ספר
דף על הדף
על מסכת שבת

פתיחה למסכת שבת

המשנה הראשונה מתחילה בדיני הוצאות שבת, והקשו בתוס׳ (ד״ה יציאות וכו׳) שהענין פלא, דכאן כתבו דיני הוצאה בהתחלה לפני כל המלאכות האחרות. ואילו להלן בפרק כלל גדול (עג ע״א) במשנה שמפורשים כל הל״ט מלאכות, כותבת המשנה את מלאכת הוצאה בסוף הל״ט מלאכות והוא תמיה גדולה לכאורה.

והנה התוס׳ בקושייתם כתבו: והוה לי׳ להתחיל כסדר בדברים דמיירי בע״ש מבעוד יום כגון לא יצא החייט וכו׳, ואח״כ במה מדליקין וכירה ובמה טומנין שהם דברים הנוהגים עם חשיכה. ואח״כ במה בהמה ובמה אשה יוצאה, דברים הנוהגים בשבת עצמו וכו׳ ע״כ.

ויש להעיר לכאורה ממש״כ בשפת אמת (להלן נז ע״ב) ליישב קושית הפנ״י (שבת נא ע״ב) מדוע הקדים התנא פרק במה בהמה לפרק במה אשה, וכתב השפת אמת: וי״ל משום דבהמה אסורה לצאת בהרבה דברים משום דהוי משאוי לה, א״כ הוי איסור דאורייתא, וממילא יש לאסור ג״כ לצאת ערב שבת עם חשיכה וכו׳ אבל במה אשה וכו׳ אין לגזור ערב שבת עם חשיכה וכו׳ עכת״ד.

הנה לפי דברי השפ״א יוצא לכאורה, דפרק במה בהמה שייך ג״כ לערב שבת עם חשיכה ודלא כמפורש לכאורה בתוס׳ כאן, דפרקים אלו לא שייכים אלא לשבת עצמו ודלא כפרקים במה מדליקין וכירה ובמה טומנין השייכים לע״ש עם חשיכה וכנ״ל, ולכאורה הוא פלא גדול.

אכן יש לבאר, דיש חילוק בין במה מדליקין וכירה ובמה טומנין שכל דינם הוא בערב שבת עם חשיכה לבין פרק במה בהמה ששייך **ג״כ** בערב שבת עם חשיכה לפי חידושו הנ״ל של השפ״א, ולפי״ז מובן סדר הדברים לפי התוס׳ וכנ״ל ודו״ק היטב.

★★

ובקושי׳ הנ״ל של התוס׳ יש לנו כמה תירוצים בראשונים:

הרמב״ם בפיה״מ כותב ב׳ טעמים מדוע פותחת המשנה בשבת בדיני הוצאה.

א) לפי שזאת המלאכה נמצאת תדיר ובה יכשלו בני האדם לרוב, לפי שאינם צריכים בה לכלום.

ב) טעם שני מוסיף הרמב״ם: ללמדנו שהיא מלאכה אע״פ שהנראה ממנה אינה מלאכה. ע״כ הקדימה (רבי הקדוש) להזהיר עליה.

התוס׳ עצמם מיישבים בג׳ אופנים.

א) משום שמלאכת ההוצאה חביבא ליה לאקדומי, משום שיש בה הרבה חידושים ויסודות במלאכת שבת.

ב) **עוד** כתבו התוס׳ בשם ר״ת: דדבר ההוה רגיל הש״ס לשנות תחילה, ונראה שכוונתם לדברי הרמב״ם (בתירוצו הראשון).

ג) **עוד** מפרש ר״ת: היות ובמשנה השניה (יא.) פתח התנא ״לא יצא החייט במחטו סמוך לחשיכה״ ומשנה זו היתה חייבת להשנות בתחילת המסכת, משום שהיא עוסקת בזמן הקדום ביותר לכניסת השבת, וכדי להבין את האיסור של ״לא יצא החייט במחטו״, חייבים להקדים בהסבר מלאכת ההוצאה ע״כ.

★★

רבינו המהר״ל בגור ארי׳ על הש״ס כתב ליישב קושית התוס׳, דלכן מתחילה המסכתא בדיני הוצאות, כיון דכל מלאכות שבת אסורות גם ביו״ט, והמלאכה היחידה שאינה אסורה ביו״ט היא מלאכת הוצאה, דהרי קי״ל (ביצה יב ע״א) דעירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליו״ט, ולכן הוצרך התנא להתחיל מסכת שבת בדיני הוצאה, כדי שנדע שבשבת אסורה הוצאה ולא כמו יו״ט עכתד״ק.

ובהערות אבן ישראל על הגור ארי׳ פלפל הרבה בזה, דלכאורה דברי רבינו המהר״ל הנ״ל דכל הל״ט מלאכות חייבים עליהם ביו״ט, חוץ ממלאכת הוצאה בלבד שלא שייכת ביו״ט ומותרת לגמרי. דברים אלו צריכין עיון. ושיטה זו היא דלא ככל הפוסקים. וע״ש שהאריך בזה הרבה.

★★

ומן הראוי להביא את דבריו הנפלאים של רבינו הפני יהושע בחדושיו עמ״ס שבת להלן פז ע״ב (ד״ה בתוס׳ ד״ה כאשר וכו׳) וז״ל בתו״ד: נראה דעיקר שכר ועונש בשמירת שבת ומלאכה היינו לענין הוצאה, שצריך זהירות ושמירה יתירה כדאמרינן לעיל בפ״ק (דף יב) גבי חייב אדם למשמש בבגדיו ערב שבת, ואמר רב יוסף הלכתא רבתא לשבת, והכי נמי אשכחן בירמי׳ שאמר לישראל, כה אמר ה׳ השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת, וכתיב בתרי׳ ובאו בשערי העיר הזאת מלכים ושרים וגו׳ וישבה העיר הזאת לעולם. וכה״ג טובא בנחמי׳ בן חכליה כנ״ל עכ״ד.

ובדברים אלו יש אולי בנותן טעם להבין מדוע מתחיל התנא את מסכת שבת בדיני הוצאה ודו״ק.

★★

תירוץ נוסף מובא בשם החדושי הרי״ם מגור זצ״ל, דהנה הגמ׳ להלן (ו ע״ב) אומרת: דאמר רבי מצאתי מגילת סתרים בבית רבי חייא, [בה נאמר כך] איסי בן יהודה אומר: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת, ואינו חייב על אחת מהן. זאת אומרת, - שמקובל היה לאיסי בן יהודה מפי חז״ל, שמתוך הל״ט אבות מלאכות ישנה מלאכה אחת שלא חייבים עליה סקילה במזיד והתראה, ואין אנו יודעים איזו היא המלאכה שנפטרה מעונש, והגמ׳ ממשיכה שם ואומרת, כי מלאכת הוצאה שונה משאר המלאכות, שבמלאכה זו אנו בטוחים שאינה זו שאליה התכוין איסי בן יהודה, והעושה מלאכת הוצאה בשבת במזיד והתראה נסקל. (ומהיכן לומדים זאת האריכו האחרונים ואכ״מ).

א״כ יוצא שכדי לפתוח את מסכת שבת ולומר בוודאות על מלאכה מסוימת שהעושה אותה חייב, לא יכל רבי להתחיל בשום מלאכה אחרת, אלא דווקא במלאכת ההוצאה שהיא היחידה שאין אנו מסופקים בעונשה עכ״ד ודפח״ח.

עוד איתא בחדושי הרי״ם על הש״ס כאן וז״ל: ולענ״ד פשוט, דהא קדמה התורה אל יצא גבי מן, וקמ״ל דחייבין סקילה וחטאת, דלא נימא לר״י דללאו יצאה כמו הבערה. והיינו משום דבשלמא הבערה שכבר נכתב לא תעשו כל מלאכה ויצאה בפרט, ס״ל ללאו יצאה, משא״כ ״אל יצא״ דקדים לל״ת של מלאכה, לא שייך לומר שללאו יצאה, א״כ שפיר קמ״ל התנא במה שהקדים הוצאה, דזה עצמו הטעם דחייבין עליה.

וצריך קרא ״דאל יעשו״ וכו׳ שקרוי מלאכה והוא בכלל ל״ת, וגם תני לה בלשון יציאות כלישנא דקרא ״אל יצא״ ודריש יוציא עכ״ל.

ובחדושי הרי״ם עה״ת (הנד״מ ע׳ שיא-ב) מובא מכתבי חסידים בשמו זצ״ל ליישב קושית התוס׳: וי״ל השבת מאסף ומעמיד הכל על המקום, שבשבת ניכר המכוון מהבריאה, ומכוון מהבריאה הנם בני ישראל וכמ״ש על שבת סוף מעשה במחשבה תחילה, וכן איתא ישראל עלו במחשבה תחילה, וא״כ מקום ישראל הוא שבת, ושבת מעמידם על מקומם, וזהו פירוש הכתוב אל יצא איש ממקומו וגו׳ מזה דרשינן הוצאה, וא״כ כל המלאכות נכללות בהוצאה וזה שנא׳ לעשות את השבת לדורותם וגו׳, היינו להכניס ולקבוע השבת למקום דירתם שיהי׳ דרים במקום השבת עכד״ק.

★★

בשם משמואל להגה"ק מסוכטשוב זצ"ל (על שבועות - תעד"ר ד"ה סמיכת וכו') כתב: כי הנה בתיקוני הזוהר, שבשבת כתיב מחלליה היינו המכניס את הסט"א לחלל דקדושה, ולפי זה מובן דמסכת שבת מתחילה מדיני הוצאה והכנסה. שזה עיקר וטעם איסור מלאכת שבת, וכל מלאכות שבת נכללו באיסור הוצאה. ויש להבין לפי זה למה נכתב איסור הוצאה בתורה רק ברמז אל יצא - אל יוציא, ולפי' הר"ח איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה וגו' מה כתיב בתריה ויכלא העם מהביא, הרי שההבאה נקראת מלאכה ולמה לא פירש להדיא אחר שזה העיקר.

אך י"ל על פי מה שאיתא בספרים הק' רמז שמתחיל התנא יציאות השבת ראשי תיבות יו"ד ה"א, וכנראה שחילול שבת בהוצאה פוגם בשם זה. וידוע ששם זה הוא עלמא דאתכסיא, ע"כ נכתב בתורה נמי ברמז ולא בהתגליא, ודבר שהיה בכלל ללמד על כל הכלל יצא עד היכן חילול שבת פוגם. אלא שבהוצאה פוגם פגמא רבה. ובשאר מלאכות פגמא זוטא עכד"ק.

★★

בארץ צבי מהגה"ק מקוזיגלוב זצ"ל בשו"ת (ח"א סי' מא) כתב ליישב בזה, בהקדם החידוש שחידש האבני נזר (יו"ד ח"ב סי' שנא ס"ק ג) דגר שמל ולא טבל, אע"פ דלא הוה אכתי גר לענין שאר מצוות, מ"מ לענין שבת הוה גר וחייב על כל מלאכות וכו' עכ"ד האב"נ. וי"ל דמ"מ על הוצאה לא יהיה חייב גר כזה, משום דהא דיצא להאבני נזר חידוש זה הוא עפ"י המבואר בזוה"ק דהקשה דאמאי לא נצטוו ישראל על שבת קודם שבאו למרה, ותירץ משום דקודם לכן אכתי הוו גר שמל ולא פרע, משום דאכתי לא נתפרעו עד שבאו למרה.

והנה באמת יש להקשות, דהא מבואר ביבמות (מו ע"א) דגר שמל ולא טבל לא הוי גר, וילפינן מישראל שלא טבלו עד שבאו לסיני עש"ה, א"כ במרה הוו ישראל מל ולא טבל, והאיך נצטוו על השבת, וע"כ מזה ראיה דגם מי שמל ולא טבל נצטוה על השבת ע"כ.

אמנם מבואר בשבת (פז ע"ב) דעל תחומין לא איפקדו וע"ש בתוס' ד"ה אתחומין דהיינו הוצאה, א"כ שוב אין ראיה דגר כזה נצטוה על הוצאה, ולענין זה הוה הגר כמו לענין שאר המצוות דפטור.

היוצא לנו מזה, דיש בריה דחייבת על ל"ח מלאכות, ועל הוצאה לא חייבת כגון גר שמל ולא טבל, הרי דלענין הוצאה צריך להיות מקודש יותר מכל שאר מלאכות, דהיינו דצריך גם לטבול ואז יהיה חייב על הוצאה, והנה בזבחים (פט ע"א) מבואר, דכל המקודש מחבירו קודם לחבירו, והנה זה הכלל הגם דלא קתני רק לענין מצוות, מ"מ שייך גם לענין משניות דצריך לשנות דבר מקודש קודם לחבירו, כמו לענין תדיר דמבואר בתוס' בשבת כאן ד"ה יציאות וכו' בשם ר"ת דדבר ההוה רגיל הש"ס לשנות קודם, כמו"כ לענין מקודש.

ולפי"ז א"ש דתנא דמתני' נקט הוצאה ברישא משום דמקודש יותר משאר מלאכות, אבל לקמן (עג ע"א) דחשיב הל"ט מלאכות, שפיר חשיב הוצאה לבסוף, משום דאליבא דאמת נצטוו על הוצאה בסוף בסיני ולא במרה כמו שאר מלאכות, לכן נקט התנא הוצאה לבסוף.

ויש להביא בהקשר לדברי הארץ צבי הנ"ל את דברי האמרי אמת לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (פר' משפטים תרצ"ב) וז"ל: יש להסתפק אם גר שמל ולא טבל מותר לשמור שבת, כאן בארץ ישראל זה שכיח, וכבר הסתפק בזה באבני נזר ובעל ערוך לנר, ובאבני נזר מביא סברא מחודשת, דכמו שכל ישראל נצטוו במרה קודם מתן תורה על השבת אף שהיו אז מל ולא טבל כן הוא לדורות בכל גר שמל ולא טבל שיכול לשמור שבת, אבל אפשר לדחות, דלמאן דאמר דאתחומין לא איפקוד במרה, נמצא שקודם מתן תורה לא שמרו ישראל כל איסורי שבת דהא עדיין לא נצטוו אתחומין ואהוצאה.

ובתוס' ריש שבת הקשו אמאי מפרשינן בריש המסכתא דיני יציאות השבת ובמשנה פרק כלל גדול קתני הוצאה בסוף האבות מלאכות, ותירצו דמשום כמה טעמים צריך לשנות יציאות השבת ברישא, והא דחשיב בפרק כלל גדול הוצאה לבסוף יש לומר דאתי שפיר למ"ד אתחומין לא איפקוד במרה, דלדידיה היו מקודם רק ל"ח מלאכות אסורות ואחר כך נתוספה המלאכה הל"ט, מלאכת הוצאה עכד"ק. (הנה שיש כאן מדברי הגאון הארץ צבי זצ"ל הנ"ל).

★★

עוד הביא בזה הגה"ק בעל הארץ צבי זצ"ל, בהקדם דברי הגה"ק ר' אברהם וינברג זצ"ל־הי"ד בעל ה"ראשית בכורים" (על בכורות) שאמר לחדש (והובאו דבריו בחדושי

הארץ צבי עמ"ס ביצה ד ע"א) דאף דלענין שאר מלאכות, בתוספת שבת אינו אסור רק מדרבנן, מ"מ לענין הוצאה יהיה חייב מדאורייתא, וטעמו הוא, דהא כל מה דידענו מלאכת הוצאה הוא משום דנפק"ל בגמ' (לקמן צו ע"ב) מקרא דכתיב ביוהכ"פ ע"ש, וקיי"ל דתוספת יוהכ"פ הוא דאורייתא, א"כ יהיה חייב על הוצאה בתוספת שבת דאורייתא.

ולפי"ז מיושב שפיר, דהא הכא עד פרק במה בהמה משתעי בערב שבת, א"כ המלאכה הראשונה דחייב בכניסת השבת היא הוצאה, משום דגם בתוספת שבת חייב ע"ז, ולא כן בשאר מלאכות, ולכך נקט התנא הכא הוצאה ברישא, ומיושב עפי"ז מה שדקדקו (התוס' לקמן ד"ה יציאות וכו') אמאי נקט לשון יציאות ולא הוצאות, דלשון יציאות היינו בזמן יציאות השבת דהיינו כניסת השבת וכהנ"ל, אבל לקמן (עג ע"א) דקאי בשבת עצמו, א"כ הוא להיפך, משום דהמלאכה האחרונה דחייב בזמן שאין חייב על האחרות הוא בזמן תוספת שבת דמוצאי שבת, א"כ שפיר נקט שם הוצאה לבסוף ודו"ק היטב.

★★

עוד כתב בארץ צבי בחדושיו לשבת: ובאופן אחר יש ליישב קושית התוס' עפ"י אגדה, דהנה הרמב"ם פסק (פ"א מהלכות יו"ט הלכה ו) דהוצאה דאפשר לעשות מערב יו"ט מ"מ מותר ביו"ט, הגם דלענין שאר מלאכות אינו כן כמבואר במגילה (ז ע"ב). מ"מ מלאכת הוצאה מותר, משום דאי לא שרית ליה להוצאה יהיה חבוש ביותר מכל שאר המלאכות כמובן, כיון דזה נצרך לאדם ביותר בכל עת ע"כ. א"כ בשבת דאסור להוציא, מוטל על האדם עול גדול כהנ"ל. והנה בזוה"ק איתא, דעיקר ענין שבת הוא לקבל עליו עול השבת ביותר, ולפי"ז א"ש דנקט התנא הוצאה, ומילתא אגב אורחא קמ"ל, דעיקר שבת הוא לקבל על עצמו עול שבת כמו הוצאה דעול גדול הוא עליו ודו"ק עכד"ק.

★★

כתב בספר נחלת יעקב יהושע (פר' בחוקותי): יציאות השבת שתים שהן ארבע ס"ת בגימטרי' תתק"ס, דאיתא דמחלל שבת כאילו עובד ע"ז, וליכא זכות דשמע ישראל לנצח וח"ו מתגבר תתק"ס דסטרא מסאבא, ומשו"ה איתא (בשבת קיט) לא חרבה ירושלים אלא בשביל שחללו את השבת, עוד אר"א, לא חרבה ירושלים אלא שביטלו קר"ש שחרית וערבית, וי"ל דהא בהא תליא, דאם היו מקיימין קר"ש שמע ישראל דעולה תתק"ס היו מנצחים, אבל אם בטלו, שוב מתגבר תתק"ס שלהם על ידי חלול שבת, ולזה מורה ס"ת יציאות השבת שתים שהן ארבע.

אגב אציין מה שהקשו תוס' שם על יציאות השבת הוצאות השבת הו"ל למתני, אך י"ל דאיתא בזוהר דשבת שמא דקודשא ב"ה, ואיתא במדרש דגם הקב"ה מקיים את השבת, וכן כתיב בבריאת העולם "כי בו שבת מכל מלאכתו", ומשו"ה בתחילת מסכת שבת מרמז בר"ת יציאות השבת שם י"ה שברא העולם וא"ש עכ"ד.

★★

העני חייב ובעל הבית פטור וכו'.

כתב בספר אגרא דפרקא (אות יד) וז"ל: סיפרו לי מעשה מהרב הק' המפורסם המגיד מהרי"מ [מהר"ר יחיאל מיכל מזלאטשוב] זצוק"ל, ששאל לו איש אחד בדחן בדרך בדיחותא בע"ש לפנות ערב בכדי לפקח דעתו וזאת שאלת הבדחן, הלא העני כמה יסורין באין לו עד שמספיק ומכין צורכי שבת והבעה"ב אין לו שום צער להכנה דרבה הלזו, וכשמגיע שבת ומתחיל העני לומר פרקי מסכת שבת [תקוני שבת] תיכף מתחיל העני חייב, למה יהי' חייב.

הנה הבדחן הלז שאל בדרך בדיחותא לפקח דעת הרב הקדוש, אבל הרב הקדוש הנ"ל הי' משוטט בקושיא הנ"ל דבאמת קשה למה תתחיל המשנה בבא דהתחייבות העני, ובפרט שהוא הכנסה תולדה, והשיב לו הרב שישיב לו תשובה בשבת, ואמר לו הרב בסעודת הערב שהקשו קושיא זו במתיבתא דרקיע והשיבו שבשביל זה מגיע התחייבות לעני, בשביל שפשט העני את ידו ועשה השתדלות, הבן הענין והבן שיחת חולין של ת"ח ועד היכן הדברים מגיעים עכד"ק והדברים מופלאים.

★★

וכתב בספר כתבי קודש מאדמו"ר הרה"ק רבי יעקב מפשעווארסק זצ"ל (מכתב לב), לבאר עפ"י הנ"ל, דהעני חייב כיון שעשה השתדלות, ולא הי' לו בטחון בהשי"ת.

אמנם אכתי קשה, מדוע התחיל התנא בשתים שהם ארבע בפנים דקאי על הבעה"ב - העשיר העומד בפנים.

וביאר בכתבי קודש הנ״ל, דמה שהעני חילל שבת בהכנסתו את הסל לרשות היחיד. הגורם לזה הי׳ העשיר - הבעה״ב, שלא נתן לעני צרכי שבת ביום שישי, והנה בב״ד של מטה מחייבין את העני על שחילל שבת, אמנם בב״ד של מעלה מחייבים את העשיר - הבעה״ב. ובפרט אם העני הי׳ רעב לאכול. ולכן מתחיל התנא עם הבעה״ב - העשיר: שנים שהם ארבע בפנים.

והוא ממשיך וכותב, דבזה יש לפרש הפסוק (משלי ו, ל) לא יבוזו לגנב וגו׳ דהיינו, אם גנב לחם מחמת שהי׳ רעב, כי יותר יש בזיון לעשירים שלא השגיחו על אחיהם העניים שיהי׳ להם לחם לאכול עכד״ק ודפח״ח.

★★

ובקובץ כרם שלמה (שנה ו קו׳ ט) מובא מכ״ק אדמו״ר מהר״ש מבאבוב זצ״ל שאמר על דברי האגרא דפרקא הנ״ל: אמנם עדיין הדברים צריכים ביאור, דמה פשעו של העני הזה בפשיטת ידו לקבל כדי להמציא טרף לביתו. ויתכן הביאור, עפ״י דברי האר״י ז״ל דבמצות נתינת צדקה יש יחוד שם הוי׳ ב״ה, כי המטבע של הנותן הוא כעין אות יו״ד, וה׳ אצבעותיו של הנותן הוא ה׳, והזרוע של הנותן הוא וא״ו, וה׳ אצבעותיו של העני המקבל הוא אות ה׳ השנית. אמנם העשיר צריך לזרז להקדים הנתינה טרם שיפשוט העני את ידו, כדי שיהיו אותיות השם כסדרן וביושר שמורה על מדת הרחמים, אבל אם פושט העני את ידו תחלה אז אותיות השם אינן כסדרן ומעורר ח״ו דינים.

ופירשו בזה הפסוק (תהלים יא) כי צדיק ד׳ צדקות אהב ישר יחזו פנימו, שהשי״ת אוהב מצות נתינת צדקה אם מתקיימת באופן שיחזו פנימו יש״ר, כלומר שהשם הוא ביושר וכסדרן ולא ח״ו להיפך. וכעין זה כתב בספר ישועות יעקב עה״ת (בפ׳ האזינו) וז״ל: חכמים הגידו, כי בעת שאדם מקיים מצות נתינת צדקה כמעט עושה במעשה הזה מילוי השם, שראשית השם הוא אותיות י״ה בחינת משפיע, ואותיות ו״ה הוא בחי׳ מקבל שפע. וזה שאמר שלמה בחכמתו, עשיר ורש נפגשו עושה שניהם ד׳, דהיינו כשהעשיר נותן לעני עושים שניהם שם ד׳ במילואו עכ״ד.

ויש להוסיף עוד רמז לזה בפסוק מלוה ד׳ חונן דל (משלי יט), תיבת מלוה יתכן לפרשו מלשון התחברות עדה״כ הפעם ילוה אישי אלי, דמי שחונן דל הוא מלוה ד׳, שמחבר ומצרף שם ד׳.

והנה התוס׳ בריש מס׳ שבת הקשו דהו״ל למיתני הוצאות השבת, ולמה תנא יציאות השבת. וכתב הרה״ק מוה״ר פנחס שפירא מאוסטראה זצ״ל במכתבו הנדפס בחסד לאברהם (להמלאך), דהתנא נתכוון לרמז שם י״ה בתחלת המסכת, כי ר״ת של י׳ציאות ה׳שבת הם אותיות י״ה, ושם י״ה במילואו כזה יו״ד ה״א עולה בגימט׳ כ״ו כמספר שם הוי׳ ב״ה, ועל זה נתכוון התנא באומרו יציאות השבת שתים שהן ארבע, כלומר שבשתי אותיות י״ה יש בו ד׳ אותיות הוי׳ במילואן, עיי״ש בדבה״ק הטעם שרצה התנא לרמז שם הוי׳ אצל דיני הוצאה בשבת.

ובדרך פשוט י״ל, דהוא ע״ד אומרם ז״ל בגמרא, תנא אקרא קאי, דתנא דמתניתין הכא קאי על הפסוק הנכתב בכניסת שבת קודש י׳ום ה׳ששי ו׳יכולו ה׳שמים ר״ת שם הוי׳ ב״ה, ולכן תנא יציאות השבת שתים שהן ארבע, לרמז ששתי אותיות י״ה הם במילוי ארבע אותיות הוי׳ ב״ה. ועפי״ז יובן היטב הא דקתני, פשט העני את ידו תחלה העני חייב, דמאחר דהתנא בא לרמז על שם הוי׳ השולט בשבת קודש שהוא כסדרן, וכתיב ביושר י׳ום ה׳ששי ו׳יכולו ה׳שמים, לכן אמר, אם פשט העני את ידו תחלה קודם נתינת העשיר חייב, דגרם העני עי״ז לעורר דינים ח״ו ע״י שם הוי׳ בהיפך אתוון, והי׳ לו להמתין שיקדים העשיר תחלה בנתינתו כדי לעורר רחמים.

וזה יש להעמיס בכוונת הפייטן בזמירות לליל שבת קודש, צדקתם תצהיר כאור שבעת הימים, דהנה שבת נקראת אור שבעת ימים, כי כל ברכאין דלעילא ותתאה ביומא שביעאה תליין, והטעם כי יום השבת הוא כולו רחמים, כאומרם ז״ל בזוה״ק וכל דינין מתעברין מינה, והוא ע״י שם הוי׳ כסדרן הנרמז בר״ת י׳ום ה׳ששי ו׳יכולו ה׳שמים. וזה שאמר, צדקתם תצהיר כאור שבעת הימים, שמצות צדקה של בני ישראל תהי׳ ג״כ באופן זה שיפשוט העשיר ידו תחילה כדי שיתעורר עי״ז רחמים וחסדים, ואז תאיר ותזריח מצות צדקה כאור שבעת הימים.

ובזה יתפרש היטב הפסוק ״ולא יראה את פני ד׳ ריקם״, שבמצות צדקה צריך הנותן להיזהר מאוד להזדרז ליתן לעני תחלה, כדי שלא יפשוט העני את ידו הריקנית תחלה, שאז ח״ו יעורר מדת הדין, כי איש במתנת ידו כברכת ה׳

אלוקיך אשר נתן לך, כי ברכת ד׳ תלוי׳ באופן הנתינה, וכשיזהר העשיר להקדים מתנת ידו תחלה, יעורר בזה ברכות שמים מעל עכ״ד ודפח״ח.

דף ב׳ ע״א

במשנה: יציאות השבת שתים שהן ארבע בפנים ושתים שהן ארבע בחוץ וכו׳.

בשו״ת שבט הלוי להגאון ר׳ שמואל וואזנר שליט״א (ח״א או״ח סימן קכג אות א) תולה את המחלוקת הידועה אי איכא איסור חצי שיעור לענין מלאכת שבת, במחלוקת הראשונים כאן, דיש מהראשונים שמפרשים ״בפנים״ על ההוצאה וקחשיב תחלת המלאכה, וכיוצ״ב ״בחוץ״ הכנסה דהיינו תחלת המלאכה, ויש מפרשים ״בפנים״ הכנסה ו״חוץ״ הוצאה, מר חשיב תחלתה ומר חשיב סופה, עיין רמב״ן ור״ן ותוס׳ כאן. וא״כ מ״ד דחשיב רק סופה, קמ״ל דרק על שם סופה נקראת המלאכה, ותחלתה לא הוי אפי׳ בגדר חצי שיעור, והיינו כמש״כ הפמ״ג (בפתיחה להל׳ שבת) דעקירה לבד לא הוי חצי שיעור אלא חצי מלאכה. אלא שאעפ״י שאין שם מלאכה עליו בתחלתה, מ״מ כשגמרה מתחייב למפרע מתחלתה כמש״כ תוס׳ כתובות ל״א ע״א, וזהו דקמ״ל לאידך מפרשים דחשבי דוקא התחלת המלאכה, דר״ל דגם בתחלתה נקרא עליו שם מלאכה, עיי״ש בדבריו הנחמדים. וע״ע בספר תוצאות חיים להגר״מ זעמבא (סי׳ ח׳ סק״א) שהאריך בענין חצי שיעור לענין שבת. ועיין עוד במהרי״ץ חיות שבת ע״ד. בדברי רש״י שם.

ועיין כאן ברש״י ד״ה ושתים שכתב אם א׳ עוקר וא׳ מניח - לכתחילה אסור. משמע דאינו אלא דרבנן, וכ״כ עוד לקמן ג׳. (ד״ה פטורי) דאינו אסור רק מטעם גזירה שמא יעשה גם ההנחה, ועיי״ש ברש״ש. וכ״כ הרא״ש (סי׳ א׳). אבל במאירי כתב דעוקר לבד אסור משום חצי שיעור. ובספר דברי אסף להגרא״ס פייערשטיין ז״ל מלונדון ביאר דנחלקו בטעם דח״ש אסור מה״ת כמבואר ביומא (עד.) דרש״י והרא״ש ס״ל דילפינן מכל חלב לרבות חצי שיעור, וא״כ זהו רק בחצי שיעור, אבל חצי מלאכה לא אתרבי, כנ״ל מהפרי מגדים. אבל המאירי סובר כמ״ד דח״ש אסור מן התורה משום דחזי לאיצטרופי, והרי גם כאן חזי לאיצטרופי, כשיסיים ויעשה ההנחה.

★★

במשנה: יציאות השבת וכו׳.

בתוס׳ ד״ה יציאות מקשה מה טעם פתח ביציאות, והביאו פירוש ר״ת דדבר ההוה רגיל הש״ס לשנות תחילה וכו׳ והוסיף דכן מפרש ר׳ האי גאון גבי ד׳ צריכין להודות בפרק הרואה (ברכות נד:) דלא נקט הש״ס כסדר הפסוק (תהלים קו) ע״כ.

ובמנחת יצחק (ח״ד סימן יא) מקשה, דהרי ר׳ האי גאון עצמו (מובא ברבינו יונה דף מג. מדפי הרי״ף ד״ה ארבעה) פירש שם להיפך, דהתנא נקט המסוכנים יותר, והפסוק שבמזמור (תהלים קו) נקט המצויים יותר וצ״ע.

ומה שכתב כאן הוא כדעת התוס׳ (ברכות נד: ד״ה ארבעה) ע״כ.

★★

במשנה: כיצד העני עומד בחוץ וכו׳.

הנה המפרשים דקדקו מדוע נקטה המשנה הדין הזה במשל ונמשל של עני ולא בסתמא, ״אדם״ עומד בחוץ וכו׳.

וכתב הרע״ב דקמ״ל דמצוה הבאה בעבירה אסורה, ואפי׳ שיש כאן ענין של מצות צדקה חייבין עליה, ואין זה סיבה לעשות מלאכה בשבת ע״כ. ובתוס׳ יו״ט הוסיף, דאפי׳ למאן דס״ל דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, מ״מ כאן חייב, כיון דלא ניתנה מצוות שבת כלל להדחות בפני מצוות צדקה, משא״כ במילה ולולב ע״ש בדבריו. וראה בתוס׳ הגרע״א זצ״ל על המשניות מה שהתקשה בדברי התוס׳ יו״ט ע״ש.

והמהר״ל בגור אריה כאן כתב ג״כ, דאפי׳ למ״ד טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, כאן בכה״ג בצדקה חייב, וחילוקו לא ברור כ״כ. ובשו״ת שערי דעה (ח״ב סוס״י י״ז) כתב דכוונת המהר״ל לחלק בין מצוות שבין אדם לחבירו לבין מצוות שבין אדם למקום ע״ש היטב. אך בכלי חמדה (פר׳ כי תצא) דחה פירוש זה בכוונת המהר״ל, וכתב שכוונת המהר״ל לחלק בין מצוה מוכרחת שאי אפשר לו לפטור הימנה כמו מילה ולולב, משא״כ בצדקה. וכן כתב בספר גליוני הש״ס להגר״י ענגיל כאן וז״ל משום דטעה בדבר מצוה פטור רק במצוה מוחלטת, משא״כ כאן שביד העני למחול עכ״ל.

וראה בספר מאור יעקב להגרי״מ בידרמן זצ״ל (ע׳ קו) שהקשה על דברי המהר״ל מהסוגי׳ דפסחים (ע״ב

ע״ב) דאיתא, דבאשתו נדה או יבמתו נדה בעל פטור, משום טעה בדבר מצוה, אף דגם לה אפשר למחול עונתה ומוכח דלא כסברא הנ״ל ע״כ.

ויש להביא מש״כ בפרקי מבוא לספר נשמת חיים (מאת רבי משה כשר ז״ל) פרק מצוה שאינה החלטית שתירץ קושי׳ זו, דלגבי מה דאמרינן דאפשר לה למחול עונתה, אפשר לחלק, דאם היא מוחלת עונתה, אין כאן מצוה כלל, ואין לדון מפטור שמחוץ למסגרת המצוה על המצוה עצמה בחיובה. מה שאין כן במצות צדקה לעולם העני נשאר עני אף שהוא מוחל, והפטור הוא במסגרת המצוה ע״כ.

★★

במשנה: פשט בעל הבית את ידו לחוץ וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה פשט וכו׳) כתבו, דהוצאה מלאכה גרועה היא, ולא הוה גמרינן עני מבעל הבית, ולא בעל הבית מעני, ותדע מדאיצטריך תרי קראי בהוצאה וכו׳, ע״כ.

כתב בספר שלמי דוד להג״ר דוד פרידמן זצ״ל מצעהלים לבאר בזה: שמעתי מאבי הגאון מהר״י קערט ז״ל, לבאר הא דאיצטריך תרי קראי לענין הוצאה משום דהוה מלאכה גרועה. על פי מה שכתב הרמב״ן ז״ל (שמות לה, ג) אצל לא תבערו אש [שמות ל״ה ג׳], דמשום דכתיב בפסוק שלפניו כל העושה בו מלאכה יומת ולא כתיב ״כל״ מלאכה, הוה אמינא דלצורך אוכל נפש מותר, להכי צריך לפסוק לא תבערו אש, לאשמועינן דאפילו מלאכת אוכל נפש אסור, וגבי פסח כתיב (שמות יב, טז) גם כן ״כל״ מלאכה לא יעשה בהם, ולהכי צריך לאחר מכן להודיענו, אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם.

וכמו כן יתכן לומר דבהוצאה שמלאכה גרועה היא, הוה אמינא דלצורך אוכל נפש מותר להוציא, ולהכי צריך הקרא דאל יצא איש ממקומו, דדרשינן אל יצא עם הכלי ללקט את המן, דאפילו מלאכת אוכל נפש נמי אסור והפסוק השני צריך לומר כיון שמלאכה גרועה היא. או אפשר לומר על דרך זה, דהנה בהוצאה מדאיכא תרי קראי על כרחך מלאכה גרועה היא, וכמו שכתבו תוס׳, וכיון דמלאכה גרועה היא אתי שפיר הא דכתיב אל יצא איש ממקומו לדרשה דלא יצא עם הכלי ללקט המן, אף דאוכל נפש הוא, וכמו בהבערה דבעינן קרא יתירא לאוכל נפש, ודו״ק.

★★

במשנה: בעל הבית חייב והעני פטור.

בעל מתא דירושלים, הגאון רבי משה ארי׳ ליב ליטש־רוזנבוים זצ״ל הקשה מדוע חייב בעה״ב, לשיטת הריב״א בתוס׳ חולין (קמ״א ע״א) דאף דאין עשה דוחה ל״ת ועשה. מ״מ הל״ת נדחה ואין מלקות ע״ש. א״כ גם כאן יהי׳ עשה דצדקה דוחה הל״ת של שבת. והשיב מעלתו דבכה״ג לא שייך עדל״ת כיון דאם העני אינו רוצה לקבל לאו עשה הוא, שאמרו בכה״ג במס׳ כתובות דבאונס לא אמרי׳ עדל״ת כיון דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה ע״כ.

ותירץ בנו, הגאון ר׳ גרשון זצ״ל בשו״ת משיב דברים (או״ח סי׳ י״א): לענ״ד נראה דאינו דומה להאי דכתובות דף מ׳ ע״א תוס׳ ד״ה ניתי, דשם כיון דהעשה הוא לישא אשה זו וכיון דביד האשה לומר לא בעינא, שם אמרי׳ עשה כזו שבידה לבטלה ממנו עד שאין תו שם עליו חיוב, עשה כזו אינו דוחה לל״ת, דאינו דומה לכלאים בציצים, אבל עשה דצדקה, אף אם האי עני אומר לא בעינא מ״מ עי״ז לא נתבטל ממנו מצות עשה דצדקה, דהרי ישנם עניים אחרים ומ״מ מצות עשה דצדקה א״א לבטל ממנו, והוא שפיר דומה לכלאים בציצית, ועשה דצדקה דוחה לל״ת ויעיי׳:

ובזה יש ליישב קושית תוס׳ כתובות שם דהקשו למה לי קרא איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו לגלות דאין מצות כבוד אב ואם דוחה שבת, פשיטא דלא שייך בכה״ג עדל״ת, כיון דאם אמר האב לא בעינא הרי יכול לבטל העשה. ולהנ״ל ניחא דנהי דהשתא אין מצוה על הבן כיון דאמר האב לא בעינא, מ״מ בדבר אחר כבר המצוה על הבן. וצ״ל דקושית התוס׳ הוי יכול האב למחול לו הכבוד על לעולם.

אלא דצ״ע, דאף אם האב מוחל הכבוד, מ״מ בודאי לאחר זמן יכול לחזור ממחילתו, ואפשר דתוס׳ ס״ל כיון שמחל לבן תו אין יכול לחזור בו מדבר מחילתו, וצ״ע.

ועוד נ״ל דבצדקה איכא גוונא דהעני מחוייב ליטול, כדאי׳ במשנה (סוף מס׳ פאה) כל מי שצריך לטול ואינו נוטל עד שמת מתוך רעב מתחייב בנפשו, עיי׳ ברע״ב שם, ומתני׳ סתמא קתני נתן לתוך ידו של עני משמע אף אם הי׳ עני כה״ג, ושפיר הקשה גאון אאמ״ו נ״י דלהוי עדל״ת כנ״ל.

★★

רש״י ד״ה **שהן ארבע** וכו׳.

מדבריהם הוסיפו שתים וכו׳. כתב הגאון רבי אלעזר פלעקעלס זצ״ל מפראג בעל תשובה מאהבה בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ט׳ ע׳ י׳): הנה לפמ״ש המשנה למלך ריש פרק ח״י מהל׳ שבת דכל השיעורין שנאמרו במס׳ שבת לגבי ט״ל מלאכות הוא דוקא לחיוב חטאת, אבל אסור מן התורה אף בחצי שיעור, דקיימ״ל חצי שיעור אסור מה״ת, עיי״ש. ואין נראה כן מדברי רש״י האלה, אמנם לפמ״ש החכם צבי (סי׳ פ״ו) ומביאו הגאון [מל״מ] בהגה״ה שם, דכל שארי איסורי תורה כגון תולש שער א׳ בנזיר או בשבת או מוציא פחות מכשיעור אין בו איסור תורה כלל, דטעמא לאצטרופי לחוד לא מהני עיי״ש, והארכתי בזה בילדותי ומצאתי אח״כ בספר פרי מגדים א״ח בפתיחות ובסי׳ שמ״ז עיין עליו ע״כ

★★

תוס׳ ד״ה **פשט** וכו׳.

כתבו התוס׳ דהוצאה מלאכה גרועה היא, דמה לי מוציא מרה״י לרה״ר, מה לי מוציא מרה״י לרה״י. ובאור זרוע (ח״ב סי׳ פ״ב) כתב דהוי מלאכה שאינה חשובה, דמה מלאכה עשה שהוציאו מרשות; מעיקרא חפץ והשתא נמי חפץ. ובמאירי כאן בסוף המשנה כתב, ועיקר הדברים שמצד שההוצאה חידוש מפני שאינה מעין המלאכה, וכן שבבית מותר לישא ובהוצאה חייב, משא״כ בשאר מלאכות שאין חילוק בהן בחילוק רשויות.

★★

תוס׳ ד״ה **פשט. דהוצאה מלאכה גרועה.**

בשו״ת הר צבי (ט״ל הרים-מוציא סימן א) ד״ה מוציא הביא דברי התוספות דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מהר״י לרה״ר ומה לי מוציא מרה״י לרה״י. והביא מה שכתב הרשב״א ריש שבת וז״ל: משום שהיא מלאכה גרועה, שאילו פנה מזוית לזוית משא גדול פטור, והוציא קצת מרשות לרשות חייב, משא״כ בשאר המלאכות שאינן אסורות אלא מצד עצמן באיזה רשות שתעשה. והוסיף דיש לעיין אם זה שהזכירו הראשונים דהוצאה מלאכה גרועה וכו׳ הוא דבר אחד עם זה שהוזכר שהוצאה שונה בזה משאר מלאכות משום שלא נעשתה המלאכה בגוף הדבר, וראיתי מי שהבין שדא ודא אחת היא, והיינו ששאר מלאכות אסורות מצד עצמן שהן נעשות בגוף הדבר ועושות בו שנוי, משא״כ בהוצאה נעשות בגוף הדבר ועושות בו שנוי, משא״כ בהוצאה שהמלאכה עצמה לא נעשתה בגוף הדבר, ולא עשה בו שנוי רק מקומו נשתנה לכן היא מלאכה גרועה, ויש לעיין בדבר עיי״ש.

דף ב׳ ע״ב

בגמ׳: המוציא מרשות לרשות.

בביאור הלכה (ריש סימן שי״ח) ד״ה אחת משאר מלאכות, מביא על דין השו״ע שם דהמבשל בשבת בשוגג אסור בו ביום כו׳, את דברי החיי אדם שכתב דזהו דוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה, כמבשל וכיו״ב, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו ואפילו בו ביום וכו׳ ע״ש. וראה שו״ת ציץ אליעזר (ח״ח סי׳ ט״ו-קונטרס משיבת נפש פרק יא) ד״ה ועוד זאת, שכתב דפלא קצת על המ״ב שלא הביא מ״ש בחידושי הרשב״א בשבת דף ק״ל שמביא שם בשם מורו דס״ל דלא מקרי מעשה שבת אלא כגון אפי׳ ובישול וכיוצא בהן, אבל הבאת כלים ואוכלין מרשות לרשות ודאי לא מיתסרי אפילו לרבי יוחנן הסנדלר בהבאתן כיון שלא נתחדשה בהן הכנה בשבת ע״ש, הרי דס״ל להרשב״א דבכה״ג שלא נתחדשה הכנה בגוף הדבר כלל לא קנסינן לאסור, והיינו אפילו בשעשה במזיד.

ועיין בספר אמרי בינה (חאו״ח ה׳ שבת סי׳ כ׳) שכותב באמת עפי״ד הרשב״א הנ״ל לפרש די״ל דגם מ״ש הרמ״א בסי׳ שי״ח הנ״ל או שעשה אחת משאר מלאכות, המכוון לשאר מלאכות דומיא דמבשל, דע״י המלאכה הכין לו האוכל, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים או המעביר ד׳ אמות הרה״ר שלא עשה המלאכה בגוף הדבר לא קנסינן ליה, וכותב שם דכ״ה גם דעת הריטב״א בעירובין ד׳ מ״א ע״ש. אמנם האמרי בינה שם כותב דמיהו אין כן דעת התוס׳, וגם לא משמע כן דעת הטור ושו״ע בסי׳ ת״ה. ועיין בחזון יחזקאל להג״ר אברמסקי זצ״ל על התוספתא שבת (פי״ד הי״א) מה שנשאר בצ״ע על החיי אדם.

★★

דף ג׳ ע״א

בגמ׳: בבא דרישא פטור ומותר וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה בבא וכו׳) הקשו: וא״ת הא קא עבר אלפני עור וכו׳ ובתוס׳ ישנים תירצו: א״נ י״ל דמ״מ לאיסור שבת פטור ומותר ע״כ. ובהגהות הגר״ע איגר במשניות כתב, דנפ״מ בין איסור שבת לאיסור לפ״ע, דאי משום איסור שבת נגעו בי׳ יחשב למומר ומשום איסור לפנ״ע ל״ה מומר עכ״ל, כתב בשו״ת מהרא״ב זילברברג ז״ל (ח״א סי׳ ו׳): מע״כ הקשה הלא סתם משנה ר״מ הוא, ואיהו ס״ל דמומר לדבר א׳ הוי מומר לכל התורה, א״כ אין שום נפ״מ בענין זה עכ״ד:

ולענ״ד נראה דדברי רבינו מרן הגרע״א גם לר״מ ניחא, דנהי דס״ל דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה, זהו רק במומר לאיסור דאורייתא, אבל במומר לאיסור דרבנן פשיטא דלר״מ לא נחשב למומר דהבו דלא לוסיף עלה, כי באמת גם במומר לחלל שבת בפרהסיא באיסור דרבנן פליגו הפוסקים, דעת הבית הלל דהוי מומר והפר״ח חולק וס״ל דבעבר באיסור שבת דרבנן לא הוה מומר לכל התורה, וע״כ לר״מ נ״ל דגם לדעת הב״ה דלא הוה מומר לכל התורה באיסור דרבנן, ולפ״ז בנ״ד דל״ה לפני עור דאורייתא, דבתרי עברי דנהרי אין כאן לפ״ע, ורק מדרבנן עבר על לפ״ע, ושוב לר״מ לא הוה מומר לכל התורה, ובפרט דבאיסור דרבנן הכרזה בעינן ופשוט ע״כ.

★★

בגמ׳: בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה בבא וכו׳) הקשו: וא״ת הא קעבר אלפני עור לא תתן מכשול, ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר אלפני עור לא תתן מכשול וכו׳ מ״מ איסור דרבנן איכא שחייב להפרישו מאיסורים.

ובחלקת יעקב - (הערות מבניו לאה״ע סימן עה הערה א) מקשה, דהרי חייב להפרישו מדין ערבות דהוה דאורייתא, כמו דקיי״ל (ר״ה כט) כל הברכות אע״פ שיצא מוציא, והיינו מדין ערבות וכמ״ש רש״י שם, ומאי שנא איסור בשב ואל תעשה מאיסור בקום ועשה והניח בצ״ע וכן הקשה במנחת יצחק (ח״ד סימן עט).

ותירץ דהכא מיירי שהוכיחו ולא קיבל ממנו התוכחה ומ״מ אסור לסייעו מדרבנן ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה **בבא דרישא. מ״מ איסור דרבנן מיהא איכא** וכו׳.

בשו״ת אגרות משה (חלק יו״ד א׳ סימן עב) דן אם מותר לעשות מסחר הכנת חתונות שהוא להשכיר האולם ולעשות הסעודה וכדומה שנקרא קייטערינג בלע״ז, באשר שבהרבה חתונות מתנהגים שלא כשורה ברקידות אנשים ונשים שהוא דבר עבירה וכדומה, אם יש בזה משום לפני עור או מסייע ידי עוברי עבירה. וכתב שם, הנה כיון שבעיר גדולה שיש הרבה אולמות להשכיר ויכולים בנקל להשיג אולם אחר, ליכא לפני עור מדאורייתא כדאיתא בע״ז דף ו׳ וכן פסקו כל הפוסקים. אך הנידון הוא משום שיש לחוש לשיטת התוס׳ והרא״ש שבת דף ג׳ והר״ן שם דסברי דאיסור מדרבנן מיהא איכא, מטעם שהרי חייב להפרישו מאיסור ואיך יסייענו בדבר עבירה.

עיין שם באריכות שהאריך במחלוקת הפוסקים אי איכא לפני עוור כשמכשיל ישראל מומר. ועוד האריך שם באופן שהקונה משתמש להיתר ולאיסור דאז אין המוכר עובר בלפני עוור.

★★

בגמ׳: אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא וכו׳.

בהר צבי (או״ח ח״ב סי׳ י״א) כתב: בגמ׳ מבואר דבעה״ב שנותן לתוך ידו של עני אע״ג דפטור אבל מ״מ אסור הוא מדרבנן, ולכאורה קשה אמאי אסור ליתן לתוך ידו של עני, הא כיון דהבעה״ב לא נתכוון להוציאו אלא ליתן לתוך ידו של עני, הרי באופן זה אף אם ימשך ויוציא בעצמו יהי׳ פטור כדר׳ יוחנן (לקמן דף ה׳:) המפנה חפצים וכו׳ שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך פטור.

וי״ל דהנה יש לחקור אם מפנה חפצים מזוית לזוית על מנת למסור לאחר שיוציאנו לרה״ר ונמלך והוציאו בעצמו אי חייב, די״ל דדוקא שלא נתכוון להוציאו כלל, פטור.

ולפי״ז י״ל, דאם נאמר כמו שחקרנו דבחשב לעשות מלאכת הוצאה, אע״ג דלא חשב לעשות כולה לגמרי בעצמו אינו פטור, יתיישב הקושיא, דכאן הרי חשב להוציא ע״י שיגמור העני, ובאופן זה אם הי׳ גומר ההוצאה בעצמו הי׳ חייב, ממילא אף ע״י עני הוי פטור אבל אסור.

ויש לתת טעם להסברא הנ״ל, עפמש״כ רש״י בטעמא דפטור במפנה חפצים מזוית לזוית, משום דלא הוי מלאכת מחשבת ואנן ממשכן ילפינן, א״כ בזה עוקר וזה מניח דבאמת הוי במשכן מדאיצטרך לפוטרו, אלא דפטור מצד גזיה״כ מדכתיב ״בעשותה״, לזה י״ל אין לך בו אלא חידושו, דלא פוטרתו תורה אלא כשבפועל נעשתה מלאכה ע״י שנים, אבל כשנעשתה ע״י אחד, ורק במחשבה עלה לעשותה ע״י שנים, הא לא מצינו קרא לפוטרו, וגם במשכן הי׳ בכה״ג, ולא שייך לומר דאין זה מלאכת מחשבת, והדעת נוטה שהוא חייב בכה״ג.

עוד יש לתרץ את הקושי׳ הנ״ל, דבאמת מסתבר דרק כשכבר עקר רגליו הוי עקירה, משא״כ כשעדיין עומד לא הוי עקירה כלל, ולכן אם הוא הי׳ עוקר רגליו בעצמו ומוציאו הי׳ חייב, ולכן פטור אבל אסור כשנותן לתוך ידו של עני. ע״כ. (וע״ע הר צבי ט״ל הרים - מוציא סי׳ א׳ ד״ה ומדי דברי).

★★

בגמ׳: פטורי דאתי בהו לידי חטאת קא חשיב וכו׳.

וברש״ש כאן (על הרש״י) כתב לבאר, שבעיקרה בלי הנחה יש איסור של חצי שיעור, אבל בהנחה בלי עקירה אין איסור של חצי שיעור ע״כ. וכעי״ז בשפת אמת ע״ש.

אמנם במאירי בסוגיין מפורש שאפי׳ בעקירה אין דין חצי שיעור. וביאור שיטת המאירי הוא, דדין חצי שיעור נאמר רק בחסרון בכמות, אבל לא בחסרון באיכות, ועקירה בלי הנחה הוי חסרון באיכות המלאכה. ודוגמא לדבר מצינו בספר שביתת שבת [מבשל סעיף ב׳ אות כ״ט] - שאם מבשל כמאכל בן דרוסאי רק מצד אחד מבואר בגמ׳ במנחות דלאו כלום הוא. והקשו האחרונים - מדוע לא נאסר מדין חצי שיעור. וכתב בספר הנ״ל דהטעם הוא כיון שחסר באיכות מלאכת הבישול. וגם כאן הוא כך ודו״ק. (דוגמא לכך הוא מש״כ במפרשים לגבי איסור ח״ש בבשר בלא חלב, מדין ח״ש של בב״ח וכיו״ב).

★★

עוד נראה בענין זה בהקדם חקירת האחרונים באסור ח״ש דלר״י אסור מהתורה כיון דחזי לאיצטרופי, האם הוא ״סיבה״ לאיסור, וטעם שבגלל דחזי לאצטרופי לכך גם ח״ש אסור, או דאין זה אלא ״סימן״ הוכחה וראיה לאיסור, דכיון דחזי לאצטרופי לשיעור שלם שבודאי אסור מהתורה שוב ג״כ כעת יש כאן איסור. (ותלו זה בחקירת הפרמ״ג בפתיחה לבב״ח אי חזי לאצטרופי ר״ל שיטעה ויאכל כזית כדי אכילת פרס ויהיה חייב, או הפירוש שהוא ראוי להצטרף עם ח״ש אחר ולהיות שעור שלם).

ולפי״ז י״ל כאן דס״ל לשפ״א ולרש״ש דהסברא דחזי לאיצטרופי הוא סיבה, ולכך בהנחה בלא עקירה לא שייכת הסיבה דאחרי ההנחה שוב ל״ש לעשות עקירה, ודו״ק היטב. ובשפ״א (יומא עד.) כתב לישב קושית תוס׳ (שם) למה לי קרא ד״כל חלב״, תפוק לי׳ דח״ש אסור בגלל חזי לאיצטרופי, ותירץ בשפ״א דצריך קרא לבין השמשות דיוהכ״פ, דאז לא שייך חזי לאיצטרופי ולכך איצטריך קרא ע״ש. (וכתרוץ הצל״ח (פסחים מד) על דברי הרמב״ם דבעי קרא מיוחד לח״ש בחמץ בכה״ג) וצ״ל ע״כ דהתוס׳ ס״ל דחזי לאיצטרופי הוא סימן, וכה״ג ג״כ יהי׳ אסור משום חזי לאיצטרופי, וכמש״כ בשו״ת ארי׳ דבי עילאי (או״ח סי׳ ה׳) דאי ס״ל דכה״ג יש איסור דח״ש, ע״כ ס״ל דהוא סימן ע״ש. והשפ״א לשיטתו בשבת דמוכח דס״ל דהוא סיבה, ולכך כה״ג ל״ש לאסור משום חזי לאיצטרופי ודו״ק, ומוכח דס״ל דחזי לאיצטרופי הוא סיבה וכצד א׳ בחקירת הפרמ״ג המובא לעיל. ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: בעי מיניה רב מרבי.

כתב בשו״ת הר צבי (ח״ב סי׳ י״א בסופו) ואגב אציע לפניו מה שאמרתי להעיר בהאי עניינא. במסכת שבת (דף ג סוף ע״א) בעי מיניה רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו, עקירת גופו כעקירת חפץ ממקומו דמי ומיחייב או דילמא לא, א״ל חייב ואינו דומה לידו, מאי טעמא גופו נייח ידו לא נייח, א״ל ר׳ חייא לרב בר פחתי לא אמינא לך כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי, דילמא לאו אדעתיה, דאי לאו דרבי גברא רבה הוא כספתיה דמשני לך שינויא דלאו שינויא הוא, ע״כ. ובעיני היו הרהורי דברים דלמה תלה החשש דכספתיה, הרי עצם טעות בדין מצד עצמו הוא יותר היזק וקלקול בחילול שבת, ומעין זה שאמר ר׳ ישמעאל לר״מ (עירובין יג) בני הוי זהיר במלאכתך שמלאכתך מלאכת שמים היא שמא אתה מחסר אות אחת או מייתר אות אחת נמצאת מחריב את כל העולם

כולו, ובודאי גילוי פנים בתורה שלא כהלכה ע״ז צריך להצטער יותר מחשש דכספתיה. ועוד הלשון דמשני לך שינויא דלאו שינויא קשה להולמו, וכי רב הקשה כאן קושיא והיה צריך לתירוץ, והרי רק שאלה שאל ולא קושיא ולמה קורא לזה שינויא.

וכן היה קשה לי לשון רש״י (ד״ה לא משייליה) שרש״י אומר ע״ז כלומר שאין לבו למסכתא זו שמא יתבייש. מהו פירושו של כלומר, דכלומר בכל מקום, רמז יש בו, שיש כאן מה לדקדק, ולמה לו לרש״י לומר שמא יתבייש הא דברים הללו אמרן ר׳ חייא בעצמו שהרי אומר דילמא לאו אדעתי׳ וכו׳ כספתיה, ומה מוסיף רש״י על דברי ר׳ חייא שאמר דבריו בהרחבה.

ועל כולם היה קשה לי מההיא דלקמן (דף קיד ע״א) אמר ר׳ יוחנן איזהו תלמיד חכם כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה, למאי נפקא מינה למנוייה פרנס על הצבור, אי בחדא מסכתא באתריה אי בכולי תנויא בריש מתיבתא, ופירש״י אם יודע להשיב במסכת שהוא עוסק בה ממנים אותו פרנס באתריה, ואם בכולי תנויי דקאי בהא מסכתא ומהדר במסכתא אחריתי ממנים אותו בריש מתיבתא, ורבי היה ריש מתיבתא (נדה דף יד ע״ב) ובתוס׳ שם ובתוס׳ שבת (דף נא ע״א), ודאי דהיה בקי בכולי תנויי, דאפילו קאי מסכתא היה מהדר במסכתא אחריתי, וא״כ למה חשש ר׳ חייא דלא ידע להשיב במסכתא אחריתי.

וכדי ליישב כל זה, אקדים מה דאמרינן בסנהדרין (דף לה ע״א) בטעמא דאין דנין בערב שבת דפריך שם נידייניה במיעלא שבתא ונגמריה בחד בשבתא, ומתרץ מינשו טעמייהו, ואמרינן שם אע״ג דשני סופרי הדיינין עומדים לפניהם וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין, ומשני נהי דפומא כתבין, ליבא דאינשי אינשי. ופירש רש״י שם ואף על גב שזכור לו ליסוד הטעם, נשכח מלבו ישובו לטעמו, ואין יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה, ע״כ. הנה מבואר דלשון ליבא הכוונה לסברת הלב, ולפ״ז י״ל דודאי ר׳ חייא לא חשש על רבי שישכח עצם הדין, דבטוח היה דרבי יודע בכולהו תנויי, אלא דבהך עובדא דשאל רב ואחרי שרבי השיב לו הדין שאל רב לרבי מאי טעמא, וזהו כעין קושיא על הדין כאילו שואל ומקשה למה מחלק בין יד לגופו.

ועל שאלת רב פעם שניה שיאמר לו סברת החילוק שהוא מחלק בין גוף לידו, ע״ז אמר לו ר׳ חייא לא תשייליה במסכתא אחריתי, וזהו שרש״י מדגיש לא תשייליה, כלומר, דלכאורה קשה וכי ס״ד שרבי לא ידע דין ממסכתא אחריתי, וע״ז משיב רש״י שאין ״לבו״ למסכתא זו ויחסר לו סברת הלב כיון דעומד במסכתא אחריתי ויתבייש, כי לטעות בעצם הדין לא יצויין חשש זה לגבי רבי, וזהו דאמר דמשני לך שינויא דלאו שינויא הוא, דע״ז שהקשית לו מהו הסברא לחלק בין גופו לידו יש לחוש דאין ״לבו״ דהיינו אין סברת הלב בזמן שהוא קאי במסכתא אחריתי, דאז אין הסברא מוכנת כל כך בלבו עכ״ד ודפח״ח

★★

בחידושי חתם סופר כאן הביא מהירושלמי, שרבי לא השיב לרב עד שלמד עוד פעם מסכת שבת מהדורא תניינא עיי״ש עוד. ועיין עוד בשו״ת חתם סופר (חלק ז סימן ד) תשובת הגאון בעל מחצית השקל שכתב וז״ל: הלא ידוע דברי רבי חייא לרב ריש שבת בר פחתי לא אמינא לך כי קאי רבי בהאי מסכתא [לא] תשיילי׳ במסכת אחריתא, ופסקה מרן הרמב״ם (ה׳ ת״ת פ״ד ה״ו), ואחריו יאיר נתיב הרב בית יוסף בשו״ע יורה דעה הל׳ תלמוד תורה (סי׳ רמ״ו סעי׳ י״ב). ואף דאמרינן בשבת קי״ד ע״א ואמר ר׳ יוחנן איזה תלמיד חכם כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה אי בחדא מסכתא באתרי׳ אי בכולי תנויי בריש מתיבתא, ופירש״י דקאי בהא מסכת ומהדר במסכת אחריתא, כל שכן רבי שהי׳ נשיא כל ישראל, ומימות משה עד רבי לא מצינו תורה וגדולה במקום אחד (כגיטין נ״ט ע״א), ע״כ צ״ל דעל כל פנים בלי ספק טריח לי׳ מילתא להנשאל, דבעי לכוון, והזהירו על זה מבלי להטריחו.

★★

בגמ׳: עקירת גופו כעקירת חפץ וכו׳ ומיחייב או דילמא לא וכו׳.

בשו״ת נפש חיה (או״ח סי׳ ז׳) דן אם אחד עקר חפצים מהארץ על דעת לפנותם מזוית לזוית, וקודם שעקר רגליו נמלך להוציאן, י״ל דנהי דאינו חייב על עקירת החפץ, חייב על עקירת גופו, דעקירת גופו כעקירת חפץ דמי, או דלמא כיון דלא היתה הנחה לעקירה הראשונה, שוב לא מהני עקירת גופו לחייב, כיון דעקירת החפץ היתה לפטור ולא הי׳ עוד הנחה לעקירה זו.

והביא ראיה לשיטה דבכה״ג חייב, מסוכה (מא ע״ב) דמקשינן בגמ׳ על ר״י דס״ל דשכח דהוציא את הלולב פטור

משום שהוציאו ברשות, דהוי טעה בדבר מצוה, והא מדאגבהי׳ נפק בי׳, וקשה מאי קשי׳, כיון דמ״מ בשעת ההגבהה מן הארץ דהיא עקירה הי׳ בגדר טעה בדבר מצוה, וא״כ הו״ל כאלו הי׳ מזיד על העקירה דפשיטא דפטור אם הי׳ שוגג על הנחה מחיוב חטאת, וא״כ ה״נ מה בכך מדאגבהי׳ נפיק בי׳, כיון דמ״מ על העקירה לא מצינו לחייבו מצד דהוי טעה בדבר מצוה, ממילא הוי הנחה בלא עקירה, והיא קושית הגרע״א ז״ל.

אלא ודאי מוכח מזה, דהיכא דנטל חפץ מהארץ ואח״כ עקר רגליו, חייב על עקירת גופו, וא״כ א״ש קושית הגמ׳ והא מדאגבהי׳ נפיק בי׳, וחייב על עקירת גופו ע״כ.

וכתב הגאון בעל הכלי חמדה בספרו חמדת ישראל (קו׳ דרך חיים סי׳ י״א) על הנ״ל: ואע״פ שדברי חכמה הם, אכתי לא הועיל, דלמה צריכה הגמ׳ לתרץ כשהפכו דוקא, תיפוק לי׳ דמסתמא לא מיירי דוקא בעומד קצת לאחר שהגביה את הלולב, ובכה״ג בודאי לכ״ע אינו חייב משום עקירת גופו, כיון דלא היה הנחה לעקירת חפץ, די״ל דבדרך הילוכו נטל את הלולב והלך עמו לחוץ.

ולענ״ד נראה פשוט, דמה דפשיטא להו להגאונים ז״ל דבמזיד על העקירה ושוגג על הנחה אינו חייב חטאת, הנה במאירי מבואר להיפוך, וז״ל בשבת (ג ע״ב) על מה שאמרו בגמ׳ בהיתה ידו פשוטה לחוץ משחשיכה, דאי שדי׳ לי׳, אתי לידי חיוב חטאת, קשה הא ע״כ צריך לומר דנזכר שהוא שבת ובא לשאול מה לעשות, דחוששין אנו שמא ישכח עוד הפעם שהוא שבת, וא״כ איך יתחייב חטאת, הא קי״ל יש ידיעה לחצי שיעור, ואין זה תחילתו וסופו בשגגה, וא״כ ה״נ הוי כמו דהי׳ מזיד מתחילתו, ואיך יתחייב חטאת אח״כ. והאריך בזה.

ואח״כ כתב בזה״ל: ומ״מ אנו קבלנו מרבותינו, שאף לדעת האומר בעלמא יש ידיעה לחצי שיעור, מודה הוא בזו, שלא אמרו כן אלא כשעשה איסור בהעלמה, כגון כתב אות אחת או אכל חצי זית חלב, שאע״פ שאינו חייב, איסור מיהו איכא, אבל הוצאה שאינה מלאכה ולא מעשה, עיקר החיוב בהנחה הוא, והכל נגרר אחרי׳, ואע״פ שאמרו שהמעביר שתי אמות בשוגג ושתים במזיד ושתים בשוגג פטור, מ״מ העברה דומה למעשה יותר מן הוצאה, כך קבלנו בענין זה, וכן כתבו חכמי הדורות עכ״ל.

מבואר מד״ק, שיש חילוק בין הוצאה מרשות לרשות למעביר ד׳ אמות ברה״ר, דבמעביר הוי העקירה ח״ש והנחה ח״ש, והחיוב על ההתחלה כמו על הסוף, אבל במוציא מרשות לרשות עיקר החיוב על ההנחה, והעקירה גורמת את החיוב, ולכן אפי׳ אם הי׳ מזיד על העקירה, כיון דאמרי׳ יש ידיעה לח״ש והוי כמו מזיד על העקירה, מ״מ חייב על ההנחה, כיון דהי׳ עקירה עכ״פ בשבת.

ומעתה נ״ל ברור, דה״ה אם הי׳ טועה בדבר מצוה על העקירה, דא״א לחייבו על העקירה מצד דהוי באונס או במזיד, מ״מ חייב על ההוצאה, כיון דההנחה היתה בשוגג, דהעיקר תלי׳ בהנחה, וא״כ מיושבת קושית הגאון רעק״א ומוכרחה הגמ׳ לתרץ כשהפכן. עכ״ד ודפח״ח.

דף ג׳ ע״ב

בגמ׳: כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי וכו׳.

בחתם סופר כאן הקשה, מהא דאמרינן לקמן (קיד.), אריו״ח איזהו ת״ח, כל ששואלין אותו הלכה בכל מקום ואומרה, נ״מ למנויי פרנס על הצבור, אי בחדא מסכתא באתריה. אי בכולי תנויי כריש מתיבתא. וע׳ בתוס׳ שם ע״ש. וכתב בזה הגאון רבי עובדי׳ יוסף שליט״א: ולכאורה י״ל דההיא דלקמן מיירי שאינו עוסק במסכת אחרת כלל, אלא במילי דעלמא, אבל כשעוסק במסכת מסויימת, וריכוז מחשבותיו נתונים באותו ענין, קשה להסב מחשבותיו וריכוזו למסכת אחרת עד שיוכל להשיב כהלכה. איברא דבפי׳ רש״י שם כתב, ואם בכולי תנוייה, דקאי בהאי מסכת ומהדר במסכת אחריתי. ומשמע שגם באופן כזה נחשב בסוג ת״ח למנותו פרנס על הצבור כריש מתיבתא, ופשיטא דרבי, רבן של כל בני הגולה הוא, ועדיף טובא מריש מתיבתא. וכבר עמד בזה הגאון בעל מנחת יעקב בתשובה (סי׳ א, בד״ה ואין מקום). ע״ש.

והגר״י ענגיל בגליוני הש״ס כאן כתב, שע״פ הרוב אם אין השאלה מסובכת גם כשעוסק במסכת אחת יוכל להשיב ממסכת אחרת, ורק לפעמים יארע גם לאדם היותר גדול ובקי, שלגודל עיונו בדבר שעוסק בו לא יוכל להשיב על שאלה שבמסכת אחרת וכו׳ ע״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר אביי פשיטא לי ידו של אדם וכו׳ **כרה״י לא דמי׳ מידו דבעה״ב** וכו׳.

הנה ברבינו חננאל כאן כתב: אמר אביי ידו של אדם אינו חשובה כרה״י מידו דעני הנתונה בחוץ, שאילו היתה כרה״י לא הי׳ הבעה״ב הנוטל מתוכה חייב, ועוד אילו היתה כרה״ר לא נתחייב הנוטלו מתוכה והוא בבית חייב ע״כ.

ובהג״ה בגליון הגמ׳, והיא מהגאון ר׳ שלמה הכהן בעל בנין שלמה, כתב: בש״ס הגירסא להיפך כרה״י לא דמיא מידו דבעה״ב וגירסת רבינו תמוה, ואולי ט״ס נפל בדבריו וצ״ע ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ מנדל כשר ז״ל בקובץ דגל התורה (ווארשא - סי׳ סא) לבאר את דברי רבינו חננאל וגירסתו הנ״ל וז״ל: הנה עיקר גירסת רבינו מה שגורס ״כרה״י מידו דעני״ להיפך ממה דמבואר בגמ׳ ״כרה״י מידו דבעה״ב״ אינו ט״ס כלל. דכן הביאו כל הראשונים ה״ה הרשב״א הר״ן והריטב״א גירסא זו בשם רבינו, והתוס׳ רי״ד כ׳ דכן הגירסא בכל הספרים, וכ״כ הבעה״מ דגירסא זו נכונה, וכן נמצאת בספרי גאונים, והראשונים הנ״ל הקשו על גי׳ שלפנינו.

אך יתר דברי רבינו כמו שהם לפנינו, לכאורה אין להם ביאור, ואין להתאים אותם עם מה שהביאו כל הראשונים בשמו, דהנה עיקר החילוק בין גירסת רבינו ורש״י לפמ״ש הראשונים, הוא דלרש״י קמ״ל אביי דכשגופו ברה״ר וידו ברה״י אין לידו דין ר״ה, דאין היד נגררת לגמרי אחר מקום שהגוף עומד שם, וזה נלמד מידו דעני. ולרבינו קמ״ל אביי שאין להיד דין אותו רשות שהיד בתוכה ואם עומד ברה״ר וידו ברה״י, אין להיד דין רה״י גמור, וזה נלמד מידו דעני הנתונה לפנים. דא״כ כשפשט העני את ידו מלאה לפנים אע״פ שלא נתן לתוך ידו של בעה״ב לחייב, וכן כשנתן הבעה״ב לתוך ידו של עני והוציא העני לחייב, והתוס׳ רי״ד ובעה״מ הוסיפו עוד דא״כ בנטל הבעה״ב מתוכה אמאי פטור אבל אסור, כיון שיש להיד דין אותו רשות שהוא בתוכה יהא מותר לגמרי, ובחי׳ הר״ן כ׳ דלגי׳ רבינו קמ״ל אביי תרתי דיני הנ״ל וצ״ב.

אמנם בלשון רבינו שלפנינו אין רמז להפי׳ שכתבו הראשונים בשמו. והדברים סתומים לכאורה, ולפרשם כמו שהם נ״ל עפ״מ שמבואר בתוס׳ רי״ד שבת ק״ב שהביא דיש מקשים כיון שפי האדם חשוב כד׳ על ד׳, א״כ יהא גופו רה״י כיון שהוא גבוה עשרה, והאריך לתרץ ותו״ד שאין אדם חולק רשות לעצמו, שאין חשוב רשות אלא מידי דלא נייד היינו הקרקע, וכל מקום שעומד האדם הוא בטל אצל אותו רשות, ואם פשט בעה״ב ונתן לתוך ידו של עני אע״פ שגבוה ידו עשרה או שם על כתפו חייב ע״כ, (ומבואר מדבריו שס״ל כשיטת הראשונים מובא ברשב״א שבת ד״ה דאפי׳ בידו של עני למעלה מי׳ ג״כ חייב, וע׳ תוס׳ שבת ק״ב. ד״ה והוציאו וד״ה ד״ה כאן. וד״ו ד״ה התם), וכדברים אלו ממש מבואר ברשב״א שבת ד״ה ידו בשם הראב״ד בעירובין שהקשה כן והוסיף עוד דהרי למדנו ממשא בני קהת שהמוציא למעלה מעשרה חייב, הרי שאין דנין באדם דין עמוד בלמעלה מעשרה, לפי שהוא נע ונד, וסיים שכבר זכה לומר כדבריו עיי״ש בד״ה הא.

ולפ״ז י״ל, דזה הוא פירוש מידו דעני הנתונה בחוץ, שאלו היתה כרה״י לא הי׳ הבעה״ב הנוטל מתוכה חייב, והיינו דקמ״ל דין הנ״ל דאין להיד למעלה מעשרה ברה״ר דין רה״י, ואל תתמה ע״ז דהא לפירש״י קמ״ל אביי דאין להיד הפשוטה לרה״י דין ר״ה, ובאמת תמהו ע״ז הראשונים דפשיטא דאין רה״ר בתוך מחיצות. אבל דין הנ״ל י״ל דשפיר דייק ממתניתין לשיטתו.

ומה שכתב ועוד כו׳, יש לדחוק ולפרש בב׳ אופנים. דקאי על ידו של עני או על ידו של בעה״ב, זהו מה שיש לפרש הדברים כמו שהם ושלא לעשות ט״ס, אך כיון דכל הראשונים הביאו פי׳ רבינו באופן אחר וכמש״ל, בוודאי נאמנו עלינו שלפניהם היתה הגירסא הנכונה, ומה שלפנינו הוא הוספה בתראה. וע״ש עוד הרבה בענין זה.

★★

בגמ׳: הדביק פת בתנור וכו׳.

מכאן מוכח שאין החיוב על ההכנסה לתנור אלא אם כן נאפה הפת. וברש״ש [לקמן ע״ג א׳ סד״ה הזורע] כתב דנראה דאופה בשבת עם חשיכה חייב, אף דאין שהות שתגמר האפיה מבעוד יום. ע״כ.

אמנם במנחת חינוך (מצוה רח״צ אות ח׳) כתב: ידוע דכל מלאכות שבת אינו חייב על מלאכה רק בנגמר המלאכה, כגון אופה, דהוא חייב משום מבשל, או מבשל, אינו חייב עד שנאפה או נתבשל, אבל על הדבקה בתנור ולא

נאפה אינו חייב, ואם הדביק פת בתנור ואחר זמן רדה מן התנור או הוא או אחר ולא נאפה אינו חייב, כמבואר להדיא במסכת שבת ד׳ ע״א גבי התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה וכו׳. ואם הדביק בתנור ונאפה חייב על האפיה חטאת או סקילה, אף דבשעת האפיה אינו עושה כלל מעשה, מ״מ חייב, כיון דעשה מעשה בתחילה ועל ידי מעשה נתעבד המלאכה. ולא הוי התראת ספק בשעת הדבקה דילמא יקח אותו מן התנור קודם האפיה. והטעם מבואר בתוס׳ שם ד״ה קודם שיבא.

עכ״פ חזינן דעל המעשה לא נתחייב כל זמן שלא נעשה המלאכה, אך אם נעשה המלאכה חייב על העשיה, ועל המלאכה בלא העשיה אינו חייב ג״כ, דמותר להדביק בתנור עם חשכה אע״פ שנאפית בשבת כמבואר בשבת שם, דכל המלאכות מותרים קודם חשיכה אע״פ שנתעבד בשבת, וכו׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור וכו׳.

בשו״ת בצל החכמה (ח״ב סי׳ לג) נשאל על אדם, שבשכחת שבת רצה להדליק אור החשמל ולשם כך לחץ על הכפתור שבאמצעותו מדליקין מנורת החשמל, אמנם הוא לא נדלק יען הזרם הי׳ נפסק מן הבית באמצעות מכשיר הנקרא שעון־שבת, ועי״כ נזכר בשגגתו שאותו היום שבת, אם מוטל עליו לחזור וללחוץ על הכפתור להחזירו למקומו הראשון כדי שלא יודלק נר החשמל בגרמתו כאשר יוחזר עם הפסקת פעולת מכשיר ההוא, או שא״צ או גם אסור לו לעשות כן. והוא השיב עפ״י הגמ׳ כאן דמבואר, דהדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה ע״כ. וכ״ה בשו״ע או״ח (סימן רנ״ד סעיף ו׳), וע״ש במג״א סקכ״א. מבואר שם, דלהמדביק עצמו שהדביקו במזיד ובין שהדביקו בשוגג התירו לו לעבור על איסור דרבנן כדי להציל עצמו מאיסור דאורייתא עש״ה. וא״כ לפי״מ שבארתי במקו״א דבלחיצה על הכפתור להדליק נר החשמל יש חשש איסור דאורייתא גם אם הוא לוחץ בשעה שהזרם מנותק מן החוטים, י״ל דגם בנ״ד מותר לו לחזור וללחוץ על הכפתור להחזירו למקומו כדי שלא יודלק המנורה בגרמתו, ואף שכתבתי במקו״א כי יש בהנעת הכפתור בשבת משום איסור מוקצה, מ״מ כמו שהתירו לרדות הפת אף שיש ברדייתו איסור דרבנן ה״ה הכא. וביותר להמבואר באלי׳ רבה (סימן רנ״ג אות י״ד) בשם הראב״ן דברודה הפת קודם שנאפה והוא בצק יש בו משום טלטול מוקצה ע״ש, ואפי״ה התירוה כדי להנצל מאיסור חטאת או סקילה, ה״ה בנ״ד. ע״כ וע״ש עוד בזה.

דף ד׳ ע״א

בגמ׳: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך וכו׳.

בשו״ת משנה שכיר להגרי״ש טייכטל (ח״א סי׳ כד) כותב:

״ראיתי דבר תמוה בספר חק נתן מנחות (מח, א), דדוקא עמוד וחטא בשביל שתזכה בעשה אמרינן, היינו לקיים מצות עשה, אבל בשביל שתזכה למנוע מן החטא לא אמרינן, והגאון ר׳ מרדכי זאב ז״ל בספרו מאמר מרדכי (סי׳ ק) מביאו להלכה. ולי הדבר מאד לפלא, הלא אדרבה זכות יותר גדול היא במניעת הלא תעשה שהוא בקום ועשה, ר״ל העבירה הוא בקום ועשה, משא״כ העבירה דעשה היא בשב ואל תעשה. ואולי לא אמר החק נתן דבריו רק גבי התירו לו לרדותו, דגם הל״ת הוא בשב ואל תעשה, וא״כ ליכא ראיה לנידון מפרשי הים שם (בסי׳ קי) דמיירי מל״ת שהוא בקום ועשה, ועיי״ש ודו״ק״.

ועי׳ בקונטרס אחרון שם (אות נד) שכתב: ״וכעת מצאתי לקיים דברי החק נתן עם מה שמצאתי בתשו׳ באר משה להגאון ר׳ משה נחום ירושלימסקי בקונטרס בנין ירושלים (סי׳ ט) בתשובת הגאון מהר״י שמעלקעס ז״ל, שהעלה דהצלת עבירה לא חשוב כעושה מצוה, עיי״ש בנועם דבריו, ועפי״ז גם דברי החק נתן א״ש. אבל אח״כ ראיתי שהגאון הנ״ל שם חילק בעצמו, דזה דוקא לענין שכר עדיף עושה מצוה מהצלה דעבירה, אבל לענין להזהר ודאי יש להיזהר להציל מעבירה אולי יותר מעושה מצוה עיי״ש, ועיין ג״כ בתשו׳ מהרא״ם להגאון האדיר מו״ה סנדר מרגליות רבו דבית אפרים ז״ל (סי׳ כט), וא״כ הדרא פליאתי על החק נתן, ודו״ק״ עכ״ל.

★★

בשו״ת שבט הלוי (חלק ח׳ סי׳ קצג ס״ק ב) נשאל: בענין חברת ההצלה ששלחו אחד לבית החולה בשבת, ומיד צלצלו מבית החולה שמצבו השתפר ואין צריך לשום עזרה, ויש יכולת במרכז להודיע לחבר ההצלה שלא ילך כלל, ואם כבר התחיל לנסוע שלא ימשיך לחלל שבת בחנם, והשאלה

אם מותר לחלל שבת ע״י הצלצול, אם נימא דהרי רק דרבנן כדי להציל חבירו מהנהגת המכונית דהוא איסור תורה, והספק ביסוד אם אמרינן שיעשה איסור קל להציל חבירו מחמור, וע״ש שהעלה דכיון שזה שנסע בחינם אינו עושה איסור כלל, א״כ פשוט דאין צריך לחלל עבורו ע״כ.

★★

במשנה ברורה (סי׳ ד ס״ק פ״ד) כתב לענין אם נמצאו מי רגלים בביהכנ״ס באמצע התפילה וז״ל: אסור להפסיק בדבור להביא לו מים, כיון דאיסור מי רגלים אינו אלא מדרבנן, וגם י״א דא״צ להרחיק בזה כלל, ע״כ אפילו אם גם אחרים עומדים בתוך הד״א של המי רגלים ומתפללים אין לו להפסיק בדבור בשבילם להודיעם. ואם תינוק טינף צואה בבה״כ באמצע תפלה ואחרים עומדים שם ומתפללים ואינם יודעים מזה, אם א״א בענין אחר להודיעם אלא בדבור, מותר להפסיק בדבור להצילם מאיסור דאורייתא, דמוטב שיעשה איסור קל דהיינו איסור דרבנן, להפסיק בתפלה, משיעשו אחרים איסור דאורייתא, להתפלל במקום מטונף ע״כ.

★★

בספר חמדת ישראל להגרמ״ד פלאצקי ז״ל (סי׳ ט״ז) הביא קושי׳ מכ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל על המשנה ביבמות (ל״ה ע״ב): הכונס יבמתו ונמצאת מעוברת בזמן שהולד של קיימא יוציא וחייבין בקרבן. והק׳ לדעת התוס׳ דבישראל אין איסור להרוג העוברין רק מדרבנן, אמאי לא נעשה פעולות להמית הולד במעי אמו כדי להציל היבם ויבמתו מאיסור תורה. ודמי להדביק פת בתנור בגמ׳ כאן דהתירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, משום דרדיית הפת היא רק מדרבנן. ע״כ.

והגרא״ב גלאוויטשאווער ז״ל (נכדו של הגאון הכלי חמדה ז״ל) הקשה על הנ״ל, דהרי בגמ׳ (יומא פ״ב ע״א) על המשנה עוברה שהריחה מאכילין אותה (ביוה״כ) עד שתשיב נפשה, כתב רש״י, ואם אינה אוכלת שניהם מסוכנים עכ״ל. משמע דאם האם מפלת היא מסוכנת, וע״כ א״א לעשות פעולות שתפיל משום חשש סכנה. ע״כ.

והשיב לו כ״ק אדמו״ר זצ״ל במכתבי תורה שלו (סי׳ קז): קבלתי מכתבך, והגם כי יש לומר שע״י מעשה אדם יוכל להזהר שלא תסתכן, ושם ברש״י הפי׳ אם יעשה מעצמו, אבל לא יתכן. ולכן אם תדפיס מחדש תוכל להשמיט זה, או עכ״פ להעיר דמרש״י לא משמע כן ע״כ

★★

בגמ׳: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך וכו׳.

וברש״י: וכי אומרים לו לאדם חטא איסור קל כדי שלא יתחייב חבירך עונש חמור ע״כ.

ולכאורה אינו מובן: לכאורה הי׳ רש״י צריך לומר ד״שיזכה חבירך״ היינו ד״חבירך״ ניצל מלעבור חטא חמור - ומדוע אומר רש״י ״שלא יתחייב וכו׳ עונש חמור״?

וביאר כ״ק אדמו״ר מלובאויטש זצ״ל דיש לומר, דכוונת רש״י הוא כהדיעה בתוס׳ (כאן) דזה ש״אין אומרים כו׳״ הוא דוקא כש״מעשה של האיסור כבר נעשה״, אבל כשמדובר בנוגע להציל חבירו שמלכתחילה לא יבוא לחטא (חמור) אז אומרים לו חטא (חטא קל) בכדי להציל חבירו מחטא חמור.

ולכן רש״י מדגיש ״שלא יתחייב וכו׳ עונש חמור״ - להדגיש, דזה ש״אין אומרים כו׳״ הוא רק כשה״איסור כבר נעשה״, ורוצים למנוע ממנו רק העונש, ולא כשהאיסור עדיין לא נעשה ומונע ממנו לעבור על איסור חמור.

(לקוטי שיחות כרך י״ח ע׳ 149)

★★

בגמ׳: וכי אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה וכי וכו׳) כתבו: והא דאמר בהכל מערבין (עירובין לד:) רבי סבר ניחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא לעבד ע״ה איסורא רבה, התם כדי שלא יאכל ע״ה על ידו וכו׳ אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי׳ איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור, ובהמשך דבריו כתבו: ועוד י״ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם כדי וכו׳ ואתי שפיר.

ובחלקת יעקב (יו״ד סימן קז, ואה״ע סימן צג) כתב, דמשמע דהתוס׳ דהכא נקטו לעיקר התירוץ שפשע שאני, ולפירוש זה אף היכא דהוא גורם לו לעבור, היכא דפשע אין אומרים לו חטא בשביל שיזכה חברך.

ומהתוס׳ עירובין (לג:) ד״ה ולא וכו׳ שלא נקטו התירוץ דפשע שאני כתירוץ נפרד עיי״ש משמע דלשיטתם אי גורם לחבירו לעבור, אף דחבירו פשע אמרינן לו חטא בשביל שיזכה חברך ע״כ.

★★

בגמ׳: הא מני ר״ע היא וכו׳.

ובתוס׳ להלן (ה׳ ע״ב) ד״ה בשלמא וכו׳ הקשו, דאי אמרינן קלוטה כמי שהונחה דמי׳, א״כ זורק ד׳ אמות ברה״ר היכי משכחת לה, וכתבו דהילכתא גמירי לה, והביאו עוד בשם ריב״א שנסתפק לפי״ז במעביר ד׳ אמות וקלטה אחר או שנשרפה לאחר ד׳ אמות אי נימא קלוטה כמי שהונחה, כיון דתוך ד׳ אמות הרי לא אמרי׳ לה יעו״ש, ובביאור ספיקו כתבו האחרונים משום דהא הוי תרתי דסתרי, דממנ״פ, אי דייני׳ הכא דין קלוטה הרי הי׳ מונח בתוך ד׳ אמות, וע״כ דהוי הלכה דהכא לא דייני׳ לה לדין קלוטה, וא״כ ה״ה לאחר ד׳ אמות דדין אחד הוא.

ובדרוש וחדוש להגרע״א ז״ל הקשה בזה קושיא חמורה, דא״כ אף בזורק מרה״י לרה״ר דס״ל לר״ע דחייב אף שלא נח מדין קלוטה וכו׳, והרי באותו רגע שיצא הראש הא׳ מפתח הבית והי׳ עדיין הראש הב׳ מהחפץ בבית יהא השתא כמונח מדין קלוטה, ואח״כ כשיצא כולו הוי כעקירה חדשה, ובכה״ג אילו נח אינו חייב כדאי׳ בפ׳ המצניע, וע״כ דלא דייני׳ קלוטה לענין זה, ומ״מ חייב אח״כ על הקליטה ברה״ר אף דהוי תרי דסתרי בדין אחד, ולמה עמדו התוס׳ רק בד״א ברה״ר, ועיי״ש שנשאר בצע״ג.

ותירץ בזה הגאון ר׳ ברוך דב פוברסקי שליט״א, דהנה להלן (ד׳ ע״א) בתוד״ה דאמרינן כתבו דלמ״ד דר״ע מחייב בזרק מרה״י לרה״י דרך רה״ר למעלה מי׳ משום דילפי׳ זורק ממושיט בע״כ, לפי״ז דלא ס״ל קלוטה כמי שהונחה דמי, דא״כ ל״ש למילף זורק ממושיט דהוי כנח פטור, ול״ד למושיט כלל יעו״ש (ועי׳ תוס׳ ישנים שם ולקמן יתבאר עוד בזה).

והרמב״ן בחידושיו כתב ע״ד התוס׳ ולא נראה, דלמעלה מי׳ כיון דאיתפלג לי׳ רשותא מקרקע והאי רשות ליכא למימר כמי שהונחה לפוטרו יעו״ש, ויש לפרש דבריו בשני פנים א. דדין קלוטה כמי שהונחה אינו דחשיב כמונח במקומו באויר, אלא רק ע״י דמחשבי׳ לי׳ כאילו נח למטה בקרקע וכ״ה לשון הר״ח יעו״ש, ולכן למעלה מי׳ כיון דאיתפלג מרה״ר ל״ש לומר כמו שהונחה למטה וממילא דלמעלה ל״ש ענין קלוטה כלל, ובדברי התוס׳ צ״ל בע״כ דס״ל דדין קלוטה הוי כמונח במקומו, ולכך שפיר מהני אף במקום פטור למעלה, ועוד יבואר בזה להלן.

אבל ביותר נראה עוד בדברי הרמב״ן, דס״ל דכל ענין קלוטה ל״ש אלא בנקלט לרשות, וכל דשם רשות מיוחד עלי׳ שייך בי׳ דין קלוטה, דהקליטה לרשות משוי לה כמונח, ולכן י״ל דלמעלה מי׳ לאו שם רשות עלי׳ כלל, ולכן ל״ש בי׳ דין קלוטה, וזהו שכתב והאי רשות ליכא למימר כמי שהונחה, ע״ש, והיינו משום דאין ע״ז שם ודין רשות כלל, ולכן נראה דהתוס׳ דפליגי בזה לא פליגי בעיקר היסוד דדין קלוטה לא נאמר אלא ברשויות, אלא דס״ל דגם מקום פטור חלות ושם רשות עלי׳, וכדתניא בפשטות לשון הברייתא ד׳ רשויות בשבת יעו״ש, ולכן כשנקלט לרשות מקום פטור הוי בזה דין כנח במקום פטור, אבל אה״נ דבלא דין רשות לא אמרי׳ כלל דכל הנמצא באויר הוי כמונח ודו״ק.

ואשר לפי״ז יש ליישב קושית הגרע״א, דכשיצא ראש הא׳ וראש הב׳ עדיין בפנים, הרי מה שפטרי׳ לי׳ בנח ע״ג קרקע בכה״ג, הוא דאין להחפץ דין נמצא ברשות כלל, דכל א׳ אגיד לראש הב׳ ואינו שייך לא לכאן ולא לכאן, ואין להחפץ רשות ומקום כלל, ובכה״ג הרי ממילא דלא נאמר בזה דין קלוטה כמי שהונחה, וא״כ שוב אין כאן תרתי דסתרי, ולא הקשו התוס׳ ונסתפק הריב״א אלא בזורק ד״א ברה״ר, דכל הזמן הוי קלוט ברה״ר, ושפיר תרתי דסתרי אם נחייבו לאחר ד״א מדין קלוטה כמי שהונחה ודו״ק. עכ״ד. ודפח״ח.

★★

בגמ׳. קלוטה כמי שהונחה דמיא.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ז סימן קלז) כתב וז״ל: מבואר בש״ס דשבת ק״כ ע״ב דבמלאכת שבת דכתיב לא תעשה גרמא שרי. ובירושלמי פי״א דשבת ה״א מפרש טעמא דמ״ד דבשבת לא אמרי׳ קלוטה כמי שהונחה, דכתיב לא תעשה ונעשית היא מאלי׳ וכו׳ ע״ש. ואף דבש״ס דב״ק ס׳ ע״א כי אמרי׳ זורה ורוח מסייעתו ה״מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, ומוכח דלענין שבת גרמא אסור. כבר ביאר הרא״ש שם דשאני זורה דעיקר עשייתה

ע״י רוח, והיינו משום דמלאכת זורה גם במשכן נעשית ע״י רוח. ובזה נדחה מ״ש באהעו״ז סי׳ שכ״ח בדין העמדת עלוקה וטחינה בריחים לדחות דברי מג״א סי׳ רנ״ב מהא דב״ק הנ״ל, ובמח״כ לא עיין בראש״ש. וכיוצא בזה כתב בהגהות חתם סופר על דברי המג״א שם. וע״ע בחי׳ חת״ס לקמן דף י״ח ע״א מה שהאריך ביישוב דברי המגן אברהם.

★★

בגמ׳: **קלוטה כמי שהונחה דמיא** וכו׳.

בספר הלכות קטנות (ח״ב סי׳ מ״ב) הקשה קושי׳ נפלאה בהפסיק בין תפלין של יד לתפלין של ראש, דהדין הוא דמברך שתים על של ראש כדאיתא בגמרא סוטה דף מד:, והקשה, דאם התפלין של ראש הוא בידו למעלה מראשו אע״פ שלא הניחו על ראשו עדיין, הו״ל ליחשב כאילו כבר מונח על ראשו מדין קלוטה כמי שהונחה, ואפילו אם הפסיק אז בדיבור לא הוי הפסק בין תש״י לתש״ר כלל.

ובספר דבר יוסף (סימן ב׳ אות א׳) מביא תירוץ על זה בשם ספר החיים (להגאון רבי שלמה קלוגר ז״ל) דהדין קלוטה כמי שהונחה הוא דנחשב כמונח באויר, אבל לא נחשב כמונח על הארץ, וא״כ בכגון דא דהתפלין של ראש הוא בידו באויר למעלה מראשו, אינו נחשב כמונח על ראשו, רק נחשב כאילו הוא מונח באויר ועדיין לא קיים המצוה כלל, עכ״ד.

וכידוע נחלקו בסברא זו הראשונים, רש״י כתב להדיא דקלוטה כמי שהונחה דמי׳ ר״ל דהוה כמונח בקרקע. וכ״כ ברש״י גיטין (ע״ט ע״א) וברש״י ערובין (ל״ג ע״ב) וברבינו חננאל כאן להדיא, ע״ש ובאבני נזר (או״ח סי׳ ר״מ ס״ק א׳ וב׳) מש״כ לבאר בזה דהתוס׳ פליגי על רש״י ע״ש.

ובקהלות יעקב כאן (סי׳ ו׳) כתב מהתוס׳ (ד״ה דאמרינן וכו׳) שכתבו, דלמ״ד קלוטה כמי שהונחה, היכא דקלוטה למעלה מעשרה הו״ל כהונחה במקום פטור [ומשו״ה לא דמי למושיט למעלה מעשרה דל״א קלוטה במושיט וכמש״כ התוס׳ לעיל ד״ה אבל, א״נ כמש״כ בדף צ״ב ד״ה התם], ולפ״ז הא דמבואר בגמרא דבלמעלה מעשרה א״א לחייבו מטעם קלוטה, אין זה משום דבלמעלה מעשרה לא אמרי׳ כלל קלוטה כמי שהונחה, אלא משום דנהי דקלוטה כמי שהונחה, הא הונחה שם במקום פטור.

ומשמע מזה דהתוס׳ סברי דענין קלוטה כמי שהונחה אין פירושו כאילו נח בארץ, אלא כאילו הונחה שם באויר במקום שהוא קלוט, ומשו״ה בלמעלה מעשרה הו״ל כהונחה באויר שלמעלה שהוא מקום פטור, דאס״ד דענין קלוטה כמי שוהנחה הוא כאילו הונחה בקרקע שתחתיו, א״כ ה״נ כשהוא למעלה מעשרה אי אמרת קלוטה כמי שהונחה הא נח בקרקע שהיא מקום חיוב [ושוב השגתי הספרים היקרים שפ״א על שבת ואב״נ או״ח וראיתי שתפסו כן בדעת התוס׳ דקלוטה כמי שהונחה היינו כהונחה באויר במקום שהוא שם, עי׳ שפ״א בסוגיין ואב״נ סי׳ ר״מ].

וממשיך הקהלות יעקב וכותב: ולענ״ד אין ראי׳ בזה, דאפי׳ את״ל דענין קלוטה כמי שהונחה הוא כאילו נח בארץ, היינו דרואין צד התחתון של החפץ כאילו נמשך ונח על הקרקע, אבל לא כאילו כל החפץ ירד למטה, וכעין ענין גוד אחית או חבוט דרואין מה שלמעלה כאילו נמשך ג״כ למטה, וכהא דנעץ קנה ובראשו טרסקל דלר׳ יוסי ברבי יהודה הוא רה״י מטעם גוד אחית מחיצות הטרסקל, והתם אי אמרת כאילו כולו למטה אכתי ליכא מחיצות עשרה [דהא בטרסקל שאין במחיצות שלו עשרה מיירי כדפירש״י ז״ל בדף ק״א דאי מחיצות הטרסקל עצמן גובהן עשרה א״צ לדין גוד אחית לשוי׳ רה״י ע״ש], אלא ע״כ דענין גוד אחית הוא שרואין כאילו אותן מחיצות שלמעלה נמשכים ג״כ למטה.

וה״נ י״ל ענין קלוטה כמי שהונחה להתוס׳, דרואין כאילו נתארך ונמשך החפץ עד הקרקע ונקלט שם, אבל מ״מ לא עקר עיקר החפץ ממקומו שם למעלה מעשרה, ומשו״ה כיון דעכ״פ מקצתו ג״כ למעלה מעשרה הו״ל כאילו נח מקצתו במקום פטור ופטור, דלענין מלאכת הוצאה פטור על הנחה כזו שמקצתו של חפץ למעלה מעשרה כמבואר בדף ח׳ גבי כוורת ע״ש ע״כ.

(הנה דס״ל דבקהלות יעקב דמהתוס׳ אין הוכחה דפליגי על רש״י הנ״ל ודו״ק).

דף ד׳ ע״ב

בגמ׳: **דר״ע סבר קלוטה דמי שהונחה דמי׳** וכו׳.

בספר בית הלוי לגאב״ד דבריסק ז״ל (ח״א סי׳ י״ג ס״ק ג) מביא מספר בשמים ראש דאי נקטינן דקלוטה כמי שהונחה דמי׳, ע״כ דס״ל דמלאכה שאינה צריכה לגופא חייבים

עלי׳, כיון דאפי׳ אי קלוטה כמי שהונחה, מ״מ הרי פעולה זו דכמי שהונחה אינה צריכה לגופה. כיון שאינו צריך שיהי׳ כך. וע״כ דמי שסובר דחייב מחמת קליטה כמי שהונחה, ס״ל דמלאכה שא״צ לגופה חייב עלי׳ ע״כ. וכתב על זה ברית הלוי: אמנם עיקר הסברא לומר דקלוטה הוי מלאכה שאצל״ג לא נהירא כלל עכ״ל.

ובספר חדושי רבי נחמי׳ להגה״ק ר״נ אלטר זצ״ל בחדושיו לפסחים (ה׳ ע״א) תירץ קושית השפת אמת (שם) איך מחייב ר״ע על שריפת חמץ הרי הוה מלאכה שא״צ לגופה, ותירץ הגר״נ לפי הבשמים ראש הנ״ל, דלר״ע דס״ל קלוטה כמי שהונחה, בע״כ דחייב על מלאכה שאצל״ג ג״כ ע״כ.

ומש״כ בבית הלוי ובחדושי ר״נ הנ״ל ובשמים ראש, הוא בכסא דהרסנא שם (סי׳ צ). ואודות ספר זה אכ״מ להאריך כעת אך נציין רק למש״כ הגה״ק בעל האבני נזר זצ״ל, ונמצא בכת״י בספרית מכון שוקן (ספרית הרב ירושלימסקי מס׳ יז/2041/23) וז״ל: עוד אשר ראיתי בריש ספרו הובא מאמר מס׳ כסא דהרסנא. ולדעתי אין האיש הזה ראוי לומר דבר הלכה משמו. ובמדינתנו כל מי שיש בו ריח יראת שמים לא ישהה ס׳ בשמים ראש ולענה ביתו וכו׳, ולדעתי ראוי להשרף ביוהכ״פ שחל להיות בשבת וכו׳ עכ״ד

וראה עוד מש״כ הגר״צ אברמוביץ שליט״א בקובץ חגים (גליון קיד ע׳ 56) ודי בזה.

(וע״ע בספר ישועות יעקב על שו״ע (או״ח סי׳ תצ״ה) הביא בשם המהרש״א בסנהדרין דר״ע ס״ל דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב ע״ש. ובשו״ת בית יצחק (או״ח ח״א סי׳ ל״ד ס״ק י) העיר שלא מצא כן במהרש״א בסנהדרין ע״כ. ועי׳ בשו״ת אבני חפץ (סי׳ י״ב ס״ק י) מש״כ בזה, ובקובץ אור המאיר (חלק ב עמ׳ 19) מובא שהמהר״ם שפירא זצ״ל אמר בשם ספר עבודת הגרשוני שכך כתב בשיטת ר״ע ע״ש).

★★

הנה ברש״י גיטין (ע״ט ע״א) כתב דקלוטה כמי שהונחה ר״ל דנחשב כאילו מונח בארץ. ובשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ ר״ב ס״ק ד׳) מוכיח בדעת תוס׳ (ד״ה דאמרינן] שאין הגדר כן, אלא הגדר הוא שהחפץ חייב להיות מונח ולא במצב של תנודה. דין קלוטה כמו שהונחה - מחשיב החפץ נח באויר.

ובקובץ כרם שלמה (שנה י״ט קו׳ א ע׳ יט) מביא מהג״ר אליעזר ליפמן נייזאטץ ז״ל: במס׳ שבת דף ד׳ בסוגיא דקלוטה, מבואר מגמרא ותוס׳ דאי אמרינן קלוטה אין הטעם דהוי כנח בארץ, דהא הוא למעלה מג׳ ואינו כלבוד, רק הטעם שנח באויר רה״ר, והאויר גופי׳ הוא כהנחה על גבי משהו, והמקשה דאקשי והא בעינן מקום ד׳, ס״ל מסברא חיצונה דבעי מקום ד׳, דלא ידע אכתי מאחרים, ומתרץ ר״ע הוא דס״ל קלוטה, וממילא ע״ג משהו הוי הנחה. וקשה לי למה שכתבו התוס׳ ד״ה למעלה, דאי ס״ל לר״ע ילפינן יליף זורק ממושיט, ע״כ לית לי׳ קלוטה, ודקאמר רבה ולמטה מי׳ כ״ע ס״ל קלוטה, היינו לרבנן, וקשה לי כיון דר״ע ודאי לית לי׳ קלוטה, א״כ למה נימא דרבנן אית להו קלוטה, ופליגי גם בהא אר״ע. וגם הרי הסברא חיצונה היא דבעי מקום ד׳, וכ״ש דמקום אויר לא הוה הנחה, ואי י״ל מסברא קלוטה וגם לא בעי מקום ד׳, א״כ מעיקרא לא הקשה המקשה כלום אמתניתין דילן, וצלע״ג כעת. ע״כ

(וראה לעיל מה שהבאתי בנידון זה מהקהלות יעקב).

★★

גמ׳. למטה מעשרה פליגי.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ב סימן רכט) ד״ה ומ״ש עוד, הקשה לפי דעת השלטי גבורים (ר״פ האורג) ומרכבת המשנה דכל שאפשר לעשות המעשה בלא איסור, גם בפסיק רישא שרי, [וכן ס״ל לרש״י זבחים (דף צ״א ע״ב) בד״ה הא ר״ש וכו׳], א״כ ר״ע דס״ל בב״ק (דף קי״ג) דדבר שאינו מתכוין מותר, אלא דבפסיק רישא חייב, עיין תוס׳ שבת (דף מ״א), והכא דאפשר שיזרוק בלא איסור למעלה מי׳, הרי לא הוי פסיק רישא, ואמאי חייב לר״ע הא הוי דבר שאינו מתכוון, וצ״ע.

★★

גמ׳. ובהא פליגי דר״ע סבר ילפינן זורק ממושיט, ורבנן סברי לא ילפינן זורק ממושיט.

ברשב״א (עירובין ל״ג). כתב חידוש גדול בגדר ״מושיט״ דלא איירי שמעביר הקרש מרשות היחיד דרך רשות הרבים ומעבירו כולו לרשות היחיד אחר, דזהו בכלל מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים דפטור. ואין מושיט חייב אלא כשראש החפץ הראשון ברשות היחיד ומעביר ראשו השני לרשות היחיד דרך רשות הרבים, ועדיין ראשו הראשון ברשות היחיד הראשון.

ותמה ע״ז הגאון ר׳ מנחם זמבא הי״ד בתוצאות חיים (סי׳ ג׳ אות ז׳) דא״כ איך יליף כאן זורק ממושיט, הא

בכה״ג שהחפץ כולו נעתק מרשות היחיד לרשות היחיד אחר דרך רשות הרבים, גם במושיט פטור. ואין לומר דגם בזורק איירי דומיא דמושיט שראשו א׳ אגוד ברה״י וראש השני זרקו לרה״י אחר דרך רשות הרבים, דבכה״ג היכי דהוי אגד בידו לכו״ע פטור, כדאיתא לקמן (דף צ״ב ע״ב) עיי״ש.

★★

בחדושי הרשב״א כאן כתב וז״ל ומסתברא דהתם לגבי מושיט לאו מקום פטור הוא, אלא גזירת הכתוב כו׳, דהא אינו חייב במושיט אלא בדיוטא אחת, הא בשתי דיוטות זו כנגד זו ורה״ר באמצע פטור, אלא בדיוטא אחת חייב מגזירת הכתוב ואעפ״י שלא נח ולא עבר רה״ר ולא באוירו. עכ״ל. וביאר הגאון ר׳ מנחם זמבא הי״ד (בתוצאות חיים סי׳ ד׳) שיטתו, דגדר ״מושיט״ אינו משום דמעביר באמצע ברשות הרבים, אלא דבמושיט חידשה התורה רשות חיוב חדש, והוא למעלה מעשרה, ולכן לא נחשב מקום פטור. אולם הביא שם ממאירי (שבת צ״ו ע״א) שכ׳ להיפוך, דהא דמושיט חייב למעלה מעשרה, משום שהוא נחשב כלמטה, ואין שום רשות חיוב למעלה מעשרה, רק דכיון דהחפץ אגוד ביד גריר בתר גופו, והרי גופו בתוך עשרה, וזהו הטעם דזורק בכה״ג פטור, משום דלא שייך לומר דגריר בתר גופו, כיון דזרקו והניחו מידו עיי״ש.

★★

בגמ׳: ודילמא הנחה הוא דלא בעי הא עקירה בעי וכו׳.

הגה״ק ר׳ עוזיאל מייזליש זצ״ל בספרו עץ הדעת טוב מביא: כתבתי בילדותי, דלכאורה מוכח דגם עקירה לא בעי ממקום ד׳ למ״ד קלוטה, דאל״כ לא משכחת זורק מרה״ר לרה״י שיתחייב וכן להיפוך, דתיכף כשנעקר מידו אמרינן קלוטה והוי הנחה תיכף באותה רשות עצמה שעומד הזורק ושוב לא מיחייב אעקירה ראשונה דאזדא כבר ע״י הנחה דקלוטה, ואינו חייב כי אם על העקירה השני׳ הבאה מכוחו ובעקירה השני׳ ליכא מקום ד׳, ולא תמצא כי אם בעומד אצל הרשות שזורק משם בסמוך ממש לרשות השני שזורק לשם בענין שהולך תיכף לרשות השני, ולא שייך קלוטה באותו רשות שעומד שם, וזה דוחק גדול, בפרט בסתימת לשון הברייתא דאנן קיימין וכן מתניתין דהזורק עיי״ש.

ולהתירוצים שכתבו על זורק ד׳ אמות דחייב ולא אמרינן קלוטה, דהוי הטעם דלא אמרינן קלוטה לקולא אתי גם זה שפיר. וכן לתירוץ השני דברשות אחת לא אמרינן קלוטה כי אם ברשות האחר אתי גם זה שפיר. אף דלכאורה כמדומה יש להקשות על זה התירוץ מההיא דלקמן (דף צז) גבי זרק מרה״י לרה״ר ועבר ד׳ אמות ברה״ר, דאמאי לא אמרינן קלוטה כיון דהוי ברשות האחר ולא הי׳ להתחייב על הד׳ אמות, אך דיש ליישב ועיין.

אמנם לזה התירוץ דד׳ אמות ברה״ר הילכתא גמירי לה, קשיא האי דלעיל, דעל הזריקה מרשות לרשות לא שייך לומר דגזירת הכתוב הוא ומ״מ אמרינן קלוטה ועיין עכ״ד.

דף ה׳ ע״א

גמ׳. המעביר חפץ ד׳ אמות ברה״ר מקורה.

בשו״ת ישועות מלכו (לקוטי שו״ת סימן יד) הקשה על פסק הרמ״א (או״ח סו״ס שמ״ו) והובא שם בדרכי משה הובא יותר באריכות, דברה״ר מקורה, כל שאין לה ב׳ מחיצות לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם, משמע להדיא דהא דאמרינן כאן המעביר ברה״ר מקורה פטור, משום פי תקרה יורד וסותם קאתינן עלה, וזה תימא דהרי בהדי׳ מוכח לקמן צ״ט גבי עגלות ותחתיהן, דאף שאין לה ב׳ מחיצות לא אמרינן יורד וסותם עיי״ש, וכן משמע להדי׳ מדברי הרמב״ם ז״ל הובא בש״ע סי׳ שד״מ דרה״ר מקורה דין כרמלית לו, ואי ס״ד משום פי תקרה א״כ היא רה״י, א״ו דליתנהו להא מילתא, והא דרה״ר מקורה אין ענין לפי תקרה, וה״נ משמע פשטא דלישנא לפי שאינו דומה לדגלי מדבר דאטו מי לא ידעינן בלא מילתא דרב דפי תקרה יורד וסותם, ומסיים: וצ״ע רב בזה.

ועיין בשפת אמת (לקמן צח ע״א ובהגה״ה שם) דמצדד לומר דרק היכי דמקורה בקביעות מבטל שם רה״ר, אבל קירוי ארעי אינו מבטל שם רשות הרבים.

★★

בגמ׳: לפי שאינו דומה לדגלי מדבר וכו׳.

בשו״ת מהר״י אסאד - יהודה יעלה הקשה, אהא דגזרינן שלא לתקוע בשופר ומגילה ולולב בשבת מחשש שמא יעבירנו, לפי מה דמבואר בשו״ע או״ח (סי׳ שמ״ה) דאם אין ס׳ ריבוא עוברים לא הוה רה״ר, וא״כ בזמן דליכא

רה״ר ליכא הגזירה דשמא יעבירנו, ותירץ שם, דהא דבעינן ס׳ ריבוא הוא רק לענין הוצאה, אבל במעביר דהלכתא גמירי לה ולא גמרינן ממשכן הלכך לא בעינן דומה לדגלי המדבר וחייב גם ברה״ר דליכא ס׳ ריבוא, ע״כ.

והקשה על זה בדובב מישרים להגאון מטשעבין זצ״ל (ח״ב סי׳ ט): אולם הלא מצינו בש״ס שבת דהמעביר ד׳ אמות ברה״ר מקורה פטור משום שאינו דומה לדגלי מדבר, א״כ מוכח דגם מעביר ילפינן ממשכן, וי״ל דפליגי בזה אי ד׳ אמות ברה״ר הוי הלכה בפני עצמה כשיטת הרבה פוסקים, או כדעת הר״ן בפ׳ כלל גדול דמעביר היא הלכה שבכלל הוצאה היא, ממילא שפיר בעינן דומיא דמשכן כמו בהוצאה. ע״כ.

והמשיך והוסיף לפי״ז על מה שכתב לו חכ״א על דברי הש״ס במגילה (ד׳ ע״ב) דמשו״ה לא קרינן מגילה בשבת, דרבה אמר גזירה שמא יעבירנה ד׳ אמות ברה״ר, ור׳ יוסף אמר מפני שעיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, הנה י״ל דר׳ יוסף ס״ל כבן עזאי דמהלך כעומד דמי, ולפיכך לא משכחת מעביר רק בקופץ, וא״כ הוי מילתא דלא שכיחא ולא גזרי׳, לכן מוכרח הוא לפרש טעם אחר עכ״ד. וכתב הגאון מטשעבין: אמנם הדברים נכונים, עכ״ז קשה לומר דר״י לא ס״ל כרבנן רק כבן עזאי.

ולהנ״ל י״ל, דרבה ס״ל דמעביר היא הלכה בפני עצמה, וממילא שייך שמא יעבירנו ברה״ר גם בזמן דליכא ס׳ ריבוא, משא״כ ר״י יסבור דמעביר הוא בכלל הוצאה, ובעינן דומיא דדגלי המדבר, וא״כ מוכרח לפרש הטעם מפני עיניהם של עניים נשואות כנ״ל, דאל״כ תיקשא בזמן דליכא ס׳ ריבוא מדוע לא קרינן בשבת כנ״ל. עכ״ד. ודפח״ח.

★★

בגמ׳: איכפל תנא לאשמעינן כל הני וכו׳

וברש״י: לתני פשט כנף בגדו לפנים דהוי ד׳ ע״כ.

כתב בברכת שמעון להגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון ז״ל בהערות (אות יב): זוכרני מילדותי ששאל דודי האב״ד דאבטשיץ ז״ל מה משמעות תיבת ״לפנים״, דאפילו אם הכוונה על בעה״ב צ״ל ״בפנים״, וגם הלא הקושיא היתה על העני ג״כ וא״כ בכל אופן התיבה ״לפנים״ מיותרת.

ואולי י״ל, דאם מפרשים בכנף בגדו א״כ גם בפשט עני ידו לפנים ונתן בעה״ב לתוכה דפטור משום דידו של העני אינה כרה״ר, אבל אם היתה כרה״ר הי׳ חייב אע״ג דידו אינו כד׳ על ד׳, וע״כ דמיירי בפשט כנף בגדו לפנים, אע״ג דזה אולי יותר דוחק ממה שמפרשים בפשט כנף בגדו ברשות שהוא עומד, אבל מכיון דע״כ כן הוא, א״כ ליתני פשט כנף בגדו לפנים. ע״כ.

★★

בגמ׳: עמד במקומו וקיבל חייב עקר במקומו וקיבל פטור.

והיינו כיון דגמר מלאכת הזריקה לא נעשית ע״י הזורק משו״ה פטור הזורק. ומבואר כאן דהעושה מלאכה והמלאכה היתה נגמרת על ידו, ולבסוף התערב אחר והוא גמר המלאכה פטור הראשון. וקשה דהרמב״ם כתב (בפ״ט ה״ד) אחד נתן הקדרה אחד נתן המים ואחד נתן הבשר כו׳ ואחד הגיס כולם חייבים. וק׳ דאמנם המלאכה היתה נגמרת ע״י הראשונים מבלי זה שהגיס, אבל עכשיו שהגיס זה והוא גמר המלאכה, למה יתחייבו הראשונים, מ״ש מעקר ממקומו וקיבל שהראשון שזרק פטור. ותירץ באבני נזר (סי׳ קכ״ח) דלא דמי, דהתם בזורק, לולא עקירת וקבלת השני, היתה הנחת זריקת הראשון הלאה במקום אחר, וזה שעקר כאן הוא עשה ההנחה הכא. משא״כ במגיס, הרי אותו בשול שעשו הראשונים, הוא הבישול שעשה המגיס, ורק הוא קירב את זמן הבישול, ולכן אין המעשה שלו מבטל מלאכתן של הראשונים. ועיי״ש עוד מה שחילק, ומה שהקשה בשביתת השבת (מבשל סוס״ק קי״ז) על תירוצו השני.

★★

בגמ׳: שני כוחות באדם אחד קא מיבעי׳ לי׳ וכו׳, כאדם אחד דמי וחייב או דילמא כשני בני אדם דמי ופטור.

הגאון ר׳ שלמה קלוגר ז״ל בספרו נדרי זריזין על נדרים (מד ע״א) כתב: קשה דלפשוט מנדרים (דף מג ע״ב) המפקיר את שדהו וכו׳ מכאן ואילך אין יכול לחזור בו וכו׳ רישא רבנן וסיפא ר׳ יוסי, וכתב הר״ן ד״ה רישא רבנן וסיפא ר׳ יוסי וכו׳ עד ה״נ כי הדר ביה איהו גופא וזכי ביה בפירוש בתורת הפקר וכו׳, דנשמע מזה, דאף בזכה בו איהו נעשה

הפקר, אף דבעינן אתי לרשות זוכה, ונחשב הוא כמו אחר כמ״ש הר״ן שם.

א״כ מוכח מזה, דשני כוחות באדם אחד לאו ככח אחד דמי רק דומה לשני בני אדם, דבין אם אתיא כר׳ יוסי או כרבנן, עכ״פ מוכח בזה דבסיפא, כל דלא אתיא לרשות זוכה לא הוי הפקר וכמ״ש הר״ן, ובאתי לרשות זוכה, אף דזכה בו הוא עצמו נחשב כאחר, א״כ מוכח דשני כוחות באדם אחד לאו כאדם אחד דמי רק נידון כאיש אחר. ודוחק לומר דאיסור שבת שאני בזה, ודוקא גבי שבת מיבעיא ליה אם הוי ככח אחד, דזה דוחק, וצריך עיון ע״כ.

ובקונטרס קנאת סופרים - השמטות לנדרי זריזין (סי׳ ב) הוסיף בזה: הנה ע״ד אשר רצה [מו״ה נחום גינצבורג אבדק״ק ווענגרוב] ליישב קושייתו וכו׳ הנה ידידי, אחר המחילה אין בתירוץ זה נופת צוף וטעם כלל. והיות כי הרהיבני בזה, עלה בלבי ליישב בדרך נכון בעזה״י. והוא, כי הנה גבי הפקר לא בעינן שיהיה מכוין בשעת הפקר שיבוא אח״כ לזכות בו, ואם מכוין תחלה על מנת לחזור ולזכות בו י״ל דבזה באמת אינו הפקר, ואם אמר כן בפירוש, בודאי אינו הפקר, רק אם חישב רק בלבו י״ל דדברים שבלב אינן דברים. ועכ״פ עיקר ההפקר הוי שלא יכוין לזכות בו אח״כ, לכך אם זכה בו אח״כ, מה לי אחר מה לי הוא.

אבל בשבת הרי קיי״ל (לקמן ה ע״ב) בהיה מפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעת ראשונה לכך, וא״כ בשבת אם זרק וחזר וקיבלן, בעל כרחך לא יתחייב רק אם כיוון מתחלה לכך, א״כ אם בזה בתר מחשבתו אזלינן, הרי ״ל דכיון דחישב מתחלה שהוא יקבלם, הוי כאדם אחד, וא״כ בזה י״ל ממ״נ, אם נלך בתר המחשבה הוי כאדם אחד, ואם נלך בתר המעשה הוי כלא נתכוין מתחלה לכך והוי כמפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהם, וא״ש בעזה״י ונכון עכ״ד ודפח״ח.

(העירני להנ״ל הרב ר׳ שבתי ליפשיץ שליט״א)

דף ה׳ ע״ב

בגמ׳: דאמר רבא, מים על גבי מים היינו הנחתן. אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו.

בספר מטעמי יעקב (ע׳ שכה-ו) העיר: ויש להעיר דרבא בעצמו אמר בדף קב. דאם זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן דחייב היכא דקא מכוין לזרוק שם, אם כן לכאורה גם כאן אם יכוין לזרוק האגוז על המים מי גרע מפי כבשן?

וראיתי אח״כ בחזון יחזקאל שהביא מחלוקת בין רבינו חננאל ורש״י ורמב״ם אם זה שאמר רבא אגוז ע״ג מים לאו היינו הנחתו, אם זה דוקא לענין עקירה או גם לגבי הנחה, רבינו חננאל כותב בפירוש דאף הנחה ליכא, אבל רש״י פירש לגבי העקירה מהמים לאו עקירה היא, וכן ברמב״ם.

וכתב החזון יחזקאל וז״ל: ובאמת יש חילוק גדול בין עקירה ובין הנחה, דבהנחה אמרינן אם המוציא או הזורק אחשבי׳ מקום ההנחה על ידי זה שרצה שינוח שם, נעשה מקום הנחת החפץ כמקום ד׳ על ד׳, שהרי זרק ונחה בפי הכלב או בפי הכבשן (ונשרפה בשלהבת, רש״י) חייב, מה שאין כן בעקירה שלא שייך בה אחשבי׳, שבנטילת החפץ ממקומו אין בזה משום אחשבי׳ למקומו, דהא שניטלו היינו משום שהיה מונח שם מקודם, ולפיכך בנידון דידן נמי אם נתן האגוזים על גבי המים ורוצה שינוחו שם, אחשבי׳ למקום הנחתם, ולא גרע זה מזרק בפי הכבשן ונשרפה בשלהבת, עכ״ל.

ולא פירש שם איך יתרץ רבינו חננאל את הגמ׳ דזרק בפי הכבשן.

ולענ״ד י״ל, דעיין בעירובין צט. (בתוס׳ ד״ה מחשבתו) שכתב דזה שאומרים מחשבתו משויא ליה מקום, היינו דוקא בכי האי גונא דנהנה באותו מקום טפי מבמקום אחר, כגון בפי כלב שיאכלנה ובפי הכבשן שתשרף שם. וא״כ באגוז ע״ג מים, אפי׳ אם ירצה לזרוק האגוז דוקא על המים, אבל מכיון שאין לו הנאה מזה, לא שייך לומר דאחשבי׳, ועל כן סובר רבינו חננאל דפטור.

★★

בגמ׳: אגוז על גבי מים לאו היינו הנחתו.

בשו״ת פעולת צדיק (חלק ב סימן רלג) דן בדבר השאלה אם מותר להסיר יתושין ותולעים שצפין על פי הכוס בשבת. ובתוך הדברים כתב וז״ל: וגם הרב מהר״י תאגיז במלאכת הבורר כתב וז״ל: נסתפקו איזה בעלי תורה אם מותר להסיר היתושין שצפין על היין בשבת אם יש בזה משום בורר, ואפשר דאין בזה ברירה כלל וכמ״ש במשנה ח׳ פ״ק דביצה ע״ש. וכתב דיש כעין ראי׳ מסוגיין אגוז ע״ג מים לאו היינו הנחתה ולא מחייב משום מוציא דהא לא עקר, ואם

איתא דדבר שהוא צף ע״ג מים או יין הנוטל אותו מקרי בורר, אמאי לא משתמיט שום מפרש לומר דהתם חייב משום בורר. ועוד דלפ״ז השולה דגים מן הים מחייב משום בורר אוכל מתוך פסולת, וליתה דהא אפי׳ אליבא דירושלמי לא מחייב אלא משום קוצר. ונראה דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא. ושמעתי משם חכם בקי בש״ס שהשיב ע״ז: ״אין ברירה בלח, וגם את הצרעה ישלח״, עכ״ל.

★★

בגמ׳: בעי רבא אגוז בכלי וכו׳ **בתר אגוז** וכו׳ **או דילמא בתר כלי** וכו׳.

בספר עובר אורח להגאון האדר״ת ז״ל (אות לב) כותב:

העירני [הרב מענדל בער שאכנאוויץ נ״י אב״ד קהילת דאלהינוב] בשבת (ה, ב) דמיבעיא ליה לרבא אגוז בכלי וכלי צף על [גבי] המים מהו, בתר כלי אזלינן או בתר מים, ונשאר בתיקו. ומאי טעמא לא פשיט ליה מפלוגתת רבי אליעזר וחכמים בפרק י׳ דפרה [משנה ג׳] בקלל של חטאת שנתנו על גבי שרץ המונח בכלי, דלרבי אליעזר טהור, דכיון שאינו מקבל טומאה מגבו לא אזלינן בתר שרץ רק בתר כלי, ולחכמים טמא [כיון] שמונח בכל זאת על גבי דבר טמא, ויפה שאל.

ונראה דשם לאו משום דאזלינן בתר כלי הוא, אלא דכיון

שמונח על גבי השרץ שהוא דבר טמא, אף שעתה אין מקבל טומאה מגבו, מ״מ הוא בעצמותו דבר טמא, והקלל יש לו מקום לנוח עליו, וכיון שהוא דבר טמא לא מקרי הניחו במקום טהור, משא״כ הכא, ועדיין צריך עיון. ע״כ

★★

בגמ׳: שמן שצף על גבי יין וכו׳.

כתב הגאון ר׳ נתן לוברט ז״ל בספרו שארית נתן: ההסבר

לפי פשוטו, כי סוחרי היין מכרו מתוך חביותיהם מעט מעט ללקוחותיהם, וחששו כי היין עלול להתקלקל, כיון שנשאר פתוח זמן רב. על כן היו מכסים את היין בשכבת שמן, לפי שהשמן צף על גבי כל המשקין, והשמן שמר את היין מקלקול.

ע״י כך יכלו להשאירו פתוח זמן רב עכ״ד ודפח״ח.

★★

והוסיף בני הבחור המו׳ משה מאיר שיחי׳ עפ״י הגמ׳ בב״מ

(מד ע״א) דחבית יין שחסר בה, מחמיצה מהר יותר ע״ש ולפי״ז הדברים הנ״ל נפלאים ביותר ויפה העיר.

★★

בגמ׳. בשלמא בן עזאי קסבר מהלך כעומד דמי וכו׳.

בתוס׳ כאן הביאו דהירושלמי מקשה (ובמהר״צ חיות העיר

שלא נמצא כן בירושלמי לפנינו) דלבן עזאי דס״ל דמהלך כעומד דמי, א״כ איך יש הגזירה דשמא יעבירנו ד״א ברה״ר, הרי כיון שמהלך כעומד לא נחשב שהעביר בלא הפסק, ותירצו התוס׳ בשם הירושלמי, דהגזירה היא שמא יקפוץ ד׳ אמות ברצף אחד ע״כ.

והקשה הגרע״א בדרוש וחידוש לר״ה (כ״ט:) בשם חכם

א׳, דא״כ מה הגזירה שמא יעבירנו ד״א ברה״ר, ומדוע חיישינן שיקפוץ וזה לא שכיח ע״ש מש״כ. ואיתא בשם כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל דמוכח מכאן, דלמצוה צריך לקפוץ עכ״ד. וכ״ק אדמו״ר מגור בעל ה״פני מנחם״ זי״ע הוסיף בזה, דבן עזאי לשיטתו דס״ל (רפ״ב דאבות) הוי רץ למצוה קלה כלחמורה ודו״ק עכד״ק. (ובקושי׳ זו לבן עזאי דלא שכיח שיקפוץ, עי׳ עוד בתשו׳ חתן סופר ח״ב שער המקנה והקנין והשטרות - גזירת שמא יעבירנו (סי׳ ג בהג״ה אות א) ע״ש היטב. ובספר הקובץ על הרמב״ם (פ״ב דמגילה הלכה י״ג) כתב דבאמת י״ל דבן עזאי לית לי׳ הגזירה דשמא יעבירנו ע״ש היטב. וראה עוד בזה בשו״ת תירוש ויצהר (סי׳ ל״ז) ע״ש.

★★

גמ׳. המעביר חפצים מזוית לזוית.

בענין זה יש הבדל בין מלאכת הוצאה לשאר מלאכות,

דלענין הוצאה המעביר חפץ מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור, שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, אבל לענין שאר מלאכות לא מצינו שיהא פטור בכה״ג, ועיין שו״ת הר צבי (ט״ל הרים-מוציא סימן א) שציין לספר מגן אבות להג״ר מרדכי בנעט זצ״ל שכתב לענין כותב, דבכותב אות אחת א״צ שיהא בדעתו לגמור השניה, יעו״ש.

ושם בהגהות טללי שדה כתב: ועיין בספר תוצאות חיים

להגר״מ זעמבא (סימן ט אות יא) שכתב וז״ל: ולפי״ז

יש ספק עצום בהא דהמפנה חפצים וכו׳ ונמלך עליהן להוציאן פטור, וזה דהא באמת לא מצינו בשום מלאכה שיהא צריך מחשבה בתחילתה ע״מ לגומרה, וכבר דן בס׳ מגן אבות דגבי כותב אות א׳ א״צ שיהי׳ בדעתו לגמור השניה, עיי״ש שהסביר את הדבר מטעם אחר.

ונסתפקתי אם יש בצידה קולא זאת לענין התחיל בהיתר ונמלך אח״כ לגמור את המלאכה באיסור, לפי דברי מרן לעיל שצידה דומה להוצאה לענין זה שלא נעשתה המלאכה בגוף הדבר ולא נשתנה הדבר מקודם. ובראשונה נקדים דברי הפמ״ג (סימן שיט מ״ז ס״ק ב) שכתב לענין בורר לאלתר ונמלך והשהה לבו ביום, נהי דלא אריך למיעבד הכי, הא חיוב חטאת ליכא למפרע דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והמשנה ברורה (בשער הציון אות ה) הביא דברי הפמ״ג הנ״ל, וכתב ע״ז וצריך ראיה לדבריו עיין סימן שטז (ס״ו) עכ״ל. וכוונתו דאיתא שם לענין צידה שאם ישב א׳ על הפתח ומלאו יכול השני לישב בצדו, ואפילו אם הראשון הלך לו מותר השני לישב, וא״כ גם כאן לענין בורר הו״ל להתיר לכתחילה להשהות הואיל והי׳ בהיתר.

והנה לכאורה בבורר לאלתר ונמלך להשהותה, דומה להא דמעביר חפצים ונמלך להוציאם שיש הבדל בזה בין הוצאה לשאר מלאכות, ואם מלאכת צידה דומה בזה למלאכת הוצאה אין להביא ראיה מצידה שהיא דומה בזה למלאכת הוצאה למלאכת בורר, ויעויין שביתת השבת מלאכת בורר (באר רחובות ס״ק ט) בשם קרית מלך רב.

ודבר זה שמלאכת הוצאה אינה בגוף הדבר, גורם גם חומרא, עיין בשו״ת בית יצחק (או״ח סי׳ לד) דיצא לחקור אם במלאכת הוצאה פטור כשהוא מקלקל, כמו שאר מלאכות, או שאני מלאכת הוצאה דכיון שאיננו בגוף החפץ אין נ״מ אם נתקלקל החפץ, שהרי עיקרה של המלאכה אינה אלא בשנוי המקום מרשות לרשות.

★★

בגמ׳: המפנה חפציו מזוית לזוית ונמלך עליהם והוציאן פטור וכו׳.

הגה״ק החדושי הרי״ם זצ״ל בשו״ת (או״ח סי׳ ג׳) כתב ללמד זכות על מה שאין אנו נזהרים בהוצאה ע״י קטן. וביאר די״ל דאע״ג דבכל איסורי תורה אסור להאכיל לקטן, מ״מ י״ל דבמלאכת שבת שאני, כיון דלענין שבת בעינן מלאכת מחשבת, וקי״ל דקטן אין לו מחשבה, וא״כ בלי מחשבה הרי עשייתו אינו כמעשה איסור כלל. ולא דמי למאכיל לקטן מאכל איסור, דעצם החפץ של איסור שוה בקטן כמו בגדול, רק דהקטן אינו בר חיובא, ולזה אמרינן דאף על פי כן אסור לגדול להאכילו, מה שאין כן במלאכת שבת, דבאופן עשייתו של הקטן, דהיינו עשייה שאינה מלאכת מחשבת, גם לגדול אין איסור תורה, אם כן לא חשיב כספי ליה איסור. אולם בכל שאר מלאכת שבת דבעינן המחשבה רק בעת עשיית המעשה ולא מקודם, אם כן קטן כיון דעושה המעשה שפיר חשובה מחשבתו בעת עשיית המעשה להחשב מלאכת מחשבת, וכמו דאמרינן בחולין י״ב ע״ב דקטן יש לו מעשה מהא דתנן האלון והרימון והאגוז שחקקו תינוקות וכו׳ טמאין. ומועלת מחשבתן ועשייתן לעשותן כלי.

וכל זה ניחא בכל מלאכת שבת, אבל בהוצאה דקי״ל המפנה חפצים מזוית לזוית על מנת לפנותם ונמלך להוציאם פטור משום דבעינן המחשבה מיד בהעקירה עוד לפני ההוצאה, וא״כ כיון דלא מוכח מעקירתו זו אם מכוון להוצאה או לפנותו. א״כ אפילו מכוון להוצאה, הוי רק בגדר מחשבה, וכיון דקטן אין לו מחשבה כנ״ל, א״כ י״ל דאיסור הוצאה שאני עכד״ק ודפח״ח.

דף ו׳ ע״א

בגמ׳: מידי דהוה אמעביר חפץ ברה״ר וכו׳.

בספר חדושי הגרי״ח סנקביץ ז״ל (סי׳ ל״ז) הביא קושי׳ שהקשה לו חכ״א במה שכתב כאן רש״י ד״ה מתחלת ד״ה ד׳ לסוף ד׳: אמות מצומצמות ע״כ.

דמה צריך רש״י ז״ל לפרש אמות מצומצמות, דמשמע מלשונו דדוקא מזה נשמע דלא הוי הפסק היכי שמפסיק מקום פטור, הא אף באם העביר יותר מד׳ אמות ג״כ משמע דלא הוי הפסק, דאי נימא דהוי הפסק, א״כ אף באם העביר שמונה אמות ליפטר, כיון שבד׳ אמות הראשונות הי׳ הפסק, שוב לעולם לא עבר ד׳ אמות שיהיו כל ד׳ אנות מקום חיוב, דהא תמיד אי מנח בתוך ד׳ אמות הוי פטור, ולמה צריך רש״י לדחוק דהדיוק הוא מאמות מצומצמות עכ״ק.

והוסיף הגרי״ח ז״ל להקשות שם עוד קושי׳ נפלאה בגמ׳ כאן. לפי״מ שהאריכו המפרשים לדון אם חצי שיעור אסור במלאכת שבת, ועיין רש״י לקמן (ע״ד.) מבואר דחצי שיעור אסור במלאכת שבת, ועי׳ בפמ״ג (פתיחה להלכות שבת) שהאריך ג״כ בזה, ומעיר שם דאי נימא דחצי שיעור אסור במלאכת שבת, א״כ גם מעביר צריך להיות בפחות מד׳ אמות, דמאי שנא חצי שיעור זה משאר ח״ש, ועיין בלחם שמים להגאון מהריעב״ץ בריש מתני׳ שהאריך בזה, ועוד בהרבה אחרונים האריכו בזה, וכתבו דאי נימא דח״ש אסור במלאכת שבת, צריך לומר דמעביר פחות מד׳ אמות אף דאינו חייב, מ״מ איכא איסור מדאורייתא מצד חצי שיעור עכ״פ, וכמו כן בעקירה מרה״י לרה״ר, אף בלא הנחה ג״כ אסור מצד ח״ש.

והנה לפי זה תמיה לי, איך מדמה הש״ס הך דמוציא מחנות לפלטיא למעביר ד׳ אמות ברה״ר, והצריך הש״ס לחלק דבמעביר אין המקום מקום פטור בעצמותו, הא בלא זה איך יכולין להשוותן זה לזה, בשלמא במעביר, אף דאי מנח לי׳ בתוך ד׳ אמות היה פטור, אבל מ״מ איסור דאורייתא הוא דעבר מצד חצי שיעור עכ״פ, ודמי לכל איסור אכילה שאכל כזית בתוך כדי אכילת פרס דחייב, וכתבו האחרונים דהסברא היא, דאף שכשאוכל המשהו האחרון המשלים לכזית כבר ליתא לחצי שיעור הראשון, מ״מ חייב כיון שחצי שיעור הראשון ג״כ היה אסור [דאף לר״ל דח״ש מותר מן התורה, מ״מ מבואר בירושלמי (פ״ו דמס׳ תרומות) דבעתיד להשלים מודה ר״ל, וכתבו הכונה דאל״כ איך חייב תמיד על אכילת כזית בכא״פ, הא כשאוכל אכילה אחרונה שוב ליכא אידך חצי שיעור שאכל מכבר, ואי דמצרפינן לי׳, הא אכל בהיתר לר״ל דחצי שיעור מותר, ועכצ״ל דכיון שאכל כזית שוב אמרינן דהאיסור מתחיל עוד בחצי שיעור הראשון, וזה כוונת הירושלמי דבעתיד להשלים מודה ר״ל, עיין בשו״ת בית יצחק (יו״ד ח״א סי׳ צ׳) שהאריך בסברא זו].

א״כ לפי זה נחזי אנן, הא גם כאן אי הוה מנח בתוך ד׳ אמות הרי עכ״פ איסורא עביד, וכך הוא הדין דקודם שנשלם השיעור אע״ג דליכא עדיין חיוב דהוה כחצי שיעור, אבל לאיסור חשבינן לה ומצרפינן לה באם משלים השיעור לחייב קרבן או מיתה, וא״כ איך נחשב זאת מקום פטור, משא״כ שם במוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, הא התורה חייבה רק במוציא מרה״י לרה״ר, והיינו שעוקר מרה״י לרה״ר, א״כ כאן כשבא עם החפץ לפלטיא הרי ליכא עקירה מרה״י רק מסטיו, אלא שצריכין אנו לקחת את העקירה מרה״י לסטיו ולצרפה להחיוב, א״כ י״ל דכאן שפיר פטור, כיון שהיה הפסק של מקום פטור בין הרה״י לרה״ר, דהא אי הוה מנח לי׳ בסטיו לא הוי עביד שום איסור.

ואע״ג דבאם אמרינן דח״ש אסור הרי עקירה בלא הנחה ג״כ אסור, הנה זה אינו, דזה אפילו עקירה לא הוי, דאטו באם יקח חפץ ויוליכנה כל היום ברה״י האם יעבור על איזה איסור, ורק באם עוקר מרה״י לרה״ר אף דלא עביד עדיין הנחה עושה איסור כיון שלא חסר רק הנחה לחודא, אבל באם היה מניחה בתוך סטיו לא עביד שום איסור, וע״כ הוי זאת הפסק, ואיך היה הו״א לדמות זאת למעביר.

ואמאי צריך הש״ס לתרץ דתוך ד׳ אמות לא הוי המקום מקום פטור בעצם, כיון דאי הוה מנח לי׳ אחר היה חייב, הא לפי דברינו אין צריך לאתויי לכל זה, דהא למשל אלו לא יהיה בעולם רק מקום אחד ובתוך אותו מקום איכא ד׳ אמות, ועל הנך ד׳ אמות הוא דחייבה התורה, הרי לפי תירוץ הגמ׳ שפיר היה צריך הפסק מהטעם דאי מנח לי׳ בתוך ד׳ אמות היה פטור, דאלו היה כך אז לא היה שייך לומר כתירוץ הגמרא דאף שלזה הוי מקום פטור כיון שלא הלך עוד ד׳ אמות מ״מ לאידך לא הוי מקום פטור, דז״א דבאם באמת אין מחויבין על שאר ד׳ אמות רק על הנך, א״כ התוך ד׳ אמות נחשב מקום פטור לכל העולם, דלא משכחת כלל שאם עבדי הנחה בד׳ אמות אלו דיהא חייב.

אבל לפי דברינו לא הוי פחות מד״א מקום פטור כלל. דבאמת איסורא דאורייתא איכא, אלא דפטור מפאת חסרון השיעור, וע״ע אפילו אם יצוייר דליכא אלא מקום אחד בלבד של ד״א ג״כ לא הוי הפסק, כיון דגם בפחות מד״א איתא איסורא דאורייתא, משא״כ מקום הסטיו הוי מקום פטור בעצם ואין בו איסורא אף מטעם ח״ש, והו״ל לתרץ כן, ע״כ קושיתו. והיא קושי׳ נפלאה. וע״ש מש״כ באריכות לישב זאת.

★★

תוס׳ ד״ה התם.. ומוציא ומושיט ומעביר ד״א ברה״ר דרך למעלה מי׳ כו׳.

מ״מ תחתיו במקום שמהלך מקום חיוב הוא כו׳. יש שמוכיחין מכאן לברך ברכת הגומל על טיסה באוירון, כי כאן

שלמטה ממקום הטיסה והתעופה, ישנם מדברות ויערות הרים וגבעות, אף למעלה שפיר חשיבי הולכי דרכים. שהרי התוס׳ כתבו דהא דמעביר ד״א ברה״ר דרך למעלה מי׳ דחייב, אע״ג דאי מנח ליה למעלה הוי מקום פטור, מ״מ תחתיו מקום חיוב הוא. ולא דמי למעביר דרך סטיו, שהקרקע נמי הוי מקום פטור. ועיין בשו״ת אגרות משה חלק ד׳ (חלק אורח חיים סימן נט), ובשו״ת חלקת יעקב חלק ב׳ (סימן ט).

אמנם כידוע שהגאון הראגצ׳ובי רבי יוסף רוזין השיב שהנוסע באוירון אין צריך לברך תפלת הדרך, דאיתא בגמרא (חולין דף קלט ע״א), כי יקרא קן צפור לפניך בדרך, מצא קן בים, בשילוח הקן, שנאמר הנותן בים דרך, ומקשה הגמרא, שאם כן המוצא קן בשמים, שנאמר דרך נשר בשמים, יתחייב בשילוח הקן, ומתרצת הגמרא, דרך נשר אקרי, דרך סתמא לא אקרי. הרי למדנו שבאויר לא נקרא בשם דרך, וממילא אין לברך תפלת הדרך. והאדמו״ר מהר״א מבעלזא זי״ע הי׳ רגיל לומר להבאים אליו מחוץ לארץ ע״י טיסה באוירון שיברכו ברכת הגומל בלי שם ומלכות.

★★

בגמ׳: ואיזו היא רה״ר - סרטיא ופלטיא גדולה וכו׳.

רבינו המהר״ל בספרו נצח ישראל (פרק יז) כתב לבאר בדברי הגמ׳ (יומא יט ע״ב) דאיתא לגבי איטלי׳ של יון דהשוק הקטן שבה היא ט״ז פרסה על ט״ז פרסה. וכתב בתו״ד: ומה שאמר שהוא ט״ז פרסה על ט״ז פרסה, פי׳ כי השטח זה היה לשוק, כי אין השוק רק שהוא שטח מתפשט לגמרי, ואל דבר זה ראוי מספר ט״ז. וראיה לזה כי נתנו חכמים (שבת ו׳ ע״א) סרטיא ופלטיא שיש לו דין רשות הרבים שהם רחבים שש עשרה אמות, שתראה כי אין שטח גמור רק על ידי רוחב שש עשרה. ודבר זה ענין עמוק ומופלג.

ארמוז לך דבר מה, להודיע לך כי כל דברי חכמים בחכמה עמוקה מאוד מאוד. וזה כי המקום שהוא מקום פרטי של אדם הוא ד׳ על ד׳, כמו שאמרו בכל מקום דבר זה, וד׳ אמות על ד׳ אמות מקיפין אותו ט״ז אמות, ודבר זה ראוי אל מקום רבים שהרבים עוברים בו, דהיינו שמתפשט זה המקום שהוא מקום היחיד שהוא מספר ארבע בלבד, להיות מקום הרבים דהיינו שמתפשט בכל ארבע צדדין שהוא שש עשרה, שהוא מקיף מקום היחיד, כן יהיה מתפשט למקום הרבים בצד אחד, ולכך מספר ט״ז על ט״ז הוא שייך אל השוק שהוא מקום רבים מפולש.

ומזה הטעם עצמו מקום היחיד ארבע אמות, כי המקום יש לו שטח, וכל שטח יש לו התפשטות, אבל אמה על אמה אין לו התפשטות כי היא אמה אחת מרובעת, וכאשר תתן לדבר זה התפשטות, מתפשט היקף אמה על אמה, עד שהם ד׳ אמות לצד אחד. וכאשר הוא מתפשט בצד אחר הוא ד׳ אמות על ד׳ אמות וזהו מקום היחיד, ומקום הרבים שש עשרה כי מתפשט היקף ד׳ צדדין שהם ליחיד שש עשרה אמות לצד אחד, כמו שהתבאר למעלה והבן הדברים האלו מאוד, וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר. עכד״ק ודפח״ח.

★★

בגמ׳: קמ״ל גמורה וכו׳.

וברש״י: זו היא שנגמרו מנין מחיצות שלה - שיש לה מחיצות מכל צד וכו׳ ע״כ. משמע כאן שרש״י סובר שהתנאי לרשות היחיד שיהיה ד׳ מחיצות דאורייתא, שהמקום יהיה מוקף ב - ארבעה מחיצות, וכך גם שיטת הרמב״ם כפי שביאר המ״מ (בתחילת פרק י״ז מהל׳ שבת) שצריך ארבעה מחיצות גמורות כדי שיקרא רשות היחיד דאורייתא, אבל רש״י בעצמו בעירובין יא: ויב: סובר: שגם אם המקום מוקף ב - שלש מחיצות והרי הוא ג״כ רה״י. והקשה הרש״ש: שרש״י סותר משנתו. ותירץ הגאון רבי מנחם זעמבא בקונטרס ״תוצאות חיים״ (סוף סי׳ ט״ז) שלדעת רש״י יספיק ג׳ מחיצות רק כאשר המקום הוקף לצורך מגורים, משא״כ אם ישנם ארבעה מחיצות הרי זה רשות היחיד, גם אם לא הוקפו לדירה. עכ״ד.

דף ו׳ ע״ב

בגמ׳: כאן בזמן שישראל שרוין במדבר וכו׳.

הנה ברש״י כתב, דבזמן שישראל היו שרוין במדבר הי׳ המדבר מקום הילוך רבים ונחשב כרה״ר, משא״כ בזמן שישראל אינן שרוין במדבר ואינו מקום הילוך רבים, דינו ככרמלית, ודייקו התוס׳, דמשמע מזה דרה״ר צריך שיהיו ששים רבוא בוקעין בו, ובאמת יש בזה מחלוקת ראשונים, ועיין בשלטי הגבורים (דף ב׳ מדפי הרי״ף) שכתב וז״ל: ואם רה״ר צריך שיהי׳ בו ששים רבוא בוקעין בכל יום להיקרא

רה״ר, ברמב״ם (פרק י״ד מהלכות שבת) לא הזכיר דין זה כלל בדין רה״ר, וכתב המגיד משנה שכן הוא דעת הרשב״א בתשו׳ ח״א סימן תשכ״ב, והרמב״ן, והתוספות כתבו שצריך שיעבור בו בכל יום ס׳ רבוא, וכ״כ הטור א״ח סימן שמ״ה וכן סמ״ג לאוין ס״ה עכ״ל.

וברש״י ערובין (ו׳ ע״ב) ד״ה ירושלים וכו׳ כתב, דרה״ר נחשב דוקא אם עוברים בה ס׳ רבוא דומי׳ דמדבר ע״כ. וכתב הגאון רבי אברהם שאג זצ״ל בשו״ת אהל אברהם (סי׳ פ׳): דבודאי ס״ל לרש״י דמבואות המפולשין לרה״ר וכן הדרך שהולכין בה לרה״ר אין צריך שיהיה מצויין בהם כמותם, רק כיון שיש עיר שמצויין בה ס׳ רבוא, כל המבואות המפולשין לה ודרך הרבים הנכנס לה הוה רה״ר, וא״כ צ״ל הא דים ובקעה דחשיב התנא לכרמלית, היינו אע״ג דמצויין בהם רבים, מ״מ כיון דלא ניחא ההילוך והתשמיש ואין עשויה לדרוס בהם רבים אין לו דין רה״ר, ואינו רה״ר רק בצירוף שניהם שמצויין שם ס׳ רבוא וגם ניחא תשמישתיה כי הוא דרך כבושה לרבים, ולכן מדבר דוקא בזמן שהיו ישראל שרויים הוה רה״ר, דמקום תחנותן היה שם והוה עשוי לדרוס ולילך שם, אבל בזמן הזה דאין דרך לילך שם לא ימצא שם רה״ר גם אם עפ״י מקרה ימצא שם רבים, זה נ״ל בכונת רש״י. ע״כ.

ולפי״ז כתב בשו״ת משנה שכיר (או״ח סוף סי׳ עח) ליישב מה שהקשה לו חכ״א בדברי רש״י להלן (צ״ו ע״ב) שכתב בד״ה מחנה לויה רשות הרבים היא, שהיו הכל מתקבצין אצל משה רבינו, משמע דמחנה ישראל היה כרמלית, נמצאת אם היו מביאין מביתו למחנה לויה היה על ידי כרמלית, ואם כן לבן עזאי דמהלך כעומד דמי, יוקשה דאיך חייב על הוצאה כה״ג ע״כ.

והוסיף במשנה שכיר להקשות עוד. למש״כ רש״י כאן (ד״ה בזמן שהיו וכו׳) דאז היה כל המדבר רשות הרבים בזמן שישראל שרויין בתוכה, אם כן יש לכאורה סתירה לרש״י הנ״ל להלן (צ״ו ע״ב). ואם נדחוק דקאי על מחנה לויה לחוד, אכתי תקשה, אם כן מה פריך לעיל סוף דף ה׳ ע״ב, היכא אשכחן כהאי גונא דחייב, הא כל ההוצאות במשכן דרך כרמלית היו, ומן התורה כרמלית מקום פטור היא.

ולפי״ד האהל אברהם הנ״ל בביאור רש״י א״ש, דשפיר כתב רש״י (להלן צ״ו ע״ב) דמחנה לויה על ידי דהיו מצויין אצל משה הוי רשות הרבים, ומשמע דבמדבר היינו במחנה ישראל לא היו מצויין ס׳ רבוא, אבל עם כל זה לא נמעט מחנה לויה מלהיות רשות הרבים כיון דהיה מפולש למחנה לויה, והיה הולך בה כל אחד מביתו למחנה לויה, ועי״ז נעשה כל המדבר רשות הרבים, ועל כן אמרו סתם דכל המדבר היה רשות הרבים בגמ׳ כאן, וא״ש הכל בס״ד. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אמר אביי לא קשיא כאן בזמן שישראל שרויין במדבר וכו׳.

הפרמ״ג במשבצות זהב (סוף סי׳ שמה) כתב: שמעתי מהרב מויטקאב מק״ק ברֶאד נכד רבינו הגאון בעל תבואות שור בשם הר״ב הגאון מוהר״י אב״ד דק״ק דוקלא מ״ש בגמרא לא קשי׳, בזמן שישראל שרויין במדבר להיפוך כמ״ש התוס׳ בחולין (פ״ח:) תוד״ה אלא בזמן שישראל שרוין במדבר היתה מצמחת ואין רשות להלך רה״י, אבל בזה״ז שהוא מקום הפקר חשוב רה״ר וכמ״ש הרמב״ם ז״ל עכת״ד.

ולכאורה היא פליאה עצומה, דהרי כל ענין הוצאה ילפינן בר״פ הזורק (להלן צו ע״ב) מהא דאמר משה לישראל לא תפיקו מרה״י דיצאו למחנה לויה דהיתה רה״ר, ואולי י״ל דבמחנה לויה לא זרעו ולא צמח, שם הי׳ רה״ר אף בזמן שישראל במדבר, משא״כ מחוץ למחנה הי׳ רה״י שזרעו שם, ובזה״ז כל המדבר הוי רה״ר.

שוב ראיתי בספר ישועות יעקב (סי׳ שמה ס״ק ד) שהקשה כן, ועוד הקשה ממקושש דאמרי׳ (שם) מעביר ד׳ אמות ברה״ר הי׳, והניח בקושיא וצ״ע בכל זה.

★★

גמ׳. מגילת סתרים.

עיין בשו״ת אגרות משה (חלק או״ח ד׳ סימן לט) ד״ה והא דאיתא, דבב״מ דף צ״ב קאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי ר׳ חייא. ופרש״י לפי שהיה אסור לכתוב הלכות וכשהיה שומע דבר חדוש וירא לשוכחו היה כותבו ומסתיר מן העין, חזינן מזה שגם בזמן המשנה שהי׳ אסור לכתוב תושבע״פ, אבל אדם לעצמו היה רשאי גם קודם שהתירו כשהיה ירא לשוכחו, משום דזה מעולם לא נאסר כשאינו כותב אלא

לעצמו לזכרון, ובשבת כאן כתב רש״י בלשון רבים שהסתירוה, מפני שלא ניתנה לכתוב, וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבהמ״ד וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה. ועיין מ״ש שם ליישב.

★★

בגמ׳: דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא וכו׳.

בפרושי ר׳ חיים פלטיאל ז״ל עה״ת (פר׳ שלח) כתב: דהא דמבואר בשבת (ו:) שאמר רב: מצאתי מגילת סתרים בי ר׳ חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו׳ אינו חייב על אחת מהם ע״כ. הנה מגילת סתרים זו וענין זה קבל משה מסיני, ועוד קיבל שבמלאכה א׳ יש לו להקל ולתת חנק ולא סקילה ולא ידע במה, ולכן הסתפק במיתת המקושש עכ״ד שם, והם דברי חידוש, וצ״ע לדעת מקור הדברים.

★★

בפרמ״ג (בריש הפתיחה הכוללת להל׳ שבת) העיר שמסתימת לשון הרמב״ם שמחייב סקילה בכל מלאכות שבת שנעשו בעדים והתראה, משמע דלא ס״ל להלכה הא דאיסי בן יהודה, שהרי לדברי איסי א״א לחייבו סקילה, שבכל מלאכה יש להסתפק שמא היא זו שפטורים עליה וספק נפשות להקל.

וכתב עוד בפמ״ג, שבזמן הזה שאין שייך סקילה, הנפ״מ אי קיי״ל כאיסי היא לגבי ״קם ליה בדרבה מיניה״, שהעושה פעולה המחייבתו מיתה ותשלומין בבת אחת, חיוב המיתה פוטרו מלשלם דקם ליה בדרבה מיניה, ודין זה הוא אף כשאינו מומת בפועל שאפילו חייבי מיתות שוגגין פטורין מלשלם.

וממשיך הפרמ״ג וכותב, דכיון דבכמה מקומות מצינו שהמחלל שבת ובאותה פעולה הזיק ממונו של חבירו חיוב המיתה פוטרו מלשלם דקלבד״מ. אולם לאיסי בן יהודה אינו נסקל על חילול שבת מחמת הספק, ושוב אין כאן קלבד״מ וחייב בתשלומין, ועכ״פ אי תפס לא מפקינן מיניה.

ולפי״ז יתכן לומר שמכח דברי הגמ׳ דבמחלל שבת אמרינן קלבד״מ הסיק הרמב״ם דאין הלכה כאיסי בן יהודה. ואף שיש לדחות ולומר דגם לאיסי בן יהודה אף שאין בי״ד יכולין לחייבו סקילה מחמת הספק, אפ״ה אמרינן ביה קלבד״מ, שכשם שחייבי מיתות שוגגין אף שפטורים ממיתה אמרינן בהו קלבד״מ הוא הדין בספק חייבי מיתות דאף שאין מומתים נאמר בהם קלבד״מ. אך אחר העיון נראה שאין לדמות חייבי מיתות שוגגין, שחיוב המיתה אצלם ודאי הוא, אלא שאינו מומת בפועל, לספק חייבי מיתות שלא זו בלבד שאינו מומת, אלא כל עצם חיובו מוטל בספק, ומסתבר שאין אומרים בו קלב״מ בודאי אלא ספק הוא ואי תפס לא מפקינן מיניה. ע״כ.

והנה בעצם הספק של הפרמ״ג הנ״ל, בספק חיוב מיתה אם פוטר מתשלומין מדין קלב״מ. כתב הגאון רבי חיים ברלין ז״ל בספר נשמת חיים (או״ח סי׳ כד): ומאוד נפלאתי על הגאון ז״ל שבהיותי עוסק בחבורו זה על המגן אברהם, אישתמיטתי׳ במחכ״ת, דברי המגן אברהם סי׳ רע״ח בשם ס׳ ט״א (הוא ס׳ טל אורות, יקר המציאות וחנני ה׳ בו ת״ל) ליישב דברי הטור ז״ל שפסק בה׳ שבת כר״ש דמלאכה שאצ״ל פטור עליה, ובה׳ חובל בחבירו פסק דהחובל בחבירו בשבת פטור מתשלומין, משום דמספקא לי׳ להטור ז״ל כמאן הלכה אם כר׳ יהודה או כר״ש ומשו״ה פטור מתשלומין משום דהמע״ה עכ״ל, הרי מפורש דעת המג״א ז״ל דספק חיוב מיתה גם כן פוטר מתשלומין.

אלא דלכאורה לא נראה כן דעת רש״י ז״ל בפ׳ המניח (ב״ק ל״ה א׳ ד״ה ומנא ידעינן), שכתב דאי מסתמא אפילו מריה נמי חייב בתשלומין, ומשמע דספק חיוב מיתה לדעת רש״י ז״ל אינו פוטר מתשלומין, ולפלא על רבינו המג״א ז״ל שלא הביא דברי רש״י אלה. ע״כ.

★★

וכ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם מגור זצ״ל בספרו תורתך שעשועי (פר׳ יתרו) כתב בדברי הפרמ״ג הנ״ל: כשנדקדק בדוגמאות שהביאו חז״ל דקם ליה בדרבה מיניה לגבי חילול שבת, נראה דקאי גם לשיטתיה דאיסי בן יהודה, שאף הוא יודה בזה דאמרינן קלבד״מ, וכפי שנבאר בס״ד.

א. הזורק חץ מתחילת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור מתשלומין דקלבד״מ (כתובות ל״א ע״א), יתיישב אליבא דמ״ד (שבת צ״ו ע״ב) שהמקושש מעביר ד׳ אמות ברה״ר היה, ומתבאר שם דקמ״ל דהך מלאכה

היא מהנך דלא מספקינן להו בדאיסי בן יהודה, שבפירוש גילתה התורה שחייב סקילה, ושפיר אמרינן קלב״מ.

ב. הגונב כיס בשבת אם היה מגרר ויוצא פטור מלשלם שאיסור גניבה ואיסור שבת באין כאחד וקלב״מ (שבת צ״א ע״ב). גם מכאן ליכא למיפרך מידי, דהאיסור כאן הוא איסור הוצאה, ובפי׳ אי׳ בגמ׳ (כאן) שמלאכת הוצאה מהנך דלא מספקן אלא חייבין עליה בודאי וקלב״מ.

ג. הגנב שמכר בשבת פטור מלשלם תשלומי ד׳ וה׳. ומוקי לה בגמ׳ (ב״ק ע׳ ע״ב) באומר לו עקוץ תאינה מתאינתי ותיקני לי גניבותיך, דהיינו שהמכירה היתה ע״י חילול שבת במלאכת תולש. והנה גם בתולש מצינו מ״ד (בשבת צ״ו ע״ב) שזה היה חטאו של מקושש, וממילא תולש הוא מהנך דלא מספקן.

ד. גנב וטבח בשבת אינו משלם תשלומי ד׳ וה׳ שהרי מתחייב בנפשו על הטביחה (ב״ק ע״ד ע״ב). יתיישב לשיטת רב (שבת ע״ה ע״א) דהשוחט בשבת מתחייב משום צובע ומשום נטילת נשמה, וממילא אף אם חדא מהנך היא המלאכה שאין עליה סקילה, עכ״פ יתחייב באחרת, וממ״נ מתחייב בנפשו הוא וקלבד״מ.

ה. המדליק את הגדיש בשבת פטור מלשלם מפני שנתחייב בנפשו (ב״ק ל״ד ע״ב). ידועה היא המחלוקת (שבת ע׳ ע״א) במלאכה של הבערה, לדברי רבי יוסי הבערה ללאו יצאת, כלומר שאין עליה חיוב כרת וסקילה כשאר מלאכות ואינה אלא איסור לאו בלבד, ואליבא דידיה ודאי לא קאי משנה זו המחייבת מיתה בהבערה. ולדברי רבי נתן הבערה לחלק יצאת, כלומר ללמד שחייבים מיתה על כל מלאכה בפני עצמה, ומוכח עכ״פ דהבערה יש עליה חיוב מיתה והיא מהנך דלא מספקן ושפיר אמרינן בה קלב״מ גם לאיסי. עכ״ד. ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אלא אימא אינו חייב על אחת מהן וכו׳.

במכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (סימן פא) כותב: בהקושיא שנדפס שם (בקובץ הפרדס) באופה מיו״ט לחול דלוקה (פסחים מו ע״ב) או השוחט עולת נדבה ביו״ט דלוקה (ביצה י״ב ע״א) הא לאיסי בן יהודה אינו חייב על אחת מהם. וזה לא קשה כלל, דתוס׳ פר״ק דשבת (בד״ה הא וכו׳) כתבו דכרת וחטאת ומלקות שפיר יש בכולהו, רק ממיתה אימעיט. ובזה אני מפרש לשון הש״ס בשבת צ״ה המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביו״ט לוקה מ׳, ולא כתיב הכל בזדון, דהא אימעיט מסקילה לאיסי בחד מינייהו ולא נודע מה, ולכך הוצרך לפרש בהזיד ביו״ט. ומה שתירץ שם בהפרדס דאזלינן בתר רוב, ג״כ לא יתכן, דא״כ אכתי מה משני (בגמ׳ בשבת כאן) דקמ״ל דהא דלא מספקן מדתני ענוש כרת ונסקל, הלא לתירוץ הנ״ל בכולהו ענוש כרת ונסקל וכו׳ ע״כ.

והוסיף שם (בהג״ה ח׳) הגר״צ אברמוביץ שליט״א: ומה שבאמת לא אזלינן בתר רובא, אפ״ל הטעם דאם ניזיל כאן בת״ר ונהרוג למי שעבר על אחת מל״ט מלאכות, הלא מכח אותו רוב עצמו נוכל להרוג כל מי שיעבוד על כל אחת מל״ט המלאכות, ואם נהרוג ל״ט אנשים, כל אחד על מלאכה אחרת, ודאי עבדינן איסורא, ולהכי לא מהני כאן רוב, ודומה למ״ש תוס׳ בנדה כ״ט א׳ ד״ה תשב לענין ספק ספיקא דסתרי אהדדי וכו׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: והתנן אבות מלאכות מ׳ חסר אחת.

עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה א ח״ב סימן ח) ד״ה והנה מה, שכתב וז״ל: אם יש חלוק מלאכות בשבת לענין מלקות למ״ד לאו שניתן לאזהרת מיתת ב״ד לוקין עליו. הנה לכאורה מצד הסברא נראה דגם לענין מלקות שייך חלוק מלאכות, וראיה ברורה נלפענ״ד ממה דפריך בשבת דף ו׳ על איסי ב״י דאמר אבות מלאכות מ׳ חסר אחת ואינו חייב אלא אחת, ופריך הש״ס והתנן אבות מלאכות מ׳ חסר אחת מנינא למה לי, לא נצרכה אלא שאם עשה בהעלם אחת חייב על כל אחת, ומה קושיא ניהו דלענין סקילה ל״ש לשנויי דאטו בתרי סקילה מקטלי וכמ״ש התוס׳ ד״ה הא, לשני דמיירי לענין מלקות, וע״כ כל דיש חיוב מלקות חייב על כל אחת ואחת. עייש״ב מה שכתב בדרך פלפול.

דף ז׳ ע״א

בגמ׳: איצטבא שלפני העמודים נידון ככרמלית וכו׳.

הגאון ר׳ ישראל פורת ז״ל הקשה על לשון איצטבא דנקט ר׳ זירא, והא הוא עצמו בברכות (לג ע״ב) שיבח

דברי רחבא שנקט סטיו כלשון רבו, ואמאי לא אמר גם ר׳ זירא סטיו.

וכתב על זה הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״א סי׳ קלז) דזה לא קשה, הרי רב יהודה ג״כ נקט בלשון איצטבא אך כוונת השואל להקשות על רב יהודה עצמו מדוע נקט כאן לשון איצטבא ובברכות אמרינן דרב יהודה היה אומר סטיו.

וכתב שם לתרץ על פי דברי רש״י לעיל (ה ע״ב ד״ה דרך סטיו) ולקמן (צא ע״ב צ״ב סטיו) שפירש דסטיו אינו האיצטבא עצמה אלא מקום האיצטבאות, ולכן כאן דמיירי רב יהודה באיצטבא שלפני העמודים העומדת באמצע רשות הרבים, ובא למעט ולחייב בין האצטבאות כמו שממעט בין העמודים, שפיר איירי דוקא באיצטבא עצמה, ולכן אין לקראה סטיו אלא איצטבא.

אכן בברייתא דדף ה׳ במחנות לפלטיא דרך סטיו, דאיירי באיצטבאות שלפני החנויות כאיסטוונית בברייתא דף ו׳ ופטור אף בין האיצטבאות מחמת שהוא מקום האיצטבאות, קרי לזה סטיו. עכ״ד

★★

בגמ׳: לבינה זקופה ברה״ר זרק וטח בפניה חייב, על גבה פטור וכו׳.

וברש״י דהוי מקום לעצמה (דהיינו כרמלית). וכתב הגאון בעל חלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ ג׳): קשה לי הא דשבת (דף ז׳ ע״א) בלבינה ברה״ר גבוה ג׳ ורחב ד׳ הוי כרמלית, וקשה, דהרי לבינה כלי היא כמבואר בש״ס ב״ק (דף צ״ו ע״ב) וברשב״א שם דמבואר דלבינה כלי היא, וא״כ הלא אין כרמלית בכלים (שבת ה׳ ע״א תוס׳ ד״ה כאן) וצ״ע ע״כ.

ובספר תורת מיכאל (סימן י׳) כתב ליישב בזה: וי״ל דהטעם דאין כרמלית בכלים, הוא כמו שפרש״י דף ח׳ גבי היתה קופתו מונחת ברה״ר, דלא גזור רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא, ר״ל דענין כרמלית הוא נמי תורת רשות עליו, וכשהוא משתמש בתורת רשות אזי יש לו דין כרמלית, אבל כלי דמשמש בתורת כלים לא בתורת רשות, אע״ג דברשות דאורייתא, היינו בגובה עשרה ורחב ארבעה, גם בכלים יש לו דין רשות ובטל מתורת כלי ויש לו דין רשות דלהוי דין רה״י, אבל ברשות דרבנן היינו כרמלית לא גזרו רבנן בכלים דלהוי בטל מתורת כלי, הואיל ומשתמש בתורת כלי, וכיון דתורת כלי עליו, ולהכי אין לו דין כרמלית, דכדי שתהא לו דין כרמלית בעינן דלהוי לו תורת רשות ולבטל מתורת כלי.

אך כל זה בקופה וכיוצא בו דמשמש בתורת כלי ועשוי לכך לשמש בתורת כלים לא בתורת רשות, ולהכי אין לה דין רשות דכרמלית, אבל בלבינה זקופה ברה״ר וזרק ונח על גבה, דלבינה זו אינה משמשת בתורת כלי, אלא בתורת רשות ברה״ר, דהלבינה הרי עשוי׳ לזה דלשמש בתורת רשות לא בתורת כלים, ולהכי לענין שבת יש לה דין רשות כרמלית כשאינה גבוהה עשרה. ודוקא התם בב״ק לענין גזלן דקונה בשוי היכי דעשאו כלי עפר ועבדי׳ לבינה מחשב כלי, דהיכי דעשאו תשמיש חשוב, הו״ל שנוי לגבי שנוי דגזלה, וזה נמי מחשב כלי דשינהו לתשמיש חשוב, ומחשב גם כלי ככלי אדמה, דהתורת כלי דהתם הוא כל שעשיתו פעל בו שמשמש עכשיו תשמיש לפי שפעל בו ענין תשמיש כלי. משא״כ בנדון שבת, כל שתשמישו הוא תשמיש כמו רשות חשיב רשות לענין שבת, וכשהוא גבוה ג׳ ורחב ד׳ ומשמש בתורת כרמלית דין כרמלית יש לו, וכן בגבוהה עשרה ורחבה ד׳ דאף דלענין שאר דברים חשיב כלי אבל לענין שבת דין רשות יש לו כנ״ל.

הגאון בעל מנחת יצחק - גאב״ד דירושלים זצ״ל תירץ בזה: הנה מהמבואר בש״ס (ב״ק) שם, בלתי הרשב״א אין ראיה דלבינה הוי כלי, ואדרבא מדברי התוס׳ שם מוכח דל״ה כלי, דאיתא שם אמר ר״פ האי מאן דגזל עפרא מחבריה ועבדי׳ לבינתא לא קני מ״ט דהדר משוי ליה עפרא, לבינתא ועבדי עפרא קני מאי אמרת דלמא הדר ועביד ליה לבינתא האי לבינתה אחריתי הוא ופנים חדשות באו לכאן, ואמר ר״פ האי מאן דגזל נסכא מחבריה ועביד זוזי לא קני מ״ט הדר עביד להו נסכא, זוזי ועבדינהו נסכא קני מאי אמרת הדר עביד להו זוזי פנים חדשות באו לכאן וכו׳ ע״כ. וכתבו התוס׳ (ד״ה ועבדיה) דוקא עבדיה זוזי לא קני אבל עשה מן הנסכא כלי כגון כוס של כסף קני, ואע״ג דהדר עביד ליה נסכא דלא גרע מנסכא ועשאן כלי, אבל זוזי ולבינה אין תורת חשיבות עליהן כ״כ עכ״ל. הרי מוכח דלבינה ל״ה כלי.

אמנם מדברי הרשב״א מוכח לכאורה דהוי כלי, דהרשב״א הביא שם דברי התוס׳ הנ״ל. וכתב ע״ז בזה״ל, ואינו מחוור בעיני, דאין לך חשיבות יתר מהמטבע שהוא נעשה

דמים על הכל, ולבינה נמי למה לא יחשב כלי חשוב ככלי אדמה וכו׳ עכ״ל. אמנם נראה בודאי קושיית הרשב״א קשה אף דל״ה כלי, דהרי מטבע ג״כ לא הוי כלי, אבל עיקר תלוי בחשיבות, וכמ״ש הרשב״א בעצמו שם אח״ז וז״ל, ולומר דוקא בכלים קנה, הא נסרים משופין ועשאן כלי לא קנה עיי״ש.

ומה דנקט לשון כלי, הוא רק דלענין חשיבות לענין קנין לא יהי׳ גרע מכלי אדמה, אבל לא שיהיה לו דין כלי לגמרי אף לקולא ולומר דל״ה כרמלית, שהוא כנגד המציאות דלבינה נעשו לצורך בנין וכיוצא בזה. ע״כ.

הגאון רבי שמואל הלוי וואזנר שליט״א העיר בזה: בעניותי דאין מבואר בב״ק צ״ו ע״ב דכלי ממש הוא, אלא דאם עשה מעפר לבנה, הרי זה נקרא שינוי גמור כאילו עשאו כלי, אבל חשיבות כלי לענין אין כרמלית בכלים לפימש״כ רש״י שבת ח׳ ע״א דהטעם שלא גזרו על כלי כרמלית לבטלו מתורת כלי, זה לא שייך בלבינה ופשוט.

עוד כתב בזה הגר״ש וואזנר שליט״א:

בעניותי דכיון דכתב רש״י שבת ח׳ ע״א דטעם אין כרמלית בכלים משום דלא גזרו לבטל תורת חשיבות כלי, וזהו לא שייך בלבינה, לא זו בלבד לדעת תוס׳ ברשב״א ב״ק שם, שכתב להדיא דלבינה נקרא דבר שאינו חשוב, אלא גם לרשב״א נראה דאין לדמות דין שינוי קונה לדין אין כרמלית בכלים שלא אמרו אלא בכלי ממש. ע״כ.

בשו״ת ציץ אליעזר (חלק ד׳ סי׳ ה׳ פרק ב׳ בהג״ה) השיב בזה: אפשר ליישב הקושיא באופן פשוט עפ״י דברי התוס׳ בשבת דף י״א ע״ב ד״ה אלא, שכתבו דאע״ג דאין כרמלית בכלים, היכא שהכלי מחובר לקרקע לא שמיה כלי ע״ש, וא״כ הרי י״ל שבכאן המדובר בדברי רב חסדא כשהלבנה מחובר לקרקע. (וזהו מבלי להכנס כאן בבירור אם אמנם דעת הרשב״א כדעת התוס׳ דאין כרמלית בכלים, עיין בחידושי הרשב״א בשבת ואכמ״ל).

★★

אבי מורי ורבי בספרו אור משה על הש״ס (חלק א׳ סי׳ ז׳) האריך הרבה בקושית הגאון החלקת יואב זצ״ל הנ״ל, ובסי״ד כתב ליישב: יש לומר, דהגם דלא גזרו על כלי להיות כרמלית, כל זה לעצם מהות הדבר, תרוויהו, לבינה וכלי, שם כלי עליהם, אבל לדין גזירת חז״ל בכרמלית, דבין כה הרי אינו רה״ר אלא מקום פטור וכנ״ל, וכרמלית רק גזירה אטו רה״ר הוא, בזה יש מקום לחלק, דסתם כלי כיון שאינו עומד להשאר שם, וניכר גם מתי שהוא מונח כאינו מהרשות שמונה שם, ע״כ הגם שמתחתיו הוה מקום פטור לא גזרו על כלי דיני כרמלית, משא״כ בלבינה, שביסודה הוא עפר כמו רה״ר שמונח שם, רק שעשאו לבינה, ותחל עי״ז דין ושם כלי, מ״מ בעומד ברה״ר ואין היכר שאינו חלק מהקרקע שמונח שם, וגם אין הכרח שלא ישאר שם זמן מה, דסו״ס במהותו אינו כשאר כלים, אפשר דבכגון דא גזרו חז״ל שיחול ע״ז שם כרמלית, שכאמור אין זה חלות רשות, דממילא המקום לא הוה רשות רה״ר, ואין חלות שם כרמלית מבטל או עושה רשות חדשה, רק גזירה על מקום ברה״ר, שנתבטל ממנו שם רה״ר, ומן התורה הוה מקום פטור, מ״מ כיון שיש לדמותו קצת לרה״ר ראו חכמים לגזור עליו דיני כרמלית, אין זה רחוק לומר דבלבינה הגם שבעצם כלי היא, מ״מ גזרו ע״ז בעומד ברה״ר דליהוי לחומרא ככרמלית.

ואולי אפשר לדייק כן קצת מלשון רש״י כאן שכתב: ״לא גזרו רבנן לבטולי מתורת כלים הואיל וכלי הוא״, ומה הוסיף רש״י במילים: הואיל וכלי הוא, הלא כתב כבר: ״לא גזרו רבנן לבטולי מתורת כלים״, ולהנ״ל אפשר דזה גופא כוונתו, דגם כשעומד על גבי קרקע ניכר דכלי הוא, ע״כ לא גזרו רבנן לבטולי מתורת כלים, וזה שהוסיף: ״הואיל וכלי הוא״, כלומר, גם כשעומד ע״ג קרקע ניכר שכלי הוא, ולא רק דין כלי, משא״כ בלבינה אה״נ דדין כלי עליו, מ״מ בעומד ע״ג קרקע שג״כ הוי עפר כמוהו, וההשתמשות שלו בעומד על גבי קרקע כהשתמשות של קרקע, לא כמו סתם כלי, שגם בעומד ע״ג קרקע אין ההשתמשות אתו כמו עם קרקע, ע״כ י״ל שפיר דבכל כלי היכן שניכר שהוא כלי, לא רק דיש עליו דין כלי, לא גזרו שיהיה כרמלית, משא״כ בלבינה ע״ג קרקע, הגם שבדין הוא כלי, מ״מ בעומד על גבי קרקע ההשתמשות שלו היא כקרקע, ואינו ניכר כ״כ שהוא כלי, ומכיון שביסודו ממילא אינו רה״ר, שפיר גזרו רבנן עליו דיני כרמלית ודו״ק. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

גמ׳ על גבה פטור. משמע דפטור אבל אסור.

והקשה החתם סופר דהא הוי מקום פטור דמותר לכתחילה לזרוק על גבו. וכתב דמכאן יש ראי׳ לדברי

המהרש״א בגיטין (ע״ז ע״ב) דמקום פטור המטלטל ואינו מחובר אסור לכתחילה לזרוק עליו עד שיהי׳ גבוה עשרה טפחים. ולכן נקט הכא פטור, דלכתחילה אסור לזרוק על גביו.

★★

תוד״ה וטח בפניה חייב בא״ד **וריב״א פירש דאף למעלה מג׳ כו׳ דכיון שרואה את הקרקע, כמונח ע״ג קרקע.**

עפ״י דברי הריב״א אלו יישב בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ רס״ו) קושיא גדולה שיש להקשות בגמרא זבחים (כ״ו ע״א) דאיתא התם דאם נתלה באויר וקבל דם פסול, והטעם הוא משום דאין דרך שירות בכך. וקשה דל״ל משום דאין דרך שירות בכך, תיפוק״ל דאמרינן התם דאם עמד ע״ג אבן שע״ג קרקע פסול דכתיב לעמוד ולשרת דבעינן שלא יהיה דבר חוצץ בינו לבין הקרקע, ואמרינן נמי בבכורות דכהן שהוא איטר רגל פסול לעבודה, כיון שאין עיקר סמיכותו על רגל הימין, כ״ש שיפסל כשהוא תלוי לגמרי באויר ועושה העבודה. אולם לדברי הריב״א ניחא, דהכא כיון דהוא נתלה ורואה פני הקרקע, ה״ז כעומד על הקרקע, וכמו לענין הנחה דהוי כמונח בארץ, ועל כן א״א לפסול אותו רק משום דאין דרך שירות בכך.

דף ז׳ ע״ב

בגמ׳: חורי רשות היחיד כרשות היחיד דמי.

בשער הציון (סי׳ שמ״ה ס״ק מ׳) מביא, שכמה ראשונים סברי דאם החור הוא למעלה מי׳ לא בעינן שיהא רחב ד׳ טפחים. ובתשובות בצל החכמה (ח״ג סי׳ צ״ו) כתב דאם מקפיד ומדקדק להניח בחור זה, אז לכו״ע א״צ ד׳ על ד׳, דהו״ל כזורק לפי הכלב או לכבשן דחייב אע״פ שאין בו ד׳ על ד׳, דמחשבתו משוי לי׳ מקום.

וע״ע שם בתשו׳ בצל החכמה הנ״ל דנחלקו הפוסקים בחור למטה מי׳ אי דינו כרה״י, ובחור של מנעול לכו״ע הוי רה״י, שהרי הטעם שאינו רה״י הוא לפי שאין בני רה״י משתמשין שם מפני בני רה״ר שמשתמשין בהם, וזה ניחא בסתם חורים המפולשים, אבל בחור שבמנעול אף שהוא למטה מי״ט, מ״מ א״א לבני רה״ר להשתמש בו כלל, ובני רה״י משתמשים בו מבפנים לפתוח ולנעול ורק הם משתמשים בו גם מבחוץ לאותו תכלית, ע״כ בזה הוי רה״י לכו״ע.

ולפי״ז אסור להכניס מפתח מרה״ר או מכרמלית לחור שבמנעול, דהוי כמכניס מרה״ר לרה״י, וראיתי בספר הלכתא רבתי לשבתא (אות מ׳ סעיף נ״ב) שהביא בשם ספר זכרון יוסף (אות י״ח) דיש עצה בחור שמפולש מעבר לעבר שיסתום אותו מצד פנימי, ואז מותר לתחוב המפתח בהחור אפילו הוא למעלה מי״ט, דאז דין החור כמקום פטור, כיון שאינו רחב ד״ט ואינו מפולש לרה״י.

ובתשו׳ בצל החכמה הנ״ל כתב, דאם המפתח הוא על החגורה לא יוציא המפתח מהחגורה ולא יוריד החגורה מעל גופו, דאסור להכניס מרה״ר לחור שברה״י, אלא בעוד שהוא לבוש בהחגורה יחזיק בידו המפתח המחובר וכך יכניסנו לתוך המנעול, דאז הוי המפתח חלק מן החגורה שהוא מלבוש, ומלבוש שהוא לבוש בו הרי רשאי להכניס מרה״ר לרה״י ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה ואם. בא״ד **ותירץ דשאני התם גבי סוכה** כו׳.

אבל גבי שבת לא בעינן מחיצות רק כדי שיהיה החקק נשמר שלא יהיו רבים בוקעים בו, ולכן גם אם המחיצות מרוחקות מהחקק מהני. כ״כ הרשב״א. ועיי״ש עוד שכתב דגם אם החקק הוא חמשה טפחים והמחיצות הם חמשה, והם מרוחקות יותר מג׳ טפחים הם מצטרפות ביחד, וכ״כ בר״ן. אבל דעת הרא״ש דרק אם יש בהמחיצות י׳ טפחים הוי רשות היחיד, אבל אינו מצטרף עם החקק, כיון שהם מרוחקות יותר מג׳ טפחים.

★★

תוס׳ ד״ה והלכה בא״ד: או שלמעלה מעשרה כו׳.

דעת הקרבן נתנאל (עירובין פ״י סי׳ ק׳ אות ש׳) הגר״א (סי׳ שמ״ה ס״ב) והבית מאיר (שם) דכן הוא מסקנת התוס׳ דחורי רשות היחיד שהם מפולשים לרשות הרבים ואין החור גבוה עשרה טפחים מהקרקע לא חשיב רשות היחיד. אבל המגן אברהם (שם סק״ד) חולק וסובר דתוס׳ כתבו כן רק להה״א, אבל למסקנא קיי״ל דהוו כרשות היחיד, ועיין שם במחצית השקל מה שהאריך בביאור דברי המגן אברהם.

ועיין בנשמת אדם (חיי אדם כלל מ״ז) שכתב דאף דנפסק בשו״ע סי׳ שנ״ג ס״ב דזיז הבולט לרה״ר למעלה מעשרה טפחים לא חשיב חורי רשות היחיד. אין זה סותר לדברי המגן אברהם דחורי רה״י למטה מעשרה דינם כרשות היחיד. דדוקא חורין דלא ניחא תשמישתם לבני רשות הרבים לכן בטלים הם לרשות היחיד, משא״כ זיזין הבולטין לרשות הרבים דניחא תשמישייהו לבני הרשות הרבים דינם כרשות הרבים. וכ״כ בשו״ע הרב (סי׳ שנ״ג קונטרס אחרון אות ב׳).

דף ח׳ ע״א

בגמ׳: האי זירזא דקני, רמי וזקפי׳ רמא וזקפי׳ לא מיחייב עד דעקר ליה.

וברש״י מביא הטעם, דלא הוי עקירה. וכ״כ ברבינו חננאל: שהרי לא הגביה כלל ע״כ.

וכתב בשערי יצחק עמ״ס שבת (סי׳ יא): וכוונתו משום דבגרירה לא הוי עקירה, ועי׳ ברמב״ן שבת דף ח׳ ע״ב, וברשב״א כתובות דף ל״א ע״א (שג״כ מיוחס להרמב״ן) מש״כ בשם הראב״ד דדוקא בארבע אמות ברה״ר מגרר לא הוי עקירה, אבל מרה״י לרה״ר מגרר הוה עקירה, וכן מדויק בלשון רש״י שכתב הוליכו אמות הרבה ברה״ר וכו׳ עיי״ש. אבל שיטת התוס׳ בד״ה לא מיתחייב וכו׳, מבואר דס״ל דגם מגרר הוה עקירה, והפטור הוא משום שלא נעשית המלאכה בבת אחת.

והסבר דברי התוס׳ נראה כמו שפירש הגאון ר״י מקוטנא זצ״ל והובאו דבריו בספר נפש חי׳ (או״ח סוף סי׳ ע״ז) דאע״ג דבאמצע הוי רק כמו עומד לכתף, מ״מ הוי הנחה, דיש חילוק בין אדם הנושא חפץ דעומד לכתף לא מקרי הנחה, אבל בחפץ המונח בארץ אף בעומד לכתף מיקרי הנחה, ועי״ש בנפש חי׳ מה שפקפק בתי׳ זה, אבל מצאתי בהדיא בחי׳ הר״ן דף ה׳ ע״ב, שכתב שם בד״ה אבל עמד לכתף וז״ל פי׳ ודוקא משאוי על כתפו, אבל הניח משאוי ע״ג קרקע, אפילו על דעת כיתוף פשיטא דחשובה הנחה וכשהוא עוקרה מרשות היחיד חשובה עקירה עכ״ל. מבואר בהדיא כדברי הגאון הנ״ל.

והרמב״ם (בפי״ג מהל׳ שבת הי״א) כתב שם, דטעם הפטור לפי שלא עקר החפץ כולו מע״ג הארץ, ואח״כ כתב שם ואם נמשך החפץ וגררו על הארץ מתחילת ארבע לבסוף ארבע חייב שהמגלגל עוקר הוא עכ״ל. ובראש יוסף תמה על הרמב״ם וכתב שלשון הרמב״ם קשה, שהתחיל שהרי לא עקר כפירש״י עי׳ מגיד משנה שם, וסיים דמגלגל חייב, מבואר דס״ל דגרירה הוה העקירה ועמד שם בצ״ע, ובאמת ברמב״ם כתב שהרי לא עקר החפץ כולו. והוסיף הרמב״ם מלת כולו, ולכן י״ל דכונת הרמב״ם כשי׳ התוס׳ דכיון דלא עקר כולו, וא״כ הוה הנחה באמצע, ולא הוה נעשית מלאכתו בבת אחת, וכמו״ש התוס׳ כנ״ל.

אולם יותר נראה דכוונת הרמב״ם כפירוש השני שחידש שם בנפש חי׳ וז״ל: ולפענ״ד אפשר לומר, דדוקא היכא דהוי מתחילה עקירה גמורה, אז לא הוי הנחה רק בעומד לפוש, אבל היכא דלא הוי רק חצי עקירה, והוי הנחה בנתיים, וצריך להצטרף שני חצאי העקירות ביחד להיות עקירה, אז כיון דהוי הנחה בינתיים, אפילו דהוי הנחה לכתף, מכל מקום לא מיצטרפי שני חצאי עקירות כל שהיתה הנחה כל דהו בינתיים לא הוי עקירה, וצריך שיהי׳ עקירה ביחד בלי שום הפסק הנחה בינתיים אפילו דהוי לכתף, וזה ברור לפענ״ד עכ״ל. ואף שבתוס׳ קשה להעמיס פירושו, ויותר נראה כפירוש הנ״ל, אבל בדברי הרמב״ם נראה דלזה התכוון במה שכתב שהרי לא עקר כולו, משמע כסברא הנ״ל דכיון דהוי רק חצי עקירה לכן לא מצטרפות העקירות ושפיר מיושבים דברי הרמב״ם. עכ״ד.

הנה שהתבארו לנו ב׳ ביאורים מהגאון מקוטנא בנפש חיה בדברי הגמ׳ כאן וכנ״ל.

★★

בגמ׳: זרק כוורת לרה״ר גבוהה י׳ ואינה רחבה ו׳ וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה י״ד קובץ ו׳ ע׳ ס): ידוע מ״ש הישועות מלכו בסימן כ״ו, דרה״ר ששים רובא עוברים בה בעגלות, כגון במסילות הברזל או בקרא״ס, אינו רה״ר, משום שהעגלות הם רה״י לעצמם (והוה כאילו האנשים אינם עוברים כלל ברה״ר רק הם תמיד ברה״י). - וקשה לי בכפליים, חדא דמהמג״א (סי׳ רס״ו) מבואר שאף שהעגלה הוא רה״י, מ״מ חייב על החפצים שבה, דלגבי החפצים חשיב כאילו נחו ברה״ר, וכיון שכן, הלא האנשים הם כחפצים, ולגביהם הוה כאילו הם ברה״ר אפילו בתוך העגלה. ועוד קשה לי, דהרי התוס׳ כתבו מפורש בדף ח׳,

דאפילו אם הכוורת הוא גבוהה י׳ ורחב ד׳ אינה חשובה כרה״י רק כשנחה, אבל בשעה שנוסעת אינה חשובה כרה״י, וא״כ איך כתב הישועות מלכו שבמה שנוסעים בעגלות לא מקרי ששים רבוא בוקעים, משום שהאנשים הם ברה״י, והלא זה אינו, דבשעת הנסיעה אינה רה״י, (ולפי מה שביארנו אינם כרה״י אפילו בשעת הנחה, משום שהם תלויים על הגלגלים ואינם נחים בקרקע ממש), והוא כאילו בעגלות שאינם גבוהים י׳ שאינם רה״י, דכנראה מודה שחשובים כעוברים.

הן אמת דהמהרש״ם בסימן קס״ב כותב ג״כ דמה שעוברים בעגלה לא חשוב עוברים, אמנם הוא כותב משום דאינו דומה לששים רבוא שבמדבר ששם הלכו ברגליהם, (וזה ג״כ קשה קצת, דמנין לנו לחלק מעצמנו חילוק שלא נזכר בראשונים, ואולי יש מקור), אמנם מה שכתה הישועות מלכו דאינם חשובים עוברים, משום שעוברים ברה״י, זה קשה כנ״ל.

ועוד הביא שם להקשות בדברי הפרמ״ג (סי׳ רס״ו בא״א ס״ק ד׳) שכתב וז״ל: ומ״ש (המג״א) עגלה י׳ טפחים, והיינו רחבה ד׳, בלא הגלגלים, דהוה רשות לעצמו, ליכא מחמר ושביתת בהמתו כמו שאמרו בשבת דף ח׳ ע״א, כוורת דזורק רשות, ומעביר ד׳ אמות ברה״ר פטור, וכל שבגופו פטור בבהמתו מותר, וה״ה גבוה יותר מי׳ טפחים אע״פ שאין רחבה ד׳, דמקצתה למעלה מי׳ יעו״ש, עכ״ל. (שוב ראיתי שדברים הללו כתובים גם בספר תוספות שבת).

ודברים הללו תמוהים בכפליים, חדא מ״ש שגם המעביר רשות פטור, וזה תמוה דהרי בכוורת אינו פטור רק בזורק, מטעם דבמשכן לא זרקו רשויות, וכמו שפירש שם רש״י, אבל מעביר, הלא העבירו במשכן רשויות את העגלות ועוד, וקושיא זו כבר הקשה המחצית השקל, אמנם קושיא זו לכאורה אפשר ליישב ע״פ דברי התוס׳ שם דפליגי על רש״י וס״ל דהטעם דהזורק כוורת פטור הוא משום דהכוורת עצמה נעשית רה״י כשתנוח, והוה כזורק מרה״י לרה״י באמצע עיי״ש, ולפי זה ה״ה דפטור במעביר את הכוורת, דכשתנוח הוה כנחה ברה״י וכמעביר מרה״י לרה״י ורה״ר באמצע.

שוב ראיתי דזה אינו, שהרי לקמן בדף צ״ב ילפינן מעביר מנושאי הארון שחייב, והארון הלא היה גבוה י׳ ורחב ד׳ ואעפ״כ הוא חייב, ובאמת קשה מגמרא זו דארון, על התוס׳ עצמם, דלפי דבריהם אמאי חייב בארון, אלא שדברי התוס׳ אפשר ליישב דהתוס׳ לא פטרו רק כשהכוורת נחה ע״ג הקרקע ממש דאז נעשה רה״י בההנחה, אבל הארון כשעמדו הלא לא נח ע״ג הקרקע ממש אלא היה תלוי על הבדים, באופן כזה לא נעשה רה״י, ובזה ניחא דברי התוס׳, אמנם הפמ״ג הלא מיירי מעגלה, ועגלה הלא ג״כ אינה נח ע״ג קרקע ממש, רק תלוי בהגלגלים באויר, וא״כ הוה דומה לארון שהמעבירו חייב, וצ״ע.

אמנם עלה בדעתי ליישב דברי התוס׳ ע״פ מה שמבואר בספר תוספות שבת (שם), דהא דפטור על העגלה, היינו דוקא כשאין חפצים בהעגלה, אבל אם יש חפצים בהעגלה חייב מחמת החפצים, ובאמת מבואר כן במג״א עצמו שם בסק״ז, דאם עוקרת עגלה עם חפצים הוה מלאכה דאורייתא, הן אמת שהדבר צריך הסבר, (ויש לי אריכות בזה שאין כאן המקום לזה), עכ״פ כן מבואר במג״א ובתוספות שבת, שעל החפצים חייב אפילו אם העגלה גבוהה י׳ ורחב ד׳, וכיון שכן לא קשה על התוס׳ מהא דארון, משום דאפשר לומר דהא דיליף הגמרא בדף צ״ב מארון שחייב, אינו מהארון עצמו, דעל הארון עצמו אינו חייב, דהארון עצמו הוא רה״י, אלא ילפינן מהלוחות שבארון שלא היו גבוהים י׳ כששוכבין בארון. ולפי״ז מיושב גם דברי הפמ״ג.

אמנם עדיין קשה, דהרי ילפינן שם ג״כ ממזבח, והמזבח הלא היה ג״כ גבוהה י׳ ורחב ד׳ ולא היה בו כלום ואפ״ה חייב, אלא שאפשר לומר דאע״פ שהמזבח היה גבוה י׳ ורחב ד׳, מ״מ לא היה רה״י, שהרי היתה נבוב לוחות, דהיינו ארבע קרשים מכל צד ותוכה היתה חלולה בלי שוליים, ובכל מקום שחנו ישראל מלאוהו באדמה, וכיון שכן כשהיו נושאים אותו והיתה מוגבהת מן הארץ יותר מג׳ לא היתה אלא ד׳ קרשים פורחים באויר ואינו כלל רה״י דהמחיצות עשוין לכלום, ואינם מחיצות, ועל כן חייב.

אמנם שוב ראיתי שבתוס׳ ישנים בדף ח׳ כתבו, שהמזבח היתה רשות בפני עצמה, ולדבריהם צ״ל שהמזבח היה לו שוליים ועל כן היתה רשות בפני עצמה, וא״כ שוב קשה על התוס׳, וצריכים ליישב כתירוצי הראשון, שהארון היה תלוי בהאויר על הבדים, וכיון שכן גם העגלה תלוי באויר על הגלגלים ואמאי פטור. (וכאמור על עצם הדין, כבר הקשה כן המחצית השקל).

אמנם לי קשה עוד יותר על סוף דברי הפמ״ג, שכתב דאם העגלה גבוהה יותר מי׳, אז פטור אפילו אם אינה

רחבה ד׳, משום דהוא אגודה במקום פטור, דהיינו אותה החלק שהוא יותר מי׳ הרי הוא נשארת במקום פטור, ועל כן הוא פטור, כמו שאמר רבא בכוורת. וזה תימה גדולה, דהרי ודאי לא אמר כן רק בזורק, דהזורק ד׳ אמות ונדבק בכותל למעלה מי׳ פטור, כמבואר בדף ק׳, ועל כן כשהכוורת גבוהה יותר מי׳ וזרק אותה ונשאר קצת למעלה מי׳ במקום פטור, הרי הוא פטור, משום שעל המקצת הזה הרי הוא פטור, וא״כ כל הכוורת אגודה להמקצת הזה, אבל במעביר, הלא חייב כשמעביר חפץ למעלה מי׳, כמבואר בדף צ״ב, אמר ר״א המוציא משא למעלה מי׳ חייב, ועיי״ש ברש״י (ד״ה המוציא משא וכו׳), שמחלק שם בין זורק למוציא, ובאמת דבריו הם גמרא מפורשת בדף צ״ז ע״א, הרי דמוציא ומעביר חייב אפילו אם כל החפץ יישאר למעלה מי׳ כשהאדם או העגלה תעמוד, וא״כ כ״ש שהוא חייב אם רק מקצת החפץ תישאר למעלה מי׳, והיאך כתבו הפמ״ג והתוספות שבת שהוא פטור, וצ״ע. עכ״ד.

★★

רש״י ד״ה רחבה ו׳ **פטור. בא״ד ואנן ממשכן גמרינן דהיו זורקין מחטיהן במלאכתן זה לזה, ולא היו זורקין רשויות.**

והקשה בתוס׳ ישנים בגליון: ולא נהירא, דאשכחן מיהא שהיו מוציאין רשויות כגון ארון ומזבחות עכ״ל. ותי׳ החת״ס בחידושיו דהארון והמזבחות מחמת כובדן בטלו מתורת כלי. וא״כ יש לומר דוקא כלי נעשה רשות בכה״ג, משא״כ דבר שאינו כלי ואינו קבוע לא נעשה רשות. וע״ע שם מה שהביא מרבו הג״ר נתן אדלר זצ״ל ליישב, ועיין ברש״ש כאן.

ועיי״ש מה שהקשה עוד דהא היו קרשים במשכן שהיו גובהן עשרה אמות ורחבן ד׳. ועי״ש ובהגהות מהרש״ם מה שתירצו בזה.

★★

תוד״ה רחבה. שהכוורת עצמה נעשית רשות היחיד והוי כזורק מרה״י לרשות היחיד דרך רשות הרבים וכו׳, **ואפילו לר״ע דאמר קלוטה כמי שהונחה דמיא. הכא פטור דכל מקום שהיא מונחת חשיב רשות היחיד.**

ודבריהם צ״ב מעיקרא מאי קסברי, דלר״ע דקלוטה נמי שהונחה דמי הכא חייב, ולבסוף מאי מסקי לחלק מהתם. וביאר הג״ר מנחם זמבא הי״ד בספרו תוצאות חיים (סי׳ י״א) דתליא ביסוד גדר ״קלוטה כמי שהונחה דמיא״, דבפני יהושע ותוס׳ יו״ט ביארו דכשהיא קלוטה נחשבת כאילו מונחת בארץ דמי, וכ״כ הר״ח (לעיל ד:): דכיון דקלוטה באויר, כמאן דמנחא אארעא דמי עכ״ל. אולם בירושלמי (פ״א ה״א) איתא ר״ע עביד אויר מחיצות כממשן. והיינו כדאמרינן לעיל (ה.) ביתא כמאן דמליא דמיא, דהאויר למעלה נחשב כממש, וכאילו הי׳ שם הנחה למעלה.

והשתא יתבאר היטב דברי התוס׳, דבהו״א ס״ל כהירושלמי דהוי הנחה באויר, ושוב לא מהני לענין שם רשות, דא״א לעשות רשות חדש באויר. אבל במסקנתם ס״ל כסברת הפנ״י ותויו״ט דהוי כמונח אארעא, ושוב נעשה רשות ג״כ. דהמונח בארץ הרי הוא רשות.

דף ח׳ ע״ב

בגמ׳: הוא ועירובו בכרמלית וכו׳.

והיינו דהוא בבקעה ועירובו בבור. ומוכח דשרי לטלטל מכרמלית לכרמלית וכן הוכיח בב״ח בהגהותיו למרדכי (כאן) והגר״א בהגהותיו לשו״ע או״ח (סי׳ שמ״ו ס״ק ט׳) ומפורש שם בשו״ע (סעיף ב׳) כן ע״ש. וראה עוד בגר״א שם שהביא מהמשנה בערובין הסלע שבים ע״ש.

וראה ברבינו חננאל להלן (ק׳ ע״ב) במשנה דהזורק מן הים ליבשה וכו׳ וז״ל: וקיי״ל דאסור לטלטל מכרמלית לכרמלית ע״כ וצ״ע. דבגמ׳ כאן מפורש דשרי וצ״ע.

ומצאתי בראבי״ה (הל׳ שבת סי׳ רל״ג) שהביא דברי הר״ח הנ״ל וכתב דכנראה ט״ס הוא ע״ש.

ובירושלמי (פי״א דשבת ה״ה) מפורש דאסור לטלטל מכרמלית לכרמלית ע״ש וראה עוד בתוס׳ ערובין (ס״ז ע״ב) שכ״כ ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: מקום שאין בו ד׳ על ד׳ טפחים מותר לבני רה״י ולבני רה״ר לכתף עליו ובלבד שלא יחליפו.

עיין בחזון איש (הל׳ שבת סי׳ ל״ח) שהאריך בענין חליבה בשבת באופן המותר וכתב וז״ל: וכן מותר להלביש את הצנור על צדדי הפרה בזמן תנועת החשמל, כשהחלב הולך לאיבוד. ואם הלביש בשעה שהחלב הולך לאיבוד ואח״כ

העמיד כלי תחת הצנור לקבל החלב, נראה דחיובא ליכא, אבל אסור לעשות כן, זכר לדבר מה שאמרו ״ובלבד שלא יחליפו״, והיינו אע״ג דכל א׳ וא׳ הוא התירא, מ״מ כל שמשיג תועלת המלאכה יש בו משום שבות, וא״כ ה״ה כאן. והכא גרע טפי, דכיון דהתחיל לחלוב ע״י מעשיו, כל המשך החליבה מתייחס אליו, והרי איכא השתא חליבה גמורה. ומ״מ נראה דחיובא ליכא עכת״ד.

★★

תוס׳ ד״ה לא בא״ד והוי כמו עומד לכתף.

נסתפקו האחרונים בהא דעומד לכתף דלא הוי הנחה, אם זהו רק באדם העומד לכתף לא הוי הנחה, או אפילו אם הניח החפץ בארץ לכתף ג״כ לא הוי הנחה. ועיין בשפת אמת כאן דנקט בדברי התוס׳ בתירוצם דהנחת חפץ לכתף לא הוי הנחה ולא דמי להנחת אדם. אבל בחזון איש (ס״ב ד׳) ביאר דברי התוס׳ דהנחת חפץ לכתף ג״כ לא הוי הנחה, ושאני בזירזא דקני דחשוב לפוש עיי״ש.

דף ט׳ ע״א

בגמ׳: אסקופה משמשת שתי רשויות.

בשו״ת אבני נזר חלק (חו״מ סימן קיא) כתב על דברי גיסו הגאון ר׳ יצחק הכהן שהביא ראי׳ דדלת שאינה ננעלת לא חשובה מחיצה כלל, מהא דכאן גבי אסקופה בזמן שהפתח פתוח כלחוץ, ואי כמאן דנעול דמי מ״ש מפתחו נעול. אין זו קושיא, דכשפתח נעול בטל המקום ד׳, דהדלת מפסיק באמצע, משא״כ בפתוח. ותדע דאפי׳ הפתח נעול כשיש מקום ד׳ מועילה הקורה כמ״ש התוס׳ דבקירויו כלפי חוץ אפי׳ פתח נעול כלפנים, ומהני הקורה ולא בטל מבוי בנעילת דלת, דאי בטל מבוי לא תתיר הקורה אותם ד׳ טפחים, דאין בתים וחצירות פתוחים ורחבו יותר על ארכו, אלא דלא בטל מבוי בנעילת דלת, רק שמבטל המקום ד׳. ועיין שם עוד מה שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: לעולם באיסקופת בית עסקינן וכו׳.

הנה בשו״ע או״ח סי׳ תרל״ב סעי׳ א׳ וז״ל דאמרי׳ דופן עקומה וכו׳ שאנו רואים כאילו הכותל נעקם ויחשוב הסכך מגוף הכותל וכו׳, ובמג״א שם כתב דדוקא כשהדפנות מגיעות לסכך והוא מדברי הר״ן יעו״ש, והטור כתב דאף דאין מגיעות לסכך, משום דאמרינן גוד אסיק, ואח״כ הוי שפיר דופן עקומה.

ובתשו׳ הגרע״א (סי׳ י״ב) ביאר ד׳ הר״ן עפימש״כ הר״ן לקמן שם למ״ד דאין לבוד באמצע, ומיעטו מן הצד דוקא הוא דמהני, וכתב הר״ן דהיינו אם מיעט מצד הסכך, אבל אם מיעט מצד הדופן לא תימא דאמרינן דופן עקומה וממילא דאח״כ הו״ל לבוד מן הצד, דלא אמרי׳ דופן עקומה ולבוד כהדדי, ומבואר דעת הר״ן דל״א תרי הלכתות כהדדי, וא״כ ה״נ לא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה כהדדי יעו״ש.

ובספר בן ארי תמה על הגרע״א הנ״ל מהמבואר בגמ׳ כאן דלא אמרי׳ פי׳ תקרה יורד וסותם אא״כ התקרה רחבה ד׳ טפחים, וכשיש שני קורות סמוכים זה לזה אמרי׳ לבוד ונחשב עי״ז ד׳ טפחים, ואח״כ אמרינן פי תקרה, הרי דאמרי׳ שתי הלכות אף שא״א לאמר פי תקרה עד דנימא קודם לבוד ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ ברוך דב פוברסקי שליט״ש ליישב בזה באופן נפלא: נראה דעיקר דינא דהר״ן דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כהדדי, ל״ה אלא בדין דופן עקומה, וחלוק דופן עקומה משאר הלכות, דהנה דין גוד אסיק ולבוד וחבוט רמי וכן דין פי תקרה וכדו׳ הוי הלכות בכל התורה כולה, ומהני לענין שבת וטומאה וכו׳ דכן הם דיני מחיצות ובית ורשויות, משא״כ דין דופן עקומה לא נאמר אלא בהכשר סוכה גרידא, וזהו מדין מיוחד שנתחדש להכשר סוכה ודו״ק.

מעתה נראה דזהו טעמו של הר״ן שכתב דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד ביחד, והוא דכיון דלמ״ד אין לבוד באמצע, אין לומר הכא לבוד עד דנימא קודם דופן עקומה, ונמצא דדופן עקומה לא בא להכשר סוכה גרידא, דעדיין לא מהני עד דנימא אח״כ לבוד, ודין דופן עקומה צריך לחול כדי שנוכל לומר לבוד, ובזה ס״ל דלענין זה שוב לא נתחדש דין דופן עקומה, ושוב ליכא לומר לבוד, דכדי שנוכל לדון לבוד ליכא דין דופן עקומה כלל. משא״כ בשאר הלכות דמהני דינם בכה״ת, ל״ש סברא זאת כלל, דהא שפיר אפשר לומר גוד אסיק לענין דנימא אח״כ לבוד, וכן להיפך, כיון דגוד אסיק ולבוד מהני בכל מקום, ומיושב שפיר לפי״ז הא דמהני

פי תקרה בצירוף לבוד, דכל אלו ההלכות מהני בכל מקום, ושפיר אמרי׳ לבוד אף כדי דנימא אח״כ פי תקרה. ע״כ.

(בד קודש חלק א׳ סי׳ ד׳)

★★

בגמ׳: אומר היה רבי מאיר כל מקום שאתה מוצא שתי רשויות כו׳ גזירה משום תל ברה״ר.

בחדושי הרשב״א כתב דלא גזר רבי מאיר כן רק בשל שתי אנשים, כגון עמוד העומד בתוך חצר השותפין שלא עירבו, דחזו דעמוד אינו חולק רשות לעצמו, ויבואו להתיר בכה״ג ברה״ר. ועיין בריטב״א שמדייק כן גם מרש״י (ד״ה כגון) שכ׳ אין איסור לכתף עליו מן החצר. אבל מרש״י עירובין (צא. ד״ה וקרפיפות) הביא שכתב מפורש דגם ברשות אחת אוסר רבי מאיר.

★★

במשנה: ולא לאכול.

הגאון החיד״א במחזיק ברכה א״ח (סי׳ תקנב) עמד על מה שנהגו בארץ ישראל ובמצרים ויתר גלילות לשתות קפה וטיי בערב ט״ב בסעודה מפסקת, אע״פ ששנינו ערב ט״ב לא יאכל אדם שני תבשילין. וכתב, שאף שלמדו מהכתוב דשתיה בכלל אכילה (שבועות כב:), ואמרינן התם דאף בלשון בני אדם הוא כן. מ״מ מצינו דשנו חכמים בלשון המשנה אכילה, ואין שתיה בכלל. כמ״ש כאן לא ישב אדם לפני הספר, ולא לאכול. ובפסחים (צט:) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם. ובברייתא שם לא יאכל אדם בע״ש ובעי״ט מן המנחה ולמעלה. ובכל זה אכילה דוקא, ולא שתיה. ופשיטא דבע״ש ועי״ט ובע״פ, ובכל יום סמוך למנחה, יכול לשתות. ועוד האריך שם להוכיח דלא אמרינן דה״ה שתיה אלא כשיש ראיה. ועפ״ז קיים המנהג ע״ש.

★★

במשנה: ואם התחילו אין מפסיקין.

בשו״ת שבות יעקב (חלק א סימן לז) דן בדבר השאלה באחד שרגיל להדליק נר חנוכה בשמן זית, וכשבא להדליק ולא מצא שמן זית בביתו והתחיל להכין עצמו עם נרות של שעוה ותחב אותן במקום הראוי להם, ובתוך כך שרצה להדליק הביאו לו שמן זית, אי יסלק ידו מן הנרות של שעוה וידליק בשמן זית שהוא מצוה מן המובחר, או נימא הואיל ואדחי וכיון שכבר התחיל לא יפסיק.

וכתב לפשוט הדבר ממתני׳ דהכא, דלא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל ולא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין ״ואם התחילו אין מפסיקין״ כיון דכבר התחיל לא מטרחינן ליה להפסיק, אע״ג דאיכא חבוב ואקדומי מצוה, אפ״ה אין מפסיקין. עיין שם בדבריו. וכתב עוד שם דאין לסתור דין זה מהא דאמרינן, (עיין מנחות סד ע״א), מצא אחרת נאה הימנו, שמביא אותו במקום הקרבן הראשון, משום דהתם עדיין לא התחיל במצוה, וכן גבי אתרוג דאמרינן ב״ק ט׳ ע״ב בהידור מצוה עד שליש במצוה ג״כ מיירי שלא התחיל עדיין במצוה, ע״כ. וע״ע מה שכתב בזה בשו״ת שבות יעקב שם (חלק ב סימן ל).

★★

דף ט׳ ע״ב

במשנה: לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה וכו׳.

וברש״י: שמא ישכח ולא יתפלל וכו׳. בשו״ת גבעת הלבונה (או״ח סי׳ כט ס״ק א׳) כותב: מה שהקשית בהא דשבת ד״ט לא ישב לפני הספר סמוך למנחה כו׳ ופרש״י שמא ישכח להתפלל. דהרי מבואר בדף י״ב בהא דלא יקרא לאור הנר דב׳ בנ״א מותרים דמידכרי אהדדי, וא״כ כיון דבע״כ מיירי בספר ישראל, דמנכרי אין מסתפרין, וא״כ אחד יזכיר לחבירו עכ״ק. והנה מהא דלפני הספר לק״מ, דיש לומר דהספר נכרי, ובאופן שמותר כגון ברבים או כשמסתכל במראה, כמבואר בש״ס ע״ז וביו״ד קנ״ו.

אולם אף אם הספר ישראל ג״כ נכון, עפמ״ש הב״ח באו״ח (סי׳ ער״ה) ובמג״א (שם) דרק בקריאה דמצוה התירו בב׳ בנ״א ולא בדבר הרשות יעו״ש, וא״כ כאן בדבר הרשות אסור.

אולם יש להקשות כזה, בהא דמבואר שם ולא לדון, ודין הוא ג״כ מצוה, ובזה קשה קושיתך, דהרי א״א ביחיד, וא״כ לישתרי. אכן נראה לחדש, דהא דמותר בב׳ בנ״א, הוא רק אם זה השני יודע בודאי שהוא עובר, כגון בהטי׳ בשבת, אז אינו מניחו. אכן בעושה דבר קודם התפלה דחבירו יוכל לחשוב שכבר התפלל, וכיון שכל אחד אינו יודע אם חבירו

התפלל, לא שייך שיזכירו זה את זה, דחושב בוודאי שכבר התפלל, וזה סברא ברורה. ולכאו׳ לפ״ז אם שניהם מגידים זה לזה שלא התפללו עדיין, שפיר הי׳ מותר, הגם שיש לומר דאסור משום דלא פלוג, כמו בגבוה ב׳ קומות בסי׳ ער״ה שם ורק במקום שהחילוק בין אנשים ל״ש לא פלוג כמ״ש הפוסקים שם, אבל אם החילוק מצד המעשה אמרינן לא פלוג ע״כ.

★★

במשנה: לא ישב וכו׳ **עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ** וכו׳.

כתב בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ ק״ו): יש לדקדק דהוה לי׳ לתנא לומר תיבות ״עד שיתפלל״ לבסוף, ולא יכנס למרחץ וכו׳ סמוך למנחה עד שיתפלל, דהא כולם אסורים עד שיתפלל. וי״ל דעד שיתפלל פירושו הפשוט שיתפלל תחלה ואח״כ יעשה אחד מכל אלו, והנה בגמ׳ בין לתירוץ קמא בין לתירוץ בתרא מוקי מתני׳ בסמוך למנחה גדולה, ולכתחלה אין נכון להתפלל מנחה גדולה כדאיתא בהדיא בשו״ע (סי׳ רלג ס״א), לכן לא סיים התנא על לא יכנס למרחץ וכו׳ עד שיתפלל. אבל מה שאמר ברישא לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, י״ל כך וניישב גם קושית תוס׳ מאי שייכות משנה זו במס׳ שבת, דדבר זה שייך בכל השנה ובכל יום, ומתרצין איידי דבעי למיתני במשנה הסמוכה לא יצא החייט במחטו ערב שבת סמוך לחשיכה שמא ישכח ויצא, נקיט התנא גם אלו האסורים משום שמא ימשך וישכח.

וי״ל עוד לפי מה דאיתא בפוסקים (או״ח סי׳ ר״ס) שאם רוצה אדם להסתפר, יסתפר בע״ש משום כבוד שבת, א״כ שכיח שרוב בני אדם יסתפרו בע״ש משום מצות כבוד השבת, לכן נקט התנא הלכה זו כאן במס׳ שבת עם שאר הדברים השייכים לע״ש, ומשום מצוה מותר להתפלל לכתחלה מנחה גדולה, לכן נקט התנא בזה לחוד עד שיתפלל, דהכוונה שיתפלל תחלה, דמשום מצוה מותר להתפלל מנחה גדולה. ע״כ.

★★

במשנה: לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה וכו׳ **ולא לאכול** וכו׳.

וכן נפסק להלכה (בסימן רלא) וכן מצינו איסור אכילה קודם נטילת לולב בשו״ע או״ח (סי׳ תרנב ס״ב) וגבי מקרא מגילה (סי׳ תרצ״ב) ובהדלקת נר חנוכה במג״א (סי׳ תרעב סק״ה) בשם מהרש״ל, ולא מצינו בש״ס ופוסקים איסור אכילה קודם תקיעת שופר.

וכתב הציץ אליעזר (ח״ז סימן לג - ח״ח סימן כא) דאף דמידת חסידות שלא לאכול מקודם וכמו שכתוב ברוקח (מובא בכף החיים סימן תרנב) מ״מ מדינא אין לאסור, ונהרא נהרא ופשטיה ובמקום שנהגו להחמיר ודאי שאין להקל בזה אבל מ״מ במקומות שנוהגים היתר אין למחות בידם ובפרט אם כוונתם לשמוע התקיעות ולהתפלל בישוב הדעת.

והטעם שיש להתיר לגבי תקיעת שופר יותר משאר מקומות מבואר בשו״ת התעוררות תשובה (להגר״ש סופר ז״ל) סימן רכה (ובנדפס לפי סדר או״ח הוא בסימן קמז) דמשום אימת הדין אין לחוש שישכח מלשמוע התקיעה, וכמו שהתירו לקרות לאור הנר ביוהכ״פ ולא חיישינן שמא יטה כמבואר בה׳ שבת סימן ערה ע״כ.

★★

בגמ׳: ובתספורת בן אלעשה וכו׳.

בתוס׳ כתבו: ודוקא סעודה גדולה כגון סעודת אירוסין ונשואין וסעודת מילה וכו׳ ע״כ. הנה בטור או״ח (סימן רלב) מובא לענין מה ששנינו במשנה שבת (ט, ב) ״לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה ולא וכו׳״ בזה״ל: ופירש ר״ת דוקא סעודה גדולה כגון של מילה ונשואין ופדיון הבן וכו׳ ע״כ. הרמ״א באותו סימן מביא אותה הלכה בשם הטור בהסתמכות על ר״ת, אבל שם הודגש רק ״בסעודת נשואין או מילה״ ועל פדיון הבן לא מדובר שם, ובאמת בתוס׳ שלפנינו לא נזכר פדיון הבן וכנ״ל, ונראה א״כ דהתוס׳ לא ס״ל דזה נקרא סעודה גדולה וצ״ע, (וראה גם בהגהות הגר״א יו״ד (סי׳ שה אות ט״ז) מה שציין בזה וצ״ע).

★★

בגמ׳: ומאימתי התחלת אכילה רב אמר משיטול ידיו וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (אות רלג): בלמדי עם בני ישראל שמעון נ״י בשו״ע או״ח סימן רל״ב [סעיף ב׳] נתעוררתי לדעת רבינו הגר״א ז״ל [מעשה רב אות ג׳] שכתב שצריך ליטול ידיו ברביעית למנחה וערבית, וגם לברך על נטילת ידים כמו לאכילה, א״כ למה אמרו בשבת [ט, ב] דהתחלת אכילה הוא משיטול ידיו, דמאי התחלה היא

נטילת ידים לאכילה, כיון שגם לתפילה צריך ליטול ידיו, א״כ אף שנטל ידיו לאכילה, מ״מ נטילה זו גם לתפילה עלתה לו, דהא חולין אין צריכים כוונה כלל כדקיי״ל בסימן קנ״ח [סעיף ז׳]. וביותר קשה דרב עצמו דאמר התחלת אכילה משיטול ידיו הוא מרא דשמעתתא דחולין אין צריכים כוונה בחולין [לא, א].

וליכא למימר דמכל מקום אח״כ יהא חייב ליטול ידיו לאכילה שנית, דזה אינו, דמ״מ לא נוכל לקרותו התחלת אכילה. ותו דאם שמר ידיו ולא הו״ל היסח הדעת אינו צריך ליטול ידיו שנית, כמו שכתב המגן אברהם סוף סימן קע״ח [ס״ק י״ג] ע״כ.

★★

בגמ׳: ומאימתי התחלת אכילה וכו׳ **משיתיר חגורה** וכו׳.

הגה״ק ר׳ משה׳ניו מבויאן - קראקא זצ״ל־הי״ד נשאל על מה שסופר על דודו, אחי אביו הרה״ק ר׳ שלום יוסף זצ״ל, כ״ק אדמו״ר הרה״ק רבי ישראל מהוסיאטין זצ״ל, שכאשר ניגש לשולחן הטהור בפעם הראשונה כשאך ישב על כסא קודשו, התיר את חגורתו ואמר את המימרא דחז״ל: מאימתי התחלת אכילה משיתיר חגורו. ואז נגש אל השולחן הטהור ע״כ.

והשיב על כך הגה״ק מבויאן־קראקא כדלהלן: ואודות שדרשת ממני מיציב פתגם שאמרו לך בעת שבת אחים בשם כ״ק דודי הה״צ שליט״א בנידון התרת החגורה, כנים הדברים. והיות שהמנהג הי׳ בהוסיאטין אצל כ״ק זקני הק׳ והנורא זצוק״ל לילך להשלחן שישב בש״ק במסיבת חסידים בהתרת חגורה, תחת אשר בסדיגורא הי׳ המנהג לחגור חגורה אצל השלחן וכן הי׳ המנהג בבאיאן ואלו ואלו דא״ח.

וענין חגירת החגורה בעת השלחן כי היא עבודה כמו תפילה. והתרת החגורה היא על אופן עבודה בבחי׳ (שמות כד, יא): ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, ומבשרי אחזה אלוקי (איוב יט, כו), וכמבואר בזוהר הקדוש האי בישרא דאדם לבושין דאדם מיקרי, וכשעובדין להשי״ת באכילה ושתי׳ היא בבחינת בכל לבבך בב׳ יצריך (ברכות נד ע״א) ומכתנות עור בעין נעשה כתנות אור באלף כמו שהי׳ כתוב בתורתו של ר׳ מאיר (בראשית רבה כ, כט), ולכן אין צריכין להפסיק בין לבו לערוה אחרי שמבשרי אחזה אלוקי נהפך הכל לשרשו, שרומז לגבוה מעל גבוה, וזה הוא כוונת דודי הה״צ אור יקרות וקפאון שליט״א וזוכר אני את הפתגם הלז עכד״ק.

(ספר דעת משה - סדיגורה, אגרות קודש איגרת א׳)

ובספר אהלי יעקב להרה״ק ר״י מהוסיאטין זצ״ל (על כ״ט כסלו תש״י) כותב: אני רוצה לאמר לכם דבור ממנו שאמר אותו בטרם נכנס לעריכת שלחנו הראשון אחרי שבתו על כסא אביו זצוק״ל. בהוסיאטין הי׳ המנהג לשבת אל ה״שלחן״ בלי החגורה, ובשעת התרת החגורה בחדרו אמר הדיבור הזה. אשר אמר למקורבו (רד״ש ע״ה שהי׳ חסיד ות״ח). אך צריך אני להקדים מלים אחדים לתוספת ביאור.

בפר׳ בראשית (ב, כה) כותב רש״י ולא יתבוששו, לא ניתן בו יצה״ר עד אכלו מן העץ. ור״ע ספורנו מסביר את הענין כך, לפני החטא לפני כניסת יצה״ר היו כל פעולותיהם וכל איבריהם לעשות רצון קונם בלבד. לא להשיג תענוגות נפסדות כלל. לכן היו כל איבריהם שווים. והנה ברא הקב״ה יצה״ר וברא לו תבלין (קדושין ל:), לכן בה במדה שהאדם הולך ומשתלם בקדושת התורה, בה במדה הולך היצה״ר הלוך ונחלש. ובהתאם לכך הולכים האיברים ומשתווים. והנה טעם החגורה, שלא יראה הלב את האיברים של מטה. אולם ע״י השתלמות האדם בקדושת התורה הגורמת לטיהורן ולזיכוכן של פעולות האיברים, שתבוצענה לא להשיג תענוגות נפסדות, כי אם לעשות רצון קונם. הולכים האיברים ומשתווים והחגורה נעשית מיותרת.

ואמר כ״ק ז״ל: מתי אפשר להתחיל בהנהגת ״שולחנות״, בזמן שההשתלמות בקדושה התקדמה כל כך, שכבר אפשר לוותר על החגורה. וסיים: אימתי התחלת אכילה, משיתיר החגורה (שבת ט׳ סע״ב) עכד״ק והדברים נפלאים.

דף י׳ ע״א

בגמ׳: טריחותא למיסר הימייניה וכו׳.

הנה רב ששת הקשה כאן ב׳ קושיות. א) וכי זו טירחא? ב) שיתפלל ללא חגורה. (וההו״א שחגור אינו מצווה). ותירצה הגמ׳: שחגור זה מצווה, שנא׳: ״הכון לקראת אלוקיך ישראל״. והקשו התוס׳: מדוע לא תירצה הגמ׳ את הקושי׳ הראשונה. רעיון מוסרי נפלא נאמר כאן בשם הרב הקדוש מלובלין זצ״ל: כל זמן שהיה הו״א שאין מצווה לחגור, שאלה

הגמ׳ בצדק, וכי איזו טירחה זו לחגור מתניו, אבל למסקנא כשמתברר שזו כן מצווה, הכון לקראת אלוקיך, עכשיו נכנס לתמונה היצר הרע, כאן כבר לא שייך לומר ״טריחותא למיסר היימניה?״ לפיכך יוצא: שהגמ׳ אמנם תירצה את שתי הקושיות במה שענתה שיש חיוב להתפלל עם חגורה. ע״כ.

★★

בגמ׳: רבא שדא גלימיה ופכר ידיה ומצלי אמר כעבדא קמיה מריה.

ובשו״ע או״ח (סימן צה סעיף ג) כתב וזה לשונו: מניח ידיו על לבו כפותים, הימנית על השמאלית, ועומד כעבד לפני רבו באימה ביראה ובפחד.

ובציץ אליעזר (ח״ט סימן ד) מהפך בזכות אלו שמשימים ידיהם לאחוריהם בשעת התפילה, שאף שזה נגד מה שנפסק בשו״ע, יש ליתן מקור למנהג זה. דהנה הב״י (על הטור סימן צה ד״ה וכתב) מביא דברי המהר״י אבוהב וזה לשונו: הכל כמנהג המקום, שיש מקומות וכו׳ ויש מקומות משימים ידיהם לאחוריהם וכן מנהג ארץ ישמעאל ומכוונים לרמוז כאילו אין להם ידים כלומר שאין להם יכולת זולתו ע״כ, הרי לן מקור לנוהגים כן, שהם נוהגים כמנהג בני ישמעאל.

והמקור בסוגיין לדבריהם מבואר שם בציץ אליעזר הוא מה שכתב הר״ח בצידי הדף (ד״ה אמר) שדי גלימיה וכסי ידיה, ולכאורה דבריו צריכים ביאור, דאי כוונתו דלאחר שהוריד גלימתו כיסה ידיו בבגד אחר או מטפחת, וכי איזה צד עבדות חזינן הכא אלא ע״כ דכוונתו היא כמו שמפורש בחידושי הר״ן (ד״ה פכר ידיו) בשמו וזה לשונו: ור״ח ז״ל פירש נותן ידיו לאחוריו כעבד נפיק בקולר, ולפ״ז צריך לפרש דמה שכתב כאן דמכסי ידיו הכוונה, שע״י שהניחם לאחוריו ממילא נכסו ידיו, הרי לנו סמך למנהג בני ישמעאל והרעיון בזה: או כדברי הר״ח המובאים בחידושי הר״ן כעבד נפיק בקולר, או כמו שכתב המהר״י אבוהב שמכוונים לרמוז כאילו שאין להם יכולת זולתו, ויתכן ששניהם דבר אחד הוא, דמהאי טעמא נפיק העבד בקולר כשידיו לאחוריו.

★★

גמ׳. תורתו מתי נעשית.

עיין בשו״ת משיב דבר להנצי״ב מוולוז׳ין זצ״ל (חלק ב סימן קד) שכתב על פי זה לפרש נוסח התפלה בברכת אהבה רבה ותן בלבנו לשמור ולעשות ולקיים, ״לשמור״ היינו משנה השנוי מכבר וכדאיתא בקידושין (ל״ז) אשר תשמרון זו משנה. ובתו״כ אי׳ הכי הרבה פעמים. ״ולעשות״, היינו חידושי תורה כלשון גמ׳ כאן תורתו מתי נעשית. ובשאלתות דר׳ אחאי (סי׳ נ״א) הביא הנוסח מתי למדה ומתי לימדה, הרי שהלימוד דנקרא תורתו דהיינו חידושי תורה בפ״ע, ואח״כ לאחרים מיקרי עשיה.

★★

בגמ׳: משום שנאמר הכון לקראת אלוקיך ישראל וכו׳.

כמה נקודות בענין חגירת האבנט בתפילה כתב בספר מנהג ישראל תורה (או״ח סי׳ צא).

א. בשו״ע (סי׳ צא סעיף ב) איתא: צריך לאזור אזור בשעת התפלה אפי׳ יש לו אבנט שאין לבו רואה את הערוה משום הכון ע״כ, פי׳ אבנט של מכנסיים כדכתב במרדכי במסכת שבת אות רכ״ו, ובתוס׳ שם דף י׳, וכ״כ להדיא בשו״ע הרב, דבאבנט של מכנסיים אין יוצאין הענין של הכון דבעינן אזור דוקא שהוא למעלה מבגדיו, והטעם עי׳ בסידור צלותא דאברהם (בדיני ברכת אוזר ישראל בגבורה) משום דאבנט אין בו חשיבות ואזור יש בו חשיבות וכדי לקיים הכון בעינן אזור שיש בו חשיבות (ועי׳ כף החיים אות ח׳).

ב. דעת רבינו ירוחם דדוקא מי שהולך כל היום בחגורה צריך לחגור גם בשעת התפלה, אבל מי שהולך כל היום בלא חגורה גם בשעת תפלה אין צריך לחגור, הו״ד בב״י ובמג״א, וע״ז סומכין רבים שאין לובשין חגורה בשעת התפלה, אבל במגן גיבורים (הו״ד גם במשנה ברורה) כתב דמדת חסידות לחגור גם למי שהולך כל היום בלא חגורה, ועי׳ גם בנימוקי או״ח שכתב דרבינו ירוחם כמעט יחיד הוא בזה, וכן בשו״ת תורת יקותיאל (מהדו״ק סימן כ״ט) כתב דרוב ראשונים פליגי על רבינו ירוחם, וע״כ ודאי טוב להחמיר ללבוש חגורה בשעת התפלה אף במקומות שאין הולכין בחגורה כל היום, וכן מנהג חסידים ואנשי מעשה להקפיד בזה, ובתורת יקותיאל שם מביא עובדא מרבו הערוגת הבשם שראה לאחד מתלמידיו אחר חתונתו שאינו אזור בחגורה, ולא הניחו לעמוד ולהתפלל, רק ציווה עליו שתיכף ומיד קודם התפלה ילך ויקנה לו חגורה.

ג. בספר נמוקי או״ח להרה״ק ממונקטש זצ״ל (סי׳ צא) כותב, דזקינו הגה״ק מהרצ״ה זי״ע בעל הבני

יששכר והגה״ק הדברי חיים זי״ע לבשו החגורה המיוחדת לתפלה רק בעת התפלה, וכתב טעמם משום דכדי לקיים הכון ראוי לחגור עצמו בחגורה מיוחדת לצורך התפלה, ואם ילבשו החגורה כל היום אז לא יקיימו הכון עיי״ש, ולפי זה החגורה התפור או תחוב על הבעקישע והולכין בו כל היום כנהוג, אין מקיימין בו הכון, דלא חגרו בו כדי להתפלל, אמנם לפי הנראה לא נהגו הני צדיקים וקדושים כי אם מצד מדת חסידות יתירה, דמן הדין סגי באותו חגורה שהלכו בו כל היום, דכן משמע בגמ׳ במסכת שבת דף י׳ דאמרינן מאימתי התחלת סעודה (שלא יצטרך להפסיק להתפלל) משיתיר חגורו, ופריך הגמ׳ ליקו הכי וליצלי, ומשני משום הכון לקראת אלקיך ישראל, משמע מזה דאי לאו שכבר התיר החגורה שפיר דמי להתפלל הכי, אע״ג דלא לבש החגורה לשם תפלה.

ד. בשו״ע (שם) מבואר דיסוד תקנת אזור בתפילה הוא רק בתפילת י״ח. אבל שאר ברכות מותר לברך בלא חגורה מאחר שיש לו מכנסים ע״כ, והיינו דהענין של הכון לאזור בחגורה אינו אלא בתפלת י״ח, ומקורו בר״ן והגהות מיימוני כהובא בב״י, אמנם חסידים ואנשי מעשה נוהגין לאזור בחגורה גם לשאר תפלות ובקשות, וגם לפני כל דבר מצוה, ועי׳ שו״ת מנחת יצחק (ח״ה סימן מ״א) שמבאר דאע״ג דמדינא דוקא לתפלת י״ח צריך חגורה, אעפ״כ יש מעליותא גם לשאר התפילות ולכל מצוה, דהענין של חגורה כתב בלבוש דכשחוגר אזור במתניו נראה הוא עומד יותר זריז משהוא בלא חגורה, כדמצינו בנ״ך בכמה מקומות דהחגורה מורה על זריזות וגבורה, וע״כ בודאי יש מעליותא לזה בכל דבר מצוה.

★★

בגמ׳: מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (אות רט): ביום ג׳ תרומה בהיותי מתפלל תפילת שמונה עשרה בשחרית עלה במחשבתי פתאום, ונזכרתי בדברי רש״י בעבודה זרה [ח, א ד״ה מעין] שכתב בהא דשואל צרכיו בכל ברכה, שאם רואה תלמודו משתכח מוסיף באתה חונן, ואם הוא בעל תשובה מוסיף בברכת השיבנו.

והעירותי בחידושי לאו״ח בס״ד מהא דשבת [י, א] דאמר שם רב המנונא הוה מאריך בצלותיה, אמר ליה רבא מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה, והרי כשמתפלל על תורתו ותשובה וכיוצא בזה ג״כ מצוה היא, ודלמא רב המנונא ג״כ היה מאריך בתפילתו לענייני מצוה, וג״כ חיי עולם מקרי ע״כ.

★★

בגמ׳: קרי עלי׳ ר׳ זירא - מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטין באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ יז) דהנה בתוס׳ בברכות (כב ע״ב) ובהרא״ש (שם פ״ג סי׳ כב) מבואר דהיכי דהוי תפלתו תועבה צריך לחזור ולהתפלל. ולכאורה איזה טעם יש בזה. אלא לתפילה צריכים סניגורים ופרקליטים כדי שהקב״ה ישמע אותה, ומכיון שהסיר אזנו משמוע תורה בשביל תפלתו, הוי קטיגור שלא תתקבל תפלתו, וע״כ יצטרך לחזור ולהתפלל.

ומכח זה פסק דאין להתפלל בסידורים שנדפסו בשבת ויו״ט, אך למעשה אין לומר דיחזור ויתפלל דכי מפני שאני מדמין נעשה מעשה, והוי רק מעוות לא יוכל לתקן ע״כ.

★★

בגמ׳: וכי תעלה על דעתך שמשה יושב ודן וכו׳. **כל דיין שדן אמת לאמיתו אפילו שעה אחת** וכו׳.

וכתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ שמט-שנ) וקשה: אם אכן בפועל משה לא דן מהבוקר עד הערב, ולא נאמר ״ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב״ אלא כדי ללמדנו כי ״כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית״, אם כן מדוע טען יתרו למשה: ״נבול תיבול״?

ומיישב שם. דהנה בספר עיון יעקב (שבת י, א) מובא בשם בעל שבות יעקב, כי באמת משה לא היה דן כל היום, אלא זמן מועט בלבד, ולאחר מכן הוא ישב ועסק בתורה. אלא שהמון העם, שעדיין לא דנו את דינם, המתינו למשה מתוך תקוה שאולי לאחר שילמד מעט ישוב לדון אותם. ומשה, שלא ידע על תקוותם זו, סבר כי הם ממתינים כדי לשמוע ממנו את המצוות, החוקים והמשפטים, ולא משום שברצונם להתדיין לפניו. ויתרו ידע זאת, ועל כן הוא טען למשה: ״נבול תיבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך״, שכן

ממה נפשך: אם לא תדון את העם כל היום - העם יבול מרוב המתנה לדין, ואם תדון כל היום - תיבול גם אתה וגם העם, כי לא תוכל לשפוט לבדך את כל העם ע״כ.

ועוד תירץ שם: משה דן ועסק בתורה, ושוב דן ושוב עסק בתורה, כך במשך כל היום כולו ללא הפוגה וללא הפסקה, ולכן טען לו יתרו: ״נבול תיבול״ ע״כ.

★★

בגמ׳: דין אמת לאמיתו וכו׳.

בספר מי השלוח (פר׳ שופטים) כתב לפרש הלשון אמת ״לאמיתו״. דאפשר שהדין יהי׳ אמת אך לא לאמיתו כמו קניא דרבא בנדרים (כ״ה.) וכן בגמ׳ ב״מ (פ״א:) לסוף איגלאי מילתא דההוא שעתא שיכרא הוי שתי׳ וכו׳, ועוד בב״מ (צ״ז:) לסוף איגלאי מילתא דלמיסר טעינה וכו׳ ע״ש.

ובתוס׳ כאן כתבו דמש״כ דין אמת לאמיתו בא לאפוקי דין מרומה ע״ש. וראה בב״י וב״ח ריש חו״מ מש״כ בזה ובתוס׳ ב״ה (ח:) כתבו שר״ל שלא יטו את הדין וצ״ב. וראה בקובץ הדרום (קובץ י״ב עמ׳ 195) שכתב חכ״א ששמע מהג״ר ארי׳ ליב הלוי איש הורביץ זצ״ל בעל הרי בשמים שאמר דמש״כ דין אמת לאמיתו ר״ל כעין מש״כ: בצדק תשפוט עמיתך. ואי׳ בירושלמי דא׳ וע׳ מתחלפים. וא״כ הוה כמו שכתוב בצדק תשפוט אמיתך. והיינו דין אמת לאמיתו ע״כ. וע״ע מה שהביא בשם הגרח״ע גרודזינסקי זצ״ל דמש״כ לאמיתו לאו דוקא, ע״ש מש״כ. ועי׳ גם בפאה (פ״ח מט״ז) דאי׳ הלשון הזה ע״ש וי״ל.

ואדמו״ר הפני מנחם מגור זצ״ל ביאר הדבר, כמו מי שרואה למרחוק בגד נקי וצח, וחושב שהבגד הוא ללא רבב, אולם בקרבו את הבגד לעיניו, הנה הוא רואה כתם פה וכתם שם. כן צריך הדין להיות אמת לאמיתו, שגם אחרי עיון ודקדוק היטב יהי׳ אמת מכל הצדדין עכ״ד.

★★

בגמ׳: כל דיין שדן דין אמת לאמיתו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית.

הבית יוסף בחושן משפט סימן א (ד״ה וזהו) פירש דר״ל לאפוקי אם צירף בזה אהבת הבעל דין אף שהוא דין אמת לא הוי לאמיתו יע״ש. וכתב הגאון רבי שלמה קלוגר זצ״ל: ולדעתי הכוונה, דהנה אמרו חז״ל (סנהדרין לב ע״ב) ״צדק צדק תרדוף״ (דברים טז, כ), הלך אחר בית דין יפה וכו׳, הרי שכפל הצדק נקרא מי שמדקדק לבחור דיין יותר הגון, זה נקרא כפל צדק. ולכך כמו שבבעל דין הוי כן, כן הוי בדיין גופא. דהנה אמרו חז״ל (יבמות קט ע״ב) כל דיין שבא לפניו דין ומדמהו לדין אחר, אם יש לו רב בעיר ואינו נמלך בו הוי בכלל מטה משפט וכו׳.

והנה אדם העושה כן זה נקרא דין אמת, שהרי לפי שכלו הוי דין אמת, ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ויכול להיות שהוא אמת, אבל לא הוי לאמיתו. אבל אם נמלך ברב שבעירו, זה הוי כפל אמת לאמיתו. ולכך איש כזה נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית.

(ספר מגן אבות ע׳ לח)

★★

בגמ׳: ת״ר שעה ראשונה וכו׳ שישית מאכל תלמידי חכמים וכו׳.

בלחם משנה (פ״ט מהלכות מאכלות אסורות הכ״ח) כתב דמגמ׳ זו המקור לדברי הרמב״ם שכתב דצריכים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר כדי לאכול גבינה, דמר עוקבא (בחולין קה.) אמר אנא כחלא בר חמרא לגבי אבי, שאביו היה ממתין מעת לעת מאכילת בשר לגבינה ואילו על עצמו אמר שאינו ממתין כי אם מסעודה לסעודה, ומר עוקבא הרי הי׳ ת״ח ואכל סעודת הבוקר בשש שעות, ועד סעודת הערב הוא זמן שש שעות, וזהו המקור לרמב״ם עכ״ד.

דף י׳ ע״ב

בגמ׳: אסור לאדם שיתן שלום לחברו בבית המרחץ.

בשו״ת אגרות משה (חלק או״ח ד׳ סימן מ) דן בדבר נתינת שלום ליושב בגילוי ראש, ובדבר ליתן שלום למי שהוא מסתבר שהוא בגילוי הראש, וכתב שכיון שהדרך שהוא משיב עליכם שלום אין ליתן לו שלום, וכתב למילף זה מסוגיין מהא דא״ר המנונא משמיה דעולא כאן שאסור לאדם שיתן שלום לחברו במרחץ. עיי״ש.

★★

בגמ׳: הכא שם גופי׳ איקרי שלום וכו׳.

בשו״ת אגרות משה להגר״מ פיינשטיין זצ״ל (או״ח חלק ד׳ סי׳ מ ס״ק ג׳) נשאל: ובדבר כשכותבין מכתבי רעות אם יש קפידא מלכתוב תיבת שלום לגמרי, או שצריך לחסר המ״ם ולעשות נקודה לסימן. הנה ברמ״א יו״ד (סימן רע״ו סעי׳ יג) שיש נזהרין. אבל הש״ך (ס״ק ט״ז) וכן בנקודות הכסף כתב דרוב העולם אין נזהרין בזה, והעיקר שיש שנזהרין הוא כשכותב תיבת שלום לברכה שהוא בהתחלת המכתב ובסופו, אבל כשכותב ספור דברים שיש שלום בין פלוני לפלוני לא שייך זה כלל כדאיתא בפתחי תשובה ס״ק כ״ח בשם רדב״ז. ואני בעצמי ברוב מכתבי שהוא מה שאני משיב בדברי תורה אני גומר כתיבתו, דהא מכתב זה יזהרו בהכרח לשמרו מחמת שהוא דברי תורה וממילא הרי יהיה גם זה שמור, ואף שם ממש היה שייך להתיר דכל הטעם הוא שלא לכתוב שמות באגרת כדי שלא יבא לידי בזיון ומכתב דבדברי תורה הא לא יבא לידי בזיון, אך שמ״מ בשם גמור כשנזדמן שצריך אני להזכיר באיזה מכתב אף של דבר תורה איני כותבו אלא בקוף במקום הה״א, משום שעכ״פ אולי לא ישמרו כל כך, אבל בתיבת שלום כיון שמעצם הדין מותר, דהא רוב העולם אין נזהרין בזה, אין שום טעם לחשוש בדבר שאף שם מותר לכתוב, וכו׳ וע״ש עוד אריכות גדולה בענין זה.

ובסיום דבריו הוא כותב: שלכן לדינא אם כותבין שלום לבד, מאחר דהתוס׳ סברי שהוא אינו נמחק, וראוי להחמיר כדבריהם, שהרי הרא״ש כותב שיש להחמיר להסוברין שהוא משמות שאין נמחקין, ואף שהעיקר לדינא הוא כהרא״ש וגם רבי בתוס׳ היה פשיטא ליה שנמחק, וכן סובר הגר״א ביו״ד שם (ס״ק כ״ט), מ״מ מהראוי להחמיר כתוס׳, אלא כשכותבין שלום לך שלום לכם או שלום וברכה שלום וכל הטוב וכדומה, אין בעצם צורך להזהר, אבל מ״מ הרבה נזהרין גם כשכותבין באופן זה, ואני בעצמי איני כותב לעולם תיבת שלום לבד אלא עם עוד ברכות, לכן איני מקפיד כל כך, ואף שאני זהיר ברוב הפעמים, אירע שלפעמים אני גומרו. אבל אלו שכותבין לפעמים תיבת שלום לבד, טוב שגם כשכותבין עם עוד תיבות לא יגמורו.

עוד כתב שם (באות כד): ובדבר ליתן שלום למי שהוא מסתבר שהוא בגילוי הראש, הנה כיון שהדרך שהוא משיב עליכם שלום אין ליתן לו שלום, ויש למילף זה מהא דא״ר המנונא משמיה דעולא בשבת דף י׳ שאסור לאדם שיתן שלום לחברו במרחץ, וכדכתבת בשם השדי חמד, אף שהיה שייך לחלק דמה שאיכא איסור מלהזכיר שם שמים בשעה שמגולה הראש כשאינו בשעת תפלה, הוא אינו משום דאיכא איסור כזה מצד גילוי הראש, דענין שצריכין לכסות הראש הוא מלתא דחסידותא אף כשמדבר דברי חול ואף בהליכה וגם בישיבה בעלמא, ומה שאיתא בסימן צ״א (סעי׳ ג׳) שאסור להוציא אזכרה בראש מגולה, הוא מטעם דכשהולך בגילוי הראש נמצא בקלות ראש, וא״כ זה שהוא בגילוי הראש בשעת התספורת, הרי מוכרח להיות בגילוי הראש, שא״כ אפשר שגילוי ראש כזה לא שייך לקלות ראש, שא״כ הוא רק כעסוק במלאכה שליכא שום איסור להזכיר השם.

אבל לא נראה לחלק, דמלאכת תספורת שהוא דבר שנעשה בגילוי הראש, הויא גם המלאכה שנעשית בו ענין דקלות ראש שאסור בהזכרת השם. אבל בעצם הא פשוט שרוב אמירת תיבת שלום בעלמא אף לכל אדם אין הכוונה על השי״ת, ואף הנכתב בכתבי הקודש הוא על מציאות השלום למעשה, ששלום לו בגופו ושלום בעולם, דהא אף הברכות בתיבת שלום הוא רק על שיהיה מציאות השלום כמו ונתתי שלום בארץ, ולשון הברכות שים שלום והמברך את עמו ישראל בשלום ועושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום, כולם הוי פירושו מציאות השלום, שא״כ כשאומר שלום עליכם, הרי נמי יש לפרש שאין כוונתו לברכה היינו שיהא ה׳ ששמו שלום חל עליכם אלא לשאלה אם מעשה מציאות השלום הוא עליכם.

ואף אם הוא לברכה הוא שמברך בלא שם שמים שיהא מציאות השלום עליכם וכרוב ברכות שסתם אינשי מברך לחברו הוא מברכו בלא שם שמים, אבל מובן לכל, שכוונתו בלבו שהשי״ת יברך אותו, שלכן ודאי הא דא״ר המנונא משמיה דעולא הוא להחמיר מספק שכיון שאיכא בזה כבוד שמים אין למיזל בתר רובא, שא״כ אפשר אין להחמיר בגילוי הראש שהוא רק מצד קלות ראש שלא ברור האיסור כערוה וצואה, ובפרט שסתם אינשי אין כוונתם לברכה כלל אלא להמנהג שבפגישה אומרים לשון זה, שלכן מסתבר שאף מהראוי להחמיר אם יש לחוש לקפידא אינו מחוייב להחמיר. אך לכאורה כשיתחיל בלשון אחר כמו בשאלה מה נשמע אצלך, לא יהיה קפידא, ויש להחמיר.

★★

נחלקו הפוסקים באדם ששמו שלום, האם מותר לקרוא לו בבית המרחץ. וכתב המשנ״ב (סי׳ פד סק״ו) שמן הדין כל ספק בשל סופרים, הלך אחר המיקל, וכך נוהגים, אבל ירא שמים יש לו להחמיר, ויבלע המ״ם או יאמר שלון וכדומה. ונראה סברת המחמירים משום שחכמים אסרו הזכרת שם זה אפי׳ בידוע שמשמעותו לכוונת קריאת חברו ולא לשם השם. והמתירים סוברים שלא אסרו אלא כשיתכן וכוונתו לשם שמים. ולכאורה נראה שהוא הדין כאשר מדבר על ענין שלום שבין אנשים או בין עמים וכדומה, באופן שודאי אין כוונתו לשם שמים אלא למציאות השלום - לדעת המקילים לקרוא לחברו הנקרא שלום, אף בזה מותר. ולא אסרו אלא בנתינת שלום לחברו כנ״ל. (וכן בפתיחת איגרת וכדו׳, שכמה פוסקים מחמירים, כי אפשר שהכוונה לשם שמיים).

וכן נראה מדברי האגרות משה הנ״ל, ומדבריו בסי׳ מ׳ אות ד׳. ונראה שכך נהוג עלמא, שאין חוששין בזריקת עיתונים ובבזיונם, הגם שנכתב בהם על ענין השלום, אף לפי מה שכתב המשנ״ב שראוי לחוש לדעת המחמירים, לכאו׳ אף כאן יש להחמיר. ולכתחילה יש לימנע מכתיבת שלום במלואו באיגרת הרשות, כדי שלא יבוא לידי בזיון. [משנ״ב פ״ד סק״ו]. ויותר יש להיזהר בכתיבת ״שלום״ לבד או ב״שלום עמך״ - שאפשר לפרשו כשם השם, משא״כ ב״שלום וברכה״ או ״שלום לך״ שמשמעותו מורה על איחול לחברו שיהא לו שלום ושלוה, ואין כוונתו לשם. (והרבה נזהרים גם באופן זה). ובפרט יש להקל כשכותב זאת עם דברי תורה, שבין כך לא יזרקו המכתב בבזיון, משום ד״ת שבו.

וכתב הגאון ר׳ משה הלברשטם שליט״א בקובץ מוריה (שנה י״ז גליון א-ד ע׳ רכב): ובההיא ענינא זכור אזכרנ״ו את אשר האריכו הפוסקים ע״ד אמירת שלו׳ בבית המרחץ, ובמק״א הארכתי בזה, ומעשה רב ידענא מכ״ק אהר״ן קדוש ה׳ מרן אדמו״ר הרה״ק מוהר״א מבעלזא זי״ע כי בהיותו במקוה הקפיד לקרוא את המשב״ק הרה״ח כש״ת מוה״ר שלו׳ פויגיל זצ״ל בלשון לע״ז בשם ר׳ פרידיל, (שהוא תרגומו של שלו׳ בלע״ז), ולא קראו בשמו, כדי למנוע להזכיר שלו׳ בבית המרחץ, וכאשר אמנם כן דעת זקננו הב״ח זי״ע כמבואר (באו״ח סימן פ״ד) עיי״ש. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ וכו׳.

כתב בשו״ת משנה שכיר להגאון ר׳ ישכר שלמה טייכטל זצ״ל-הי״ד (סי׳ ט״ו): ראיתי בצוואת רבינו הגה״ק ממונקאטש ז״ל בעל מנחת אלעזר, שביקש מאנ״ש שבעת שיטבלו במקוה יטבלו גם בעד טובת נשמתו טבילה אחת או יותר, ומעת רואי זאת קבלתי עלי לעשות כן גם לטובת נשמת בני כלי חמדתי, הבחור העילוי הנפלא כמר שלום זצוק״ל, שנאבד ממני בעונותי שרבו, בכ״ו תמוז בשנה זו תרצ״ז, (אוי לי עליו מאד, מה אומר ומה אדבר, ה׳ ירפא שברי בכלל שבר ישראל), וקודם הטבילה בעדו אני אומר הריני טובל עצמי בשביל נשמת בני שלום, ועלה ספק בלבי אם יאי לעשות כן, הלא בפ״ק דשבת דף י׳ ע״ב אמרו דאסור לומר שלום בבית המרחץ במקום שעומדים ערומים, משום דשם גופיה איקרי שלום.

והרהרתי הלא המנהג דנשים מברכות במקוה בשעת טבילתן, וכמו כן שרי לי׳ להזכיר שם שלום. ואח״כ מצאתי בתשובות הרשב״א חלק שביעי סי׳ תי״ח, שכתב וז״ל, ומה שנהגו להטביל ולברך בבית הטבילה, ואע״ג דבבית המרחץ אסור לומר שלום, משום דכיון שהן מים צוננים אין שם זוהמא, משא״כ במרחץ של מים חמים, עכ״ל, א״כ הכ״נ כיון דהמקוה הוא צונן לית דין בושש דשרי להזכיר שם שלום, וכן הוא במג״א סי׳ מ״ה [סק״ב].

שוב מצאתי בחתם סופר (יו״ד סי׳ ר״ז) שפלפל בזה לענין ברכת הנשים בטבילתן, והיוצא מדבריו דמקוה שהוא חולק רשות בפ״ע והוא צונן לית שום חששא כלל, וכן הוא בשערי צדק יו״ד סי׳ קמ״ט, ובדברי חיים ח״ב יו״ד סי׳ צ״ה, עיי״ש, וכדי שלא להזכיר בגילוי ראש צריך לכסות ראשו בידיו, כן נ״ל. ע״כ. וע״ע בשו״ת חתם סופר או״ח סי׳ י״ח, ובשו״ת דברי חיים ח״ב יו״ד סי׳ צ״ה ומשמע דגם אם המקוה מחוממת, אם אין חופפים שמה שרי.

★★

בדין ברכת הטבילה אם מותר לברך אותה בתוך המקוה, או יש לברך דוקא בבית החיצון. עיין בשו״ע יו״ד (סי׳ ר) שכתב וז״ל: כשפושטת מלבושיה כשעומדת בחלוקה תברך אקב״ו על הטבילה, ותפשוט חלוקה ותטבול. ואם לא בירכה אז תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים. ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה. עכ״ל. הרי שמתיר לברך בבית הטבילה. ועיין

בש״ע או״ח (סי׳ פד ס״א) דמרחץ ישן, בבית החיצון שכולם עומדים שם לבושים, מותר לקרוא ק״ש, ובאמצעי שקצת העומדים לבושים וקצתם ערומים, יש שם שאילת שלום, ולא ק״ש ותפלה, ובפנימי שכלם ערומים אפילו שאלת שלום אסור. וכ׳ ע״ז הט״ז (סק״ב), ובישן בבית החיצון וכו׳, בכס״מ כ׳ בשם ה״ר מנוח וכו׳, וק״ל ממ״ש בברכת הטבילה ביו״ד (סי׳ ר), שכ׳ הרא״ש, כשעומדת בחלוקה תברך ותפשוט חלוקה ותטבול. ע״כ. משמע דשייך לברך בבית הטבילה. ונ״ל דהך בית הטבילה יש לו ממש דין בית האמצעי של המרחץ דקצתם ערומים, ולכתחלה אין לברך שם שום ברכה, רק ברכת הטבילה היא הכרחית שם שהיא שייכא לטבילה, והו״ל כמו אמצעי של מרחץ שאין חולצים התפלין אם הניחם כבר. וה״נ כדיעבד דמיא שא״א בענין אחר. אבל במים מותר בכל ברכות כמ״ש (בסי׳ עד) לענין ק״ש שמותר בכורים או בצלולים אם לבו חוץ למים עכ״ל הט״ז.

ועיין להיעב״ץ בספר מור וקציעה (סי׳ פד) שכתב, וז״ל: בפנימי הכל אסור, צ״ע על הנשים שמברכות בבית הטבילה הפנימי, שעומדות שם ערומות, ולא גרע ממרחץ. וראיתי בט״ז שכ׳ לפי שהיא הכרחית, ומדמה לה לדיעבד. ולא ידענא אמאי לא אפשר להו לברך בחוץ. וכדקי״ל ביו״ד (סי׳ יט), שאם בית המטבחים מטונף, יברך על השחיטה ברחוק ד׳ אמות. ע״ש. וכ״ש בבית הטבילה דידן שרוחצין שם גם כן בחמין, דפשיטא שאסור לגמרי לברך שם. אלא יש לנהוג לברך קודם שתכנס, ולא תפסיק בדיבור. וכן אני נוהג לענין ברכת ציצית עכ״ל.

והחיד״א במחזיק ברכה (סי׳ סק״ב) כתב וז״ל: הרב מור וקציעה ערער על הנשים המברכות בתוך המקוה שרוחצות שם בבית הטבילה בחמין, (לפי מנהג עריהם) דפשיטא דאסורות לברך, אלא תברך קודם ולא תפסיק בדבור. ע״ש. ונראה דמשום דעל הרוב יפסיקו דנשים דברניות, ובפרט בזמן שאינו קצר, סמכו על הרב ט״ז דחשיב דיעבד עכ״ל.

★★

בגמ׳: כל מאן דאתי ואמר לי שמעתתא חדתא וכו׳ **הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו** וכו׳.

ומנין ידע רבא בר מחסיא שרב חסדא לא יודע מימרא זו שאמר רב, ואומרים בשם החדושי הרי״ם זצ״ל, דאיתא בחז״ל דכשאדם אומר לחבירו איזה דבר תורה, והוא כבר יודע זאת, אסור לו לומר לשני שכבר יודע מזה, אלא ישתוק וישמע, ולפי״ז כשרב חסדא אמר דאם מישהו יאמר לו דבר תורה חדש בשם רב יתן לו מתנתא דתורא, הרי אם הי׳ בא אליו אחד והיה אומר לו איזה ד״ת בשם רב, הרי ממ״נ הי׳ צריך לתת לו את המתנתא דתורא, כי אם הוא אכן דבר תורה חדש, בודאי צריך לתת לו, וגם אם כבר שמע את הד״ת הזה מקודם, הרי אסור לו לומר דשמע, וצריך לתת לו המתנתא, אלא, דבכה״ג שכבר שמע זאת מקודם, הרי כעת הנתינה היא בתור מתנה ולא בתור השכר שמגיע לשני, שהרי לא מגיע לו בעצם ודו״ק.

והנפק״מ היא, שאם נותנים בתור פרס על ד״ת חדש ששמעו, הרי אין זה מתנה ואין צריך להודיעו, אך אם נותנים בתור מתנה, הרי הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וצריך להודיעו שזו מתנה ולא פרס וכמובן.

והשתא כיון שאמר רב חסדא, שמי שיבוא ויאמר לי דבר שמועה בשם רב אתן לו המתנתא, ממ״נ וכנ״ל, ע״כ שלא ידע מאותה מימרא שהנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, כי אם הי׳ יודע מזה, הרי לא הי׳ יכול להתחייב באופן כזה שממ״נ יתן בסתמא, כי אולי כבר יודע הד״ת. ואז זה מתנה ואז צריך להודיעו, וע״כ שלא ידע מאותה מימרא דרב עכת״ד הנפלאים.

והרה״ח ר׳ חיים יצחק שוירץ שליט״א מת״א הוסיף בזה (ואולי בשם הגר״א) לפרש משכ״כ ״מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה״, דאם אדם שומע מחבירו דבר תורה, והיות וכבר שמע זאת מקודם הוא מסיר אזנו משמוע זאת שוב, כה״ג גם תפילתו תועבה, כי אומר לו השי״ת, מה הנך מתפלל אלי כל יום, הרי גם אני שמעתי כבר את תפילתך ואינה חדשה בעיני, ומה לך שתתפלל עוד ועוד כל יום עכת״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים וכו׳.

הנה כתיב (דברים ל, יט): ובחרת בחיים. וכתב ברש״י שם: אני מורה לכם שתבחרו בחלק החיים כאדם האומר לבנו בחר לך חלק יפה בנחלתי ומעמידו על חלק היפה ואומר לו את זה ברור לך וכו׳. וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳

קו' י' ע' מ-מא) לנוסחא זו קשה קצת ממה שאז"ל לא ישנה אדם בנו בין הבנים (שבת דף י' ע"ב). ובדפה"ר ובדפוס אלקבץ וכן ברש"י כת"י קלף הנוסחא, כאדם האומר לחברו, וכן הוא בספרי פ' ראה (נ"ג) קרוב לנוסחא זו, ר"י בן קרחה אומר משל למלך שעשה סעודה והזמין אורחים והי' אוהבו מיסב עמהם וכו' אחז את ידו והניחה על המנה היפה וכו'. אמנם גם בתהלים (ט"ז, ה') כתב רש"י כאדם האוהב אחד מבניו ומניח ידו על חלק הטוב ואומר את זה בחר לך.

★★

בגמ': מתן שכרה לא עביד לגלויי וכו'.

וברש"י: והוא הודיעם ע"י משה בעל פה מה שכרה ע"כ. הגה"צ ר' אביגדור הכהן מילר ז"ל ביאר במתיקות לשונו:

מובן מזה שבלי התבוננות והסברה א"א להבין השכר של שבת, ואין הכונה למתן שכרה בעולם הבא, אלא הכונה היא להבדל שיש בין שבת לשאר המצוות בעולם הזה, וזה לא עביד לאיגלויי. וכדי לאיגלויי בעי רבי כמו משה רבינו להסביר הדברים, וע"י כך יבאו ליהנות מהעונג האמיתי של שבת, וגם להרבות אהבה ואחוה וכמו שפירש רש"י בהגמ' הנ"ל שהנותן מתנה לחבירו "צריך להודיעו שמידו באה לו שמתוך כך יהא אוהבו", וכמו כן אם מבינים המתנה של שבת שבאה לנו מהקב"ה, מרבים אהבה לה' ואז אומרים "ברוך אתה ה' מקדש השבת" לגמרי אחרת.

נמצא שכל מה שמתבוננים יותר מהמתנה של שבת, יש יותר הנאה בעולם הזה מהתענוג של שבת, וגם מתקרבים להמדריגה הרמה של אהבת ה'. ואין שום יהודי עושה טובה להקב"ה כששומר שבת, אלא אדרבא משה רבינו צריך להסביר לנו כמה גדולה הטובה שעשה הקב"ה עם ישראל כשנתן לנו המתנה הטובה מבית גנזיו. וחבל שאין לנו הדברים שדיבר משה רבינו לכלל ישראל על הענין של שבת, ומי יודע כמה אוצרות של הסבר בתענוג שבת דיבר וכמה מאושרים היו אלו ששמעו ממנו. ומי יודע כמה גדל ההתלהבות לקיים כל עניני השבת בדורינו, ואם אין מי שיסביר לנו צריכים להתבונן ולהסביר לעצמנו.

בפרק צ"ב בתהלים יש קצת דוגמא על איך שקדמונינו הסתכלו על השבת. ואם נתבונן בו רואים שמלבד שמו של המזמור אין בו זכר ליום השבת. "מזמור שיר ליום השבת טוב להודות לה' ולזמר לשמך עליון!" זה כל מה שנאמר כאן על יום השבת, אף פרק זה הוא התמצית של שבת, משום שהוא מדבר על הנושא של בריאת העולם. יש שירים המדברים על כבוד השבת, קדושתה, ושכרה. אלה הם ענינים חשובים, אבל להתרכז בהם בלבד הרי זה דומה לילד הנשלח לשליחות כלשהי, ואמו קושרת לו חוט סביב לאצבעו כדי להזכיר לו את שליחותו. הילד שומר בנאמנות על החוט ולא מניח לו להתרופף. אך כאשר הוא מגיע ליעדו הוא שכח על מה הוא נשלח. לכן אין זה די לשיר לכבוד שבת, אלא האדם חייב להיות ער למטרה של השבת. מהי השבת אם לא הזמן להעריך את הבריאה על ידי הבורא?

(קובץ צוהר, כרך ט' ע' תשה-ו)

★★

בגמ': רב חסדא הוה נקיט בידיה תרתי מתנתא דתורא וכו'.

וברש"י וכן מתנות בימי רב חסדא אכתי לא נהוג כר' אלעאי וכו' והשתא קא חזינא דנהוג אף במתנות, וכי היכי דאחזיק במנהג בראשית הגז בימי רב נחמן ולא מחינא בהו ונהגנא כולא כוותיה, השתא דנהוג אף במתנות לא משנינן מנהגא ע"כ.

מכח דברי רש"י אלו כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' מה) להתיר אכילה ושתיה בבית הכנסת, אחר שנהגו להתיר בזה כשיטת האור זרוע דמותר על תנאי אפילו בישובן, ואף שלא מדוחק, ע"ש היטב.

דף י"א ע"א

בגמ': כל עיר שגגותי' גבוהין מביהכנ"ס לסוף חרבה וכו'.

כתב בקובץ צוהר (קובץ י"ג ע' תסט): בספר אורח נאמן (או"ח סי' קנ"א) כתב לחדש דהמקור למנהג ליפות את בית הכנסת הוא מן הפסוק (עזרא ט') "לרומם את בית אלוקינו", דלרומם אין משמעותו רק הגבהה, אלא גם ענין של חשיבות. ומציין שם את דברי המג"א (או"ח סי' תק"ס) דכתב דמותר לסייד ביהכנ"ס כבנין מלכים, ומה שאסור לעשות כן משנחרב בית המקדש הוא רק בבתי מגורים. ובפמ"ג (שם)

כתב דאין צריך לשייר בביהכנ״ס אמה על אמה בלא סיד זכר לחורבן.

אך יש להעיר על דבריו של האורח נאמן אשר למד את המקור ליפות את בית הכנסת מהפסוק ״לרומם את בית אלוקינו״, דהנה, מלשון הרמב״ם (פ״א מהל׳ בית הבחירה הי״א) משמע שפסוק זה מדבר רק על גובה בית הכנסת שיהיה גבוה מכל הבתים שבעיר, כמובא בגמ׳ שבת (יא.), והרמב״ם עצמו (הל׳ תפילה פי״ד ה״ב) כתב: ״ומגביהין בית הכנסת עד שתהא גבוהה מכל חצרות העיר שנאמר לרומם בית אלוקינו״, הרי להדיא שגם הרמב״ם למד שהפסוק מדבר רק מענין הגבהה, ואילו יפוי בית הכנסת אינו נכלל ב״לרומם״ אלא מצוה בפני עצמה, א״כ משמע שהם שני דברים נפרדים. (עי׳ ערוך השלחן העתיד סי׳ ג׳ אות ו׳ מהלכות בית הבחירה).

★★

בגמ׳: כל עיר שגגותיה גבוהין מביהכנ״ס לסוף חרבה וכו׳.

כתב בזה בספר אשל אברהם להגר״א ניימרק ז״ל (סי׳ ט״ו): דבר זה נאמר בגמרא באין חולק ונפסק כן ברמב״ם ובשו״ע, והנה למעשה לא קפדי ע״ז בחו״ל, אבל בחו״ל יש ע״ז נמוקים מבוססים מצד שגגות חו״ל משופעים ואינם עשוים לשמוש, והעיקר שבחו״ל לא היתה ידנו תקיפה להוציא זה לפועל מצד הדת השולטת שם, אך כעת בעז״ה בתוך עמנו אנו יושבים ובידנו טובנו, וגגות אר״י עומדים לתשמיש, אין כל נימוק לכאורה להקל בדבר כזה שחז״ל כ״כ החמירו.

והביא בהמשך דבריו מדברי המאירי (כאן) הכותב: ״ומ״מ דוקא בבית העשוי לדירה, אבל מגדלות העשוים לחזוק העיר ולבצור חומותיהם אין בזה מניעה כלל, וכן הדין בשסיבת הגבהתו אינה דרך שררה אלא להרבותה בדיורים ועליות״, ולפי זה הכל על מקומו יבוא בשלום, כי בתור בתים יחידים בתי כנסיות הקבועים הבנוים מתחלה לשם ביהכנ״ס הם היותר מרווחים והיותר גבוהים, אין כמוהם לגובה בשום בית פרטי, ומה שיוסיפו קומות על מקומות כדי להרבות בדיורים אין בו משום בל תוסיף.

והנה אם כי לא מצאתי לו חבר למאירי בראשונים שיאמרו כן מפורש, ומדברי הרא״ש משמע לי לכאורה דפליג עליו בזה, שכתב דגם בגגים משופעים שאין משתמשין בגגות מיהו היכא דרוב הגג גבוה מביהכנ״ס אסור כיון שמשתמשין בעליה שתחת הגג, אך כדאי הוא רבנו המאירי לסמוך עליו - כי דבריו מסתברין מאד.

ובסיום דבריו הוא כותב:

אגב אורחא קצת קשה לי לישנא דגמ׳ דשבת דמדגיש דגגותיה גבוהות מביהכנ״ס - הלא אפילו אם יהיו שוות לביהכנ״ס דבעינן דוקא לרומם את בית אלקנו. ע״כ. ועיין בשו״ת ישועות משה (להגרי״מ אהרונסון זצ״ל) ח״א סי׳ כ״ו שג״כ כתב ללמד זכות בזה על פי דברי המאירי הנ״ל.

★★

בגמ׳: ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב יפה תענית לחלום כאש לנעורת אמר רב חסדא וכו ביום ואמר רב יוסף אפילו בשבת וכו׳.

בספר אסיפות רבינו חיים הלוי על הש״ס (ע׳ מ-מא) מביא ״מפי השמועה״ סיפור מענין מבית הנצי״ב מוואלוזין זצ״ל ואלו דבריו: מנהג היה לראש ישיבת וולאז׳ין המעטירה מרן הנצי״ב זצ״ל להזמין לשלחנו בש״ק מבני העליה של הישיבה, ובין המזומנים באותה התקופה היה גם מרן הגר״ח מבריסק זצ״ל בהיותו בעל נכדתו, בתו של חתנו הגאון רבי רפאל שפירא זצ״ל, ויהי היום בשבת אחת הזמין מרן הנצי״ב את הגאון רבי אליעזר רבינוביץ זצ״ל, לבא לשלחן השבת, אבל רבי אליער לא רצה מטעם הכמוס עמו ללכת באותה השבת.

כששמע מרן הגר״ח שאינו רוצה לבא, אמר לו שכדאי לו לבא השבת ויראה דבר פלא ומיוחד, הוא יראה שמרן הנצי״ב לא ירצה לעשות קידוש, ויתן לי את הכוס לעשות קידוש, ואני יענה מה שאני יענה, ובזה הסכים ר״א לבא לסעודה. וכך הוה מרן הנצי״ב בא לביתו בלויית הבחורים ובראשם מרן הגר״ח זצ״ל, ואיך שהתיישב מרן הנצי״ב על כסאו אמר: ״היום אני לא יעשה קידוש״, ונתן את הכוס למרן הגר״ח זצ״ל לקדש ולהוציא את הציבור, נענה מרן הגר״ח ואמר: ״לא, התענית שלי, ואני איני מקפיד״, והחל ויכוח בין מרן הנצי״ב ומרן הגר״ח בענין זה.

ור״א הבין את הויכוח אבל לא הבין מה שייכות הענין כאן, וכן איך ידע מרן הגר״ח שמרן הנצי״ב צם, והיה הדבר פלא בעיניו, עד שחשב בלב ודאי יש למרן הגר״ח רוח הקודש.

כששח עם מרן הגר״ח על כך, נענה מרן הגר״ח ואמר לא נביא ולא בן נביא אני אלא מעשה שהיה כך היה.

היום בבוקר בא מרן הנצי״ב למקום השינה שלי שהוא סמוך לבנין הישיבה, ובדק וראה שאני ישן ניגש לארון הספרים והוציא גמ׳ מהארון, אבל אני באמת לא ישנתי וראיתי שלקח איזה מסכת ודפדף בה כמה דפים כמחפש ומעיין דבר מה, ואח״כ החזיר הגמ׳ לארון ויצא, ואח״כ בשעת קריאת התורה כשקראו איזה אדם ללוי ראיתי שהנצי״ב מסתכל עלי בעינים עגומות ונאנח.

אז הבנתי שבודאי חלם מרן הנצי״ב באותה הלילה שאני יקרא לתורה ואיתא בשו״ע או״ח סי׳ רפ״ח ס״ה שהרואה שקורא בתורה יש לו להתענות אפי׳ בשבת, ובקריאת התורה רצה הנצי״ב לראות אם אכן יקראו לי ללוי אז שפיר יוכל לתלות שכוונת החלום היה על קריאת התורה בפועל ואינו צריך להתענות, אבל כשראה שלא קראו לי לעלות לתורה וראיתי שהושחרו פניו מכך שבודאי יתענה כדרכו להתענות על חלום רע.

אבל אני טענתי לו כיון שהחלום היה עלי, א״כ עלי היה להתענות ואני איני מקפיד, והתווכחתי עמו, האם החיוב להתענות הוא על ה״חלום״ או על ה״נחלם״, הוא סבר שדינו על החלום, ואני לא סבירא לי הכי אלא כיון שחלם על האחר חלום רע א״כ דינו של האחר להתענות ואם אינו מקפיד אינו חייב להתענות. ע״כ.

ולנכון ציין בהג״ה שם לדברי הגאון הנצי״ב בשו״ת משיב דבר (ח״א סי׳ כה) שדן בענין זה מי צריך להתענות האם החולם או הנחלם ואלו הם דבריו:

ואשר דקדק מר מלשון ספר חסידים שכתב דהחולם צריך להתענות ולא כתב כן אצל הנחלם, נראה כוונת הספר חסידים דחייב החולם לחוש לחבירו אפילו גם להתענות בשבילו, אבל על הנחלם לא הוצרך הספר חסידים אלא לומר שיודיענו, והוא יחוש לעצמו לעשות כל טצדקא ואם אינו רוצה ואינו חושש מי יחוש לדבר, ואפילו החולם לעצמו אם אינו חושש לדבר אין כופין אותו, שהרי לשון השו״ע מותר להתענות תענית חלום בשבת כו׳, ובאמת הכל תלוי בדעת האדם אם הוא מפחד מן המראה שראה בחלום שמקובל שהוא אות לא טוב ר״ל אזי אין להקל לעצמו, וע״ז כתיב ומקשה לבו יפול ברעה חלילה, אבל אם לבו חזק ואין מרגיש פחד ודאגה אין לנו להפחידו וכמבואר במג״א (סי׳ רפ״ח סק״ז), וה״ה מי שהודיעו חבירו שחלם לו חלום רע אם אינו חושש לדבר אין לנו לחוש לו. משא״כ החולם מחוייב לחוש לחבירו בכל האפשר אפילו להתענות, והוא בכלל לא תעמוד על דם רעך או בכלל והשבתו לו, אחר שהראו לו מן השמים מסתמא הדבר תלוי בו, ולהכי לא חש הספר חסידים לכתוב אודות הנחלם, ועיקר הרבותא אשמועינן דהחולם לחבירו דאף לא לו הדבר, מכ״מ צריך להתענות: וע״ש עוד בזה.

ובמשנ״ב (סי׳ רפ״ח ס״ק ו׳) העלה כסברת הגר״ח זצ״ל הנ״ל. שהאחר צריך להתענות ע״ש.

★★

בגמ׳: עיגלא תילתא וכו׳

וברש״י: מפני שהבהמה בקטנותה וכו׳. לנכון ציין כאן רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳: לאו דוקא בבהמה, דגם אצל בני אדם כך, כדאי׳ במדרש תנחומא יתרו סי׳ י׳ אר״י לעולם השלישי חביב, אדם הוליד ג׳ בנים קין הבל שת, שת חביב שנאמר זה תולדות אדם שת וכו׳. עכ״ד ודפח״ח

★★

במשנה: לא יצא החייט במחטו וכו׳ ולא יקרא לאור הנר וכו׳.

וברש״י: בספר שמא יטה הנר וכו׳ ע״כ. בציץ אליעזר (חלק י סי׳ כא) כתב, דאין לאסור למי שמגיה כתבי יד וכדומה לקרות בשבת באלו הכתבים, ואין לומר דחיישינן שמא יראה טעות ויתקן, דאין לנו לעמוד ולגזור גזירות במקום דלא תקנו חכמים, ויש לנו לומר דעד דהכי והכי יזכר ששבת היום, ובגוונא שכלי הכתיבה לידו ממש נראה דיש לאסור, וברדב״ז התיר גם בגוונא שמתכוין לקרות ולהגיה כחדא ע״כ.

★★

במשנה: לא יקרא לאור הנר.

האחרונים דנו הרבה לענין קריאה לאור נר החשמל בליל שבת אי יש למגזר שמא יכבה החשמל לאחר גמר קריאתו, או אם יש לגזור שמא יבא להוריד ולהקריב אליו את מנורת החשמל, או במנורות חשמל שיש בהם כמה נרות, ובע״ש הדליק רק חלק מהם, ובליל שבת בראותו שאין האור מספיק, אי יש לגזור שמא יוסיף להדליק בסיבוב הכפתור

עוד נרות כדי צרכו. עיין בשו״ת מהרש״ג (סי׳ כט) ושו״ת לבושי מרדכי תנינא (תאו״ח סימן נב) ושו״ת לבושי מרדכי (הנדפס בשנת תרצ״ז סי׳ ערה), וכתב שכן הוא נוהג לקרות שמו״ת בליל ש״ק לאור החשמל. ובשו״ת מהרש״ג (או״ח סי׳ כ״ט) כתב להתיר משום דלא מצינו שגזרו חז״ל רק שמא יטה, ולא גזרו שמא יכבה, ואין לנו לבדות גזירות מלבנו.

★★

תוס׳ ד״ה שמא ישכח ויצא.

מבואר מדבריהם דלאביי דגזר גזירה לגזירה היה ניחא, דמתעסק הוא עכ״פ דרבנן ועיין בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן ח) שתמה איך שייך דיאסרו חז״ל מתעסק, הא לא ידע שעושה כן, ולאיזה ענין יאסרו חכמים לעשות כן, הא כיון דלא ידע כלל שעושה מלאכה זו דחשב שהוא תלוש, לא ידע כלל שיש עליו איסור דרבנן. ותירץ שם דלפי מה שביאר לפני זה דמתעסק הוי ככל מילי עבירה, אלא דמקרי שגגת עבירה, ובכה״ג גזה״כ לפטרו מחטאת, אבל עבירה יש כאן, אלא דמ״מ בשבת דבעינן מלאכת מחשבת כיון דלא ידע מהמחט לא מקרי מלאכת שבת, [ומה״ט נקטו בדבריהם מלאכת שבת ולא נקטו מתעסק, דמצד מתעסק היה מלאכה דאורייתא, רק מטעם מלאכת מחשבת הוא דרבנן], ובזה שפיר כתבו דלאביי היה ניחא דאסור מדרבנן, היינו דרבנן אמרו אף בלא מלאכת מחשבת הוי מלאכה דרבנן לענין מלאכה שא״צ לגופה וכדומה, וא״כ גם זו דלא ידע מהמחט מצד מלאכת מחשבת הוי מלאכה דרבנן, וממילא אף דהוא מתעסק הוי שגגת מלאכה דרבנן, ודו״ק עכ״ד.

ועיי״ש שחולק על החוו״ד בספרו מקור חיים על הל׳ פסח (ס׳ תל״א) שסובר דמתעסק אין כאן איסור כלל מן התורה. ועיין באגלי טל (קוצר כד, יב) מה שתמה על הגרעק״א, דהא מאותו פסוק דילפינן לפטור מתעסק, ילפינן דשנים שעשאו גם כן פטורים, והרי התם הוא פטור מן התורה לגמרי, ואינו רק פטור בקרבן. ועיין באחיעזר (ח״ב סי׳ ג׳ אות ו׳) שיישב קושיית האגלי טל. ועיין עוד באגלי טל אופה (לג, ג) שהביא ראי׳ להגרע״א.

★★

בגמ׳: לא יעמוד אדם ברה״י וישתה ברה״ר וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה לא וכו׳) בתו״ד: ואין לחוש במה ששוב נכנסים לתוך מעיו, כדאמר וכו׳ דכתיבתן זו היא הנחתן ע״כ.

וכתב הרה״ק ר׳ עוזיאל מייזליש זצ״ל בספרו עץ הדעת טוב: הנה באמת זה תמוה, דהא אף שכתוב על הנייר, הלא הנייר בעצמו מונח על היד ולא מיקרי הנחה בשעה שהוא מהלך ולמה אמרינן דכתיבתן זה הנחתם, ומצאתי למהרי״ט לעיל גבי אגוז על גבי מים כו׳ שהרגיש בזה וכתב דאיירי שכתבן בעת ההילוך על גבי כותל וזה איתא בגמרא, אך דאז לא א״ש דברי תוס׳ דכאן שמדמין הך דהכא לשם וצ״ע.

ובעיקר קושייתם דהוא מוציא מרה״י לרה״ר בשתייתו, צריכין לראות אם באפשר לילך ממקום בליעתו למיעיו רביעית בפעם אחת, ואם לא, ליכא חיוב בהוצאה דפחות משיעור ע״כ ודפח״ח.

דף י״א ע״ב

גמ׳ כרמלית מאי כו׳ רבא היא גופה גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה.

לקמן דף מ״ב ע״א ודף קנ״ג ע״ב מבואר דאסור להוליך חפץ ברשות הרבים פחות פחות מב׳ אמות. ויש פוסקים דס״ל דבכרמלית שרי להוליך פחות פחות מב׳ אמות דהא איתא הכא דמה דהוי רק משום גזירה, בכרמלית שרי, דלא גזרינן גזירה לגזירה. אבל בשו״ע סוף סי׳ שמ״ט איתא דגם בכרמלית אסור להוליך פחות פחות מד״א. וביאר שם בט״ז (סק״א) דהוי גזירה קרובה, דקרוב הוא שיוליך ד׳ אמות בבת אחת.

ובגר״א (שם) הביא מרמב״ן דלא אמרו כאן דלא גזרינן גזירה בכרמלית, רק בדבר שהוא משום סייג, כגון הכא שהוא שותה וחוששין פן ימשוך הכלי אצלו. אבל בדבר שהוא התחלת מלאכה ממש גם בכרמלית גזרו. וכ״כ הר״ן (דף לה:) לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה דאסורה גם בכרמלית מטעם זה. ועיין בשו״ע הרב (ס׳ שכ״ב סעיף ב׳) שמטעם זה אסור לטלטל בכרמלית כלאחר יד, ולא הוי גזירה לגזירה.

★★

בגמ׳: אלא לאו כרמלית וכו׳.

וברש״י: ואע״ג דאין כרמלית בכלים - האי גת כיון דמחובר לקרקע לא שמי׳ כלי ע״כ. ובמג״א (סי׳ שמ״ה

ס״ק ד׳) הוציא להלכה מהתוס׳, דלכל כלי שחיברוהו לקרקע יש דין כרמלית ע״ש. ובספר חדושי מהרי״ו על שו״ע או״ח (שם) ציין לסוגי׳ דב״ב (ס״ו ע״א) וע״ש ברשב״ם שכתב דזה פלוגתא דתנאי אי מחובר לקרקע יצא מתורת כלי או לא, ע״ש בפלוגתא דר״א ורבנן לגבי קבלת טומאה ברודה תלות דבש ע״ש היטב.

והמהרי״ט בחדושיו לשבת הקשה עוד ממשנה (פר׳ דכלים) דמבואר, דלבטל מתורת כלי בעינן קבעו ובנה עליו, ותירץ המהרי״ט, דלענין שבת שאני, דכיון שחיברה גלי דעתי׳ שרוצה בביטולה ואין עלי׳ תורת כלי ע״כ.

והגה״ק ר׳ נחום ויידנפלד זצ״ל הובא בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד׳ ע׳ פ-פא) כתב: ובתשובה כתבתי עפי״ז בביאור מחלוקת אביי ורבא בשבת (י״א:) דאביי יליף דתני וכן בגת דגזרינן גזירה לגזירה אע״ג דהוי כרמלית, ורבא אמר דלא איירי לענין שבת רק למעשר איתמר, ונראה דאזלי לשיטתי׳ בשבת (קכ״ג.) לגבי מחט שניטל חררה או עוקצה אמר אביי שבת אטומה קרמית כו׳, אמר רבא מאן דקמותיב שפיר קמותיב, מדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא. ולפי״ז אביי לשיטתו שפיר למד מה דקתני וכן בגת דאיירי שבת ואע״ג דאין כרמלית בכלים, הכא שאני כיון דמחובר הוי כלי, דלא קשיא לדידי׳ ממתני׳ דכלים, משום דלא דמי שבת לטומאה כמו״ש המהרי״ט, וכדאמר אביי שבת אטומאה קרמית, אבל רבא לשיטתו דמדמי שבת לטומאה, על כן אי אפשר לפרש וכן בגת דאיירי לענין שבת, על כן אמר וכן בגת לענין מעשר, והיא הערה יקרה. עכ״ד.

והג״ר אברהם שפירא בקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון א-ב ע׳ צא) כתב כהנ״ל מדנפשי׳ והוסיף עוד: ולכאורה כל סברת המהרי״ט לדמות כלי דכרמלית לטומאה תמוהה, שבשבת הטעם שאין כרמלית בכלים הוא משום שאין זה קבוע שם ועשוי להטלטל כמוש״כ הריטב״א בעירובין כ׳ ע״ב (ד״ה ואמרינן), וכ״כ הר״ן בשבת ח׳ ע״ב (ד״ה אע״פ), וא״כ במחובר שפיר אין כלל זה. אולם הר״ן בדף י״א כתב דגם במקום שהכלי כבר עדיין ואינו עומד להנטל מ״מ אין בו כרמלית משום שהוא כלי. (והריטב״א בעירובין פליג ע״ז). וא״כ שפיר מסתפק המהרי״ט אם אזלינן כאן בתר דין טומאה. ע״כ.

★★

גמ׳. אצולי טינוף.

לענין לבישת כיסוי ניילון על הכובע בעת הגשמים, אם מותר ללבשו בשבת במקום שאין עירוב וללכת בו ברשות הרבים. ועיין בשו״ת חלקת יעקב ח״ב (סימן ק) שהורה להקל בנ״ד, וכן התיר האדמו״ר מצאנז-קלויזנברג, אמנם הגאון מהר״מ פיינשטיין בשו״ת אגרות משה (חאו״ח סי׳ קח) אוסר למעשה, והניף ידו בשנית בשו״ת אגרות משה מה״ת (חאו״ח ס״ס קי), ופסק בסכינא חריפא להחמיר. וכן אסר האדמו״ר מהרר״י ט״ב מסטמאר זצ״ל.

ועיין בשו״ת חשב האפוד להגרח״ה פדווא מלונדון זצ״ל (סי׳ פא) שנשאל ג״כ בנ״ד, והביא דברי הש״ע (סי׳ שא סי״ג וסי״ד) ודברי המג״א שם דאצולי טינוף דרך מלבוש שרי, וכתב, ומעתה בנ״ד אם אין כוונתו בכיסוי הניילון שעל הכובע אלא להציל כובעו מטינוף המטר, הדבר צריך הכרע, אם נקרא מלבוש או לא, שיש סברות לכאן ולכאן, ואין אני מוצא מקור איך לדון בכה״ג, וגם לא שמעתי מן הגדולים שום דבר בזה, ומה שאמרו בשם גדול מפורסם שהתיר אפשר להאמין, וגם מה שאמרו בשם גדול אחר מפורסם שאסר אפשר להאמין, כי ישנן סברות לכאן ולכאן. ומ״מ למעשה אני רגיל לשאול את השואל אם כוונתו להנצל מטינוף הגשמים, או להנצל מן הצער, ואם אומר שכוונתו להנצל מן הצער אני מתיר לו בפשיטות כד׳ המג״א (סי׳ שא ס״ק כג). וכבר היה מעשה ואמר לי השואל שחושש שאם יתרטב כובעו מן הגשם יצטנן, והתרתי לו. אבל אם השואל אומר שכוונתו להציל עצמו מטינוף הגשמים, אני אומר לו שישנו סברות לכאן ולכאן, ואין אני אומר לא איסור ולא היתר. עכת״ד. ובזמנינו המציאו כובעים ניילונים ארוכים שמכסים הכובע ומקצת הגוף, ובכה״ג שרי לכולי עלמא.

★★

והנה מכאן למד המנחת יצחק (ח״ג סימן כו אות ח) דאין לצאת בכסוי ששמים על גבי הכובע כדי שלא ינזק מחמת הגשם, כיון דכל מטרתו אצולי טינוף.

ובציץ אליעזר (ח״י סימן כג) ס״ל דשרי לצאת בזה לפי מה שנפסק בשו״ע (סימן שא סעיף יד) וזה לשונו: דבר שהוא מלבוש, אפי׳ אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף מותר לצאת בו בשבת, ולכן מותר ללבוש בגד מפני

הגשמים, או כובע על ראשו, אבל אסור לאשה ליתן בגד על צעיפה מפני הגשמים דאין זה דרך מלבוש.

ובזה למד הציץ אליעזר להתיר, דכובע גשמים על המגבעת דמי למה שהותר בשו״ע ללבוש בגד מפני הגשמים, או כובע על ראשו, דהוי שפיר דרך מלבוש, דכהיום הזה רב מאד מספרם של בני־האדם הנושאים אותו על מגבעתם מפני הגשמים, ולכן דמי זה שפיר ללבישת בגד מפני הגשמים או כובע על ראשו, דמותר לצאת בו בשבת, אפילו אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף.

דף י״ב ע״א

בגמ׳: הא ר׳ יהודה והא ר׳ שמעון וכו׳.

מבואר בגמרא דלצאת עם בגד בשביל אצולי מטינוף, דרך הוצאה היא, אך הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ותליא במחלוקת ר׳ יהודה ור׳ שמעון.

לעיל הבאנו מהפוסקים בענין כיסוי ניילון על הכובע, ומהגמ׳ דכאן רוצה הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל בספרו אגרות משה (או״ח ח״א סי׳ קט) להוכיח דאסור לצאת בשבת בכובע העשוי מפלסטיק שמשימין על הכובע כדי לאצולי מטינוף גשמים, דלא מיבעי׳ לרש״י דכתב (ד״ה הא) דזה הוי אינה צריכה לגופה כיון דא״צ לזיבה זו שעל ידה בא הכיס הזה. א״כ לגבי גשמים י״ל דהיות וצריכין לעולם ויש צורך בהם, אז הוי מלאכה הצריכה לגפה, אלא אף להתוס׳ לקמן (צד ע״א ד״ה ר׳ שמעון) דלדבריהם גם בלאצולי מטינוף גשמים נמי יש להחשיב כאין צריכה לגופה, שהרי בשביל שלא יטנף יכול לישב בביתו, מ״מ יש לחוש לשיטת הרמב״ם (בפרק א׳ משבת ה״ז) ועוד ראשונים דקי״ל כר׳ יהודה דמלאכה שא״צ לגופה חייב, ע״כ.

★★

גמ׳. יוצא אדם בתפילין בע״ש עם חשיכה.

בשו״ת שאגת אריה (סי׳ ל״ט) הקשה מכאן על שיטת הרא״ש במס׳ ברכות ובהל׳ תפלין הל׳ קטנות (סי׳ כא) דהיסח הדעת אינו אלא שחוק וקלות ראש, אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע״פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו עליהם ממש, אין זה נקרא היסח הדעת, וכן נמי כשמתנמנם אין כאן היסח הדעת. [מכח הקושיא דאל״כ היאך מותר לישן שינת עראי בתפילין, הא אסור להסיח דעתו מהם ובשעה שמתנמנם נמצא שהסיח דעתו מהם]. והקשה השאג״א, א״כ היאך קא אמרינן יוצא אדם בתפילין ע״ש עם חשיכה, מ״ט כיון דאמר רבר״ה חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה כו׳ הילכך מדכר דכיר להו, ואי נימא כשיטת הרא״ש דדוקא שחוק וקלות ראש אסור אבל עוסק במלאכתו ובאומנתו מותר, א״כ אמאי מותר לצאת בתפילין ע״ש עם חשיכה, הא ישכח מפני מלאכתו שעוסק בהם. עיי״ש.

★★

בגמ׳: רבה מקטע להו וכו׳.

באגרות משה (חו״מ ח״ב סי׳ מז) כתב שאין שום איסור, אף לא משום מדת החסידות, להרוג בעלי חיים המאוסים שמצערים או מזיקים לאדם, כגון: זבובים פרעושים ועכברים. ובסוף דבריו הוסיף: ״אבל מכל מקום אם אפשר טוב שלא יהרגם בידיו ממש אלא על ידי הנחת דבר ההורגם, מאחר דחזינן דכשעושה אדם מעשה אכזריות דרציחה אפי׳ לאלו שמחויבין להורגם על פי חיוב דין דסנהדרין, כעיר הנדחת, הוצרך הקרא ליתן הבטחה מהשם יתברך שיתן להם רחמים וגם עוד יוסיף אצלם מדת הרחמים, כדפירש כן באור החיים הק׳ וכו׳ וזה שייך גם כשהוא עושה במדת אכזריות לבעלי חיים וכו׳ לכן טוב יותר שלא להרוג בידיים אלא על ידי הנחת דבר ההורגם וכדומה. והא דאיתא בשבת יב. במפלה כליו דאמר להו רב נחמן לבנתיה קטולין ואשמעינן לי קלא דסנוותי - הוא בכנים שבגופו ובבגדיו שאי אפשר להורגם ע״י איזה דבר אחר וכו׳ אבל לזבובים ועכברין שיש להורגם על ידי הנחת איזה דברים, טוב שלא להרוג בעצמו. ואף שלא מצאתי זה בפירוש טוב להתנהג כן במקום שאפשר״. עכ״ד.

ועיין בשו״ת תורה לשמה להגאון בעל בן איש חי (סימן שצז) מה שכתב בענין הריגת בע״ח. וז״ל: שאלה נתאכסן ת״ח אחד בעירנו, והנה הוא מקפיד שלא להרוג את הפרעושים אפילו בחול, באמרו כי מרן האר״י ז״ל הזהיר בזה. ומצאנו דבר זה חידוש, כי אנחנו מנהגינו להרוג הפרעושים ולרדוף אחריהם, על כן יורנו אם נמצא כן בדברי מרן האר״י זיע״א כאשר אמר החכם. גם אם יש לחלק בין כינה לפרעוש בדבר זה, הואיל והכינה נעשית מזיעת האדם, גם אם יש לדבר זה איזה שורש בתלמוד, ואיך נעשה. ועיין שם שמצא את מקורה מכתבי האר״י.

וכתב עוד שם: ואשר שאלתם אם יש לזה שורש בתלמוד, אומר אני יש ויש, דהכי איתא בגמרא דשבת דף י"ב ע"א א"ר הונא הלכה מולל והולך וזורק וזהו כבודו אפילו בחול. רבה מקטע לה רב ששת מקטע לה, רבא שדי להו לקנא דמיא פי' ספל של מים, א"ל רב נחמן לבנתיה קטולין ואשמעינן לי קלא דסנוותי ע"ש, נמצא יש כמה אמוראים שהיו הורגים אותם בידים ולא היו חוששים, אך רבא היה חושש ולא היה הורגם בידים אלא היה משליכן בספל של מים, ובודאי שסברת רבא בזה היתה כסברת רבינו האר"י זצ"ל, ולכן לא היה הורגן, ועל כן טוב לעשות כרבא דקי"ל כוותיה וכסברת רבינו האר"י זצ"ל.

★★

בגמ': יוצא אדם בתפילין בע"ש עם חשיכה וכו'. **מאי טעמא כיון כו' חייב אדם למשמש בתפלין כל שעה ושעה** כו'.

לכאורה הענין פלא, הרי אם ממשמש בתפילין זה יכול לגרום לו לטעות - לחשוב שכעת יום חול, שהרי בשבת אין תפילין, וא"כ איך מתירים לו לצאת בע"ש עם חשיכה עם תפילין. ומונח כאן רעיון נפלא ועמוק, דאם ימשמש בתפילין ובשם ה' הכתוב עליהם. לא יכול לגרום לו לחטא, וע"כ יזכר שכעת ש"ק ויזהר מאיסור הוצאה, וכמדומה שכן אי' בקדמונים ודו"ק היטב.

★★

בטור או"ח (סי' מד) הביא דלא חשיב היסח הדעת בתפילין אלא כשהוא עומד בשחוק ובקלות ראש ע"כ. ובמג"א (סי' רנ"ב ס"ק כה) הביא דהדרכי משה הקשה דא"כ אמאי אמרינן בגמ' דמותר לצאת בתפילין בערב שבת עם חשיכה כיון דחייב למשמש בהן כל שעה. הא אינו אסור אלא שחוק וקלות ראש, ואכתי איכא למיחש שישכח ע"כ.

והדרכי משה השיב בזה (והו"ד במג"א שם): הואיל ואסור לנהוג בהן קלות ראש, מדכיר דכיר ומסלקו קודם שבת ע"כ.

ויש אולי להכניס בכלל דבריו את הרעיון שהבאתי קודם דשם ה' שבתפילין גורם לזכור מהש"ק. ודו"ק.

★★

בספר רשימות שיעורים על מסכת סוכה (לט, א) הקשה הגרי"ד סולובייצ'יק ז"ל על דברי הראשונים והכרעת הרמ"א להלכה שמברך על הנחת תפילין שני ברכות: "ולכאורה יפלא למה יברך פעמיים על מצוה אחת". וביאר: "וניתן לומר שברכת "להניח" היא ברכת מצוה פשוטה על מעשה ההנחה, אולם ברכת "על מצות תפילין" שייכת לקדושת התפילין ולמשמעותן לגברא שלובש תפילין בראש, כמו שכותב הרמב"ם בסוף הלכות תפילין "קדושת תפילין קדושתן גדולה היא שכל זמן שהתפילין בראשו של אדם ועל זרועו הוא עניו וירא שמים וכו'".

וביתר הרחבה מבוארים הדברים בספרו שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל (עמוד קסא והלאה), וכך כתב: "ישנם שני קיומים במצוות תפילין. א. קיום פעולה של מעשה הנחה שהיא מצוה כמו לולב ושופר. ב. קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפילין. לגברא שאינו מעוטר בתפילין חסר משהו, והוא נקרא קרקפתא דלא מנח תפילין, המוגדר בגמרא בר"ה (יז, א) כפושע ישראל בגופו. לכן סובר רבינו תם (תוס' ברכות ס, ב) שמברכים שתי ברכות על תפילה של ראש, להניח ועל מצוות תפילין. קיום הנחה כשלעצמו מקביל לשאר מצוות מעשיות ואינו מחייב אלא ברכה אחת, לפיכך על תפילה של יד מברכים רק להניח תפילין, שכן אין בה אלא קיום מעשה ההנחה.

הקיום השני, של הכתרת הגברא, מוגבל לתפילין של ראש, הוא נובע מגזירת הכתוב ד"וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך", וכדתניא (מנחות לה, ב) "ר"א הגדול אומר, אלו תפילין שבראש". ולא לחינם היה הרא"ש מצמיד ברכת עוטר ישראל בתפארה להנחת תפילין שבראש, כיוון שמהות מצות תפילין של ראש היא הכתרת הגברא, מי שאינו מניח תפילין של יד אינו נקרא דרוע דלא מנח תפילין. לפיכך, על של יד מברך אחת ואילו על של ראש שתיים, אחת על הפעולה עצמה, ואחת על הכתרת הגברא". עכ"ד.

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי' בספרו רץ כצבי (ח"א או"ח סי' א'): מתבאר בדבריו שבמצות תפילין התחדש, שמלבד מעשה המצוה, יש בתפילין ענין מיוחד של קדושת התפילין, וענין זה שייך לגברא שצריך שיהיה מעוטר בתפילין - ועליו תיקנו ברכה מיוחדת, "על מצות תפילין", דהיינו מצות תפילין שיש בה את הענין המיוחד של קדושת התפילין.

וברכה זו נתקנה דוקא על הנחת תפילין של ראש משום ש״שם ה׳ נקרא עליך - אלו תפילין שבראש״.

ולפי הנ״ל מתבארת היטב ההלכה בשו״ע (או״ח סימן רנב סע׳ ו) איתא: ״לא יצא אדם ערב שבת סמוך לחשיכה וכו׳ אבל מותר לצאת בתפילין סמוך לחשיכה לפי שאינו שוכחן״. ובמשנה ברורה (ס״ק נד) מביא את דברי הגמרא (שבת יב, א) בביאור דין זה, וז״ל המשנ״ב: ״בתפילין, ר״ל בתפילין שבראשו, ולא גזרינן שמא ישכח מלסלקם עד שחשיכה ויצטרך אז לפנות ויסירם מעל עצמו וישאם ד׳ אמות ברשות הרבים כמ״ש סי׳ ש״א ס״ז, לפי שמסתמא אינו שוכחם בראשו, שמצוה למשמש בהם ואסור להסיח דעתו מהם״, עכ״ל. ויש להבין מדוע הזכיר המשנה ברורה רק תפילין של ראש [ובשער הציון (אות לח) הביא מקורות לדבריו שמדובר לגבי תפילין שבראש דוקא].

ולפי המבואר בדברי הגרי״ד הדברים מדוקדקים, ויש לומר שהטעם לכך שכל עוד התפילין בראשו אין חשש מהם ולפני החשכה בודאי יסירם - הוא בגלל שהנחת התפילין מכתירה את האדם בקדושה, ואם כן מכיון שעיקר הכתרת הגברא בקדושת תפילין הוא על ידי תפילין של ראש, מדוייק שה״תפילין שבראשו״ יגרמו שלא ישכח מלסלקם לפני שבת. ע״כ.

★★

בגמ׳: חנניא אומר חייב אדם למשמש בבגדו ע״ש עם חשכה אמר רב יוסף הלכתא רבתי לשבת.

לכאורה צ״ע אמאי גזרו למשמש, הא אף אם ישכח ויצא לא עבר מה״ת דהוי מתעסק, הנה לעיל דף י״א. בתוד״ה שמא ישכח ויצא כתבו דאין הפירוש שמא ישכח שיש לו מחט ויצא, דאם ישכח המחט ליכא איסור דאורייתא, כדאי׳ בפ״ק דב״ק כ״ו: הכיר בה ושכחה לענין שבת פטור, מלאכת מחשבת אסרה תורה, אלא שמא ישכח את המחט להצניעו עד שיהי׳ שבת, ולבסוף כשיזכור את המחט, ישכח שהוא שבת ויצא, ולפי״ד התוס׳ נוכל לומר כן גם לענין חנניא, דמשו״ה חייב למשמש בגדיו שמא יזכור את החפץ בכיסו וישכח שהוא שבת, אבל אם ישכח החפץ הוי מתעסק ולא הוי גזרו חכמים ע״ז לרבא דלא גזר גזירה לגזירה.

וראיתי בהגהות רא״מ הורביץ הנדפס בסוף המסכת, שרוצה לומר דכאן גם רבא יודה דגזרינן גזל״ג, משום דעיקר הגזירה הי׳ שיזהר שלא יבא לידי שכחה, דלא שייך לגזור על השוכח עכ״ד ע״ש

אמנם כל זה אם נימא דמתעסק אסור מדרבנן, עי׳ במועדים וזמנים (ח״ז סי׳ ק״מ בהג״ה) בשם הגר״ח ז״ל שאחד בא לשאול תקון על מה ששכח והוציא לרה״ר, וענה לו הגר״ח שעל עצם ההוצאה לא צריך תקון שהוי מתעסק ואינו מלאכת מחשבת, אבל צריך תקון על שעבר על דברי חז״ל חייב למשמש, וצ״ע דבתוס׳ משמע דעבר עכ״פ מדרבנן, אבל אם נאמר דמתעסק אין ע״ז שם איסור כלל, דל״ש לומר שחכמים יגזרו על מתעסק, דהרי כשמתעסק אינו יודע כלום שעושה עבירה, א״כ הא גופא לא מובן למה חששו חז״ל שמא ישכח, מה אכפת לן אם ישכח כיון שבמתעסק לא עבר כלום, ובאמת בתוס׳ הנ״ל משמע דהוי עכ״פ איסור דרבנן, מדכתבו דרק לרבא צריך לפרש כן אבל לאביי דגזר גזל״ג לא, משמע דעכ״פ יעבור מדרבנן אף בשכח החפץ.

ומצאתי בתשובות רעק״א ז״ל (סי׳ ח׳) שעמד ע״ז איך אפשר לומר שחכמים אסרו מתעסק, הא מתעסק אינו יודע מה שהוא עושה, ואינו יודע שהוא איסור דרבנן, אך כותב שם דבכה״ת כולה מתעסק הוי איסור דאורייתא, ולא נתמעט רק מקרבן, אבל בשבת אין איסור מה״ת כלל, כיון דלא הוי מלאכת מחשבת, ומדייק בלשון התוס׳ שהביא מב״ק הפטור דמלאכת מחשבת, ולמה לא הביאו מתעסק דפטור הנזכר במס׳ שבת פעמים רבות, אלא דמשום מתעסק אכתי מידי איסור תורה לא נפקא, ורק משום מלאכת מחשבת אין איסור תורה כלל.

ומה שחידש רעק״א דמתעסק אסור מה״ת, במקו״ח (הל׳ פסח תל״א) חולק ע״ז, שהרי הקשה על הטור אמאי עובר בבל יראה אם לא בדק חמצו, הא הוי מתעסק. ומתרץ דבל יראה דהוא איסור בשוא״ת אסור אף מתעסק ע״ש, ולפי רעק״א לא הקשה דנהי דפטור מקרבן אכתי עובר איסור מה״ת ובוודאי צריך לבדוק, וע״ש במקו״ח בקונטרס אחרון בסוף הספר.

אך מדרבנן אכתי יש איסור במתעסק, דגזרו חז״ל על כל הפטורים בשבת מצד מלאכת מחשבת כגון משאצל״ג וכדומה, וא״כ גם בשכח המחט אע״ג דמצד מתעסק הוי איסור תורה, אבל מצד מלאכת מחשבת אינו אסור מה״ת, אבל מדרבנן אכתי אסור ככל מלאכת מחשבת דגזרו רבנן, וא״כ לאביי דגזר גזל״ג שפיר גזרו שמא ישכח המחט ויעבור איסור

דרבנן, ולפי"ז מובנים דברי הגהות רא"מ הנ"ל, דכאן רצו שלא ישכח מטעם דאכתי יעבור איסור דרבנן, וא"כ אינו גזל"ג, אלא דזה גופא רצו שלא ישכח ודו"ק. (יד יהושע)

★★

בגמ': ת"ר הנכנס לבקר את החולה אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא ור"מ אומר יכולה היא שתרחם.

ובמהרש"א כאן כתב וז"ל: שבת היא מלזעוק כו' דלא התירו לזעוק בשבת על חולה וכדאמר לקמן דבקושי התירו אפילו לבקר משום דשמא יזעוק כפי' הרי"ף, ואמר דא"כ יהיה לו מניעה בשבת שלא יבוא לידי רפואה כמו בחול שיכול להתפלל על רפואה, ע"כ אמר רפואה קרובה לבוא בשבת בלא תפלה כמו בתפלת חול, ור"מ אמר על דרך זה גם כי לא הותר לו להתפלל על כך בשבת יכולה היא שתרחם בלא תפלה, ופי' הרי"ף יכולה היא שבת שבזכותה תרחם וכו' ע"כ.

הוסיף בזה כ"ק אדמו"ר מהר"א מסטריקוב זצ"ל, דהנה הנכנס לבקר את החולה ואומר שבת היא מלזעוק בוודאי שאיירי באדם שנכנס לחולה ומרגיש צורך ורצון לזעוק ולהתפלל, והוא אדם שמאמין ואוחז בתפילה, ורק משום כבוד השבת מונע את עצמו מלזעוק, והיינו שהמניעה שהובא נמנע מלזעוק זה עצמו קיום שבת בשב ואל תעשה, וע"ז נאמר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא, שהקיום שבת שישנו בכך שהוא נמנע מלזעוק יביא לכך שרפואה קרובה לבא.

וגם את דברי ר"מ שאומר שם יכולה היא שתרחם וכו' וכתב רש"י וז"ל אם תכבדוה מלהצטער בה, יש לבאר ג"כ ע"ד זו, דעניינו הוא, שע"י הקיום שבת בזה שנמנע מלהצטער ומלזעוק, עי"ז מגיע הרפואה, וזהו יכולה היא שתרחם שהקיום שבת שיש במניעת הזעקה יביא לכך שתגיע הרפואה. ע"כ.

דף י"ב ע"ב

בגמ': בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת וכו'.

וברש"י: מפני שמצטער ע"כ. וברי"ף מובא, א"ר יוחנן בקושי התירו וכו', פי' שמא יבוא לזעוק בשבת, [ובזה מפרש המהרש"א הגמ', שבת היא מלזעוק]. והנה בש"ע או"ח סי' רפ"ז מובא להלכה, יכולים לנחם אבלים וכן לבקר את החולה, והמגן אברהם מביא דברי הגמ' הנ"ל דבקושי התירו, ומסיים דלא כאותן שכל ימות השבוע אין הולכין רק בשבת. והרבה נתלבטו בזה הענין לבקר חולה בשבת, ובכף החיים סי' רפ"ז אות ו' הביא בשם חכמי המוסר וז"ל, ומי שיש סיפק בידו לא יפה עושה לבקר בשבת, ומסיים שם, ונראה מי שבימות החול טרוד במילי דשמיא, ובשבת יש לו פנאי הולך לחולה אוהבו שיודע בו שיש לו נחת מזה שהוא בא לבקרו, מצוה קעביד ואין לו למנוע מללכת בשבת ויו"ט, עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י' קו' ח' ע' מח):

לאחרונה איקלע לידי ספר מערכות חיים מהרב חיים צבי שפירא, דפדפתי בו ומצאתי בו מרגלית, שכתב כי פ"א שהה הגה"ק מבאבוב (כוונתו למרן מהר"ש זי"ע) בקשאנוב, ובאותה שבת לא הי' אא"ז (הרה"ג ר' יוסף שפירא מקאשנוב) בקו הבריאות ולא בא לבית הכנסת, אחר התפלה הלך הגה"ק לבקרו בלוויית פמליא גדולה מחסידיו, ואמר לאא"ז, בתחילה הייתי שוקל בדעתי אם נכון לבקר את כבודו בשבת, כי הלא אחז"ל שבקושי התירו לבקר חולים בשבת, אלא שלבסוף נתיישבתי בעצמי ואמרתי אל לבי, וכי מי הכריחם לחז"ל להתיר את הדבר בקושי, ואם נסתפקו בו למה לא אסרוהו לגמרי, שמע מינה שכל כך גדולה מצות ביקור חולים עד שנדחקו חז"ל להתירה בשבת משום גודל ערכה, ודפח"ח ע"כ.

★★

גמ': לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי - שאני חולה וכו'.

והנה עפ"י הסוגי' דסוטה (ל"ב ע"א) מבואר, דיש חילוק לענין זה בין יחיד לציבור, וכפירש"י (שם) דיחיד צריך שיסייעוהו מלאכי השרת וכיון שאין הם מכירין בלשון ארמי. ע"כ צריך להתפלל בלשון הקודש, משא"כ ציבור דלא צריכים למלאכי השרת, לכן יכולים להתפלל גם בלשון ארמית ע"כ.

ובחתם סופר בחדושיו לשבת (כאן) כתב חידוש גדול וז"ל:

ומטעם זה אני אומר שאפי' בצבור שהשכינה שורה ושומע כל לשון, מ"מ אין להעמיד שליח ציבור ושיתפללו כל הצבור בכל לשון, דא"כ כל צבור יעשו כן, ותשתכח לה"ק מישראל, דמשום תפלת יחיד שלא בצבור דלא שכיחא לא

יהי׳ גדר שלא תשכח לה״ק, אך מ״ש בצבור מותר להתפלל בכל לשון, היינו יחיד העומד עם הצבור, אותו היחיד המתפלל בכל לשון תפלתו נשמעת, שהקב״ה בעצמו מקבלה עם תפלת הציבור, אבל הציבור בעצמם ע״כ יתפללו תפלה הקבועה בלה״ק. וכו׳ עכ״ד.

ויש לציין דבכף החיים (או״ח סי׳ קא ס״ד) לא כתב כן, אלא ס״ל דיחיד המתפלל עם הציבור אינו נקרא ציבור אלא דינו כיחיד ע״ש.

ובב״י (או״ח סי׳ סב) על מש״כ הטור (שם) דק״ש נקראת בכל לשון כתב הב״י: וכ׳ הכלבו בשם הרי״ף דה״מ בציבור אבל ביחיד לא, כדאמר ר׳ יוחנן (שבת י״ב ב׳) אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי ע״כ. ואיני יודע מה שאלת צרכים יש בק״ש וכו׳. עכ״ד

והגיה על זה כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל במכתבי תורה (סי׳ קנ): ובתקוני זוהר עוף השמים יוליך את הקול - קלא דק״ש וכו׳ ע״כ.

וכתב הג״ר צבי אברמוביץ שליט״א לבאר הערת אדמו״ר זצ״ל: כנראה בא ליישב קושיית הב״י על הכלבו כי בגמ׳ שבת שם אי׳ דלהכי אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמי, משום דמלאכי השרת אין נזקקין לו, לפי שאינן מכירין בל׳ ארמי (ואין נזקקין להכניס תפילתו לפנים מן הפרגוד, רש״י), ובתקוני זהר (בהקדמה דף ב׳) אי׳, עוף דאיהו צפור דילי׳ איהו מט״ט, עלי׳ איתמר כי עוף השמים יוליך את הקול, קול דק״ש וכו׳, ונטיל ההוא קול ופרח בי׳ וכו׳, ובגין דא איתקרי מלאך שר הפנים, דעל יד שליחא דא מתיחדין וכו׳, ע״כ. ולכן אין לומר ק״ש בלשון ארמי, שאין מלאכי השרת מכירין בה. ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא מתעטף ויושב לפניו, מפני ששכינה למעלה מראשותיו של חולה וכו׳.

בגדר העיטוף הנה בשל״ה הק׳ (ח״ב דפסחים) ביאר דהיינו להתעטף כדרך שמתעטפין כשהולכין לבית הכנסת מפני כבוד השכינה, והך עטיפה היינו עטיפת טלית.

ובספר שבט יהודה על יור״ד כתב שלא מסתבר לומר כן, אלא ר״ל דיתעטף המלבושין בדרך צניעות כאדם הנכנס לפני מלך וכמו שהולך לבית הכנסת, ולא יפשילם לאחוריו כדרך שיוצא לשוק.

ובציץ אליעזר (חלק ה פרק י) מוכיח מדברי רש״י, דהאי עטיפה היינו עטיפת טלית, דהא כתב הרש״י בד״ה מתעטף, מאימת שכינה כאדם היושב באימה ואין פונה לצדדים, וכלשון הזה כתב ג״כ גבי עטיפת הדיינין בדף י׳, ושם בודאי הכוונה לטלית וכמו שכתב הרש״י שם: מתעטפים בטליתם ע״כ.

★★

בגמ׳: ולא יקרא לאור הנר וכו׳.

כתב הפרמ״ג (סי׳ ער״ה במשב״ז ס״ק ח׳) בשם הפוסקים, דאדם שאין ההגדה שגורה בפיו, ואין ברשותו אלא נר שמן בלבד, מותר לו לקרוא לאור הנר, שכן מצות סיפור יציאת מצרים דוחה את איסור הקריאה לאור הנר.

וקשה, מדוע בשאר שבתות השנה אסור ללמוד תורה לאור הנר, ואין אומרים שתבוא מצות תלמוד תורה ותדחה את איסור הקריאה לאור הנר, ומה ההבדל בין מצות סיפור יציאת מצרים שדוחה את איסור הקריאה לאור הנר לבין מצות תלמוד תורה שאינה דוחה?

ותירץ הגרש״ז אויערבאך זצ״ל, באופן חד פעמי, ובמצוה עוברת שלא יוכל לקיימה מחר, התירו חכמים וסמכו שעוד יוכל לזכור ולא להטות. מה שאין כן אם נתיר בקביעות ללמוד תורה לאור הנר, הרי לא ימלט שישכח ויטה לפעמים

עוד תירץ הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: אדם שאין ההגדה שגורה בפיו ואין ברשותו כי אם נר שמן, אם לא נתיר לו לקרוא לאור הנר, הרי שתתבטל ממנו מצות ההגדה בליל פסח. מה שאין כן בשאר שבתות השנה, גם אם נאסור עליו ללמוד תורה לאור הנר, לא תתבטל ממנו מצות תלמוד תורה, שכן יכול הוא ללמוד בעל פה דברים הזכורים לו ע״כ. (מרפסין איגרא ע׳ קנ)

עוד כתב שם (ע׳ קמ) להקשות על הפרמ״ג הנ״ל: הלא חכמים ביטלו אף את מצות שופר ומצות לולב בשבת מחשש שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, ובמה עדיפה גזירת ״שמא יעבירנו״ מגזירת ״שמא יטה״? או, באופן אחר: האם מצוות שופר ולולב קלות יותר ממצות סיפור יציאת

מצרים, שהן נדחות מחשש ״שמא יעבירנו״, לעומת מצות סיפור יציאת מצרים שאינה נדחית מחשש ״שמא יטה״?

ומתרצים שם: דהנה בכלבו (סימן לא) מובא, כי הגדה של פסח אינה נחשבת אלא לראשי פרשיות בלבד, וכל מטרת ההגדה אינה אלא להזכיר לנו, בראשי פרקים, את סיפור יציאת מצרים, וזאת על מנת שנוכל להרחיב את הדברים, ובראשי פרקים לא גזרו חכמים שמא יטה ע״כ.

★★

בגמ׳: אפילו גבוה שתי קומות וכו׳.

וברש״י: דכיון דגזור - לא פלוג למילתייהו ע״כ. בשו״ת דברי יואל להגה״ק מסאטמר זצ״ל (ח״א או״ח סי׳ י״ז) דן אם אפשר להתיר בענין איסור חתיה בתנור בש״ק בטשולנט אם התנור סגור במפתח. וכותב בתשובתו שם:

ומעכ״ה הראה המקור ממה שנמצא בסימן ער״ה לענין קריאה לאור הנר שהמג״א בס״ק ב׳ הביא דעת מהרא״ש להתיר ע״י מפתח, ואנכי לא הונח לי בזה.

ומה שדברו מסגירת מפתח לענין קריאה לאור הנר, אדרבה גם משם ראיה לדבריי, כיון דחזינן שלענין יין נסך וגם לענין קריאה לאור הנר, בשניהם פלפלו הרבה אם להתיר בסגירת מפתח, וכאן לא דברו מזה מאומה, ולא הובא שום דיעה ורמז להתיר במפתח, ואך בזה מחולקים הפוסקים אם להתיר על ידי טיחה, והרמ״א ז״ל (רס״י רנ״ד וסוס״י רנ״ז) הכריע להתיר, ואם דעת אחד מהפוסקים להתיר אף במפתח, למה לא הוזכר מזה מאומה ולמה סתמו כאן יותר, הלא באמת גזירה דקריאה לאור הנר קיל הרבה מגזירת שמא יחתה, כמו שמצינו להתיר שם בשנים ואפילו אם אשתו עמו, וכאן ודאי דאפילו אם רבים הן ב״ב ואפילו במאה גזרי׳, ועיין בתוספת שבת (סימן ער״ה סוף סק״ד) דגזירת שמא יטה קיל מכל גזירות חז״ל דהיא חששא רחוקה, כיון דמיירי בשמנים ופתילות הכשרים, ואך בדבר שצריכים עיון החמירו חז״ל, ולכן לא החמירו בשנים דאם יבוא להטות יזכירנו חבירו, משא״כ בשאר מקומות לא סמכו ע״ז ועיי״ש.

וכן נראה לי להוכיח קצת ממה שאמרו בגמרא שם (שבת דף י״ב ע״א) ואפילו גבוה שתי קומות, ופירש״י ז״ל דהוא משום לא פלוג, והנה גם בכירה יוכל להניחה גבוה שתי קומות (דבזמן הש״ס היתה הכירה מיטלטלת), ולמה לא הוזכר ג״כ דגבוה אינו אסור מעיקר הדין אלא משום דלא פלוג וסתמו סתם לאיסור, ועיין במג״א סימן תמ״ז דגזירת לא פלוג קיל הרבה מעיקר הגזירה והוא נ״מ גדולה יעיי״ש, ולמה סתמו, אלא ודאי דבגזירת שמא יחתה יש לגזור אף בגבוה מעיקר הגזירה, דבטרחה כזו לא יזכור עדיין שהוא שבת, משא״כ בקריאה לאור הנר דאינו אסור אלא בשעה שטרוד בעיון לא בסתמא, ובטירחא כל דהוא באיזה דבר אחר יתבטל מהעיון, ותו ליכא למיגזר, ועיין פרמ״ג סו״ס רנ״ט בקיצור דיני שהייה שכתב שבסמרטוטין א״א להתיר, ואין ללמוד מטיחה יעיי״ש. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רבה וכו׳ ואפי׳ עשרה בתים זו על גב זו וכו׳.

וכתב בשפת אמת (כאן): נראה לפרש אפי׳ הנר עומד גבוה כמו עשרה בתים זו על גבי זו, אבל בעשרה בתים ממש אף דהנר מאיר לבית התחתון או בית לפנים מבית י״ל דאינו בכלל האיסור, ע״ש

והעיר בזה הג״ר פנחס הירשפרונג ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה ט׳ קו׳ ד׳ ע׳ מ): וחידוש לי שלא הביא מתוספתא פרק א׳ דשבת אות ו׳, אבל אין קורין בשבת לאור הנר אפי׳ גבוה ממנו אפי׳ בבית אחר ע״כ.

★★

גמ׳: חד הוא דלא ליקרי - הא תרי שפיר דמי וכו׳.

הנה בשו״ע (חו״מ סי׳ ה׳ ס״א) איתא: אסור לדון בשבת, והטעם שמא יכתוב כמו במקח וממכר ע״ש ביצה דף ל״ו:. והקשה בחדושי הרי״ם (חו״מ שם סעיף א׳ אות ב׳) הא קיי״ל באו״ח סי׳ ער״ה בהא דאין קורין לאור הנר משום שמא יטה וקיי״ל דשנים מותרין לקרות משום שאם ירצה אחד להטות יזכירנו חבירו ע״ש, וא״כ כיון דקיי״ל דפחות מג׳ אין דיניהם דין וצריך שלשה, א״כ אמאי אין דנין שמא יכתוב, הא הוי ממש כמו התם בשנים דג״כ אם ירצה האחד לכתוב יזכירנו חברו.

והנה שם הקשה המהרי״ל הובא במ״א שם ס״ק ה׳ דא״כ יהיו שנים מותרין לרכוב דהטעם הוא שמא יחתוך זמורה ונימא ג״כ דב׳ מותרין לרכוב שיזכירנו השני ולא יחתוך. ותירץ המג״א, דדוקא בקריאה שהוא מצוה התירו

משא״כ לרכוב שהוא רשות. וא״כ למה פסקו הכא דאף דליכא דעדיף אסור, הא כיון שהוא מצוה כמו שאמרו בגמ׳ הנ״ל שפיר מותר מטעם הנ״ל, כיון שהם ג׳ ולא שייך שמא ירכוב, והוא כמו בקריאה הנ״ל.

ועוד תי׳ שם המג״א דשמא יחתוך זמורה חיישי׳ שקודם שישב לרכוב יחתוך זמורה ויכין לו, ואז אין השני שם ע״ש. וגם זה לא שייך הכא, דאין יכולין לכתוב הפסק דין קודם שישבו לדין, ול״ש ב׳ התירוצים הנ״ל, ויהיו מותרין לדון.

אמנם י״ל דכיון דהפסק דין רשאי גם אחד לכתוב אחר הדין, א״כ שפיר שייך החשש שמא יכתוב אחד אח״כ שלא יהי׳ שוב הב׳ ולא יזכור, כמו שם קודם שישב לרכוב דחיישינן, כמו״כ הכא החשש הוא על אח״כ, דדוקא בקריאה התירו דהחשש הוא בשעת הקריאה ואז יש עמו אחר.

ובזה מיושב שפירש״י ז״ל בביצה ל״ז הנ״ל דחיישי׳ שיכתוב הפס״ד, ולא כמ״ש הסמ״ע ס״ק א׳ דהחשש הוא שיכתוב הטענות, ולמ״ש א״ש דלענין החשש שיכתוב הטענות ל״ש כלל כיון שזה הלא בשעת הדין, ממילא ל״ש כיון שהם ג׳, והוי ממש כמו בקריאה דמותר כנ״ל. ע״כ.

★★

גמ׳. אני אקרא ולא אטה וכו׳.

עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה א ח״א סימן כב) שכתב לבאר דברי הגמ׳ כאן לפי״ד הט״ז באהע״ז סי׳ קי״ט לחלק, דמה דמצינו ״לא פלוג״ בכמה גזירות ובכמה פעמים מצינו דחלקו, כתב הט״ז דדוקא היכא דיש חילוק מצד האדם שלזה לא היה האיסור מעולם בזה מתירין, משא״כ היכא דאין חילוק מצד האדם רק מצד הדבר בעצמו בזה לא מחלקינן, עיי״ש. וכתב שם שכמדומה שנדפס בשנות אליהו להגאון התנא מוהרא״וו זצ״ל [הגר״א] שדקדק מה זה שאמר כמה גדולים דברי חכמים, וגם לא סיים מה שאמרו ולא יקרא לאור הנר שמא יטה, וכאן לא סיים שמא יטה, ואמר הוא ע״פ מה דאמרו (סנהדרין כא ע״ב) מפני מה לא נתגלה טעמי המצות ששני דברים שנתגלה הטעם ונכשל בהם גדול הדור שלמה אמר ארבה ולא אסור ע״ש, ולפ״ז גם כאן שאמרו שלא יקרא בשביל שמא יטה, לכך רצה ר״י לומר אקרא ולא אטה, אבל אם אמרו סתם לא יקרא לאור הנר לא יבא לידי מכשול, וז״ש כמה גדולים ד״ח שאמרו לא יקרא לאור הנר. ועיין שם בשואל ומשיב מה שהעיר על זה.

★★

בגמ׳: אמר כמה גדולים דברי חכמים שאמרו ולא יקרא לאור הנר.

וצ״ב שהיה די לומר כמה גדולים דברי חכמים, והסיום שאמרו ולא יקרא לאור הנר מיותר וכו׳. וכתב בספר דברי אליהו להג״ר אליהו גורדון ז״ל (ח״ב ע׳ צב) בשם רבינו הגר״א ז״ל: הנה לכל מצוה ומצוה יש שני טעמים, האחד על דרך הפשט מה שכתוב בתורה טעמה, והשני הוא הטעם אשר לא כתוב בתורה, כי הוא נסתר ונעלם. והנה אף שהטעם הפשוט בטל, אבל הטעם שעל דרך הסוד נשאר קיים. הנה הי״ח דברים שגזרו עליהם חכמים (שבת יג, ב), אף כי ישנם כמה דברים שעבר עליהם הטעם, מכל מקום אסור. כגון חלב שחלבו עכו״ם ואין ישראל רואהו אסור, שמא עירב בו חלב טמא (ע״ז לה, ב), ואפילו עכשיו שאין דבר טמא מצוי בינינו, מכל מקום אסור (עי׳ יו״ד סי׳ קט״ו ברמ״א שם, ועי׳ פ״ת סק״ג שם), משום שהטעם שעל דרך הנעלם נשאר קיים. ואמרו על הגאון אשר היה נזהר מגילוי, ואף שאין ארס נחש מצוי בינינו (כדברי תוס׳ ע״ז שם, וכן ביו״ד סי׳ קי״ז סעי׳ א׳, ועיין פ״ת שם ס״ק א׳), בכל זאת נזהר בזה.

זהו שנכשל אדון כל החכמים בלקחו נשים הרבה, ואמר אני אקח ולא יסירו את לבבי, כי זהו הטעם מה שאסרה תורה למלך להרבות נשים. והחכם מכל אדם נשען על בינתו, אשר אינו דומה הוא לכל האדם אשר על פני האדמה, ועל כן לא יכשל בדבר זה. והראו לו מן השמים אשר לבד הטעם הפשוט, יש עוד טעם שהוא על דרך הסוד והנעלם, ועל כן נכשל גם בטעם הפשוט.

זהו שאמרו רבי ישמעאל קרא וביקש להטות, עבור כי הוא סבור כי הטעם שמבואר שאסור לקרות לאור הנר שמא יטה הוא הטעם, ועל כן אמר אני אקרא ולא אטה. ולכן כמעט נכשל בה, עבור כי הראו לו מן השמים, אשר לבד הטעם שמבואר בגמרא ישנו טעם נעלם ונסתר. וזהו שאמר כמה גדולים דברי חכמים, רוצה לומר, המשנה שאמרה ״לא יקרא לאור הנר״, ולא כתבה טעם. ולכן לא נכשל בה שום אדם, כי איננו יודע למה אסרו, אבל כאשר כתוב בה הטעם

״שמא יטה״, ירהיב אדם עוז בנפשו לאמר אני אקרא ולא אטה, ודפח״ח. ע״כ.

וראה במהר״ץ חיות (כאן) כעי״ז, ומה שהוסיף שם בזה מהירושלמי ע״ש.

ובפרדס יוסף פר׳ בראשית (אות כ׳) מביא מהרה״ק מסוקולוב ז״ל: אזהרת השי״ת על האדם אינו מפני שלא יסבול עונש, כי לעבור על דבר ה׳ הוא נעלה מכל עונש, והראיה שכל המומתין ולוקין, וכן אפילו מחויבי קרבנות, צריכין מקודם להתוודות על חטאם ואינו די בקבלת העונש לבד, ואפילו גנב וגזלן המחזירים גניבתם צריכין לשוב בתשובה על חטאם, ואינם כשרים לעדות בהחזרת הגניבה עד שישובו על חטאם ויתודו, מפני כי מלבד קיום העונש צריכין עוד תשובה על מה שעברו מאמר ה׳, ולכך אפילו שעבר פעם אחד אסור לו לעבור שנית, כי דבר ה׳ ואזהרתו לעולם תקום.

וזהו שאיתא בסנהדרין (כ״א:) מפני מה לא נתגלו טעמי המצות, שבשני מקראות נתגלו טעמן ונכשל בהם גדול העולם, לא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו [שופטים י״ז, י״ז] אמר שלמה אני ארבה ולא אטה, עיין שם. פירוש, שזה עצמו הביא לו טעות, שאחר שראה שבכל המצות לא כתב בהם הטעם רק כאן, חשב שלמה דכאן כל האזהרה הוא רק הטעם, והיה בטוח בעצמו שלא יטה לבבו, שוב אין כאן איסור כלל, אבל אח״כ ראה שאזהרת ה׳ היא נעלה מכל טעם ומן העונש, על כן חזר ואמר כי מי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו.

וכעין זה כתב הגר״א על ר׳ ישמעאל שקרא והטה הנר בשבת, ואמר ע״ז כמה גדולים דברי חכמים שאמרו ולא יקרא לאור הנר, פירוש, שאחר שהזהירו חכמים בדבריהם ואמרו ולא יקרא לאור הנר, אף שכתבו הטעם ולא יטה, מכל מקום אחרי שהזהירו, משום אזהרתם נעלה מכל טעם ולכך נכשל, ודפח״ח. עכ״ד

★★

כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ קנה): ידועים דברי האר״י ז״ל, כי אדם שנזהר שלא לאכול אפילו משהו חמץ בפסח, מובטח לו שלא יחטא כל השנה כולה.

וקשה במסכת גיטין (ז, א) שנינו, כי אין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים, וביארו התוספות (ד״ה השתא) כי הקב״ה שומר על הצדיקים לבל יכשלו באכית דבר איסור, שכן ״גנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור״. נמצא, אם כן, כי הצדיקים אינם נכשלים באיסור אכילת חמץ בפסח.

ואם אכן אדם שנזהר מחמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה, כיצד אם כן רבי ישמעאל ״קרא והטה בשבת וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת. לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה״, כמסופר במסכת שבת (יב, ב), והלא הקב״ה שומר על הצדיקים לבל יכשלו באכילת דבר איסור, ומי שלא נכשל באכילת חמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא?

ותירץ בזה הגאון ר׳ יחיאל מיכל פיינשטיין זצ״ל, אדם שנזהר מחמץ בפסח מובטח לו שלא יחטא כל השנה בשוגג, ואילו רבי ישמעאל עבר במזיד על דברי חז״ל שאסרו לקרוא לאור הנר שמא יטה, ומכיון שהזיד בגזירת חז״ל - פגה ונפקעה ההבטחה בענין זה, ועל כן הוא נכשל והטה.

עוד תירץ בזה הגאון ר׳ שמחה זיסל ברוידא ז״ל: דברי האר״י ז״ל נסובים רק על איסורי אכילה בלבד, כלומר: אדם שנהר שלא לאכול אפילו משהו חמץ בפסח, מובטח לו שלא יחטא כל השנה כולה באיסורי אכילה, אבל אין הבטחה שלא יכשל באיסורים אחרים ע״כ.

★★

עוד כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ סז): במסכת נדרים (י, א) מובא: ״רבי יהודה אומר: חסידים הראשונים היו מתאוים להביא קרבן חטאת, לפי שאין הקב״ה מביא תקלה על ידיהם. מה היו עושים? עומדים ומתנדבים נזירות למקום כדי שיתחייבו קרבן חטאת למקום״. מבואר בזה, כי אין הקב״ה מביא תקלה לצדיקים בעבירות שעליהם צריך להביא קרבן חטאת.

וקשה דבגמ׳ כאן מובא: ״לא יקרא לאור הנר שמא יטה. אמר רבי ישמעאל בן אלישע: אני אקרא ולא אטה. פעם אחת קרא וביקש להטות. אמר: כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים: לא יקרא לאור הנר. רבי נתן אומר: קרא והטה וכתב על פנקסו: אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת. לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמנה. הנה מפורש כי הקב״ה הביא תקלה לצדיק רבי ישמעאל בעבירה שעליה צריך להקריב קרבן חטאת?

ותירץ בזה הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: אמנם נכון שאין הקב״ה מביא תקלה על ידיהם של צדיקים, אך רבי ישמעאל בן אלישע הלא הביא תקלה בעצמו על עצמו, בכך שלא ציית לאיסורם של חכמים וקרא לאור הנר.

★★

בספר דרך שיחה (ע׳ שלז) מובא שנשאל הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א במובא כאן שר׳ ישמעאל כתב על פנקסו ״לכשיבנה ביהמ״ק אביא חטאת שמינה״, והרי במסכת ברכות (ז׳, א׳) מוכח שר״י בן אלישע היה כהן גדול, שאינו מביא חטאת בשגגת מעשה בלבד.

והשיב הגר״ח שליט״א: אין זה ר׳ ישמעאל כהן גדול, והיו שנים (עי׳ תוס׳ יבמות ק״ד, א׳ ד״ה אמר).

וכותב שם עוד: אמרתי להרב שליט״א מה שהובא בספר טללי אורות בשם ספר ״לקוטי יהודה״, וע״ש שהביא מה״אמרי אמת״ שמשחרב ביהמ״ק והוצרך לרשום על פנקסו, לא היה יותר לרבי ישמעאל דין כהן גדול, ע״ש. והרב אמר שיש לו שם כה״ג גמור, וכי אסור באלמנה. ע״כ.

★★

בנידון הקושי׳ הנ״ל כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ שיג) עוד תירוץ: יש לומר דרק כהן גדול שנמשח בשמן המשחה אינו מביא חטאת בשגגת מעשה בלבד, ואם שגג גם בהוראה, עליו להביא פר הבא על כל המצוות. אולם רבי ישמעאל בן אלישע חי בבית שני, ומימות יאשיהו ואילך הרי לא נמשחו הכהנים הגדולים בשמן המשחה, אלא בריבוי בגדים בלבד, ועל כן דינו כיחיד.

★★

כתב בתפארת שלמה מועדים עניני שבת (ד׳ כח ד״ה ואת מוסף וכו׳): לעתיד נשלים ונקריב את כל הקרבנות של חובה שחסרנו מהם בזמן הגלות, הנה אז נקריב כל התמידין והמוספין שהיינו מחוייבים בהם כל ימי הגלות, וכן כל קרבנות היחיד של חובה, וכמש״כ ר׳ ישמעאל (שבת י״ב, ב): לכשיבנה בהמ״ק אביא חטאת שמינה, וכמ״ש הכתוב ׳ושלמתי לכם את השנים אשר אכל הארבה׳ וכו׳. וזה שאנו אומרים כי את מוסף יום השבת הזה והחג הזה נקריב בבנין בהמ״ק במהרה בימינו אמן״. עכ״ד.

וראה גם בבני יששכר (מאמרי ר״ח - מאמר ב) שהביא בשם הרמ״ע מפאנו ז״ל, שלעתיד לבוא נצטרך להקריב את כל הקרבנות שחסרנו כל ימי גלותינו ע״ש, וביאר בזה הפסוקים שאומרים במוסף שבת ור״ח וכדברי התפארת שלמה הנ״ל ע״ש.

★★

כתב בספר מטעמי יעקב (פר׳ ויקרא): עיין שו״ת לב חיים להגאון ר׳ חיים פלאג׳י זצ״ל או״ח (סימן כ״ט) דמסיק דהגם דכל הלומד פרשת עולה הוי כאילו הקריב קרבן עולה, אבל אחד דעבר עבירה עכשיו ולמד הפרשה, ואח״כ נבנה הבית המקדש בימיו, לא מיפטר מלהביא קרבן ממש בזה דלמד לפני כן. וכ״כ שו״ת חקרי לב או״ח סימן ב׳ והביא שם דבר פלא דמבואר בספר מקראי קדש (דס״ח ע״א) דלפי רבא אף בזמן המקדש יכול לקרוא בתורת חטאת ואשם ומיפטר בזה.

ובשם הגאון מז״ה נר״ו הביא שם ראי׳ אלימתא משבת יב: דלא יתכן זה, דא״כ במעשה ברבי ישמעאל ברבי אלישע דקרא והטה, למה הי׳ צריך לכתוב על פנקסו אני ישמעאל בן אלישע קריתי והטיתי נר בשבת לכשיבנה ביהמ״ק אביא חטאת שמינה. ואם סגי בקריאה לחוד, למה לא קרא, אלא מכאן ראי׳ דאף בזמן שבהמ״ק חרב לא מועיל הקריאה.

ובשם ספר קול יהודה כתב במעשה דר׳ ישמעאל בן אלישע דלא יועיל לעסוק בתורת חטאת, מפני דחלק הכהנים לא יכופר בקריאת הפרשה, אבל הקשה עליו הגאון מהר״ם דר׳ ישמעאל בן אלישע כהן הי׳ וכהן המקריב קרבן שלו עבודתו ועורו שלו, עיי״ש.

וכתב בשם ראש דוד דדחה הראי׳ דמצוה מן המובחר להקריב מבכורות צאנו ומחלביהן, ומדויק בזה הלשון שאמר יביא חטאת שמנה. ע״כ.

ויש להביא כאן מש״כ בלקוטי יהודה (פר׳ תזריע ע׳ קד) בשם כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל מגור שאמר בשם ספר א׳ בהא דאיתא בגמ׳ כאן דר״י כתב על פנקסו כשיבנה ביהמ״ק אביא חטאת שמינה. ולכאורה למה הוצרך לכך, הרי אמרינן דהעוסק וכו׳ כאילו הקריב, רק דהאכילה דכהנים אוכלים הרי היא חלק מהכפרה, וא״כ אפי׳ אי אמרינן כאילו הקריב, מ״מ הרי חסרה הכפרה דאכילת הכהנים, ולכן

אמר שכאשר יבנה ביהמ"ק יביא חטאת שמינה, כדי למלא החלק של אכילת הכהנים עכ"ד שם ודפח"ח. (ויש להוסיף דבירושלמי (פ"א דשבת ה"ב) אי' דמעשה דר"י הנ"ל בלא התיבה: שמינה אלא חטאת לבד וי"ל).

★★

בגמ': לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמנה וכו'.

העיר כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל: לכאורה אינו מובן, שהרי ברור שהי' אצל ר"י הענין ד"כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" (מנחות ק"י ע"א) וא"כ למה אמר ש"לכשיבנה ביהמ"ק אביא חטאת שמינה".

אלא, שמזה מוכח שלימוד ההלכות אינו מגיע למעלה של קיום המצוה בפועל עכד"ק.

★★

במגן אברהם (או"ח ס' של"ד ס"ק ל"ד) כתב, דמי שחילל שבת צריך ליתן צדקה כפי מה שקונים הפחות שכבשים באותו זמן ע"כ.

וכתב ע"ז הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' קעה) דזהו דוקא לעני, אבל לעשיר יש ליתן כפי כבשה שמנה כדכתב ר' ישמעאל בן אלישע על פנקסו וכדאיתא כאן בגמרא. ע"כ.

★★

תוס' ד"ה שאין מלאכי השרת. בא"ד. ותימה דאפילו מחשבה שבלב כל אדם יודעין, ולשון ארמי אין יודעין.

עיין בספר פורת יוסף להרה"ק בעל תולדות יעקב יוסף (פ' וירא) שכתב וז"ל: איתא בכתבי אריז"ל שיש חילוק בין המלאכים הנקראים מלאכי השרת, ובין שאר מלאכים, כי אותן המשרתים פני השכינה והם נקראים מלאכי שרת, אלו יודעים אפי' מה שבלב אדם אפי' המחשבה. אבל שאר מלאכים אינם יודעים מאומה רק לאותו דבר שנשתלחו אבל לא דבר אחר כלל, עכ"ל, ע"ש. ועיין בשו"ת יהודה יעלה להגאון מהר"י אסאד זצ"ל (חלק א או"ח סימן מ) שכתב דמ"מ יפה תמהו התוס' כאן, דהא אמר בהדיא גם מלאכי השרת אין מכירין כו' אא"כ חולה דשכינה עמו. וכתב שם דשל"ה חולק על התו' בזה, ע"ש.

דף י"ג ע"א

בגמ': שנאמר: איש איש אל כל שאר בשרו וכו'.

כתב רבי אברהם נח קליין שליט"א: הנה קודם לפסוק זה כתיב "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אתם האדם וחי בהם אני ה'", התורה מלמדת אותנו שע"י שמירת התורה וקיום מעשים טובים יהיה "וחי בהם", היינו בתורה. ואז שפיר "איש איש וגו' לא תקרבו וגו'". והיינו כי החיות תהיה בקדושה ולא חלילה בתאוות מגונות.

ובדברי הגמרא כאן יש לבאר, דעולא שהיה מנשק לאחותו י"ל הכוונה בזה כפי שנאמר "אמור לחכמה אחותי את" והנישוק היינו התדבקות, והחכמה כידוע מרומזת על השכינה (כי גם חכמה נקראת שכינה כמש"כ בשל"ה הק' תולדות אדם) היינו שהיה מתדבק בשכינה.

ובזה נוכל גם לומר על המסופר במסכת כתובות קיא, דעולא היה רגיל דהוה סליק לארץ ישראל, נח נפשיה בחוץ לארץ, אתו אמרו ליה לרב אלעזר אמר אנת עולא על אדמה טמאה תמות, אמרו לו ארונו בא, אמר להם אינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו לאחר מיתה.

ובאמת עולא שהיה מתדבק בשכינה, אין זה חסרון שפטירתו היה בחו"ל כפי שמבואר בזוה"ק פרשת ויחי: אמר רבי יהודה, יעקב אמר ושכבתי עם אבותי ונשאתי ממצרים וקברתני בקבורתם, תמן תנינן מאן דנפיק נשמתיה ברשותא אחרא וגופא דיליה אתקבר בארעא קדישא, עליה כתיב (ירמיה, ב, ז) ותבואו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה, ויעקב אמר וקברתני בקבורתם, ונשמתיה נפקא ברשותא אחרא, אמר רבי יהודה, שאני יעקב דשכינתא הוה אחדת ביה ואתדבקת ביה, הדא הוא דכתיב (בראשית, מו, ד) אנכי ארד עמך מצרימה, לדיירא עמך בגלותא, ואנכי אעלך גם עלה, לאזדווגא בי נשמתך, ולאתקברא גופך בקברא בהדך עכד"ק.

ויש גם לדייק בשמו שהי' נקרא עולא מלשון עליה ודו"ק ודפח"ח.

★★

גמ'. מקיש אשה נדה לאשת רעהו.

עיין בלחם ושמלה להגאון ר' שלמה גאנצפריד בעל קיצור שו"ע (סי' קצה בלחם סק"כ) שכתב לאסור בפשיטות

לשמוע קול זמר של אשתו נדה. וכן פסק בספרו קיצור ש״ע (סימן קנג אות י). וכן בפתחי תשובה (סי׳ קצה סק״י) מצדד לאסור, משום דבסוגיין מקשינן אשתו נדה לאשת רעהו, מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור וכו׳. א״כ אף אנו נאמר שכשם שאשת רעהו אסור לשמוע קול שירה שלה, כי קול באשה ערוה, א״כ אף אשתו נדה אסור לשמוע קול שיר שלה, דאין היקש למחצה. גם בערוך השלחן (שם ס״ק כג) כ׳ לאסור בפשיטות. ע״ש. ועיין בס׳ בן איש חי שנה ב׳ (פר׳ צו אות כה), שפסק להלכה כד׳ הלחם ושמלה שאסור לשמוע קול זמר שלה. וסיים, דמ״מ מה שנוהגות הנשים לשורר בקול נעים שירי ערש להרדים התינוק, אם הילד בוכה הרבה, והתינוק הורגל לכך, ואין מקום אחר לבעל לילך שם, נראה שיש להקל באשתו נדה ע״ש.

אמנם בשו״ת חמדת משה (חיו״ד סי׳ נח) מסיק בכחא דהיתרא וכ״כ שנית בספרו תרשיש שהם (במילואים סי׳ טו דק״ג ע״ג), עיי״ש. וכ״כ בספר תועפות ראם על היראים השלם (סי׳ כו אות קל).

ועיין בשו״ת מנחת יצחק (חלק ז׳ סימן ע) שחוכך לאסור לשמוע ממכונה טייפרעקורדר את קול תזמורת שלה, עפימ״ש בתשו׳ בית שערים (או״ח סי׳ ל״ג) ות׳ פרי השדה (ח״ג סי׳ ל״ב) לאסור לשמוע קול זמר מאשה אחרת ע״י מכונת גראמפון, ובאם מכירה אסור מדינא, עפ״י מה דאיתא (במגילה ט״ו) ביודעה ומכירה קאמינא, ואם לא ראה אותה מעולם ג״כ מכוער הדבר ובעל נפש יחמיר לעצמו, עיי״ש, וא״כ גם באשתו נדה יש לאסור לכאורה. עיי״ש.

★★

בגמ׳: מעשה בתלמיד אחד וכו׳ ומת בחצי ימיו וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (אות צב): ביום א׳ ויגש היה פה הדרשן הרב ר׳ שמחה כהנא מהאמלע נ״י ואמר לי שביאר דברי הילקוט הנודע באליהו שאמרה לו הצרפתית כי באת להזכיר עווני בתשמיש המיטה, שהוא תמוה מאד. [וביאר] שהכוונה שהוא גר אצל האשה הזאת, והיא היא אותה האשה שמת בעלה בחצי ימיו שאמר לה אליהו שחטא בימי ליבונה, עיין שבת [יג, ב], וזהו שאמרה באת אלי להזכיר עווני בתשמיש המטה, מה שחטאה אז באיסור הרחקה בנידותה.

והשבתיו דאם שהוא דבר רחוק, אבל בכל זאת הוא דבר חכמה. אמנם הרמב״ם בהקדמת פירוש המשניות לזרעים כתב שתנא דבי אליהו שבגמרא אינו אליהו הנביא כלל, רק תנא אחר ששמו כן, וא״כ נסתרו דבריו.

ושוב הוסיף לזה שהוא הוכיח אותה בממה נפשך, דאם ס״ל כרבי עקיבא דאמר [שבת סד, ב] שמותרת להתקשט וכו׳, א״כ לא ס״ל כרבי עקיבא בשאר דברים, וממה נפשך סותר דעתו.

ולא רציתי לשמוע קץ הדברים, כי הבינותי שדבר זה הוא לקוח מאיזה ספר דרושי ישן שלא הרגיש כלל כי אליהו הנביא היה הרבה מאות שנים קודם רבי עקיבא בן יוסף שהיה בסוף בית שני, וכמו שאמרתי לו שדבר זה אין לומר כלל, אך הדרשנים מלפנים שלא ידעו בין ימינם לשמאלם הרכיבו דברים כאלו.

★★

בגמ׳: והיתה אשתו נוטלת תפילין וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יעקב שור ז״ל בספרו ברכת יעקב עמ״ס ברכות (כ״ד ע״א) בהא דאיתא שם: והיו חייך תלואים לך מנגד - זה התולה תפילין וכו׳. וברש״י כתב לפי שהתורה היא חייו של האדם ע״כ. וכתב הגר״י שור וז״ל: והנכון כמו שמגיה הב״ח באו״ח סי׳ מ׳ דצ״ל שהתפילין חייו של אדם, והיינו כדאמרינן בש״ס מנחות מד, א שמניח תפילין מאריך ימיו שנאמר: ״ד׳ עליהם יחיו״. ועפ״ז בארתי ג״כ דברי הש״ס שבת דף יג, ב באותו תלמיד שמת בחצי־ימיו, והיתה אשתו נוטלת תפיליו ושאלה כתוב ״כי הוא חייך ואורך ימיך״, בעלי שקרא הרבה ושנה הרבה מפני מה מת בחצי ימיו ולא היה אדם משיבה דבר, עיי״ש. כי הנה אמנם מה שהיתה נוטלת תפיליו להראות שהיה מניח תפילין, לפי שהיה אפשר לחשוב שלא הניח תפילין כדקיי״ל במכילתא הובא בתוס׳ ר״ה (דף יז, א) דהעוסק בתורה פטור מן התפילין, ואפי׳ אם נאמר שזה רק למי שתורתו אומנתו, הרי הוא ג״כ קרא הרבה ושנה הרבה.

אך לכאורה למה הוצרכה לזה כלל, ואי משום דכל המניח תפילין מאריך ימים, א״כ למה הצריכה לשאול כתיב ״כי הוא חייך ואורך ימיך״, בעלי שקרא הרבה ושנה הרבה, שכל זה שפת יתר, היה לה רק לשאול בעלי שהניח תפילין למה מת בחצי ימיו. אך אמנם הנה מבואר בש״ס מנחות שם עוד

דהמניח תפילין זוכה לעושר גדול, עיי״ש, וא״כ אפשר לומר דזוכה או לאריכות ימים או לעושר גדול, והוא זכה לעושר.

והנה בתלמוד תורה דכתיב ״כי הוא חייך ואורך ימיך״, כי הוא חייך היינו חיים של עושר, דעני חשוב כמת (דאל״כ הוא כפל דברים). וגם בזה אפשר לפרש דוא״ו של ״ואורך ימיך״ הוא וא״ו המחלקת, ואו זה או זה קאמר. וכן כתוב: ״אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד״, ודרשינן למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וא״כ אם היתה שואלה רק מצד הנחת תפילין או מצד ת״ת לא היתה כל כך שאלה, משום דהוא לקח את ברכתו בברכת עושר, ועל כן נטלה תפיליו וגם שאלה במה שהיה עוסק בתורה הרבה, וא״כ אם ע״י אחד זכה לעושר, בע״כ ע״י השני מגיע לו גם אריכות ימים, ושפיר הוצרכה לשניהם, והבן. ודפח״ח

★★

תוס׳ ד״ה מיתיבי. אומר הר״ם וכו׳ הא דלא פרק ליה ממתניתין, משום דאיכא למימר קורין באיסור, ואין מוחין בידם, אבל הכא דקתני מסדרין, משמע שמותרין לעשות כן.

בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה א ח״ב סימן קל) ד״ה ודרך אגב, כתב: ועיין בשבת י״ג ע״א ד״ה מיתיבי במ״ש התוס׳ בשם הר״ם, וכוונתם דקטן האוכל נבילות אין מוחין בידו אבל אסור לספות לו בידים ולכך אסור לסדר לו. ובזה יש ליישב קושית המהרש״א שם דלכך פירש רש״י על למחר, דבלילה אסור דהוה כמו לספות, אבל באמת יש לומר דקושית המהרש״א מ״מ קשה, דרש״י הוה מצי לפרש גם בלילה, ומכל מקום הש״ס לא מצי להקשות, דיש לומר דהפירוש דמסדר על למחר ודו״ק כי קצרתי. ע״כ.

★★

בגמ׳: ברוך המקום שהרגו.

כתב הגאון ר׳ חיים ברלין ז״ל בשו״ת נשמת חיים (יו״ד סי׳ ק״ו ס״ק ה׳): ואשר שאל, אם רשאין לקלל אדם רשע המחלל שבתות בפרהסיא. ידוע מה שאמרה ברוריא לבעלה ר׳ מאיר שבקש לקלל את הבריוני שימותו ואמרה לי׳ מאי דעתך משום דכתיב יתמו חטאים מי כתיב חוטאים כתיבי (ברכות י׳ א׳), אך אם כוונתו לטובה שיתביישו בזה, אין איסור בדבר. ומה שמצינו בגמרא ברוך המקום שהרגו בשבת י״ג ב׳, הרי אין זה קללה אלא הודאה לה׳ על העבר, כמו שכתוב באבוד רשעים רנה, ועל זה נאמר וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ע״כ.

★★

בגמ׳: ואמרתי לה ברוך המקום שהרגו.

עיין בשו״ת מנחת יצחק (חלק א׳ סימן נ אות ט׳) שכתב לבאר דהתנא דבי אליהו כל השונה הלכות בכל יום וכו׳, יש לו שייכות עם התנא דבי אליהו כאן, ועל אותו מעשה נאמר הא דתנא דבי אליהו כל השונה הלכות וכו׳, עיי״ש על פי מש״כ בתוס׳ והרשב״א כאן שבימיהם נהגו לטבול מיד ככלות ימי נדות, ושוב טבלו אחרי ימי זיבות שנהגו מחמת חומרא דר׳ זירא, ואותו תלמיד אע״פ שקרא ושנה לא ידע הלכה פסוקה זו של חומרא דרבי זירא, ולכן הרגו המקום, ועל זה אמר תנא דבי אליהו כל השונה הלכות כל יום מובטח לו שהוא בן עוה״ב, שגם תלמידי חכמים היגעים בפלפולי דאורייתא תמיד, צריכים לשנות הלכה כל יום כדי שלא יארע כמו מה שאירע לאותו תלמיד. ובזה מבאר מה דבסוף מס׳ מגילה (כ״ח ע״ב) מסמיך אהדדי הך חומרא דרבי זירא דבנות ישראל החמירו על עצמן, ואח״כ תדב״א כל השונה הלכות וכו׳, שכנ״ל מחמת שלמד עיוני הסוגיות ולא שת לבו ללמוד גם פסקי ההלכות נכשל בדבר חמור כזה.

★★

במשנה: וי״ח דברים גזרו בו ביום.

בספר בשמים ראש (המיוחס לרא״ש) (סי׳ ל״ו) מביא בשם ר״ת שהי׳ אומר, שהי׳ ראוי להושיב עדה גדולה של חכמים להתיר עכשיו את יינם, ע״כ.

והגאון רבי מרדכי בענט זצ״ל בשו״ת פרשת מרדכי (או״ח סי׳ ה׳) תמה נוראות על הדברים, שהרי יינם הוא מגזירת י״ח דבר ופשט בכל ישראל, ואיך אפשר לבטלו, וע״ש בפרשת מרדכי שהחליט מכוח זה (ומוכיח עוד תמיהות כיו״ב) שספר זה מזויף ואינו מהרא״ש ע״ש.

והנה לגבי עצם הענין של הספר בשמים ראשי הדברים ברורים וידועים ואכ״מ בזה, אך לגבי תמיהת הפרשת

מרדכי על הר״ת הנ״ל, כתב הגאון הכלי חמדה במכתבו שנדפס בספר הזכרון ויטע אשל (ע׳ תקנה):

וכתבתי די״ל, דר״ת סובר כדעת הר״מ ז״ל, וכדמפרש לה הכ״מ ז״ל, דאפי׳ בגזירת ח״י דבר ונתפשט ברוב ישראל בשעתו, מ״מ אם רואים אנו בדורות הבאים שלא נתפשט ברוב ישראל, יכולין להתיר אף ב״ד קטן, ואולי ראה ר״ת בדורו שלא הי׳ נתפשט איסור בסתם יינם ברוב ישראל, כמו שנפרץ גם בדורות האחרונים בימי הרמ״א ז״ל, ולכן שפיר יש להתיר אף ע״י ב״ד קטן, ואולי ראה בזה תיקון לדורו, אם יבטלו האיסור הזה מחמת שנאת הנכרים וכיו״ב.

ומסיים הגאון הכלי חמדה:

אך לקושטא דמילתא נראין בזה דברי הגאון מהר״מ בנאט ז״ל, ושהתשובה מזויפת, שבגזירת ח״י דבר בודאי מודים כ״ע שאם נתפשט בשעתה בכל ישראל שוב אינו יכול להתבטל בשום אופן וכמש״ל.

ושם הביא מדברי הרמב״ם (פ״ב ממרים הלכה ו-ז) דס״ל דתקנה דתיקנו הב״ד הגדול לכלל ישראל, אם אח״כ פסקה מרוב ישראל, יכולה להתבטל. ובמפרשים הביאו מדברי רש״י לגבי גזירת שמן (שהיא מי״ח דברים) שכתב דרק אם לא פשטה בכלל ישראל יכולה להתבטל, אבל אם פשטה אינה יכולה להתבטל, וכתבו המפרשים דיש כאן פלוגתא בין רש״י והרמב״ם. וכתב על זה הגאון הכלי חמדה (שם):

לכאורה צ״ע דברי הר״מ, דאיך נוכל לומר דאם אח״כ פסקה מרוב ישראל יהיו יכולין לבטל, כיון דרוב זה אינו נפסק בפעם אחת, וכל יחיד ויחיד הרי אסור לעבור על התקנה, כיון דכבר נתפשטה ברוב ישראל, וא״כ איך שייך דמרוב זה דעשו כאיסור, יהי׳ הדין שיהי׳ יכולין לבטל.

ולתרץ דברי הר״מ ז״ל י״ל, דכוונתו על דורות הנולדים אח״כ, דנהי דחל על הבנים לקיים קבלת אביהם, מ״מ אם אצלם הוא בכלל גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה, מהני התרה דב״ד, ומעתה נ״ל, דזה דוקא בכל גזירות חכמים, דיש כח ביד גדול מהראשון בחכמה ובמנין לבטל הגזירה, מש״ה דאם אח״כ נפסקה מרוב ישראל, יכולין להתיר אפי׳ ב״ד קטן, משא״כ רש״י ז״ל דקאי על שמן, דהוא מגזירת ח״י דבר שמסרו נפשם ע״ז, וגזרו מיד על דורות עולם, ואפי׳ ב״ד גדול מהם אינו יכול לבטל בשום אופן, לכן אם הי׳ אז בכל ישראל, לא הי׳ נתבטל אח״כ בשום אופן.

ולכן מוכרח רש״י ז״ל לפרש דראו הב״ד דמיד לא פשטה ברוב ישראל, אמנם הר״מ ז״ל דקאי על שאר איסורי חכמים, שפיר י״ל כמו שכתב הכ״מ, דאפי׳ אם מתחילה פשטה ברוב ישראל, אם ברבות הימים נפסקה ולא פשטה ברוב ישראל, יכולין לבטל, אך בזה שפיר צריך התרה, כיון דמתחילה נתפשטה ברוב ישראל.

ויש להמתיק הדברים עוד באופן אחר, דדוקא בשאר גזירות חז״ל, דיכולין להתבטל ע״י ב״ד גדול מהראשונים, יכולין להתבטל גם ע״י זה שרוב ישראל אח״כ פקפקו בהגזירה, אע״פ שמתחילה נתפשטה ברוב ישראל, משא״כ גזירת ח״י דבר, כיון שאם נתפשטה שוב אין לה היתר אפי׳ ע״י ב״ד גדול מהם, ה״ה דאינו יכול להתבטל גם אם בדורות הבאים לא נתפשטה ברוב ישראל. וע״ש עוד בזה דברים נעימים.

★★

כתב בספר מנהג ישראל תורה (או״ח ח״א ע׳ רב): נימא מילתא, בענין לשון יודיש הנהוג אצלינו כבר מדור דור, מצדיקים שהקפידו הרבה ע״ז שלא לשנות ממנה, וזה אחד מהדברים אשר בזכותם נגאלו ישראל ממצרים שלא שינו את לשונם, ולדעת הירושלמי בפ״ק דשבת שינוי הלשון הוא אחד מהגזירות י״ח דבר, ועי׳ בתשובת חתם סופר אה״ע ח״ב סימן י״א שגם הקדמונים היו בקיאים ללועזים בלע״ז, אך בכוונה שבשו הלשונות מפני גזירת י״ח דבר שבירושלמי בפ״ק דשבת דגזרו על לשונם, וכ״כ בהגהות יעב״ץ על סידורו עמודי שמים (לדף ט״ז ע״א) דאבותינו הקדושים שינו לשון לע״ז בכוונה כדי שיהיו ניכרים ומובדלים עכ״פ בכל ענינם והגיון לשונם, כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה׳.

והגאון הצדיק מוה״ר הלל קאלאמייר זצוק״ל באחד מספריו כתב דבר נפלא, דרש״י הביא שהקב״ה צוה למשה רבינו דיאמר לבני ישראל בלשון הזה ובסדר הזה והיינו לשון הקודש, ולכאורה קשה הרי בני ישראל לא שינו את לשונם ומהיכא תיתי לאמר אליהם בלשון אחר, וכתב ע״פ דברי החתם סופר הנ״ל דאבותינו בכוונה שבשו את לשונם, וממילא יש לומר דלעולם גם בני ישראל דברו בלשון מצרי אלא ששבשו הלשון, וע״כ הוצרך לאזהרה שלא לאמר בלשון מצרי המשובש אלא דוקא בלשון הקודש, ע״כ ודפח״ח.

★★

בגמ׳: קשה רימה למת כמחט בבשר החי.

בפשטות הכוונה. שהמת מרגיש וסובל מהתולעים שאוכלים את בשרו, כמו מחט שמרגיש אדם חי. והנה בפרקי אבות (פ״ב מ״ז) ״מרבה בשר מרבה רימה״, אומר הברטנורא: שהחיסרון בכך שהוא מרבה רימה, היות וקשה למת כמחט בבשר החי. מביא התיו״ט בשם המדרש שמואל: שאין הכוונה שהמת מרגיש, אלא שכל מי שדעתו נקיה יש לו להצטער עליו כשהוא חי, על הניוול שהוא יתנוול ויתבזה במיתתו, ולכן ישתדל למעט את אותו ניוול, ויחשוב וירגיש מעכשיו בחיים שהרימה תנשוך אותו במותו, כמו שמרגיש את המחט בבשר החי, ואז יצליח להישמר מריבוי בשר, כדי שלא יהיה מרבה רימה.

אבל התיו״ט שואל על זה: מה יתלונן אדם חי על נוולו, והוא לקבר יובל טמון בעפר ואין רואה ומי ידע בכל אלה, האם רימה תשלטנו או תולעת תאכלנו, והואיל ואין אף אחד רואה בנוולו, נמצא שאין הנוול נחשב למאומה, אז לאיזה סיבה יצטער בעודו בחיים חיותו.

לכן אומר התיו״ט: שכוונת הגמ׳ היא, שלמת עצמו קשה, ולא שהקושי הוא המחשבה של אדם חי על הבזיון שעתיד להיות במותו. ואין הכוונה שיש למת הרגשה, אלא הקושי הזה כלפי נפשו של המת, שהנפש, הנשמה של המת, רואה בנוולו של הגוף, ומצטערת מאוד על זה שהרי הנפש קיימת לנצח, ומה שנלמד מהפסוק: ״אך בשרו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל״, שהנפש היא המתאבלת, ומה שכתוב: ״יכאב״, אין הכוונה מלשון כאב, אלא כפירושו של האבן עזרא מלשון השחתה, וזה לשון מושאל לדברים בלתי מרגישים שהשחתה שהם נשחתים היא כמו כאב של האדם, וכשהנפש רואה שבשרו עליו יכאב היינו: נשחת, על זה הנשמה תאבל, וכדברי הגמ׳ במס׳ שבת קנ״ב שכל האומרים בפני המת, יודע המת עד כמה שיתעכל הבשר, וע״ז כוונו חז״ל במה שאמרו קשה רימה למת, רצה לומר: מצד הנפש היודעת זאת.

והראי׳ שהגמ׳ לא אמרה שקשה רימה לבשר המת, כמו לבשר החי, אלא קשה רימה למת, כמחט בבשר החי, ומדוע אין הגמ׳ משווה את הלשון, שתאמר כמחט בחי, או שתאמר בבשר המת, אלא הכוונה שהוא קשה למת, לא בבשר המת, דבשר המת אינו מרגיש כלל, אלא שהוא קשה לנפשו של המת כמו המחט בבשר החי, ואל תתמה שהוא קורא לנפש בלשון מת, שהרי כתוב בפסוק: ״ודורש אל המתים״, ושם ודאי הכוונה אל נפשות המתים.

ומביא התיו״ט ראיה מפורשת: מהכל בו שאומר בטעם הקבורה שהוא מפני שקשה לנפש, כשתראה את הגוף מתבזה ומוטל בלי קבורה, ועל דרך זה אמרו קשה רימה למת כמחט בבשר החי. והדמיון הזה הוא דמיון כמציאות הקושי, ולא שכואב לבשר המת, אלא הנפש מצטערת על בזיונו של המת, כמו שהחי מצטער כשדוקרים לו במחט. ע״כ

★★

בגמ׳: שאלמלא הוא חי נגנז ספר יחזקאל, שהיו דבריו סותרין דבר תורה.

בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ג סי׳ קטו) העיר, דלכאורה למה רצו לגנוז את כל ספר יחזקאל הלא הי׳ די אם היו גונזין המקומות שהוקשה להם, ואף אם נימא שאסור לכתוב פחות מספר שלם גם בנביאים וכתובים וכמו דאי׳ בגיטין (דף ס) דרבה ורב יוסף אמרו דאסור לקרות בספרא דאפטרתא, הרי מסיק שם בגמ׳ דמותר משום עת לעשות לה׳ הפרו תורתיך, וא״כ גם בזה יש עת לעשות שלא יגנז ספר מכ״ד כתבי הקודש הנאמר בנבואה.

וצ״ל דכיון דחזו בהו דברים שאף לחכמים גדולי עולם היו מוקשים, חששו שאולי סתם אינשי יטעו בעוד מקומות, אף שלחכמים לא נראה להו שיש לטעות, שלכן רצו לגנוז כל הספר עד שדרש חנניה בן חזקי׳ ספר יחזקאל ועיינו היטב וראו שלחכמים אין למיטעי ששוב לא חששו לטועין מסתם אינשי, דמאחר דחכמים אמרו להם שהם יודעין את כל הספר, יאמינו להם שאין להרהר כלום ח״ו אחר ספרים אלו.

ועפי״ז מסיק שם בדבר פירוש התורה המיוחס לר׳ יהודה החסיד ששלטו בו ידי זרים אפיקורסים והכניסו בו דברי כפירה, שלא סגי להוציא הדברים המזוייפים ולהדפיס הספר, אלא שצריך לשרוף הספר דודאי אפשר שלא ראינו את כל הדברים לפום ריהטא הצריכים ביעור, ולכן הוא זכות היותר גדול לר׳ יהודה החסיד שלא יכשלו בנ״א על ידי עיון בספרו עכת״ד.

★★

בגמ׳: האוכל אוכל ראשון וכו׳.

וברש״י כתב: מן התורה אין אוכל מטמא אדם האוכל חוץ מנבלת עוף טהור, אבל נבלת בהמה לא, כדאמר במס׳ נדה (דמ״ב:) מי שאין לו טומאה אלא באכילתה יצאה זו (נבלת בהמה) שיש לה טומאה קודם שיאכלנה, וכתב בספר אמרי כהן להגר״מ וורשויאק ז״ל (פר׳ שמיני): וצ״ע דהא בנדה שם מבואר דלרבא דקיי״ל כוותי׳, מקום נבלת עוף טהור ביהס״ת הוא ומטמא במשא והאוכל נבלת בהמה נטמא במשא:

הן אמת דבברייתא איתא דממעטין מקרא בה מטמא ולא האחרות, ומינה מייתי אביי ראי׳ דבמקום זה בלוע הוא, ומשמע שממעטינן גם מלטמא אדם, אבל לרבא ע״כ צ״ל דהפי׳ הוא דממעטינן בסיפא דאין מטמא בגדים, והכי איתא להדיא בתו״כ (פ׳ אחרי פי״ב מה״ו) בה אתה מטמא בגדים בבית הבליעה, אבל האדם גופא לא נתמעט (וע״ש בתוס׳ ודו״ק), ואביי אפ״ל מייתי מברייתא דתו״כ בפרשתנו (פ״י מ״ז) ובפ׳ אמור (פ״ד מי״ג) דנאמר סתם , ולרבא צ״ל דנלמד סתום מן המפורש, דגם באינך הפי׳ דאין מטמא בגדים, וא״כ לדידן דקיי״ל כרבא בודאי נפרש דאך מטומאת בגדים נתמעט, אבל האדם נטמא משום משא, וכ״פ הרמז״ל (פ״ג מאבה״ט ה״ד), וא״כ מדוע כתב רש״י דבנדה מבואר דאין האוכל נטמא מה״ת בשום מקום מלבד בנבלת עוף טהור וצ״ע ואכמ״ל:

דף י״ד ע״א

בגמ׳: והבא ראשו ורובו במים שאובין.

הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל בשו״ת אגרות משה (חלק אה״ע ג׳ סימן יח) כתב להוכיח מכאן דאסור להניח שגם הכלה תתן טבעת להחתן תחת החופה, דיש לדמות זה להגזירה דהבא ראשו ורובו במים שאובין, דא״ר ביבי א״ר אסי שהוא משום דבתחלה היו טובלין במי מערות מכונסין וסרוחין והיו נותנין עליהן מים שאובין להעביר הסירחון, ומ״מ בא מזה שאמרו לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין, אף שהיה ידוע שנתנו המים שאובין להעביר סירחון, וכ״ש הכא שמה שגם היא נותנת טבעת הוא לקידושין, שיש לחוש שיבא מזה שיאמרו שגם האשה יכולה לקדש את האיש, ואף שעדיין לא נמנו ב״ד לגזור ואין זה ממילא איסור ממש, מ״מ ודאי זה עצמו שעושין דבר שיכול לבא לזה הוא ודאי ענין איסור. עיי״ש.

★★

בגמ׳: א״ר ביבי א״ר יוסי, שבתחילה היו טובלין במי מערות וכו׳ **שהיו אומרים לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין** וכו׳ **לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין** וכו׳.

הגאון ר׳ אברהם דוד הורביץ ז״ל משטרסבורג בקובץ כרם שלמה (שנה י״א קו׳ א׳ ע׳ לא והלאה) דן לגבי ענין בדיקת סתו״מ מטעויות ע״י מחשבים. וכותב שם בתו״ד: ומאז כתב לי רב א׳ שמצאו עילה להחמיר מלבדוק גם במכונה זאת, עפ״י הגמ׳ שבת (י״ד ע״א) שגזרו חז״ל טומאה על הבא ראשו ורובו במים שאובין לפי שהיו טובלין במי מערות סרוחין ואח״כ נותנין עליהן מים שאובין לנקות ועשאום קבע לומר לא אלו מטהרין אלא אלו מטהרין, וה״נ יאמרו דרק המכונה מועילה להגי׳ ולא מה שהגיהו בעלי מגיהים, ובזה בודאי יפה דחה הג״ר נתן גשטטנר שליט״א בתשובתו שנדפסה בקובץ כרם שלמה (שנה י׳ קו׳ ה׳) אות י״ז, דלא דמי כלל, דהתם חששו שיטבלו ויסמכו שזה אין טבילה כלל, וכמש״ש רש״י והתורה אמרה אך מעין וגו׳, אבל בנ״ד שמשתמשים בהמכונה להועיל, א״כ לא שייך חששא זו כלל.

ובאמת דדברי הגמ׳ שבת שם מעולם הי׳ ק״ל, דמי שוטה יחשוב כן דלא הטבילה בהמערה מטהרת רק השאובין ששפך על עצמו טיהרתו, דא״כ הטבילה במי מערה הסרוחין ל״ל, ואח״כ ראיתי בפנ״י שהקשה כן. ועוד הקשה דמה הועילו במה שגזרו דפוסל התרומה, התינח כהנים דאכלי תרומה, אבל שאר טמאים ונדה לבעלה מאי איכא למימר. ותי׳ עפ״י הוספות הרמב״ם שהיו טובלים בזלזול בלא כונה, וביאר דבריו דבודאי לא אתי למטעי דטבילה במערה היתה שלא לצורך, אלא דתרוייהו בעי וכו׳, ואודה שלא זכיתי להבין ד״ק שם, ועוד הא זה תירץ אביי אלא אלו ואלו מטהרין, ורבא דחי לה מאי נפק״מ הא קטבלי, ותי׳ שאמרו לא אלו רק השאובין מטהרין, ולביאורו דהפנ״י בהרמב״ם דתרוייהו בעי הדק״ל, וצ״ע.

וראיתי בספר בן אורי עמ״ס שבת שפלפל ע״ד הפנ״י, וחידש שאמרו דהטבילה במקוה הוא מטעם כמוס

לחז״ל, והטהרה בשאובין ע״ש, וגם לדבריו יקשה אכתי מה הועילו במה דפוסל תרומה בלבד.

ולחומר הבנת הענין, אולי י״ל, דהע״ה חשבו דכמו בטומאת מת צריך ב׳ טהרות הזאה דמי חטאת וטבילה, ה״נ לתרומה דהיא חמירא דהאוכלה בטומאת הגוף חייב כרת, יש לעשות ב׳ טהרות, טהרת כל הגוף וזה הטבילה במי מערה, וטהרת שעל הגוף בחיצוניות כהזאה, ולזה הנתינה דשאובין נקיים והחפיפה באה רק להסיר החציצות מהדבוק בהגוף והשערות, ומשום חומרא דתרומה גזרו כן בכל הטומאות, ולכן עמדו וגזרו אדרבה, דהבא במים שאובין טמא לתרומה, וכיון דליתא בתרומה ליתא בשום מקום, ומיושב קצת כל הקו׳ דהפנ״י.

★★

בגמ׳: וספר מ״ט גזרו ביה רבנן וכו׳.

מבואר כאן הטעם שכתבי קודש מטמאין את הידים לפסול את התרומה, משום שאסור לאחוז ספר תורה ערום וגזירת הטומאה הוא סייג לכך. ועיין ברמב״ם (הלכות אבות הטומאה פ״ט ה״ה) וגם בפירוש המשניות שכתב טעם אחר, מפני שהיו מצניעים אוכלים של תרומה אצל ס״ת ואמרו זה קודש וזה קודש, והיו העכברים המצויים אצל אוכלים מפסידים את הספר, ולפיכך גזרו בתחלה על הספר שיפסול את התרומה בנגיעתו כמבואר בגמרא, ומטעם זה גזרו אף על הידים שנגעו בספר שיטמאו את התרומה. ועיין בשו״ת ר׳ עקיבא איגר (סימן נ״ח) שעמד בזה והניח בצריך עיון, ועיין בשו״ת נודע ביהודה מהדורא קמא (חאו״ח סימן ז׳) שכבר ישב על מדוכה זו, והאריך לישב דעת הרמב״ם בטוב טעם ודעת, ועיין בשו״ת שב יעקב (ח״א סימן י״א) שהאריך בענין זה. ובחדושי הרש״ש למס׳ ידים (פרק ג׳ משנה ב׳) בתחלת דבריו עמד ג״כ בזה והניחו בצריך עיון.

ועיין בביאור הלכה (סו״ס קס״ה) שהביא מחיי אדם שהנוגע בכתבי קודש באמצע סעודה צריך ליטול את ידיו, דהא גזרו הכא דכתבי הקודש מטמאין את הידים. והביאור הלכה השיג עליו דהוא רק לענין טומאה וטהרה, ולא לענין נטילת ידים לסעודה. ומסיים דמ״מ לכתחילה יש לו להיזהר שלא לנגוע בכתבי הקודש באמצע הסעודה.

★★

בגמ׳: האוחז ס״ת ערום וכו׳.

עיין בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן נח) שכתב: ראיתי מכמה אנשים עושים שלא כדין דנוהגים בצאתם מפתח ביתם להניח ידם על המזוזה ואינם מחלקים אם המזוזה בתוך תיק או לא, ולהדיא כתבו התוס׳ פ״ק דשבת ד״ה האוחז דלאו דוקא ס״ת דהא כל כתבי הקודש תנן במס׳ ידים דמטמאין ידים עיי״ש, הרי דס״ל דכל כתבי הקודש דמטמאין ידים הטעם משום דר׳ פרנך דאסור ליגע בידו ערום, ופשיטא דגם מזוזה בכלל כתבי הקודש כמו תפילין דחשיב במס׳ ידים דמטמא ידים.

וכתב שם דמה דאין אנו נזהרין בתפילין לאחזם ערום, משום דמצותו בכך ואי אפשר בענין אחר, ומסיק דאין נכון ליגע במזוזה בידים ערומים אם אינו מכוסה ולפעמים הידים מטונפות. ואם רצונו להניח ידו על המזוזה טוב להוריד מלבושו אשר על אצילי ידיו, להניח על המזוזה. עיי״ש. ועיין בהגהות חתם סופר (או״ח סי׳ ריש ס׳ תרצ״א) שרבו הגאון ר׳ נתן אדלר זצ״ל היה נזהר מליגע במגילת אסתר ערום, רק ע״י מטפחת עיי״ש.

דף י״ד ע״ב

בגמ׳: טבול יום דאורייתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר וכו׳.

עיין בשו״ת בנין ציון החדשות להגאון בעל ערוך לנר (סימן עד) מה שכתב לתרץ קו׳ השואל על דברי רש״י בחולין (דף קכ״ח ע״א) שכתב רש״י ד״ה ומהדר דטבול יום היא טומאה דרבנן ע״ש, וקשה דהא מוכח מכאן דליכא מאן דפליג על זה דטבול יום דאורייתא הוא, דהא פריך טבול יום דאורייתא הוא דכתיב ובא השמש וטהר ומשני סמי טבול יום, הרי דפשיטא דט״י דאורייתא הוא, עיי״ש.

★★

בגמ׳: שמעון בן שטח תיקן כתובה לאשה וכו׳.

הנה לכאורה אם ננקוט כפשוטו. דשמעון בן שטח הוא זה שתיקן את הכתובה, יוקשה הגמ׳ כתובות (פ״ב ע״א) דאיתא שם: בראשונה היו כותבין וכו׳ עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב כל נכסי אחראין לכתובתך, דכאן נראה שלא שמעון בן שטח הוא זה שתיקן את תקנת הכתובה.

ולכן פירש רש״י (כאן) שכוונת הגמ׳ כאן אינה שהוא תיקן את עיקר הכתובה, אלא הכוונה היא שהוא תיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובה, לפי שהיה מיחד לה כתובה וכשהיה כועס עליה אומר לה טלי כתובתיך וצאי ע״כ. וכן פירש הר״ח להלן (ט״ז ע״ב) ע״ש. וכן כתב בערוך (ערך שולחן) ע״ש.

ובשיטמ״ק בכתובות (שם) הביאו בשם הרא״ה ז״ל שג״כ הוקשה לו הקושי׳ הנ״ל, איך קאמר כאן דשמעון בן שטח הוא זה שתיקן את עצם הכתובה ובגמ׳ כתובות הנ״ל לא נראה כן, וכתב וז״ל: והרא״ה ז״ל פי׳ וז״ל בראשונה היו כותבין כו׳. פי׳ שלא היו מתחייבין להם סתם, אלא מתנין היו עמה בפירוש שאם תתאלמן או תתגרש יתנו לה מאתים או מנה, ולא היו אומרין לה מעכשיו, וכיון שכן לא היה זוכה בה אלא באותה שעה, ולא היתה יכולה לגבות מן המשועבדין, ומשום אסמכתא ליכא, דכל מידי דהוי בידו לגמרי כגירושין, או לאו בידו כלל כאלמנות, ליכא משום אסמכתא כדפי׳ בדוכתא. לפיכך מזקינין ולא היו נושאין נשים, שלא היו יכולות לגבות כתובתן אלא מבני חורין, ופעמים שלא היו שם בני חורין, התקינו שיהו מניחין אותם בבית אביה, או קלתות של כסף ושל זהב בבית חמיה, והרי הן מיוחדין לכך וגובה מהן, ותו לא אפשר לה דפסדה. ועדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתיך כו׳, עד שבא שמעון בן שטח ותיקן שיהא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתיך, והרי היא בעלת חוב כשאר בעלי חובות דעלמא, ותו לא היו צריכין לייחד כדפרשינא לעיל ותו לא מידי ע״כ.

הנה שהוא תירץ את הסתירה הנ״ל באופן שונה מרש״י והר״ח הנ״ל. ויש לציין למש״כ הרמב״ם (פ״י דאישות ה״ז ופט״ז שם הלכה ג׳ והלכה ט׳) דחכמים הם שתקנו כתובה לאשה. ושם (פט״ז ה״ג) כתב הרמב״ם דתנאי כתובה הם תקנת סנהדרין הגדולה ע״ש. והר״ש מקינון בספר כריתות (חלק ימות עולם שער ע׳ סי׳ יט) כתב דאנשי כנסת הגדולה תיקנו את הכתובה ע״ש. וכן נראה גם מלשון הריב״ש בשו״ת (סי׳ קנב) שמסביר את סכום הכתובה הקטן בעובדה שבימות חז״ל ואנשי כנה״ג מתקני התקנות בישראל, היו עניים מאד. ע״כ.

★★

בגמ׳: בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים וכו׳.

הנה בספרי (פר׳ קרח) עה״פ (במדבר יח, ז): עבודת מתנה אתן את כהונתכם וגו׳, הקשה, דא״כ נצטרך לאכילת קדשים קדוש ידים ורגלים כמו בעבודות שבביהמ״ק, ומשני מקום שצריך ידיו ורגליו, מקדש ידיו ורגליו, מקום שאין צריך אלא ידיו, מקדש ידיו וסיום דברי הספרי: נמצינו למדים נט״י מן התורה ע״כ. ודנו האחרונים הרבה בזה, ראה בשדי חמד כללים (מערכת המ׳ כלל ל״ט) שכתב דברור דכוונת הספרי דהוי רק אסמכתא. דנט״י דרבנן, ואפי׳ שכתוב כאן: מן התורה, ע״כ הפי׳ כהנ״ל (ע״ש עוד מש״כ בזה).

ובמשך חכמה פר׳ כי תשא (שמות ל, י״ט) כתב די״ל דרק אכילת קדשים במתנות כהונה בעי נט״י מה״ת, אבל אכילת קדשים לבעלים ישראל. וזה היה תקנת שלמה המלך כמבואר בגמ׳ כאן ע״ש היטב. ולפי״ד המשך חכמה יוקשה מאוד, דהרי דברי הספרי קאי כאן על תרומה. ובגמ׳ שבת כאן מבואר, דנט״י לתרומה הוא מתקנת הלל ושמאי, וא״כ איך נימא דהלימוד בפסוק כאן דאיירי לגבי תרומה מלמד רק על קדשים ולא על תרומה (ולא על קדשים לישראל) וכנ״ל וצע״ג.

וע״ע באבני נזר או״ח (סי׳ פ״ו ס״ק ד) מש״כ להוכיח מדברי הספרי הנ״ל דאכילה ע״י גחין ואכיל לא הוי אכילה, דאם כן, א״כ משכחת לה אכילה שא״צ גם נגיעת ידים, ע״ש עוד, ע״כ.

★★

בגמ׳: בשעה שתיקן שלמה עירובין ונטילת ידים יצתה בת קול ואמרה בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני, חכם בני ושמח לבי ואשיבה חורפי דבר.

בהא דהביאו פסוקים אלו ביאר בהגהות ר׳ א״מ הורביץ דהם נגד עירובין ונטילת ידים. דעירובין הוא תקנה שלא יבואו לטעות ולומר כמו שזה מותר כך זה מותר, ולזה הביא ״חכם בני ישמח לבי ואשיבה חורפי דבר״ שאסרו גם את זה, ולא יבאו להשוות ולטעות. ונטלת ידים הוא סרך תרומה שהוא סייג בטבע שלא יבא לטמאות התרומה, ולזה אמר ״בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני״ שגודרין גדר לא לבא לידי מכשול.

ועיין סמ״ג (עשין ב׳) בשם רב האי גאון דלפני זמן שלמה המלך היו עסוקין במלחמות ובמחנה, והיו פטורין מעירובין ונטילת ידים, רק בימי שלמה שהי׳ איש תחת גפנו ותחת תאנתו, אז תיקן שלמה המלך עירוב ונט״י.

דף ט"ו ע"א

בגמ': הלל אומר מלא הין מים שאובים פוסלים את המקוה וכו'.

וברש"י (ד"ה פוסלין) כתב, דמקוה שלם אינו נפסל אפילו המשיך לתוכו אח"כ אלף סאין ע"כ. והקשה תלמיד יח"ל הבחור משה וועלטסמאן ז"ל הי"ד במכתבו אל הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל שנדפס בספר כוכבי אור (חלק א' א' רנב-ג) וז"ל: וקשה לי לפי המבואר ביו"ד (סי' רא סעיפים ט"ו ומ"ד) דבמקוה חסר ממ' סאה נפסל בשאובין, וע"י המשכה כשרה, אבל מקוה שלם אפילו שלא ע"י המשכה כשרה, וא"כ מה זה שכתב רש"י "המשיך" דלמה לי בהמשכה, דאפילו במקוה חסרה כשרה, והו"ל לומר אפילו נתן בשפיכה ולא בהמשכה. ולא ראיתי מי שיתעורר בזה. ע"כ.

והשיב לו הגאון בעל צפנת פענח זצ"ל (בשו"ת צפנת פענח סימן ר"ב): דבאמת רשב"ם ב"ב סו ע"א (ד"ה ומתמה גמרא) ס"ל דשאובין פוסלין מקוה שלימה, והקשו התוס' שם ע"ז (ד"ה מכלל בסופו). אך ר"ל כך, די"ל דהא דאין שאובין פסולין מקוה שלימה, מחמת שהשאובין עצמם נכשרין בהשקה במקוה כשירה, כמבואר בכמה מקומות במקואות ובטהרות, ועי' מכות (דף ד ע"א), אך השקה יש בזה ב' טעמים, א' מטעם זריעה כמ"ש רש"י פסחים לד ע"ב (ד"ה מי החג) וביצה יז ע"ב (ד"ה ושוין) וחולין כו ע"ב (ד"ה משהחמיץ), ונדה יז ע"א (ד"ה נטהר) ובכורות ד' כב ע"א (ד"ה וטהור), אך שם צריך דוקא מעשה בידים ובכונה, ואתי שפיר מה שהקשו התוס' מכות דף ד על רש"י שם דשם נקט על המים נפלו, ולכך ס"ל לרש"י ביבמות דף פב ע"ב וכ"מ נתן סאה ונטל סאה מיירי כשאובין כו'.

אך עוד יש טעם בר"ש בטבול יום (פ"ב) דהוי טהרה, ע"ש בזה, ושם א"צ כוונה, רק גם אם מאליהם נפלו, אך שם רק שאין פוסלין, אבל השאובין עצמן למקוה לא מהני, ונפקא מינה אם אח"כ חסרו המקוה ולא נשאר מ' סאה עם השאובים פסולה המקוה, ואז צריך המשכה, וזה ר"ל רש"י וכן הרשב"ם כו' עכ"ל.

★★

בגמ': מלא הין מים שאובים וכו'.

בהגהות מהר"צ חיות (כאן) הביא דבר נפלא בשם רבינו הגר"א ז"ל וז"ל: בשם הגאון מהר"א ווילנא שמעתי לפרש דהרמב"ם בפירושו לעדויות פ"א מ"ג כתב שקבל מרבו ורבו מרבו כי הלל אשר למד משמעי' שהיו מקהל גרים לא יכלו לבטא בטיב אות ה"א ובלשונם אמרו אל"ף תחת ה"א. והיה נשמע מלשונם "אין" מים שאובים פוסלין. והלל אע"פ שהיה יכול לבטא בטיב מבטא ה"א, בכ"ז אמר בלשון רבו. והנה ד"ז לא נשמע כלל דאמרו כן, דהרי בלשון הלל נזכר הין מים שאובים.

ואמר הגאון הנ"ל לבאר הדברים, דהנה במשנתינו יוקשה מ"ט הוסיף הלל לומר "מלא" הין מים שאובין, והיה די לו שיאמר הין מים שאובים. אבל לשיטת הרמב"ם ניחא, כי היו מן העלגים ואמרו אל"ף תחת ה"א. והיה נשמע מלשונם "אין" מים שאובים פוסלים, והי' יכולים לטעות בדבורם דשאובין אין פוסלים המקוה אתו להשמיענו, ובשביל זה היו מוכרחים תיבת "מלא" למען לא נוכל לטעות בהם, דאם כוונתם דשאובין אין פוסלין מאי לשון מלא דאמרו. ומדהוסיפו תיבת מלא, ע"כ להשמיענו הדין דשאובים פוסלים. וזה יוצדק בשמעי' ואבטליון, משא"כ הלל, שהיה מובן מדבריו להפריד בין ה"א לאל"ף, ומדוע נקט גם הוא תיבת "מלא" הין מים שאובים. ולפי המבטא שלו היה די שיאמר הין שאובים פוסל, ותיבת מלא מיותר, וקאמרה המשנה דאמר תיבת מלא מפני שחייב אדם לומר בלשון רבו ואמת. עכ"ד ודפח"ח.

ויש לציין, דבספר מגן אבות לרשב"ם על אבות (פ"א מ"י) הגירסא בגמ' כאן היא: מלא אי"ן באלף ע"ש, והוא דבר חידוש גדול.

ובספר עובר אורח לאדר"ת (סי' פ"ב) הביא קושי' על הגר"א הנ"ל וז"ל: הראני [הרב ר' מרדכי אברהם ראזענטאל, מח"ס פרי מרדכי אברהם] מה שמה על דברי רבינו הגר"א ז"ל במה שנדפס משמו בביאור הא דהלל [שבת טו, א] שאמר 'מלא' הין מים שאובין [פוסלין את המקוה], שבאמת נמצא במשניות קמ"א פעמים מילת מלא.

והשבתיו שבהשקפה הראשונה נראה על פי מה שכתבו המפרשים דדוקא רב לתלמיד ישנה לתלמיד דרך קצרה, משא"כ להיפוך או בפני עצמו. (עיין הגהת מעשה אילפס ריש פסחים). א"כ אתי שפיר, דהלל כשהיה שונה לתלמידיו [היה אומר] בדרך קצרה הין מים שאובין, ול[עצמו] אמר מלא, משא"כ בכל המקומות, אך הוא דבר הנמנע ליישב בכל מקום כן.

ואמר השואל ששאל זאת להגאון רבי יצחק שמעלקיש שליט״א מלבוב [מח״ס בית יצחק] ואמר דלית איניש על יבשתא שיוכל ליישב זאת. אמר המחבר איהו מותיב ואיהו מפרק לה בקונטרסו. ע״כ.

★★

בגמ׳: שחייב אדם לומר בלשון רבו.

וברש״י: הין אינו משנה אלא לשון תורה. אלא כך שמעה מפי שמעי׳ ואבטליון. ורבותי מפרשים בלשון משה רבינו. ולבי מגמגם וכו׳ ע״כ.

והדברים לא ברורים. הקשר של משה רבינו לדברי הלל כאן. וי״ל בזה בהקדם מש״כ ברש״ש (פ״ד דגיטין סי׳ לא) דיש לכתוב בגט השם הילל מלא עם י׳, ורמז כי התיבות: משה לעיני כל ישראל ס״ת הילל ע״כ. וכן הביא בב״ש אבהע״ז (סי׳ קכ״ט) ע״ש, וכן כתב בספר גיטין של מהר״י מרגליות (סי׳ ל״ה בהג״ה ד) ע״ש. ובשמות גיטין מספר זכרון משה שנדפסו בקובץ כבוד חכמים (עמ׳ ע״ו-ז) כותב וז״ל: מצאתי בשם מהרי״ל שהשיב, בספר שופטים (י״ב, י״ג) מצינו הלל בלא יו״ד דכתיב וישפוט אחריו וגו׳ בן הלל הפרעותני, והמסורה כתבו ל׳, כלומר לית עוד הלל בלא יו״ד אלא כל הילל מלא יו״ד, וכן רמז הילל בסוף החומש מלא יו״ד. משה לעיני כל ישראל, ס״ת הילל ביו״ד, וכן (במדבר ח, ב) אל מול פני המנורה ס״ת הילל ביו״ד, כלומר הלכה כב״ה דאמר בפ׳ במה מדליקין (שבת כ״א, ב) מכאן ואילך מוסיף והולך דמעלין בקודש ואין מורידין. ולהכי כותבין הילל ביו״ד. וכן בהגהת ש״ע לא״ע סי׳ קכ״ט (סעיף כ״ח) הילל יש לכתוב מלא ביו״ד, וכן יש לנהוג בכל כיוצא בזה, אע״פ שדינו לכתוב חסר אינו מזיק אם כתבו מלא ע״כ. אכן בשו״ת מהרי״ל החדשות (סי׳ ר״ד) מבואר דס״ל דצריך לכתוב הלל חסר י׳ ע״ש.

והנה רבינו החיד״א זצ״ל האריך בהרבה מקומות בשם המקובלים דהלל היה לו נשמת משה רבינו והביא הרמז מהפסוק הנ״ל - לעיני כל ישראל, ראה בדבריו במראית העין עמ״ס הוריות (ו.) ע״ש היטב, ובמס׳ ערובין (י״ג.) ביאר החיד״א לפי״ז הא דאי׳ שם דהלל היה ענו אפי׳ שהיה מופלג כ״כ ודבק במידותיו של משה רבינו ע״ש היטב. וכן הביא עוד במראית העין על סנהדרין (י״ב:) ע״ש רמזים נפלאים בענין זה. וראה עוד במראית העין על סנהדרין (ה.) שביאר הא דאי׳ שם: ומחוקק מבין רגליו אלו בני בניו של הלל וכו׳, וביאר עפ״י דאי׳ מהאר״י הק׳ דכל ת״ח מופלג יש בו ניצוץ משה. וז״ש ומחוקק שהוא משה רבינו ע״ה. הוא מאיר בבני בניו של הלל שמלמדים תורה ברבים ע״כ. ופלא ששם לא הוסיף החיד״א מאומה מענין ההיקש שבין הלל למשה וכנ״ל, ורק כתב הענין שכל ת״ח יש בו נצוץ משה וצ״ע.

ויש לציין למש״כ בספרי (פר׳ וזאת הברכה) דקחשיב ו׳ זוגות ששנותיהם שוין וביניהם: משה והלל הזקן ע״כ. וצ״ע שנקטם יחד, ולהנ״ל א״ש הפלא ופלא ודו״ק.

וראה במגלה עמוקות (פר׳ ואתחנן אופן ע״ד) שכתב וזלה״ק: ראה משה רבינו מחלוקת הלל ושמאי שהיה מחלוקת גדול בי״ח דברים שגזרו בו ביום, והיה אותו יום קשה כיום שעשו ישראל את העגל כדאיתא בשבת, והנה כשעלה משה למרום מצא להקב״ה שהיה קושר כתרים לאותיות, א״ל הקב״ה: היה לך לעזרני, כתב האר״י ז״ל ר״ת הלל, כי הלל חי ק״כ שנה כמנין שנותיו של משה כו׳ עכד״ק. והו״ד במדרש תלפיות (ענף הלל ושמאי) ע״ש. וגם זה יש לקשר להנ״ל דהלל משורש נשמת משה רבינו ודו״ק.

ויש לקשר הענינים ג״כ למש״כ בראש דוד לרבינו החיד״א (פר׳ נצבים - וילך) בשם חכמי המדע, דהלכה כב״ה כיון דהלל שורשם חסד ולא כשמאי ששורשם גבורה ע״ש (והו״ד במגדים חדשים עמ״ס שבת (ק״ל:) ע״ש לענין אחר). וא״ש דמשה רבינו ג״כ היה איש חסד לכלל ישראל.

וראה בקובץ כרם שלמה (שנה ג קו׳ א עמ׳ כ״ו) המביא מהג״ר מתתי׳ נייגערשיל זצ״ל מפראג שביאר במס׳ סוכה (נ״ג.) תניא אמרו עליו על הלל הזקן כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן, אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן מי כאן. וכבר תמהו כל המפרשים הלא הלל היה איש עניו מאוד כאוז״ל (שבת ל:) ענוותן כהלל, ואיך אמר אם אני כאן הכל כאן. ויש לומר בדרך מוסר, דכ׳ בספר גלגולים דהלל הזקן היה גלגול משה רבינו, והביא על זה סמך מן התורה, כי בסיומה של התורה כתיב אשר עשה מש״ה לעינ״י כ״ל ישרא״ל, סופי תיבות היל״ל. והנה ישנם המון עם, שששים ושמחים עם התורה ביום שמחת תורה ורוקדים עמה, ובשאר ימות השנה עוזבים ומניחים את התורה בלי להשים עלי׳ לב כלל, ועל זה אמר הלל הזקן תוכחה לבני ישראל,

אם אני כאן הכל כאן, כלו' ביום שמחת תורה כשמסיימים את התורה, ואני כאן, שנרמז בו שמי היל"ל, אז הכל באים כאן להיות משמחים עם התורה, ואם איני כאן, היינו בשאר ימות השנה, מי כאן. עכ"ד ודפח"ח.

ומכל הנ"ל מתבאר לנו הקשר בין הלל הזקן למשה רבינו, ובדרך אפשר י"ל שזהו מה שנרמז בדברי רבותיו של רש"י ז"ל ודו"ק.

אך ראה בחדושי הרי"ם בספר הזכות (פר' שלח) שהביא דמשה רבינו היה בחינת שמאי, והרמז במש"כ (שמות ד, י) לא איש דברים אנוכי - ס"ת שמאי ע"ש. (ואולי זה היה טענת משה רבינו שלא יכול להוציא את בנ"י כיון שיש בו בחינת שמאי שהיא גבורה כהנ"ל מהחיד"א, וא"כ אינו יכול להליץ יושר על בנ"י ולהוציאם ממצרים, אך הקב"ה הכניס בטבעו ענין חסד שיהיה בחינת הלל ודו"ק היטב), וע"ע בענין זה בספר עולת נדבה בפתיחה (עמ' מ"ג) ע"ש היטב.

ואגב יצויין כאן עוד נקודה המובאת בזוה"ק (ח"א כ"ח ע"ב) דהבל נתגלגל במשה רבינו ע"ש. ובסדורו של שבת (שורש ו ענף ג אות י"ד) מביא מהאר"י הק' דמשה רבינו היו בו הנצוצות הרעים של הבל ותיקנם ע"ש. וראה גם בעשרה מאמרות להגה"ק הרמ"ע מפאנו זצ"ל (מאמר חקור דין ח" פ"ד) שרמז בתיבת משה - ר"ת: משה, שת, הבל ע"ש באריכות, (ויש להוסיף שבתיבת הבל מרומזת תחילת התורה באות ב' וסיום התורה באות ל' ודו"ק). ולפי"ז יובן מה דאי' באור החיים הק' (במדבר ט"ז, כ"ח) שרצה משה רבינו לעשות במעשה קרח ע"י פתיחת פה הארץ תיקון לחטא הריגת הבל ע"י הארץ ע"ש, והיינו עפ"י מה שהביא בנועם אלימלך (פר' קרח) בשם המקובלים שקרח היה גלגול קין ע"ש, ולפי"ז נפלא הדבר שמשה שהיה גלגול הבל רצה לתקן ע"י מעשה קרח שהיה גלגול קין את החטא הזה ודו"ק היטב. (וראה גם בציוני (פר' קרח) כסוד הדברים הנ"ל, ואכ"מ עוד).

★★

בגמ': אלא שלא דנו דיני נפשות וכו'.

ובתוס' ד"ה אלא וכו' דנו אי בעי שיהיו הסנהדרין במקומם בשעת עבירה ע"ש היטב, ובמקרא מפורש (פר' שלח אות כ"ז) העיר דהרי יכלו להוכיח ממקושש, שפשיטא שלא היו אז הב"ד במקומם שכן היה זה שבת שאין דנים בו, ע"ש מש"כ עוד בזה.

והנה בפשטות יש ליישב למבואר מהגמ' (סנהדרין ע"ח ע"ב) דמקושש היה הוראת שעה, והתבאר מהמהרש"א (שם) דגם דינים נוספים בענין מקושש היו בגדר הוראת שעה ולא רק עצם מיתתו [וראה בלקוטי יהודה פר' שלח ע' קיד-קטו בפג"ה בשם הג"ר משה בסר ז"ל בענין התראת המקושש כיו"ב ע"ש היטב]. וא"כ י"ל דגם ענין זה דא"צ שישבו הב"ד אז, לא היה צריך אז בגלל זה ודו"ק.

גם יש לציין למש"כ בתוס' קידושין (ל"ו. ד"ה הקבלות וכו') דמי שלא מצווה ללבוש בגדי כהונה אין בו חסרון של מחוסר בגדים ע"ש לגבי נשים, וכעי"ז בתוס' יבמות (ל"ב: ד"ה בעל מום וכו') דזר אינו מוזהר על שימוש בטומאה ע"ש, והוא כהנ"ל, וראה באתוון דאורייתא (סוף כלל י"א) בזה, ולפי"ז י"ל גם כאן, דכיון דבשבת אין ב"ד עונשים ואין ב"ד יושבים, אין החסרון הזה לגבי חייבי מיתות שהב"ד לא ישבו אז בשעת מעשה, ודו"ק היטב בזה.

דף ט"ו ע"ב

בגמ': על ספק בית הפרס וכו'.

וברש"י: כגון תרומה שנכנסה לבית הפרס, דהוא שדה שאבד בה קבר, היינו ספק, דלא ידעינן אם האהילה על הקבר אם לאו ע"כ. כתב הגאון בעל שואל ומשיב בספרו (חלק ג' מהדו"ק סי' קז) בתוך דבריו:

במה שאירע שנת קצ"ט שהי' בבית ר"ל שריפה, ונשרפו כמה אנשים, ומצאו עצמות, ושם באתי לבאר כל חומר שבו והוא בכתובים אצלי. אך שם היו בודאי יהודים ג"כ, אבל כאן ספק גוי הוא, וכמ"ש מעלתו שיותר קרוב לומר שהרוג גוי שם, שהרי נקבר שלא כדרך הנקברין, ראשו למזרח ורגליו למערב. והנה ארשום בקצרה, כי גם זה שנתיים הארכתי בתשובה לק"ק הראדענקא אשר כבר מוזכר בסידורו של שבת ח"ב שם בענין זה.

והנה מראש צורים נראה, דהנה בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' נ"ד וסימן קצ"ב שם) נמצא פלפול בין הגאון מוהר"י אלפנדרי ז"ל המובא במשנה למלך ובין הגאון הפנים מאירות. והנה דעת הר"י אלפנדרי דשדה שאבד בה קבר אף ברה"י אינו טמא רק מדרבנן, והביא דברי רש"י ותוס' בשבת דף ט"ו ע"ב גבי ספק בית הפרס, והבין ר"י אלפנדרי מדברי

רש"י שס"ל שאינו רק דרבנן, ולדבריו היה מקום להקל בזה, כי בכאן קרוב שהוא עכו"ם, ונוכל לסמוך שקברי עכו"ם אינם מטמאים להרבה פוסקי', ועיין סימן שע"ג ובדגול מרבבה ובהגהות הנדפסים בלבוב יע"ש.

אמנם הפנים מאירות דחה שם, ודעתו דטמא מדאורייתא, ואף ס"ס לא מועיל, והאריך בזה בראיות ברורות, וגם אני בררתי בתשובה שהעיקר כדבריו, ומ"ש רש"י בשבת דף ט"ו תרומה שנכנסה בבית הפרס דהוא שדה שנאבד בה קבר, לפענ"ד הכוונה שנזכר מעצמו או ע"י חשו"ק שאין בהם דעת לשאול באופן שלא ע"י אדם בר דעת שיש בו דעת לשאול, ובזה אינו רק מדרבנן, אבל בשדה שנאבד בה קבר שבא ע"י אדם בר דעת, בודאי טמא מדאורייתא, ול"מ ס"ס וכו', וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': ועל ספק מי רגלי אדם שכנגד מי רגלי בהמה.

עיין תוד"ה ועל ספק, ועיין נדה ל"ג ע"ב (תוד"ה ורמינהו) שהביא מרבינו תם שפירש דכיון דהם נגד מי רגלי בהמה ודאי דעכו"ם הם, דישראל היה נפנה לצדדים כדאמרינן בסנהדרין ק"ד ע"ב דישראל הוא צנוע ומטיל מים בצדדי רשות הרבים. ותוס' הקשו עליו דגם על מי רגלים של ישראל שורפין דספק אם הם מע"ה.

ועיין תפארת ישראל (בועז טהרות פ"ד אות ו') שהקשה על מה שכתבו תוס' כאן דמינכר מ"ר של אדם נגד מ"ר של בהמה, דהרי מראית מ"ר תלוי בחימום גופו ומאכליו וכדומה, אבל לא מצינו שיהיה הבדל במראה בין מ"ר דבהמה למ"ר באדם. לכן פי' (כעין רבינו תם הנ"ל אבל להיפוך) דנגד היינו רחוק, כמו שפירש"י על מנגד תראה את הארץ מרחוק. וכיון שהמ"ר נמצאו רחוק ממ"ר הבהמה אלמא דשל ישראל הוא ושורפין עליו התרומה, משא"כ בשל גוי אין שורפין עליו את התרומה.

תוס' ד"ה אלמה. עיין בהעמק שאלה להגאון הנצי"ב (סי' קלז אות יג), שמוכיח מהתוס' שכתבו, וליכא למימר דההיא טבילה בכלים חדשים מיירי כשקונים מעכו"ם, [וכ"כ לקמן דף טז עמוד ב' ד"ה רב אשי], דס"ל דכלי זכוכית לא מהני להו הגעלה, דהא התם לענין זכוכית איירי, ואפ"ה דייקי חדשים, עיי"ש.

אמנם עיין בשו"ת מהר"ם שיק (חיו"ד סי' קמא) שנשאל בכלי זכוכית הנקחים מעכו"ם, והביא דברי המג"א והט"ז (ס"ס תנא) דפליגי אי שרי ע"י הגעלה בדיעבד. וכתב, ונ"ל דאפי' השתמש בהן בחמין בדיעבד שרי, דכלי זכוכית שיעי ולא בלעי. וכמבואר בט"ז יו"ד (סי' קלה ס"ק יא). ואף להש"ך שם דבולע מעט, מ"מ מן הסתם יש ס' כנגדו וכו'. ועכ"פ בספק אם נשתמשו בהן בחמין, שרי ע"י עירוי ממי הגעלה, דבכה"ג ליכא למיחש שמא פקעי. וכמ"ש המג"א ס"ס תנא. ע"כ. ועי' גם בתורת חיים (ע"ז לג:) דפשיטא ליה דכלי זכוכית לא בלעי, וכמו שפסק הב"י. ע"ש. וראה בשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א (סי' סז), דמעיקר דינא כלי זכוכית שיעי ולא בלעי כלל, ומשום חומרא דחמץ נהוג עלמא להשתמש בחדשים. ע"ש. וכ"כ בשו"ת שאילת שלום מהדו"ת (סי' קצה), שכלי זכוכית אינם בולעים כלל. (וכן הובא בדרכי תשובה סי' פט ס"ק יא ע"ש).

★★

דף ט"ז ע"א

בגמ': כיון דכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן צה) כתב וז"ל: על דבר שאלתו אם יש חשש בדלת הבית אשר עשוה בזכוכית להביא אורה, וחשש כי אולי זכוכית דומה לכלי חרס המקבל טומאה, והוא דבר המקבל טומאה ואינו חוצץ מפני טומאה. הנה מה שמסתפק אם כלי זכוכית מקבל טומאה, הא מלתא דפשיטא היא שמקבל טומאה אפילו מגבו, והוא מפורש במסכת שבת דכיון דכי נשברו יש להם תקנה שוינהו ככלי מתכות. אמנם בכל זה אין חשש ומלבד שהמחובר לקרקע אינו מקבל טומאה, הא הנך זכוכית לאו כלי קיבול נינהו, ופשוטי כלי זכוכית הם, והרי מפורש במשנה ריש פרק ב' דמסכת כלים כלי זכוכית פשוטיהן טהורים, וכן מפורש בהרמב"ם פ"א מהלכות כלים הלכה ה' ע"ש. ומעתה ליכא למיחש בהא למידי. ע"כ.

★★

בגמ': אלא מעתה יחזרו לטומאת ישנה ככלי מתכות וכו'

והיינו מדכלי זכוכית ככלי מתכות א"כ דינן שוה. ולפי"ז לרב אשי דאמר להלן דכלי זכוכית דמי לכלי חרס

פשיטא דאינו חוזר לטומאה ישנה כיון דאינו דומה לכלי מתכות. וצ"ע דהרמב"ם בפ"א מהל' כלים פסק כרב אשי דכלי זכוכית ככלי חרס, ואילו בפי"ב פסק דליכא טומאה ישנה בכלי זכוכית משום דטומאה ישנה הוא דרבנן וכו' וכגמ' לעיל.

ונראה דהא דליכא טומאה ישנה בכלי חרס, הוא רק משום דלאחר שנשתברו ליכא תקנה, וא"כ אפי' לרב אשי כלי זכוכית אית להו טומאה ישנה אף שהוא דומה לכ"ח כיון דיש לה תקנה. וממילא עיקר קושיית הגמ' "אלא מעתה יחזרו לטומאה ישנה ככלי מתכות" אינו משום שהגמ' אמרה שהוא ככלי מתכות, אלא הוא משום שהגמ' אמרה דכלי זכוכית "כיון דכי נשתברו יש להם תקנה", וגם לרב אשי דס"ל דכלי זכוכית דינו לגמרי ככלי חרס, אפי"ה בדין הוא שיחזור לטומאה ישנה כיון דלמעשה יש לה תקנה, ושפיר כתב הרמב"ם גם לרב אשי דאינה חוזר לטומאה ישנה משום דהוה דרבנן וכו'.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ג ע' לג-ד)

★★

גמ'. עבדי בהו רבנן הכירא וכו'.

עיין בשו"ת רבי עקיבא איגר (סימן רי) בתשובתו לחתנו החתם סופר, על הקושיא שהקשה לו חכם אחד במ"ש הר"ש סוף כלים, דלא גזרו מדרס בכלי זכוכית אף דיש לו טהרה במקוה, א"כ איך אמרינן בסוגיא כאן עבדו בה רבנן היכרא דלא לשרוף עלה תרומה וקדשים הא בלא"ה הוי היכר במה דאינו מטמא מדרס. ועיין שם מה שהעיר הרעק"א על דבריו, ומה שהוסיף לתרץ בזה. ועיין עוד כאן בחידושי חתם סופר.

★★

בגמ': עבדי בהו רבנן הכירא וכו'.

כתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל: יש לעיין לפמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים דכל תקנות חז"ל אין בהם משום בל תוסיף משום שאומרים שהדבר מותר מן התורה ואנו נאסור אותו ונודיע לעם שהיא גזירה וכו' ע"ש, וא"כ הרי מצד עצמו בעי הכירא כדי שידעו שאינו מה"ת בכדי שלא יעברו על בל תוסיף ולא רק כדי שלא ישרוף עלייהו תרומה וקדשים.

וי"ל דהנה התוס' כתבו דבמאי אין חוזרין לטומאה ישנה לא הוי הכירא, דהא כלי מתכות נמי אין חוזרין לטומאה ישנה אלא מדרבנן וליכא הכירא דאורייתא. וי"ל הפי' דאמנם ע"י ההיכר הזה יבינו שכלי זכוכית אינם רק מדרבנן דאל"כ הוי בהו טומאה ישנה, אלא דאכתי יסברו דהא דהקילו חכמים בטמאות כלי זכוכית הוא רק לענין טומאה ישנה שהוא מדרבנן אבל לדיני דאורייתא נתנו חומר לדבריהם כד"ת, וא"כ שורפין עליהם תרומה, ולכן כיון דגם לענין טומאת פשוטיהן הקילו, הרי דגם לענין עיקר טומאה בשאר כלים הוא דאורייתא לא עשו דבריהם כד"ת, ממילא נדע דא"א לשרוף עליהם תרומה וקדשים. אבל לעיקר הדבר שנדע שכל טומאת כלי זכוכית היא רק מדרבנן שפיר נדע מזה דאין בהם טומאה ישנה, וא"כ ליכא חשש של בל תוסיף. ע"כ.

דף ט"ז ע"ב

בגמ'. מעשה בשל ציון המלכה וכו'.

הנה עה"פ (דברים יז, טו): שום תשים עליך מלך וגו' איתא בספרי: מלך ולא מלכה ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פ"א דמלכים ה"ה) וברדב"ז שם ובמגדל עוז דמקור דבריו בספרי ע"ש. והא דכתיב בדבורה והיא שופטת וגו', כתבו הרשב"א והר"ן בשבועות ל' דלא מינו אותה למלך, אלא היו נוהגים בה כדין מלכה ע"ש. וברדב"ז ברמב"ם (פ"א דמלכים ה"ה) כתב דלגבי דבורה היה זה עפ"י הדיבור ע"ש. וכן הוא בתוס' נדה (נ. ד"ה כל וכו') ע"ש. ועי' בעמק הנצי"ב על הספרי בזה.

ולפי"ז יש לתמוה לכאורה איך היתה מלכה בשם שלציון וכמובא כאן, והנה במנחת חינוך (מצוה תצ"ז) שכתב לחדש דהא דמבואר לעיל דאשה לא יכולה להיות מלכה, זה רק בתחילת המינוי, אבל בירושה, אם המלך הניח בת, היא כן יכולה להיות במקומו ע"ש היטב. וראה גם באבני נזר (יו"ד סי' שי"ב) שהחזיק בסברא זו דדין ירושה של מלכות יש ג"כ באשה.

וי"ל לפי"ז ליישב מה שקשה לכאורה דמצינו כמה נשים שמלכו, כמבואר במלכים (ב, י"א) שעתליה אשת יהורם בן יהושפט מלכה כשבע שנים אחרי מות בנה אחזיה עד שמלך יהואש בן אחזיה ע"ש. וכן מבואר בגמ' כאן על שלציון המלכה וכו' והיא היתה אחות שמעון בן שטח ואשת ינאי

המלך (ראה במדרש ויק״ר פרשה ל״ה, י), ואיך מלכו, אך להנ״ל דדין ירושת מלכות יש להם א״כ א״ש ודו״ק.

וראה בקובץ אהל משה - שאץ (קובץ ב עמ׳ כ״ט והלאה) שהאריך רבי מנשה מילר שיחי׳ בענין זה ותמה איפכא. למה לי קרא למעט נשים ממלכות, תיפוק ליה דכתיב להלן (פסוק כ): הוא ובניו וגו׳ ומשמע בניו ולא בנותיו ע״ש מש״כ. אך למה שהתבאר לעיל מהמנחת חינוך הרי אדרבה, מש״כ להלן בניו לאו דוקא, דהתם איירי מדין ירושה, ומדין ירושה בודאי ג״כ בנות מולכות וע״ע שם להלן מש״כ בזה באריכות ע״ש היטב ודפח״ח.

וראה בקונטרס שי״ל מתוך ספר היובל ליום מלאת ס׳ שנה למורינו ר׳ יעקב רוזנהיים ז״ל בירור נפלא בכל ענין זה של מינוי נשים למלכה ולשאר מינויים מאת הג״ר אברהם שמואל בנימין שפיטצער ז״ל אבד״ק המבורג ע״ש ויאירו עיניך בכל דבריו הנחמדים שם. ואכ״מ להאריך עוד בזה.

★★

בגמ׳: משום גדר מי חטאת נגעו בה כו׳ גזירה שמא יאמרו טבילה בת יומא עולה לה.

בתוס׳ יו״ט (רפי״א דכלים) כתב דגם למסקנא דאמר משום שמא יאמרו טבילה בת יומא עולה לה, היינו דמשום הכי גזרו בכל הטומאות, ומיהו משום גדר מי חטאת ג״כ היתה הגזירה. דאלת״ה היה סגי דליגזרו על השבירה שיצטרך הערב שמש בלבד. אבל במהרש״א כאן פירש דלהכי לא תקנו דליסגי בהערב שמש בלבד, דא״כ הוי כחוכא ואיטלולי, דאין הכלי טמא, ובעי הערב שמש. והביאו הגרעק״א בתוספותיו שם, ובתפארת ישראל שם (אות ד׳) תירץ דכיון דעכ״פ בנטמא במת לא סגי לן בהך תקנתא, יטעו לומר בנטמא במת דאין זה הזאה, להכי משום לא פלוג גזרו אף בשאר טומאות דליבעי גם טבילה.

★★

רש״י ד״ה בחצר.

עיין ש״ך (סי׳ ר״א ס״ק צ״א), שכתב, דכיון שהניחה בשעת קישור עבים, ושוב לא נתפזרו, לא אסח דעתו מינייהו. וזה דלא כדברי רש״י כאן שפירש, ״הואיל ומתחילה לכך נתכוון, לא בטלה מחשבתו בשכחתו״, דנראה מדבריו, דאף שהסיח דעתו, מ״מ לא בטלה מחשבתו דמעיקרא. עיין בדרכי תשובה שם (אות רי״ט), מה שהביא בשם ס׳ לבנון נטע (ס״ק ק׳) ועיין בשו״ת מנחת יצחק (חלק ה׳ סימן פח).

דף י״ז ע״א

בגמ׳: האכר עובר ומרדעו על כתפו.

כתב בתוס׳ ישנים ולא דמי לקופץ ועוף הפורח דלא חשבינן, והנה במס׳ אהלות (פ״ח מ״ב), דהא רגלי האיכר נוגעין בארץ כשהוא נוגע. עיין בשו״ת הר צבי להגרצ״פ פראנק זצ״ל (יו״ד סימן רפ) שנשאל בענין נסיעת כהן באוטובוס דרך קברים. וכותב דלכאורה כשהוא יושב באוטו (- במכונית), הרי שולי (תחתית) האוטו מפסיקים בינו לבין הקבר. אך יש לדון שהאוטו עצמו מקבל טומאה ובפרט שהוא של מתכת, א״כ אינו חוצץ בפני הטומאה. ולכאורה יש תקנה להניח פשוטי כלי עץ נסר רחב מתחת רגליו, וזה חוצץ, אך יש לחלק אם יש גג להאוטו או לא, דאם יש גג הרי צריך שהנסר יהיה פרוש ומכסה לכל רוחב האוטו, דאל״כ הרי טומאה בוקעת במקום שהאוטו בולט ויוצא מחוץ להנסר, ושוב הטומאה מתפשטת תחת הגג ומאהיל על הכהן.

והביא ששמע בשם הגאון הגריל״ד דיסקין זצ״ל, שצוה לסדר נסר בולט מאחורי העגלה, ועל גבי הנסר הזה ישב הכהן בשעה שהעגלה עוברת על גבי הקברים, וכתב שכנראה שמטעם זה צוה לסדר את הנסר רק מאחורי העגלה, שבפנים העגלה הרי יש אהל על גבה, ויטמא בשביל הגג המאהיל.

וכותב אח״כ, דלנסוע באוירון על גבי הקברים, לכאורה י״ל דאינו נחשב כאהל לחצוץ בפני הטומאה, דהוי כטלית המנפנפת וספינה השטה ע״פ המים שאינו אהל לחצוץ בפני הטומאה כמבואר במשנה אהלות (פ״ח מ״ה), ועיין תוס׳ סוכה (דף יג ע״ב, ד״ה ירקות) שהביאו משנה זו דטלית המנפנפת וספינה שהיא שטה ע״פ המים אינם חוצצים אפילו בעידנא דלא ניידי, ולכאורה גם בעגלה, אף שישים נסר, עדיין י״ל כיון שהוא מתנדנד לא יהא חוצץ בפני הטומאה.

אולם מדברי התוס׳ ישנים כאן שכתבו דלא דמי לטלית המנפנפת ועוף הפורח דלא חשבינן אהל, דהא רגלי האיכר נוגעים בארץ, יש לומר דיש חילוק בין אוירון שהוא

זרוק באויר ממש, שדומה לטלית המנפנפת, ובין עגלה שרגליה נוגעות לארץ, ואף דהנסר עצמו אינו נוגע בארץ, הרי גם המרדע לא נוגע בארץ עיי״ש.

★★

בגמ׳: הבוצר לגת וכו׳.

בשו״ת מנחת שלמה להגרש״ז אויערבאך זצ״ל (סימן נח) תמה מכאן איך מפרישין בזה״ז תרומה מן היין הנעשה מענבים שבצירתם היתה לכך, הלא אמרו שהבוצר לגת הוכשר מיד, וכן פסק הרמב״ם (בפי״א מטומאת אוכלין הל׳ א׳) ״אבל הבוצר לדרוך הוכשר לטומאה ואע״פ שלא נפלו משקין על הציר כלל ואם נגעה בו טומאה נטמאו״. וא״כ בזה״ז שכל הבוצרים הם בחזקת טמאים, נמצא שהכשר הענבים וטומאתן באין כאחת תיכף עם שעת הבצירה, והרי זה דומה ממש לאדם התולש תבואה שיש עליה מים דאמרינן שאין תרומתו תרומה, עייש״ב.

★★

בגמ׳: נעצו חרב בבית המדרש וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ה סי׳ כ) דמה שמקשה חכם אחד מהא דאסור ליכנס לבית המדרש בכלי זיין (סנהדרין פב ע״א), י״ל דלצורך גדול כדי שיתבררו ההלכות, מותר להכניס חרב לבית המדרש.

אך תמוה מה היו יכולין לעשות בהחרב, וכי איכא חיוב מיתה על מי שאינו רוצה לומר דעתו באיזה הוראה, ואף מדין כופין לעשות מצות עשה שהוא בלא שיעור אלא אף עד שתצא נפשו כדתניא בכתובות (פו ע״א), פשוט וברור שאסורין להכותו בחרב שהוא להורגו. ע״כ

★★

בשו״ת חבצלת השרון להגאון מטרנופול סצ״ל (ח״ב סי׳ י״ב) בתשובתו להאדמו״ר ר׳ שלום משאץ בלונדון בענין חינוך הנערים כתב בתוך תשובתו ששמע מזקן אחד משמו של בעל ערוך לנר ביאור הגמרא בסנהדרין (צד:) נעץ חזקיהו חרב בפתח בית המדרש ואמר כל מי שאינו עוסק בתורה ידקר בחרב, וקשה מדוע לא נעץ החרב בחוץ, בשווקים וברחובות, לאיים עליהם להכניס אותם ללמוד. אלא שמי שאיננו רוצה ללמוד, אותו א״א להכריח שיכנס לביהמד״ר מבלי שיבין מעלת התורה. אבל מי שכבר נכנס ללמוד, בזה נעץ חרב על פתח ביהמ״ד שלא יעברו קודש וחול ביחד.

דף י״ז ע״ב

בגמ׳: אף גידולי תרומה תרומה בו ביום גזרו וכו׳. ובגמ׳ להלן: **מ״ט א״ר חנינא, משום תרומה טהורה ביד ישראל** (ופרש״י שעינו צרה ליתנו לכהן). **ופריך רבא, אי חשידי להכי, אפרושי נמי לא נפרשו.** (ופרש״י אלא חטה אחת מן הכרי). ומשני: **אלא אמר רבא, כיון דאפשר למעבד חטה אחת כדשמואל ולא קעביד הימני מיהמני** וכו׳ ע״כ.

ויש להבין מה הקשר בין הדברים, כיון שיכול להפריש חיטה א׳ ולא הפריש, מוכח שרוצה לתת לכהן, הרי מ״מ אולי אח״כ, אחרי שיפריש שיעור גדול, תהיה עינו צרה לתת לכהן ויזרעה ויבטלה מדין תרומה.

וי״ל בזה בהקדם יסודם המפורסם של הריטב״א והתוס׳ רי״ד (בסופ״ב דקדושין) דיש ב׳ מצוות נפרדות בנתינת והפרשת תרו״מ, ההפרשה והנתינה ע״ש. והא דחיטה א׳ פוטרת את הכרי היינו רק לענין חיוב הפרשה. אבל נתינה לכהן לא יוצא יד״ח עד שנותן כשיעור נתינה ע״ש.

ויש לציין למש״כ הנודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ ר״א) לחדש כן מדנפשי׳, וכתב על זה: ויש לי לומר בזה דבר חדש לא קדמני בזה שום מפרש או פוסק וכו׳. והנה קדמוהו הראשונים הנ״ל, ועי׳ במשנה למלך (פ״ו דמתנות עניים הלכה ז) במש״כ בזה, והאחרונים האריכו הרבה ביסוד זה. ועי׳ בשפת אמת (פסחים ל״ב: ד״ה בגמ׳ וכו׳ ובמנחות ס. ד״ה בא״ד וכו׳) שג״כ כתב לחדש כן מדנפשי׳, וע״ש בהגהות הגרי״מ בידרמן ז״ל.

ולפי״ז נפלאים דברי הגמ׳ בשבת כאן. כי הרי יש ב׳ מצוות נפרדות, הפרשה ונתינה, וההפרשה היא בכל שהוא, חטה א׳, והנתינה יש בה כשיעור. וזה כוונת הגמ׳, דאם באמת רצונו של האדם היה שלא לתת לכהן - ולזרעה אח״כ - שעינו צרה ליתנה לכהן, א״כ היה צריך לקיים מצות הפרשה בחיטה א׳ ותו לא, שהרי ממילא לא חפץ לתת לכהן ולקיים מצות נתינה בכשיעור, ואם לא עושה כך, ומפריש יותר מחיטה א׳, הנה בזה גופא גילה בדעתו ברור שרוצה לקיים ג״כ מצות

נתינה. וא״כ שוב אין לחשדו בכגון דא שיזרע ויבטלה מדין תרומה ודו״ק היטב בס״ד.

★★

במשנה: אין פורסין מצודות וכו׳.

ובתוס׳: אע״ג דבשבת נמי אם פורש מצודה אינו חייב וכו׳ דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פריסתו ילכוד וכו׳ ע״כ.

נראה דהי׳ קשה לתוס׳, שהלא הוא רק גורם וגרמא בשבת פטור כדאיתא להלן (קכ, ב), ולכן כתבו שרק אם בשעה שפורש המצודה נצוד החיה.

ומצינו כן בבא בתרא (כ״ב:) לגברי הרחקת נזקים שצריכים להרחיק את הסולם כדי שלא תקפוץ הנמיה, ואפילו שעל הניזק להרחיק את עצמו, אבל חשוב להוציא כיון שיש חשש שבשעה שיניח את הסולם תקפוץ הנמיה. ואפילו שמדובר בציור כזה, הקשו והא גרמא. ואם כן עדיין קשה - מדוע בשבת חייב. אלא שיש לומר שגזרת הכתוב היא, כמו שמצינו במלאכת זורה הגם שלגבי נזקים זה נחשב לגרמא, לגבי שבת חייב, כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה כדאיתא בבבא קמא (דף ס׳.) והוסיף הרא״ש שם, שכיון שעיקר עשיתו ע״י הרוח והכי חייבי׳ רחמנא.

★★

במשנה אין פורסין מצודות חיה ועופות וכו׳.

בשו״ת מהר״ח אור זרוע (סי׳ מז) כתב בזה״ל: אע״ג דתנן אין פורסין מצודות חיה ועוף ודגים אלא כדי שיצודו מבעו״י, נראה דמצודת עכברים מותר לפרוס, דאי נמי עביד בשבת, ואפי׳ היה צד בשעת פריסת המצודה, לא מחייב חטאת, דמשאצל״ג היא, מידי דהוה אצידת נחש. עכ״ל. הרי דרק מע״ש מותר ולא בשבת, וכ״כ המג״א (סי׳ שטז סק״ט) שאסור להעמיד מצודה בשבת כדי לצוד בה עכברים. ועיין חיי אדם כלל ל׳ ס״ז, והקשו על מה שכתב המהרש״ם בארחות חיים (סי׳ שטז סק״ב) שכ׳ בזה״ל, במג״א סק״ט שאסור להעמיד מצודת עכברים בשבת. וע׳ שו״ת מהר״ח או״ז (סי׳ מז) שפסק להתיר, שגם אם יצוד בשעת פריסת המצודה הוי משאצל״ג. עכ״ל. דהרי בפירוש לא התיר רק בע״ש.

★★

במשנה: בית שמאי אומרים אין פורסים מצודות חיה ועוף וכו׳ **וב״ה מתירין** וכו׳ **עם השמש.**

הגה״צ ממאקווא זצ״ל נשאל: אם מותר לפרוס בשבת מצודה שצודין בו יתושים וזבובים, ומעשה הרשת הוא נייר מטוח בטיח אשר נדבקים בו הזבובים, ואח״ז ימותו שם, מהו.

ובשו״ת עטרת משה (או״ח סי׳ ע״ז) האריך בזה, ונביא קטעים מדבריו:

הנה צידה היא אחת מהאבות מלאכות, כמבואר במשנה שבת (דף ע״ג ע״א) הצד צבי וכו׳, וכ״ז הוא רק צידה ממש שתפסו, או שיושב אל פתח בית אשר בתוכו צבי, או שנעל דלת בפניה באופן שא״א לצאת עוד עי״ז, וכמבואר כל זה בש״ס ובמשנה (דף ק״ו ע״ב) ובכה״ג הוא חייב חטאת, אבל אם אינו צודה מיד, רק שפורס רשת ולאחר זמן יצוד, א״כ אינו עושה מעשה הצידה בידו, רק שגורם שיתפס אינו בכלל חיוב חטאת, רק איסור יש בו כמבואר בפ״ק דשבת (דף י״ז ע״ב) דבית שמאי אפילו בע״ש אין מתירין לפרוס אלא כדי שיצודו מבעו״י, וב״ה מתירין עם השמש, אבל בשבת כו״ע מודים דאסור לפרוס.

ולכאורה צריך להבין מה איסור יש בזה שפורס המצודה, הא לא יצוד רק לאח״ז, הא למה זה דומה, לנר המונח על השולחן ואחד פותח החלון כדי שיכבה הנר דפטור כידוע, גם כאן הוא רק גורם שיצוד החי׳.

הנה בתוס׳ ד״ה אין פורסין כתבו דאפילו בשבת אין איסור אלא משום גזירה דפעמים יוכל לבוא לידי חיוב חטאת כגון שצד מיד עם פריסתו, וכמבואר בתוספתא פורס מצודה לבהמה או לעוף ונכנס לתוכה חייב, וע״כ גזרו לבית שמאי גם בע״ש, ולב״ה לא גזרו בע״ש רק בשבת עצמו, עכ״פ לדברי התוס׳ לדידן דקיי״ל כב״ה בשבת עצמו עכ״פ אסור לפרוס המצודה וכו׳.

והנה מצינו בש״ס שבת (דף ק״ו ע״ב) ת״ר הצד חגבין וצרעין ויתושים חייב דברי ר״מ וחכמים אומרים כל שבמינו ניצוד חייב וכל שאין במינו נצוד פטור, ופירש״י אין במינו ניצוד, צירעין ויתושין שאינם לצורך, וכן נפסק בשו״ע כחכמים דכל שאין צורך במינים אלו במצודתם פטור אבל אסור (עיי׳ רמב״ם פ״י ושו״ע סי׳ שט״ז), ונלענ״ד להעלות דבר חדש, והוא דאף שאמרנו לעיל שלפרוס מצודה בשבת

עצמו אסור (אף שאינו צד מיד), מ"מ נ"ל דזה דוקא באותם שיש במינם ניצוד כגון חיות ועופות ודגים, אבל פרעושים ויתושים וכאלו שאין במינם ניצוד, דוקא לצודן מיד הוא דאסור, אבל לפרוס להם מצודה שאינה ראוי' רק לצוד אלו מותר אף בשבת עצמו.

וע"ז אני סומך בני"ד שאלתו דמעכ"ת נ"י, להתיר לכתחלה לפרוס מצודות הזבובים בשבת, דבלא"ה כבר כתבתי לעיל דאיסור דפריסת מצודות אין לו מקור בש"ס אף במינם ניצוד, ולא כתבוהו לא בשו"ע ולא ברמב"ם להדיא רק יש להוכיח כן מדבריהם וכנ"ל, וא"כ בקל י"ל דכוונת התוס' רק במינם ניצוד שאז שייך גזירה הנ"ל, אבל מינים שאינם ניצודים מותר לגמרי לפרוס וד"ל ע"כ.

★★

תוס' ד"ה על פתן. בא"ד הואיל והוצרכו לאוסרו כו' נתנו בו חכמים דין וחומר יין נסך כו'.

עיין ב"י יו"ד (ריש סי' קכ"ג) שכתב דמשמעות התוס' הוא דאיסור השתייה וההנאה בסתם יינם בבת אחת גזרו כו'. וראה בשו"ת יהודה יעלה (חלק א יו"ד סימן קעא) שכתב: ואני רואה בלשונם שכתבו נתנו בו חכמים דין וחומר יי"נ ממש כו', מאן חכמים שכתבו משמעות חכמים שאחריהם, ולא שמאי והלל דאיירי בהו. ועיין מה שהביא מחי' הריטב"א לע"ז (דף ס"ד ע"ב) שהביא דעת המפרשים והרמב"ן מכללם דמיד מתחלה לא גזרו איסור הנאה בסתם יינם אלא באותן נכרים שעובדין ע"ז ולא באותן שאין עע"ז, וכסברת תוס' והרא"ש (דף נ"ז שם), ומשמע שם דגם הריטב"א מסכים לדעתם, אלא קשה דהר"ן (דף נ"ז שם) מייתי בשם הרמב"ן בהיפוך, וצ"ע.

דף י"ח ע"א

במשנה: שטוענין קורת בית הבד וכו'

וברש"י: דכי אמרינן סחיטת זיתים וענבים אב מלאכה וכו', ה"מ בזיתים וענבים שלא ריסקן מבעוד יום דהו"ל מפרק וכו' והוא תולדה דדש עכ"ל.

ולכאורה תמוה דרש"י התחיל ואמר דסחיטת זיתים וענבים היא אב מלאכה. וסיים דהוא תולדה דדש. וכתב הגאון הכלי חמדה בספרו חמדת ישראל (קו' דרך חיים סי' ט"ו) דע"כ צריך לבאר דרש"י ברצותו לומר על דבר שהוא מהל"ט מלאכות דשבת קרי לי' אב מלאכה. ובעצם לא נכנס כאן כלל לענין אם זה אב או תולדה וע"ש שהביא עוד ראיות לכך. עכ"ד.

★★

בגמ': אחד נותן את הקמח ואחד נותן את המים האחרון חייב דברי רבי, אומר אינו חייב עד שיגבל וכו'.

הנה בשו"ע (סי' שכ"א) מובאים ב' דעות להלכה. האם כר"י כדעת רוב הראשונים או כרבי כדעת בעל התרומות. ואם חיישינן לדעת רבי, א"כ אסור לתת בתוך מיני אוכלים משקה בש"ק, כי גורמים ע"י נתינת המשקה שהאוכלים מתחברים ונעשים כגוף אחד.

והנה המג"א (סי' שכ"א כ"ג כ"ד) כותב דאפי' ע"י שינוי אסור ליתן משקה לאוכלים. אם לא בעיסה שבלילתו רכה. והט"ז שם (ס"ק י"ב) חולק וס"ל דאין צריך לחוש לדעת בעת התרומות, ומותר ליתן משקה לתוך האוכל בש"ק אפי' בעיסה שבלילתה עבה. אלא שיש להחמיר ליתן ע"י שינוי.

והנפק"מ להלכה בזה הוא לגבי נתינת שמן במאכל של ביצים ובצל בש"ק שבלילתו עבה. אי שרי ע"י שינוי או לא.

ולגבי איסור גיבול שיש בזה, כתב הגה"ק מבוטאטש זצ"ל באשל אברהם (מהדו"ת) להקל בזה וז"ל: אולי מה שהנהוג ליתן בבצלים חתוכים דקות שמן או שומן, הוא מטעם שמ"מ אין דרך לישה וגיבול בחתיכות כהם שאינן מעין קמח דק, ואולי ע"י חתיכות כהם קיל גם אם נמצא ביניהם דקות מעין קמח או בפרורים, אבל מסיים דמ"מ כשהדקין הרבה ומסוימים, גם אם הם רק מיעוט אין להקל, וכן בפירורי בצים בין חתיכות בצלים שהחלמון נעש' מאליו כקמח עי"ז יש להזהר היטב עכ"ל.

גם הגר"ש קלוגר ז"ל בשו"ת האלף לך שלמה (סי' קל"ט) כתב ליישב מנהג העולם שמקילים בזה, די"ל דאין לישה אלא מז' משקים, ע"כ בשומן אין בו איסור לישה, ועוד די"ל דבלישה הדין כמו בטחינה דאין טחינה אלא בגדולי קרקע, וה"ה נמי אין לישה אלא בגדולי קרקע, וא"כ על הביצים אין בהם משום לש דאינם גדולי קרקע, ואין השאלה אלא על

הבצלים, וכיון דהבצלים הם בתערובות עם הביצים יש להקל בדבר שאינו בר גיבול, דדבר שאינו בר גיבול אינו אסור אלא מכח אחשבי׳ עכ״ד.

★★

האגלי טל [מלאכת לש אות ב׳], חוקר אם לדעת רבי יתן את הקמח מערב שבת ויתן את המים בשבת אם יהיה חייב. וכתב להסביר מחלוקת רבי ורבנן; שלפי רבי החיוב הוא על הרכבת קמח ומים ולכן מיד בנתינת המים חייב. לדעת ר׳ יוסי בר ר׳ יהודה החיוב הוא מה שנעשה גוף אחד ולכן צריך שיגבל. ולכן בדעת רבי, יתכן, שאם יתן קמח מערב שבת ויתן מים בשבת יתחייב. [ועיין רא״ש מסכת ביצה פרק ד׳ סימן ט׳ בהגהות הב״ח שם, דיתכן זה תלוי בגרסאות שם].

★★

בגמ׳: עפר דבר גיבול הוא.

נשאל הג״ר משה פיינשטיין זי״ע בשו״ת אגרות משה (חלק או״ח ד׳ סימן ע״ד) האם שייך לישה בדברים שאינם גדולי קרקע, כגון הוספת שמן וכדומה לביצים, כבד או דגים המרוסקים דק דק, דאולי נימא דלא שייך בזה לישה כמו שלא שייך בהם טחינה, וגם דברים אלה לא עבדו רירי, ואולי הוי רק כמדבק החלקים בדבק. וכן האם יש משום לישה בהוספת שמנת לגבינה רכה. והשיב על זה דבלש הרי משמע דלא אמרינן אין לישה אלא בגדולי קרקע, דהרי עפר יש בו משום לישה כדאיתא כאן, וברש״י לקמן דף ע״ד ע״ב בד׳ חטאות דאמר רבא בעבד חביתא כתב מגבל הטיט דהיינו לש. ואף שעל מש״כ דבטוחן הרגבים חייב משום טוחן, וע״ז פליגי עליה בסימן שכ״א סעיף ט׳ דמותר לחתוך דק דק, וכתב במג״א סק״י בחד טעם דאין טוחן אלא בגדולי קרקע, מ״מ בלש לא אשכחן דפליגי עליה, דהא מפורש בגמ׳. והחלוק פשוט דטוחן הוא ממלאכות הקרקע, עיין בבאורי הגר״א שם, ולישה לא נחשב ממלאכת הקרקע.

וכותב עוד: דבמים ודבש ושמן וחלב ודאי הוא לישה, כדאיתא בפרק כל שעה (דף ל״ו), ועיקר לישה נאמר בהו בקמח שלא עבדי רירי, ולכן בכבד והערינג וכדומה שנרסקו דק דק צריך לעשות בשינוי. ובנתינת שמנת וכדומה בגבינת קוטג׳ או בגבינה שמנה ליכא לישה ומותר. ע״כ.

★★

בגמ׳: ת״ר פותקין מים לגינה ערב שבת עד חשיכה ומתמלאת והולכת כל היום כולו וכו׳.

הנה האחרונים דנו באריכות בענין מלאכה שנעשית בשבת ע״י שעון שבת. כגון שמכניס מאכל לתנור בערב שבת ומכוון את השעון שהתנור ידלק בש״ק, אי שרי. ובשו״ת אגרות משה להגר״מ פיינשטיין ז״ל (או״ח ח״ד סי׳ ס׳) דן בזה, וכתב שאין להתיר דבר זה. כי לא התירו חז״ל אלא בכגון העמדת קדרה בערב שבת על האש, שמבחינת פעולת המלאכה, הרי כבר נעשתה כולה, (כי כן מעשה המלאכה - להעמיד קדרה על האש). וכן פתיקת מים לגינה, המים כבר החלו לזרום מבעוד יום, ומבחינת מעשה האדם כבר נסתיימה המלאכה. אבל כאן שלא הותחלה כלל המלאכה מערב שבת, לא מצינו היתר בזה. ואמנם גם לא מצינו איסור מפורש בדבר, אך אפשר שכלול הדבר באיסור שאסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת. וגם אם נאמר שלא אסרו אלא באמירה לנכרי, אך היות ויש בדבר זלזול גדול לשבת, שהרי בדרך זו ניתן לעשות כל מלאכות שבת בכל בתי המלאכה, ואין לך זלזול גדול לשבת מזה, אם כן נכלל הדבר באיסור שאסרו חכמים זילותא דשבת. וכתב שם עוד:

וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו״ם מטעם זה וכו׳. אבל אף אם נימא שאין לאסור אלא מה שתיקנו חכמים, ואין למילף מזה לאסור גם מה שבסברא הוא חמור, כיון שעל כל פנים לא אסרו, אף שהיה זה מחמת שלא היה ענין זה בימי חז״ל, אין לזה איסור ממש, מכל מקום אין להתיר זה כיון שהוא דבר הראוי ליאסר.

אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר, דהא זילותא דשבת ואף זילותא דיום טוב הא אסרו בכמה דברים, וכיון שברור שאיכא זילותא דשבת, הוא בכלל איסור זה ממילא, אף שלא אסרו זה ביחוד, דכל ענין זילותא הוא האיסור כו׳.

אבל עכ״פ מה שכבר נהגו להעמיד על ידי מורה שעות לכבות הנרות דעלעקטרי שהודלקו וגם שיחזרו להדלק אחר כך בסוף היום, אין לאסור, מאחר דלכבוי הנרות של המנורות הגדולות שנקרא בלע״ז לאמפן שהיו דאש ממש, נהגו בכל המקומות לכבותם על ידי עכו״ם, והיו גם מקומות שהיו נוהגין לחזור ולהדליקם בבית המדרש לתפילת נעילה ביום כיפורים כו׳, וגם ממילא ליכא זילותא לשבת בזה, וליכא

טעם האחרון לאסור, כיון שהיו מקומות שנהגו בזה אדרבה למצות כבוד סעודת שבת, ונשאר רק טעם הראשון שיש גם כן לסמוך להתיר, אבל הבו דלא לוסיף עלה להתיר גם לבשול ומלאכות אחרות. ויש לאסור עכ״ד.

★★

בגמ׳: מפני שמשמעת קול וכו׳.

בספר שערים המצוינים בהלכה (או״ח סי׳ פ אות ג׳) דן לגבי להעריך שעון בע״ש שיפתח את זרם הרדיו בשבת לשמוע חדשות, אי שרי לעשות כן. והביא שם בשם איזה גדולים שכתבו שיש לאסור ההערכה מע״ש, ממה דאיתא בשבת (י״ח ע״א), אין נותנים חטים לתוך רחיים של מים מע״ש, ולרבה אף לב״ה אסור מפני שמשמעת קול, והרמ״א (סי׳ רנ״ב סעי׳ ה׳) פסק כן, ומה״ט הי׳ הו״א לאסור להעמיד כלי משקולת שקורין זייגער מע״ש משום שמשמיע קול בשבת, ורק משום שהכל יודעין שדרכו להעמידו מאתמול מתירין כדאיתא ברמ״א (סי׳ רנ״ב ס״ה) ובמחבר (סי׳ של״ח סעי׳ ג׳) עיי״ש, וה״נ כן, דאוושא מילתא בהשמעת קול, ולא ידעו להבחין שנערך מאתמול, ועי׳ מהר״ם שיק (או״ח סי׳ קנ״ז) שמתיר להעמיד השעון מע״ש בכדי שיתכבה בשבת, כיון דאסור להעמיד השעון בשבת, יודעין בודאי שנערך מע״ש, עכ״ד.

ובשו״ת מנחת יצחק לגאב״ד ירושלים ז״ל (חלק א׳ סי׳ ק״ח ס״ק ו׳) כותב על דבריו הנ״ל: וקשה דא״כ היינו צריכים להתיר מה״ט גם ברחיים, משום דהכל יודעין שבשבת אסור לטחון, וע״כ דזה הוי עיקר האיסור שיחשדוהו שעושה שלא כדין, ובכלי משקולת דוקא התירו, שכן דרכו להעמידו מיום א׳ על חבירו בכל עת לא משום איסור שבת דוקא, וע״כ דהמהר״ם שי״ק לא אמר זאת, רק על מה דהעיר דיש לאסור, בענין להעמיד השעון מע״ש, בנדון דידי׳, מטעם שכתבו התוס׳ בסוף כירה על הא דאסור ליתן מים תחת הנר בע״ש, כיון דלא משמע לאינשי איסור בזה גזרינן אטו שבת וכדאיתא (בסי׳ רס״ה סעי׳ ד׳), וא״כ אפשר ה״נ כן, וע״ז כתב, די״ל דכמו שאי׳, לענין דאין לאסור משום השמעת קול בכלי השעות, דדרך לתקן מע״ש, וא״כ ה״נ שייך היי״ט, שלא לגזור ע״ש אטו שבת בכלי השעות, משום דדרכו להעמידו מע״ש בכ״פ, לא מחמת איסור דוקא, ובפרט לדעת הכלבו הוא רק משום מראית עין, וכלי שעות מידע ידעינן דמתקנן מע״ש.

ועוד כתב וגם שיש לומר במקצת, טעם שכתב מעלתו (היינו השואל שם) דבלא״ה נוהגין לאסור להעמיד כלי שעות המשמיעין קול בשבת עיי״ש, ורצ״ל דאין לחוש שמא יעשה כן בשבת כמו שחששו (בסי׳ רס״ה), מטעם שחששו לאיסור דיש בהעמדת הכלי שעות בעצמו, ואם כן אין לחוש שיעשה בשבת להדליק הנר, ועייש״ה בדברי השואל, אמנם זה אין מספיק להסר החשש משום חשדא וכנ״ל, ועוד שייך בזה משום איסור השמעת כלי שיר כמבואר באחרונים עכ״ד.

ובשו״ת שבט הלוי (חלק א׳ סי׳ מז) האריך לבאר ההיתר בשימוש בשעון לצורך הדלקת אור. ובסוף דבריו כתב שיש לעיין בהערכת ׳גנרטור׳ מערב שבת, שהרי הוא משמיע קול, ולכאורה דומה לרחיים, ולבי חוכך להחמיר. מכל מקום באלו שעובדים לצורך בתי כנסיות ובתי מדרשות כנהוג פה בסביבה, יש מקום להתירם כצורך הפסד שהתיר רמ״א, והכי נמי לצורך מצוה. ומפשטות דבריו נראה לכאורה שכל שאין משמיע קול מותר להפעיל על ידי שעון מבעוד יום, שלא הזכיר לאסור מצד זילותא שגורם הפעלה בשבת עכ״ד.

★★

בגמ׳: אין נותנין חטים לתוך הרחים של מים כו׳ **מפני שמשמעת קול.**

בשו״ת אגרות משה (חלק או״ח ד׳ סימן ע) דן לענין העמדת שעון מעורר בערב שבת שיצלצל בשבת, ולענין להעמיד שעון שיש בו דבר המצלצל לפני שבת על הזמן שיצלצל שבת בבקר כדי שיעירו לזמן התפלה. ז״ל: הנה אם הוא קול כזה שלא נשמע אלא בחדרו שהוא לעצמו אין בזה איסור. אבל אם נשמע גם חוץ מחדרו שנשמע להרבה הלנים בביתו, וכ״ש כשנשמע לחוץ, אסור מצד גזירת השמעת קול דנתינת חטין לתוך רחים של מים כשיטחנו בשבת כדאמר רבה הטעם בשבת דף י״ח ע״א דאושא מלתא, ונפסק ברמ״א סימן רנ״ב ס״ה. ומסיק טעם למה שמותר להעמיד כלי משקולת שקורין זייגער בע״ש אע״פ שמשמיע קול להודיע השעות בשבת, כי הכל יודעין שדרכן להעמידו מאתמול, וכן הביא הב״י ס״ס של״ח מהאגור.

הרי אף שהוא קול הנעשה בבית ואינו גדול כל כך כקול רחיים בשבת, נמי היה אסור אי לאו הטעם דהדרך הוא להעמיד אף בחול פעם אחת במעת לעת, ולא יחשדו שעשה זאת בשבת, שא״כ הוא כמפורש שהעמדת השעון להקיץ בבקר

הוא דבר שעושין בחול דוקא בלילה בעת שהולך לישן, הרי אם נשמע לחוץ או אף בבית בשאר החדרים כשיש שם עוד אינשי, דהא אף קול הודעת השעות הזייגער לא נשמע יותר מזה והיה אסור אי לאו שידוע לכל אשר מעמידין רק פעם אחת במעל״ע. ע״כ.

וגם לענין מזגן, כיון שזה מרעיש בקול ואווישי מילתא, לא נתן הגר״מ פיינשטיין זצ״ל בישיבתו שידלקו המזגנים בשבת ע״כ.

★★

בגמ׳: מאן תנא שביתת כלים דאורייתא - ב״ש היא וכו׳.

במכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (סי׳ פב) הקשה: קשה לי, למה דאסרינן למכור בהמות לגוי אטו שאלה ושכירות בפ״ק דע״ז [ט״ו ע״א], ובכל מקום אין מוכרין בהמה גסה כו׳ גזירה משום שאלה ומשום שכירות (אי שרינן לזבוני בהמה גסה כו׳ אתי הוא לאושולי בהמתו לעכו״ם ועביד בה מלאכה בשבת, וקא עבר בלאו דכתיב לא תעשה כל מלאכה וגו׳ וכל בהמתך, רש״י)].

א״כ לב״ש דס״ל שביתת כלים, א״כ גם כלים כן [ובתוס׳ שם בע״ב ד״ה ולא ישאילנו משמע דגם אליבא דב״ש מותר למכור לנכרי כלים שיש בהם איסור דשביתת כלים, דהא העמידו דבריהם על ולא ישאילנו ולא על לא ימכור אדם חפצו לנכרי הנזכר בריש הברייתא].

ועשה חמור כמו ל״ת [דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו קאי על מה דכתיב לעיל מינה למען ינוח שורך וחמורך כדפירש״י בשבת שם, וזה הוא עשה, א״כ גם מה דכתיב ובכל אשר וגו׳ תשמרו הוי עשה, כדאיתא בעירובין צ״ו א׳ השמר דעשה עשה (ולענין אם גם אליבא דר׳ יוחנן הוא כך, יעו״ש בתוס׳). ועפי״ז הי׳ אפשר לחלק בין מכירת בהמה לעכו״ם דשם הוי לאו כמ״ש רש״י וכנ״ל, לבין שביתת כלים לב״ש דלא הוי רק עשה. ע״ז כתב אדמו״ר זצ״ל ועשה חמור כמו ל״ת, דאפילו למה שאי׳ ברמב״ם פכ״ד מהל׳ אישות ה״ד דאיסור עשה קיל מלאו, וכן מבואר מדברי תוס׳ בחולין ק״כ ע״ב סוד״ה היכא (ויעו״ש בהג׳ מצפה איתן, ויעויין עוד ברשב״א גיטין נ״ג ב׳), מ״מ לענין גזירות דרבנן איסור עשה חמור כמו ל״ת (וכ״ש דקשיא לשיטת הסוברים דעשה חמור מלאו, יעויין בס׳ תוספות יוה״כ ביומא פ״ג ובס׳ משנת חכמים בפתיחה)] עכ״ל.

(ההגהות בסוגריים מרובעות הם מהגר״צ אברמוביץ שליט״א).

★★

דף י״ח ע״ב

בגמ׳: גיגית ונר וקדרה וכו׳ דמפקר להו אפקורי וכו׳.

מגמ׳ זו כותב השאילת יוסף, לפשוט את השאלה שמובאת בספר החיים ושו״ת בית יצחק (יו״ד ח״א סימן קמ״ה) ובעוד אחרונים, אם בדין נר חנוכה יש דין של ״לכם״, היינו שהשמן צריך שיהיה משלו.

ומהכא יש ראיה שאין נצרך שיהא השמן שלו, ואין בנר חנוכה דין שלכם, שהרי לשיטת בית שמאי אמרינן בגמ׳ שמפקיר להו לנר, ואף אף נאמר שהמפקיר רק הכלי ולא השמן, הרי שיטת המהר״ל וכן ס״ל להאבני נזר או״ח סימן ת״ק שהנר דהינו בית הקיבול הוא חלק מנר חנוכה, ולכן אם הדביק הנר בלא בית קיבול אינו יוצא ידי חובתו.

ואם כן האיך אמרנו בגמ׳ שיפקיר את הנר, והרי לא יצא י״ח אם נסבור שיש דין לכם, אלא בע״כ שאין צריך שיהא הנר שלו ושפיר יכול לצאת י״ח גם בנר שאינו שלו. (מרבי אברהם נח קליין שיחי׳)

★★

בתוס׳ (ד״ה דמפקרא וכו׳) כתבו **דאע״ג דהפקר בעי בפני ג׳, כאן לא צריך, דמסתמא מפקיר להו** ע״כ.

וברשב״א כתב כאן דמהני מטעם הפקר בד׳ הפקר ע״ש.

וכתב בשערי יצחק (סי׳ יח) לבאר הדברים עפ״י מש״כ בספר מגן אבות, לענין אי מותר להפקיר בשבת, דיש שני אופני הפקר, האחד שמקנהו לכל העולם והפקר כזה אסור בשבת דהוי כעין מכר בזה שמזכה לכל, השני שמסלק רשותו ורשות כל העולם ממנו ובכה״ג דאינו כמכר אינו אסור בשבת, ולכן בחמץ כיון דא״א לומר שמקנהו לכל העולם שהרי אסור לכל ישראל, ולעכו״ם בלבד אינו הפקר, דהוה כהפקר לעניים גרידא דלא מהני, וע״כ ענין הפקר בחמץ היינו סילוק רשותו, וכתב שם עוד בהא דר״י בנדרים מ״ג, דהפקר

בעי דאתי לרשות זוכה, דזה רק בהפקר שמתורת הקנאה, אבל בחמץ דהוי רק סילוק רשות לא בעינן אתי לרשות זוכה עי״ש. (והובא בזרע אברהם סי׳ כ״ג אות י״ד, וכתב שם שהם דברים חדשים).

ולפי״ז נראה, דגם כאן ההפקר אינו בתורת זכי׳, דהרי אי אפשר לומר שמזכה לישראל, דכל ישראל מצווין על שביתת כלים, וא״כ לא הוי כהפקר שהוא מטעם זכי׳, וע״כ ההפקר הזה הוא רק מטעם סילוק, ולפי״ז לא צריך בהפקר כזה ג׳, דהטעם מבואר בנדרים אי משום דלא מפרסמא מילתא, אי משום שיהא אחד זוכה ושנים מעידים, וזה שייך רק בהפקר שהוא מטעם זכי׳ וקנין, ובכה״ג דאין ההפקר משום זכי׳ אלא משום סילוק, גם מדרבנן מהני אפילו אם לא הפקיר בפני שלשה. ע״כ.

★★

בגמ׳: לא ימלא נחתום חבית של מים וכו׳ **גזירה שמא יחתה בגחלים.**

במתא דירושלים להגאון ר׳ משה ארי׳ ליב ליטש רוזנבוים ז״ל על הירושלמי (פ״ק דשבת ה״ה) כותב ששמע מפ״ק רבינו בעל החתם סופר זצ״ל שמופלגי תורה דק״ק פפד״מ שעמדו בליל שבת קודש ללמוד תורה, ורצו לשתות קאווע חם, חדשו להם דבר חכמה, והעריכו להם ערב שבת עצים דקים זה על זה, והעמידו עליהם קדרה של קאווע קר, ושמו תחת העצים דקים הללו לונט (- סוג בד), ושמוה תחת העצים והדליקו אותה בקצה האחרון שלה, והלונט היתה מהבהבת עד ב׳ שליש הלילה, ואז נגעה אל חוט גפרית ונדלק, והודלקה העצים ונתחמם אחר כך, ואף על גב דאם עושין כן בשבת חייב, מכל מקום לא חשו, משום דקיימא לן כבית הלל [שבת י״ז ע״ב].

וכותב במתא דירושלים שם: אלא שאני הייתי מפקפק על זה, דהרי בגמרא [שם י״ח ע״ב] פריך מהא דלא תמלא אשה קדרה וכו׳ לימא כבית שמאי הוא, ומשני אפילו תימא בית הלל משום שמא יחתה, אם כן זה אסור מחשש שמא יחתה, עכ״ל.

והשיב הגאון ר׳ ישכר שלמה טייכטל ז״ל בשו״ת משנה שכיר (או״ח סי׳ סו), ולפע״ד נראה דלא קשה כלל על הלומדים דק״ק פפד״מ, על פי דברי הרמ״א (או״ח ריש סי׳ רנז) דבעושה לצרך מחר ליכא חשש דשמא יחתה, אם כן שפיר עבדי הלומדים הנ״ל, ודו״ק. עכ״ד.

ולהלן שם (סוף ס׳ סח) כותב במשנה שכיר עוד בזה: אך מצאתי בפנים מאירות ח״א סוף סי׳ פ״ד, ממש מעשה כזה של חכמי פפד״מ, שהעמידו סיר של טע״ע על ברזל סמוך לחשכה, ונתנו שפיריטוס (- אלכוהל) ופתילה לתוכה ודלק כל הלילה עד למחרתו ביום השבת, וכתב דזה איסור גמור, עיי״ש שהאריך לאסור, וסיים על כן נראה דזה איסור גמור, וחייבים חכמי הדור למחות בידם, עכ״ל. ועיין עוד בלבושי מרדכי חלק ג׳ או״ח סי׳ ל״ז דגם כן אוסר במעשה כזה, ודו״ק. ועיין באמרי יושר ח״ב סי׳ קע״א [אות א׳], ובקונטרס התשובות מבעל טהרת ישראל [נדפס בטהרת ישראל שנת תער״ב ובשאר הדפוסים הושמטו ע״י המו״ל] סי׳ כ״א בזה, ובמהרש״ג ח״ב סי׳ כ״ז. עכ״ד.

★★

גמ׳. אונין של פשתן נמי ליגזור וכו׳.

בספר אגלי טל (מלאכת זורע אות כב) מחדש דיש לחלק לענין קירוב מלאכה בין מלאכת בישול למלאכת זורע, שבבישול אין החיוב נגמר עד שיתבשל, שהרי הרודה את הפת קודם שתאפה נפטר מחיוב אופה כדאיתא ריש שבת, אבל הזורע חיובו תיכף בשעת הזריעה, ואפילו חזר ולקטו קודם שיצמח, וע״כ המגיס בשעה שנתבשל מחמת הגסה נתחייב המגיס, דלולא הגסתו לא היה מתבשל אז, ולא היה נעשה עוד המלאכה, דמלאכת בישול הוא בשעה שמתבשל. אבל מלאכת זריעה שהיא לעולם בשעת זריעה, ואין נ״מ אם גדל עכשיו או לאחר זמן, וע״כ המקרב גדולו פטור כי לא נתקרב כל זמן עשיית המלאכה, עכ״ל. ועיין בחלקת יואב (או״ח סי׳ י׳ ובהשמטות), וברש״ש (לקמן דף ע״ג ע״א), ומנחת חינוך (מוסך השבת זורע).

ועיין בשו״ת הר צבי (ט״ל הרים-זורע סימן א) שתמה על דבריו: הלא כל דבריו הם מיוסדים על מגיס שהוא חייב משום מבשל, אבל לפי שיתבאר יש עוד מגיס משום צובע, והיינו קירוב מלאכה בצובע, כמ״ש כאן אונין של פשתן נמי ליגזור וכו׳, צמר ליגזור, אמר שמואל ביורה עקורה וטוחה, וניחוש שמא מגיס בה, ופרש״י מגיס בה מהפך בה ומבושל הוי בישול, אמנם בתוס׳ שם ד״ה דילמא כתב דילמא מגיס

בה והוי צובע. ובראב״ש שם הביא פרש״י, אולם בראב״ש פרק כירה (סימן יא) כתב: ומסתברא דעד שלא הגיע למאכל בן דרוסאי כל המקרב בישולו חייב ואחר שהגיע למאכל בן דרוסאי אפשר דאין בישול אחר בישול וכו׳. והא דפריך בפ״ק והלא מגיס אפילו ביורה רותחת, איכא למימר סמנין לצבוע בהן צריך בישול לעולם, א״נ לאו משום בישול פריך אלא משום צובע כשהוא מגיס מכניס הסממנין בצמר.

ויעויין בשו״ע או״ח (סימן שי״ח סעיף יח): האלפס והקדירה שהעבירן מרותחין מע״ג האור אם לא נתבשל כל צרכו אין מוציאין בכף מהם שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל, ואם נתבשל כל צרכו מותר, אבל צמר ליורה אע״פ שקלט העין אסור להגיס בו, והוא מדברי הר״ן שכתב דכל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי תו ליכא למיחש להכי, ומיהו ה״מ בקדרה אבל בצמר ליורה לעולם אסור להגיס בהם תמיד כדי שלא יחרכו, והכי מוכח בירושלמי, ובמג״א שם (ס״ק מג) אסור להגיס משום צובע, ויעויין במחצית השקל סימן רנב ס״ק ב. הנה נתבאר שבצמר ליורה המגיס חייב משום צובע שמקרב את מלאכת הצביעה, וא״כ יקשה על האגלי טל, תינח במגיס שחייב משום מבשל, אבל מה יעשה עם מגיס שחייב משום צובע, הרי זהו כמו זורע, דלדעתו ליכא בהו משום קירוב מלאכה.

★★

בגמ׳: וניחוש שמא מגיס בה וכו׳.

פרש״י שיש לחשוש מהפך ומגיס בקדרה גם במבושל הוי בישול. והגמ׳ העמידה אפי׳ באופן שהוריד את הסיר מהאש.

ויש בזה הלכה למעשה שנוגעת לכל אחד. דהנה הקשה הרשב״א: איך אנו מוציאים אוכל מהקדרה גם כשהורדה מהאש, וכאשר מוציאים אוכל עוברים משום מגיס. ותירץ: היות והאוכל התבשל כמאכל בן דורסאי, שוב אין בזה משום מגיס, משום שאין בישול אחר בישול, וכן גם דעת הר״ן והרא״ש, ואילו דעת הרמב״ם בפ״א מהלכות שבת (הל׳ ג׳) והטור באו״ח סי׳ שי״ח: שכל שהתבשיל עדיין אינו מבושל כל צורכו, יש בו משום בישול. והמ״ב בביאור הלכה (סי׳ שי״ח סעי׳ ד׳) מסביר: שלשיטות אלו יש איסור להגיס בקדרה, אפי׳ שנתבשלה יותר ממאכל בן דורסאי, כל זמן שלא נתבשלה כל צורכה, וכך נפסק שם בסעי׳ י״ח ״האילפס והקדרה שהעבירן מרותחין מע״ג האור, אם לא נתבשל כל צורכו, אין מוציאין אוכל מהן, שנמצא מגיס ואיכא משום מבשל״.

והחילוק הוא באופן ההוצאה, אם הוא מגיס יש בזה חיוב חטאת, משום שהוא מסייע בכך את הבישול, ועובר משום מבשל דאורייתא, משא״כ בהוצאת האוכל בכף, עוברים איסור דרבנן, שהוא כעין הגסה (קל״ז בשעה״צ), הרי שאם לא נתבשל כל צורכו, אפי׳ כשהורידו את הקדירה מעל האש אסור להוציאו בכף וזה איסור דרבנן, וכ״ש שאסור להגיס בקדרה שזה איסור דאורייתא, ואם נתבשל כל צרכו מותר. ומה שנאמר במחבר, שאם נתבשל כל צרכו מותר אפי׳ להגיס בו, כי אין בישול אחר בישול, זה רק כשהורידו הקדרה מהאש, אבל אם הקדרה עדיין ע״ג האש על אף שנתבשל, בזה לדעת הב״י (הובא במשנ״ב באות קי״ג), מותר להוציא בכף.

אך מסקנת המ״ב ע״פ דעת האלי׳ רבה, שאסור להוציא בכף, כל זמן שזה על האש, והרמ״א מחמיר עוד יותר, שגם אם נתבשל כל צרכו, וגם הורד מהאש אסור אפי׳ להוציא בכף, אלא צריך להפוך את המאכל לתוך קערה, והמשנ״ב (קי״ז) כתב: שלא נוהגים להחמיר בזה, משום שהעיקר הוא: שאם מבושל כל צורכו והורד מן האש, אפי׳ להגיס מותר, והרוצה להחמיר, יחמיר שלא להגיס, אבל להוציא בכף אין להחמיר כל שנתבשל כל צרכו, ואינה על האש, הרי שלהלכה אם רוצים להוציא חמין שהתבשל כל צרכו מהסיר, ורוצים שישאר על האש, צריך להרים את הסיר מעל האש, ורק אז מוציא בכף, ואחרת אין להגיס בה, אפי׳ אם הורדה מהאש, (המושג אש בימינו, פלטה חשמלית, תנור או פח שמכסה את הגז).

(עפ״י שיעורי הגר״מ זילבר שליט״א)

★★

בגמ׳: ולא יתן לו במתנה אלא כדי שיגיע לביתו וכו׳.

וברש״י: שיגיע - הנכרי לביתו מבעוד יום, ואע״ג דבדידי׳ קטרח, מחמירין ב״ש דמיחלף בשלוחו ע״כ. וכתב בספר אות ציון (ע׳ קלה) להקשות. עפימש״כ בבית מאיר (אבהע״ז סי׳ ה׳) בשם שו״ת פני יהושע (חיו״ד סי׳ ג׳) ועוד פוסקים. דלענין שבתון לא שייך שליחות, משום דהתורה

הקפידה שיהא גופו נח ושבות והרי גם אם השליח עושה מלאכה בשליחותו גופו נח ושובת ע"ש, וכתב סברא זו גם בישועות יעקב או"ח (סי' רס"ג) ותשו' חת"ס (או"ח סי' פ"ד) ע"ש. ולפי"ז מה הפי' כאן ברש"י "דמיחלף בשלוחו", ומה בכך שיהי' שלוחו. הוא לענין שבת ולא שייך דין שליחות ע"כ. וע"ש מה שהאריך בזה.

★★

רש"י ד"ה מגים מהפך בה, ובמבשל הוי בישול.

ופי' שם הרא"ש דחייב משום מבשל. אבל בב"ח (או"ח סי' רנ"ב ד"ה ומ"ש) מפרש להיפוך דבמבשל הוי בישול, כלומר בתבשיל הי' חייב משום בישול בכה"ג, וכאן חייב משום צובע. ולדידי' היכי דבתבשיל חייב משום בישול בצמר חייב משום צובע. אבל עיין עוד בתוס' ובהרא"ש (פ"ג סי' י"א) דפירשו דחייב משום צובע, וכתב הרא"ש דעל ידי שמגיס נכנס הסממנין בצמר וצריכים בישול לעולם ולא שייך בהם בישול כל צרכו. ועין בפמ"ג (אשל אברהם ומשבצ"ז ריש סי' רנ"ב) שהאריך בשיטות אלו, וכ' דלדעת התוס' ורא"ש דחייב משום צובע, י"ל דאפילו בכלי שני חייב, ואפי' אין היד סולדת בו, משא"כ להסוברים דחייב משום בישול, הוא רק בכלי ראשון וביד סולדת בו.

★★

דף י"ט ע"א

בגמ': לא ישכיר אדם כליו לנכרי בע"ש וכו'.

בשו"ת בנין שלמה החדש (סי' ט"ז) כתב: שמעתי בשם חכם אחד שהקשה לרב יוסף דס"ל בשבת י"ח דב"ש אית להו דשביתת כלים דאורייתא, יהיה אסור למכור כליו לאין יהודי, כמו דאסרו מכירת בהמה גסה גזירה משום שאלה ומשום שכירות, ולא אישתמיט בשום דוכתא למתני דאסור לב"ש מכירת כלים לא"י, ואדרבה קצת משמע להדיא דס"ל דמותר, מהא דתניא בברייתא (בשבת י"ט) לא ישכיר אדם כליו לא"י בע"ש וכו'. והך ברייתא ב"ש הוא, וכמו שפי' הרא"ש שם אליבא דהרי"ף ז"ל, ואעפ"כ לא אסר אלא שכירות ולא מכירה. ולכאורה קושיא אלימתא היא, וצריך יישוב:

אמנם לע"ד יש למפרקה בג' פרוקי. חדא, דלפי דעת התוס' בע"ג (דף ט"ו) בשם ר"י דחכמים לא אסרו רק משום גזירה דמחמר, אבל משום שביתת בהמתו לא הוה אסרינן מכירה דלית בה אסור כי אם לפי שעה משום נסיוני יעו"ש בתוס', והיינו דאמר שם בש"ס והוה ליה מחמר, א"כ בודאי לא קשה בכלים, דבכלים לא שייך כלל אסור מחמר רק שביתה, והא משום שביתא לא גזרו ולק"מ.

מיהו אכתי תקשה, דבתוס' משמע דדווקא בס"ד דאסור משום נסיוני לא אסרינן רק משום מחמר, אבל למסקנא דאסור משום שאלה ושכירות, גם משום שביתה יש לנו לגזור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא:

ויש ליישב עוד, דאף דנימא דחכמים גזרו גם משום שביתה נמי לק"מ בכלים, ע"פ דברי הרא"ש דהעלה שם דבר החדש אליבא דרב אלפס ז"ל, דהא דאסרו ב"ש בשביתת כלים היינו דישבתו ממלאכת ישראל, אבל מלאכת א"י מותר לעשות בהם, ולא דמי כלל לשביתת בהמה דאדם מוזהר ג"כ שלא תעשה הבהמה מלאכה ע"י א"י, וא"כ לק"מ, דהא אפילו שאלה ושכירות לא"י מותר כ"ש מכירה:

ועוד בה שלישיה ושבה והיתה לבאר, דעד כאן לא אסרו חכמים מכירה רק בבהמה דנקראת על שמו של ישראל, ושפיר גזרינן משום שאלה דידעינן בה שהיא של ישראל, משא"כ בכלים דאינן נקראים על שמו של ישראל כלל, ולא ידעי כלל דהם של ישראל דיבואו להתיר נמי שאלה ושכירות, וכ"ז ברור ע"כ.

★★

בגמ': אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת וכו'.

בדין זה יש לנו שש ביאורים ושיטות בראשונים.

א. ר"ח ור"ת מבארים הדין שהוא משום איסור תחומין.

ב. לרי"ף והרמב"ם הטעם הוא משום עונג שבת.

ג. לתוס' ורב האי גאון, הטעם דנראה כשט על פני המים שגזרו רבנן לאסור.

ד. לרז"ה הטעם, שמא יצטרך לחלל שבת שיבוא לפיקוח נפש.

ה. לרמב"ן, שמא גוי יעשה עבירה עבורו. [דמצד פקו"נ אין איסור].

ו. לרשב"ם, דין זה הוא לפי ב"ש שאדם מצוה על שביתת כלים, ולא קיימא לן הכי.

האחרונים הקשו סתירה בדברי הרז״ה הנ״ל, דהנה לקמן (בפרק ר״א דמילה) נחלקו בעל המאור והרמב״ן אם נשפכו המים על המילה בשבת, האם מותר למול. הרז״ה סובר דאסור למול. כי אח״כ יצטרך להגיע לחילול שבת לחמם מים משום פקו״נ. והרי במפליגין בספינה הרז״ה סובר שאין איסור משום פקו״נ. אבל בג׳ ימים ראשונים מותר ואין חשש משום פקו״נ.

ומתרץ בקובץ הערות (סי׳ כג) שיש לחלק, דבספינה מדובר בערב שבת, ולכן אין איסור להכנס למצב של ספק פקו״נ. מה שאין כן בשבת עצמה.

כל הראשונים לא הביאו את הטעם של תוס׳ שהוא בגלל גזירת אין שטין. וראה בחתם סופר [בליקוטים סי׳ צ״ז] שאומר, כי גזרת אין שטין היא רק אם שט מעבר הנהר אחד לצד השני, ולא ממקום למקום ע״ש.

★★

גמ׳ אין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים קודם לשבת כו׳.

במגן אברהם (סי׳ רמ״ח סק״ד) הביא דיש אוסרין להפליג בשיירא ג׳ ימים קודם לשבת, ואם עברו והפליגו מחמירין שלא לחלל שבת אפי׳ אם מגיעין ע״י זה לסכנה. ותמהו האחרונים הא פיקוח נפש דוחה כל איסורין שבתורה, ולמה לא יחלל שבת כשהוא מסתכן. ותירץ הג״ר אלחנן וסרמן הי״ד בקובץ הערות (סימן כ״ג אות ג׳) דהא דפיקו״נ דוחה איסורין, אין הכוונה דבשביל פיקוח נפש הותרה לעבור עבירה, אלא דבמקום פיקוח נפש נדחה האיסור וגובר הפיקוח נפש, ואין כאן עבירה כלל, אבל אי יהי׳ היכי תמצא שבמקום פיקו״נ יצטרך לעבור עבירה והעבירה תשאר בעינה, לא מצינו דבכה״ג יהא מותר לעבור. ולכן באופן כזה דבזדון הכניס עצמו לסכנה, והרי האיסור מילתי תלוי וקאי, דאם בסופו של דבר יחלל שבת מחמת שמסתכן, נמצא שעבר למפרע על איסור מה שהכניס עצמו לסכנה, ואם לא יחלל שבת הרי לא עבר על שום איסור, ואם כן בכה״ג אין פיקו״נ דוחה איסורו, דהרי סוף כל סוף יעבור למפרע על האיסור שהכניס עצמו בזדון למקום סכנה והצטרך לחלל שבת. (ולעיל הבאנו דברי הגר״א וסרמן בתירוץ סתירת הרז״ה)

ועל פי זה כתב לצדד דאם עבר בשילוח הקן ולקח האם, דבידו לתקן האיסור דניתק לעשה לשלוח האם עכשיו, אם מסתכן בשילוח האם י״ל דצריך מ״מ לשלוח, דהרי אם לא ישלח נמצא דעבר עבירה למפרע מה שלקח האם, ובכה״ג אין פיקו״נ דוחה איסורין ועיין שו״ת אגרות משה (חלק או״ח א׳ סי׳ קכז) שדחה סברא זו להלכה. ועיין עוד בהגהות חכמת שלמה (או״ח סי׳ שכ״ט) וערך שי (או״ח סי׳ רע״ט).

והגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך ז״ל בספרו מנחת שלמה (ח״א סי׳ ז׳ ס״ק ד׳) הקשה על דברי הקובץ הערות הנ״ל וכתב: ״לפענ״ד דבריו תמוהין, שהרי אם יסתכן וימות נמצא שהיציאה בשיירה גרמה לו למות, וחושבני שאם אסור לצאת בשיירה מפני חשש חילול שבת באונס, כ״ש שאסור אם עי״ז יסתכן וימות, ונמצא שאינו מרויח כלום בזה שמחליף דחיית שבת מפני פקו״נ בעון חמור של מתחייב בנפשו וכו׳״ עיי״ש.

והעיר הגאון ר׳ אשר ויס שליט״א (בקובץ בשבילי הרפואה קובץ ח׳ ע׳ סח) על דברי הגרש״ז ז״ל הנ״ל:

וצ״ע בתמיהתו דמה לן אם ״מרויח״ או לא, ואין כונת הקובץ הערות לענ״ד משום ריוח או הפסד, אבל דס״ל דכיון שאין איסור ההפלגה והיציאה נדחה ע״י פקו״נ, ממילא אין בו דין של פקו״נ שדוחה את כל התורה, ואף שעי״כ יעבור איסור אחר של הכנסת עצמו לידי סכנה שהוא עוד חמור יותר מגרם חילול שבת ע״י היציאה כמ״ש הגרש״ז, מ״מ דינו דשב ואל תעשה, כיון דאין לו היתר לדחות חילול שבת, ובכה״ג שב ואל תעשה עדיף דממ״נ יעבור, או במה שגרם חילול שבת או במה שגרם איבוד נפשו, וכיון שאין כאן דין דחיה שב וא״ת עדיף אף שעי״כ יעבור באיסור גמור, וא״ש דברי הקובץ הערות.

ונראה מדברי הגרש״ז דס״ל, דפשוט שמותר לעבור על איסור קל בקום ועשה כדי להמנע מאיסור חמור בשוא״ת, וכיון שאם לא חילל שבת הרי עובר על איסור חמור של איבוד נפש פשוט דמותר ועדיף לחלל שבת, וצ״ע למצוא מקור לד״ז, דאף למה דמסקינן בהדביק פת בתנור דהתירו לו לרדותו (בשבת ד׳ ע״א) שאני התם דהוי איסור דרבנן, ובאמת משמע מכל בעית הגמ׳ שם, דרק באיסור דרבנן י״ל שמותר לעבור באיסור קל כדי להציל עצמו מאיסור חמור משום דבכה״ג לא אסרו ״והתירו״ לו לרדותה, אבל מנ״ל לומר כן באיסור דאורייתא. וע״ש עוד בזה.

★★

בבית יוסף (יורה דעה סימן רסח אות א) הביא בשם הרשב״ץ בתשובה (ח״א סי׳ כא) שפירש הרז״ה טעם דין זה מפני שהוא דבר שאי אפשר שלא יבוא לידי חילול שבת, ונראה כמתנה לחלל שבת, דשלשה ימים קודם השבת מיקרי שבתא, וכתב הרשב״ץ מכאן יש ללמוד דאסור למול הגר ביום ה׳ כדי שלא יבא יום שלישי למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו יום השבת, וכן תינוק שחלה ונתרפא ביום ה׳ בשבת ממתינין לו עד למחר, עכ״ל.

והש״ך יו״ד (ס״ס רסו) שדי נרגא בהוראת הרשב״ץ, שהואיל ולדבר מצוה מותר להפליג אפילו בתוך ג׳ ימים לפני השבת, כמבואר בשבת (דף יט), הכא נמי יש להתיר למול ביום חמישי, שאין לך מצוה גדולה מזו. ע״כ. וכן הקשה בתשו׳ מהראנ״ח ח״ב (סי׳ לח). ע״ש. ובשו״ת חכם צבי הנוספות סי׳ י״ד כתב, שאין מקום לתמיהת הש״ך והראנ״ח הנ״ל, דמצדה תברא, דהא קתני עלה, ופוסק עמו על מנת לשבות ואינו שובת, דברי ר׳ רשב״ג אומר א״צ. וקי״ל הלכה כר׳ מחבירו. וכ״כ הא״ר (סי׳ רמח סק״ה). ועיין מה שהקשה ע״ז החיד״א בברכי יוסף א״ח (סי׳ רמח).

ועיין עוד בשו״ת דבר אברהם ח״ב (ס״ס א) שהקשה על דברי הרשב״ץ, שהרי לדעת הרמב״ם עובר בעשה בכל שעה שדוחה המילה ע״ש.

★★

בגמ׳: ת״ר אין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים קודם לשבת וכו׳

וברש״י: מפליגין מן היבשה וכו׳. בתשו׳ חשק שלמה להגאון ר׳ משה שלמה מפרצווה זצ״ל (סי׳ א׳) מביא שחכ״א רצה ללמוד מלשון רש״י כאן דין, דרק לים אסור לצאת בספינה לפני שבת אבל לנהר שרי, וכתב שם וז״ל: ועיקר היתר שלו מחמת דמחלק דאינו אסור לשוט רק בים ולא בנהרות, והמציא כן מלשון רש״י שכתב דאין מפליגין היינו בים, וכן הלשון בתוספתא ובירושלמי דאין מפרישין לים הגדול, וכמדומה לי שלא ראה דברי הטור בסימן רמ״ח שכתב שר״י אוסר הכל, ופירש שם הב״י, ובב״ח יותר מבואר, שלדברי ר״י אסור אף בנהרות, וכבר עמדו מחברים על דקדוקו של הרב הנ״ל על מה דאיתא בתוספתא הלשון לים הגדול.

וכבר תירצתי, שהתנא נקט כן לומר דאפילו לים הגדול מותר קודם שלשה ימים, דהטעם דמותר קודם שלשה ימים כתב הב״י מכיון דלא שרינן להפליג בפחות משלשה ימים אית ליה הכירא, ושוב לא יעשה חבית של שייטין ולא ינהיג את הספינה. והיה אפשר לומר דליכא הכירא רק בנהרות דאין דרך להפליג הרבה ולא התירו להפליג רק קודם שלשה ימים ובזה איכא הכירא, אבל לא בים. ועוד כתבתי הרבה בזה ואין רצוני להאריך בזה, כי זולת זה אי אפשר להוציא דין מדקדוק כזה.

וצא וראה מה דאיתא במס׳ יומא (דף עז ע״ב) רבי יהודה ורב שמואל בר רב יהודה כו׳ הוו קיימי אגודה דנהר פפא אמברא דחצדא והוי קאי רמי בר פפא מהך גיסא ורמא להו קלא מהו למיעבר למיתא לגבייכו למישאל שמעתא כו׳ מזה משמע להדיא דאפילו בנהר אסור וכו׳ ע״כ.

★★

הגאון ר׳ מנשה קליין שליט״א נשאל: בנדון מעוברת בחדש התשיעי שהמציאו הרופאים שאפשר להקביל זמן הלידה כפי רצונם, על ידי זריקה שנותנים לאשה ועי״ז תמהר לקבל חבלי לידה ויוציא הולד או ע״י נתוח הנקרא בפי חז״ל יוצא דופן אי שפיר דמי לעשות כן, ודבר זה נח לכל, להאשה, ולהבעל, ולהרופא, להאשה שתוכל לסדר הכל ולא תצטרך לרוץ בבהלה לביה״ח פעם באמצע הלילה פעם בשבת וצריכין לחלל שבת או שהבעל לא יהי׳ בבית וכיוצא בו, וגם לפעמים שהרופא לא יהיה בבית, אבל באופן זה הכל הוא מסודר לפי זמן ורצון שניהם, וגם הרופא יש לו זמן ואינו ממהר. ע״כ.

והוא משיב בזה:

הנה פשוט דאסור לו לאדם להכניס עצמו בסכנה, והגם שממילא יבא לידי סכנה מדרך הטבע, מ״מ אסור להכניס עצמו בידים במקום סכנה, עיין יו״ד סי׳ קט״ז וח״מ סי׳ תכ״ז הרבה דברים אסרו חכמים מפני הסכנה דכתיב השמר לך ושמור נפשך מאד וכו׳.

והנה פשוט דעצם הלידה באשה הוי בגדר סכנה, עיין רש״י במה מדליקין ל״ב ע״א ד״ה אגב חוטרא מילי, בא״ד גדרות צאן מתרגמינן חוטרא דעאן (במדבר ל״ב) כלומר האשה כשהיא בבריאות פעמים שזכיותיה תולין ואין כח במקטרג להזכיר עונה, אבל כשהגיע לפתח הסכנה וצריכה לנסים שם מזכירין עונותיה ומעשיה אם ראויה היא לנס אם לאו וכו׳.

ולאור כל זה הוא מסכם שם: והנה קיי״ל, שמותר לצאת בשיירא למדבר או בים, אע״פ שכל דרכים בחזקת

סכנה הם, מ"מ לא אסרה תורה לצאת, כי זה הוא מדרך העולם עיין ש"ע א"ח סימן רמ"ח ובגמרא שבת י"ט המפליג בספינה קודם השבת, ופסק הריב"ש והתשב"ץ דאפילו יצטרך הישראל לחלל שבת ולעשות מלאכה להוליך הספינה מותר להפליג דבשבת הפלגה הוא בהיתר, ואח"כ כבר הוא בסכנה לחלל. ובשבלי הלקט (הל' שבת) ביאר הטעם, דכל דבשעת מעשה ליכא סכנה, אף דאח"כ יכנס לסכנה ליכא איסור, וא"כ ה"נ באשה שמותרת לינשא ואז ליכא סכנה ואדרבה מצוה איכא וכך הוא דרכו של עולם, ואם אח"כ תבא לידי סכנה הסכנה ממילא היא מטבע של עולם ומותרת לדור עם בעלה, ועיין רמב"ם פ"א מהלכות רוצח ושמירת נפש ה"ט ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם, יהיה מאיזה טעם שיהיה מיהו פשוט דלידה כשהיא לעצמם היא סכנה לאשה מדרך הטבע, ומה"ט מחללין שבת עליה, ואפילו לאחר לידה ג' או ז' ימים בכלל מסוכנת היא, ואם הלידה אינה סכנה כ"ש לאחר הלידה א"כ אמאי מחללין על כל היולדות ג' ראשונים, ועיין ה"ה פ"ב מהל' שבת חילוק בין יולדת לשאר חולה שיב"ס.

אלא דמעתה כיון דעצם הלידה היא סכנה, כ"ש העושה פעולה לילד שלא בזמנו דהסכנה יותר גדולה, דבזמנו הרי השגחת הבורא עליה ונפתח הסתום ונסתם הפתוח, וכשאחזו לה חבלי לידה ציריה מתרחבין ומתפתחין וכורעת ללדת כי כן הוטבע הקב"ה בעולמו ועשה חסד אם כל אשה, ואם על בהמה חס כמה שנאמר הידעת עת לדת יעלי סלע חולל אילות תשמור, ואמרו רז"ל שהיעל הוא תיש הבר ובלשון תורה דישון שמו, ואמרו ז"ל בשעה שכורעת ללדת הקב"ה מזמין לה דרקון ומכישה ברחמה ומיד יולדת, ואם יקדים הדרקון רגע אחד או אם יאחר רגע אחד אינה יכולה להתקיים מפני שרחמה צר ואין הולד יכול לצאת, ומתוך שמכישה הדרקון ברחמה נפתח ויולדת מיד, וכאשר תצטער היעלי ללדת תשמור עת לדתה, וכ"ש בבני אדם שהשגחתו העליונה יתירה עליהם משאר בהמות השדה הקב"ה משגיח על כל אשה, וכ"ש בנשי ישראל שהשגחתו העליונה יתירה עליהם מהעכו"ם, ואולי מה"ט נמשלו לחיות כמו שנאמר כי חיות הנה, כלומר מה ההחיות הקב"ה מזמין הנחש כ"ש בנשי ישראל שאין צריכות לחיות, אלא דכ"ז כשהכל ע"פ דרך הטבע שהוטבע ה' ב"ה וב"ש בבריותיו ובעולמו מחסדו וטובו.

אבל המחיש לידה ע"י זריקה ומכריח להפתח ולהוליד שלא כדרך הטבע, ודאי שאפשר שח"ו תסתכן האם, שלפעמים לא יפעול הסם שבזריקה כראוי או יפעול יותר מהצריך, וכמה פעמים ח"ו תסתכן האשה יותר ויותר, וכמה נשים נשארו בעלי מומין עי"ז, והגם כשתלד בדרך הטבע נמי אפשר שח"ו תסתכן כיון שהיא סכנה טבעית, מ"מ החילוק פשוט בין הסכנה שתבא משמים ובין ע"י פעולות, גם כי אקדומי פרענותא לא מקדמינן, וכשתבא הסכנה משמים ירחמו עליה, אבל הכא שאני שהביאה עצמה בסכנה ואת הולד נמי בסכנה כמו שאדבר בסמוך אי"ה וכו', וע"ש עוד באריכות בזה.

(קובץ בשבילי הרפואה קובץ ג-ד ע' פה והלאה)

ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב ע' קל"ח ואילך) שג"כ מסיק כנ"ל ומטעמים אלו, שלא לזרז הלידה מחמת נוחות.

★★

דף י"ט ע"ב

בגמ': התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל וכו'

המג"א (סי' קנ"ח) הביא ראי' מכאן במיני מרקחת הנעשה מדבש דהוה אוכל ע"כ. וכתב הגאון השואל ומשיב בספר מגן גבורים (סי' קנ"ח בשלטי הגבורים ס"ק ה'):

ותמוה, דהרי בעוקצין פ"ג מי"א, מבואר דמשירסק הוה משקה, וכבר תמה שם הר"ש על זה. אמנם באמת לפע"ד נראה דזה ודאי פשיטא דחשוב משקה משירסק כיון דנוטלו למשקה, אבל לענין סחיטה שפיר קאמר הש"ס דהוה אוכל ולא שייך ביה סחיטה, משא"כ בזיתים וענבים, אבל לענין טומאה שפיר חשוב משקה, וז"ב. ע"כ.

★★

בשפת אמת כאן כתב, דלפי הסברא הזו, א"כ אפילו אם לא ריסקן מבעוד יום ג"כ לישתרי. וכתב דאפשר דאה"נ ע"כ. וכתב בזה הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל:

אולם בגליון הש"ס להגר"ע איגר ז"ל כאן ציין להר"ש סוף עוקצין, והר"ש הקשה שם, דלהמבואר במשנה שם דדבש שם משקה עליו וקודם שריסקו שם אוכל עליו עכ"פ הי' להגמ' לומר מעיקרא משקה - היינו מעת שהתחיל הריסוק מבעוד יום - וסופו משקה.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' מ"ה) כתב די"ל דעיקר כוונת הגמ' דאין בו איסור דלא נשתנה, אם כי באמת

דמעיקרא משקה ולבסוף משקה, והגמ׳ נקטה אשיגרת לישנא דר״פ חבית דשם הוי כן מעיקרא אוכל יע״ש. ועכ״פ מיושבת קושית השפת אמת, דדוקא בריסק מבעוד יום הא לאו הכי אסור דהוי מעיקרא אוכל ולבסוף משקה. עכ״ד.

★★

בגמ׳: הני כרכי דזוזי רב אסר ושמואל שרי.

ברמב״ם (פכ״ה מהל׳ שבת ה״ט) כתב דכלים המוקצים לסחורה אסור לטלטלן. וכתב הבית יוסף (סי׳ ש״ח) דהרמב״ם מיירי דוקא במקפיד עליהם שלא יפסקו, דהרי הכא אמרינן דכרכי דזוזי שרי. אבל באבני נזר (או״ח סי׳ נ״ב) דחה ראייתו דשאני כרכי דזוזי דאין עומדים רק לכסות פרקמטיא, אבל הרמב״ם איירי בכלים שמוכנים למכור ואינם עומדים להשתמש בהם, בודאי מקפיד עליהם שלא ישתמשו בהם שלא יראו כמו ישנים. ועיי״ש מה שהאריך עוד בדעת הרמב״ם והבית יוסף.

★★

במשנה: ומאחיזין את האור המדורת בית המוקד.

כתב הרמב״ם בפיה״מ. דהיינו האור של עצי המערכה שהם לוקחים מלשכת בית המוקד, עפ״י מש״כ ״מצוה להביא מן ההדיוט״ ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ עובדי׳ יוסף שליט״א: ולפ״ז הא דאמרינן לקמן (כ:) קרא דבכל מושבותיכם למשרי אברים ופדרים הוא דאתא (ופרש״י שאינו צורך גבוה כו׳), ולא שרינן נמי להבעיר בבית המוקד, אע״ג דהוי נמי צורך גבוה, מפני שאין זה אלא כמכשירין שאינו ממש ע״ג המזבח. וע״ע תוס׳ יומא (טו:), ובשיח יצחק שם.

אך קשה לי, שהרי כל ההצתה נעשית בראשו של מזבח כמ״ש יומא (מז.), וכ״פ הרמב״ם (ה׳ תמידין ומוספין פ״ב ה״ט), וא״כ היכי קאמר שהיה מצית בבית המוקד ומשם מעלהו על גבי המזבח. וצריך עיון גדול ע״כ.

דף כ׳ ע״א

בגמ׳: איתמר נמי אמר רב אסי א״ר יוחנן כל הוא כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול נכרים.

וכן נפסק להלכה בשו״ע יו״ד (סימן קי״ג סעיף ח׳) דאם נתן ישראל קדרה על האש וסלקה, ובא עובד כוכבים והחזירה אסור אא״כ הגיע למאכל בן דרוסאי שהוא שליש בישולו, (ועיין במרדכי אות ר״ס שמביא מחלוקת ראשונים אם הגוי בישל התבשיל עד מאכל בן דרוסאי, והישראל גמר את המאכל אם מותר לאוכלו).

ולכאורה יש לעיין, דאפילו להראשונים דפוסקים כחנני׳ דתבשיל שנתבשל כמאב״ד נחשב כמבושל ולא חיישינן שמא יחתה ומותר להשהותו ע״ג כירה שאינו גו״ק, עכ״ז מודים דאם בשלו בשבת חייב משום מבשל כדאיתא בשו״ע (סימן שי״ח סעיף ג׳) דבדבר יבש וכ״ש בדבר לח אם נתבשל רק כמאב״ד חייב משום בישול, ולכאורה מאי שנא מבישול עכו״ם.

ואין לומר דבישול עכו״ם שאני, דדבר שנאכל כמות שהוא חי לית ביה איסור בישול עכו״ם, דזהו רק בתבשיל שאפשר לאוכלו בלא הדחק, אבל מאכל שנאכל ע״י הדחק אסור משום בישול עכו״ם, כדאיתא בשו״ע סימן קי״ג סט״ו.

וי״ל בס״ד, דהיות שכל האיסור בישול עכו״ם הוא רק איסור דרבנן לא החמירו בה כ״כ, ואם התבשיל נתבשל כמאב״ד ליכא איסור בישול עכו״ם אם בשלו הגוי אח״כ, וכן מבואר בדרכי תשובה שם סקס״א, וז״ל: עיין בב״י שהביא פלוגתת רש״י ורשב״א עם הרמב״ם בשיעור מאב״ד שדעת רש״י ורשב״א שהוא שליש בישולו ודעת הרמב״ם שהוא חצי בישולו, וכתב דכיון דאיסור בישול עכו״ם הוא מדרבנן כדאי הם רש״י ורשב״א לסמוך עליהם להקל עיי״ש, וכ״כ בתורת חטאת שם דין כ״ג עכ״ל. וי״ל כמו״כ הכא, דהקילו חכמים בתבשיל שנתבשל כמאב״ד דלית ביה איסור בישול עכו״ם, והבן.

(קו׳ גנזי שבת מר״א צבי יואל סאמעט שיחי׳ ע׳ טו)

★★

בגמ׳: קרא כי אתא למשרי אברים ופדרים וכו׳.

האחרונים חקרו אי שבת דחויה הוא אצל עבודה או הותרה. ובשו״ת עין יצחק להג״ר יצחק אלחנן מקוונא זצ״ל (חלק א אה״ע סימן פ) בתשובה מבן המחבר, הביא ראיה מכאן דהותרה הוא, עפימש״כ הפני יהושע בברכות (דף כ׳) דבמקום דכתיב העשה אצל הל״ת אמרינן דהאיסור לא נאסר כלל ואינו בגדר דחוי׳ כי מעולם לא נאסר, ולכן בכ״ג ונזיר דכתיב ולאחותו דאמרנן אבל הם מטמאין למת מצוה דלא נאמר הלאו דטומאה עליהם במת מצוה. וכן בכהן הדיוט

לא נאמר הלאו דטומאה בקרובים. ע״ש. וא״כ לפי דבריו ההקטרה בשב תהיה הותרה, משום דאמרינן כאן דלא תבערו אש בכל מושבותיכם למשרי אברים ופדרים הוא דאתא, וכתבו התוס׳ ד״ה למשרי, דעיקר הלמוד מכל מושבותיכם לא מבמועדו. א״כ נאמר העשה אצל הלאו, דהותרה הקטרה לגמרי הוי בגדר דחוי׳, וכמו שכתב הפנ״י בטומאת כ״ג ונזיר במת מצוה כיון דילפינן מלאחותו שמטמא למת מצוה דלא נאמר הלאו דטומאה במ״מ.

אמנם הביא מה שהוכיח אביו הגרי״א בשו״ת באר יצחק (או״ח סי׳ י״ד ענף ג׳) מהא דאמר ר״ש בפסחים (ס״ח) ומנחות (ע״ב) דחלבים ואברים ופדרים נקטרים בשבת רק משום חביבה מצוה בשעתה, נראה ברור דשבת הוי רק דחוי׳ ולא מקרי ההקטרה הותרה לגבי שבת, ומוכח מזה דשבת רק דחוי׳ הוי לגבי עבודה. ונראה דגם בהקטרה דילפינן ממושבותיכם דג״כ הוי רק דחוי׳ ולא הותרה, וכמו שפסק הרמב״ם בטומאת קרובים אף דהעשה כתיב אצל הלאו ומ״מ הוי רק דחוי׳ ולא הותרה.

★★

בגמ׳: כהנים זריזין הן.

בכסף משנה (בפ״ח מה׳ בית הבחירה הל׳ י״ב) כתב דלכן אין שבות במקדש משום דכהנים זריזים הן, ובהגה״ה שבשפת אמת ביצה כ׳ ע״א (ד״ה והנה) הקשה על הכס״מ מעירובין (קג.) דמפרש התם הטעם דמשלשין הפסח עם חשיכה משום דשבות במקדש במדינה לא גזרו, ואביי ס״ל התם דבני חבורה לא זריזים הן, הרי דהא דאין שבות במקדש לא תליא בהך דכהנים זריזין הן. ועיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה א ח״ב סימן קמו) שהדבר מבואר כן להדיא כאן דכהנים זריזין הם, וכתב לחלק דדוקא היכא דהגזירה הוא אטו איסור תורה, בזה שייך לומר דאין שבות במקדש, אבל במקום שחכמים אסרו דדמי למלאכת תורה והוה מלאכה מדרבנן, מה מועיל דכהנים זריזים הם, דהא מ״מ גוף מלאכה זו אסרו חז״ל.

ובזה מיישב שם מש״כ רש״י במנחות (דף צ״ז) דאע״ג דאין שבות במקדש, מ״מ האי טלטול לאו משום שבות אלא משום דמחזי כבונה וסותר, וקשה דכיון דבונה וסותר גמור לא הוה רק דמחזי כבונה וסותר, וא״כ גם זה אינו רק דרבנן, ולמה יהי׳ אסור במקדש דאינו ג״כ רק שבות, וצע״ג. אמנם ע״פ הנ״ל ניחא, דבשלמא אם משום טלטול הוא דאסרו, וטלטול משום הוצאה הוא דגזרו כמבואר בשבת דף קכ״ג, שייך לומר דאין שבות במקדש דכהנים זריזים הם, אבל אם הטעם דמחזי כמו בונה וסותר, א״כ הוה בונה וסותר מדבריהם, א״כ מה שייך כהנים זריזים הם, וגם אם מחזי כבונה וסותר הוה גזירה שהוא יחשוב שכשם שמותר לבנות ולסתור בזה כמו כן הותר בונה וסותר במקום אחר, א״כ פשיטא דל״מ מה שהתירו לכהנים דזריזים הם, דהא איכא למיחש לזר הרואה שיתיר לעצמו בנין וסתירה במקום אחר, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא, הלכך בענין רוב עביו ובענין רוב היקפו.

בפשטות היה נראה דכיון דלא היה לר׳ פפא הכרעה בין רב לאמרי לה, ע״כ פסק להחמיר כתרוייהו, ולפ״ז מוכח לכאורה כמש״כ הרא״ש ברפ״ד בשם הר״ח, דשבת דחמיר פסקינן גם בספק דרבנן להחמיר.

וע׳ בית מאיר (יו״ד סי׳ כ״ט) שהביא מהפרי חדש שלמד במה שאמר ר״פ בחולין (עו:) כהא דשמעתין, דהוא מדין ספיקא דדינא להחמיר, ותמה עליו מסוגין דהכא דהוא ספיקא דדינא באיסור דרבנן, וע״כ הסיק הבית מאיר דא״א להוכיח כללי הלכות מהא דר״פ, אלא דהכי נראה לו במקומות אלו.

ועי׳ בחזון איש (דמאי סוף ס״א) שמבאר דעת רב פפא, עפ״י מש״כ הר״ן בערבי פסחים לגבי הספק אי בעינן הסיבה בב׳ כוסות הראשונים או בב׳ כוסות האחרונים, דהיכא דמיעקר תקנת חז״ל לגמרי ע״י שאומרים ספק דרבנן להקל לא אמרינן ספק דרבנן להקל, וכ״כ המגיה בביאור הגר״א (יו״ד סי׳ נ״ו) ע״ש.

(ספר פירות תאנה)

★★

דף כ׳ ע״ב

גמ׳. המדליק צריך שידליק ברוב היוצא.

הנצי״ב בהעמק שאלה (פ׳ תצוה שאילתא ס״ג אות א׳) מוכיח שם דדינא דבה״ג והשאלתות דס״ל דהדלקת נרות הוא קבלת שבת, למדו מהך דעולא דקאמר דהמדליק

צריך שידליק ברוב היוצא, דלכאורה קשה מאי איכפת לן שיכבה, הא יכול לחזור ולהדליקן, ומשמע אפילו כשהוא מדליק בעוד היום גדול צריך להדליק רוב, על כרחך הטעם דבשעה שהדליק כבר נתקדש השבת, ואסור לו לחזור ולהדליק, ואפי׳ לשאר בני הבית כמבואר בבית יוסף ס׳ רס״ג. ולשאר הראשונים, צריך לפרש דהחשש הוא משום ברכה לבטלה, שאם יכבה ויחזור וידליק תהיה ברכה לבטלה. וע״ע בהעמק שאלה (פ׳ בהעלותך ש׳ קכב אות א׳).

★★

פרק שני

במשנה: במה מדליקין ובמה אין מדליקין:

הנה בטעם פסול פתילות ושמנים אמרו בגמ׳ (בסמוך כא, א): פתילות שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מפני שהאור מסכסכת בהן, שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן מפני שאין נמשכין אחר הפתילה.

ומצינו ג׳ טעמים בדבר: א) רש״י פירש בטעמא דאין נמשכין אחר הפתילה דהוא משום ד׳אתי להטות׳. ב) התוס׳ ישנים (הנדפס על הגליון להלן ריש הסוגיא דחנוכה) כתבו ״וריב״ן פי׳ דהא דאמר לעיל אין נמשכין אחר הפתילה, לא משום שמא יטה, אלא שמא יכבה וליכא שלום בית״. ג) הרמב״ם בפיה״מ כתב טעם שלישי, וז״ל: וטעם איסור ההדלקה באלו הפתילות, לפי שהאש אינו אוחז בהן, וכמו כן אלו השמנים אינם נמשכים אחר הפתילה המשכה יפה, ובכן יהיה אור הנר חלוש וחשוך ויניחנו ויצא, וזה אסור, לפי שהעיקר אצלנו הדלקת נר בשבת מצוה (ועי׳ בתוס׳ יו״ט דגרם ׳חובה׳). ע״כ.

ובהגהות הרש״ש תמה מאוד על טעם הרמב״ם ד״וכי מפני שהאור פה חלוש יניחנו וילך למקום חשוך לגמרי״, ולכה״פ הו״ל להרמב״ם ליתן טעם דמשום דהנר יהיה חלוש וחשוך, שוב אין כאן שלום בית, עיי״ש בדבריו.

ובעיקר טעמו של רש״י ד׳אתי להטות׳, העירו המפרשים אמאי כתב כן רק בטעם פסול שמנים ולא בטעם פסול פתילות. וכתב השפת אמת, דלכאורה מלשון רש״י משמע ״דפתילות לא שייך האי טעמא, אלא דיש לחוש שיכבה״. אמנם הקשה שם, דלכאורה איכא נפק״מ בין טעמא דאתי להטות או שמא יכבה, כגון בגוונא דיש לו נר אחר הגון ורוצה להדליק נר נוסף בפתילה פסולה, דלטעמא דשמא יכבה לא איכפת לן בהדלקתו כיון דיש לו אור אחר, ולטעמא דאתי להטות אסור (וראה בתוס׳ ישנים ד״ה מפני מש״כ בשם מהר״א זצ״ל, אבל אין דבריהם מוסכמים לכל הפוסקים).

וכן נפק״מ אם אין לו שמן אחר אלא זה, דלכאורה לטעמא דשמא יכבה אין לאסור להדליק, ולטעמא דשמא יטה אסור להדליק. וכיון שכן, לכאורה מוכח מלשון המשנה דחשש פתילות ושמנים שוים, דהלא התנא סתם בלשונו ושנה דאין מדליקין בפתילות ושמנים אלו, ואם איכא נפק״מ בין טעמיהם הו״ל לפרש טעם איסורם, וע״כ מוכח דטעם שניהם שוה. וראה שם מה שמסיק בדעת רש״י.

★★

בגמ׳: שוכא דארזא עץ בעלמא הוא.

בשו״ת לבושי מרדכי תליתאה (חאו״ח סי׳ נט) דן אם יוצאים ידי חובת נר חנוכה ע״י נר חשמל. וכתב דדבר פשוט שאינו יוצא. שאם כי יוצא בכל השמנים בין בנר שבת בין בנר חנוכה, מ״מ צריך להיות דומיא דשמן. אבל דבר שדולק יפה מבלי שמנונית, וכי ס״ד שהמדליק עצים דקים וקסמין שיוצא ידי חובת נר שבת ונר חנוכה, וה״נ אור החשמל שאין בו שמנונית. ובגמ׳ כאן אמרינן שוכח דארזא עץ בעלמא הוא. ופרש״י, ופשיטא דלא חזי לפתילה אלא למדורה. וה״נ כיוצ״ב ואינו יוצא בו ידי חובת הדלקה. עכת״ד.

★★

בגמ׳: אנן שירא פרנדא קרינן לי׳ וכו׳.

ובתוס׳ כתבו: ור״י מפרש וכו׳ והא דקאמר התם בטל, לא לגמרי בטל וכו׳. כתב הגאון מטשעבין זצ״ל בספר זכר שלמה (ע׳ תסב): עפ״י זה יש להעיר במה שהקשה בשו״ת חתם סופר לענין מה שנסתפקו אי שם שקרא יעקב אבינו המקום בית־אל צריך הסופר לכתוב בהכנת קדושה כקדושת ה׳, והעיר מש״ס ר״ה ד׳ י״ח בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא וכו׳ עיי״ש. ולהנ״ל אכתי לא בטילת, דהא אם יכתבו שטר בעיר הנ״ל ע״כ צריכים להזכיר השם, אלא ע״כ דלא הוי בכלל שם קדוש. ולהנ״ל י״ל דאע״ג דבעיר

הנ"ל לא נתבטל, מ"מ מקרי בטילת, משום שע"פ הרוב לא היו כותבין שם הק' בשטרות, ושפיר היו עושים יום זה ליו"ט להיות שמכל העולם נתבטל לכתוב שם הק' בשטרות. ע"כ.

★★

בגמ': ואיבעית אימא - שירא לחוד ושירא פרנדא לחוד ע"כ.

והנה הובאה כאן על הגליון גירסת רש"ל: ואבע"א פירושא קא מפרש, היינו דכלך הוא פירושא דשיראים. והקשה חכ"א לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל, הלא ברייתא זו מובאת גם במס' מנחות ל"ט ב', ושם הגירסא השיראין והכלך והסריקין כולן חייבין בציצית. והשתא איך אפשר לומר דכלך הוא פירושא דשיראים, הרי א"כ לא נזכרו בברייתא אלא ב' מינים, ואיך תני "כולן", הא לשון "כל" לא עולה על פחות משלשה כמו שכתבו התוס' בכתובות ח' ע"א (ד"ה שהכל). וענה לו כך אדמו"ר זצ"ל במכתבי תורה שלו (סימן יג): לא קשה, כי שיראים וסריקין לשון רבים. וא"כ כולל יותר מארבעה עכ"ל.

★★

בגמ': עד כאן פסול פתילות מכאן ואילך פסול שמנים וכו'.

ברא"ש [סי' ב'] מובאת מחלוקת; י"א בין פסולי פתילות ובין פסולי שמנים מותר להדליק בהם אם עושה כעין נר שעוה של ימינו (דהיינו שחומר הבעירה מחובר לפתילה). וי"א (ר"ת) שרק בפסולי שמנים מותר באופן הנ"ל, אבל בפסולי פתילות אסור.

ומבאר הבית הלוי (על חנוכה) סברת ר"ת, דבשמנים, שהפסול הוא שאין נמשכים אחר הפתילה, לכן אם השמן דבוק לפתילה שרי, כיון שנמשך שפיר. אבל בפסולי פתילות, דהפסול הוא משום שהאור מסכסך בהן, שהאור לא נאחז בו היטב, ולכן לא מועיל מה שהשמן דבוק בו.

ודעת החולקים כמו שביאר רש"י (בד"ה כיתנא) שהפסול של פתילות הוא ג"כ משום שהאור לא נמשך אחר השמן, ולכן אם השמן דבוק, מהני גם בפסול פתילות.

★★

דף כ"א ע"א

בגמ': פתילות ושמנים וכו' אין מדליקין בהם במקדש וכו'.

הגרע"א זצ"ל הקשה בהגהותיו כאן דלשון "ושמנים" אינו מדוקדק, דהא במשכן אין מדליקין רק בשמן זית זך, אלא אגב גררא דשבת נקט עכ"ל, אמנם הראשונים ז"ל כבר קדמוהו בהרגשת קושיא זאת, ובר"ח ובמאירי לא גורסים תיבת "ושמנים", וכן ברמב"ם (פ"ג דתמידים ומוספים הלכה ט"ז) ע"ש. וראה בהגהות הרש"ש המביא מדברי התוס' והתוס' יו"ט שכן אורחא דהש"ס למתני שמנים בהדי פתילות כמו לקמן בהא דחנוכה, ובעל חידושי מצפה איתן התעורר ליישב הגירסא כאשר לפנינו וכתב דלא קשה מידי. דמלבד המנורה היו מדליקין כמה נרות במקדש עכ"ל.

ובקובץ וילקט יוסף (שנה י"ג תרע"א - קו' ו' סי' פב) כתב ליישב כתירוץ המצפה איתן הנ"ל ובאריכות ונביא תוכן דבריו.

דהנה מבואר בכתוב בדה"י ב' (קאפי' ד' פסוק ז') כי שלמה המלך ע"ה עשה במקדש עשר מנורות והעמיד חמש מימין מנורה של משה וחמש משמאלה. ובמנחות צ"ט ע"א פליגי תנאי ת"ק סבר דלא היו מדליקין אלא של משה בלבד. ור"א בן שמוע אומר בכלן היו מדליקין. ופלוגתא זו איתא ג"כ בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג. ובספר שלום ירושלים שם מביא מדרש תדשא. אעפ"י שעשה שלמה עשר מנורות לא הי' מבעיר "תחלה" אלא על של משה.

והשתא נראה בעיני לדבר פשוט, דבעשר המנורות שהוסף שלמה המלך ע"ה הי' מותר מצד הדין להדליק בכל השמנים ובכל הפתילות. דעליהם לא נאמר שמן זית זך. וגם קרא דלהעלות נר תמיד לא מיירי כלל מהם. רק יען דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ומשום כבוד המקדש עשו תקנה דגם באלו עשר מנורות שבמקדש לא ידליקו אלא בפתילות המושכין השמן יפה. ובשמנים שנמשכין אחר הפתילה היטב, כדי שהיא לכבוד ולתפארת למקדש ד'.

וזו כוונת הברייתא דתני רמב"ח פתילות "ושמנים" שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן "במקדש", לא אמר "במנורה", כי לא דברה הברייתא ממנורה של משה. כ"א ממנורות אחרות שעשה שלמה המע"ה. ומסתמא

הי׳ כן גם בבית שני. ובאלו בעינן פתילות ושמנים שכשרים לנר שבת אף דלא בעינן שמן זית דווקא. וע״כ סיים ״משום שנאמר״ להעלות נ״ת וכו׳, דכיון שאלו אינן מה״ת, פשיטא דקרא זה אסמכתא בעלמא הוא. אבל הרמב״ם שלא הי׳ בגרסתו תיבת ״ושמנים״, ובריתא דברה רק ממנורה של משה דבעינן שמן זית זך. וע״כ כ׳ כל הפתילות שאסור להדליק בהן בשבת אסור להדליק בהן במקדש ״במנורה״ ר״ל במנורה של משה. עכ״ד ודפח״ח.

ובשו״ת בן יהודה (סי׳ קכ״ג) כתב ליישב בזה, דהנה לעיל בסמוך בעי מיני׳ אביי מרבה שמנים שאמרו חכמי׳ אין מדליקי׳ בהן בשבת מהו שיתן לתוכן שמן כל דהוא וידליק, מי גזרינן דילמא אתי לאדלוקי בעינייי׳ או לא. א״ל אין מדליקין, מ״ט לפי שאין מדליקי׳, פרש״י לפי שאין מדליקי׳ בעינייי׳ וגזרינן הא אטו הא עכ״ל התלמודא, ולפי״ז יש לנו לעלות על לבנו דמותר לערב שמן זית זך עם שמן פסול להדלקת המנורה במקדש דגזירה דילמא אתי לאדלוקי בעינייי׳ לא שייכא במקדש מאחר דבתורת האלקי׳ מפורש כתוב שמן זית זך, ומשום זריזות דכהנים לא גזרו, כמו שלהי פ״א דשבת במדורת בית המוקד, לכן במתניתא תני רב״ח והודיענו בבירור דאף במקדש כל השמנים שאסרו חכמים אין מדליקין בהן, היינו אין מערבין אותן עם שמן זית זך להדלקת המנורה משום שנאמר להעלות נר תמיד: וע״ש עוד בזה.

ובשו״ת משיב דברים (או״ח סי׳ קנה) מובאת תשובת אחיו של הגאון בן יהודה הנ״ל, הגאון בעל מתא דירושלים על הירושלמי והוא דוחה את התירוץ הנ״ל:

לפי״ז, אם נותן שמן שאינו כתית רק טחון דודאי נמשך אחר הפתילה יהי׳ כשר, וזה אינו דצריך להיות למאור כתית ולא טחון, ורק למנחות קיי״ל דכשר אבל לא למנורה, ועוד דהתורה אמרה שמן זית זך צריך להיות דוקא במנורה ואיך ס״ד דמותר לערב אפי׳ שאר שמנים, והרי אפי׳ במנחות דהקילה התורה בי׳ דכשר גם טחון ואפי׳ אם הי׳ רק קמחי׳ מעט פסול משום דכתי׳ תמימים יהי׳ ונסכיהם כדאיתא במשנה במנחות ד פ״ו א״כ כש״כ בשמן דמנורה וזה פשוט. ועוד לשיטת רש״י עכ״פ תקשה אמאי אמר דאין מדליקין בשאר שמנים המעורבים דרש״י ס״ל דנמשך אחר הפתילה רק מטעם גזירה אסור בשבת עכ״ד.

ובמשיב דברים הנ״ל הביא תירוץ על הקושיא מהגאון בעל מתא דירושלים הנ״ל: ולפענ״ד ע״ד פשוט דהו״א דזה דוקא היכא דאפשר, אבל בא״א בשמן זית הו״א דכשר גם בשאר שמנים, לפיכך שינה הכתוב עליו וכתב להעלות נר תמיד, והלא כתית למאור, ואמאי צריך למכתב תו להעלות נר תמיד, והי׳ די בהא דכתיב למאור, אלא דשינה הכתוב לעכב שצריך דוקא שמן זית זך כתית להעלות שיהי׳ השלהבת עולה, ולא פתילות ושמנים שאינם מעלים נר תמיד מעצמם. ולזה דייק הרמב״ם בלשונו ואמר פתילות שפסולים לנר שבת פסולים ג״כ למנורה. אמנם באמת ראיתי בדברי הרמב״ם דאינו מזכיר רק פתילות ולא שמנים עכנ״ל דלא הי׳ כלל בגרסתו בש״ס שמנים רק פתילות שאמרו חכמים. וחפשתי בילקוט בפ׳ תצוה, וראיתי בהדיא שמביא זה הגמ׳ והביא ג״כ רק פתילות ולא גרס שמנים עיי״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת אין מדליקין בהם במקדש וכו׳.

והקשה הגאון רעק״א בגליון הש״ס, דלמאי נקט הכא שמנים, הא במקדש אין מדליקין אלא בשמן זית זך, ונשאר בקושיא.

וכתב הגאון ר׳ יצחק מאיר הוכרשטיין ז״ל (בקובץ נזר התורה שנה ג׳ קו׳ ג׳ ע׳ קמג): ויש ליישב לפי מה דאמרינן כאן בעי מיניה אביי מרבה שמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת מהו שיתן לתוכו שמן כ״ש וידליק כו׳ א״ל אין מדליקין לפי שאין מדליקין כו׳, פירוש דגזרינן דילמא אתי לאדלוקי בעיניהו עי״ש, ולפי״ז לכאורה יש לדון דאם עירב שמן זית עם שאר שמנים היה מקום דכשר להדליק בו אף במקדש, ואף דכתבה התורה ״שמן זית זך״ מ״מ בטל שמן אחר בשמן זית, (ויש לעיין בזה אם דמי לעולין דאין מבטלין זה את זה, ומסתבר דבטל הוא כשאר איסורים).

אך מטעם דצריך שתהא שלהבת עולה מאליה שפיר פסול, כיון דהשמן הזה פסול הוא רק שהשמן זית גורם לו שתהא שלהבתו עולה, י״ל דמה״ט פסול אף בתערובות ומש״ה בא קרא שתהא שלהבת עולה מאליה לפסול אף ע״י תערובות, ויש לעיין עוד בזה. עכ״ד.

★★

בגמ׳: פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין וכו׳ **בהם בחנוכה** וכו׳.

הנה המג״א (סי׳ רס״ד ס״ק ב׳) כתב, דמותר להשתמש דנרות שבת אפילו אם הנרות עומדים בחדר אחר. דכיון דיש

במקום אחר נר כשר, יזכור ולא יטה גם במקומות אחרים ע״כ.

והקשה בהגהות נתיב חיים (שם) מהגמ׳ דכאן. דאסרינן להדליק בנרות הפסולים לשבת בחנוכה בין בחול ובין בשבת, כיון דמותר להשתמש לאורה וחיישינן שמא יטה. ולפי״ד המג״א אמאי נחוש שיטה. הרי יש לו נר שבת מדבר המותר, בשלמא לפירוש התוס׳ ניחא, כיון שעומד הנ״ח על פתח החצר. חיישינן שמא יטה. אבל לפרש״י והרא״ש דס״ל דא״צ להניחו על פתח החצר ודאי קשה ע״כ.

וכתב אבי מורי זצ״ל בספרו אור משה על הש״ס (ח״א ע׳ קעב): ולענ״ד אינה קושיא, דשאני היכא דשניהם לצורך שבת, דאזי שייך הך סברא דיזכור, דכיון דרואה דבזאת ההדלקה שהדליק הנר הגרוע, הדליק גם נר טוב, א״כ מידכר דבאמת אינו רשאי רק הנר הטוב ויזכור, משא״כ בחנוכה ובשבת לא יזכור עי״ז כלום, דיסבור דחנוכה ושבת שני מיני נרות יש להם, ופשוט.

★★

בגמ׳: כבתה זקוק לה וכו׳

וברש״י: דילמא פשע ולא מתקן לה ע״כ. הנה בפשטות החשש שישכח ולא יתקן את הנר ולא שיפשע, מדוע נחשוש שיפשע. ונראה לכאורה מרש״י דשכחה נחשבת פשיעה. ועמד בזה הרש״ש כאן וציין לכמה דוכתי שכתב רש״י לשון פשיעה לגבי שכחה. ובספר אש פנחס מהגאון ר׳ פנחס הירשפרונג ז״ל (ע׳ 20) כותב:

ובענין שכחה היה לי פעם דין ודברים עם הגאון ר׳ אהרן קאטלער זצ״ל, דבשו״ע (או״ח סי׳ ק״ח) איתא פלוגתא אם שכחה הוי אונס או פשיעה (עי׳ מג״א שם סקי״א), [ויש מקומות ברש״י שכתב דהוי פשיעה, ולדוגמא עי׳ ביצה ט״ו ע״ב ד״ה שמא יפשע, ישכח ולא יערב ע״ש, ועי׳ פסחים ו׳ ע״ב ד״ה פשע, ישכח ויבא לידי פשיעה כו׳ ע״ש], ואמרתי לו דלכאורה יש לחלק, דבעצם הוי שכחה אונס גמור, אבל כל היכא דהתורה צותה לזכור והאדם לא זכר, אז הוי פשיעה, ולכן לענין שבת, דכתיב ביה זכור את יום השבת, וכן לענין עירובי תבשילין דילפינן ליה מדכתיב זכור את יום השבת וגו׳, זכרהו מאחר שבא להשכיחו (ביצה ט״ו ע״ב), שפיר אמרינן דבזה הוי השכחה ענין של פשיעה, והגאון ר״א קאטלער התוכח עמי בדבר זה, אבל הגאון רבי יוסף אליהו הענקין ז״ל אמר לי שהוא לאמיתה של תורה. ע״כ.

★★

בגמ׳: כבתה זקוק לה וכו׳

וברש״י: הלכך צריך לכתחילה לעשות יפה, דילמא פשע ולא מתקן לה ע״כ.

בפשטות כוונתו דחיישינן דכשיכבה לא ידליקנו בזדון. והקשו באחרונים מדוע לא פירש בפשיטות שישכח ולא ידליק. וברש״ש מיישב דהוקשה לו דהרי משמע שאפי׳ אם אין לו פתילות אחרים לא ידליק, ולמה יפסיד עכשיו מצוה ודאי מחמת ספק שמא לא ידליק לכשיכבה. ולכך פירש דעדיף שלא ידליק מחמת שאין לו אחרים ואנוס הוא, משא״כ כשיפשע ולא ידליק במזיד, ועוד כתב הרש״ש לפרש בענין אחר: דכוונתו שלא ידליק בשוגג דילמא פשע וישכח.

ובשו״ת חלקת יעקב [ח״מ סימן ל״ג] האריך שיש שני סוגי שכחה וכדחזינן גבי שבת דהשוכח חשיב שוגג, היכא שנשכח לו הענין, אבל יש שכחה מחמת שאינו חרד לדבר ה׳ ואינו שם לבו לעניני המצוה, וזהו הכוונה ״דילמא פשע״ ומתוך כך ישכח ולא יתקן לה ע״כ [ויש לצרף כאן את מה שכתב כ״ק האמרי אמת מגור זצ״ל במכתב עה״פ הירא את דבר ה׳ וכו׳ ואשר לא שם לבו, דההפך מהירא את דבר ד׳ זה מי שאינו משים לבו].

★★

בגמ׳: תנן מבלאי מכנסים כהנים ומהמניהם וכו׳.

שמחת בית השואבה שאני. והנה התוס׳ הקשו דמ״מ ״היכי שרי להדליק, והא לאו צורך קרבן הוא, ואמר בפ״ב דקידושין בגדי כהונה שבלו מועלין בהן. ודוחק לומר לב ב״ד מתנה עליהן, דמה צורך יש להתנות בשביל זה״. ותירצו ״ונראה לר״י, דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין, דכתיב ׳ושאבתם מים בששון׳, צורך קרבן חשוב ליה״ (המהרש״ם בהגהותיו כאן ציין דכעי״ז כתבו התוס׳ ישנים ביומא לט, א ד״ה אלא, לגבי הקלפי בגורלות יוה״כ, שמשום כבוד המצוה הו״ל לקדש הקלפי, אף שנהנה מהקדש למ״ד מצוות ליהנות, עיי״ש בדבריהם).

ומלשון התוס׳ ד״לכבוד הקרבן היו עושין״, מוכח דס״ל דשמחת בית השאבה היתה לצורך איזה קרבן,

ולכאורה כוונתם שהיתה לצורך ניסוך המים שמנסכין אותם ע״ג המזבח בעת הקרבת קרבן התמיד (כמבואר ביומא כו, ב). והנה מדברי הרמב״ם (סוף הל׳ לולב) מוכח שלא היתה שמחת בית השואבה שייכת לניסוך המים, אלא היו עושין אותה מדין שמחת יו״ט, וז״ל: אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר ׳ושמחתם לפני ה׳ אלהיכם שבעת ימים׳, וכיצד היו עושין, ערב יום טוב הראשון היו מתקנין במקדש מקום לנשים מלמעלה ולאנשים מלמטה כו׳, ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב ראשון, וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד מתחילין מאחר שיקריבו תמיד של בין הערבים לשמוח עם כל הלילה כו׳. ע״כ.

ומשמע דשמחת בית השאבה היתה מדין שמחת יו״ט, אלא שקבעו את זמן השמחה מעת סיום עבודת היום האחרונה (שהיה הקרבת תמיד של בין הערביים) עד עבודת היום הראשונה (שהיא ההליכה לשאיבת המים לניסוך), וקראו אותה ׳שמחת בית השאבה׳ על שם העבודה שעושין בסיום השמחה בעלות השחר, (ראה בספר עמק ברכה מהר״א פורנצ׳יק מש״כ בזה בשם הרב מבריסק ז״ל). וא״כ לדעת הרמב״ם צ״ל דכיון שהיו עושין כן לצורך מצות השמחה דרגלים, ג״כ הותר להם, ולב ב״ד מתנה עליהם.

ובעיקר קושיית התוס׳ כתב בהגהות חשק שלמה, דלפי דעת הריטב״א (קידושין נד, א) שהובא במל״מ (פ״ח מכלי המקדש ה״ה) דבגדי כהונה אין להם אלא דין קדושת דמים בלבד ולא דין כלי שרת, שוב יש לומר דבאמת היו פודים את הבגדים קודם שעשו מהם פתילות, ושפיר לא מעלו בהם (וגם מל׳ התו״י הנדפס על הגליון כאן משמע דס״ל דבגד״כ יש להם פדיון). וכ״כ השפת אמת, אלא שהוסיף ״דלפי״ז הא נפקא לחולין, וא״כ למה הדליקו בהם דווקא. ויש לומר דמ״מ כיון שבאו מכח קדשות בגדים ואתעביד בהו מצוה חדא, ליתעביד בהו מצוה אחריתי. וגם לא רצו לבזותם ולהשליכם לשאר צרכים״ ע״כ.

★★

בתוס׳ כאן הקשו, מנא ליה לרבא דסבר רב הונא דמותר להשתמש לאורה, דילמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה ואין יכול להדליק בשבת. והתוס׳ תירצו דדייק כן ׳מלשונו׳ של רב הונא, דאי לא סבר דמותר להשתמש לאורה ״לא הוה צריך ליה למימר ׳בין בחול בין בשבת׳, כיון דחד טעמא הוא, אלא הוה ליה למימר ׳אין מדליקין׳ סתם, מדקאמר ׳בין בחול בין בשבת׳ ש״מ שעוד יש טעם אחר בשבת שלא להדליק לבד מטעם חול, והיינו שמא יטה, ואם כן סבר דמותר להשתמש לאורה״. ע״כ.

והנה האחרונים פלפלו הרבה בקושית התוס׳, וראה בהגהות מהרש״ם כאן שציין להרבה מדברי האחרונים בזה. אמנם כאן מקום לציין פרפרת נאה שאמר בזה המגיד מקוז׳ניץ זי״ע לתרץ קושיית התוס׳ ע״ד החסידות, וכה הביא בספר וילקט יוסף (מהר״י מנדלקורן) מערכת החידושי הרי״מ אות כג: ״גם אמר (החסיד רבי בן ציון מאוסטרובא ז״ל בשם רבו החידושי הרי״מ זצ״ל) בשם הגה״ק הרב המגיד מקאז׳ניץ זצ״ל לתרץ קושית התוס׳ כו׳, ותירץ המגיד הקדוש זצ״ל בעת שישב עם חביריו הקד׳ לפני מורם ורבם הגה״ק הרבי ר׳ שמעלקא מניקלשבורג זצ״ל, דהנה נרות של שבת המה במקום גבוה וחשוב יותר מנרות של חנוכה, ומהאי טעמא נרות של חנוכה קודמים לנרות של שבת, כי בעת שהדליק נרות של שבת שוב לא יצטרך לנר חנוכה. ולפי״ז מיושב קו׳ התוס׳, דכל סברת ׳כבתה זקוק לה׳ הוא שייך רק בחול, משא״כ בשבת שכבר הדליק נר של ש״ק שוב לא נצרך לו לנר חנוכה עוד, ועל כרחך האיסור בשבת הוא מצד ד׳מותר להשתמש לאורה׳. ע״כ.

וסיים הגה״ק בעל החידושי הרי״מ זצ״ל, דבעת שאמר המגיד תירוץ זה לפני רבו זצ״ל שחקו עליו חביריו הק׳, מצד שרצה לתרץ קושית התוס׳ בדברי קבלה וחסידות, אולם מורו ורבו הקדוש הסכים עמו על דבריו. וסיים אז הרה״ג רבי בן ציון ז״ל, שבכל פעם כשמרן החידושי הרי״מ דיבר והזכיר מתירוץ הזה כינה אותו בשם ׳דאס פשטעיל פון קאז׳עניצר מגיד׳ (הפלפול של המגיד מקוזניץ)״. ע״כ דבריו הנפלאים.

★★

הנה בשו״ע (או״ח סי׳ רס״ד) איתא: אין עושין פתילה לנר של שבת בין נר שעל השולחן בין כל נר שמדליק בבית מדבר שהאור אינו נאחז בו אלא נסרך סביביו והשלהבת קופצת וכו׳, ואם הדליק בדברים האסורים אסור להשתמש לאורה, וי״א דאם יש נר א׳ מדברים המותרים מותר להשתמש לאור האחרים, וכן דבר שאפשר בלא נר מותר לעשות אפילו

אצל נרות האחרים, ולצורך שבת יש להקל בדיעבד. ואיתא במג״א, ונ״ל דאם יש נר א׳ כשר ועומד אצלו נר פסול מותר להשתמש, דלא יהא אלא נר אחד לחוד וכמ״ש סי׳ רע״ו ואע״פ שהב״ח מחמיר בזה, לטעמי׳ אזיל וכו׳ ע״ש.

הנה דפליגי כאן המג״א והב״ח אם יש נר כשר ולידו נר פסול אי מותר להשתמש לאורו. וכתב הגאון רבי אברהם אביש זצ״ל מפפד״מ בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ב׳ ע׳ יב-יג): ויש ליתן טעם לסברת הב״ח שמחמיר, דאיתא שם במס׳ שבת פרק ב׳ (דף כ״א ע״א) אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בשבת בין בחול. אמר רבא מ״ט דרב הונא קסבר כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה. ומקשי התוס׳ מנלי׳ לרבא דס״ל לרב הונא דמותר להשתמש לאורה, דלמא טעמא משום כבתה זקוק לה לחוד, ומתרץ התוס׳ דאל״כ קשה למה אמר רב הונא בין בשבת וכו׳, יאמר סתמא אין מדליקין, אלא בא לאשמעינן דבשבת איכא טעמא אחרינא דאין להדליק.

וצריך להבין לאיזה נפקותא אשמעינן רב הונא דבר זה דיש בשבת טעמא אחרינא, דאי לאשמעינן דשרי להשתמש לאורה, הלא איתא שם בתוס׳ דמסתמא לא הוה שום אדם אוסר עליו, וא״כ מאי אתא לאשמעינן. ויש לתרץ משום שנשמע מזה דין חדש, דהיינו דמוכח מזה שיש איזה פעם שאין שייך הטעם משום כבתה זקוק לה, ואז אסור להדליק משום טעמא אחרינא שמא יטה, דאיתא (שם ע״ב) מצות נר חנוכה איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד ומהדרין מן המהדרין ב״ש אומרים פוחת והולך וב״ה אומרים מוסיף והולך, ולפי הסברא אם הוא המהדרין מן המהדרין וכבתה נר מן ההוספה באופן שנשאר עכ״פ מהחיוב להדליק, אז אין זקוק לה, דהרי גם אפילו לכתחילה אין מחיוב להדליק, אלא שהוא מהמהדרין מן המהדרין, מכש״כ אם כבתה מן אותן נרות, א״כ לפ״ז מי שאין לו נר כשר אלא נר אחד ועוד יש לו נרות מדברים האסורים, יכול להדליק ההוספה מאותן נרות וכו׳.

וא״כ לפ״ז שפיר אמר רב הונא בין בשבת, לאשמעינן דבשבת איכא עוד טעמא, וא״כ בשבת אסור להדליק גם ההוספה מאותן נרות משום שמא יטה, אלא שעל זה קשה, הא יש לו נר א׳ כשר, אלא ע״כ כסברת הב״ח, דהגם שיש נר כשר מ״מ יש לחוש להשתמש אצל נר פסול שמא יטה, ודו״ק.

ועפ״ז מתורץ מה דאי׳ בסמ״ק סי׳ ע״ב דע״פ הרוב אצל בין בין, הבין האחרון פשוט יותר מהראשון, וכאן אמר רב הונא בין בשבת בין בחול, ולפי הסברא בשבת פשוט יותר. ולפמ״ש ניחא, דלאו בענין א׳ איירי רב הונא בין בשבת בין בחול, דבשבת איירי מאותן נרות שמוספין וכו׳, ובחול איירי מן הנרות שהוא מן החיוב. וגם אצל רב מדליקין בחנוכה בין בחול בין בשבת, שהוא מן החיוב. וגם אצל רב שאמר מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת, ג״כ קשה בחול פשוט יותר, ולמ״ש ניחא, דמה שאמר בין בשבת, אפשר קאי ג״כ אאותן נרות שמוספין, ג״כ מותר, משום דס״ל דגם אצל אותן נרות אסור להשתמש לאורה, וא״כ ג״כ לאו מענין א׳ איירי בין בחול בין בשבת, ודו״ק.

★★

רש״י ד״ה מעלין בקודש ואין מורידין. מקרא ילפינן לה במנחות פרק שתי הלחם (צ״ט ע״א).

בשו״ת מהרש״ם (חלק א סימן י) ביאר דברי רש״י, דקשה דמאי קמ״ל בזה אם הוא מקרא, וכתב דבא ליישב הא דזקן אחד בצידן עשה כב״ש וכו׳, והא איכא לא תתגודדו, אלא ודאי דהוי מה״ת. ובריטב״א יבמות (י״ד) מבואר, דבשל תורה לא שייך איסור דלא תתגודדו, וזהו שכתב רש״י מקרא ילפינן לה. אולם בהגהת המחבר במפתחות לספר דחה זה וכתב וז״ל: ומש״ש בביאור דברי רש״י שבת כ״א יש לפקפק, דהא כל מצות נ״ח הרי הוא רק מדרבנן.

★★

תוס׳ ד״ה מצוה להניחה. בא״ד ואמרינן נמי נר שיש לה שני פיות כו׳.

בשו״ת שבות יעקב (חלק ב סימן מא) כתב וז״ל: ואגב רציתי להודיע מה שראיתי מה שהקשה גיסי הגאון בעל המחבר אלי׳ זוטא בא״ח סי׳ תרע״א על מ״ש תוספ׳ בשבת, דהיכא דאיכא חצר, צריך להדליק בפתח החצר מבחוץ, ודייקו כן מהא דנר שיש לו שתי פיות עולה לשני בני אדם, ואי מיירו בפתח בתיהם יהי׳ לזה בימין ולזה בשמאל, והקשה, דלמא מיירו שבית א׳ אין לו מזוזה שאז מדליק שפיר בימין עכ״ד.

ולע״ד לא קשה מידי, דהא דצריכין בשמאל, הטעם כדי שיכנוס בין שני מצות, ואם כן כשפתח בתיהם הם

זה אצל זה, שמזוזה אמצעית מדליק זה שיש לו מזוזה בימין ומדליק נר חנוכה שלו בשמאל על מזוזה האמצעית, א"כ השני שאין לו מזוזה בביתו, צריך להדליק בשמאלו, כדי שיכנוס בין שני מצות בין נר חנוכה שלו לנר חנוכה של שכינו, ודוק שהוא ברור, עכ"ד.

דף כ"א ע"ב

בגמ': אמרוה רבנן קמי' דאביי וכו' משמי' דר' יוחנן וקיבלה וכו'.

וברש"י: ולא קיבלה, שלא חשבו לסמוך על דבריו ע"כ.

ולכאורה הרי ר' ירמיה רק פירש טעמו של רב והסמך להלכה הוא רב ולא ר' ירמיה. ובמנחת יצחק (ח"ח סי' קטז) מבאר בדרך פלפול בב' דרכים, דס"ל לאביי דלולא שיטת ר' יוחנן לשיטתו עדיין לא יתחוור דעתו של רב לגמרי, דלכאורה תינח בפתילות ושמנים שפסולים מחמת שאין דולקים טוב, אבל במשנה איתא גם שמן שריפה, והוא שמן תרומה שנטמאת שמצוה לשורפו, והאיך ידליקו בו בחנוכה הרי דעת רב [דף כ"ה.] דכשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת, והטעם דאיקרי קודש וכפירוש התוס' שם [ד"ה כך], והרי נ"ח מצותו בצאת הכוכבים, ואין שורפים קדשים בלילה, עד ששמע הטעם מר' יוחנן שהוא בעל הירושלמי דס"ל [שבת ט"ו.] דקדשים שעבר זמנם, או בתרומה שנטמאת שחשוב כעבר הזמן, שורפים אפילו בלילה, וקבלם.

עוד פירש דהנה לכאורה קשה. האיך ידליקו נרות חנוכה תוך כדי מצות שריפת קדשים, והרי אין עושין מצות חבילות חבילות, רק לרק יוחנן שמסביר בירושלמי [שם] דהא דאין מדליקים בשמן שריפה זהו דוקא בי"ט שחל להיות עיי"ש, אבל סתם ע"ש שרי, וע"כ שאין פה חשש, וקבל דבריו, ועיי"ש באורך הטעם דלירושלמי ל"ש בזה חבילות חבילות ע"ש.

★★

בגמ': אמרוה רבנן קמיה דאביי וכו' ולא קיבלה וכו' משמי' דר' יוחנן וקיבלה וכו'.

וכבר פלפלו האחרונים הרבה בענין זה, מדוע כשאמרו בשם ר' ירמי' לא קיבלה ומשמי' דר' יוחנן קיבלה.

ובספר יומין דחנוכה להגה"צ מערלוי שליט"א (סי' ו') מביא: וכד הוינא טליא שמעתי מכ"ק אאמו"ר הגאון בעל יד סופר זצ"ל ישוב על קושיא זו, דעל כן לא קיבל אביי ולא סמך עצמו להקל, [וכדמשמע בפירש"י, דרק לקולא לא סמך עצמו], משום דחשש דילמא שיטת רב אינו כן, יען דתלמידו רב הונא ס"ל ממש להיפך ממה שנאמר לו משמיה דרב. ונהי דמצינו בכמה מקומות בש"ס דרב הונא חולק על רב רבו, כגון הא דבבא בתרא (מ"ז ע"ב), מכל מקום ברוב פעמים הולך בשיטת רב, ועיין גמ' יבמות (פ"ג ע"ב) דאיתא, בי רב מני רב הונא, ועיין שבת (ס"ו ע"ב) וברש"י שם, סנהדרין (י"ז ע"ב) ובתוס' שם ד"ה אלא, בבא בתרא (ק"ה ע"ב) וברשב"ם שם ד"ה בפ"ק דסנהדרין, ותוס' ב"ק (ע"ה ע"א) ד"ה א"ל רבא, ועיין שבת (קכ"ח ע"א) דפריך, מי אמר רב הונא דמותר לטלטלו, והא רב הונא תלמיד דרב הוה ורב כר"י ס"ל, ומתרץ הגמ' דבמוקצה לטלטל לא ס"ל לרב כר"י עיי"ש. הרי דנדחק הגמרא לתרץ שרב הונא יוכל לסבור כרב רביה, וכעין זה עוד נדרים (כ"ז ע"ב) ורא"ש שם ד"ה אמר רב נחמן. ועיין עוד ביצה (מ' ע"א), בבא קמא (קט"ו ע"א), ותוס' שבעות (מ"א ע"ב) ד"ה כל מילתא. ועל כן לא קבלה הא דאמרו לו משמיה דרב, וכשאמרו לו משמיה דר' יוחנן קיבלה, זת"ד, ודפח"ח.

אך למודעי אני צריך, דתירוצו של כ"ק אאמו"ר זצ"ל, הוא דוקא לפי הראשונים דסברי דאביי מעיקרא לא קיבל כלל גוף שמעתתא דרב, במה דאמר מדליקין בהן בין בחול בין בשבת, כדמשמע ברש"י ד"ה ולא קבלה, וכן מבואר בספר התרומה (סי' רכ"ח), וז"ל: ומשמיה דר' יוחנן אמרי קמיה דאביי דמותר להדליק לצורך חנוכה בין בחול בין בשבת, דכבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, עכ"ל. מבואר, דגוף שמעתתא דמדליקין בהן וכו' לא קיבל עד דאמרו לו משמיה דר' יוחנן, וכן מבואר בריטב"א בשמעתין, וז"ל: ולענין הלכה קיימ"ל דבכולהו פתילות ושמנים מדליקין בהן בין בחול בין בשבת דאביי קיבלה ואמר אי זכאי גמירתא מעיקרא עכ"ל. הרי דמעיקרא לא קיבל הא דמדליקין בהן וכו'. וכן משמע בבעל המאור עיי"ש.

וזה לא כמו דמשמע בתוס' (כ"א ע"א) ד"ה ומותר, ובחי' הרמב"ן ד"ה ודאמרינן, ובחי' הרשב"א ד"ה א"ר ירמיה, ובפסקי רי"ד ד"ה אמר ר"ה, דהא דאסור להשתמש לאורה קיבל רק בסוף, משמע דהא דמדליקין בהן בין בחול בין

בשבת קיבל מיד, אלא פירושו של ר׳ ירמיה בטעמא דרב מיאן לקבל, וא״כ יהיה טעמו של רב מה שיהיה, מ״מ חולק הוא על רב הונא. ותירוצו של מרן בעל חפץ ה׳ אזיל לשיטתם עיי״ש. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: והא גמריה - נפק״מ לגירסא דינקותא.

בלב שמחה (לחנוכה - אמרים) כותב: מה הקושי׳ (והא גמריה) - בשלמא אם קודם נהג לאיסור ועתה להיתר, שפיר. אבל כאשר קודם נהג להיתר ועתה נתברר האיסור, מה שאלו והא גמרה. ואפשר שאף שמעיקרא לא קיבלה מ״מ נהג על עצמו חומרא לאסור וכו׳ עכד״ק.

★★

בגמ׳: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו׳.

הגאון ר״מ שטרנבוך שליט״א מסתפק בספרו מועדים וזמנים (ח״ב סי׳ קמא; ח״ו סי׳ פ״ו), האם בזמנינו שהשתנו הרגלי האנשים ומצויים אנשים רבים בערים וברחובות עד שעה מאוחרת, אם נשאר חיוב ההדלקה שיעור ׳חצי שעה׳ (המבואר ברי״ף ריש פ״ב דשבת וברמב״ם פ״ד מחנוכה ה״ה), או שכיום חייב ליתן שמן לשיעור ארוך יותר, כיון שרגילות רובא דאינשי לשוב לביתם בשעה מאוחרת יותר. ומסיק דזמן ׳עד שתכלה רגל מן השוק׳ כיום הוא בזמן מאוחר יותר, ותלוי ועומד זמן זה לשינוי ההרגל מושבות אחב״י, דבכפר קטן ׳עד שתכלה׳ הוא זמן מועט, ובכרך גדול הוא זמן רב. והסכים עמו הגרש״ז אויערבך זצ״ל בס׳ הליכות שלמה (ח״ב פט״ו סעי׳ ח). ובאמת כבר קדמם בספר ׳משמרת שלום׳ (קוידינוב) סי׳ מ״ח סעי׳ א׳, עיי״ש בדבריו.

ומצאו הם סייעתא לדבריהם מלשונו הזהב של הרמב״ם (שם) ״עד שתכלה רגל מן השוק וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יתר״, ומהו ׳או יתר׳, על כרחך דתלוי בשינוי הרגל האנשים במקומות שונים (ובריטב״א עמ״ס שבת הנדמ״ח במהו׳ מוסד הרב קוק, כתב בזה״ל: ובכל מקום הדבר הזה כפי מה שהוא, והמנהג הפשוט ששיעורו כל זמן שחנויות מוכרים שמן וכיו״ב פתוחות. ע״כ. והמהדיר ציין שם שחידוש זה לא מצאנו למי מהראשונים, ולהנ״ל יסוד דבריו מבוארים גם ברמב״ם). ולפי״ז העלו לדינא להניח שמן בנר ליותר מכדי חצי שעה כפי חילוק המקומות, וגם לאסור כיום לכבות נר הדולק אחר חצי שעה (דלא כפסק השו״ע סי׳ תרע״ב סעי׳ ב). ע״כ דבריהם. והוא חידוש גדול לדינא.

★★

בגמ׳: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק וכו׳.

הנה נחלקו הר״ח והרמב״ן בפסחים (ז׳ ע״א), דהר״ת ס״ל, דהואיל וצריכה שמן כדי שתהא דולקת משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק לכן הוי כמו שאין עשייתה גמר מצותה, והרמב״ן כתב ע״ז דאין דבריו מבוארים, דלהרמב״ן לא ניחא ליה זאת, כיון דקיי״ל כבתה אין זקוק לה א״כ בהדלקה כבר נגמרה עשיית המצוה ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון ז״ל בקובץ אורייתא (כרך י״א ע׳ ס): אולם בטעמו של ר״ת י״ל דהנה יש להסתפק אם אמנם נימא כן, דכיון דקיי״ל דכבתה אין זקוק לה, א״כ בע״כ דמצד המדליק נחשב שהמצוה נגמרה עם הדלקתו, או די״ל דגם מצד המדליק נחשבת קיום המצוה כמצוה נמשכת, דכל זמן שהנר דולק מכחו הוי אשו כחציו וכמקיים המצוה כל הזמן, והנראה די״ל דזה יהי׳ תלוי בהספק איך הדין אם כיבה המדליק את הנר במזיד, אם גם בזה אמרינן כבתה אין זקוק לה, דאי אמרינן דגם אם כיבה במזיד אינו זקוק לה, נשמע דמיד בההדלקה נגמרה מצותו של המדליק ולכן אפילו כיבה אח״כ בידים לית לן בה.

אבל אי נימא דרק אם כבתה מעצמה הוא דאין זקוק לה, אבל אי כיבה במזיד צריך לחזור ולהדליק, א״כ י״ל דכל משך זמן ההדלקה חשובה כמצוה נמשכת גם מצד המדליק, ולכן אם כיבה צריך לחזור ולהדליק, אלא דאם נכבה בשוגג לא חייבוהו חכמים עוד הפעם להדליק. ולפ״ז י״ל דבזה יהי׳ תלוים סברות הר״ת והרמב״ן, אי הדלקת נר חנוכה חשובה כמצוה נמשכת או לא כנ״ל, עכ״ל.

והעיר על כך הגה״צ מערלוי שליט״א בספר יומין דחנוכה (סימן ו׳): ולא נהירין דבריו, דלענ״ד אינו תלוי בזה, דהלא ברור דלכ״ע אסור לכבותה, א״כ חזינן דהמצוה נמשכת, וגם אסור להשתמש לאורה עד אחר זמן מצוותה הרי דנמשך קיום המצוה, ומה דשרי אחר זמן מצוותה אסור תוך זמן

מצוותה - והא דאינו חייב להדליק שנית, משום דלא חייבוהו רק פעם אחת להדליק ולא שני פעמים, ועיין שו"ת הרשב"א (סי' תקל"ט) - וכ"ז פשוט לענ"ד.

ועוד יש להוסיף ע"ז ממש"כ האור זרוע ח"ב (סי' שכ"ב) דנהי דאין זקוק לה, מ"מ אי חוזר ומדליק עושה מצוה, ובתשו' מהרש"ל (סי' פ"ה) כתב דהא דאין זקוק לה היינו לחיוב אבל הרוצה לזכות במצוה שלימה יחזור וידליק, חזינן גם מזה דנהי דאין חיוב להדליק שנית אפילו אם כבה אותה בידים, מ"מ אין המצוה נגמרת כל זמן שדולק. ע"כ.

אולם זה יש לדחות דהמהרש"ל לשטתו שסובר דאם כיבה בידים, אפילו בשוגג, זקוק לה, וכדהובא בשמו בבית הלוי עה"ת בעניני חנוכה עי"ש. ולפ"ז כנ"ל המהרש"ל בוודאי סבירא ליה שהיא מצוה נמשכת ודו"ק.

★★

בגמ': ואי נמי לשיעורה וכו'.

בשערי תשובה (או"ח סי' תרע"ב) הביא בשם שו"ת שער אפרים, שכתב דכיון דבעינן בנר חנוכה שיעור שמן של מחצית השעה, לכן אין להדליק בחמאה שנתבשלה בקדירה של בשר בן יומו ונאסרה, שלא היה שישים לבטל הבליעה, וממילא כתותי מכתת שיעוריה, ואין בו שיעור הגון להדלקת נ"ח. והקשה חכ"א בקובץ נזר התורה (שנה ג' קובץ א' ע' קסט) דכפי דקיי"ל להלכה כמ"ד כבתה אין זקוק לה, אמאי בעינן הכא שיעור, הלא פשטות השיעור הוא של מחצית השעה, ולדידן אפילו אם כבה בתוך מחצית השעה לא בעינן להדליקו, הרי להדיא דלא בעינן שיעור עכ"ק.

והשיב בזה חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ב' ע' קעה): הנה יעוי' בשלטי הגבורים (שבת ט. בדפי הרי"ף) בזה"ל: לשון ריא"ז, ואע"פ שאם כבתה אין זקוק לה, צריך לתת בנר חנוכה שמן כשיעור שתהא דולקת עד כדי מצוותה, ונראה בעיני שאם הדליקה בפני הרוח וכבתה צריך עוד לחזור ולהדליקה במקום שאין הרוח, שהרי הואיל ואינה יכולה לעמוד בפני הרוח, הרי הוא כמי שלא נתן בה שמן כשיעור, עכ"ל. הרי לן דברים מפורשים דבעינן שיעור בנר חנוכה, ושפיר הקשה דיל"ע אכן אמאי, ואם איתא דאכן בעינן שיעור אמאי אין מעכב וגורם חיוב לחזור ולהדליק.

וכעי"ז מצינו גבי קידוש בשבת, דאי' בגמ' פסחים (קה:) דכוס של ברכה צריך שיעור, היינו דהכוס אשר מקדש בו בעינן שיהא בו שיעור רביעית, ומאידך חזינן (שם קז.) א"ר הונא אמר רב וכו' המקדש וטעם מלא לוגמיו יצא ואם לאו לא יצא, וכן פסק הרמב"ם (ה' שבת פכ"ט ה"ז) בזה"ל, כיצד הוא עושה, לוקח כוס שהוא מחזיק רביעית או יותר וכו', וממלאהו יין וכו', ואח"כ מקדש ושותה מלא לוגמיו, עיי"ש, חזינן נמי כעין הנ"ל דבשעת המצוה בעי להיות שיעור במצוה, אף אשר לעצם המצוה אינו מעכב, (וראה להגאון הנצי"ב זצ"ל במרומי שדה בפסחים הנ"ל דשיעור מלא לוגמיו הוא שיעור רביעית, אמנם מד' הרמב"ם מוכרח לכאורה דלא כן, דבתחילה נקט לשון רביעית ואח"כ מלא לוגמיו, ואפשר דאורחיה דמילתא נקט, דגבי הכוס נקטו רביעית וגבי פיו נקטו מלא לוגמיו, עכ"פ בפשטות לא ס"ל כהנצי"ב וא"כ מוכח כהנ"ל).

ואולי י"ל בביאור הדבר, דאיכא בכל מצוה ב' שלבים, עצם קיום המצוה בשעתה, והמשך המצוה הנגרמת בתוצאה לקיום המצוה, דהיינו דעצם קיום המצוה הוא הפעולה אשר צריך האדם לעשות, וכגון בהדלקת נר חנוכה מעשה ההדלקה, והמשך המצוה היא התוצאה הנגרמת ממילא בהדלקתו, או דהוי ביה ב' חלקים, דהיינו עיקר המצוה והמשך המצוה, וכגון בקידוש דעיקר המצוה היא הברכה על הכוס, ושתיית הכוס הוי המשך המצוה, בכדי שיהא אכן איזה חשיבות בהחזקת הכוס, שאין בה חשיבות בפעולה זו לבד אלא א"כ שותה אח"כ הכוס, וא"כ בכל חלק או שלב מהמצוה קבעו חכמים שיעור בפ"ע, ולכן במעשה הדלקת נ"ח בעינן שיהא שיעור שמן של מחצית השעה, ובקידוש בעינן שיהא בשעת קיום המצוה שיעור רביעית, ולהמשך המצוה קבעו שיעור בפ"ע, דבנ"ח קבעו דלא בעינן כלל שיעור (ובפשטות משום שאין לאדם חלק בעשייתה), ובקידוש קבעו שיעור דמלא לוגמיו ודו"ק. ע"כ.

★★

בגמ': מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין וכו'.

הנה בשו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"ב) פתח את דיני הדלקת נר חנוכה מיד ב'מהדרין מן המהדרין', ודילג על דין נר איש וביתו והמהדרין. והאחרונים העירו מדוע לא פסק

המחבר לפי הסדר שבגמ׳ (ראה: מכתבי תורה מהאמרי אמת זי״ע סי׳ יז שהקשה כן מדנפשיה, ובאמרי אמת לחנוכה תרצ״ז נר ז׳ הביא הקושיא בשם אביו השפת אמת).

ובספר שדי חמד (ח״ט עמ׳ 199) נדפס מכתבו של החשק שלמה להשד״ח, ושם כתב ליישב הקושיה בזה״ל: וצריך לומר דס״ל, דאחר שתקנו דין ׳מהדרין מן המהדרין׳, תו בטל דין ׳מהדרין׳ לגמרי, ואם א״א לו להיות מהמהדרין מן המהדרין סגי דידליק נר אחד בכל לילה ׳נר איש וביתו׳ ואפי׳ אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר. ע״כ.

אמנם באמת גם בדבריו עדיין לא העלה ארוכה, דמ״מ הו״ל להשו״ע להזכיר דין ׳נר איש וביתו׳, שגם מזה לא הזכיר מאומה. גם עצם חידושו אינו מוסכם, וכמו שפסק במ״ב (סי׳ תרע״א סק״י) דמי שאין ידם משגת כ״כ ידליקו נר אחד כל לילה כל אחד מבני הבית, וזה דין ׳מהדרין׳ הנזכר בגמ׳, הרי שלא נתבטל דין ה׳מהדרין׳ אחר תקנת ׳מהדרין מן המהדרין׳. ודו״ק. ע״כ.

★★

בגמ׳: מצות חנוכה נר איש וביתו וכו׳ **והמהדרין** וכו׳ **והמהדרין מן המהדרין** וכו׳.

הרבי ר׳ שמחה בונם מפרשיסחא היה אומר שאדם צריך לרצות, וכאשר באמת אינו רוצה, אז צריך לרצות, וכאשר גם זה אינו עוזר אזי צריך לרצות לרצות, וזהו מהדרין מן המהדרין.

ומרן הלב שמחה זצ״ל היה מפרש שמהדרין הוא מלשון מהדר אבתרה, לחזר אחריו, ואולי זה הכוונה של מהדרין מן המהדרין היינו רצון אחר רצון, תשוקה אחר תשוקה.

וגם בשפת אמת (חנוכה - תרמ״ז) כתב: ואיתא בחנוכה מהדרין ומהדרין מן המהדרין - שכפי רוב היגיעה והחיפוש בנס זה יכולין למצוא בכל שנה התחדשות, שזה ענין היגיעה בתורה בכח הפה שניתן לבנ״י, כענין שאמרו אין דומה שונה פרקו מאה פעמים וכו׳, וזה כוח תורה שבע״פ כשחוזר ושונה וחוזר ושונה מוצא בה טעמים חדשים, וזה רמז מהדרין.

ואולי ענין מהדרין הוא לשון דירה, וזאת על פי החידושי הרי״ם שאמר שלמרות שאמר חז״ל (סוכה ה) מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, מ״מ בחנוכה מצוה להניחה בתוך עשרה, ללמוד שימי חנוכה מסוגלים להעלות גם הפחותים. והקב״ה רוצה בימים אלו שיהיה דירתו בתחתונים לקרב אליו אפילו הפחותים, וזהו מהדרין, ומהדרין מן המהדרין שדר אפילו עם הפחותים ביותר.

(רבי אברהם נח קליין שיחי׳)

★★

בגמ׳: נר לכל אחד ואחד וכו׳.

בשו״ת עטרת משה להגה״צ ממאקווא זצ״ל (או״ח סי׳ סט) נשאל מש״כ בשו״ת מהרש״ג (או״ח ח״א סי׳ מט) בדבר השאלה באשה שדרכה להדליק הרבה נרות קטנים שאינם דולקים עד הסעודה של ליל שבת, ושאל אם טוב יותר שתדליק מכאן ולהבא פחות מהם ויהא גדולים, באופן שבמשקל יהיו שקולים כמו הקטנים, ויהי׳ אורם טוב ויהיו דולקים גם בזמן סעודה.

וכתב מרן ז״ל דטוב יותר להדליק נרות גדולים ויפים אף שיהיו פחותים, ממה שידליק נרות קטנים הרבה. ע״כ.

ונשאל הגה״צ ממאקווא זצ״ל מדוע לא הביא המהרש״ג מהגמ׳ דכאן דאיתא: והמהדרין נר לכל אחד ואחד וכו׳ שיותר חשוב רבות הכמות מאיכות, והשיב על כך: אינו מובן אצלי, דשם הפי׳ שיש מצוה מצד מהדרין לכל אחד ואחד מבני הבית לקיים מצות ההדלקה, שתופסין אותה כתפילין ומצה, שכל אחד ואחד יקיים אותה, אבל לא מטעם רבות הכמות של הנרות (דאל״כ ידליק אחד יותר מהצריך באותו ליל או בהרבה מנורות).

גם מה שהבאת (משבת דף כ״ג ע״ב) הרגיל בנר וכו׳ והבנת שפי׳ שרגיל בנרות הרבה, ג״כ לא נראה לי, דהפי׳ התם שמשתדל לתקנה וליפותה בשמן ופתילה ממין יפה, וכן פי׳ הטור וש״ע או״ח סימן רס״ג (ועיי׳ ד״מ שם שאדרבה במה שמרבים מקלקלים), או נלענ״ד לפרש הרגיל בנר הווין וכו׳ שר׳ הונא רצה להזהיר שלא יתרשל האדם בקיום מצוה זו, דלכאורה יאמר האומר כל התקנה הי׳ לטובתי משום שלום בית שלא יכשל בעץ ובאבן, כמאמרם ז״ל מקרא (איכה ג׳) ותזנח משלום וגו׳ שלא יתקל, א״כ אני מוותר בזה, וכעין דאמרי׳ בש״ס בכמה דוכתי, ובריש הכותב כל האומר אי אפשי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו, פי׳ כל שנתקנה לטובתו, ע״כ בא ר״ה להודיע שחוץ מטעם זה הפשוט יש

בה כח סגולה להיות לו בנים ת״ח ואל יוותר, ואף שר״ה קאי גם על נר חנוכה לגירסת הרי״ף ופירש״י והיא חיובית, וגם הוא מזהיר גם על ציצית ומזוזה, י״ל דקאי על יפויי והידור כדרשתם מקרא דואנוהו טלית נאה וכו׳ שהוא דרבנן בעלמא ולא יהי׳ קלה בעיניו.

עכ״פ ברור דר״ה לא קאי על רבוי הכמות כהבנתך, והראי׳ דקאמר כן גם על טלית ומזוזה וקידוש היום שלא שייך בהם רבוי בכמות כמובן אך באיכות. (ועפ״י מש״כ לפרש דהרגיל בנר וכו׳, י״ל שינוי הלשון בש״ס דבנר כתב הרגיל, ובציצית ואינך כתב הזהיר, אלא דאלו דבלאה״נ הן הם חיובים, ע״כ אמר הזהיר היינו עניני זהירות בעלמא, אבל בנר שאין חיובו כ״כ כנ״ל, בזה אומר הרגיל היינו שמרגיל עצמו ועושה עליו כחק), ואדרבה עיין משנה (דף ל״ד ע״א) הדליקו את הנר, משמע שמנהגם הי׳ רק בנר אחד. (ואל תשיבני מסיפא ואין מדליקין את הנרות לשון רבים, דשם קאי על כל העולם שכל או״א בנר שלו, אבל רישא כל אחד ואחד מצוה בביתו).

אמנם לכאורה הי׳ ראי׳ לדבריך מגמרא שם (דף כ״ג ע״ב) ר׳ הונא הוי רגיל וכו׳ חזא דהוי רגיל בשרגא טובא וכו׳, ועוד שם ר׳ חסדא וכו׳ בשרגא טובא וכו׳, משמע דרבות הכמות הוא מצוה ויש לו מעלה, דעי״ז שהי׳ טובא, שפי׳ הרבה, וכמו שמוכח בברכות (ל״ה ע״ב) ותוס׳ שם ולא מלשון טוב או טיב באיכות, עי״כ זכו דנפק מנייהו גברי רבא הנזכרים שם, ותמהתי עליך איך לא הרגשת בראי׳ זו ששנוי׳ שם יותר מראיות שהבאת.

אמנם באמת גם זה אינו ראי׳, דמתוס׳ משמע דלא גרסי טובא, וכן הרי״ף והר״ן לא גרסי תיבת טובא, אלא מעלתם של הני גברי הי׳ או שהי׳ משתדלים ביפויי הן הבעל הן האשה וכתוס׳ שם, או שהן בנר חנוכה הן בשל שבת עיין בר״ן, או כפי׳ הנ״ל שהי׳ מחזיקים אותו לחוב עליהם, וכן משמע לי מהרמב״ם והש״ע, דכמו שהביאו מימרא דר״ה בהא דהרגיל בנר הווין לו בנים ת״ח, עוד יותר הי׳ להם להביא מימרא הנ״ל דרגיל בשרגא טובא נפקי מיניי׳ גברא רבא שהוא מעלה יותר ולא כתבו כלל שיהי׳ איזה מעלה ברבות הכמות, וע״כ נ״ל שבוודאי גם הם לא גרסו תיבת ״טובא״ וא״כ אין שום חידוש דין במימרא הנ״ל. וע״ש עוד בזה.

★★

בברייתא כאן מבואר לנו, שיש בדין הדלקת נר חנוכה ענין מיוחד של מהדרין, ומהדרין מן המהדרין, ובאמת בכל המצוות יש דין זה ואי׳ בגמ׳ (ב״ק ט׳ ע״ב): אמר ר׳ זירא, בהידור מצוה עד שליש במצוה וכו׳ ולמסקנת הגמ׳ שם ר״ל שיוסיף האדם על הידור המצוה עוד שליש ממחירו בלא ההידור, ופרש״י: בהידור מצוה עד שליש במצוה: דתניא (שבת קל״ג ע״ב): זה קלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות וכו׳, (ובשבת קל״ג ע״ב אין הגי׳ כמו שהביא רש״י בדיוק ע״ש ובירושלמי פ״א ה״א דפאה גירסא שלישית ואכ״מ).

עכ״פ המבואר, דבכל התורה יש ענין ודין דהידור מצוה, וכן נפסק גם להלכה בשו״ע או״ח סי׳ תרנ״ו סעיף א׳, זה הדין להוסיף עד שליש מהמצוה, אך כאן בנר חנוכה נראה שהוא ענין מיוחד ההידור מצוה, שכן אנו נוהגים היום כדעת ב״ה שזה המהדרין מן המהדרין, ולא רק בתור תוספת מיוחדת אלא כן המנהג אצל כולם כאילו זה גוף הדין, וזה לא מוצאים בכל התורה.

וההסבר לזה י״ל בג׳ אופנים.

1. החידושי הרי״מ זצ״ל אמר ליישב קושית הפנ״י (שבת כ״ב.) למה הוצרכו לנס, הרי קיי״ל דטומאה הותרה בציבור, ותי׳ החידושי הרי״מ דאה״נ, אך בנ״י באותו זמן רצו לקיים את המצוה בהידור גמור ולא להיזקק לדין טומאה הותרה בציבור ע״כ, וזה הטעם שגם אנו נוהגים בנר חנוכה להדליק בהידור כדעת ב״ה, מהדרין מן המהדרין, כיוון שג״כ באותו דור החשמונאים השתדלו במיוחד לקיים המצוה בהידור.

2. עוד אמר החדושי הרי״מ זצ״ל ליישב קושית הב״י (או״ח סי׳ תר״ע) מה הי׳ הנס ביום הראשון הרי בפך היה שמן ליום א׳, ותי׳ החידושי הרי״מ, דהי׳ להם מספיק שמן עבור להדליק בפתילות דקות, שאינם מושכות הרבה שמן, אך כיוון שזה הרבה יותר הידור להדליק בפתילות עבות וזה לא הי׳ להם מספיק, והם רצו לקיים המצוה בהידור ולזה לא הי׳ להם, לכן הי׳ הנס ביום הראשון שהי׳ להם מספיק שמן כדי שיוכלו להדליק בפתילות עבות (וכן כתב ליישב בבית הלוי על חנוכה, ובפנים יפות פר׳ תצוה, ובשו״ת בכורי שלמה מהדו״ת יו״ד סי׳ ל״ג ס״ק כ״ו - כ״ז עי״ש היטב). וזה אמר החידושי הרי״מ זצ״ל, גם הטעם שבחנוכה מקפידים לקיים המצוה בהידור, כיון שגם אז הם השתדלו לקיים המצוה וכנ״ל.

3. עוד יש לבאר בזה עפ״י דבר השפ״א בליקוטים (לחנוכה) שכתב וז״ל: טמאו כל השמנים שבהיכל, להקשות איך לא נמצא קצת שמן באיזה בית אחר בירושלים שלא הי׳ נטמא, וכי הי׳ טמא כל בתי בני ישראל, אבל נראה שהי׳ שמנים כשרים, רק מה שהוכנו בהיכל הי׳ מן המובחר ראשון שבראשון כמ״ש מגרגרו בראש הזית וזה לא הי׳ בנמצא וכו׳ ע״כ.

הנה לפי דבריו ג״כ יש טעם לשבח מדוע להקפיד בנ״ח בהדלקת היום דוקא על הדין הידור, כיון שג״כ אז הקפידו ביותר על ההידור מצוה דבלא״ה לא היו צריכים לנס וכנ״ל.

ועתה יש להסתפק, האם ההידור מצוה בנר חנוכה הוא כדין הידור מצוה בכל התורה, הנלמד מקרא דזה קלי ואנוהו וכנ״ל מרש״י בב״ק, או שהוא דין מיוחד בחנוכה מהטעמים הנ״ל, ונחל בעז״ה לבאר ולברר דין זה מכמה וכמה ראיות.

בשו״ע או״ח סי׳ תרע״א סעיף א׳: ואפי׳ עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק ע״כ, ונחלקו האחרונים עד איזה שיעור בנ״ח צריך העני למכור כסותו, בביאור הלכה מביא בשם ספר חמד משה, דהעני יש לו למכור כסותו כדי שיהי׳ לו לעיקר החיוב דנר איש וביתו, ולא ליותר מזה היינו למנהג המהדרין, וכן כתב בבאר היטב כאן ס״ק ב׳, וכ״כ אדמו״ר האמרי אמת זצ״ל במכתבי תורה סי׳ י״ד: ונ״מ לשואל ומוכר כסותו, אשר בטח הוא רק לעיקר המצוה ולא לענין ההידור וכו׳ ע״כ.

אכן האור שמח פ״ד מה׳ חנוכה הלכה י״ב מדייק מלשון הרמב״ם שגם דגם בשביל ההידור יש הדין דשואל ומוכר כסותו ע״ש.

ולכאורה יש לבאר דנחלקו האחרונים הנ״ל בספק זה, דאי נימא דההידור בנ״ח הוא כמו בכל התורה מדין הידור מצוה מזה קלי ואנוהו, א״כ הוא דין צדדי במצוה ואינו חלק מהמצוה גופא, אלא יש גוף המצוה ויש הידור המצוה, ולכן כיון שהעני קיים גוף המצוה דנר איש וביתו, אינו צריך לשאול ולמכרו כסותו כדי לקיים הדין הצדדי של הידור מצוה ופטור מזה מדין אנוס. אך אי נימא דבנ״ח הוא דין מיוחד דהידור מצוה מהטעמים הנ״ל, וזה נהי׳ חלק מגוף המצוה ממש, ולא כמו בכל התורה, א״כ שפיר י״ל כסברת האור שמח דהעני צריך לשאול ולמכור כסותו גם להידור, דזה חלק מגוף המצוה ממש בנ״ח, ודו״ק.

אכן נבוא לברר קצת עצם הדין שהביא המחבר וכנ״ל דגבי נ״ח יש דין דשואל ומוכר כסותו, דמנין נלקח דין זה, ואמאי לא נימא דכיון שאין לעני ממון להדליק נ״ח הוא אנוס, ואונס רחמנא פטרי׳, ובמשנה (פסחים צ״ט ע״ב) אי׳ דין זה גבי ד׳ כוסות, וכן נפסק ברמב״ם פ״ז דחמץ ומצה הלכה י״ג, וגם כאן בנ״ח הביא הרמב״ם דין זה בפ״ד מה׳ חנוכה הלכה י״ב, ובמגיד משנה כתב דהרמב״ם לומד דין זה מהא דאי׳ כן גבי ד׳ כוסות, והתם הטעם משום פרסומי ניסא, וכ״ש בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום וכו׳ ע״כ, ובלחם שם הקשה על המ״מ מש״כ דכ״ש בנר חנוכה, איזה כ״ש יש כאן, הרי מה דחנוכה עדיף מקידוש היום היינו כיון שחנוכה הוא פרסומא ניסא משא״כ קידוש היום, אך בד׳ כוסות הוה פרסומי ניסא כמו חנוכה, ואין זה כ״ש, אלא דכמו בד׳ כוסות, הוא הדין בנ״ח, וצ״ע עכ״ד.

אכן הגר״א בשו״ע כאן ביאר דין זה, דבפסחים (קי״ב ע״א) מבואר, דלצרכי שבת יש לאדם לשאול על הפתחים, ובפסחים (ק״ה ע״ב) מבואר דקידוש בשבת קודם לסעודת שבת, ובשבת (כ״ג ע״ב) מבואר דנר חנוכה קודם לקידוש שבת, וא״כ א״ש מדוע בנ״ח יש הדין דשואל ומוכר כסותות דהוא כ״ש מסעודת שבת עכ״ד הגר״א.

(ואולי זה כוונת המ״מ, דילפינן מד׳ כוסות לנ״ח דבתרויהו יש פרסומי ניסא, ועוד הוא כ״ש כיון שנ״ח עדיף מקידוש היום וכנ״ל).

והנה בהא דנר חנוכה קודם לקידוש היום הביא המ״ב (סי׳ תרע״ח ס״ק ה׳) מהמג״א דהינו דוקא לנר איש וביתו ע״ש, א״כ לפי״ז יהי׳ מדברי הגר״א הנ״ל במקור השו״ע ראי׳ ברורה לביאור הלכה ולדברי האמרי אמת זצ״ל דס״ל דהא דשואל ומוכר כסותו הוא רק לגבי נר איש וביתו ודו״ק.

עוד ביאור בדברי המ״מ הנ״ל (דמה הכ״ש כקו׳ הלח״מ) כתב באבני נזר או״ח ח״ב סי׳ תק״א ס״ק ב׳, שם כתב לחדש (וכן כתב גם במהר״ם שיק או״ח סי׳ של״א), דהא דקי״ל אונס רחמנא פטרי׳, הוא רק במצוות שבין אדם למקום, דע״ז השי״ת פוטר האדם בשאינו יכול לקיים, אך מצוה הנוגעת לחבירו, מה יועיל פטור האונס, הא מ״מ לא קיים ונתן לחבירו המגיע לו, וכתב שם, דלפי״ז במצוות שיש בהם

ענין דפרסומי ניסא שזה בין אדם לחבירו - שהשני יראה, פשיטא שלא יועיל הפטור דאונס, דמ"מ הרי לא היה פרסומי ניסא לשני, וביאר שם דזה הענין בד' כוסות, דבעי פרסומי ניסא לבני הבית לא מועיל שהוא אונס, דמ"מ הרי אין הפרסומי ניסא, ולכן ע"כ חייב לשאול ולמכור כסותו, ולפי"ז א"ש דבנר חנוכה הפרסומי ניסא אינו רק לבני הבית כמו בד' כוסות, רק הוא לכל העולם שמניח על פתח ביתו בחוץ, וזה שכתב המ"מ דבנ"ח הוא כ"ש מד' כוסות עכ"ד האב"נ.

(ולפי דבריו י"ל שפיר אולי הפרסומי ניסא הוא במהדרין מן המהדרין וצריך לשאול ולמכור כסותו עבור ההידור ג"כ, עכ"פ אין עפ"י דבריו שום ראי' ונטיה לצד זה או אחר).

עוד ביאור בענין זה שמעתי מכ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל והוא ביאר, דהנה הא דבהידור מצוה עד שליש במצוה כתב הר"ן (בסוכה ל"ג.) והרשב"א (ב"ק ט') בשם הראב"ד, דזה דוקא במצות עשה, אבל במצוות ל"ת ניתן כל ממונו קודם שיעבור, והביא זאת הרמ"א להלכה (או"ח סי' תרנ"ו סעיף א'), וביאר דכיון דבנ"ח איכא לאו דלא תסור וגו' וכמבואר בגמ' (שבת כ"ג ע"א), א"כ הוה כמו ל"ת, ולכן בזה (וכן בד' כוסות דרבנן) יש הדין דשואל ומוכר כסותו ע"כ.

(ולפ"ד הפני מנחם הנ"ל יש ליישב את קושית הר"ן בשבת (כ"ג ע"ב) שהקשה מדוע נ"ח קודם לקידוש היום, הרי נ"ח דרבנן וקידוש היום דאורייתא, ולפי"ד א"ש, דבנ"ח יש ל"ת דלא תסור וכנ"ל, ובקידוש היום רק עשה, והרי ל"ת חמור יותר מעשה כדמבואר בגמ' יבמות ז' ע"א ודו"ק היטב).

הנה לפי"ד הפני מנחם הנ"ל בביאור ענין דשואל ומוכר כסותו בנ"ח, ג"כ ברור דלפי"ז ע"כ האמת כמש"כ בביאור הלכה והאמרי אמת זצ"ל הנ"ל דדין שואל ומוכר כסותו רק בנר איש וביתו ולא בהידור, דזה ברור דאדם שידליק נר איש וביתו ולא ידליק ההידור לא יעבור על מה שכתוב: לא תסור מן הדבר אשר יורוך וגו', ולא נקרא שסר ח"ו מהתורה וז"פ.

התבאר לנו א"כ, שיותר נראה ללמוד (עפ"י הגר"א הנ"ל וביאור הפני מנחם הנ"ל) כדעת הביאור הלכה והאמרי אמת דהדין דשואל ומוכר כסותו הוא בעיקר הדין דנר איש וביתו ולא בהידור מצוה, עכ"פ י"ל דהמחלוקת הנ"ל כדין זה תלוי' בחקירה הנ"ל וכמו שהתבאר לעיל האם ההידור בנ"ח הוא כמו בכל התורה דין צדדי במצוה, או שבנ"ח הוא דין מיוחד וזה חלק מהמצוה ודו"ק.

עוד נראה, דהנה בשפת אמת (שבת כ"א ע"ב ד"ה בגמ' ת"ר וכו') הסתפק, אם אדם הדליק נר חנוכה בלא הידור, היינו ביום ג' דחנוכה הדליק רק נר א', וקיים המצוה דנר איש וביתו, ולא קיים ההידור, דשכח דיש להדליק עוד מדין הידור, ואח"כ נזכר שלא הדליק בהידור, האם ידליק הנרות של ההידור ויברך מחדש או לא, ומסקנת השפ"א שאין ברכה מיוחדת על ההידור, אלא כיון שכבר בירך על העיקר, נר איש וביתו, ישלים אח"כ את נרות ההידור בלא ברכה ע"ש.

אכן אין דין זה כ"כ פשוט, והמג"א או"ח סי' תרנ"א ס"ק כ"ה הביא מהאבודרהם בשם הרמב"ם, ועפ"י דבריו שם נראה דס"ל דכה"ג צריך לברך על ההידור מחדש ע"ש, ובמחצית השקל להלן ריש סי' תרע"ו כתב ע"ד המג"א דהוא חידוש עצום שיש לברך על ההידור, הרי יד"ח מצות נר איש וביתו יצא כבר ומדוע יברך ברכה חדשה על ההידור ע"ש, ובשו"ת הגרע"א זצ"ל מהדו"ת סי' י"ג הביא מחלוקת האליהו רבה והפרי חדש (בסי' תרע"ב) האם על הידור מצוה (בנ"ח) מברכים ברכה מיוחדת (וכאופן הנ"ל שהביא בשפ"א שהדליק הנר איש וביתו ושכח להדליק ההידור מצוה), והגרע"א זצ"ל הכריע שם דספק ברכות להקל ולא יברך.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קלה) דן לענין מה דמבואר בראשונים דאם הדליק נר פחות מהראוי, אם לא התכוון תחלה על כל הנרות כשמוסיף הנר שהחסיר צריך לברך שנית, ותמהו ע"ז בפוסקים דכיון דאינו מדליק אלא עבור הידור מצוה איך יברך, וע"ז כתב הכתב סופר: שאני הכא שכבר נהגו להיות מן המהדרין מן המהדרין כמו שכ' הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד ה"ג) שנתפשט המנהג, ומאן דלא עביד הכי נראה כמשנה המנהג ונותן בה גרעון, לכן ראוי כמעט כחיוב להוסיף ולברך, ע"כ. מבואר ג"כ דפשיטא לו דיש לברך על הידור מצוה בנר חנוכה.

עכ"פ מבואר דיש מחלוקת בפוסקים בדין זה האם מברכים על הידור מצוה או לא, ויש לבאר כעת דזה גופא המחלוקת כאן, האם ההידור מצוה בנר חנוכה הוא דין כמו בכל התורה דהידור מצוה מזה קלי ואנוהו, וא"כ אינו חלק מהמצוה רק דבר צדדי, פשיטא שע"ז לא שייך לברך במיוחד

וכסברת השפ"א הנ"ל, אך אי נימא דבנ"ח ההידור הוא דין מיוחד, ונהי' חלק מגוף המצוה, א"כ שפיר י"ל דאפשר לברך על זה בנפרד וכנ"ל ודו"ק היטב.

(ולפי"ז יוצא דהאמרי אמת לגבי הדין דשואל ומוכר כסותו, דס"ל דאין צריך למכור אלא לגוף החיוב דנר איש וביתו ולא להידור, ס"ל כסברת השפ"א זצ"ל הנ"ל דמסקנתו דאין לברך על ההידור מצוה דנ"ח, והיסוד בב' הדינים הוא אחד וכנ"ל דההידור בנ"ח הוא כמו בכל התורה ולא חלק מהמצוה ממש, וכביאור הפני מנחם וכנ"ל).

עוד יש לומר בזה, דהנה ברמ"א או"ח סי' תרע"ה סעיף ג' כתב: ולדידן וכו' קטן שהגיע לחנוך צריך להדליק ג"כ ע"כ, אכן במג"א סי' תרע"ז ס"ק ח' כתב דהמחבר לא ס"ל כן, וס"ל דקטן אינו חייב בנ"ח וזה כסברת הביאור הלכה (בסי' תרע"ה) וז"ל: דנהי דמחוייב לחנכו, (היינו האב), היינו בדבר שיש בו חיוב על הגדול מצד הדין, בזה דגם בגדול ליכא כי אם משום הידור מצוה, אינו מחויב לחנך בו את הקטן עכ"ל, והיינו דסגי בנר איש וביתו מעיקר הדין, ובהידור מצוה דכל אחד ואחד מדליק אין הקטן חייב, אך הרמ"א חולק ע"ז וכנ"ל, וס"ל דקטן חייב שפיר בהדלקת נ"ח ויש לחנכו במצוה כזו שהיא הידור מצוה, ועי' במקראי קודש לחנוכה סי' ט"ו מש"כ לבאר במחלוקת זו ע"ש. ויש לומר דג"כ זה הספק כאן האם הידור הוא חלק מעצם המצוה.

ועיין בשפת אמת שבת כ"א ע"ב ד"ה ויש לעיין וכו' הסתפק, למ"ד כבתה זקוק לה האם זקוק לה גם על ההידור ע"כ.

וי"ל דזהו הספק תלוי בספק הנ"ל, דאם ההידור בנ"ח הוא כמו בכל התורה, א"כ הוא דין צדדי, וי"ל דבזה אין הדין דכבתה זקוק לה, אך אי נימא דבנ"ח הוא דין מיוחד ונהי' חלק מהמצוה א"כ שפיר זקוק לה גם על ההידור ודו"ק היטב.

והנה כיום נוהגים שאבי הבית מדליק נרות, ואח"כ מדליקים שאר בני הבית - הילדים, וכדברי הרמ"א (סי' תרע"א סעיף ג'): וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק וכו' והמנהג הוא כן דמדליקים ומברכים, והרי ההדלקה של בני הבית היא בגדר מהדרין, שהרי עיקר המצוה היא נר איש וביתו, ויוצאים יד"ח בהדלקת האב, ודין זה דבני הבית הוא בגדר מהדרין, והרי התבאר לעיל שיש מחלוקת אי מברכים על הידור מצוה, וכבר התעורר בזה במועדים וזמנים ח"ב סי' קל"ג.

ומזה דנוהגים כך שמברכים כה"ג, מוכח לכאורה דיש ברכה על הידור מצוה ג"כ וצ"ע, והיינו כנ"ל דבנ"ח ההידור הוא דין מיוחד ונהי' חלק מהמצוה ממש וצ"ע.

עוד יש לומר בספק זה, דהנה בתוס' שבת כ"א ע"ב ד"ה והמהדרין וכו' כתבו, דב"ש וב"ה לא קאי על המהדרין - דנר לכל אחד ואחד, דא"כ אין היכר בנרות, דיחשבו דכל כך בני אדם יש בבית ע"ש, אך הרמב"ם חולק כידוע על דברי התוס' וס"ל בפ"ד מה' חנוכה הלכה א' דב"ש וב"ה קאי על המהדרין, וידוע דבדין זה פוסקים אנו בהרמב"ם, והספרדים כתוס', כמבואר בשו"ע סי' תרע"א סעיף ב' במחבר וברמ"א, וכבר כתב בבאר היטב (ס"ק ג') שם וז"ל: וזה חידוש, שהספרדים נוהגים כתוס' והאשכנזים כהרמב"ם וזה לא מצינו בשאר מקומות ע"כ.

וי"ל לפי"ז דמחלוקת התוס' והרמב"ם תלוי בספק הנ"ל, דהנה בביאור סברת התוס' הנ"ל נראה דהנה באבני נזר או"ח ח"ב סי' תל"ב ס"ק ג' כתב ליישב קושית החלקת יואב, אמאי קיי"ל בשופר דצפהו זהב במקום הנחת פה פסול, נימא כל לנאותו אינו חוצץ, וכתב ע"ז באב"נ: עוי"ל לפי מש"כ התוס' מנחות (ל"ב ע"ב) וז"ל: אבל תפילין דמחופין בעור לא שייך בהו נוי, וע"כ במקום הנחת פה לא שייך נוי, דאין נוי מצוה אלא בשעת מצוה, והכא בשעת תקיעה מכוסה בפי התוקע ע"כ.

וי"ל דזה גם סברת התוס' בשבת כאן, דע"כ ב"ש וב"ה לא קאי אמהדרין, דהרי א"כ אין ניכר הנוי, ובהידור דכל התורה דילפינן מזה קלי ואנוהו, בעי שיהי' ניכר הנוי וכדברי התוס' הנ"ל במנחות וכאב"נ.

אך הרמב"ם ס"ל דההידור בנ"ח הוא דין מיוחד בנ"ח, וכמו שהתבאר לעיל אות ג' עפ"י דברי המג"א סי' תרנ"א מהרמב"ם לברך על ההידור בנ"ח, וא"כ הוא דין מיוחד בנ"ח, וא"כ אין צריך שיהא ההידור והנוי ניכרים, דזה דין דוקא בזה קלי ואנוהו - בכל התורה, ולא בנר חנוכה שהוא דין מיוחד וכנ"ל ודו"ק היטב.

★★

בגמ': שני זקנים היו בצידון אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה:

הרי"ף העתיק מימרא זו דשני זקנים, ותמהו האחרונים דהא ליכא נפק"מ לדינא בזה, דהא קיי"ל בכל דוכתא

הלכה כב"ה. ובאמת דקשה על עצם האי עובדא, הלא יצתה בת קול דב"ש במקום ב"ה אינה משנה, ור"ט נתחייב בנפשו כשעשה מעשה כב"ש (ברכות י, ב), וא"כ כיצד עשה אותו זקן כדברי ב"ש.

והביאור הלכה (סי' תרע"א סעי' ב' ד"ה וי"א) כתב חידוש גדול, די"ל דהא דהלכה כב"ה במקום ב"ש היינו דוקא בגוף דיני המצוה, אבל ב'הידור מצוה' לא קיי"ל דוקא כבית הלל, ולכן הביאה הגמ' מעשה זה וכן הרי"ף, לומר לן דמה דקיי"ל הכא דהלכה כב"ה אינו אלא פסק הלכה דידן, ולא דהוי בכלל הכלל הרגיל דהלכה כב"ה, ונפק"מ דאם יצטרף איזה סיבה להקל אולי נוכל לסמוך גם על שיטת ב"ש עיי"ש בדבריו.

ומה שסיים הביאור הלכה "אלא מדלא הוזכר דבר זה בשום פוסק אין לצרף דבר זה להלכה כלל", יש לציין שבחידושי הריטב"א עמ"ס שבת הנדפסים מחדש (במהדורת מוסד הרב קוק) נמצא ככל דברי הביאור הלכה.

ובעיקר הענין, ע"ע בביאור הגר"א (סי' תרע"א סעי' ב') ובפר"ח ובברכ"י שם, שכתבו ליישב טעם שהביא הרי"ף למימרא זו באופן מחודש מאוד, עיי"ש בדבריהם.

★★

בגמ': שני זקנים היו בצידון וכו'. **ואחד עשה כדברי ב"ש** וכו'.

כתב הגאון ר' יעקב יצחק ניימן שליט"א בקובץ נזר התורה (שנה ג' קו' ב' ע' קפב): לכאורה יש להקשות איך נהג כב"ש, והרי ב"ש במקום ב"ה אינה משנה.

נלפע"ד בע"ה, שזה שייך בדבר הלכה מאחר שהלכה כבית הלל אין לעשות כבית שמאי, אבל בהידור מצוה באיזה אופן יקיימו להיות מהדרין מן המהדרין לכאורה אין איסור לעשות כבית שמאי מאיר שעיקר המצוה מקיימים גם אליבא דבית הלל.

אולם רציתי להוסיף מה ששמעתי מלפני הרבה שנים לדקדק בשני זקנים שאחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, והוא עפ"י הגמרא במסכת יבמות דף י"ז בית שמאי הוי מחדדי טפי אבל בית הלל היו הרוב, והנה המרדכי בפ"ק דחולין הקשה איך אפשר שבסנהדרין הולכים אחר הרוב הלא הסנהדרין הדיינים הם קבועים וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ותירץ שדיבורם נייד, וא"כ מובן, אחד עשה כבית שמאי כי מחדדי טפי, אבל כבית הלל עושים מפני שהם רובא, וא"כ קשה קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל דיבורם נייד, והיינו עשו כדברי בית הלל. עכ"ד.

ובקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ע' קסח-ט) כתב חכ"א ליישב בזה ע"פ שחידש בשו"ת מנחת ברוך (סי' קט) דב' תקנות היו בימי החשמונאים, דבשנה הראשונה תיקנו לעשות חנוכת הבית שמונה ימים בשנה זו בלבד כדרך שעשה שלמה בבית הראשון ועזרא בבית השני, ותיקנו לעשותו בהלל והודאה והדלקת נרות כל אחד לפום שיעורא דיליה, וזה היה עוד לפני שנעשה הנס דפך השמן, אלא דלאחר שנעשה הנס בפך השמן וראו דחנוכה זו עלתה לפניו ברצון אז קבעוה לדורות, והוסיף דמה"ט חלקו חכמים במצוה זו בין כל אדם למהדרין ומהדרין מן המהדרין, מה שלא מצינו כן בשום מצוה, לפי דבשנה הראשונה לא הדליקו כולם בשוה אלא כל אחד לפי ערכו, דהרי לא תקנוה אז אלא שיכבדו את ה' באורים, לכן גם לאחר הנס שקבעוה לדורות השאירו הדבר כמו בשנה הראשונה, עי"ש בארוכה, ולפי דבריו היה אפשר לומר דזקנים הללו היו בשנה הראשונה שכל אחד הדליק אז מנין הנרות כרצונו, עוד בטרם שנחלקו בזה חכמי ישראל.

ובדרך צחות יש ליישב על פי דאי' בספרים דלעתיד לבא יהיה הלכה כבית שמאי, ולפי זה י"ל דכיון דאי' בשם הרה"ק רבי פנחס מקאריץ דבכל חנוכה בשעת הדלקת הנרות נתגלה האור הגנוז והוא אורו של מלך המשיח [ראה בני יששכר כסליו טבת מאמר ב אות טז, פרי צדיק לחנוכה אות ו], לכן לא קשיא מה שעשה אותו זקן כדברי בית שמאי במצות נר חנוכה.

★★

בגמ': שכשנכנסו יוונים להיכל - טמאו כל השמנים שבהיכל וכו'.

הגאון רבי יוסף איגר זצ"ל מפראג כתב במכתב שאלה אל הגאון הנודע ביהודה זצ"ל וז"ל: ביומא דמפגרא בי' רבנן, אמרתי לבוא בשאילת תלמיד לרב, מה שנתקשה לי כעת מענייני דיומא, בהא דאיתא בפרק במה מדליקין מאי חנוכה דת"ר וכו', ולא נמצא אלא פך אחד ונעשה בו נס

וכו׳. והקשו המג״א בספר זית רענן פר׳ אמור, ופני יושע במקומו, דכל טורח הנס זה למה, הא קיי״ל טומאה הותרה בציבור, ואפי׳ הדורי לא מהדרינן, וע״י כך נכנסו בדוחקים.

ואני תמה על השלמים הללו, מאי קא קשיא להו, הלא מבואר בפסחים (דף ס״ה, ודף צ״ה) ובמה דוכתי, דלא הותרה טומאה בציבור אלא בטומאת מת בלבד, וכן פסק הרמב״ם בפ״ד מהל׳ ביאת המקדש הלכה ט׳, וא״כ הוצרך הנס שלא נטמא בטומאת זיבה וכדומה. ואף אם נאמר דפשיטא להו שעדיין לא גזרו על הנכרים להיות כזבים, ודלא כמשמעות תוס׳ שם (דף כ״א ע״ב ד״ה שהי׳), אכתי קשה, הלא בסוף סוכה מצינו במרים בת בילגה שנכנסה באותו זמן בהיכל, וכדומה רבים המתפרצים, כמבואר ביוסיפון, וא״כ ע״כ הי׳ צריכין לנס.

(ולכאורה הי׳ אפשר ליישב דהוכרח הזית רענן לתירוצו, דכיון דלכ״ע הא דנכרי מטמא בזיבה הוא דרבנן, ולמ״ד דטומאת משקין נמי מדרבנן, ולא גזרו במקדש כמבואר בפ״ק דפסחים בסוגיא דר״ח סגן הכהנים, ואף לרב דס״ל דמשקי בי׳ נדבחייא גזרו במקדש, מ״מ אינו אלא מדרבנן, וא״כ איכא הכא תרתי דרבנן, ואפשר לא גזרו עליו בשעת הדחק, ומש״ה הוצרך הזית רענן לתירוצו דמשום טומאת ע״ז נגעו בה דזהו דאורייתא. אבל באמת זה אינו, דמבואר בש״ס דשבת ובהרמב״ם בפ״ו מהל׳ אבות הטומאה הלכה א׳, דגם טומאת ע״ז אינו אלא מדבריהם, וא״כ צ״ע). עכ״ד.

והשיב על כך הגאון הנודע ביהודה זצ״ל: קושייתו היא קושיא, אבל הלא הזית רענן בעצמו כתב שלא הי׳ טמא טומאת מת ולכך לא הותר בציבור, והיינו דברי מעל׳ ממש. והפני יושע שהקשה קושיא זו, הוא לפי מה שכתב הבית יוסף שהוצרכו שמונה ימים לנס לפי שכל ישראל היו בחזקת טמאי מתים ולא היו יכולים לטהר עד ז׳ ימים ויום אחד לכתישת הזיתים, ועל זה הקשה הפני יושע שהרי הותרה בציבור. עכ״ד.

(קובץ כרם שלמה שנה י״ט קו׳ ב׳ ע׳ י-יא)

★★

ובקושי׳ הנ״ל שהובאה מהזית רענן והפנ״י. למה הוצרכו לנס דחנוכה, הרי טומאה הותרה בציבור, כתב באמרי אמת לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (פר׳ נשא תרפ״ד) וז״ל: על הקושיא למה נצרך נס דחנוכה הרי טומאה הותרה בצבור, הרבי הזקן מקאצק זצ״ל אמר דרק כאשר המקדש קיים ואינם יכולים לעשות העבודה מחמת טומאה שאירעה אז טומאה הותרה בצבור, אולם בחנוכה שאז נתחנך המקדש והדליקו המנורה מחדש לא הותרה טומאה בצבור, לפי זה אפשר לתרץ קושית הידי משה מה הראיה ממשכן שנמחל להם חטא העגל כדאיתא משכן העדות עדות שויתר להם הקב״ה וכו׳, הא איתא אף על פי שטמאין הם שכינה שרויה ביניהם, לפי הנ״ל ניחא, שכאשר המשכן כבר היה, אף על פי שטמאין שכינה שורה ביניהם, מה שאין כן כאשר מקימים המשכן להשרות השכינה, אלא מוכרח להיות מטעם שנתכפר להם חטא העגל. עכ״ד ודפח״ח.

וראה עוד במכתבי תורה שלו (סי׳ ס״ו) באריכות בכל זה.

★★

ובספר בצלו חמדתי (ע׳ קעא) מביא מהגאון מטשעבין זצ״ל: עוד סיפר רבינו זצוק״ל, כי פעם בעת סעודת בר־מצוה היה נוכח הרה״ק מבעלזא זצוק״ל, אחר ברכת המזון שזימן הבחור בר המצוה, ציווה עליו הרה״ק לשתות את כוס הברכה עד תומה. רבינו זצ״ל תמה בליבו הלמאי מכביד על עול ימים זה בשתיית כוס מלא של יין, כאשר מן הדין ברוב כוס סגי. הרה״ק תפס במחשבתו את תמיהת רבינו ואמר לו, הן אמת שכל נס חנוכה תמוה הוא שהרי שנינו טומאה הותרה בציבור, אלא שמכיון שאז חנכו את המנורה, הרי שבחינוך בעינן ״לכתחילה״ דייקא, וה״ה בנידון דידן אשר הבחור נכנס לעול המצוות הרי שהחינוך מן הראוי שיהיה בשלימות, והוסיף רבינו, איך האב געפילט אז ער האט מיר תופס גיוועהן די מחשבה. ע״כ.

★★

בשו״ת אורי וישעי להגאון רבי אורי טויביש מיאס זצ״ל (סי׳ ד׳) הביא בשם הגאון ר׳ יצחק מהמבורג זצ״ל קושי׳, איך נטמאו השמנים בימי חשמונאי, הרי קי״ל דמשקה בי מטבחיא דכן ואינם מקבלים טומאה. והביא שם באורי וישעי, שהגאון בעל השואל ומשיב זצ״ל תירץ בזה עפ״י המבואר בש״ס (ע״ד נ״ב ע״א) שבאו בה פריצים וחללוה, דכיון שבאו נכרים להיכל, יצאו כל עניני המקדש לחולין. ושפיר קיבלו טומאה ע״כ.

(והנה לא ציין שם איה מקור דברי השו״מ - והוא בשואל ומשיב (מהדו״ק ח״ג סי׳ מ״ב) ע״ש ובקובץ דרשות דברי שאול (ד׳ מ״ד ע״א) ע״ש).

ובאורי וישעי עצמו תירץ, דהא דכן הוא מלטמא אחרים, אבל טומאת עצמם יש להם ע״כ. וכתב הגאון ר׳ חיים זאב עלינבויגען ז״ל אב״ד ריישא (בקובץ כרם שלמה שנה י״א קו׳ ב׳ ע׳ יט): ואינו מספיק לענ״ד, דלדבריו תיקשי בפסחים י״ז דפריך ללוי דתני משקה בי מדבחייא, הניחא וכו׳ אלא אי ס״ל כרב היכי משכחת לה שאלת חגי, הו״ל לאקשווי בפשיטות אי דכן ממש טומאת השמנים דחשמונאי היכי משכחת לה, על כן דברי הגאבד״ק לבוב נראים. אמנם תמיהני על עוצם בקיאתו של הגאון זצ״ל, והבדלו בחיים הגאבד״ק יאס, איך נעלם מעיני שניהם שתירוצו של הגאבד״ק לבוב מפורש בזית רענן על הילקוט אמור ד״ה צו את בנ״י וגו׳ תמיד אפי׳ בשבת ואפי׳ בטומאה, ותמה הזית רענן על נסי חנוכה ותירץ עפ״י הש״ס דע״ז ששיקצו אבני מזבח לע״ז וה״נ טמאו כל השמנים לע״ז. ובזה אין אנו צריכים להדחוקים שבלבוש הל׳ חנוכה, עכ״ל ודפח״ח וש״י. ויעויין בא״ז וא״ר מה שכתבו ע״ד המעי״ט, ודברי הזית רענן מאירים לעינים. ע״כ.

★★

הנה יש עוד קושי׳ בענין טומאת השמנים ע״י הגוים שנכנסו להיכל. דהרי קיי״ל דעכו״ם בחיי חיותם אינם מטמאים (ראה רמב״ם פ״א מטומאת מת הי״ב-י״ג-י״ד).

ויש שכתבו דאחר שרבנן גזרו דעכו״ם יטמאו כזבין (שבת כג, ב; נדה לד, א) י״ל דהשמנים נטמאו ע״י נגיעה ממש, וכן פשוט להו רוב הראשונים בסוגיין דהיוונים טימאו השמנים ע״י נגיעה כיון שדינם כזבין. וכן משמע מרש״י (ד״ה בחותמו) שכתב לגבי הפך שמצאו ש״הכירו שלא נגעו בו״, דמשמע דשאר השמנים נטמאו ע״י נגיעה.

אמנם האחרונים תמהו ע״ז, דהרי הא דעכו״ם הרי הם כזבין לכל דבריהם הוא מגזירת י״ח דבר דגזרו תלמידי ב״ש (וכדאי׳ בשבת יז, א), וזה היה כמאה שנה אחר נצחון מלכות בית חשמונאי, ובימי החשמונאים עדיין לא היתה גזירה זו. וראה בפר״ח ריש הל׳ חנוכה, ובהגה׳ חשק שלמה בסוגיין מש״כ ביישוב הקושיא.

אבל התוס׳ (ד״ה שהיה) כתבו וז״ל ״שהיה מונח בחותמו של כה״ג - אם כבר גזרו על הנכרים להיות כזבים צ״ל שהיה מונח בחותם בקרקע שלא הסיטו הכלי״, ומדבריהם משמע דהבינו בפשיטות שכל השמנים נטמאו ע״י איזה טומאה, אלא שהיה קשה להם דאם תאמר שכבר נגזרה הגזירה שהעכו״ם יהיו כזבין א״כ כיצד לא נטמא אותו פך בהיסט. וא״כ לשיטת התוס׳ עדיין צ״ב באיזה טומאה וע״י מה נטמאו.

והמזרחי בפירושו על הסמ״ג כתב דנטמאו השמנים ע״י בגדיהם של היוונים, דסתם בגדי עכו״ם בחזקת טמאי מת הם, וכדאי׳ בתוספתא דטהרות (פ״ח מ״ז) ״הלוקח כלים מאומני עובדי כוכבים והמוסר כלים לאומני עובדי כוכבים טמאין מדרס וטמאין טמא מת״, ומסתמא כשנגעו והסיטו היוונים את השמנים נגעו גם בגדיהם בכל השמנים.

או אפשר לומר (וכ״כ בערוך לנר שם ובפמ״ג במשב״ז סק״א) דהיוונים הביאו שרץ או נבילה וטימאו בהם את השמנים.

או אפשר לומר שהיוונים הכניסו מת להיכל, וממילא נטמא ההיכל וכל השמנים אשר בו באוהל. וע״ע בלבוש סי׳ תר״ע ובמעדני יו״ט ואליה רבה שם, ובשפת אמת לחנוכה (תרל״ג ליל ג׳). ע״כ.

★★

כתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה י״ג קו׳ ב׳ ע׳ מד): הנני רוצה לפנות אל הקוראים הנכבדים של כרמנו לפתור חידה סתומה (לכאורה) בענין נס חנוכה. - הנה מבואר במס׳ שבת דף כ״א ע״ב גבי נס חנוכה, כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים וכו׳ ולא מצאו אלא פך אחד של שמן וכו׳ ולא הי׳ בו להדליק אלא יום אחד וכו׳, מבואר דלא היו יכולין להדליק בשמן טמא. ולכאורה יש להעיר דלא מצינו איסור בשום מקום להדליק בשמן טמא. ובאמת האחרונים כבר הקשו דטומאה הותרה בציבור, אך לכאורה בלא זה, אפילו לא היו הציבור טמאים, לא מצינו איסור להדליק בשמן טמא.

ובאמת גם לגבי הקרבת פסולים וטמא לגבי מזבח לא מצינו איסור מפורש. וראיתי בספר מקדש דוד (מהרב דוד הכהן רפאפורט ז״ל) סי׳ ט״ז שעמד על מבוכה זו דלא מצינו אזהרה ואיסור מפורש שלא להקריב פסולין (וטמא) לגבי ״מזבח״. אבל אחר העיון מצאתי בתו״כ פרשת אמור פרק ז׳

סימן ה׳ וז״ל, ״מנין הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה, ת״ל ושור ושה שרוע קלוט וגו׳, לימד על הפסולין שבשור ושבשה שהוא בלא ירצה, ע״כ. והר״ש משאנץ מפרש דהיינו מחוסר זמן ״ופגול וטמא״. (והגמ׳ במס׳ חולין דף פ׳ ע״ב מביא ברייתא הנ״ל לגבי מחוסר זמן). מבואר משם אזהרה מפורש דאסור להקריב טמא וכל הפסולין לגבי מזבח. אבל זהו דוקא לגבי מזבח, ועדיין לא מצינו שום איסור להדליק בשמן טמא במנורה.

והנה אף שמצינו דאסור להכניס דבר טמא בהיכל כמבואר בסוף מס׳ עירובין דף ק״ד ע״ב (כמ״ש כי את מקדש ד׳ טמא), אבל זהו דוקא דבר שיש לו טהרה במקוה (כגון כלי טמא), אבל דבר שאין לו טהרה במקוה אין כאן איסור מדאורייתא להכניס במקדש כמבואר שם, ושמן דבר שאין לו טהרה במקוה הוא (עי׳ בשו״ת חכ״צ סי׳ פ״ז, ובמור וקציעה בהל׳ חנוכה). ואף שיש לדחוק ולומר שיש איסור דרבנן להכניס למקדש אפילו דבר שאין לו טהרה במקוה כגון שמן טמא, וזה הי׳ הטעם שלא יכלו להדליק בשמן טמא כיון דאסור מדרבנן להכניס דבר טמא למקדש, אמנם זה דוחק, דמשמע מגמ׳ דשבת הנ״ל דלא היו יכולין ״להדליק״, נראה דהחסרון הי׳ בההדלקה בשמן טמא, ולא בהכנסת השמן טמא למקדש, וכן משמע בכ״מ.

ואין להביא ראי׳ מהא דדרשינן (בתו״כ פרשת אמור) תמיד אף בשבת תמיד אף בטומאה, דהיינו שטומאה הותרה בציבור לגבי הדלקת נרות במנורה, מכלל דשלא בציבור אסור, דזה אינו ראי׳ לאסור להדליק בשמן טמא, דשם בא לחדש דאם רוב הציבור והכהנים טמאים, אז מותר לכהן טמא ליכנס להיכל ולהדליק הנרות, ואם אין הציבור טמאים אין הכהן הטמא רשאי ליכנס להיכל ולהדליק, אבל אכתי אין משם ראי׳ דאסור להדליק בשמן טמא.

סוף דבר דאין לנו שום מקור אסור להדליק בשמן טמא במנורה, ואבקש מהקוראים החשובים להשיב מענה אם הם יכולים לפתור החידה סתומה של ״מאי חנוכה״. ע״כ.

★★

בגמ׳: מאי חנוכה וכו׳ **ולא מצאו אלא פך אחד** וכו׳ **נעשה בו נס** וכו׳.

כתב רבי אפרים חיים קליין ז״ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (ח״א ע׳ קכג): בבית יוסף (סימן תרע) מביא לבאר, הטעם שהוזקקו לנס שידליקו ממנו שמונה ימים: ״מפני שכל ישראל היו טמאי מתים, ואי אפשר לתקן שמן טהור עד שיעברו עליהם שבעה ימים מיום טומאתם, ויום אחד לכתישת הזיתים ותיקונם להוציא מהם שמן טהור. והר״ן כתב, שהיה להם שמן טהור רחוק ארבעה ימים, והוצרכו שמונה ימים בין הליכה וחזרה״.

אנו רואים כאן את האמונה החזקה שהיתה לעם ישראל. שכן בעת שמצאו את הפך הטהור של שמן שהיה בו רק כדי להדליק יום אחד בלבד, הם ידעו שיותר מיום אחד לא יוכלו להדליק את הנרות בבית המקדש, ואח״כ יצטרכו להמתין שוב שבעה ימים עד שיהיה להם שמן טהור להדליק. הסברא ההגונה היתה, לכאורה, להמתין עם הדלקת הנרות עד שיהיה להם מספיק שמן כדי להדליק ברציפות, ולא להדליק יום אחד, ולאחר מכן להפסיק שבעה ימים. אולם הם לא התייחסו לכך, אלא מיד כשגילו פך שמן טהור הדליקו בו, ולא חשבו מה יהיה בהמשך, אלא השליכו את יהבם על הקב״ה, והאמינו, שאם הקב״ה זימן להם היום שמן, יש להדליק בו היום ולקיים המצוה היום, ולא לדאוג מה יהיה מחר.

אכן, בזכות האמונה והבטחון שהיה להם, זכו לנס, שמאותו שמן יכלו להדליק במשך כל אותם שמונת ימים שלא יכלו להשיג שמן טהור בדרכים אחרות.

וממשיך עוד: נס חנוכה בא ללמד אותנו מוסר השכל לכל הדורות, כאשר מזדמן לאדם לקיים איזו מצוה, או איזה דבר צדקה, לבל ידאג מיום המחר, ויאמר אם אקיים עתה את המצוה לא יהיה לי כח לקיים מחר מצוה אחרת וכדומה, או שלא יהיה לי כסף לקנות אוכל וכדומה. בכלל על האדם לעשות את השתדלותו ולבטוח בהקב״ה שיספק לו את הצטרכויותיו, ולא לדאוג ליום המחר. כל הטרדות מדאגת יום המחר, הכל הוא רק מתחבולות היצר הרע, המסית אותנו שלא לעבוד את השי״ת, ומסובב לנו טענות ומענות. אולם על האדם מוטל, שלא להתייחס לכך, אלא לבטוח באמונת תום בהקב״ה הן על העבר להאמין ש״כל מה דעביד רחמנא לטב עביד״, והן על העתיד, ש״מאן דיהיב חיי יהיב מזוני״.

על־כן יש להתעורר ולהתחזק באמונה ובטחון בימי החנוכה, כפי שאז זכו לנס בזכות האמונה והבטחון, כן נזכה גם אנו.

★★

בגמ': בחותמו של כהן גדול וכו'.

כתב עוד רבי אפרים חיים קליין ז"ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (ח"א ע' קכט-קל): שמעתי מכ"ק מרן אדמו"ר ה"בית ישראל" זצ"ל בעת הדלקת נרות חנוכה לפרש: "חותמו של כהן גדול", הכוונה על אברהם אבינו, שנאמר בו (תהלים קי ד): "אתה כהן לעולם". אברהם אבינו השאיר לכל יהודי, באיזה מצב שהוא, את אותו פך השמן, שהיא הנקודה היהודית הטמונה בתוככי קרבו של כל יהודי באשר הוא, בעזרתו יוכל תמיד להתעורר ולחזור לכור מחצבתו.

[כפי שהיה רגיל לומר בשם זקנו בעל ה"חידושי הרי"ם" זצ"ל, לפרש בכך את נוסח חתימת ברכה "אבות" שבתפילת העמידה: "מגן אברהם", כי ניצוץ יהודית זו הטמונה בכל נפש יהודית, היא השומרת על המהות היהודית שבאדם, שיוכל בכל עת ובכל מצב שהוא לחזור לשורשו].

נקודה זו אף נרמזת בהבטחה שהובטח אברהם: "אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד" (בראשית טו א), הקב"ה הבטיח לאברהם אבינו שהנקודה היהודית תישאר תמיד בכל יהודי בכל מצב שהוא, וכפי שנאמר (ויקרא ו, ו): "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה".

אברהם אבינו מסר את נפשו למען קדושת שמו יתברך בכל מהלך חייו, תכונה זו הוריש כאן במלחמת החשמונאים, שהטביע בהם את הכח של מסירות נפש, וזה הפך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול - שהוא אברהם אבינו, ובכח זה הצליחו להתגבר על היוונים ולהציל את פך השמן הטהור.

★★

בגמ': נעשה בו נס.

הנה מה שהביא בספר אסיפות רבינו חיים הלוי מבריסק ז"ל: ותמה מרן הגר"ח זצ"ל דלכאורה יש לעיין איך יצאו ידי חובת הדלקת המנורה באותו שמן, הרי אין כשר למנורה אלא "שמן זית" שהוא שמן של זית, וזה היה שמן של נס ולא של שמן זית?.

אלא ע"כ אמר הגר"ח שהנס לא היה בכמות, בתוספת שמן, אלא באיכות, שנתעצם כח השמן ודלק שמונה ימים. והם עירו את כל השמן שבפך למנורה, אלא שבכל לילה כלה חלק השמיני ממנה, הנס היה איפא ביום הראשון ממש באותה מידה עצמה כבשאר הימים.

וביסוד זה תירץ את קושית הבית יוסף אמאי דמדלקינן שמונה ימים זכר לנס, הרי כיון שעל יום אחד היה בהפך שנמצא שמן מן המוכן, הרי שלא הוצרכו לנס אלא על שבעה ימים, ולמה תקנו שמונה ימים לחנוכה? ולפי הנ"ל מובן כיון דהנס היה באיכות ולא בכמות, א"כ הנס היה ביום הראשון כבשאר הימים, והיה הנס שמונה ימים.

[המועדים בהלכה, הגר"י אברמסקי זצ"ל בקובץ יגדיל תורה שנה ב' עמ' ע"ח. בכלי חמדה פרשת ויקהל מביא את עיקר הסברא בשם האדמו"ר הרי"מ מגור זצ"ל, וכן הובא בליקוטי יהודה ויקרא עמ' נ"ט עיי"ש. וביגדיל תורה הנ"ל מובא הוספה, "דלא איכפת לן מה ששהה בשריפתו יותר מדאי דרך נס", כלומר לגבי קיום המצוה].

★★

וכותב עוד בספר הנ"ל: שמעתי מפי הרב הגאון ר' מנחם בן מנחם שליט"א ר"מ בישיבת תפרח שסיפר שפעם פגש זקן מופלג אחד והוא סיפר שבהיותו עוד נער לפני בר מצוה ניגש למרן הגר"ח מבריסק זצ"ל שנזדמן לאכסניא באותה העיר, ורצה לומר לו משהו בנוגע להקושיא משמן נס, והשיב מרן הגר"ח זצ"ל "איך האב דאס קיין מאהל ניט גיפרעגט" (מעולם לא שאלתי קושיא זו), עד כאן שמעתי.

וכן אמר פעם מסברא הגרי"ד הלוי סולוביציק זצ"ל בן מרן הגרי"ז זצ"ל בשיעור מנחות ס"ט ע"ב שדבר זה לא יצא מפי הגר"ח ז"ל מעולם. דהרי בסוגיא כאן פשיטא לן דחטין שירדו בעבים [פי' שנבראו בעבים ע"י "נס", תוס'] דכשרים למנחות. ורק מבעי לן אי כשר לשתי הלחם, אי "ממובותיכם" דוקא, [פי' שצריך שיהא גידולו "מקרקע" ארץ ישראל] או רק לאפוקי חו"ל. הרי מבואר ד"נס" יכול ליצור "חטין" ממש שיהיו כשרים למנחות אע"פ שכל המנחות באות מן ה"חטין", וכן כשרים הם לענין שתי הלחם, אלא דרק מבעי לן אי מקרי "ממושבותיכם" משום שלא גדל "מקרקע" ארץ ישראל, אבל הא פשיטא לן שמקרי "חטין". וא"כ כמו שנס יכול לברוא חטין ממש דמתקריין "חטין" הכי נמי יכול הנס לברוא "שמן זית ממש" ויהא נקרא "שמן זית", עכ"ד.

[קונטרס ימי החנוכה עמ' ב'. ויש שרצו לבאר שכוונת מרן הגר"ח בקושיתו היתה דאין זה "כתית", אבל יש לעיין דהרי כתית זה דין של היכי תמצי בלבד, ולא במהות הדבר ומנ"ל דמעכב וצ"ע].

וכן אמר הגאון ר׳ משולם דוד סולוביציק שליט״א שאביו מרן הרב זצ״ל אף פעם לא תירץ תירוץ זה בשמו של מרן הגר״ח, והוסיף שתרוץ זה קשה מתרגום יונתן בן עוזיאל שכתב שהנשיאים הביאו שמן מגן עדן ולכאורה שם (בג״ע) לא הי׳ שמן זית אלא שמן נס, ומשמע דשמן נס כשר וצ״ע.

והגאון רבי משה סולובייציק זצ״ל הקשה על התירוץ הנ״ל שאומרים משמו של מרן הגר״ח זצ״ל, מהגמ׳ הוריות דף י״ב ע״ב א״ל ר״י וכי נס אחד נעשה בשמן המשחה וכו׳ וכולו קיים לעתיד לבא, הרי מבואר ממה דקאמר דכולו קיים לעתיד לבא דהוי נס סכמות ואיך הוא כשר לשמן המשחה הא אינו שמן זית.

(זכור לדוד עמ״ס הוריות סי׳ יב) ע״ש עוד מש״כ בזה.

ועיין בדרך אמונה להגר״ח קנייבסקי שליט״א הל׳ תרומות פ״ב ה״א ד״ה אוכל מה שהאריך בזה אם מה שגדל בדרך נס חייב בחלה.

★★

בספר עזרת ישראל להגאון הצדיק ר׳ ישראל זיטמן ז״ל מלובלין כותב לתרץ קושית המפרשים, למ״ד (יומא ו׳ ע״ב) טומאה הותרה בציבור, ואפי׳ אי איכא טהורין לפנינו מותר בטמאים, א״כ למה הוצרכו בנס חנוכה, הא אפי׳ אם יש שמן טהור מותר להדליק בשמן טמא.

וכתב לתרץ על פי מה דמבואר במסכת זבחים (צב ע״א) אמר רב הונא נסכים שנטמאו עושה להן מערכה בפני עצמן ושורפן משום שנאמר (ויקרא ו, כג) הקודש באש תשרף, ובר״מ ז״ל (פ״ו מאיסורי מזבח ה״ה) כתב בזה״ל וכל הנסכים שנטמאו עושה להם מערכה בפני עצמן ושורפן במזבח, מבואר מדברי הר״מ ז״ל דשריפתן על המזבח. ולכאורה צ״ע למה ישרוף אותן במזבח.

ועל כרחך דבטומאה כיון דציץ מרצה ואם עלה לא ירד לכן שורפן במזבח. ואין לומר דינסכם לשיתין כמו כל נסכים. זה אינו, דהרי אז לא יקיים מצות שריפת קדשים טמאין. ולזאת אמרינן דשורפן על המזבח, דבזה מקיים ב׳ מצות, היינו הקטרת נסכים, דגם אם מקטירן על המזבח מקיים המצוה דנסכים, ומצות שריפת קדשים. ואע״ג דאמרת דהציץ מרצה על הטומאה, מ״מ נשאר עליו החיוב משריפת קדשים.

ומעתה נראה דהוא הדין בכל קרבן שמקריבין בטומאה, אע״ג דטומאה הותרה בציבור, מ״מ יש עליו המצוה דשריפת קדשים טמאים. ומעתה י״ל דאע״ג דקיימא לן (פסחים עו ע״ב - עז ע״א) דקרבן ציבור דוחה טומאה, מ״מ שבת וטומאה ביחד אינו דוחה, כיון דעל ידי זה שיקטיר על המזבח בטומאה, יקיים גם מצות שריפת קדשים טמאים, וזה הוא מלאכה בפני עצמה, כמו שכתב רש״י ז״ל במסכת ביצה (כז ע״ב ד״ה חלה) דרחמנא אחשבא להבערתן והוי מלאכה, ומלאכה זו אינה דוחה שבת, כיון דאינו קבוע לו זמן, דמפאת מצות שריפת קדשים הרי יכול לשורפה מחר, וא״כ שוב אינו דוחה שבת.

אך י״ל על פי מה דקיימא לן (זבחים מג ע״ב) דפיגול נותר וטמא שהעלן ע״ג המזבח כיון שמשלה בהן האור פקע טומאתן, דנעשין לחמו של מזבח, א״כ דוחה שבת, דאין בו מצות שריפת קדשים טמאים, כיון דפקע טומאתן על ידי זה שהעלו על המזבח. משא״כ במנורה דלא שייך לומר דפקע טומאה, א״כ בשבת אי אפשר להדליק בשמן טמא במנורה, כיון דע״י ההדלקה בטומאה יהיה מקויים מצות שריפת קדשים טמאים ג״כ, וזה אינו דוחה שבת כיון דאינו קבוע ליה זמן, ושפיר הוצרכו לנס עכת״ד.

והגאון הכלי חמדה זצ״ל בספרו (פר׳ צו אות ה׳) כותב לדון בדברי הגאון בעל עזרת ישראל הנ״ל והוא מקדים ומביא, ואני בעודני טליא כאשר למדתי בקאליש אצל מורי הגאון הצדיק בעל נפש חיה זצ״ל, שמעתי מהללים מאוד את הגאון מוהר״י הנ״ל בתורה וצדקות.

והגאון הנ״ל כתב לפלפל הרבה בדברי העזרת ישראל הנ״ל ובתו״ד כותב: יש לדון במש״כ הגאון זצ״ל, דאע״ג דטומאה הותרה בציבור, מ״מ יש עליו מצות ביעור שריפת קדשים. ונאמר דיש לתלות הדבר אי נימא טומאה דחויה או הותרה, לפי מה שכתבו האחרונים להוכיח, דאם אמרינן טומאה דחויה הוא בציבור, הוי בעצם שם פסול על הקרבן, אלא שנדחה מכח ציבור, א״כ שפיר י״ל כיון דבעצם הוא קרבן פסול מכח הטומאה שיש בו, נהי דגזירת הכתוב דנדחה בציבור ומרצה, מ״מ שייך בו המצוה דשריפת קדשים טמאים, משא״כ למ״ד טומאה הותרה בציבור, ואמרינן דבקרבן ציבור אין כאן טומאה כלל, לא שייך בזה שיהיה בו מצות ביעור קדשים טמאים. וע״ש שהאריך הרבה בדבריו.

★★

בגמ׳: לשנה אחרת קבעום וכו׳.

אחרי מלחמת ששת הימים באה שאלה מרב מושב אחד להגאון בעל ציץ אליעזר (ח״י סי׳ י׳) שאנשיו היו

מוקפים מהאויב וניצלו כיצד להודות על הנס, והורה להם שאם רוצים להודות על נס ההצלה יכוונו על כך בעת אמירת הלל ביום ראש חודש הסמוך, ולא לקבוע הלל מיוחד, והוכיח דבריו משני נקודות בסוגייתנו.

א. לכאורה מאי מקשה מאי חנוכה, וברש״י על איזה נס קבעוה, וכי לא ידוע לכל נס הנצחון של מעטים וחלשים ביד רבים וגבורים, רק דמוכח שעל נס שהוא בתוך הטבע ולא יצא מגדר הטבע לגמרי לא שייך לקבוע ברכה בפני עצמה, רק על נס פך השמן שמעט דלק הרבה דלא הוי בדרך הטבע כלל קובעים ברכה. [ועיין מנחת יצחק ע׳ פ״ד ח״ו סימן ס״ד שהאריך בענין זה]

ב. ועוד נימק דבריו דהתורה דרכה דרכי נועם, ולאו אורח ארעא הוא לעמוד ולומר הלל בעת שההרוגים חללי המלחמה מוטלים עוד לפנינו, והללו בוכים ומיללים, ואיך יעמדו מולם המוני ישראל וישמחו וזה הטעם בנס חנוכה שרק ״לשנה אחרת״ קבעום בהלל והודאה דאותה שנה עדיין היו אבלים על מתיהם שנפלו במלחמה.

ועיין עוד בהקדמה לשו״ת חשב האפוד להג״ר ח״ב פדווא זצ״ל אב״ד לונדון (ח״א) שהביא מס׳ יוסף לקח שלכן לא תקנו ימי שמחה על נצחון המועט נגד המרובים, כי שמחתם לא היתה שלימה על בית ישראל ועל עם ד׳ כי נפלו בחרב. ע״כ. וכש״כ אנחנו מה נאמר ומה נדבר ולא זכינו להנצל אלא קומץ קטן כו׳ עכ״ל.

★★

בגמ׳: נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו׳.

כתב רבי אפרים חיים קליין ז״ל בספרו הבן יקיר לי אפרים (ח״א ע׳ קכח): הדלקת נרות חנוכה רומזת להדלקת הניצוצות הפנימיים של נשמותיהם של עם ישראל, המעוררת אותם לשוב בתשובה, האור של נרות החנוכה חודר אל מבעד המעטה הגשמי החופף ומסתיר את הניצוץ הפנימי החבוי במעמקי נשמתו של האדם, ומאיר את הנקודה הרוחנית שבו. על כן נקבע בחנוכה מצות ״פרסומי ניסא״, כדי להמשיך את האורות של חנוכה גם לאותם שעדיין לא זכו להיכנס פנימה אל מבעד החלון הרוחני, שאלה שעדיין נמצאים בחוץ, שהם עדיין שרויים ״בקור הגשמי״, שעדיין לא זכו לילך בדרך ישראל סבא, גם יוכלו להתקרב, על כן נקבע להדליק את נרות החנוכה ״על פתח ביתו מבחוץ״. ע״כ.

★★

בגמ׳: ת״ר נר חנוכה מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ.

פירש״י לא ברה״ר אלא בחצירו שבתיהם היו פתוחים לחצר.

בספר מדרש משה לאדמו״ר הרה״ק רמ״מ מפילוב זצ״ל הקשה, שמלבד קושיות התוס׳ קשה, דלכאורה איכא פרסומי ניסא יותר כשמדליק על פתח חצירו הסמוך לרה״ר, וכמו דאי׳ בברייתא דאם הי׳ דר בעלי׳ מניחה בחלון הסמוך לרה״ר ולא בחלון הסמוך לחצר וא״כ למה באמת לא ידליק בפתח הסמוך לרה״ר.

אך באמת יש להקשות קושיא חמורה, היאך מצינו ידינו ורגלינו שאנו מדליקין אור ליום כ״ה, הלא הרמב״ם פסק בפ״ג הי״ד מה׳ תמידין ומוסיפין אין מחנכין את המנורה אלא בהדלקה של בין הערבים, ופסק ג״כ בפ״ג הי״ג שם דנר מערבי שכבה מדליקה מהאש שע״ג מזבח החיצון, וא״כ איך מדליקין אנו באור ליום כ״ה, הלא לפי״ז נמצא שבביהמ״ק היו מדליקין בכ״ד בין הערבים, ומאין הי׳ להם אש, הלא המזבח לא נתחנך עד למחרת בתמיד של שחר כמו דאי׳ במשנה דמנחות מ״ט, אין מחנכין את המזבח העולה אלא בתמיד של שחר, וכן פסק הרמב״ם ספ״א מה׳ תמומ״ס, וא״ל שחנכו את המזבח בכ״ד בבוקר, דא״כ למה אין אנו קוראין הנשיאים ביום כ״ד, אע״כ שלא נתחנך עד יום כ״ה וכ״א בפסיקתא דר״כ פרשה ו׳ דהמזבח נתחנך ביום כ״ה שאז נגמרה מלאכת המשכן, וא״כ איך אנו מדליקין ביום כ״ה כיון שבבהמ״ק עדיין לא הדליק בכ״ד בין הערבים.

וע״כ נראה לומר חדוש דאע״ג דהמזבח כ״ז שלא הקריבו עליו תמיד של שחר אין לו דין מזבח, מ״מ לא גרע ממזבח שנעקר ממקומו דאי׳ בגמ׳ בגמ׳ זבחים נ״ט דמקריבין במקומו קטורת, וכ״א בתוס׳ שם דאף מזבח החיצון שנעקר כשר להקריב עליו מנחות לכתחילה, וממילא י״ל דאע״ג דהמזבח לא הי׳ כשר עדיין לזריקת הדם דמזבח שנפגם ולא נתחנך עדיין וכמו דאי בע״ז נ״ב אבני מזבח ששקצו אנשי יון, מ״מ אש ע״ג מערכה הי׳ שם כדי להקטיר קטורת של חינוך ומנחות, ומאש הזה לקחו למנורה, ובזה מיושב מה שאומרים בעל הנסים והדליקו נרות בחצרות קדשך, שקשה דהלא הנרות הדליקו בהיכל ולא בחצר.

ולפי"ד מיושב היטב, דאע"ג דהאש לא הי' לו עדיין קדושת מזבח, מ"מ קדושת החצר הי' עליו, ולגבי הדלקת הנרות סגי בקדושת החצר, וקדושת החצר לא בטלה אע"ג דהמזבח נפגם ובאו בה פריצים וחללוה ועדיין לא נתחנך, מ"מ הי' בה קדושת החצר, וזה הפי' בחצרות קדשיך, דהיינו שהנרות הדליקו מאש שהי' בה רק קדושת החצר, ולפי"ז מיושב דברי רש"י הנ"ל דלכך מדליקין על פתח החצר ולא על פתח רה"ר להראות ולפרסם הנס שהי' ע"י האש של קדושת החצר אע"ג דהמזבח נפגם ולא הי' הקדושה הגדולה של המזבח נעשה הנס גם ע"י קדושת החצר, אע"ג דבדליכא חצר מדליקין בפתח רה"ר משום פרסום הנס לעוברין ושבין, מ"מ היכא דאיכא חצר עדיף להדליק בפתח החצר לפרסם הנס של קדושת החצר. עכת"ד המדרש משה.

★★

דף כ"ב ע"א

בגמ': נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה וכו'.

בערוך השולחן (או"ח סי' שס"ג סעיף לח) כתב, דקורה הגבוהה למעלה מכ' אמה, אם עשה לה ציורים למעלה שעי"ז הכל מסתכלים בה, אז כשירה. ע"כ. והקשה על זה חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ד' ע' מז): וקשה מהגמ' במס' שבת דף כ"ב ע"א דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמות פסולה כסוכה וכמבוי, הרי נר חנוכה נמי הוי ציור, וא"כ הכל מסתכלים בה, וממילא הו"ל להיות כשר אף למעלה מכ' אמה, וצ"ב. ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (שנה י"ב קו' ה' ע' נה) השיב בזה חכ"א: הנה לא על הערוך השלחן תלונתו, כי זה גמרא מפורשת בעירובין דף ג' ע"א, דאם עשה אמלתרא מועיל לגבי קורה, וכן נפסק להלכה באו"ח סי' שס"ג סעיף כ"ו.

ובנוגע לעצם קושייתו, נ"ל דלק"מ, דגבי נר חנוכה העיקר הוא לראות את הלהב כשדולק, ולא סגי בראיית המנורה, והרי על הלהב ליכא שום ציור, ומש"ה פסול למעלה מכ'. (ועיין פמ"ג סי' תרע"א בא"א אות ה' שכתב, והוי יודע למעלה מכ' אמה היינו אף בנרות שעוה ארוכים, כל שמקום הלהב הם למעלה מכ' אמה, פסולה). ע"כ.

★★

אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרבי תנחום, נר של חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי, ואמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דרבי תנחום, מאי דכתיב (בראשית לז, כד) והבור ריק אין בו מים, ממשמע שנאמר והבור ריק אינו יודע שאין וכו' ע"כ.

וכבר דשו רבים בביאור הסמיכות דב' המימרות של ר' תנחום.

והגיד כ"ק אדמו"ר מצאנז שליט"א: איתא במטה משה (ח"ה סי' תתקצג) וטבוח טבח והכן רמז לחנוכה, ח' והכן אותיות חנוכה ע"כ. ויש לבאר הרמז בהך קרא דייקא, וגם יש לבאר אמאי נרמז הח' והכן בפני עצמן.

והנראה בס"ד בהקדם מש"כ בחנוכת התורה (פר' מקץ אות מב) להקשות, דהנה במדרש (ב"ר פרשה צב, ד) איתא: וטבוח טבח והכן, אין והכן אלא שבת כמד"א (שמות טז, ה) והיה ביום השישי והכינו, ולפי"ז הא דכתיב הבוקר אור והאנשים שולחו היה בשבת, ובהיות כן תיקשי איך חיללו השבטים את השבת שהלכו מחוץ לתחום בשבת, וצריך לומר כי פיקוח נפש היה שם, דיעקב ובני ביתו היו עטופים ברעב ופיקוח נפש דוחה את השבת עכ"ד. אכן באמת לא היה שם כי אם ספק פיקוח נפש, דאין זה ברור שאם לא יביאו עכשיו התבואה ימותו שהרי היה בידם כדי צרכם, ונמצא דזה תליא אי ספק פיקוח נפש דוחה שבת.

והנה המנחת חינוך (מצוה רחצ אות ח ד"ה והנה וכו') כתב לחדש, דאם הדביק פת בתנור בשבת סמוך לחשיכה ולא נאפית כלל מבעוד יום רק משחשיכה ליל מוצאי שבת דפטור, כיון דנאפה בליל מוצאי שבת, כפי דאיתא בשבת (ד ע"א) שאם לקח מן התנור בשבת קודם האפיה פטור, א"כ ה"ה אם נאפית בחול דלא הוי איסור כלל, אמנם ברש"ש (שבת עג ע"א) כתב דמי שאפה בשבת עם חשיכה חייב, אע"ג דאין שהות שתגמר אפייתו מבעוד יום עיי"ש, ופלוגתתם הוא אי בעינן שתהא כל המלאכה בשבת או לאו.

ובשבת (יז ע"ב) ב"ש אומרים אין שורין דיו וסמנים וכרשינין אלא כדי שישורו מבעוד יום וב"ה מתירין, ובגמ' שם (יח ע"א) מבואר פלוגתייהו אי שביתת כלים דאורייתא או דרבנן עיי"ש, אמנם בירושלמי (שבת פ"א ה"ה) אי' דפליגי בקראי וז"ל, ומה טעמהון דבית שמאי (שמות כ, ט) ששת

ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך גומרה מבעוד יום, ומה טעמהון דבית הלל (שמות כג, יב) ששת ימים תעשה מעשיך וביום, מבואר דפליגי ג״כ אי מלאכה המתחלת בחול יש בה איסור או לאו, והיינו כנ״ל, אי בעינן שתהא כל המלאכה בשבת או לאו.

והגר״י ענגיל בספרו בית האוצר (כלל ריד) כתב, דלב״ה דדרשי ששת ימים תעשה מעשיך וביום, זה דלא כהנימוקי יוסף (ב״ק י ע״א מדפי הרי״ף) שהקשה איך שרי להדליק נר בערב שבת והוא דולק והולך בשבת נימא אשו משום חציו וה״ל מבעיר בשבת, ותירץ דאשו משום חציו היינו שנחשב כנגמר הכל מיד באותו רגע עיי״ש באריכות, וא״כ מאי קאמרי ב״ה וביום דלפעמים אתה עושה גם ביום השבת, והיינו במה שהמלאכה נגמרת מאיליה בשבת, והא לדברי הנמוק״י נחשב גמר המלאכה כאילו שעשאה האדם כבר מע״ש, ונמצא שלא עשה כלום בשבת עיי״ש.

וכתב עוד שם, דגוף פלוגתת ר׳ יוחנן וריש לקיש (בב״ק כב ע״א) דר״י ס״ל אשו משום חציו ור״ל סבר אשו משום ממונו, אפ״ל דלשיטתייהו אזלי, דלכאורה קשה למה לי קרא בשריפת קדשים שאינו דוחה שבת (עיי׳ שבת כד ע״א), לומר דאין עשה דשריפת קדשים דוחה לאו דיו״ט, תיפוק ליה דבלא״ה אין העשה דוחה ל״ת דלא הוי בעידנא (עי׳ שבת קלב ע״ב) כי במשהו הראשון שהוא בוער כבר עבר על מלאכת הבערה, ואילו מצוות שריפת קדשים אינה מתקיימת רק בשעה שנשרף כזית, וכמבואר בגמ׳ (פסחים מט ע״א) דמצוות שריפת קדשים הוא בכזית.

אולם אי חצי שיעור מותר מה״ת שפיר איצטריך קרא להיכא דאין לו רק כזית, ואז כשנשרף משהו קיים מצות שריפתה, כיון דמה שנשאר הוי פחות מכזית ונמצא שכבר נתבער האיסור, ושפיר מיקרי בעידניה דמיעקר לאו דשבת מקיים עשה דשריפת קדשים.

ואכן כל זה לר״ל דסבר ביומא (עג ע״ב) דחצי שיעור מותר מה״ת, אמנם ר׳ יוחנן דסבר ח״ש אסור מה״ת שוב תיקשי למה לי קרא דשריפת קדשים אינו דוחה שבת, אלא דאזיל לשיטתו דסבר אשו משום חציו, ואסברא לן הנמוק״י דלכן שרי להדליק נרות בע״ש כיון דמעשה ההבערה מתייחסת אל התחלת הפעולה, וה״ה בשריפת קדשים מקיים מצות שריפתה מיד כשנשרף משהו ושפיר מיקרי בעידניה, וע״ז איצטריך קרא דלא נימא עדל״ת, משא״כ ר״ל דס״ל דחצ״ש מותר מה״ת, שפיר סבר דאשו משום ממונו עכת״ד.

ולשיטת ב״ה והמנחת חינוך דשרי לעשות מלאכה שאין כולה נעשית בשבת, אפשר לפרש הפסוק אך את שבתותי תשמרו (שמות לא, יג), דאך בא למעט שצריך לשמור דוקא ״שבתותי״ מלאכה הנעשית רק בשבת, אבל מלאכה המתחלת בע״ש או שנגמרת במוצאי שבת אין חייבים עליהם, אמנם לב״ש דס״ל שחייבים אפילו על מלאכה שאין נעשית כולה בשבת, צ״ל דאתי להא דילפינן ביומא שם, אך את שבתותי תשמורו יכול לכל ת״ל אך חלק, דפיקו״נ דוחה שבת.

ובכן יבואר הרמז היטב, דכיון דאמר קרא וטבוח טבח והכן, ובמדרש אין והכן אלא שבת, ולכאורה יוקשה איך הלכו השבטים מחוץ לתחום, ועל כרחך דספק פיקוח נפש מותר משום דילפינן לה מוחי בהם, והך קרא דאת שבתותי תשמרו איצטריך למילף דאין איסור שבת אלא דוקא בעושה כל המלאכה וכב״ה, ולפי״ז ליכא למימר דאשו משום חציו וכסברת הנמוק״י כמבואר לעיל אלא כשיטת ר״ל דאשו משום ממונו, ואזיל לשיטתו דח״ש מותר מה״ת וכנ״ל מהגרי״ע, ומעתה ליכא לתרץ כתירוץ הב״י (סי׳ תרע) דחילקו את השמן בנר חנוכה לח׳ חלקים, דהרי אי ח״ש מותר מה״ת אזי גם חצי מצוה אינו נחשב למצוה, אלא דנס גדול נעשה כאן דהם חילקו את השמן לח׳ חלקים ונעשה נס שנתמלא הפך כל לילה, וע״ז רמז ח׳ והכן, שחילקו את השמן לח׳ חלקים, והיות ולא קיימו בכך את המצוה, נעשה נס שנתמלא הפך כדי שיקיימו המצוה כהלכתה ודו״ק.

ובדרך זה יבואר סמיכות המאמרים דר׳ תנחום, דמדהביא הך מימרא דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ׳ אמה פסולה, ובתוס׳ (ד״ה נר חנוכה) כתבו דנקט פסולה לפי שלא רצה להאריך יכבנה וימעטנה ויחזור וידליקנה, דלמעטה ולהניחה כמו שהיא דולקת אי אפשר עיי״ש, ובפשטות הטעם הוא משום דהדלקה עושה מצוה והדלקה במקומה בעינן, וכתבו המפרשים בטעם דהדלקה עושה מצוה משום שנעשה נס שנתמלא הפך וממילא היה להם שמן להדליק בכל לילה, ומה שהוצרכו לנס הוא משום דאם היו מחלקים את השמן לח׳ חלקים לא היו מקיימים המצוה כי חצי מצוה אינו כלום, והיינו כר״ל דח״ש מותר מה״ת, ואזיל לשיטתו דאשו משום ממונו, ושוב אפ״ל כב״ה דשרי לעשות מלאכה הנגמרת בשבת,

וע״ז קאי הקרא דאך את שבתותי תשמורו, וילפינן לפקוח נפש מוחי בהם ולא שימות בהם, ומעתה אפי׳ ספק פיקוח נפש דוחה כל המצוות שבתורה.

והנה יוסף שהלך לקיים מצות כיבוד אב לקרוא לאחיו השבטים, אע״ג דהוה ספק פיקוח נפש שרצו אחיו להרגו, ובפרט כאשר שמע מהמלאך שאמרו האחים נלכה דותינה, וברש״י (בראשית לז, יז) לבקש לך נכלי דתות להורגו, על כן היה ראוי לעונש שישליכוהו לבור נחשים ועקרבים, כיון שסיכן את עצמו על מצות כיבוד אב שאינה מג׳ עבירות ונמצא מתחייב בנפשו ודו״ק היטב וא״ש סמיכות המאמרים עכד״ק ודפח״ח.

★★

בגמ׳: מים אין בו אבל נחשים ועקרבים יש בו.

קשה דלמאי נפקא מינה נקט קרא דמים אין בו, הו״ל רק הא בנחשים ועקרבים יש בו. ותירץ בשפת אמת על פי דאיתא ברש״י ברכות (לג.) מירושלמי, דמי שנשכו נחש אז אם האדם מקדים למים הוא ניצול והנחש מת, ואם הנחש מגיע ראשון למים אז האדם מת. וזהו מה שאמר מים אין בו, כלומר ולכן לא הי׳ יכול יוסף להנצל מנשיכתן של הנחשים. ובאמרי אמת ליקוטים הוסיף שזה הי׳ עצת ראובן להציל את יוסף, דהיינו להביא לו מים לבור להנצל מנשיכת הנחשים.

★★

בגמ׳: והלכתא משמאל כדי שתהא נ״ח משמאל ומזוזה מימין וכו׳.

במשנה ברורה (סימן תרע״א ס״ק ל״ג) מבאר דהיינו כדי שיהא מסובב במצוות ע״כ.

במנחת יצחק [ח״י סימן נ״ב] כתב בפשיטות, שאף אם הדלת פתוחה למרפסת ואינו יוצא מהפתח שמדליק בו ולא שייך כ״כ מסובב במצוות - מדליק משמאל ועיי״ש באורך.

וע״ע במנחת יצחק [שם] שמביא בדרך רמז, דהנה אמחז״ל תכלית תורה תשובה ומעשים טובים, דעיקר התורה הוא עם יר״ש, והנה נ״ח מרמז על התורה כידוע, ומזוזה על יחוד השם. וע״ז בא הרמז שצריך להיות מסובב במזוזה ונ״ח, היינו תורה עם יר״ש, כי זה בלי זה אי אפשר ע״כ.

★★

כתבו הפוסקים שהטעם בזה כדי שבכך ״נמצא שהוא מסובב במצוות״. אמנם השפת אמת בסוגיין כתב ביאור מחודש בזה, וז״ל: כדי שתהא מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל, אע״ג דמצינו ג״כ להיפוך דהואיל ואיתעביד בה חדא מצוה ליתעביד בה מצוה אחרינא (כדאי׳ לקמן קיז, א), יש לומר דהיינו דוקא כשכבר עשו המצוה הראשונה, אבל כל זמן שהמצוה עדיין נעשית בו, אדרבה אין עושין מצוות חבילות חבילות, והא כל זמן שהמזוזה בו נעשית המצוה. ע״כ. ומדבריו נראה דטעם נ״ח שקבעוהו בשמאל ולא בימין, הוא מצד דאין עושין מצוות חבילות חבילות, ולא מטעם ש׳נמצא שהוא מסובב במצוות׳.

וטעם חדש כתב הגאון רא״מ הורביץ בהגהותיו כאן, דטעם שקבעו נ״ח משמאל משום דיסוד תקנת נ״ח הוא זכר לנס שנעשה במנורה, וכיון שעשאוהו לזכרון המנורה קבעוהו דומיא דמנורה דהיכל שעמדה בדרום, בשמאל ההיכל.

והנה בשאילתות (פרשת וישלח, שאילתא כ״ו) הגירסא: מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעה״ב בטלית מצוייצת ביניהן. ע״כ. וכבר תמהו האחרונים מה מקום לציצית כאן, הלא לילה לאו זמן ציצית הוא, ועי׳ בשפת אמת לחנוכה שכתב כמה ביאורים בדבריו (ראה שם: תרל״ד ד״ה אא״ז; תרנ״ד ותרנ״ח ד״ה איתא).

★★

בגמ׳: פתח ביתו מבחוץ וכו׳.

הנה מבואר כאן היסוד, שבנר חנוכה יש ענין של הדלקה ב״ביתו״, והמדליק שלא בביתו לא יצא ידי חובתו. וכ״ה בשו״ע (סי׳ תרע״א ס״ז) מדליקין ומברכין בביהכ״נ וכו׳ ואין אדם יוצא בנרות של ביהכ״נ, וצריך לחזור ולהדליק בביתו. ועיי״ש במשנ״ב (ס״ק מ״ה) שכך היתה התקנה, להדליק דוקא בביתו.

והרמ״א (סי׳ תרע״ז ס״א) פסק שיש להדליק במקום שאוכל, ועיי״ש במשנ״ב (ס״ק י״ב), דהיינו דוקא לענין אכסנאי שאין ביתו אצלו, או לענין בן הסמוך על שלחן אביו. אבל מי שסועד אצל חברו באקראי, ויש לו שם בית באותו העיר, צריך לילך לביתו להדליק שם נ״ח. ע״כ.

וכתב בספר בעקבי הצאן (סי׳ כ׳ ס״ק א׳): ומקור דינו של הרמ״א הי׳ נ״ל, [וכ״ה בט״ז שמה], מן הגמ׳ ערובין

(עב:) ת״ר ר׳ יהודה אומר אינו אוסר (על האחרים להצריך ערובי חצרות) אלא מקום דירה בלבד כו׳, מאי מקום דירה, רב אמר מקום פיתא, ושמואל אמר מקום לינה. ומתבאר שם בהמשך הסוגיא, דתרווייהו מודו דבין מקום פיתא ובין מקום לינה מיקרו מקום דירה, והיכא דיש לו מקום לינה בקביעות ומקום פיתא באקראי או להיפך - שיש לו מקום פיתא בקביעות ומקום לינה באקראי; דזה שהוא מקומו בקביעות, הוא הוא הנקרא מקום דירתו. וכן ביש לו שניהם בקביעות, אך המקום האחד מהם הוא לא נוח לו ואיננו ערב עליו, אז לכו״ע מקומו השני נקרא מקום דירתו.

וכי פליגי רב ושמואל, היכא דב׳ המקומות שניהם בקביעות, זה ללינה וזה לפיתא, ושניהם ערבים ונוחים לו, בהא פליגי - הי׳ מינייהו עדיף. וקיי״ל להלכה כרב, דמקום אכילה הוא העיקר, עי׳ שו״ע הל׳ ערובין סי׳ ש״ע ס״ה, ומשנ״ב שמה בבה״ל ד״ה וישן, שהובאו כל פרטי הדינים שבגמ׳ ערובין הנ״ל לדינא.

ועי׳ תשו׳ אבני נזר הל׳ סוכה (סי׳ תע״ט-ת״פ) דיסוד הך פלוגתא שייכא לאו דוקא לגבי לאסור על אחרים להצריך ערובי חצרות, אלא אף לשאר כל התורה כולה, ואף לדינים דאורייתא, היכא דבעינן לקבוע איזה מקום הוא בעיקר מקום דירתו של האדם, ועיי״ש עוד שכתב דנפק״מ בזה גם להכשר סוכה. ע״ש.

והוא מסכם:

ומעתה נראה דזהו מקורו של הרמ״א הנ״ל, שיש להדליק נ״ח במקום שאוכל, דלא ר״ל שמי שיש לו בית עם הרבה חדרים, שיש לו להדליק בחדר־האכילה ולא להדליק בחדר השינה, דז״א, דכל החדרים שבביתו מיקרו שפיר ״ביתו״, ויכול להדליק באיזה חדר שירצה. אך כונת הרשב״א והרמ״א היא, שמי שיש לו ב׳ בתים בב׳ מקומות, כלומר, ב׳ מקומות קבועים הנפרדים זמ״ז לגמרי, האחד - מקום אכילתו בקביעות, והשני - מקום שינתו בקביעות, דבכה״ג דקיי״ל כרב דמקום פיתא גורם, יש לו להדליק במקום אכילתו. וכ״כ המשנ״ב להדיא בסי׳ ש״ע ס״ק מ״ב, אהך דינא דמי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, דמקום אכילתו הוא העיקר, וע״ז כתב במשנ״ב - וישן במקום אחר, בחצר אחרת. וז״ב.

ועוד הביא שם: נראה פשוט, שאף שכתב הרמ״א בשם תשו׳ הרשב״א, שיש להדליק נ״ח במקום אכילה ולא במקום לינה, מכ״מ, בתלמיד הלן בקביעות בפנימיה של הישיבה, ואוכל בקביעות במסעדה של הישיבה, והמסעדה פתוחה לרבים, ואנשים אחרים ג״כ רשאים ליכנס שמה לקנות סעודה ולאכול, דאין התלמיד יכול להדליק נ״ח במסעדה, דמאחר שהמקום ההוא איננו מיוחד אליו כלל, דלא מיקרי ״ביתו״, ואין לו להדליק אלא בחדרו שבפנימיה שלן שמה, ודומיא דגמ׳ ערובין (עג.), דאף דקיי״ל להלכה כרב, דמקום פיתא גורם, מכ״מ לפעמים אף לרב י״ל דמקום לינה גורם.

וגדולה מזו מצאתי כעת באגרות משה יו״ד ח״ג (סי׳ י״ד אות ה׳), שבחורים הנמצאים בישיבה וכו׳ שיש מקום מיוחד ללינה, חדר אחד לאיזה בחורים, ומקום האכילה הוא אחד לכל בני הישיבה, צריכים להדליק נ״ח בחדר השינה שהוא מיוחד לאלו וכו׳ ולא בחדר האוכל שהוא לכולם, ואין שם מקום מיוחד כלל, וזה פשוט. ע״כ.

עוד הביא שם, דבשער הציון (סי׳ תרע״א ס״ק נ״ב) מביא, שבהגהות הגאון ר׳ ברוך פרנקל מסתפק דאפשר דאם אורח מדליק נרות בביהכ״נ, שא״צ לחזור ולהדליק באכסניא עכ״ד. וכתב בספר עקבי הצאן שם: ועפ״י פשוטו צע״ג סברא זו, שהרי ביהכ״נ לגבי אורח זה הוא לא מקום פיתא וגם לא מקום לינה, והיאך שייך לקרותו כלל ״ביתו״. ובפשוטו נראה דבודאי לא יצא המדליק שמה בביהכ״נ, אא״כ יש שמה אורחים הלנים בביהכ״נ, וכמש״כ הב״י לסי׳ תרע״א בשם הכלבו, שתקנו כן [להדליק בביהכ״נ] מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, כמו שתקנו קידוש בביהכ״נ משום האורחים שאכלו ושתו בבי כנישתא. ע״כ.

★★

בגמ׳: והלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין.

ואם אין לדלת זו מזוזה כתבו בפוסקים דיניח נר חנוכה מימין הדלת. וטעם הדבר כתב הב״ח סי׳ תרע״א מההגהות מיימונית דכל המצוות אנו עושין בימין, ואפילו בתפילין קשירה היא בימין, ורק בהנחת תפילין גזירת הכתוב שתהי׳ בשמאל. ובאור זרוע (סי׳ שכ״ג) הביא מרבינו אפרים דכיון דבעינן בנר חנוכה פרסומי ניסא, בעי לאדלוקי בימין, שכל פינות שאתה פונה אינן אלא לימין, ושם הכל פונין והוא הנראה לעין.

★★

בגמ': אסור להרצות מעות נגד חנוכה וכו'. אבוהון דכולהו דם וכו'.

כתב בספר דרכי תשובה (יו"ד סי' כ"ח) שבענין זה יש מבוכה גדולה בפוסקים שהסתפקו ונחלקו אם דין ביזוי מצוה הוא מדאורייתא, או שמא הוא רק מדרבנן ואילו הפסוק בכיסוי הדם אינו אלא אסמכתא בעלמא.

והנה, מדברי התוס' (שבת כב. ד"ה סוכה) והר"ן במסכת ביצה (ל) ומדברי הב"י (או"ח סי' תרל"ח) משמע שאין ביזוי מצוה הוא רק איסור דרבנן, וקרא אינו אלא אסמכתא בעלמא.

אולם השאגת אריה (סי' מ') והפנ"י במסכת ביצה (ל) והחיי אדם (כלל ס"ח ס"ב) כתבו שאיסור ביזוי מצוה הוא מן התורה, כי הדרשה "ושפך וכסהו" דרשה גמורה היא. וגם בקרית ספר (להמבי"ט - פ"ג מהלכות מעשר) כתב דאיסור ביזוי מצוה הוא מדאורייתא, אלא דכתבו האחרונים להעיר דהוא עצמו כתב (בספ"ו מהלכות סוכה) דביזוי מצוה הוא מדרבנן, וז"ל: "עצי סוכה אסורים כל ז' ימי החג וכו', והיינו בכל מה שצריך להכשר סוכה ובעודה קיימת מדאורייתא, ונוי סוכה נראה דלא אסור אלא מדרבנן משום ביזוי מצוה". וכתב בספר גזע ישי (כלל מערכת ביזוי) שיש לחלק בין ביזוי בגוף המצוה דהוא דאורייתא, לביזוי נוי המצוה שהוא מדרבנן.

והנה הרמב"ם כתב (פי"ד מהל' שחיטה הט"ז): "וכשמכסה לא יכסה ברגלו אלא בידו, כדי שלא ינהג מנהג בזיון ויהיו מצוות בזויות עליו, שאין הכבוד לעצמן של מצוות, אלא למי שצוה בהם ברוך הוא". ובמגיד משנה כתב שם: "שלא יהיו המצוות בזויות עליו, כי כבוד המצוות כבוד השי"ת, שהם שלוחיו של מקום וכבוד הנשלח הוא כבוד השולח".

והאחרונים מציינים שדבריו מפורשים במדרש תנחומא (פ' ויגש אות ו'): "אמר רשב"י אומר הקב"ה לישראל היו מכבדין את המצוות, שהם שלוחי ושלוחו של אדם כמותו, אם כבדת אותן כאילו לי כבדתני, ואם בזית אותן כאילו לכבודי בזית", משמע דענין ביזוי מצוה הוא היפוכו של כבוד מצוה. ועפי"ז כתב בשו"ת מאור החיים (סי' א') להסביר מחלוקת הראשונים והאחרונים אם ביזוי מצוה הוא מן התורה או מדרבנן, דלפי דעת התוס' במנחות (מא: ד"ה אין) והרא"ש (פ"ק דב"ק) והים של שלמה (שם) דהידור מצוה לאו דאורייתא, א"כ ביזוי מצוה שיסודו הוא מדין הידור מצוה הוא ג"כ מדרבנן. אולם יש שכתבו שהידור מצוה הוא מדאורייתא, וכך משמע מהגמ' בברכות (נא): "א"ר חייא בר אבא ראשונים שאלו שמאל מהו שתסייע לימין? א"ר אשי הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשיט להו אנן ניעבד לחומרא".

וכתב שם בחידושי אנשי שם על הרי"ף וז"ל: "אע"ג דהני ספיקא דרבנן, מיהו להידור מצוה קאמר דעביד לחומרא, א"נ משום דעיקר הידור מצוה דאורייתא הוא דכתוב: 'זה א-לי ואנוהו' ודרשינן התנאה לפניו במצוות", וכ"כ בחיי אדם (כלל כ"ח ס"ה), וא"כ י"ל דגם ביזוי מצוה ודאי דאסור מהתורה, דהרי ביזוי ודאי חמור מחוסר הידור, וכמבואר בשו"ת הריב"ש (סי' ר"כ) בשם הראב"ד דאביו ורבו אע"ג דיכולים למחול על כבודם, מ"מ על בזיונם אינם יכולים למחול, וא"כ כיון שהידור מצוה הוא מן התורה, כש"כ דביזוי מצוה הוא מן התורה, דאין לך ביטול הידור מצוה יותר מביזוי מצוה.

ויש להעיר דדעת הריטב"א (סוכה יא) דהידור מצוה אינו אלא מדרבנן, והוא עצמו כתב בחידושיו למסכת שבועות (טו) דכל ענין של התנאה לפניו במצוות כדי שלא יהיו המצוות בזויות עליו, א"כ י"ל לפי"ז דביזוי מצוה לריטב"א הוא מדרבנן. ומדברי הריטב"א משמע דהוא לא דין חיובי של כבוד המצוות, אלא הוא ע"ד השלילה שלא יהיו מצוות בזויות עליו. וכך משמע בשו"ע הרב בקונטרס אחרון סימן ר"נ ס"ק ב' וז"ל - ומדלא הזכירו האיך היו נזהרים כן בשאר מצוות אלא בשבת בלבד, שנצטוינו לכבדה מאד, והיו מחבבין אותה כ"כ עד שקורין אותה כלה ומלכתא, שלא מצינו כן בשאר מצוות וכבוד שבת הוא מצוה בפ"ע, אבל בשאר מצוות לא נצטוינו אלא שלא יהיו בזויות עלינו, "וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמו". ומבואר מדבריו, דלא נאמר דין מיוחד בכבודן של מצוות, אלא שלא יהיו בזויות עלינו, אבל לא ענין נהיגת כבוד וחיבוב מצוות.

★★

בשו"ע (או"ח סי' כ"א סעיף ד') איתא: "יש ליזהר כשאדם לובש טלית שלא יגרור ציציותיו", וכתב בביאור הגר"א דהוא משום ביזוי מצוה. ובאגור כתב: "כל המגרר ציציותיו עליו הכתוב אומר (ישעיה יד): 'וטאטאתיה במטאטא השמד". ומצאתי רמז נפלא על כך בפירוש דעת זקנים מבעלי

התוספות (פרשת עקב) עה״פ ״והיה עקב תשמעון״ - ״מצות שאדם דש בעקביו תשמעון״, וז״ל: ״ומיהו יש תמהין וכי יש מצות שאדם דש בעקביו? וי״ל כגון מצות ציצית שאדם גורר אחריו כמנהג העולם. אמנם שמעתי שכל המגרר ציציותיו עליו הכתוב אומר: ׳וטאטאתיה במטאטא השמד׳, אלא משליכן על כתף ונוטלן ביד״. עכ״ל.

ויש לציין בהקשר לזה למובא בספר שמואל בדורו על הגר״ש ערנפלד ז״ל (עמ׳ רט״ז) וז״ל: דוגמא אחת מני אלף תעיד על הכלל כולו, בזהירות ובקפדנות שלא יוגררו ציציותיו על הארץ ויבואו לידי בזיון. כך הוא יושב ועוסק בתפלה כשגופו מעוטף בטליתו ואוחז בידיו הציציות, וזאת למרות שכרוך היה הענין בטורח גדול, בפרט בהגיעו לגבורות. ודקדוק זה ״אין בו משום חידוש״ היה מנמק, ״אלא ראשונים גילו לנו״, כשהוא מוסיף להראות מקורו בדברי ״דעת זקנים מבעלי התוספות״ (ריש פר׳ עקב) עה״פ והיה עקב תשמעון, פירש״י מצוות שאדם דש בעקביו, ורמזו על אלו בני אדם שאינם נזהרים על ציציותיהן ובאים לידי בזיון וזהו מצוות שאדם דש בעקביו. ע״כ.

★★

והנה המג״א הקשה על ההלכה הנ״ל לגבי גרירת ציצית, ממש״כ בסימן כ״ג דאסור לגרור הציצית על הקברות משום לועג לרש. ומשמע דבעלמא אין איסור, וכן מובא בגמ׳ גיטין (נו.) על בן ציצית הכסת שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות, ומשמע דאנשים אחרים היו גוררים ציציותיהם על הארץ? וכתב לתרץ דהציציות של ר׳ יונתן היו נגררות רק על הקברים שהיו גבוהים, אבל לא על הארץ, ולכן אסרו רק משום לועג לרש, אבל משום ביזוי מצוה אין בכך חסרון, כיון שלא נגררו אלא על מקום גבוה. וגבי בן ציצית הכסת, י״ל דדוקא כשגוררים בעת לבישה נחשב לביזוי מצוה, דנראה כאילו מכבד בהם הבית, אבל אם נגררים דרך הילוכן אין קפידא.

והנה הרוקח בהלכות ציצית כתב בזה״ל: ״וישמור שלא ידרוך על הציציות כדאמרינן (שבת כב): ׳אבוהון דכולהו דם׳, שלא יכסנו ברגל שלא יהיו מצוות בזויות עליו״. ומשמע דאין איסור ביזוי מצוה אלא רק אם דורך על הציצית, אבל בגרירה לבד אין איסור, וכ״כ המלבי״ם בארצות החיים (סימן כ״א). ועפי״ז מיושבת קושיתו של המג״א.

★★

והנה הבאנו לעיל את דברי הגמ׳ בשבת (כב.) שלומדים מהפסוק ״ושפך וכסה״ שלא יכסה ברגל כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו. כמו״כ מצינו בגמ׳ חולין (פו) דהשוחט קודם לכל אדם במצות כיסוי הדם שכתוב ״ושפך וכסה״ - מי ששחט הוא יכסה, ומצוה בו יותר מבשלוחו. וכתב בתבואות שור (סי׳ כ״ח סקי״ד) לבאר דלא הוי כבוד להמצוה אם אינו עושה אותה בעצמו, והיינו כדי שלא תהיה המצוה בזויה עליו, דאם ישלח שליח לעשות המצוה ולא יעשנה בעצמו נראה דאין המצוה חשובה בעיניו ואינו רוצה לטרוח בעצמו לעשותה, ולכן צריך לעשותה בעצמו.

וכתב עוד לחדש, דאע״ג דהשוחט חייב לכסות דם השחיטה, יכול לכבד אדם אחר לעשות את הכיסוי, כדי שיזכו אחרים במצות כיסוי הדם. ומעיר על כך דהרי קיי״ל דמצוה בו יותר מבשלוחו? ותירץ דרק היכא שנראה שאינו רוצה לטרוח במצוה אמרינן שלא יעשה שליח, אבל אם מכבד אחרים במצותו כדי שיזכו במצוה, ע״ז נאמר (יומא לט.) דדומה למי שמודד אפרסמון ואומר לחברו בו ונתבסם אני ואתה, שהוא הגורם למצוה ואחרים משתתפים עמו בעשייתה ומתבסמים עמו יחד, עכ״ד.

היוצא מדבריו דהטעם דמצוה בו יותר מבשלוחו הוא כדי שלא תהיה המצוה נראית כבזויה בעיניו, אבל אם נותן המצוה לאחרים כדי שיזכו בה אחרים, אין בזה ענין של מצוה בו יותר מבשלוחו ואדרבה הוא משובח. ולפי״ז טוב אם יכבד הרבה אנשים בכיסוי הדם כדי שיזכו גם הם במצוה. אבל ראוי שלא יעשה כן בקביעות, דאז לא יהיה היכר שעושה כן רק כדי לכבד אחרים אלא מפני שהמצוה בזויה עליו.

וכתבו האחרונים שיש מקור נאמן לחידושו של התבואות שור מדברי התורת כהנים (פ׳ אחרי), עה״פ ״ושפך וכסה״ דכתוב שם: ״מי ששפך הוא יכסה, ולא יקפיד שאחר יכסה״, ולכאורה מה שהוסיפו על דברי הגמ׳: ״ולא יקפיד שאחר יכסה״, אינו מובן? וכתב הקרבן אהרן שם דהפירוש הוא: ״שלא יקפיד שלא יעשה בעצמו הפעולה בזה כדי שלא יתבזה בפעולה בזויה״, אולם בספר ערך השולחן (טייב - יו״ד סי׳ כ״ח סק״י) הביא את גירסת כנה״ג שגרס: ״ולא יפקוד״, וגם על גרסתו יש להעיר מדוע נקט בלשון ״ולא יפקוד״ דהיה לו לומר פשוט יותר: ולא יניח שאחר יכסהו?

וכתב המלבי"ם (עה"ת בפי' התורה והמצוה) דלפי דברי התבואות שור אפשר לבאר את הלשון "ולא יפקוד", דבאמת דרך כיבוד רשאי לכבד אדם אחר בכיסוי, ולא אסור דרך שליחות, וז"ש הת"כ "ולא יפקוד" מלשון: "ויפקד פקידים", דהיינו שלא ימנה שום אדם לשליח כי נראה כמבזה המצוה שאינו רוצה לטרוח בה בעצמו, אולם בדרך כבוד מותר.

★★

ענין נפלא כתב הבית הלוי (פר' תרומה): הנה בעת שנותנים צדקה להעני ונמצא מקיים בהעני מצות צדקה ועוד כמה מצוות עשה כמו "והחזקת בו", אז העני הוא ממש כמו בחינת אתרוג בעת שנוטלו לצאת בו, דאע"ג דאתרוג אחר המצוה אין בו שום קדושה, מ"מ בעת קיום המצוה חלה עליו קדושת המצוה ואסור בהנאה ובתשמיש של חול.

ובעצי סוכה מבואר במס' סוכה (דף ט) כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה ואסורים בהנאה, וכן אסור לנהוג בו מנהג בזיון וכמו דדרשינן בשבת מקרא גבי כיסוי הדם במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצוות בזויות עליו. כן העני ממש בעת שנותנים לו, אסור ליתן לו בבזיון חלילה, וזהו איסור דאורייתא. עכ"ל והדברים נפלאים.

★★

והנה לכאורה יש להעיר, דבגמ' שבת (כב.) ילפינן דין ביזוי מצוה מהפסוק "ושפך וכסה". ובפרט לפי דעת השאג"א ואחרים דהילפותא הוא דאורייתא, ובגמ' חולין (פו.) לומדים מאותו פסוק מי ששפך הוא יכסה שהשופך בעצמו צריך לכסות הדם. וגם שם משמע דהוא דאורייתא, ולכאורה קשה איך אפשר ללמוד שני לימודים מפסוק אחד?

וכתב בשו"ת צבי תפארת (סי' ע"ו) דלפי דברי התבואות שור מיושבת הקושיא, "דהב' הברייתות אינן ב' ענינים וב' לימודים מקרא אחד דהכל חדא מילתא, דכמו דאסור לכסות ברגל משום דהוי ביזוי מצוה ה"נ אסור לכסות הדם ע"י שליח משום ביזוי מצוה".

[רוב המקורות הנ"ל לגבי ביזוי מצוה - מהספר בשבילי ההלכה לרבי אליקים דבורקס שליט"א (ע' קנ"ב והלאה) ע"ש].

★★

בגמ': **ושפך וכסה** וכו' **שלא יהו מצות בזויות עליו** וכו' **מהו להסתפק מנוי סוכה** וכו' **אבוהון דכולהו דם** וכו'.

הנה לגבי קדושת בית הכנסת פליגי קדמאי דעת הרמב"ן והר"ן שאין בהן קדושה מן התורה, וזה לשון הר"ן (סוף מגילה) "כיון דמעיקרא עשוי לומר בו דבר שבקדושה הטילו בו חכמים קדושה מדבריהם". [ולהרמב"ן בכלל אין בהן - אפילו קדושה מדבריהם, אלא דינם כתשמישי מצוה].

אולם דעת הר"א ממיץ בספר יראים (סימן שכ"ד) משמע דקדושת בית הכנסת הוה מן התורה. וזה לשונו שם "מורא מקדש צוה בהכנס אדם למקדש או לבית הכנסת או לבית המדרש שינהג בהם מורא וכיבוד דכתיב בפרשת בהר "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" לא ממקדשי אתה ירא אלא ממי שהזהיר על המקדש פירוש מן הבורא ברוך הוא, ומצינו בית הכנסת ובית המדרש שנקראו מקדש דתניא בתורת כהנים והשמותי את מקדשכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות ואמרינן במגילה ואהי להם למקדש מעט למדנו כשאמרה תורה את מקדשי תיראו שבתי כנסיות ובתי מדרשות בכלל [הכבוד] והמורא. ע"כ.

וכתב הגאון המהרש"ם בשו"ת (ח"א סי' י') להוכיח שדעת התוס' כהרא"ם, שהרי שיטת התוס' במגילה כ"ח ב' דלא מהני תנאי בבתי כנסיות של בבל אלא כשחרב, אבל בבנינן לא מהני תנאי, וביאור דבריהם על פי מה שאמרו בשבת דף כ"ב דמבואר שם דנוי סוכה אסור משום ביזוי מצוה ואבוהון דכולהו דם דכתיב ושפך וכסה במה ששפך יכסה שלא יכסנו ברגל.

ובפרק כירה מוכח דטעמא משום מגו דאיתקצאי למצותה, ותרוויהו צריכי, דמשום איתקצאי למצוותה לא הוי אסרינן בחול המועד דלא שייך מוקצה, ומשום ביזוי מצותה לא הוה אסרינן בנפלו. על כל פנים כל איסור של נוי סוכה אינו אלא מדרבנן, ואם כן מאי מקשינן בביצה ל' מנויי סוכה אעצי סוכה דקאמר וסוכת החג לא מהני בה תנאה והתניא סככה כהלכתא. ומאי קושיא דלמא עצי סוכה לא מהני תנאה דמקרא נפקא להו מנין לעצי סוכה דאיסורו כל שבעה תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לד', אבל נוי סוכה דלא אסירי אלא משום ביזוי מהני בה תנאה ע"ש, מבואר דבדבר האסור מן התורה לא מועיל תנאי, ומשום האי טעמא דעת התוס'

דבבנינו לא מועיל תנאי, ועל כרחך דסבירא להו דקדושת בית הכנסת הוה מן התורה. ע"כ.

וכתב על כך הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א: נראה דאין זה הכרח, דהנה הרשב"א בביצה דף ו' הקשה וזה לשונו "לכולי עלמא קדושת דמים מהני תנאה ופקעה בכדי, ועוד משמע דלדעת אביי אפילו בקדושת הגוף מהני תנאה ופקעה בכדי כמבואר בנדרים כ"ט אמר ליה אביי וקדושת הגוף לא פקעה איתיביה שור זה עולה ולאחר ל' יום שלמים כל ל' יום עולה לאחר ל' שלמים, מכל מקום האיך קאמר אביי כאן בביצה דלא מהני בה תנאה, ומי עדיפא משור כל ל' יום עולה. ויש לומר דהקישו הכתוב לחגיגה ממש, מה חגיגה אי אפשר לה לאחר שחלה עליה קדושה שתפקע קדושה אף עצי סוכה כן".

ובביאור דברי הרשב"א יש לפרש בתרי אנפי. א. כוונתו לקרבן חובה כגון חגיגה דלאו כל כמיניה להתנות תנאי. ב'. כוונתו לקרבן שכבר שחטו וזרקו את דמו דלא מהני תנאה [שני הפירושים הללו נאמרו אחד על ידי העונג יום טוב ואחד על ידי האור שמח].

ולפי זה ליכא למילף מסוכה דלא מהני תנאה לשאר מילי. ומה שכתבו התוס' דבבית הכנסת לא מועיל תנאי נראה שזהו מטעמא אחרינא.

דהרי על כרחך צריך לומר לדעת הרמב"ן והר"ן דלדידהו קדושת בית הכנסת לאו דאורייתא הוא. איך מתפרש לדידהו הא דתניא בתורת כהנים והשמותי את מקדשיכם מקדש, מקדשי, מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות, ועל כרחך דסבירא להו דאסמכתא נינהו. מכל מקום הואיל וסמכו חז"ל לקדושת בית הכנסת למקדשיכם, הרי תיקנו חז"ל דמקום המיועד להתפלל בו שיהיה דינו לענין מורא שלא יקל ראשו כאילו היה בית המקדש ואהי להם למקדש מעט, וכשם דבבית המקדש לא שייך להתנות בו תנאי שיהיה רשאי להקל ראשו בבית המקדש הוא הדין לגבי בית הכנסת מדבריהם.

ובזה יתיישב קושיית המגן - אברהם בסימן קנ"א ס"ק י"ד אבל ביישובו לא מהני תנאה, תימה דבסימן קנ"ד סעיף ח' כתב דאפילו לארון ותשמישי קדושה מועיל תנאי, ומקורו מהירושלמי דבתנאי מותר להכניס דברי חול בארון הקודש.

ולפי האמור יש לומר דעד כאן לא כתבו התוס' אלא לגבי קדושת בית הכנסת דסמכו על הכתוב הנ"ל, מה שאין כן לגבי שאר תשמישי קדושה שפיר מועיל תנאי. עכ"ד.

(קובץ תשובות חלק ג' או"ח סי' יח)

★★

בגמ': וכי נר קדושה יש בה.

בספר פרנס לדורו (ע' 230) כותב: שהקשיתי לשאול שהתלמוד בבמה מדליקין בשיטת נר חנוכה, מקשה: וכי נר קדושה יש בה, ואנו אומרים על פי הלכות קטנות הנרות הללו "קודש הם" וכו' - ימחול מעלתו לעיין על זה ברבינו נסים על הרי"ף במס' מגילה פ' בני העיר, על משנה הראשונה ד"ה ומאן דשרי אמר אי לאו וכו'.

(שם כתב הר"ן בשם הרמב"ן, שישנם תשמישי מצות שנזרקין לאחר מצוותן, כמו סוכה ולולב, ולמרות זאת בזמן מצוותן יש בהן קדושה של כבוד. כך גם בנר חנוכה ודם שחיטה: בזמן מצוותן יש להם קדושה של כבוד. לכן "הנרות הללו קודש הם" - בשעת מצוותם, "וכי נר קדושה יש בה" - אחר כך ע"כ).

★★

בגמ': אין מדליקין מנר לנר וכו'.

בבית הלוי (על חנוכה) הסתפק בדין זה. אולי דין זה רק בשני בני אדם, שאחד גמר את הדלקתו, אסור לשני להדליק משל חבירו. אבל אדם אחד שמדליק ביום שלישי ג' נרות, כל האיסור הוא להדליק נר שני ושלישי מן הראשון, כי הראשון עיקר המצוה (והשני רק הידור), אבל נר שלישי מנר שני - יתכן שמותר, שהרי הנר השני בלי השלישי כמאן דליתא (כמו שאם לאדם יש רק שני נרות ביום השלישי - אין טעם שידליק את הנר השני) ואין בו קיום מצוה כלל, ולכן יכול להדליק השלישי מהשני. עי"ש.

★★

בגמ': מ"ד משום ביזוי מצוה - משרגא לשרגא מדליק וכו'.

בר"ן ריש הלכות חנוכה כתב וזה לשונו: דעד כאן לא שרינן אלא להדליק מנר לנר דכולה חדא מצוה נינהו, כלומר מצות נר חנוכה, ומין במינו אינו בטיל, אבל שאר מצוות נראות כמבטלות זו אם זו עכ"ל.

ובשו"ע סימן תרע"ד סעיף ב' פסק להדיא שלא כדבריו, דכתב שמדליקים נרות ביהכ"נ, נרות שבת, נרות חנוכה זה מזה, וברמ"א שמהוסיף דאפי' נר של ת"ת או נר לחולה הצריך לנר.

ועל דברי השו"ע סמך החת"ס בסימן קפ"ד שהורה שאתרוג של נוי סוכה מותר לקחתו למצות לולב בשעת הדחק היכא דליכא אתרוג אחר.

ובחלקת יעקב (או"ח סימן רכ"ח) הורה בתשובה עוד, דמותר לקחת פנס מהסוכה כדי להשתמש באורו בבית לשמחת יו"ט האחרון של חג, דחשיב ג"כ מצוה, ומחדש שאפי' לכתחילה היכא דיש לו פנס אחר גם מותר לקחתו מכמה טעמים א. דלא נחשב כנוי סוכה שהוקצה עד מוצאי יו"ט האחרון, אלא כיון דהוי תשמיש דסוכה חשוב ככלים שמורידן מהמנחה ולמעלה כדאיתא במשנה (סוכה מח. ב.) ועוד דדמי למה שכתב השו"ע הרב (סימן תרל"ח סעיף י"ב) שכל דבר חשוב שתולין בסוכה מסירין בכל עת שירצו וכו', דכיון שמנהג העולם להסיר מחמת חשש גנבים או גשמים, בתחילה אין דעתו רק על המנהג, ואפי' אין חשש גנבים או גשמים לא חלה עליהם קדושת הסוכה וכו' עיי"ש, ופנס זה ג"כ דבר חשוב הוי.

★★

דף כ"ב ע"ב

גמ' וכי לאורה הוא צריך כו' אלא עדות הוא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל.

וכיוצא בזה איתא במדרש תנחומא (תצוה ו') שכל מי שמבקש לעשות לו חלונות, עושה אותן רחבות מבפנים וצרות מבחוץ, כדי שיהיו שואבות את האור, אבל בחלונות שבבית המקדש היו שקופים אטומים, צרות מבפנים ורחבות מבחוץ, שיהא האור יוצא מבית המקדש ומאיר לעולם.

וכתב המשך חכמה (פר' תרומה) דדעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ג ה"ו) דביום ג"כ הדליקו נרות במנורה שבבית המקדש, ואילו הרשב"א והרבה ראשונים חולקים עליו וס"ל דלא הי' הדלקת נרות רק בלילה. ונימוקו של הרמב"ם שהי' הדלקת נרות גם ביום, הוא מהך טעמא דהכא, בשביל לומר דלא לאורה של נרות הוא צריך, דהרי ביום אין צורך בהדלקת נרות, אלא עדות היא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל.

★★

בגמ': זו נר מערבי וכו' **וממנה הי' מדליק ובה הי' מסיים** וכו'.

וברש"י וממנה הי' מדליק הנרות בין הערבים, ובה הי' מסיים הטבת הנרות. שדלק כל היום ואינו מטיבו עד הערב כו' לפי שהשאר הי' מטיב שחרית וזה מטיב בין הערבים, ואוחז הישנה בידו או מניחה בכלי עד שנותן שמן ופתילה ומדליקה ומדליק ממנה את השאר, והקשו בתוס' אם אפשר להדליק מן הישנה א"כ גם השאר מדליק ממנה, ומה פריך לרב, כיון דהוציא הפתילה הישנה מן הנר תו ליכא לא משום בזיון מצוה ולא משום אכחושי מצוה, ע"כ קושיתם.

וכתב באמרי כהן בראשית (במילואים ע' רמז-ח): ולא זכיתי להבין מדוע אין כאן בזוי מצוה, והרי קיי"ל מעלין בקודש ולא מורידין, ופירש"י ביומא (כ:) דגנאי הדבר, וא"כ גם כאן אם בפתילה זו ששימשה עד עתה לנר מערבי שיש בה שתי מצות, להעלות נר תמיד, ויאירו שבעת הנרות, יבא עתה להדליק בה שאר הנרות ויעשה ממנה משמש להן, ודאי הורדה היא ובזיון גדול, וא"כ ודאי מסתבר כדעת רש"י וז"ל, דאך את הנר מערבי מדליק בה, ושאר הנרות מדליק זמ"ז, וגם אם נימא דגם נר הסמוך למערבי מדליק בה, דאין בפתילה הישנה יותר קדושה מבפתילה החדשה, עכ"פ הנרות ודאי אין להדליק ממנה ולא זמ"ז, ושפיר פריך לרב דבין שמדליק נר הסמוך מפתילה החדשה, ובין מפתילה הישנה, יש בה משום בזוי מצוה, ושאר הנרות שמדליק זמ"ז יש בה משום אכחושי מצוה.

ואולם משום הא אפ"ל דיהיה ראי' לשיטת הט"ז או"ח (סי' קנ"ד) דלא אמרו אין מורידין אלא בדחזי לקדושה הראשונה, אבל אם לא חזי עוד לקדושה הראשונה, עדיף להורידה לקדושה קלה מלגנוזה ע"ש, ולכן ס"ל לתוס' דכל זמן שהפתילה הישנה דולקות עדיף להדליק בה שאר הנרות, אע"ג דהוי הורדה, מלכבותה ולהשליכה לבית הדשן, דכל זמן דראוי לקדושה קלה עדיף להורידה מלגונזה וק"ל: וע"ש עוד מש"כ דברים יקרים.

★★

בתוס׳ ד״ה וכי לאורה וכו׳ שעמוד הענן הי׳ מאיר לבנ״י כל אותם השנים ע״כ.

הנה ברש״י (שמות יד. יט-כ) עה״פ ויסע עמוד הענן וכו׳ כתב: כשחשכה והשלים עמוד הענן את המחנה לעמוד האש לא נסתלק הענן כמו שהי׳ רגיל להסתלק ערבית לגמרי, אלא נסע והלך לו מאחריהם להחשיך למצרים: ושם הלאה כתב רש״י ויאר, עמוד האש את הלילה לישראל והולך לפניהם כדרכו ללכת כל הלילה והחשך של ערפל לצד מצרים: ע״כ.

וכתב הר״מ ברכפלד ז״ל בכרם שלמה (שנה ג קו׳ ה׳ ע׳ לט-מ): רש״י פירש כאן שכל אחד מהעמודים עשה פעולתו, שעמוד אש הי׳ מאיר, ועמוד הענן הי׳ מפסיק, ואע״פ שלא נזכר בפסוק הזה עמוד האש כלל, סמך על הידוע מראש הפרשה שבכל לילה האיר להם עמוד אש. אבל בירמי׳ (ל״ד כ׳) עה״פ אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים עד היום הזה ובישראל ובאדם, הביא רש״י מדרש אגדה אותות שהיו שקולין לישראל ולמצרים כיצד, ויהי׳ הענן והחשך ויאר את הלילה, אותו מזל ששימש חשך למצרים שימש אור לישראל, עכ״ל. לפ״ז משמע שעמוד הענן הנזכר בפסוק הוא עשה שתי הפעולות החשך למצרים והאור לישראל, ועיין בשבת דף כ״ב ע״ב תוס׳ ד״ה וכי לאורה, שעמוד הענן הי׳ מאיר להם.

ובתהלים (קל״ט י״א) עה״פ ולילה אור בעדני, פירש״י והלילה יהי׳ מאפיל לנגדי, אור זה לשון אופל הוא כמו יפץ ענן אורו, וכן כל כוכבי אור, וכן ויאר את הלילה. לפי זה ג״כ הפסוק על עמוד הענן, רק שאין פירושו מלשון אור ונאמר שהאיר לישראל, רק כל הפסוק מתפרש מלשון אופל וחשכות למצרים.

ועיין בראב״ע (בשמות שם) שהביא שר׳ מרינוס פירש ויאר את הלילה ויחשיך, וכמוהו ולילה אור בעדני, ודחה דבריו בשתי ידים, וכתב עליו המפרש הזה השים חשך לאור ואור לחשך. ובאמת פירש כן רש״י בכ״מ, עיין עמוס ח׳ ח׳ עה״פ ועלתה כאור כולה, אך בפסוק ולילה אור בעדני פלא הוא שבגמ׳ דפסחים פריך מיני׳ אלמא אור יממא הוא (פסחים ב:), ולפי פרש״י אדרבא האי אור לשון אופל הוא.

★★

בגמ׳: והא הכא כיון דקביעי נרות לא סגיא דלא משקיל ואדלוקי וכו׳.

הנה באור החיים הק׳ עה״פ (במדבר ח.ב): בהעלתך וגו׳ כתב לדקדק מדוע לא כתיב בהדליקך, וכתב כי לצד שהנרות לא היו קבועים במנורה, יצו ה׳ שבכל עת שיורידם לקנחם ויעלה אותם לסדרם, יסדרם כדרך שיאירו אל מול פני המנורה, ולכן לא אמר תאיר, כי אין המצוה בשעת הדלקה שיוצדק לומר תאיר, אלא המצוה היא על סדר הנחתם והנחתם מעכב, וחידש באור החיים לפי״ז שהיה כל יום ענין חינוך במנורה (משא״כ בשאר הכלים היה רק פעם א׳ ענין חינוך) ובזה נחה דעתו של אהרן שנתנו לו המנורה שיש בה ענין חינוך כל יום, ע״ש היטב בדבריו הנפלאים.

והנה בלשון הגמ׳ כאן: כיון דקביעי נרות וכו׳, נראה לכאורה דלא כדברי האור החיים הק׳ הנ״ל. ובעצם הוא מחלוקת בגמ׳ מנחות (פ״ח:) ע״ש דמבואר להדיא בענין זה תנאים, וחכמים (היינו ר׳ אלעזר ברבי צדוק) ות״ק דר׳ נחמי ס״ל דנרות המנורה היו קבועים בה, אך תנא דברייתא (דמסלקן ומניחן באהל ע״ש) ור׳ נחמי׳ ור״י בן קרחה ס״ל דהנרות לא היו מחוברים לגוף המנורה, ובתוס׳ במנחות שם (ד״ה נר של מקדש וכו׳) כתבו כבר דהש״ס בשבת כאן ס״ל כהמ״ד במנחות דהנרות היו קבועים ע״ש. וא״כ אין הדברים פשוטים כלל וכנ״ל במחלוקת תנאים, וצע״ג בדברי האור החיים הק׳. ומשא״כ באור החיים להוכיח מהפסוקים, ראה במש״כ הג״ר יעקב חיים סופר שליט״א (בקובץ כרם שלמה שנה ט״ו קובץ ז עמ׳ ל״ח והלאה) בירור נפלא בענין זה.

ויש לציין למש״כ ברמב״ם (פ״ג דבית הבחירה ה״ו וה״ז) בפשיטות דהנרות היו קבועים במנורה, אך (בפ״ט דביאת מקדש הלכה ז) נראה מדבריו שהי׳ אפשר להוציאן ע״ש, וכבר העיר בזה בעל מעשה רקח שם, ועי׳ ברש״י יומא (כ״ד: ד״ה שסידר וכו׳) שמפורש שלא היו מחוברים וצ״ע.

★★

הנה בגמ׳ כאן מקשה על מ״ד מדליקין מנר לנר, דכיון דקביעי נרות לא סגיא דלא משקיל ואדלוקי וכו׳. וכתב הגה״צ ר׳ נפתלי חיים הורביץ מדזיקוב זצ״ל במכתבו שנדפס בקובץ כרם שלמה (שנה י׳ קו׳ ב׳ ע׳ כ): אגב כי יומין דחנוכה הבע״ל, ובגמ׳ שבת (דף כ״ב ע״ב) מקשה, עדות לישראל זהו נר מערבי לא סגי דלא משקיל ואדלוקי ע״ש,

ומקשינן על מ״ד אין מדליקין מנר לנר. ונפלאתי חומרא עצומה, הלא מבואר במנחות דף כ״ח משנה ערוכה, שבעה נרותיה מעכבין זו את זו שכולם מצוה אחת ע״ש, נמצא מהו התחלת הקושיא כלל, בשלמא חנוכה מצותו נר איש וביתו, נמצא כבר קיים המצוה, שייך אח״כ אכחושי מצוה או ביזוי מצוה שכבר נעשית מצותו, אכן מנורה כל זמן שלא הדליק כולו, כל השבעה נרות, אין התחלת מצוה כלל, א״כ האיך שייך אכחושי שעדיין לא נעשית מצותו כלל.

והוא מסיים בדברים מענינים:

ואדרבה, הדכת״ה ישום עינו, ויתרץ זה, אכתוב עליו הגאון, כי שמעתי כי כבודו למד בפ״ב אצל החת״ס, ואני בעז״ה תרצתיו על נכון, והנני שולח לו סגור בקוואהרטע התירוץ, אך קודם שבוע שלימה מהשגת מכתב זה לא יפתחהו בחדר״ה, ואחרי כן יפתחהו, ויראה תירוצא נכון. ע״כ.

בפתק המצורף כתב הגה״צ הנ״ל תירוץ לקושיתו הנ״ל: ב״ה.

התירוץ הוא דמבואר במנחות שם, ת״ר וכו׳ באה זהב באה מקשה, אינה באה זהב אינה באה מקשה. ומבואר שם דשבעה קני המנורה מעכבין זא״ז מ״ט דכתיב מקשה וכתיב הוי׳. לעכב משמע, ע״ש. ומבואר בגמ׳ דר״ה (דף כ״ד ע״ב) אף של עץ לא יעשה כדרך חשמונאים, נמצא הקושיא היא ממנורה של החשמונאים. ע״כ.

★★

בקובץ הנ״ל (שנה י׳ קו׳ ד׳ ע׳ מז-ח) כתב חכ״א בענין הנ״ל: לכאורה יש לדחות הקושיא, דהא רש״י במנחות ד״ה ז׳ נרותי׳, פי׳ בראש של קנה וקנה הי׳ עשוי׳ נר אחד בזך ושם נותנין השמן והפתילות, נמצא דלגבי עשיית המנורה הז׳ נרות מעכבות, אבל לגבי הדלקת הנרות שפיר יכול להיות שיקיים המצוה בהדלקת נר הראשון, וא״כ מקשה הגמרא שפיר מנר המערבי. ועוד י״ל דנר המערבי הי׳ מצוה להיות דולקת כל היום, ואם כבתה היו צריכים להדליקו מהמזבח, וע״כ הי׳ קיום המצוה מאתמול, וע״ז שפיר קשה למ״ד אין מדליקין מנר לנר.

שוב הראני הרה״ג מהור״ר נחום מאיר גערמאן שליט״א בספר בית הלוי עה״ת (לחנוכה) בד״ה רב, שהקשה ג״כ כמו מוהרנ״ח זצ״ל, וגם הוא סובר שז׳ נרות המעכבות קאי על הנר שמדליק, ומתרץ דמצות נר מערבי שיהי׳ דולק כל היום, ושפיר קיים המצוה קודם שהדליק השאר, וברוך שכוונתי.

ולפי פירש״י דז׳ נרות קאי על הבזיכים, יש לכאורה להקשות דלמה לא חילקו החשמונאים השמן שידלקו בכל יום רק נר אחד, דהרי הדלקת הנר אינה מעכבת, ובדרך זה היו יכולים לקיים מצות הדלקה עכ״פ לז׳ ימים ולא לסמוך על הנס. אמנם מבואר במשנה במנחות דף מ״ט ע״א שאין מחנכין את המזבח וכו׳ ולא את המנורה אלא בשבעה נרותי׳ בין הערבים, ולשון הרמב״ם הל׳ תמידין ומוספין פ״ג הלכה י״א, ואין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותי׳ בין הערבים, וכיון דהחשמונאים חינכו אז את המנורה, לכן היו צריכים להדליק כל השבעה נרות. ועיין באור החיים הק׳ בפ׳ בהעלותך (ד״ה דבר ואמרת) שמביא דבכל יום הי׳ חינוך המנורה. ועוד אפשר לומר דהלא יכולים לקיים מצות הטבת הנרות.

שוב הראני בספר כלי חמדה פ׳ במדבר (אות ה׳) שמדייק מלשון הרמב״ן דנר המערבי הי׳ מצוה בפ״ע. ובזה מתרץ קושיא הנ״ל מזקיני מוהרנ״ח זצ״ל (והוא מביא הקושיא בשם ס׳ בני יונה וס׳ יד המלך). גם מביא ששמע מהגה״ק מסאכאטשאוו זצ״ל דבהדלקת הנרות הי׳ כל נר מצוה בפ״ע. וכן שמע מהגה״צ מפילטץ ששמע מפ״ק של הרה״ג בעל חידושי הרי״ם זצ״ל לבאר תירוץ ב״י, שחלקו השמן לח׳ חלקים, היינו דרצו להדליק בכל לילה רק נר אחד שבזה מתקיים ג״כ מצות הדלקת המנורה, עיי״ש. ועיין בס׳ שפת אמת במס׳ שבת דף כ״ב (ד״ה סוף סוף) שהקשה ג״כ קושיא הנ״ל ממס׳ מנחות, והביא מה ששמע מפי הגה״ק החידושי הרי״ם זצ״ל דאע״ג דקני המנורה מעכבין זא״ז, מ״מ י״ל דהדלקתן אין מעכבין זא״ז.

אבל הרמב״ן בפ׳ בהעלותך (ד״ה בהעלותך) כותב וז״ל, וצוה שיהי׳ שבעת הנרות כולן דולקות לדורות אל מול פני המנורה כאשר הזכיר במעשה המנורה, והעלה נרותי׳ על עבר פני׳, לא בלתי מנורה, ולא בלתי שיאירו כולם אל עבר פני׳. (וראיתי בס׳ צפנת פענח שמדייק מלשון הרמב״ם הל׳ מגילה וחנוכה פ״ג ה״ב, והדליקו ממנו נרות המערכה, שזה קאי על נר המערבי בלבד. ובזה מתרץ לשון הפסיקתא דרב

כהנא דמצאו שמונה שפודין של ברזל, דכיון דהיו גולמי כלי מתכות לא קיבלו טומאה, ואם ישתמשו בהם עוד הפעם יהיו נעשים כלים, ע״כ השתמשו בהם רק פ״א, ולא קבלו טומאה, והדליקו רק הנר המערבי). עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: סוף סוף למ״ד משום אכחושי מצוה קשיא, קשיא.

קושיה מפורסמת רווחת בין הלומדים, הלא קיי״ל (מנחות כח, א) דשבעה קני המנורה מעכבין זה את זה ושבעה נרותיה מעכבין זה את זה, וא״כ מה מקשינן ממנורה לנר חנוכה, הלא יש לחלק בפשטות, דבשלמא במנורה דכל זמן שלא הדליק כל השבע נרות שבמנורה אין כאן כל מצוה, משו״ה לא שייך ׳אכחושי מצוה׳ כיון שעדין אין כאן מצוה שלימה, ואדרבא בזה שמדליק פתילות אחרות מנר המערבי, עושה שגם נר המערבי יהיה מצוה, אבל בנר חנוכה דמצות חנוכה ׳נר איש וביתו׳, א״כ בנר הראשון עשה המצוה, ושפיר שייך בזה ׳אכחושי מצוה׳, ומאי ראיה מהדלקת המנורה להדלקת נר חנוכה.

ומטו ביה משמיה דהחידושי הרי״מ (ראה בשפת אמת בסוגיין), וכ״כ מדנפשיה בספר אגודת אזוב להגרז״נ מביאלא (מערכת נ״ח אות ו׳), דמכאן מוכח דהא דקני המנורה ונרותיה מעכבין זה את זה, אינו אמור אלא לענין עצם הכלי, שאם חסרה המנורה אחד מהקנים והנרות פסולה, אמנם ׳הדלקת נרותיה׳ אין מעכבין זה את זה, וא״כ שפיר הדלקת המנורה דינה כהדלקת נ״ח שסגי בדיעבד בנר אחד לקיים המצוה שבה, וכיון שכן שפיר נלמד דין ׳אכחושי מצוה׳ מהמנורה לנ״ח.

ביסוד זה אמר אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור ליישב את דברי הרמב״ן התמוהים בפרשת במדבר (ד, טז), שעל מה שהביא רש״י (שבת צב, א ד״ה שכן) בשם הירושלמי שאלעזר בן אהרן נשא בעצמו את השמן למאור, כתב הרמב״ן להפליא הענין דהלא ״שמן במאור לשנה שלימה רב מאד, קפ״ג לוגין״, עי״ש בדבריו. ותמוה, דהלא קיי״ל (מנחות פח, א) דשיעור השמן להדלקת המנורה הוא חצי לוג לכל נר שהם ג׳ ומחצה לוג לז׳ הנרות, וא״כ לשנה שלימה עולה שיעור השמן ז׳ פעמים קפ״ג לוגין, ומה זאת שכתב הרמב״ן ששיעור שנה שלימה קפ״ג לוגין. אמנם להנ״ל יתכן לומר, דאלעזר בן אהרן לא היה נושא על עצמו לחביבות המצוה, רק את השיעור המעכב בדיעבד להדלקה, והוא שיעור נר אחד לכל יום, דהלא לגבי ההדלקה אין מעכבין זא״ז וכנ״ל (ראה ליקוטי יהודה סו״פ במדבר, ובהשמטות לספר אגודת אזוב שם). ודו״ק.

★★

המנחת יצחק (ח״ו סימן קל) מביא בשם תשובות תשורת שי (ח״א סי׳ לב) שהורה לקהל שצר להם המקום במקוה, ורוצים להרחיבו עד סמוך ממש לביהכנ״ס עד שיסתמו חלון ביהכנ״ס ואין להם מקום אחר, אף שעושים מרצון כולם ואין להם מקום אחר, וגם שעדיין נשאר אור אלא שנחלש במקצת, אסור להם להרחיבו משום אכחושי מצוה, שביהכנ״ס צריך אור גדול כדאיתא [באו״ח סימן ק״נ], ואף שהגמ׳ נשארה בקשיא על טעם זה, זה רק לגבי מדליקין מנר לנר שזה רק מחזי דשקיל נהורא וכפרש״י שם [כב ע״א ד״ה אכחושי מצוה], וגם דהנר השני הוי מצוה כמו הנר הראשון, משא״כ לנידון דידן שמכחיש ממש ולא משתמש לאותה מצוה, לכו״ע חוששים משום אכחושי מצוה.

ובם״ח (סימן תת״ג) כתב וז״ל: מעשה באדם אחד שהיה סמוך לבהכנ״ס וקרוב מאד לבהכנ״ס והיו מתים הילדים שלו, וא״ל חכם אחד לפי שביתך למעלה מחלון בית הכנסת ומזיק לאורה שלא יוכל להכנס בו, ועוד אתה משמש מטתך סמוך לבית הכנסת, ונתקיימו בניו מאותה שעה ואילך. עכ״ל. והובאו דבריו באליהו רבה (סי׳ קנ) ע״ש.

וגם בנידון דידן, שייך לב׳ הטעמים, כי במקוה עושים מרחץ והוא תשמיש גנאי כדאיתא [באו״ח סימן קנ״ג ס״ט].

★★

בגמ׳: טעמיה דרב משום דקא מכחיש מצוה וכו׳.

וברש״י: אכחושי, דמיחזי כמאן דשקיל נהורא ושואב קצת מלחלוחית שמנו ע״כ. וכן כתב באור זרוע (סי׳ שכ״ד) ע״ש.

וכתב הגה״צ מערלוי שליט״א בספר יומין דחנוכה (סי׳ כ): ויש לפרש דבריהם בב׳ אופנים. א) דבאמת אינו שואב משמנו ואינו מכחישו בכלום רק דמיחזי כן. ב) דמחזי כמאן דשקיל נהורא כיון דשואב קצת משמנו.

ומצינו לרבותינו ז״ל דנחלקו אי במדליק מנר לנר שואב באמת השני משמנו של הראשון, או לא רק שנראה כשואב. הרא״ש בתשובה (כלל ג׳ סימן ט״ו), כתב: ולא דמי למדליק נר חול מנר מצוה דהתם שואב השני מן הראשון ומכחישו. ובריטב״א (החדשות) בשמעתין פירש: כי אף על פי שהשלהבת הראשונה הרי היא בכחה כמו בתחילה, כי נר אחד מדליק נרות הרבה שאין להם סוף, מ״מ הרי נראה כמכחיש בהא כשנוטל ממנה שלהבת זה. ועל דרך חסרון עושה בה אלא שאינו ניכר, ע״כ. וכן הוכיח בשו״ת מהר״ם שיק חאו״ח (סי׳ שכ״ג) מדרצה הש״ס לפשוט ממנורה ע״כ ס״ל דבאמת שואב לפעמים, דאי משום מיחזי לבד אין לאסור מדין תורה עיי״ש.

איברא דהט״ז יו״ד (סי׳ רע״ד סק״ד) בהשיגו על הרא״ש כתב: דהא בנר ודאי לא שייך הכחשה דהא כשמדליקין ממנו אין אורו חסר כלום אלא דמחזי כמי ששואב ממנו אור כמ״ש רש״י וכו׳. ועיין בנקודות הכסף שם שכתב: ואע״ג דאיתותב האי מ״ד דקאמר טעמא משום אכחושי מצוה ממנורה שבמקדש, היינו משום דבנר לא שייך הכחשה כיון שאין אורו חסר כלום, עכ״ל. ובדבריו אין הכרע האיך הוא מפרש דברי מאן דחייש משום אכחושי מצוה, אי משום דס״ל דשייך בנר אכחושי מצוה ממש, או דאוסר רק משום דמחזי כאילו מכחיש המצוה.

וראיתי בהגהות מלא הרועים שבש״ס, שכתב: צ״ע דממנ״פ אם נשאר שיעור הדלקה הא אפילו לכתחילה מותר לכבותו, ואי לא נשאר שיעור הדלקה ע״י הכחשה זו, מ״ט דשמואל דשרי. ואפשר דס״ל לשמואל, כיון דאינו מכוון לכבותה ולהכחישה, אף שממילא נכחש עי״ז, לא גרע מכבתה מאליה דאינו זקוק לה וכו׳, וצ״ל דלא הוי פסיק רישיה דאפשר שלא יכחישנו, או דס״ל דפסיק רישיה דלא ניחא ליה שרי כדעת הערוך עי״ש, הרי הוא הבין דהשני שואב ומכחיש הראשון.

והנה לפי דרכו שמבאר שיטת שמואל אפי׳ באופן דהוי פסיק רישיה ע״פ שיטת הערוך, יש להוסיף, דבנ״ד דנ״ח דהוי דרבנן יש להתיר אף להחולקים על הערוך, לדעת התה״ד (סי׳ ס״ד) דפס״ר בדרבנן מותר, ועיין שו״ת יד סופר לכ״ק אאמו״ר הגה״צ זצ״ל (סי׳ ל״ג) שכתב כן בשיטת המאירי (שבת כ״ט ע״ב, מ״א ע״א), ובשם שו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ רנ״ט) שנקט הכי בשיטת רש״י עירובין (פ״ח ע״א) ושאר ראשונים עיי״ש, וגם בהשלמה (מ״א ע״א) כתב כן משם אביו וחכמים שבדורו, וע״ע שער המלך ה׳ שבת (פכ״ה הכ״ד). והנה להלכה מסיק המג״א (סי׳ שי״ד סק״ד) דלא כתה״ד, ברם בשו״ת באר יצחק (סי׳ ט״ו) החזיק בשיטתו. ובלא״ה י״ל דהא המלא הרועים אליבא דרש״י איירי ואיהו הלא ס״ל כתה״ד וכהנ״ל.

וכל זה לפי דרכו של המלא הרועים, אך לא נהירין לי דבריו, חדא כתב הרא״ש בשבת (פי״ד סי׳ ט׳) דדוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת שייך היתר הערוך בפס״ר דלא ניחא, משא״כ בשאר איסורים אין חילוק בין ניחא ליה ללא ניחא ליה. וכן כתב הר״ן שם (ק״י ע״ב) ד״ה אלא. וביותר ק״ל על דברי מלא הרועים, דנ״ד אינו דומה כלל לעושה איסור בפס״ר, דשם אנו דנין אי חשיב כעושה איסור או לא, ולענין זה יש מקום לומר דלא ניחא ליה לא נחשב למעשה איסור, אבל בענינינו בנ״ח, דהוא מחוייב ליתן שמן שידלק כשיעור עד שתכלה רגל מן השוק, דכך נתקנה מצותה, היאך יהא מותר לעשות פעולה שעל ידה לא יהא דולק כשיעור המתחייב מן המצוה, הלא בכך גורע מגוף קיום המצוה, וממילא יש לאסור לא משום עשותו מעשה איסור, רק משום שע״י פעולתו מבטל המצוה בכך שיחסר מהשיעור הנצרך להיות לפרסומי ניסא ודו״ק.

וגם מה דפשיטא ליה להגאון זצ״ל דאם נשאר שיעור הדלקה אפילו לכתחילה מותר לכבותו (ר״ל ליקח מהשמן ולגרום שיכבה יותר מהר) לענ״ד אין זה פשוט. דהנה בשו״ת ק״ז מרן החתם סופר זצ״ל חאו״ח (סי׳ מ״ג) כתב בביאור תשובות הרא״ש הנ״ל, וז״ל: ס״ל לרא״ש משום דהוה ליה הכחשה שיש בה ביזוי שמכחיש הנר לצורך דבר חול, דמשעת ההדלקה עד שיניחנה במקומה הנ״ל עדיין חול הוא, וכבר היא דולקת בהנר והשמן שהכחישה את המצוה, וזהו הכחשה של ביזוי ודוקא זה אסור, עכ״ל. הרי דס״ל בדעת הרא״ש דגם באכחושי מצוה משום ביזוי מצוה היא דאתינן עלה, וה״ה י״ל לרש״י, ומעתה אין חילוק אם נשאר בשמן כשיעור הדלקה או לא אסור משום ביזוי מצוה.

ועוד י״ל דיש לאסור בכל גווני, לפי מש״כ התוס׳ ביצה (כ״ה ע״א) ד״ה והמסתפק ממנו חייב: אינו ר״ל מפני שממהר כיבוי, דלא הוי אלא גרם כיבוי, וגרם כיבוי ביו״ט שרי אעפ״י שממהר כיבויה וכו׳, אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו

דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככבוי, עכ״ל. וה״ה י״ל בנר חנוכה דנהי דאחר שדלק שיעור מצותה מותר לכבותה, אבל אסור להסתפק ממנה גם אם ישאר שמן כדי שיעור הדלקה, ואפילו נימא דבדרבנן יש ברירה וסמכינן עלה לומר דהוברר הדבר דמה שנוטל ממנה לא אתקצאי למצוותה, אפ״ה אסור משום דבאותה שעה שמסתפק מכסה דלא יכול לאנהורי כולי האי, לכן הוי כאילו הוקצה למצוותה לגבי זה שאסור להסתפק ממנה, וה״ה לאדלוקי ממנה בזמן מצוותה.

ויש לכוין כן בלשון רש״י והאו״ז, דיש לדקדק בלשונם, דאם אנו מפרשים דמש״כ בסיפא דשואב קצת משמנו דלא ר״ל דמיחזי כן, אלא דשואב ממש וכהבנת הרא״ש והריטב״א, א״כ למה הוצרכו עוד לומר דמחזי כמאן דשקיל נהורא, אך בהנ״ל אתי שפיר, כיון דמיירי דבין כך ישאר שמן כשיעור הדלקתה, וא״כ אכתי לא נתיישב מאי איכפת לן במה דנשאב ממנו לחלוחית שמנו, לכן הוצרכו להוסיף הטעם דנראה דשקל נהורא, דמשו״ה יש לאסור ודו״ק. ע״כ.

★★

בגמ׳: הדלקה עושה מצוה וכו׳. **פירש״י כדאשכחן במנורה.** ע״כ.

ומשמע דבמנורה פשיטא לן ד׳הדלקה עושה מצוה׳.

והנה כתב הרמב״ם פ״ט מביאת מקדש ה״ז, וז״ל: הדלקת נרות כשרה בזרים, לפיכך אם הטיב כהן את הנרות והוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן. ע״כ. וכתב על דבריו במנ״ח (מ׳ צח אות ט׳): ״וזה כמה שנים הקשיתי על דין זה דאם הוציאן לחוץ מותר זר להדליק, הא במנורה ודאי הדלקה עושה מצוה ולא הנחה, דאי לאו הכי לא היתה דוחה שבת, דאפשר לעשות קודם השבת להדליקה ובשבת יגביה ויניחנה, ומבואר כן להדיא ברש״י שבת כ״ב ע״ב (ד״ה אי הדלקה) ׳כדאשכחן במנורה׳, ושם בסוגיא מבואר דאי הדלקה עושה מצוה הדלקה במקומה בעינן, ואי הדליקה מבפנים והוציאה גבי נר חנוכה לא עשה כלום, א״כ כיון דמקום המנורה בהיכל, בודאי צריך להדליק במקומה היינו בהיכל, ושלא במקומה לא עשה כלום, ואיך כתב הרמב״ם דהדלקתן בחוץ כשרה, הא הדלקה במקומה בעינן. ואחר זמן מצאתי קושיא זו בספר מעשה רוקח לחכם ספרדי על הרמב״ם פ״ד מחנוכה ה״ט, הקשה קושיא זו, ואינו תחת ידי כעת״. ע״כ.

ואדמו״ר הפני מנחם מגור זי״ע (בספר תורתך שעשועי פ׳ תצוה) כתב ליישב הקושיא, דחלוק דין הדלקה עושה מצוה דנרות חנוכה מהדלקת נרות דמנורת ביהמ״ק, שהרי בעוד שבחנוכה קי״ל דכבתה אין זקוק לה, במנורת ביהמ״ק איתא שכבתה זקוק לה (עי׳ מנחות פח: דנר שכבה כו׳ מטיבו ומדליקו), ועל כרחך דבחנוכה המצוה ״להדליק״, ולכן כבתה אין זקוק לה מכיון שכבר קיים המצוה, ובנרות המנורה המצוה ״שיהא דלוק״, ולכן גם אם כבה זקוק לו, כיון שנצרך כל הזמן ש״יהא דלוק״, עי״ש בדבריו, (ויסוד הענין כתב הגר״ח מבריסק בהל׳ ביאת מקדש שם).

וראה בהגה״ה מהחוו״ד על שו״ע או״ח ריש הל׳ חנוכה, שכתב ג״כ יסוד זה דחלוק נרות המנורה מנרות דחנוכה, ובזה יישב מה דקשיא ליה, דבחנוכה דקיי״ל הדלקה עושה מצוה כתב המחבר סי׳ תרע״ה (סעי׳ ב׳) בשם ״יש מי שאומר׳ דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור הדלקה, אבל אם בירך והדליק ואח״כ הוסיף שמן עד כדי שיעור לא יצא יד״ח, ולגבי מנורה אמרינן במנחות (פט, א) דאיכא ב׳ מ״ד כיצד שיערו חז״ל שצריך חצי לוג למנורה, חד אמר ששיערו מלמעלה למטה (שנתנו בתחילה הרבה, והנותר שפכו, ולמחרת נתנו פחות, עד שידעו השיעור), וחד אמר ששיערו מלמטה למעלה (שבתחילה נתנו רביעית ועמדו שם וראו שאין סיפוק ושוב הוסיפו עד חצי לוג. רש״י), ולדידיה לא שיערו מלמעלה למטה כי התורה חסה על ממונם של ישראל.

ואת״ל דהדלקה עושה מצוה במנורה כבחנוכה איך יכלו לשער מלמטה למעלה משום שהתורה חסה, וכי משום זה יבטלו מ״ע דהדלקת נרות. ועל כרחך דאפי׳ אי נימא דבמנורה הדלקה עושה מצוה, מ״מ חלוק מחנוכה, דהתם עיקר המצוה ׳שיהא דלוק׳ ולכן שפיר יכלו להוסיף אח״כ ויחשב עדיין מצוה, ולא היו צריכין ליתן מתחילה שמן כשיעור. ודו״ק.

דף כ״ג ע״א

בגמ׳: עששית שהיתה דולקת וכו׳.

וברש״י: שהדליקה למצות חנוכה בע״ש ע״כ. ובתוס׳ פירשו שהדליקה מתחילתה לצורך שבת ע״ש. וכתב בספר בעקבי הצאן (סי׳ כ״א אות ג׳):

ולדידי צ״ע קושית התוס׳. ומן ההכרח לומר דס״ל כתירוצא דהתוס׳, אלא דמוסיף עוד וסובר, דלא רק נר שבת ונר חנוכה חשיבי כב׳ מצוות שונות, אלא אפי׳ נר ליל א׳ ונר ליל ב׳ נמי חשיבי שתי מצוות נפרדות, ובהדליק לשם נר ליל א׳, הרי אין שמה חפצא של נר חנוכה של ליל ב׳, ולזה בעינן הדלקה שניה לחדש החפצא דנר חנוכה של ליל ב׳, וכ״כ שמה בשפת אמת.

ולפי״ז יש להעיר לענין הלכה, בדימה בדעתו שהיום יום ה׳, והדליק ה׳ נרות, ונזכר אח״כ שהוא יום ו׳, ושצריך הי׳ להדליק ו׳ נרות, דלדעת רש״י יש סברא לומר שמאחר שלא כיוון לשם נר חנוכה של ליל ו׳ שלא יצא ידי חובתו כלל במה שהדליק, וצריך לחזור ולהדליק ו׳ נרות מחדש, ולא רק להוסיף נר אחד. אך יש לחלק בפשיטות. ועיי׳ בזה בפר״ח, הובאו דבריו בתשובות רעק״א תניינא (סי׳ י״ג). ע״כ.

★★

בגמ׳: למוצ״ש מכבה ומדליקה וכו׳.

בשו״ע או״ח (סי׳ מ״ב סעיף ג׳) מבואר דאזמני׳ וצר בי׳ התפילין גורם דהתיק נהי׳ קודש ואסור להניח בו יותר דבר חול ע״ש. והסתפק בספר חידושי מהרי״ו (בשו״ע שם) אם צר בי׳ את התפילין שלא בזמן הנחת תפילין כגון בשבת או בלילה אי ג״כ חשיב קודש ע״כ.

והגה״ק ר׳ נחום וידנפלד ז״ל בהגהותיו לספר הנ״ל (ונדפסו גם בקובץ דרך כוכב מיעקב קובץ ד׳ ע׳ עד) כתב: יש להעיר קצת מתוס׳ שבת (כ״ג.) ד״ה מכבה דהדליקה מתחלתה לצורך שבת, גרע מהדליקה חרש שוטה וקטן, שמדליקה בעתה ניכר הדבר שמדליקה לשם חנוכה, ולפירש״י אפי׳ מדליקה למצות חנוכה בערב שבת, ובגמרא מנחות (ק:) כיון שסדרו שלא כמצותו נעשה כמו שסדרו הקוף, דלכאורה משמע דשלא בזמנה הוי כלא עביד מעשה. אבל יש לחלק דהתם במעשה המצוה גופה, משא״כ במעשה של הזמנה להמצוה ודאי דמהני אף שלא בזמנה. וראי׳ בציצית ותפילין דבעי עיבוד לשמה, ובתוס׳ מנחות (מ״ב: ד״ה עד) משום דהזמנה לאו מילתא על כן בעי עיבוד דהוי מעשה, והרי כשר העשי׳ גם בלילה, ע׳ פמ״ג או״ח סי׳ י״ח מ״ז סק״א, ובגמ׳ מנחות (ל״ד:) דאתני עלי׳ מעיקרא ולא משני שעשאן בלילה עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום וכו׳.

בספר חסד לאברהם להגר״א תאומים (או״ח סימן פ) יצא לדון בדבר חדש, דהא דאמרינן בשבת (דף כג) דלמ״ד הדלקה עושה מצוה הדליקה חש״ו לא עשה ולא כלום, הוא דוקא כשלא שלחם בעל הבית להדליק בשבילו, דאשתו ואחד מב״ב הגדולים יכולים להדליק בלא שליחות, ובחש״ו דלאו בר חיובי נינהו וגם דלאו בני זכייה נינהו אין בידיהם לזכותו במצוה זו, אבל אם עשאם שליח להדליק בשבילו, שפיר מועילה הדלקתם מדין שליחות. ע״כ.

וכתב הגרצ״פ פרנק ז״ל בספר מקראי קודש על חנוכה (סי׳ יא): הנה יסוד דבריו של החסד לאברהם הם על דברי נתיבות המשפט (חו״מ סימן קפב ביאורים ס״ק א) שכתב ליישב קושית הש״ך שם על דברי רבינא שסובר שאם השליח אינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, גם בשליח קטן שעשאוהו לעשות דבר עבירה חייב המשלח, וכ״כ התוס׳ שבועות (דף ג ד״ה ועל הזקן) לענין עכו״ם, והקשה שם הש״ך הא אין שליחות לעכו״ם וקטן, וע״ז כתב הנה״מ לחלק בין ענין שליחות לקיום המעשה לבין ענין שליחות לחייב את המשלח בעונש, דשני ענינים נפרדים הם, ולא אמרו אין שליחות לקטן ועכו״ם אלא לענין שליחות לקיום המעשה, כגון קנין וקדושין, דבזה אנו אומרים דאין שליחות לחש״ו ועכו״ם ומעשיו בטלים, משום דעיקר קיום המעשה ע״י שליח ילפינן מקרא ד׳גם אתם׳ דכתיב בתרומה, ושם יש לימוד מיוחד למעוטי קטן ונכרי, אבל שלח קטן ונכרי לעשות דבר עבירה, באופן שאי אפשר להמעשה להתבטל, כגון שאמר להם להקיף ראשו של גדול, ואנו דנים רק על חיוב המשלח שיהיה נחשב מעשה השליח כאילו עשה המשלח ומשום שבאינו בר חיובא יש שליח לדבר עבירה, בענין זה יש שליחות גם לחש״ו ונכרי, שהרי חיוב המשלח בזה למדנו מחצר, והרי אין בחצר שום לימוד למעט קטן ונכרי.

והגאון מוהר״א תאומים השווה בענין זה שליח מצוה לשליח עבירה, ולכן בעשה חש״ו ועכו״ם שליח להדליק בשבילו נ״ח, כיון שהמעשה אי אפשר להתבטל, שפיר מועיל

הדלקתם מדין שליחות ונחשב כאילו הדליק בעצמו. והביא ראיה לדבריו מדברי מהר״ש שכתב בשם מהר״ם הובא במג״א (סימן רסג ס״ק יא) כשיש חופה בע״ש כו׳ תאמר לעכו״ם להדליק אחר החופה והיא תברך עיי״ש, הרי דאף בנר שבת הדלקה עושה מצוה כמ״ש הראשונים הובא בהגהות רמ״א (שם, סעיף י) ויעוין מג״א ס״ק כג, ואפ״ה יצאה יד״ח על ידי הדלקת עכו״ם ומקיימה מצותה בהכי ומברכת ע״ז, וע״כ דבכה״ג דא״א להמעשה להבטל יש שליחות לעכו״ם. ולענ״ד יש לדון הרבה בדבריו, דאינו דומה שליח לדבר עבירה לשליח מצוה דבעינן שהוא יעשה בעצמו, וגם ע״י גרמא יש לדון אם יצא ומכש״כ ע״י מי שאינו שליח, (ועיין בקובץ ״אהל תורה״ (בראנובין) שהגר״ש שקאפ כתב כמעט להיפוך, דאף ע״י גדול לא יהא מועיל שליחות). וע״ש מה שהאריך עוד בזה.

ויש לציין בזה עוד דברי הגרעק״א בהגהותיו על המגן אברהם (סי׳ תמח סק״א) שהביא דברי השל״ה הק׳ שאם מוצא חמץ במועד, יצוה לגוי להוציאו. ותמה הגרעק״א: ״יש לפקפק, דיש לומר דלא מקיים בזה עשה דתשיבתו, כיון דמבערו ע״י נכרי, כיון דמבערו ע״י נכרי, ואין שליחות לנכרי, והוי כנעשה הביעור בעצמו דלא מקיים העשה דתשביתו״. ע״כ. הרי דנקט דגם במעשה שא״א להתבטל, לא מהני שליחות ע״י גוי.

★★

כתב הגאון ר׳ נתן גשטטנר שליט״א בקובץ עם התורה (מהדורה ד׳ חוברת ו׳ ע׳ ל-לא) מה שעמד כת״ה נ״י בלשון הרמב״ם (פ״ד מהל׳ חנוכה ה״א) שכתב ״נר חנוכה שהדליקו חרש שוטה וקטן או עכו״ם לא עשה כלום עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה״, דמה שהוסיף ״עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה״ הוא לכאורה שפת יתר, דמאחר שכתב דחרש שוטה וקטן ועכו״ם פסולים, א״כ בהכרח דרק איש או אשה מישראל יכולים להדליק.

ונראה כוונתו ז״ל, עפ״י מה שכתב הרמב״ם (פ״ד דחנוכה ה״א) ״מצותה שיהי׳ כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין וכו׳״, ומשמע דהמצוה היא חובה על הבית ולא חובת גברא. ולפי זה כשאחד מאנשי הבית מדליק נר חנוכה, יוצאין בו כל בני הבית אף אם המדליק לא התכוין להוציאן, דדוקא במצוה שהיא חובת גברא, וכגון תקיעת שופר ומגילה שהן מצוות שחלין על כל אחד ואחד לקיימן, ואם שומע מאחרים אין זה אלא משום דתקיעת שופר אחרים נחשב כאילו הוא עצמו קרא ותקע, ולכן בעינן שיכוין להוציא את השומע, אבל בנר חנוכה דליכא חובת גברא כלל להדליק, והעיקר שבביתו שהוא גר בו ידליקו נר חנוכה, א״כ כשהדליקו נר חנוכה בביתו, אף אם המדליק לא התכוין להוציאו, ג״כ יצא.

ובאמת עיקר יסוד זה מבואר בשו״ת חכם צבי (תוספת חדשים סי׳ י״ג הנדפס בסוף ספר שו״ת חכם צבי) שכתב, דבחנוכה סגי אם מדליק קטן שהגיע לחינוך, משום דחנוכה לאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה, אלא אחד מבני הבית מדליק ושוב אין שום חיוב על שום אחד מבני הבית, ואעפ״י שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה, ומשו״ה סגי כשהדליק בבית קטן שהגיע לחינוך. אבל קריאת המגילה שמוטלת על כל אחד לקרוא או לשמוע, אף קטן שמגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים, עיי״ש.

וכעין זה כתב ביד אפרים על השו״ע או״ח (סי׳ תל״ב) דעיקר מצות נר חנוכה שיודלק נר בביתו ואין חילוק אם על ידי עצמו או ע״י חבירו, עיי״ש.

ובזה יתיישב מה שהוסיף הרמב״ם לכתוב דחרש שוטה וקטן ועכו״ם שהדליקו לא עשו כלום ״עד שידליקנו מי שהוא חייב בהדלקה״, שלא תטעה לומר דהני פסולים להדלקה משום שאינם יכולים לכוין להוציא ידי מצוה את אחרים, דהא אינן בני דעת ואינן בני מצוה, דבאמת אין צורך בנר חנוכה שהמדליק יכוין להוציא את האחרים, והא דחרש שוטה וקטן ועכו״ם הדלקתן לאו כלום הוא, היינו משום דבעינן עכ״פ שהנר יהא נר של מצוה ושהודלק לשם מצוה, אבל חרש שוטה וקטן ועכו״ם שאינן בני חיובא במצות חנוכה אין בכוחן לעשות נר של מצוה והוי כנר בעלמא, ולכן כתב הרמב״ם שפסולן הוא משום שאינם חייבים במצות הדלקה, ובעינן שידליק מי שהוא חייב בהדלקה. אבל אם הדליק מי שהוא חייב בהדלקה, אע״ג שלא התכוין להוציא ג״כ את בני הבית, כיון דהמדליק הוי בר חיובא, א״כ בכוחו לעשות את הנר לנר של מצוה, וממילא יוצאין כל בני הבית בנר זה, שהרי הודלק נר של מצוה בביתם.

ומהאי טעמא אמרו בגמרא שבת (דף כ״ג ע״א) הדליקו חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ולא אמרו שלא יצא, לומר דהא דלא יצא, לאו משום דחשו״ק אין בכוחם

לכוין להוציאו משום דלית בהו דעת, דבאמת אין צריך להתכוין להוציא, אלא דעכ״פ בעינן שיהיה נר של מצוה, ואם הדליקו חשו״ק לא עשו כלום, כלומר זה הוי כמאן דליתא, שאינו נר מצוה, והוי פסול בעצם הנר ולא בחסרון כוונתם להוציא. וגם הרמב״ם בא להדגיש ענין זה, שלא תאמר דבעינן שיתכוין להוציא את בני הבית ידי חובתם. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום וכו׳.

הנה בשו״ע או״ח (סי׳ תרע״ט ס״א) איתא, בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחלה ואחר כך נר שבת. וכתב מג״א (סק״א) ובדיעבד אם הדליק של שבת ולא קיבל במחשבתו יכול להדליק גם אחר כך, ואשה המדלקת כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה כמש״כ (סי׳ רס״ג ס״י), אם כן לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק עכ״ד. והקשה הפרי מגדים שם, הא מילתא דאיהו לא מצי עבד לא מצי משוי שליח, ואיך יאמר לאחר להדליק בשבילה דנראה שהוא מטעם שליחות והא איהו כבר קיבל שבת, ותירץ דלאו שליחות ממש הוי כיון שממונו הוא ואחר רק מעשה קוף עביד, ומ״מ ברכות איך מברך אחר ואף דשומע כעונה וצ״ע עכ״ד.

והגאון המהרש״ם בהגהותיו לשו״ע שנדפסו בספר אורחות חיים (סי׳ תרע״ג אות יא) אהא דמבואר בשו״ע שם דאם כבתה אין זקוק לה להדליקה ואפילו בערב שבת אם כבתה קודם קבלת שבת דעדיין יום הוא מ״מ אינו זקוק לה, וכתב הפמ״ג שם דבקיבל עליו שבת יכול לומר לחבירו להדליק, הקשה המהרש״ם דהא בעינן שיהיה שלוחו בקיום המצוה, ותירץ דאתי שפיר עפ״י הפמ״ג הנ״ל, דבהדלקה אין צריך דין שליחות, וסיים דלפ״ז יש לומר דגם על ידי עכו״ם יוצא ידי חובתו ע״כ.

והקשה הגאון ר׳ מאיר חיים אונגר זצ״ל מח״ס מאור החיים (בקובץ פנים מאירות קובץ כ״ט ע׳ ו): וצ״ע רב, דהא דבגמ׳ כאן מבואר, דאם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה ולא כלום, וכן פסק הרמב״ם (פ״ד מחנוכה ה״ט), ואף הוסיף שאם הדליקו עכו״ם לא עשה כלום עיי״ש, הרי בהדיא דבהדליקו עכו״ם לא יצא. וגם מוכח דבהדלקת נר חנוכה בעינן שליחות דאל״כ אמאי לא מהני אם הדליקה חרש שוטה וקטן ועכו״ם. ועיין בזה בשו״ת מהר״ם שיק (אהע״ז סי׳ קכט). ובספר תקון משה (ה׳ חנוכה) רוצה לומר דעכ״פ מצד חשדא חייב להדליק.

ובעיקר הדבר אם צריך שליחות להדלקת נר חנוכה, נלענ״ד לומר לפי מש״כ הב״ח והובא במחצית השקל (סי׳ תרע״ו סק״א) דבנר חנוכה איכא ב׳ חיובים, אחד על ממונו וביתו לפרסומי ניסא, והשני על גופו להודות על הנס עיי״ש, א״כ יש לומר דעל חובת גופו שפיר צריך שליחות, ולכן הא דאם הדליקו חרש שוטה וקטן או עכו״ם לא עשה ולא כלום, היינו שלא יצא מצוות חובת גופו.

ומה שכתב המג״א שאם הקדים להדליק בערב שבת שידליקנו ע״י אחר, היינו כדי לצאת עכ״פ מצוות ביתו, דלזה אין צריך דין שליחות כיון דמשום פרסומי ניסא סגי אם רואים שהנר דולק שהדליקוהו שלא מדין שליחותו, אבל חובת גברא שמוטלת על גופו אינו יוצא אלא כשהדליק ע״י שליח, ורק היכי דאיהו מצי עביד ודו״ק. ע״כ.

ומה שכתב המגן אברהם (סי׳ רס״ג) דאשה יכולה להדליק נר שבת ע״י גוי והיא תברך. עיי״ש באריכות בשו״ע הרב (קו״א אות ג׳) דהוא רק נר שבת שהיא מצוה הנמשכת שעיקר מצותה היא שנהנה ממנה ואינו מצטער בחושך, ודמי לגוי שבונה סוכה, או נוטל ידיו של ישראל ועיין שם בהגהות הגרע״א על המג״א.

★★

בגמ׳: אשה ודאי מדליקה, דאמר ריב״ל נשים חייבות בנר חנוכה דאף הן היו באותו הנס.

והקשה בשו״ת חות יאיר (סי׳ ט) בשם אב״ד דק״ק פפד״מ למה הוצרכו לטעמא דאף הן היו באותו הנס, תיפוק ליה דבכל דרבנן יש לאו דלא תסור, ובלאווין גם נשים חייבות ע״כ.

ובקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ג׳ ע׳ קסו) כתב בזה חכ״א: ובפשטות תירצו רוב האחרונים דלולא הא דאף הן היו באותו הנס לא היו חז״ל מתקנים מצוה זו לנשים, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ונשים פטורות ממ״ע שהזמן גרמא, ורק לאחר שחייבו חז״ל נשים במצוה זו משום דאף הן היו באותו הנס קיימי עלה בלא תסור.

והאדר״ת בקו׳ עובר אורח (סי׳ תרפז) [נדפס בסו״ס ארחות חיים ספינקא] תירץ, דכיון דמרא דשמעתתא הוא רבי יהושע בן לוי, והוא לשיטתו אזיל בסוכה (מו.) דאין מברכין בשאר ימים על לולב מפני שהוא מצוה דרבנן כמ״ש רש״י שם, הרי דס״ל דליכא לאו דלא תסור על מצוות דרבנן, ושפיר צריך לטעמא דאף הן היו באותו הנס [והביאו במקראי קודש חנוכה סי׳ יג, וראה כלי חמדה פ׳ וארא אות א ונס לשושנים לחנוכה אות לז ובפתיחה לספרו פתח האהל מש״כ ליישב עוד ביסוד זה מדנפשייהו].

ובכלי חמדה (פ׳ מקץ אות ד) הביא תשו׳ שכתב להגאון האדר״ת בזה: ופלא לי שלא הביא כ״ג שליט״א דברי הירושלמי (סוכה פ״ג ה״ד) דמפורש דריב״ל ס״ל דמברך גם על נ״ח אקב״ו על מצות זקנים, וגם בגמ׳ דילן ליכא הכרח לא לפרש כמו הירושלמי עי״ש בדבריו.

וכפי שהביא הכלי חמדה, דהאדר״ת התנצל לפניו שאין לו כח לפלפל בזה, אך לכאורה ניתן לקיים דברי האדר״ת בפשטות, דהא מפורש ברש״י דלריב״ל דרבנן לא בעיא ברכה, ויותר מפורש כן ברמב״ן (סהמ״צ שורש א) דיש מחכמי התלמוד שסוברין שאין רשאין לומר אשר צונו במצות זקנים והוזכר בפ׳ לולב וערבה, ובאחרונים כבר פירשו מה הכריח רש״י לא לפרש כהירושלמי [ראה קהלת יעקב ומרומי שדה וזרע ישי הנ״ל באות ג].

אך נראה עוד יותר דאף לפי הירושלמי א״ש חידושו של האדר״ת, דכיון דנוסח הברכה הוי ״וצונו על מצות זקנים״, והיינו משום דמסמכי ברכה זו על לשון הכתוב שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך [וכ״כ בהעמק שאלה שאילתא סז אות ג], ובגמ׳ (שבת כג. וסוכה מו.) פליגי אמוראי היכן צונו, אי מלא תסור אי משאל אביך ויגדך, נמצא דמקור דמצוות דרבנן לריב״ל הוא עשה משאל אביך ולא מלאו דלא תסור, ולכן שפיר איצטריך לטעמא דאף הן היו באותו הנס. ע״כ.

★★

בגמ׳: אכסנאי חייב בנר חנוכה וכו׳ **משתתפנא בפריטי** וכו׳.

כתב כ״ק אדמו״ר מגור בעל האמרי אמת זצ״ל במכתבי תורה (סי׳ יד): קבלתי מכתבך ואשיבך על השנית, שהקשית על השתתפות בפרוטה, והלא קיי״ל מעות אינם קונות, י״ל כמו דקיי״ל בנותן מעות לקידוש היום על יין קונה, דבדבר מצוה העמידו דבריהם על דברי תורה, ע״ש בחו״מ סי׳ קצ״ט ס״ג ברמ״א, א״כ ה״ה לנר מצוה דחנוכה. שנית נ״ל דמה״ט הזכירו חז״ל כאן ענין שותפות, יען בשותפין קיי״ל דא״צ קנין, וגם במעות שנותן לשותפו מעות לקנות איזה דבר [כלומר שנותן מעות לשותפו לקנות ממנו חלק מן השותפות ועדיין נשארים שותפים, או שקונה מחבירו במעות חצי כלי על מנת שיהי׳ שותף עמו באותו כלי].

גם (למ״ד) [למה דקיימ״ל] מעות אינן קונות, מ״מ בשותפין מהני טפי, וכמ״ש בשפת אמת בחי׳ חו״מ רס״י קע״ו לבאר כמו בהי׳ חצירו מושכר לו דמהני דלא שייך נשרפו חיטין בעלי׳ [דכמו דאמרינן בחו״מ סי׳ קצ״ח ס״ה דאם הי׳ ביתו של לוקח שיש בו החפץ שנמכר מושכר למוכר אז מעות קונות, דהא דביטלו חכמים קנין מעות הוא מטעם שמא תפול דליקה ברשות המוכר ולא יטרח להציל כיון שהחפץ הוא כבר של הלוקח, אבל כשחצר הלוקח מושכרת למוכר הרי הלוקח מצוי שם ויכול להציל בעצמו. וה״נ כששניהם שותפים, יציל השותף את הכל, ולכן מהני קנין מעות] וכאן נמי ששניהם שותפים בהשמן שקנה שפיר מעות קונות. עכד״ק.

(הסוגריים המרובעות מהגר״צ אברמוביץ שליט״א)

★★

השפ״א (לעיל כ״א:) חוקר בגדר מצות חנוכה ״נר איש וביתו״ האם זה מצווה על הבית כמו מזוזה שכל אדם מצווה שידלק בביתו, ואם יש כמה בעה״ב לבית אחד מספיק שאחד ידליק, והא דאכסנאי חייב להשתתף, אף דמדינא יוצא בהדלקה שבבית, יש ענין לקיים את המצוה בממונו, ולכן צריך שישתתף בהוצאות, או שזה מצוה על גופו של כל אחד ואחד מבני הבעה״ב ורק הבעה״ב מוציא את כולם.

ובמנחת יצחק (ח״ז ד׳ קטו ע״א) מביא נפק״מ למי שמדליקים בביתו בלילה ואצלו זה עדיין יום כגון שנמצא ברחוק מקום, ויש הבדל שעות, דאי נימא שהחיוב שידלק בביתו הרי דולק בביתו, ואם נאמר שהחיוב גם עליו רק שהם שלוחים, הא קיי״ל דכל מידי דלא מצי עבוד לא משווי שליח.

ובשפ״א (דף כ״ג) מביא עוד נפק״מ אי קטן שהגיע לחינוך יכול להדליק, דאי מדין שליחות קטן לאו בר

שליחות הוא, ואי מצוה על הבית, כיון שהקטן הגיע לחינוך חשיב נר מצוה ודי בכך, והר״ן שכתב בשם בעל העיטור שקטן שהגיע לחינוך מדליק, ותליא במנהגא, ומוכח דס״ל כצד הב׳ דלעיל.

★★

בגמ׳: אכסנאי חייב בנר חנוכה וכו׳.

כתב בספר בעקבי הצאן (סי׳ כ׳ ס״ק ב׳): לכאורה תמוהים דברי הגמ׳, וכי ס״ד שאכסנאי פטור מן המצוות, ומה חידוש יש בזה שחייב בנ״ח. ושמעתי ממו״ר הגרי״ד סאלאוויטשיק ז״ל שהס״ד של הגמ׳ הי׳ לומר שיפטר בדוקא מנ״ח, דבעינן שידליק בביתו דוקא, וסד״א שאין זה נקרא ״ביתו״. קמ״ל ר׳ ששת שחייב אפילו בנ״ח, דשפיר מיקרי ״ביתו״. עכת״ד.

וכותב שם להלן, דהנה במשנה ברורה (סי׳ תרע״ז ס״ק ג׳) כתב, דאם יש לאכסנאי נר, נכון יותר להדליק בעצמו. אכן שמעתי מכב׳ מו״ר ז״ל שיש לדון בזה ולומר דבאמת אינו יכול להדליק בעצמו, דבעינן הדלקה ב״ביתו״, ובאמת אין זה נקרא ביתו של האכסנאי, ודוקא ע״י השתתפות בפרוטה יכול הוא הוא להחשב כאחד מבני ביתו של הבעה״ב. [וכן דעת הגאון בעל גליא מסכתא, הו״ד בספר באר אברהם (להג״ר אבא׳לה פאסוועלער)]. ע״כ.

★★

בקובץ פנים מאירות (קובץ כ״א ע׳ מח) מובא מהגאון ר׳ נתן גשטטנר שליט״א שכתב לדייק הלשון בגמ׳: ״השתא ודאי לא צריכנא״. דמה ר״ל בזה. וביאר, דהנה בהא דחייבו חז״ל להדליק נר חנוכה, יש לעיין אם הוא חובת גברא או חובת בית, והחכם צבי (בתשובות הנוספות שבסו״ס חכ״צ סי׳ י״ג) כתב, דלאו אקרקפתא דגברא מוטלת חובת הדלקה, אלא דהוי חובת בית ע״ש. וכן משמע לשון הרמב״ם (רפ״ד דחנוכה) ״מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק״. וכ״כ פני יהושע שבת (כא:), ויד אפרים (סי׳ תל״ב) ע״ש. אבל דעת הב״ח (או״ח סי׳ תרע״ו) דאיכא חיוב גם על הגברא, ועיין מחצית השקל שם.

וי״ל דנפקא מינה לענין אכסנאי אם צריך להשתתף בפריטי, דאם הוי רק חובת בית אין צריך להשתתף בפריטי, כיון דגם האכסנאי מצוי בבית שמדליקין בו ובאותה שעה הוא שייך לבית זה ויצא ע״י הדלקת אנשי הבית, אבל אם הוי חובת גברא א״כ צריך להשתתף בפריטי, דאל״כ אין לו שום שייכות להדלקת אנשי הבית, ואם ישתתף בפריטי הו״ל אנשי הבית כשלוחו להדליק.

ורבי זירא הסתפק בדין זה, ולכן מריש כי הוי בי רב היה משתתף בפריטי, שהחמיר מספיקא דשמא הוי חובת גברא, ובתר דנסיב איתתא אמר השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליק עלי בגו ביתאי, דע״י הדלקת אשתו בביתו כבר יצא ידי חובת גברא שהיא מדלקת בשליחותו, ולא נשאר עליו אלא ספק חיוב דילמא הוי חובת בית וא״כ לא יצא בהדלקת אשתו כיון דעכשיו אין הוא שייך לבית אשתו, שהרי הלך ללמוד תורה במקום האושפיזא, וכיון שהוא שייך לבית האושפיזא יוצא ידי חובת בית אף בלא שישתתף בפריטי, כיון דהשתא אין צריך לצאת אלא חובת בית. עכ״ד.

★★

בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ א׳ ע׳ קסג) העיר חכ״א בגדר יסוד דין אכסנאי: מהגמרא כאן אנו לומדים, שאין האכסנאי יוצא בנרו של בעה״ב אא״כ נשתתף עמו בשמן.

וצ״ע מנ״ל דזו היא כוונת ר״ז לחדש תורת הדלקה מחודשת הנעשית בשיתוף ומה שלא אמר רב ששת כלל, (ומה גם דלא הפריטי העיקר אלא מה שיזכהו בשמן באחד מדרכי הקנינים, ומטלטלין אינם נקנים בכסף), ולמה לא נפרש שהפריטי באו מדיני ממון, והיינו דודאי מדיני נר חנוכה יוצא הוא בשל אושפיזא כבני בית ורק דממילא מתחייב לשלם לו מדין נהנה, והוא מה שאמר רבי זירא דמריש הוינא משתתפנא בפריטי מפני שהייתי יוצא בנרו כי נסיבנא אתתא אמינא לא צריכנא לשלם לו כי הנני יוצא בביתי.

שמא תאמר אין כאן חיוב ממון כי הוא זה נהנה וזה לא חסר, דהאושפיזא בלא״ה צריך להדליק עבור עצמו, לא היא, דהא מבואר ברמ״א (סי׳ רס״ד ס״ד) דמי שירד להציל שלו ושל חבירו חייב חבירו להשתתף עמו בהוצאות אף שלא נצרך להרבות בהוצאות עבור חבירו, וצ״ע. ע״כ.

השיב על כך חכ״א בקובץ הנ״ל (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קעח): נראה ליישב בכמה אנפין, חדא בהלשון ״משתתפנא בפריטי״ מוכח שיש כאן דין ״שיתוף״, כלומר שהוא קנה

חלק מהנר ונהיה שותף בהנר, ואם נאמר שכל התשלום שלו היה מדין נהנה, מובן ופשוט שאין כאן שיתוף בגוף הנר תשלום על ההנאה, ועוד דאי נימא דמדיני הדלקת נ״ח אין חייב להשתתף רק בדיני ממונות מצד נהנה, א״כ צ״ב פשט דברי ר״נ שבא לחדש שמריש הוה משתתפנא בפרוטי, וכי בא להשמיענו דיני ממונות ובפרט דין פשוט כזה שצריך לשלם על ההנאה, וזה ודאי אינו, דפשטות כוונת ר״ז היה לחדש דין בהלכות חנוכה, כלומר שבדיני חנוכה יש חיוב להשתתף בהדלקת הבעה״ב כדי לצאת י״ח.

ועוד יש ליישב דלא יתכן לפרש שנתינת הפרוטה היה על הנאת המצוה, כי לא מצינו תשלום על הנאת קיום מצוה, דמי שתרם משלו על של חבירו האם חבירו חייב לשלם לו על זה שנהנה במה שקיים על ידי ראובן, דבר זה לא מצינו, ובכלל איך אפשר לשער את התשלום על הנאת מצוה, וכי יש אפשרות בעולם לשער כמה אדם נהנה מהמצוה, (ואף שמצאנו בחו״מ סי׳ שפב תשלום על מניעת מצוה ומבואר שם בסמ״ע סק״א דהכל לפי עיני הדיין כמה חביב אצל אדם זה מצוה זאת וכו׳, ועיי״ש בפתחי תשובה ס״ק ג אודות שכר מצוות מילה וכו׳, מ״מ כ״ז הוא מדין קנס שקונסים את החוטף מצוה מחבירו על שמנע מחבירו לעשות מצוה, אבל תשלום על הנאת מצוה זה לא מצאנו).

ועוד יש להוסיף דזה ברור שאילו התשלום היה מדין נהנה, לא היה סגי בפרוטה בלבד, רק היה לזה אחיזה שיעור מסויים ככל תשלום על הנאה, ואילו מלשון ר״ז שאמר משתתפנא בפריטי, משמע שסגי באיזה פרוטה ואין לזה שיעור, ומניה מוכח דהתשלום לא בא כתשלום על הנאה רק שיתוף בפרוטה כדי שיהיה לו חלק בהדלקת בעה״ב ויוכל לצאת י״ח. עכ״ד.

★★

בגמ׳: הרואה נר של חנוכה צריך לברך וכו׳.

כתב הגאון רצ״פ פרנק ז״ל במקראי קודש על חנוכה (סי׳ יח): וברש״י שם הרואה: מצאתי בשם רבינו יצחק בן יהודה שאמר משם רבינו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ״ליושב בספינה״ ע״כ. הנה מפורש ברש״י שאין מדליקין נרות חנוכה בספינה, ולכאורה הטעם משום שבנרות חנוכה צריך בית ואין ספינה חשובה כבית לענין זה.

והנה יסוד זה שצריך בית לנרות חנוכה מצינו בתוס׳ סוכה (דף מו ע״א) ד״ה הרואה שכתבו שם דלהכי לא תקנו לברך לרואה אלא לגבי נר חנוכה משום חביבות הנס וגם משום שיש כמה בני אדם ״שאין להם בתים״ ואין בידם לקיים המצוה. וטעם ראשון ניחא דלא תקשי ליה ממזוזה. עכ״ל. ופשטות דבריהם הוא, דאין להם בית להדליק שם נרות חנוכה, והיינו דנר חנוכה צריך בית כדי להדליק שם. אבל עדיין יש לברר מהו גדר של בית לענין חנוכה ואם ספינה נחשבת כבית. וע״ש מה שהאריך בזה.

★★

המשנה ברורה דן בשער הציון (סי׳ תרע״ו סק״ג) ובביאור הלכה (ריש סי׳ תרצ״ב), אם יש מקום לברך שעשה נסים ושהחיינו על ׳עצם היום׳ של חנוכה ופורים (כמו בכל המועדים דקיי״ל בעירובין מ, ב דזמן אומרו אפי׳ בשוק אלא שתקנוהו לכתחילה על הכוס), ונפק״מ למי שנמצא בחנוכה במקום שאין בו נ״ח וגם לא יראה עד סוף ימי החנוכה נר חנוכה, וכן למי שנמצא בפורים במקום שאין לו ולא יגיע לידו מגילה, אי יברך שהחיינו על ״עצם היום״, או דילמא דברכת שהחיינו ושעשה נסים נתקנו על עשיית ׳מצוות׳ היום ולא על ׳עצם׳ היום.

והביא שם דבמאירי בסוגיין מפורש להדיא דנתקנו ברכות אלו על ׳עצם היום׳ (וז״ל המאירי: ״מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה הראשון, ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים״. ע״כ), אמנם להלכה הניח המ״ב דבר זה וצ״ע.

ועי׳ בשפת אמת לחנוכה (תרל״ו ליל ו׳) שהבין בפשטות דלא נתקנה ברכת שעשה ניסים על ׳עצם היום׳, והוכיח כן מלשון הגמ׳ ״הרואה״ נ״ח צריך לברך, דמשמע דלא נתקנה הברכה אלא להרואה דווקא. וז״ל שם: ענין ׳פרסומי ניסא׳, כי הנס למעלה מהטבע, וע״י המעשה במצות נר חנוכה ושאר התעסקות הלל והודאה ממשיכין הארת הנס בעוה״ז, ומתפשט כח הנס. כי מצוות התלוין במעשה הנס המה כח התפשטות הנס. וזה שמברכין ׳שעשה נסים׳ בעת הדלקה, אף כי היו צריכין לברך על הימים אף שאין לו להדליק, ובגמ׳ (שבת כ״ג ע״א) משמע שאין מברכין רק המדליק או הרואה נר חנוכה. ולפי דברינו מבואר, כי אין תפיסה בגוף הנס, רק ע״י

המצוות יש לאדם קצת התדבקות בנס ויכול לברך כנ״ל. ע״כ. הרי שס״ל בפשטות שא״א לברך ׳שעשה ניסים׳ על עצם הזמן.

★★

בגמ׳: והיכן ציונו רב אויא אמר מלא תסור וכו׳.

וברש״י כתב: מלא תסור ״מן הדבר אשר יגידו לך וגו׳״ ע״כ. ולא נודע כוונתו, אכן הרמב״ם (בפי״א דברכות ה״ג) כשמביא ענין זה כותב: והיכן ציונו בתורה שכתוב בה אשר יאמר לך תעשה ע״כ. ולא הביא כלל רישא דקרא וכמובא בש״ס. וכתב בכס״מ שם דהרי על עשה לא שייך לא תסור ולכן נקט הרמב״ם סיפא דקרא ע״ש, וי״ל דזה מה שרמז ג״כ רש״י בדבריו ודו״ק.

ועי׳ בשואל ומשיב (מהדורא תליתאי ח״ג סי׳ נ״א). שר״ל בתחילת דבריו דכוונת רש״י הנ״ל הוא בגלל דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, ולכן הביא המשך הפסוק, ע״ש עוד מש״כ. אכן רש״י ג״כ לא סיים כל הקרא ורק כתב וגו׳ וי״ל. אך יותר נראה לבאר דברי רש״י עפ״י הכס״מ והרמב״ם הנ״ל ודו״ק.

★★

הנה בדיני ״לא תסור״, יש הרבה להאריך ולפלפל. ונזכיר ספק מענין שכתב הגאון ר׳ ישעי׳ פירסט ז״ל מוויען בקובץ כרם שלמה (שנה י״א קו׳ ב׳ ע׳ כו) וז״ל: נולד לי ספק, אפי׳ לדברי הביכורי יעקב דגם במצוה דרבנן העוסק במצותה פטור ממצוה דאורייתא מטעם לא תסור, איך יהי׳ הדין אם עוסק רק במצות הידור, אם גם בזה פטור ממצוה דאורייתא, וצ״ע.

ולהלן כותב שם עוד: טרם חתמי את הספר אני אמרתי בחפזי ובכתבי, שעוד גם זאת יש להתבונן על דברי הביכורי יעקב, לפי מה שהעלה הרמ״א בהל׳ חנוכה סימן תרע״א סעיף ח׳ בחדר שיש לו שני פתחים שיש להדליק בשניהם, ואם מדליק אינו מברך רק על אחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה, ולשיטתו של הר״ן כיון דכל עיקר הדלקה רק משום חשד, אם בעת שהוא מדליק את השני איתרמי לי׳ מצוה דאורייתא, אם גם בכה״ג הוא פטור מהמצוה, ואולי בכה״ג הסברא נוטה יותר דגרע הרבה משאר מצות דרבנן דהא פטור מברכה, וצל״ע.

★★

בגמ׳: מאי מברך וכו׳ **והיכן ציונו א״ר אויא מלא תסור** כו׳.

עיין בשו״ת רבי עקיבא איגר (סימן קסט) שנסתפק לר׳ יהודה דס״ל דסומא פטור ממצות, אם מ״מ מחוייב בכל לאוין רק מעשה פטור, או דפטור גם מחייבי לאווין. וכתב שמצא בספר המכריע להריא״ז (סי׳ ע״ח בהגה״ה) שדיבר מזה. והביא ראיה מתוס׳ דס״ל דחייב בלאוין, ממ״ש ר״ה (דף ל״ג) ובערובין (דף צ״ו) די״ל דסומא מברך משום דחייב במצות דרבנן, ולהכי מברך. והא מה דמברכין על מצות דרבנן אמרינן כאן היכן צונו מלא תסור. ואם סומא פטור לגמרי ממצות גם מזה יפטור. אע״כ דחייב בלאוין. מש״ה חייב גם בלאו דלא תסור. וע״ע בהגהות הגרע״א ליו״ד סי׳ א׳ סעיף ט׳ ושו״ת נודע ביהודה תנינא או״ח סי׳ י״ב תשובת בנו מהר״ש.

★★

בגמ׳: והיכן ציוונו - רב אויא אמר מלא תסור וכו׳.

במכתב שנדפס בראשית ספר שיטות בהלכה להג״ר העשיל רייזמן שליט״א כתב כ״ק אדמו״ר בעל הפני מנחם זצ״ל וז״ל:

בענין נר חנוכה בקושי׳ למה שואל או מוכר כסותו, והלא קי״ל במ״ע דאינו חייב להוציא כל ממונו וכו׳.

בחידושי רציתי לתרץ, דהנה בגמ׳ (סוכה מ״ו. שבת כ״ג.) אמרו היכן ציוונו (בנר חנוכה) ותי׳ מלא תסור. והנה הדין הוא, הגם שבמ״ע א״צ לתת כל ממונו, מ״מ כדי שלא לעבור על ל״ת חייב ליתן כל ממונו דכתיב בכל מאדך, וא״כ מתורץ שפיר למה בנ״ח צריך לתת כל ממונו ואפי׳ שואל ומוכר כסותו. [ועי׳ משנה ברורה ר״ס כ״ה (ס״ק ב׳) דבתפילין וציצית א״צ לחזור על הפתחים אם אין לו].

ובזה גם יתורץ קושית הר״ן (פ״ב דשבת), דנ״ח קודם לקידוש היום, והרי קידוש היום מה״ת ונר חנוכה דרבנן, ולפי הנ״ל א״ש, דקדוש היום מ״ע (זכור את יום השבת), ואילו נ״ח ל״ת בלא תסור. [ועי׳ פרק מ״ח מגבורות ה׳ למהר״ל מפראג זצ״ל שנשים חייבות במצוות דרבנן שהזמ״ג כמו ארבע כוסות, כי הוא ל״ת דלא תסור ובזה הן חייבות. עי״ש שמק׳ על הגמ׳ שאף הן היו באותו הנס ומ״ש מסוכה, ומה שמת׳ זה בכמה תי׳, וע״ש היטב שכ׳ עוד טעמים]. ע״כ.

ובספר הנ״ל - שיטות בהלכה (ע׳ עח - עט) השיב המחבר שליט״א לכ״ק אדמו״ר הפני מנחם זצ״ל כדלהלן: לפי חידושו הנ״ל יוצא לנו דין מחודש שבכל מצות דרבנן צריך למכור כסותו, שהרי הרמב״ם בהל׳ ברכות (פרק י״א הל״ג) כותב: וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים מברך עליהן אשר ציונו, על סמך הגמ׳ בשבת, א״כ למה לא פוסק הרמב״ם הדין של מוכר כסותו בכל מצות דרבנן.

אמנם הרבה נושאי כליו של ספר המצות להרמב״ם בשורש א׳ מחלקים בין נ״ח ומגילה לבין שאר מצות דרבנן, וכותבים שגם הרמב״ם מסכים שכל מצות דרבנן רק אסמכו חכמים על לאו דלא תסור כפי שמבואר בברכות (י״ט ע״ב), רק נ״ח ומגילה הם ממש דאורייתא כי בי״ד הגדול תקנו, אולם גם במגילה לא מצינו הדין הנ״ל של מוכר כסותו, יעיין בתורה תמימה בפר׳ שופטים (דברים י״ז ס״ק נ״ח) שתמה על אלו שלומדים ברמב״ם שלא תסור היא מדאורייתא.

ועוד, מה יהי׳ לשיטת הרמב״ן שלפיו לא תסור הוא בודאי רק מדרבנן, האם לא קיים אצלו הדין של מוכר כסותו. יתירה מזו הפרי מגדים בה׳ לולב (סי׳ תרנ״ד ס״ק א׳ באשל אברהם) מסתפק לדעת המפרשים שהרמב״ם מתכוין ללאו ממש מדאורייתא, אם בל״ת דרבנן מחויב לתת כל ממונו אבל במצות עשה אין כל חשש לזה. ע״כ.

על הנ״ל השיב הגאון ר׳ יהודה סגל ז״ל: מע״כ העיר על אדמו״ר זצ״ל דא״כ בכל דרבנן יהא כן, ומדוע איפוא נמצא רק בד׳ כוסות ובנ״ח בלבד. ולק״מ, דבודאי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון והמצוות מדבריהם ציוו שיהיו כמו עשה של תורה ולא יותר, נמצא דאם יצטרך ח״ו לכל רכושו לא מקיים רצון חכמים בזה, דהא לא תיקנו כן, אבל נ״ח וד׳ כוסות בהם טעם משום פרסומי ניסא כמ״ש ה״ה פ״ד מחנוכה הי״ב, א״כ יש כאן משום קידוש השם, ושבקוה אגדרי קידוש ה׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: מתיב רב עמרם - הדמאי וכו׳ **ואי אמרת כל מדרבנן בעי ברכה הכא כי קאי ערום** וכו׳

הגאון ר׳ חיים משלם קויפמן ז״ל מגוסטנין (מח״ס אלה המצוות ועוד) במכתבו שנדפס בקובץ נזר התורה (שנה ג׳ קו׳ ב׳ ע׳ קמג) כותב להקשות:

עומד אני בשבת (דכ״ג ע״א) דפריך רב עמרם הדמאי כו׳, וקשה לפמ״ש הרא״ש ז״ל סופ״ק דכתובות (סי׳ יב) דמש״ה אין לברך לקדש אשה משום דמצות פו״ר יכול לקיים בפלגש בלא קידושין משא״כ בשחיטה דאם רצה לאכול ע״כ צריך לברך, וא״כ מאי ראיה מדמאי, הרי י״ל הרי שם יכול לאכול בלא הפרשה דמיגו דבעי מפקיר נכסיו וכו׳ (שבת קכז:), [ויעי׳ ט״ז יו״ד סי׳ א ובחידושי רע״א ז״ל לענין הפרשה]. ע״כ.

★★

בדרוש וחדוש להגרע״א זצ״ל כאן הקשה, לדעת הר״ת בתוס׳ ב״מ (פ״ח ע״א) דלוקח אחרי מירוח פטור מתרי״ג מן התורה, א״כ מאי איריא דמאי, אפי׳ ודאי הוי מדרבנן, ואפשר להפרישו ערום ע״כ.

וכתב באחיעזר (ח״ב סי׳ י״ד סוף ס״ק ד׳) ליישב: י״ל עפמש״כ הטו״ז ביו״ד (סי׳ א׳) דהברכה הוא על מצות הפרשת התרומה, וכיון דהפרשה מקדש את התרומה מן התורה, אף דאין עליו חיוב אקרקפתא מן התורה, מ״מ הא אח״כ יקיים מצוה מן התורה, וגם מתקן את הטבל אצל הבעלים מן התורה, להכי בעי ברוכי משא״כ בדמאי, ע״כ.

★★

בגמ׳: רוב עמי הארץ מעשרין הן.

חקרו האחרונים אי מה שחייבו חז״ל להפריש תרומות למעשרות בדמאי, היא משום שחששו להצד המועט של עמי הארץ שאינם מעשרים. או שחז״ל הטילו על הדמאי דין מחודש של טבל ודאי מדרבנן. וכתב באתוון דאורייתא להגאון ר׳ יוסף ענגיל (כלל ו׳) להביא ראיה מבהא דאיתא בחולין (ו׳ ע״א) ר׳ זירא ור׳ אסי איקלעי לפונדקא, אייתי קמייהו ביצים המצומקות ביין. ר׳ זירא לא אכל ורב אסי אכל, א״ל ר׳ זירא לר׳ אסי ולא חייש מר לתערובות דמאי, אל לאו אדעתי (- שכחתי), א״ר זירא אפשר גזרו על התערובת דמאי ומסתייע מילתא דר׳ אסי למיכל איסורא, השתא בהמתן של צדיקים אין הקב״ה מביא תקלה על ידן צדיקים עצמן לא כ״ש, ומזה מוכיח שם דבדמאי לא גזרו על תערובות.

והשתא אי נימא דכל האיסור דמאי הוא רק שנקטו החכמים הצד של מועט ע״ה שאינם מעשרים, מנ״ל להוכיח דתערובת דמאי לא גזרו, דלמא הא דלא נכשל ר׳ אסי היינו

משום דכוונו לו לאכול מהרוב של עמי הארץ שמעשרים. אלא מוכח מזה דדמאי הוא איסור עצמי, שגזרו חז״ל דין מחודש של טבל ודאי, ואף אם כלפי שמיא גליא דהעם הארץ עישר, מ״מ עבר על תקנת חכז״ל דאיסור דמאי, וע״כ שפיר הוכיח דעל תערובת דמאי לא גזרו. ועיין בשו״ת חתם סופר (חלק ו׳ ליקוטים סימן יא) פרפרת נאה בענין רוב ע״ה מעשרים הם.

★★

בגמ׳: חצר שיש לה ב׳ פתחים צריכה ב׳ נרות וכו׳ **משום חשדא** וכו׳.

כתב בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ סט): שאלה: היכא דאסרו חז״ל לעשות דבר משום חשדא האם שייך איסור זה דווקא כשמכירין הרואים את האי גברא ויאמרו שפלוני עשה דבר זה, או אפילו אם אין מכירין מי הוא, שחושבין סתם אחד מישראל יהיה מי שיהיה עושה שלא כהוגן.

תשובה: כעת איננו יכול לחפש בכל המקומות בש״ס שנמצא ענין של חשדא, אבל יש להביא ראיה מגמרא שבת (כ״ג ע״א), מהא דאמר רב הונא חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות, ואמר הש״ס אילימא משום חשדא דאורחים וכו׳ יעוי״ש. והרי האורחים אינם יודעים למי הוא שייך, שידעו מי הוא אותו שחושדין אותו, והגם שמסיק שם דהחשדא הוא מפני חשדא דבני מתא, והמה יודעין למי שייך הבית, מ״מ לא מטעם זה מפני שאין יודעין מי הוא אותו שחושדין אותו משני שינויא אחריתא, אלא משום קושיא אחרת דמקשי שם.

וכן מוכח שם מהברייתא דאמר ר׳ שמעון מפני מה אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו וכו׳ מפני חשד, והנה רובא דרובא השדות הם מחוץ לעיר על הדרך, וכי יודעין העוברי דרך למי הוא שייך, ומוכח דגם על אופן זה יש משום חשדא. ואין להקשות הלא אינם יודעין שהשדה של יהודי הוא, הא ר׳ שמעון אמר מפני מה אמרה תורה, ומן התורה אין חיוב בפאה אלא בא״י, ושם רוב שדות של ישראל המה. ויש לדחוק ולומר דחיישינן בהא למראית עין של אותם הבאים מהעיר שדר שם בעל השדה, ומכירין שהשדה שלו הוא, הגם שהמה מועטים, מ״מ גם לחשדא של המיעוט נמי חיישינן.

וראיה לזה שבחוה״מ אסור לבנות בית בקבלנות אפילו מחוץ לתחום העיר כדאיתא בשו״ע (סי׳ תקמ״ג ס״ב), והיינו מפני העוברים ושבים, כיון שמותר לילך החוה״מ חוץ לתחום, ואסור משום מראית עין שיאמרו ששכיר יום הוא. ופשיטא דמראית העין שייך רק מן בני העיר שדר בו האיש הבונה את הבית, דאי מסתם עוברים ושבים בעלמא, הלא הם אינם יודעים כי הבית הנבנה של יהודי הוא, [ומוכח דמראית עין שייך גם בחשדא של המיעוט], וכן מבואר ברמ״א או״ח (סי׳ רמ״ד ס״א) דחיישינן גם לחשדא דאורחים, ויעוי״ש במג״א (סק״ו) ושם (סי׳ רמ״ג סק״ד) וכו׳. וע״ש עוד בזה.

★★

בשולחן ערוך (או״ח סימן תרעא סעיף ח) נפסק, כי דירה שיש לה שני פתחים או יותר, וכל פתח נמצא בצד אחר של הדירה, צריך להדליק בשני הפתחים. והטעם היא מפני החשד, שהעוברים בצד אחד שלא יראו שם נרות יחשדו בו שלא הדליק כלל. ומכל מקום אינו מברך אלא בפתח אחד, ובפתח השני מדליק ללא ברכה, שכן מצוה שנתקנה משום חשד אין מברכים עליה.

וקשה, דבשולחן ערוך (יו״ד סימן יג סעיף ב) מובא, כי אדם ששחט בהמה ומצא בה עובר והלך על רגליו, הרי זה טעון שחיטה. וביארו הש״ך והט״ז, כי הסיבה שצריך לשחוט את העובר היא משום מראית העין, שכשיראו אותו אוכל את העובר ללא שחיטה יאמרו שבהמות אינן צריכות שחיטה. וכתב הגרע״א בביאורו לשולחן ערוך בשם הרשב״א, כי יש לברך על שחיטת העובר. וקשה למה יברך על שחיטת העובר, והלא מצוה שנתקנה משום חשד אין מברכים עליה?

ותירץ בזה הגאון ר׳ יחיאל מיכל פיינשטין שצ״ל: אם תיקנו חז״ל חיוב מעשי של מצוה מפני החשד, כמו בחצר שיש לה שני פתחים שציוו להדליק בשניהם, אכן לא מברכין עליה. מה שאין כן ב״עובר שהפריס על גבי קרקע״ לא תיקנו חז״ל חיוב מעשי לשחטו, אלא רק אסור אכילתו אם לא ישחט אותו מפני מראית העין, כלומר אם לא רוצה לאכלו לא חייב גם לשחטו. לפיכך כשבא לשחטו ולהתירו, אין זה שונה מכל שחיטה מתרת אחרת, ולכן יברך. (מרפסין איגרא ע׳ קכח-ט)

★★

בגמ': אמר ר"ש בשביל ארבעה דברים אמרה תורה להניח פיאה בסוף שדהו וכו'.

כתב רבי אברהם נח קליין שליט"א: אפשר לפרש ולהסביר טעם לפאה שהיא דוקא בסוף שדהו, כדי שידע האדם ויחשוב על הסוף, והיינו שיכיר בכך שהוא לא בעל הבית על השדה, היינו שאין שום שלב בעת קצירת שדהו שיוכל להתפאר ולומר כל זה שלי. והכל מיד השי"ת שנותן לאדם הכל בידו הרחבה והמלאה ע"כ.

דף כ"ג ע"ב

בגמ': אמר רבא, מילא קערה שמן והקיפה פתילות - כפה עלי' כלי עולה לכמה בני אדם וכו'.

הגאון ר' שמואל סלאנט זצ"ל חידש, שאין הדברים אמורים אלא כאשר הדליקו כולם בבת אחת, אך אם הדליקו בזה אחר זה, רק הראשון יצא ידי חובתו, ואילו השני לא יצא ידי חובתו, לפי שגם ללא הדלקת השני היה השמן מתכלה מחמת הדלקת הראשון, כפי שמבואר ב"שולחן ערוך" (חושן משפט תיח, ד) שאם אחד הדליק אש ובא אחר והוסיף אש, אם גם ללא התוספת של השני האש היתה יכולה להזיק - השני פטור, שכן גם בלעדו היה החפץ נשרף כתוצאה מהדלקת הראשון.

והגאון ר' צבי פסח פרנק ז"ל במקראי קודש על חנוכה (סי' י') כתב עליו: ויש לעיין בזה, דלכאורה יש לחלק בין נר חנוכה שהמצוה היא ההדלקה, והשני עושה הדלקה חדשה, לבין נזקין שהחיוב הוא על הנזק שהזיק, ומכיון שמבלעדיו היה באש של הראשון בלבד כדי לעשות הנזק, הרי השני לא עשה כל נזק, ובר מן הדין לא דמי להא דשו"ע חו"מ (סימן תיח) דאם עשה האחד האש ובא אחר והוסיף, דהתם הוסיף עצים, והכא הוא מוסיף להדליק בעוד מקום, ויותר דומה לליבה אחד בצד זה ובא אחר וליבה בצד שני. עיין בתוס' ב"ק (דף ס ד"ה ליבה) וברמ"א (סימן תיח סוף סעיף ט) עכ"ד.

ובספר מרפסין איגרא (ע' קכו-ז) העיר בזה: קשה: הלא בשולחן ערוך (סי' תעד"ר ס"ד) מבואר, כי מילא שמן בקערה והקיפה פתילות וכפה עליה כלי, המדליק יוצא ידי חובה למספר נרות, והרי אדם אחד אינו יכול להדליק שמונה נרות בבת אחת?

ותירץ הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל: אחרי שקיים מעשה הדלקה בנר הראשון, כל יתר הנרות שהם מדין מהדרין, טפלים הם למעשה ההדלקה של הנר הראשון, ומספיק שהם רק נראים דולקים על מנת לפרסם את הנס. לכן, באופן שהקיף קערת שמן בפתילות הרבה והדליקן אדם אחד בזו אחר זו, על אף שלא נחשב מדינא שהדליק את השמן של הנרות הנוספים על הנר הראשון, הרי כבר דולק הוא מהדלקת הנר הראשון, מ"מ להידור מצוה זה מספיק שהרי נראים כדולקים.

מה שאין כן כשכמה אנשים מדליקים בזה אחר זה, הואיל וכל אחד מהם צריך לעשות לכל הפחות מעשה הדלקה אחד של הנר הראשון בשמן שלא הודלק, א"כ במקרה שידליקו כמה פתילות השואבות שמן מקערה אחת, האחרונים לא יצאו ידי חובה, ע"כ.

★★

בגמ': עשאה כמין מדורה ואפילו לאחד נמי אינה עולה וכו'.

הגאון ר' משה שטרן זצ"ל מדעברצין האריך בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' ג' ע' ל) בענין הדלקת נר חנוכה ע"י אור חשמל. ובאות י"ד שם כותב: ולפום רהיטא יש טעם אחר לאסור להדליק בנר עלעקטרי נר חנוכה, דהלא אמרינן (שבת כ"ג ב') שאם עשאה כמין מדורה אפילו לאחד נמי אינו עולה, וכן הוא בשו"ע (סי' תרע"א ס"ד), ובמנורת עלעקטרי (עלעקטרישע באלב) כמה וכמה חוטין מחוברין ביחד ודינו כמדורה ופסול.

אבל זה אינו, דמאחר שהחוטין נבלעין בתוך זכוכית ומסובבין דינו כנר אחד ולא כאבוקה ומדורה, כמו נר של שעוה שהפתילה נעשה מכמה וכמה חוטין ועכ"ז כשרה לפי שהשעוה הכרוך מסביב מחבר החוטין ועושה את הפתילה לחד, דינו כפתילה מיוחדת, כמו כן במנורת (באלב) עלעקטרי, כנ"ל פשוט. [ומה שכתב העטרת זקנים (בסי' תרע"ג) בשם המהר"ל מפראג דנר שעוה דינה כאבוקה ואסורה לנר חנוכה, צע"ג איך בודקין לאורה אור לי"ד שאסורה אבוקה, וצ"ע בספרו נר מצוה אולי ביאר הדבר וצ"ת]. ע"כ.

★★

בגמ׳: נר ביתו ונר חנוכה - נר ביתו עדיף משום שלום ביתו.

פירש״י ״שבני ביתו מצטערין לישב בחושך״, ולהלן כה, ב (ד״ה הדלקת) כתב ״ובמקום שאין נר אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה״. ומשמע מדבריו דאין פירוש ׳שלום ביתו׳ לשלום בין איש לאשתו דוקא, אלא לשלוה השרויה על כל אחד מבני הבית בעת שיש נר, היפך ממש ממה שיש באפילה וחושך. וראה בהגה׳ רש״ש מש״כ בזה לדרכו.

אמנם מלשון הרמב״ם שלהי הל׳ חנוכה מוכח שפירש הענין בפשטות, דז״ל שם: ״היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה, או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו״. ע״כ. ומשמע דפירש דמתוך דיש חושך ואפילה אתי לא צויי ביניהם.

★★

כתב הר״ן (כאן) בשם הרמב״ן: שמכאן שבחנוכה שבערב שבת צריך להקדים את נרות שבת להדלקת נרות חנוכה, שכל התדיר והמשובח קודם לחברו, ומכיון שנר שבת עדיף משום שלום ביתו, ויש לו גם את המעלה של תדיר, צריך להקדים את נרות שבת. אבל הרמב״ן הביא בשם בעל הלכות: שסובר שיקדים הדלקת נר חנוכה להדלקת נרות שבת, משום שאם ידליק נרות שבת תחילה נאסר עליו להדליק נרות חנוכה, משום שבהדלקת נרות שבת קיבל על עצמו קדושת שבת.

והרמב״ן חולק על זה וטוען: דלא מצאנו שבהדלקת נר של שבת מקבל עליו שבת, והר״ן האריך לחלוק על דברי הרמב״ן מכמה גמרות, ומוכיח שנראה שמנהג ישראל מקדמת דנן שהמלאכה האחרונה שהיו עושים בערב שבת היתה הדלקת נרות, והטעם שכך תיקנו חכמים שתהא הדלקת הנר המלאכה האחרונה, ונמצא שהיא כתחילת שביתה וכקבלת שבת, ומכאן מסקנת הר״ן, שמי שהדליק בערב שבת, גומר בדעתו שלא יעשה מלאכה לאחר מכן, ונמצא מקבל שבת כדברי בעל ההלכות, ושוב יהיה אסור לו להדליק נרות חנוכה, ולכן צריך להקדים נר חנוכה לנר שבת.

ולהלכה נפסק כדברי הר״ן ובעל ההלכות (בסי׳ תרע״ט סעיף א׳): בערב שבת מדליקים נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת, והמ״ב מסביר: כדי לצאת את דעת הי״א הסוברים: שאם ידליק נר תחילה מקבל עליו שבת, אבל מוסיף המ״ב: שרוב הפוסקים חולקים על זה וסוברים: שקבלת שבת אינה תלויה בהדלקת הנר, ואם הדליק של שבת ולא קיבל שבת במחשבתו, יכול הוא להדליק אחר כך נרות חנוכה, אבל כל זה באיש המדליק, ואילו האשה מדלקת, כיון שהמנהג שבסתם מקבלת אשה שבת בהדלקתה לא תוכל להדליק שוב נרות חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק, והוא יברך ״להדליק נר של חנוכה״, והיא יכולה לברך ״שהחיינו״ (אם חל ביום הראשון) ושעשה ניסים. ע״כ.

★★

בגמ׳: נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו.

והנה הרמב״ם (פ״ד דחנוכה הי״ד) כתב: היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו קודם משום שלום ביתו שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו עכ״ל. וצ״ב דלמה ליה להוסיף נימוק זה שמצאנו שהשם נמחק לעשות שלו׳ בין איש לאשתו.

וכתב בזה ידי״נ הגאון ר׳ עקיבא מנחם סופר שליט״א: ונראה לבאר בעזה״י, דהנה במס׳ סוכה (דף נ״ג) בעובדא דבשעה שכרה דוד שיתין, קפא תהומא ובעי למשטפא עלמא, אמר דוד מי איכא דידע אי שרי למכתב שם אחספא ונשדיה בתהומא ומנח, נשא אחיתופל ק״ו בעצמו ומה לעשות שלום בין איש לאשתו אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, לעשות שלום לכל העולם כולו על אחת כמה וכמה וכו׳, והקשו האחרונים דבמה נסתפק דוד המלך ע״ה, הא אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ואפילו שבת מותר לחלק אף שהוא איסור סקילה, כל שכן איסור לאו. ותירץ בערוך לנר: וי״ל משום דאמרינן בסנהדרין (ע״ד ע״ב) דעל חלול השם אפילו בשאר מצות יהרג ואל יעבור, ולכן היה דוד מסופק אם זה בכלל חלול השם מה שמוחק השם, והוצרך לפשוט ממה שהתירה התורה למחוק גבי סוטה.

והנה המדליק נר חנוכה ומפרסם נס שעשה הקב״ה עם ישראל איכא בזה גם קידוש השם, ועיין בשו״ת התעוררות תשובה חאו״ח (ח״ג סי׳ תנ״ז) שכתב דגם הדר בין הגוים חייב להדליק על פתח ביתו מבחוץ או בחלון הסמוכה לרה״ר כדי שיתפרסם הנס בין הגוים שישאלו מאי הוא ויוודע להם עי״ז המעשה ועיקר הנס, ומקרא מלא הוא (יחזקאל ל״ח כ״ג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים

רבים, וכמה מקראות מורים על זה דהקב"ה מדקדק על חילול שמו בין הגוים ועל קידוש שמו ביניהם.

ולפי"ז נמצא דהמבטל מצות נר חנוכה מונע שיתקדש שמו יתברך. - וא"כ צ"ב מהיכי תיתי דנבטל נר חנוכה כדי לקיים מצות הדלקת נר שבת, והרי חמורה מצותו דמקדש בזה שמו יתברך, אשר על כן הוצרך הרמב"ם להוסיף נימוקו הנ"ל "שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", דמזה חזינן דהגם דבמחיקת השם איכא חילול השם, אעפ"כ אמרה תורה שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים כדי לעשות שלום בין איש לאשתו, א"כ כל שכן היכי שע"י שלום בית רק ימנע לקדש שמו ית' דודאי אמרינן דשלום ביתו קודם. ע"כ.

★★

בגמ': נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו:

הגאון רבי יוסף ענגיל כותב בספרו בית האוצר (ח"א כלל סו): בנשמת אדם (כלל סח אות א') הקשה בהא דנר ביתו וקידוש היום נר ביתו עדיף משום שלום בית, תיפוק ליה שהרי מצות הדלקת הנר הוא עוד מבעוד יום, ואילו הקידוש הוא רק בלילה, א"כ אותה המצוה שבאה לפניו לעשותה תחילה הוא דיש לו לעשות, דאל"כ חשיב מעביר על המצוה, עיי"ש.

ולפענ"ד יש לומר דגוף מצות נר שבת הוא ג"כ רק בלילה, אלא שמפאת שא"א להדליק בלילה משום מלאכה, על כן מקדימין להדליק מבעוד יום, אבל עצם המצוה מתקיימת רק בלילה בשעת קידוש וסעודה הצריכים נר, דהנר בשעת סעודה הוא עונג שבת כו', ועל כן שפיר באים מצות נר וקידוש כאחת, דההדלקה ביום הוא רק הכשר המצוה, שמדליק כדי שיהיה לו נר בלילה, ולענין ההכשר גם הקידוש זמנו ביום, שצריך להכין לקנות יין ביום שיהיה לו לקדש בלילה, וא"כ שפיר שניהם שוים לגמרי ואין כאן העברה כלל וכלל. ע"כ. וראה שם מה שפלפל עוד בזה.

★★

בגמ': נר חנוכה וקידוש היום כו', נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא:

הגאון בעל שו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' מ"ט) נשאל, מ"ט עדיף נס חנוכה על נס בריאת העולם שלזכרו נתקנה מצות קידוש היום בשבת - זכרון למעשה בראשית, הלא בשניהם איכא 'פרסום נס' של גבורותיו יתברך.

וכתב הגאון ר"י ענגיל בס' גליוני הש"ס בסוגיין, דלדידיה גוף הקושיא לק"מ, דבאמת "אצלו יתברך בעל היכולת כולם לא שייך ענין נס כלל, ואך אחרי שנברא העולם והוקבע בו המנהג הטבעיי לכן כל מה שהקב"ה כביכול משנה הטבע הוא נס, ומשא"כ הבריאה עצמה שלא היה עדיין טבע כלל אין זה בגדר נס. ומה שצריך להזכיר מעשה בראשית, הוא לפי שיש אפיקורסים מכחישין רח"ל חידוש העולם, אבל באמת אינו נס כלל" (וראה שם שהוסיף דזהו ג"כ הטעם שנאמר 'אנכי ה"א אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולא 'אשר בראתי שמים וארץ', עי"ש במפרשים. ולהנ"ל לק"מ, דיציאת מצרים דהיה על ידי נסים אחרי שכבר היה טבע בעולם, הוא חידוש יותר מן הבריאה).

אמנם באמת בדבריו לא העלה עדיין ארוכה, דהא טעם שביתת השבת וקידוש היום הוא גם משום 'זכר ליציאת מצרים' וכמו שנאמר להדיא (דברים ה, טו) "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה"א משם וגו' על כן צוך ה"א לעשות את יום השבת" (וראה ברמב"ן שם ובטור או"ח סי' רע"א מהו הזכרון שיש ליצי"מ בשבת), וא"כ אה"נ דמצד נס ד'זכרון למעשה בראשית' אין סברא להקדימו לנ"ח, יען בריאת העולם אין נחשב לנס בלתי טבעי, מ"מ מצד נס ד'זכר ליציאת מצרים' הו"ל להשוות נ"ח לקידוש היום. וצ"ע.

ומתוך דברי האבני נזר (סי' תקא סק"ג) עולה ביאור שונה ביישוב הקושיא, דשאני פרסום הנס דקידוש היום מפרסום הנס דנ"ח באופן פרסומם, דפרסום הנס דקידוש היום אינו אלא לבניו ולב"ב הסמוכים על שולחנו, ופרסום הנס דחנוכה תקנוהו חכמינו ז"ל לפרסם הנס לכל בני רה"ר, ולכן שפיר אמרו דנ"ח עדיף על קידוש היום. ודו"ק.

★★

בגמ': הדר פשטא - נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא.

בתוס' דנו לגבי ההפטרה כשחל ר"ח טבת להיות בשבת. וכתבו בתוס' בסו"ד: ועוד נראה לרשב"א, דעל כן הקדימו של ר"ח. כדי שהמפטיר יקרא בשל חנוכה ויפטיר בנרות דזכריה ע"כ.

ובשו"ת עטרת חכמים להגאון בעל ברוך טעם (סי' י') הקשה דדברי התוס' הם נגד הסוגי' דמגילה (כ"ט ע"ב),

והרי קי"ל בשו"ע (סי' תרפ"ד ס"ג) דאין משגיחין בחנוכה ע"כ.

והגאון ר' עזריאל היילדסהיימר ז"ל בקובץ זכור לאברהם - תש"נ (ע' קכט) כתב בזה: והנה לכאורה היה אפשר לחלק, דדווקא לענין איכות הקריאה אין משגיחין בחנוכה לדחות תקנת משרע"ה (עיין מג"א ריש סי' קל"ה) לקרות בר"ח ג', אבל להקדים זה לזה שפיר דמי. אכן לא נראה לי כן, דבאמת יש לדקדק דבסוגיא דמגלה ליכא רמז מפרסומא ניסא דחנוכה, וגם ר' דימא דמן חיפה דקאמר ג' בחנוכה היינו משום מי גרם לרביעי שיבא, ולמה אין זכר מפרסומא ניסא, אע"כ דלא שייך בזה כלל, והדרא הקושיא לדוכתה.

אכן באמת נלע"ד לחלק, דהא דלא משגיחנן בחנוכה, היינו רק למעט בקריאת ר"ח, (דלקרות א' דחנוכה ואחריהן ג' דר"ח בודאי א"א, עיין בטורי אבן [במגילה שם]), אבל להקדים לבד י"ל דמהני אי לאו להסמיך להפטרה דנרות כנ"ל. והא דפשיטא ליה דאין כח בפרסומא ניסא לדחות מנין הקבוע של התדיר, היינו משבת גופא דמוסכם לכל דקורין ז' בפ' השבוע ואח"כ א' לחנוכה, ואמאי אין קורין לד' לסדר השבוע וג' לחנוכה, אלא ע"כ דלזה לא מועיל, ה"נ י"ל דסובר ר' דימא דחנוכה קדים לענין קריאת ג' קרואים, י"ל דסבירא ליה באמת דמשרע"ה לא תקן רק לקרות בר"ח, אבל לא הפרשה, ושפיר דמי לקרות ג' דחנוכה אבל לא קי"ל כן, ואולי באמת משמע דסבירא לן דמשה רבינו תיקן אף הקריאה הפרטית של ר"ח. ע"כ.

★★

בגמ': אמר רב הונא הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים.

פירש"י, דכתיב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור. על ידי נר מצוה דשבת וחנוכה, בא אור דתורה ע"כ.

והנה הגירסא ברא"ש היא, אמר רב הונא הרגיל בנר חנוכה וכו'. ובהגהות הגר"א שם מציין: נ"ב, ושבת. גם בעין יעקב הגירסא, הרגיל בנר חנוכה. ובטור הלכות שבת (סי' רסג) כתב בזה"ל: ויהא זהיר לעשות נר יפה, דאמר רב הונא, הרגיל בנר שבת להשתדל בו לעשותו יפה, הויין לה בנים תלמידי חכמים עכ"ל.

והנה יש כאן כמה קושיות ודיוקים, א. הב"ח (שם) כתב בזה"ל: איכא להקשות, דסתמא קאמר [הגמ'] הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים ומנ"ל [להטור] לפרשו לעשותו יפה. ב. עומד מקשה הב"ח, למה אמר בלשון 'הרגיל' ולא אמר לשון חיוב. ג. המהרש"א מדייק, דבכל אינך [מימרות דרב הונא] אמר לשון הזהיר. הזהיר במזוזה, זוכה לדירה נאה. הזהיר בציצית, זוכה לטלית נאה. הזהיר בקידוש היום, זוכה וממלא גרבי יין. ואילו בנר אמר רב הונא בלשון הרגיל. ד. קושית הגאון בעל שו"ת שבות יעקב, בספרו עיון יעקב עמ"ס שבת (הנדפס בתוך ספר עין יעקב). דעכשיו בזמן הזה, דכו"ע רגילים בנר של שבת וחנוכה, א"כ יהיו לכולם בנים תלמידי חכמים, והרי חזינן דלאו הכי הוא.

הב"ח מתרץ קושיתו בהקדם קושיא אחרת, בזה האופן: ונראה, שכיוון שלפני זה אמר רבא, נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. נר ביתו וקידוש היום, נר ביתו עדיף, משום שלום ביתו. אלמא, שכל אחד חייב בנר של שבת, משום שלום בית.

והכי איתא שם (כה:) הדלקת נר בשבת חובה. א"כ קשיא מאי קאמר רב הונא, הרגיל בנר וכו', שמשמע שאינו אלא רשות. אלא בע"כ [סובר הטור] דה"ק [רב הונא], אע"פ שחייב בנר של שבת, מ"מ יוצא ידי חובתו אפילו אינו יפה. ואם הוא זהיר לעשותו יפה לכבוד שבת, הויין ליה בנים ת"ח. ופירש"י, דכתיב (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור, ע"י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור תורה. ונ"ל, דזהו שאמר כי נר מצוה, אע"ג דחובה היא [ומצוה משמע שאינו חובה], אלא, כלומר, נר דשבת חובה הוא, משום שלום בית. אבל לעשותו יפה, מצוה ואינו חובה. וע"י נר מצוה שעושהו יפה, בא אור דתורה. וכן דחנוכה נמי הוי פירושו, שעושהו יפה, דהוי מצוה, ואינו חובה לעשותו יפה עכ"ל.

והנה ראה זה פלא, שמה שמקשה הב"ח על הטור, ומתרצו כהנ"ל, כעין זה מצאתי בביאור הגר"א על השו"ע, שברוב חריפותו ועמקותו מבאר הדברים כדרכו בקציר"ת האומ"ר. וכה כתב בד"ה יהא זהיר, כ"ג ב'. ובד"ה יפה ציין, שם א'. הרי שהגאון מציין שני מקורות להלכה זו, שגם המחבר כותב בלשונו של הטור, יהא זהיר לעשות נר יפה. על הרישא של ההלכה, מציין באמת למס' שבת כג, ב, היינו המימרא הנ"ל של רב הונא, ועל הסיום שמוסיף המחבר את

המלה ״יפה״ מציין הגר״א את המקור, שם א׳, אמנם דברי הגר״א יפים לתרץ רק את לשון המחבר, אבל לשון הטור אי אפשר לתרץ כך, כי הטור מביא את דברי רב הונא כמקור לדבריו ואי אפשר לומר שהמקור הוא עמוד א׳.

ובספר דמשק אליעזר (סי׳ רסג) פירש את דברי הגר״א הנ״ל, שכוונת הגר״א ללשון הגמ׳ (כג.) דשם איתא: אמר רבי יהושע בן לוי, כל השמנים כולן יפין לנר, ושמן זית מן המובחר. אמר אביי, מריש הוה מהדר מר אמישחא דשומשמי. אמר, האי משך נהוריה טפי. כיון דשמע לה להא דרבי יהושע בן לוי, מהדר אמשחא דזיתא, אמר האי צליל נהוריה טפי, הרי שיש להדר להדליק בדבר הצלול ויפה. [עי׳ בתוס׳ בד״ה מריש, דעל נר חנוכה קאי וכו׳. אבל לנר שבת פשיטא דשמן זית מצוה מן המובחר].

בספר ברכת אליהו מפרש ג״כ את דברי הגר״א הנ״ל כבספר דמשק אליעזר, ומסיים: הרי שיש מצוה להדר אחר שמן צלול יותר. [ועב״ח].

המהרש״א מפרש את דיוקו ומתרץ בדרך זו: דבכל הנך [מזוזה, ציצית, קידוש], האיש מוזהר עליהן ביותר. משא״כ בנר, דעיקר המצוה באשה, לא קאמר גבי איש, רק הרגיל. דהיינו, מרגיל את אשתו להיות רגילה בנר. ולגבי האשה הא תנן לקמן במתניתין (לא:) לשון זהירות, על שלש עבירות וכו׳, על שאינן זהירות וכו׳ בהדלקת נרות ודו״ק ע״כ.

והנה הגאון ר׳ יעקב ריישר ז״ל, בעל שבות יעקב מתרץ את קושיית המהרש״א וז״ל: ואי לא דמסתפינא הייתי אומר, דקאי הרגיל בנר כדי שבני ביתו יכולין ללמוד בלילה אצל הנר, הויין ליה בנים ת״ח. וכיון דאין זה מצוה פרטית מחויבת, נקט לשון רגיל. משא״כ באינך מצוות מחויבות, כמו מזוזה וציצית, על כל אדם הוא החיוב, רק הזהיר בהו לעשותם כתיקונם ולבדוק אותם. שכרו שיש לו דירה נאה וטלית נאה.

הן עתה ראתה עיני וצופה הייתי בספר דברי יואל להגה״ק מסטמר ז״ל, אשר דרך כדרכו בקודש, בדרך החסידות, לבאר את הגמ׳ ולשונות של הטור. וכה כתב בפרשת חיי שרה (עמ׳ תנט) אפשר לומר, דקשיא ליה להטור קושית השבות יעקב הנ״ל, דא״כ הכל יהיו בניהם תלמידי חכמים. וגם לשון הרגיל צריך ביאור כנ״ל. וע״כ הוסיף [הטור] ביאור, דכוונתם ז״ל, שירגיל את עצמו וישתדל בעבודתו, לעשותו יפה. ואפשר לרמז בלשונו הקדוש, ע״ד שאמר הה״ק מראפשיץ זלל״ה, כשהייתי בדחן, רגיל הייתי לומר ״זיווגם יעלה יפה״ בכוונה על זיווג העליון. דלעתיד יהיה זיווג שם הויה ושם אדני עולה צ״ה [כי מהויה יעשה אותיות יה-יה] כמנין יפ״ה, כידוע ליודעי ח״ן. והנה בני עליה מכוונים בכל מצוה לכוונה הנ״ל, לשם יחוד קוב״ה ושכינתיה. וזה נרמז בלשונו הקדוש של הטור במה שמוסיף ביאור בדברי הגמ׳, הרגיל בנר שבת, להשתדל בו לעשותו יפה, ר״ל, דהעושהו לכוונה הנ״ל, [אז] הובטח לו שיזכה לבנים ת״ח, מאירים בתורה, כמו שפירש״י, ע״י נר מצוה, יזכה לתורה אור עכ״ד.

(כל הנ״ל מהספר היקר אוצר אפרים לידי״נ הג״ר אפרים פישל שטיין שליט״א פר׳ יתרו ע׳ תתקצג והלאה וע״ש עוד הרבה דברים יקרים בדברי הגמ׳ כאן ודפח״ח)

★★

בגמ׳: הרגיל בנר הוין לי׳ בנים תלמידי חכמים.

בספר סידורו של שבת (שורש ב׳ אות ט׳) כתב לדקדק דמבואר כאן דבשביל הדלקת נרות יהיה לו בנים ת״ח, ורש״י זלה״ה נדחק שם בפירושו שפי׳ משום דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, ע״י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור התורה. ולפי מסקנת הגמרא שם משמע דקאי על נר שבת לבד. שאמר שם דביתהו דר׳ יהודה הות מאחרה ומדלקה לה וכו׳ עד ובלבד שלא יקדים ולא יאחר, והא ודאי דקאי על נר שבת לבד, ורש״י גופיה פי׳ על דהוי רגיל בשרגא. בשרגא דשבת ע״ש. ועוד יש להעיר אם הוכחת רב הונא הוא מזה הפסוק. לימא דהוא בעצמו יזכה לאור התורה, כי מחמת שהוא עוסק בנר מצוה יזכה לתורה אור, ומנין לו שיהיה לו בנים ת״ח. וע״ש מש״כ לבאר בזה עפ״י רמז וסוד.

ויש לציין למש״כ במהרש״א כאן בח״א (ד״ה אמר תרי גברי וכו׳). והיוצא מדבריו, דהיכן דנזהרו בנר שבת וחנוכה יצאו תרי גברי, ובהיו זהירים באחד מהם יצא אחד. ולפי״ז א״ש דברי רש״י, דבתחלת הגמ׳ איתא, הוין לי׳ בנים, לשון רבים, ולכן הביא רש״י נר שבת וחנוכה, אך גם באחד מהם הוי הסגולה לבן ת״ח, וזה הי׳ בעובדא דר׳ יוסף. ודו״ק.

★★

בגמ׳: רב חסדא הוה רגיל דהוה חליף ותני וכו׳ נפק מנייהו רב שיזבי.

בשו״ת שואל ומשיב (מהדורה א ח״ב סימן יט) דן לגבי ירושת רבנות אם אמרינן בזה דחתנו כבנו וז״ל: אם

בכלל הא דאמרו פוסקין לו ולזרעו אחריו אם חתנו בכלל בן, האריך א"ז הגאון מו"ה שאול אבד"ק קראקא בהגאון רבי העשיל ז"ל, בתשובתו בסוף שו"ת רמ"א הנדפס באמשטרדם, דגם חתנו בכלל בנו לזה, ע"ש, ואני מצאתי ראיה ברורה בשבת כ"ג ע"ב דאמרו נפיק מנייהו רב שיבזי, ופירש"י דחתנו כבנו, והיינו דבי נשא פירש"י לחד לישנא חמיו, וא"כ מבואר דאמר דנפקא מינייהו גברא רבה ויצא חתנו, ע"כ דחתנו כבנו. ומסיים: וזה לפע"ד ראיה ברורה ודו"ק היטב. וע"ע בשו"ת מהרש"ם (חלק ז סימן רא).

★★

בגמ': **חזא דהוה רגיל בשרגי טובא** וכו'.

ובתוס' הגירסא: דהוו רגילי, לשון רבים. והנה בתוס' הגרע"א למשניות כאן מביא: אי' בתקוני זוהר שבעה"ב יתקן את הנרות ואשתו תדליק ע"כ.

וכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל בהגהותיו על המשניות שנדפסו במכתבי תורה (ע' רמא) כתב: ואפשר לפרש בזה דברי הגמ' דף קי"ט א' רבא מלח שבוטא, רב הונא מדליק שרגא, ר"פ גדיל פתילא וכו', וקשה ענין הדלקת שרגא, אם לא הי' לו אשה פשיטא דחייב הוא, ומאי קמ"ל, ואם הי' לו אשה הרי הדליקה היא, ולמ"ש התיקונים יש ליישב, נ"ל א"מ. ושוב ראיתי שגם מהרש"ל בדף קי"ט כיון למ"ש, ע"ש ודו"ק.

[ז"ל מהרש"ל שם, רב הונא מדליק שרגא כו', נ"ב מצאתי בתוס' ארוכים וז"ל, והיו שם הרבה נרות והיתה אשתו מדלקת אחרת עכ"ל. ואני אומר דיכול להיות שהוא הדליק תחילה כדי שאשתו תהי' מדלקת נר של מצוה וק"ל. וכונת דבריו היא שרב הונא הי' מדליק הנר מקודם כדי לחרוך הפתילה, ויהי' מזומן לפני אשתו נר שהוכן למצוה].

וכן מ"ש בדף כ"ג ב' תוס' ד"ה ה"ג וכו' הבעל והאשה, היינו נמי כך. עכ"ל.

★★

בגמ': **הרגיל בנר הוין ליה בנים ת"ח** וכו' **זוכה לדירה נאה** וכו' **תרי גברי רברבי נפקי** וכו' **גברא רבא נפק מהכא** וכו'.

הגאון ר' נחום דרייזין ז"ל כותב בספר הזכרון ויטע אשל (ע' תרסב-ג) ביאור נחמד בדברי הגמרא כאן ואלו דבריו: ויש לתמוה בגמרא זו הרבה. א) אמאי אמר רב הונא "תרי גברי רברבי נפקי מהכא", ורב חסדא אמר "גברא רבא נפק מהכא" רק גברא רבא אחד? וכנראה התוס' והרא"ש כבר עמדו על זה. ומחמת קושיא זו הם משנים הגירסא בגמ' ע"ש. ברם כדאי לברר אם אין אפשרות לקיים את הגירסא דגמרא כמות שהיא. וע"ע במהרש"א שם שניסה לתרץ את הדבר בדוחק גדול. ב) אמאי משתמש רב הונא בנר בלישנא ד"הוין ליה" - "הרגיל בנר הוין ליה בנים תלמידי חכמים" - ולא אמר "זוכה" לבנים ת"ח כמו שאמר במזוזה, בציצית ובקידוש היום.

ג) **עוד** יש להקשות על רב הונא מהא דאמר רבא בשילהי מו"ק דף כ"ח "בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא". ד) עי' בתוס' ד"ה דבי נשא דרב שיזבי וכו' שכתבו: "אומר ר"ת, דכבר נפטר אביו, לכך קאמר בהאי לישנא, דאי מחיים הל"ל דבי אבוה". ויש לתמוה, א"כ מה זה דקאמר רב חסדא גברא רבא נפק מהכא.

ונ"ל לתרץ את כל הקושיות בדיוק אחד. יש חילוק בין מלת זוכה למלת הוין. פירושה של זוכה הוא לדבר חדש שלא היה לו מקודם, כמו זוכה לדירה נאה. כלומר, אף שהיתה לו דירה שהיה זהיר בה במצות מזוזה, יזכה עכשיו לדירה חדשה ונאה. וה"ה בציצית ובקידוש היום. ופירושו של הווין ליה - יהיו נעשין אצלו - כלומר שינוי בדבר שיש לו מכבר. וכנראה כיון רש"י לזה באמרו "ע"י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה", כלומר אור התורה בא לבית שמקיימים שם נר מצוה של שבת וחנוכה. ואם יש בנים בבית, אור התורה מופיע עליהם, והם נעשים לתלמידי חכמים.

ובזה יתיישבו עתה כל הקושיות דלעיל. הקושיות ב' וג' מיושבות, כי, רב הונא סבירא ליה כרבא דבנים לאו בזכותא תליא מילתא, ומשום הכי קאמר: "הוין ליה" בנים ת"ח, כלומר אם כבר יש להם בנים יהיו תלמידי חכמים, אבל לא שיוולדו להם בנים אם עדיין אין להם.

והקושיות א' וד' מיושבות, כי רב הונא ראה שיש לו לרבי אבין שני בנים, משום הכי אמר "תרי גברי רברבי נפקי מהכא", אבל רב חסדא ראה שאביו דרב שיזבי כבר נפטר לעולמו, ולא נשאר לו רק בן אחד, אמר "גברא רבא (אחד) נפק מהכא".

ועוד עלי להוסיף בזה דבר אחד מענין. לפני כמה שנים נסעתי ברכבת מניו־יורק לבלטימור, ופתאום ראיתי את

הגאון ר' אהרן קאטלר זצ"ל יושב ומעיין בספר "מעלות התורה" מאת ר' אברהם ז"ל אחי הגר"א ז"ל, וישבתי בצדו ושוחחנו יחד בדברי תורה משך כל הנסיעה. ואז הרציתי לפניו את חידושי הנ"ל. והוא הקשה עלי ואמר, שאם נניח שהבנים כבר היו בעולם בשעה שנבאו עליהם - גברי רברבי נפקי מהכא - היה זה דבר אי אפשר, שהם ישיגו מעלת אמוראים. אם תקח למשל, אמר, ילד אחד מצוין ותלמד אותו תורה ותתן לו שיתפתחו כל כוחות נפשו עד תכליתם. אולי ישיג מעלתו של ר' יצחק אלחנן. אבל שישיג מעלתו של הגאון מווילנא - זה דבר שכמעט איננו בגדר האפשרות. שישיג מעלתו של הרמב"ם זה ודאי דבר אי־אפשרי. ופה היו כל שלשת הילדים לאמוראים - רב אידי בר אבין ורב חייא בר אבין ורב שיזבי.

לכן אנו צריכים לומר שהילדים עוד לא נולדו בשעה שנזרקו הנבואות מפי רב הונא ומפי רב חסדא. ובריאה חדשה היתה פה, ונשמה חדשה גדולה וחשובה ירדה אז לעולם לכל אחד. ומחמת טעם זה, סיים, בחרו התוס' והרא"ש לשנות את הגירסא בגמרא, ולא ליחס את המעשים לשעה שהילדים היו כבר בעולם.

זכורני כי אחרי בקשת סליחה מכבוד גאונו אמרתי לו, כי לפי דעתי אין בדבריו פירכה עלי, שאף לפי שיטתו חידושי עומד בתוקפו. עלינו רק לפרש את המילים: "גברי רברבי נפקי מהכא" ולומר, שכונתו של רב הונא היתה לומר לו לרבי אבין, אם כך היה מנהגך מימיך, עוד מזמן טרם נולדו בניך, מובטחני ששניהם יהיו לגברי רברבי. וזו היא גם כן כוונתו של רב חסדא.

ואז בענוותנותו האיר פניו אלי, והביט עלי בעינים מאירות ובבת צחוק, כלומר, נצחתני בני. ע"כ.

★★

תוד"ה הדר. בא"ד כיון דמצי למיעבד תרוייהו כו' תדיר קודם. אבל היכא דלא אפשר למיעבד תרוייהו פרסומי ניסא עדיף.

ודבריהם צריכים ביאור מ"ש. וכתב בראשית ביכורים (בכורות מ"ח ע"ב ד"ה משא"כ) דהיכי דאפשר לקיים שניהם, אז משגחינן על המצוה היותר חיובית, ומצוה דתדירה אלים טפי, וכדקיי"ל כל התדיר מחבירו קודם את חבירו. אבל היכי דא"א לקיים שניהם, אז משגחינן על המצוה דגרע טפי ביטולה, והוא המצוה שיש בה פרסומי ניסא, וכמו שביאר באבני נזר (או"ח סי' תק"א) בטעמו של הרמב"ם שצריך למכור כסותו עבור נר חנוכה, ולא אמרינן אונס רחמנא פטריה, דפרסומי ניסא שהוא לפרסם לאחרים הרואים, מה יועיל להם האונס שלו, ומה יוסיף להם מה שכלפי הקב"ה הרי זה נחשב כאילו עשאה. וא"כ ה"ה מטעם זה היכי דא"א לקיים שניהם צריך לקיים המצוה שי"ב פרסומי ניסא, שיועיל לאחרים, משא"כ בהמצוה השני' נאמר אונס רחמנא פטריה, וכאילו עשאה עכ"ד.

★★

תוס' ד"ה הדר.

כתבו דבשבת חנוכה מפטירין בנרות דזכריה, דכיון דהמפטיר קורא בשל חנוכה, יש לו להפטיר מענין שקרא.

בחלקת יעקב [או"ח סימן רל"א] מביא דברי התוס' מגילה (כ"ג ע"א) דכתב דהיכא שטעה החזן וקרא כל המנין, ושכח לקרא בשל חנוכה, אינו חוזר וקורא שוב, דקיי"ל אין משגיחין בחנוכה כל עיקר.

ומסתפק החלקת יעקב היכא דלא קראו בס"ת מענינו של חנוכה, איזה הפטרה יפטירו, מי אמרינן דהרי כל הטעם שמפטירין בשל חנוכה כדי שיהיה מענינו של הקריאה, וכמו שכתב התוס', וכאן שלא קרא בשל חנוכה לא יפטיר בשל חנוכה. או שנימא דמ"מ עכשיו שכבר נתקן לשבת חנוכה הפטורת נרות זכריה, לא ישתנה קריאתה בשביל טעות בקריאת התורה.

וגם מצינו לפעמים קריאת הפטורה לפי ענינו של יום ולא לפי קריאת התורה, דהיינו הפטורת מחר חודש או כל ז' דנחמתא, וכן מה שנהגו אצל חתן שוש אשיש עיין מג"א סימן תכ"ה סק"ה. וא"כ גם כאן עכ"פ לפי ענינו של היום יש להפטיר בהפטרת חנוכה. וצ"ע.

★★

דף כ"ד ע"א

בגמ': איבעי' להו מהו להזכיר של חנוכה בברהמ"ז וכו'.

וברש"י כתב וז"ל: בתפלה פשיטא לן שהרי להלל ולהודאה נקבעו ע"כ. וכונתו למש"כ רש"י לעיל (דף כ"א ע"ב) בד"ה ועשאום ימים טובים בהלל והודאה וז"ל שלא

נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה עכ״ל, הרי דקיום של חיוב הודאה הוא ע״י אמירת על הנסים בברכת הודאה וזהו בברכת מודים שבתפלה, אמנם צ״ע שהרי גם בברכת המזון יש ברכת הודאה וכמו שהביא הגמ׳ אח״כ שבבהמ״ז מזכיר בהודאה ופירש״י דהיינו ברכת הארץ, וא״כ מאי אולמי׳ ברכת הודאה של תפלה שמקיימין בה החיוב הודאה של חנוכה, מברכת הודאה של בהמ״ז שאין מקיימין בה החיוב הודאה של חנוכה.

ונראה לומר בזה, דחלוק ברכת הודאה של תפלה מברכת הודאה של ברכת המזון, דבתפלה ההודאה הוא מהות הברכה, משא״כ בבהמ״ז הודאה אינה מהות הברכה, אלא מהות הברכה הוא ברכת הארץ. דהנה בגמ׳ ברכות דף מח ע״ב אי׳ אמר רב נחמן וכו׳ יהושע תקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, ואח״כ אי׳ תנו רבנן וכו׳ על הארץ זו ברכת הארץ עיי״ש, הרי דלא נקרא ברכה זו בשם ברכת הודאה, כי אם בשם ברכת הארץ, ואף דאי׳ שם ר׳ אבא אומר צריך שיאמר בה הודאה תחלה וסוף, מ״מ אין זה מהות הברכה, רק שכוללין בתוכה ההודאה.

ולכאורה מוכרח לומר כן, שהרי יש כמה שיטות דהודאה בברכת הארץ אינה מעכבת כלל, [עיין ביאור הלכה סי׳ קפ״ז ד״ה ברית], וכן מוכח מהא דחותמין על הארץ ואין חותמין בהודאה, והחתימה הוא תמיד בענין עיקר הברכה, [וכדאי׳ ברש״י דף מט ע״א ד״ה בונה], אלא ע״כ צ״ל דהוא תנאי צדדי, שבתוך ברכת הארץ יהי׳ הודאה תחלה וסוף, וכמו שיש תנאים אחרים, וכגון שצריך שיזכור בה ברית ותורה.

ויש להביא עוד ראי׳ לזה, דאין מהות הברכה ההודאה, מהא דבברכת מעין שלש אין משתמשים בלשון הודאה כלל, ואין מזכירין רק ארץ חמדה טובה, והיינו משום דבברכה שהוא מעין ברכות אחרות אינו מזכיר כי אם מהות הברכה, וא״כ כמו שאינו מזכיר ברית ותורה, משום שאינו מהות הברכה, כמו״כ אינו מזכיר הודאה לפי שאינו מהות הברכה.

אבל בברכת הודאה של תפלה, עצם מהות הברכה הוא הודאה, וכדמוכח מהחתימה שהיא בענין הודאה, וכן מוכח מברכת מעין שבע בליל שבת, שכשמזכירין הברכה של מודים אומרים בנוסח ״ונודה לשמו״, הרי מוכח דהודאה היא מהות הברכה, ובאמת כן מצינו בכמה מקומות בש״ס דעצם הברכה נקרא הודאה, עיין ברכות דף לד ע״א ת״ר אלו ברכות שאדם שוחה בהן וכו׳ בהודאה תחלה וסוף, ובר״ה דף לב ע״א במתני׳ ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים. ובמגילה דף יח ע״א אי׳ וכיון שבאת עבודה באתה תודה שנאמר זובח תודה יכבדנני.

ולפי״ז מבואר שפיר דחלוק ברכת הודאה בתפלה מברכת הודאה בברכת המזון, ובזה מובן מש״כ רש״י על הא דנסתפק הגמרא אם אומרים עה״נ בברכת המזון, דבתפלה פשיטא לן דאומרים אותו משום דחנוכה להודאה נקבעו, והקשינו דגם בברכת המזון יש ברכת הודאה ומאי אולמי׳ תפלה מברכת המזון, אמנם לפי הנ״ל ניחא, דאף דבברכת המזון איכא נמי ברכת הודאה, מ״מ אין זה מהות הברכה וכמו שביארנו, משא״כ בברכת הודאה שבתפלה הרי ההודאה עצם מהות הברכה. והתקנה לומר הודאה בחנוכה היא לומר אותה באמצע ברכה שהיא עצמה ברכת הודאה.

(קובץ עם התורה מהדורא ד׳ חוברת י״א ע׳ ס-סא)

★★

בגמ׳: מהו להזכיר של חנוכה בברהמ״ז וכו׳ אינו מזכיר ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה.

בשו״ת מנחת עני [סי׳ ב׳] כתב ביאור נפלא, למנהגינו שלא להזכיר חנוכה בברכת מעין שלוש.

ומבאר ג״כ טעם למה שכתוב בתוס׳ [ברכות מד ע״א ד״ה על] שמנהג העולם שלא להזכיר כלל מעין המאורע בברכת מעין שלוש אף בשבת ויו״ט.

דהנה בגמ׳ בברכות [כ״ט ע״א] אמר ר״נ אמר שמואל, כל השנה מתפלל אדם הביננו חוץ ממצואי שבת ומוצאי ימים טובים, מפני שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ושם מתקיף לה מר זוטרא ונכללה מכלל הביננו ה׳ אלוקינו המבדיל בין קודש לחול, ונשארת הגמ׳ ב״קשיא״.

וכתב שם הרבינו יונה: דאפ״ה מילתא דשמואיל הלכתא הויה, וטעמו דשמואל שלא כוללים הבדלה בהביננו, דהרי הביננו זה קיצור ותמצית של כל הברכות, ואם יוזכר המבדיל יבואו לטעות שהבדלה זה ברכה בפני עצמה, ולכן א״א לכלול אותה.

ולפ״ז ה״נ לענינו, דהרי ברכת מעין ג׳ הוה ג״כ תמצית ברכהמ״ז ממש כמו הביננו לתפילה, ואם נזכור שם

מעין המאורע נראה שהוה ברכה בפני עצמה. והוסיף עוד לבאר הטעם למנהגינו שכן מזכירים מעין המאורע בברכת מעין ג' ודלא כמו שכתבו התוס' בברכות. משום דאנן ס"ל דכיון דקיי"ל בשו"ע סימן קפ"ח סעיף ו' דבדיעבד אם לא הזכיר המאורע, וכבר סיים בונה ירושלים, ועדיין לא התחיל הטוב והמטיב קובע ברכה לעצמו, ואף בר"ח שאין מזכיר שם ומלכות מ"מ קובע ברכה. שייך שפיר להזכירה במעין ג' כיון דבדיעבד אכן יש לו שם ברכה בפני עצמו, ובזה יובן היטיב מה שיש לתמוה מדוע בברכהמ"ז מזכירים המאורע קודם ובני ירושלים, ובברכת מעין ג' מזכירים לאחר ובני ירושלים קודם כי אתה ה' טוב ומטיב דהוה כנגד ברכת הטוב והמטיב?

ולדברינו ניחא, דכיון שכל הטעם שיכולים להזכיר המאורע זה משום דדיעבד הוה ברכה בפ"ע, והרי אומרים את זה לאחר בונה ירושלים קודם ברכת הטוב והמטיב כדאיתא בשו"ע שם [קפ"ח סעיף ו']. אבל חנוכה ופורים שלא קובעים ברכה בפ"ע, אף בדיעבד, לא שייך להזכירה כלל ומטעמו של הר"י בדברי שמואל גבי הביננו. ודברים אלו מפורסמים ג"כ בשם הגר"ח מבריסק ז"ל, עיין באסופות הגר"ח על ברכות (סי' י"ט).

★★

בגמ': איבעי' להו מהו להזכיר ר"ח בברהמ"ז, אבל בחנוכה דרבנן לא צריך - ר"ח דאורייתא צריך וכו'.

וכתב הג"ר עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (בקובץ ישורון קובץ ג' עמוד קמב) להקשות: קצת קשה אמאי לא קאמר גם להיפוך, את"ל בחנוכה מזכיר י"ל דהוי משום פרסומי ניסא משא"כ בר"ח. (ואין זה ענין לכלל הרמב"ם דפסק באמת כאת"ל אם היה יכול הש"ס לצדד גם לצד השני, כמבואר בהרב המגיד פח"י דשבת [הכ"ו] ובהר"ן ריש המגרש [גיטין מג,ב בדפי הרי"ף] ובנדרים [ז,א] באיבעיא דיש יד לצדקה ובקידושין [ג,ב בדפי הרי"ף] בסוגיא דחצייך מקודשת לי, ולומר דמש"ה צדד הש"ס רק להצד דאינו מזכיר, דזה דווקא בדלא איפשטא איבעיא קמייתא, משא"כ כאן דכבר נחלט מרבא אמר ר' סחורא).

וי"ל דזה היה פשיטא להש"ס דפרסומא ניסא לכל היותר שווה לדאורייתא (עיין לעיל דף כ"ג ע"א לענין חשדא ומש"כ שם) אבל עכ"פ לא יותר, ואף דלענין קדימה מצינו כן דמילה דוחה עבודה [להלן קלב, ב], אבל לענין דיחוי בודאי לא, והכא הוי כמו דיחוי מהזכרה.

תו קשה קצת ע"פ הטעם דא"צ להזכיר דר"ח משום דאין בו איסור מלאכה, היה יכול הש"ס לעיל באיבעיא דחנוכה לצדד מטעם זה דאף לו היה גם חנוכה דאורייתא אבל אין בו איסור מלאכה, אלא דהאמת קאמר דהא באמת דרבנן הוא, אבל עכ"פ הרוחנו גם לנגד דקדוק הראשון, דאי היה הבעיא כאן לאידך מאן דאמר, דרק בחנוכה מזכיר משום פרסומי ניסא, או דילמא משום דדאורייתא עדיף, והיה צריך להאריך דאף דהוא דאורייתא הוא אינו אסור בעשיית מלאכה, ולא רצה להאריך כל כך.

★★

בגמ': ימים שיש בהם קרבן מוסף וכו' **ואומר מעין העבודה ואם לא אמר מחזירין אותו** וכו'.

ולכאורה מה הקשר בין קרבן מוסף לענין אם מחזירין אותו או לא, כתב בזה הגאון ר' יצחק פייגנבוים זצ"ל בספרו יפה דעת (או"ח סי' כא) עפ"י דברי הגמ' זבחים (צ"א ע"א) דרצתה הגמ' לפשוט דתדיר קודם למקודש מהא דתמידין קודמין למוספין, ואף ע"ג דמוספין קדישי, ודחי: אטו שבת למוספין אהנאי לתמידין לא אהנאי, והפי' הוא, דכיון דחזינן דמועיל השבת להוסיף עוד קרבן, מש"ה מועיל גם קדושת השבת להחשיב גם קרבן תמיד של שבת לקרבן שבת ע"ש.

א"כ י"ל הכי נמי בכוונת הגמ' דשבת, כיון דאיכא קרבן מוסף, ממילא יש גם תפלת מוסף, מועיל ר"ח גם לתפילת שחרית להחשיב אותו לתפלת ר"ח, ולכך הוי הדין דאם לא הזכיר של ר"ח מחזירין אותו, משא"כ לענין ימים שאין בהן קרבן מוסף דממילא ליכא גם תפלת מוספים, נחשבים כתפלה של חול, דאם לא הזכיר היום אין מחזירין אותו.

ולפי"ז י"ל במה שכתב המג"א (בסי' תרצ"ה פ"ק ט') בשם הפוסקים האחרונים, דאם שכח על הנסים בפורים מחזירין אותו, דלא סגי דלא אכל, וכתב ע"ז המג"א: ומ"מ דבריהם צ"ע, דאטו מי עדיף מתפלה בפורים דחובה היא, ואפ"ה אין מחזירין אותו וכ"ש בבה"מ ע"כ.

ולפי הנ"ל יש ליישב, דלענין סעודת פורים, כיון שמחויב בסעודה, והחיוב היא רק מחמת פורים, שפיר הוי הדין דאם לא הזכיר של פורים בבהמ"ז מחזירין אותו, ודינו כמו

אם לא הזכיר ר״ח בשחרית של ר״ח דמחזירין אותו, ודו״ק היטב.

★★

רש״י ד״ה ערבית. ליל כניסתן, ואעפ״י שאוכל ושותה כל הלילה מתפלל תפלת תענית, מאחר שנכנס היום וכו׳.

מבואר מדברי רש״י שיש הזכרה בלילה אף שאין מאורע היום חל בלילה, והוא רק מכיון שהוא ליל יום מחר שהוא יום המאורע ולכן מזכירין כבר בלילה. ועפי״ז ביאר במשנת יעבץ (להגר״ב זולטי ז״ל חאו״ח סי׳ א׳) הא דאם לא אמר יעלה ויבא בליל ר״ח דאינו חוזר, משום דאין ב״ד מקדשין בלילה. וק׳ דהתינח בליל א׳ דר״ח, אבל בליל ב׳ דר״ח דכבר קדשוהו שמים, א״כ ל״ל יחזור אם שכח יעלה ויבא. אלא מוכח דאין כלל דין קדושת ראש חודש בלילה, שעיקר קדושת ראש חודש הוא המוסף והשיר של ראש חודש, ודברים אלו אינם נוהגים בלילה.

והא דמזכירין יעלה ויבא בליל ראש חודש, הוא כנ״ל כמש״כ רש״י לענין תענית דמזכירין בלילה, אף דאין אז כלל תענית, כיון שהוא ליל שלפני התענית, הכי נמי לענין ראש חודש מזכירין יעו״י רק משום שהוא ליל שלמחרת הוא ראש חודש. ועיי״ש שחולק על האבני נזר (סי׳ שי״א) שכ׳ לחדש דאחרי שקדשוהו ב״ד מקודש למפרע גם הלילה.

רש״י שם. בסוה״ד אבל אין אנו רגילין לומר ענינו ערבית ואפילו שחרית שמא יארע לו אונס חולי או בולמס ונמצא שקרן בתפלתו. וכ״כ תוס׳ בשמו. הנה בריטב״א חולין (קו.) כתב דהנוטל ידיו לסעודה וברך על נטילת ידים, ואח״כ נמלך ואינו רוצה לאכול, אין כאן ברכה לבטלה, דהא בשעה שנטל הי׳ דעתו לאכול ואז היתה הברכה כהוגן. והקשה בראשית ביכורים (בכורות כה. בהגה״ה ד״ה ומצי) דא״כ למה מי שצם ואמר ענינו ושוב נסתכן והוצרך לאכול כתבו הגאונים דהוי כשקרן בתפלתו, הא בשעה שהתפלל היתה דעתו לצום ורק אח״כ נתקלקל. ותירץ דשאני נטילת ידים, דמצות נט״י כבר נגמרה, ואף שנטילת ידים הוא הכנה לסעודה, אין נטל״י טפל להסעודה, דאינו בדין שמצוה תהיה טפלה לדבר הרשות. משא״כ לגבי צום, ששלמות המצוה הוא רק תענית של יום שלם, ואם מתקלקל באמצע, הרי זה קלקול בכל השלמות של היום, דתו ליכא יום שלם.

★★

במשנה: אין מדליקין בשמן שריפה ביו״ט וכו׳ לפי שאין שורפין קדשים ביו״ט.

כתב בהקדמת בן הדרישה (הנדפסת בטור יו״ד ח״ב) בשם אמו, דמה שנוהגות הנשים להדליק נרותיהן של יו״ט אחר שהתפללו הקהל ערבית קודם האכילה אינו נכון, דהתינח בליל יו״ט של גליות שהוא ספיקא דיומא ואסור להכין מיו״ט ראשון לשני ראוי לעשות כן, אבל מה שנמשך מזה שנוהגות לדלוק גם בליל יו״ט ראשון כן, זה אינו נכון, דטוב להדליק הנרות קודם תפלת ערבית ולקבל יו״ט בהדלקתן הכל כמו שעושין לכבוד שבת שיהא הכל מוכן מיד בבואן מביהכ״נ לביתו השלחן ערוך והנר דלוק ומטה מוצעת, ועוד דכל מלאכה שמותר לעשות ביו״ט אם יכול לעשות אותו מלאכה מעיו״ט אסור לעשותו לכתחלה ביו״ט כמש״כ בטא״ח סי׳ תצ״ה ע״כ, וכ״כ בלבוש בסימן תפ״ז, וביוסף אומץ סימן תתכ״ה, ובמטה אפרים סימן תרכ״ה סעי׳ ל״ג כתב דכן ראוי לנהוג, וכ״כ בנימוקי או״ח (או״ח סי׳ תקכ״ט) ע״ש.

ובחתם סופר בחדושיו לשבת (כאן) הביא מהמשנה כאן ראי׳ שזמן ההדלקה הוא ביו״ט בלילה דלא כחכמת אשה הרבנית אשת הסמ״ע, מהא דתנן כאן אין מדליקין בשמן שריפה ביו״ט, והטעם משום שאין שורפין קדשים ביו״ט, ואי אמרת דזמן הדלקת יו״ט כמו בשבת מבעוד יום, הא עדיין אינו יו״ט ולמה לא ידליקו בזמן שריפה. אלא שאח״כ דחה ראיה זו, שי״ל דלשיטתה אזלה ההיא רבנית זצ״ל דכתבה דביו״ט תברך עובר לעשייתן קודם ההדלקה ולא כמו בשבת, דבשבת א״א לברך עובר לעשייתן דכיון שברכה קבלה עלי׳ שבת ואסור להדליק משא״כ ביו״ט תקדים הברכה עובר להדלקה ותקבל עלי׳ יו״ט ומה בכך, וא״כ לפ״ז שפיר י״ל דגם משנתינו ס״ל דמדליקים בעיו״ט מבעוד יום אלא שמקדימים הברכה וכבר קיבלה עליה יו״ט ושוב לא תדליק בשמן שריפה עי״ש.

ובספר מנהג ישראל תורה (או״ח סי׳ תקכט) כתב: אמנם אף שמיישב החת״ס להרבנית אשת הסמ״ע שלא יהי׳ קשה עליה מהמשנה דשבת, מ״מ נהגו בבית החת״ס

שהדליקו הנרות בלילה כהובא בס׳ ספרא רבה דישראל בקונטרס המנהגים, וגם בתורת חיים סימן רס״ג סק״כ כתב דנכון יותר להדליק בלילה, דעיקר חיוב הדלקה הוא בשביל לאכול גבי הנר ולמה ידליק מבעו״י, ודעת הרבינו משולם הובא בהגמ״ר דבשבת דא״א להדליק סמוך לסעודה אין לברך על הדלקה יען דלא הוה גמר מצותה, וכל מצוה שאין עשייתה גמר מצוותה אין מברכין עליו, ואף דלא קי״ל כן אבל עכ״פ ביו״ט שאפשר להדליק בלילה עדיף טפי, ועוד כיון דבליל יו״ט ב׳ גם אשת הסמ״ע מודה דאין להדליק מבעו״י דמכין מיו״ט לחול, א״כ גם בליל א׳ טוב שתדליק בלילה שלא תבוא לטעות גם בליל ב׳ להדליק מבעו״י עי״ש, ועי׳ באלף המגן (בסי׳ תרכ״ה ס״ק נ״א), וגם במנהגי וורמיישא כתב דהנשים מדליקין תיכף בבואם מבית המדרש לביתם.

★★

בגמ׳: לפי שאין שורפין קדשים ביו״ט.

בגמרא הובאו כמה טעמים לכך. ויש לומר נ״מ בין הטעמים עפ״י דמבואר בירושלמי, שאפי׳ הדליק בערב יו״ט אסור שיתבער ביו״ט. כלומר, יש דין שאסור לקדשים להתבער ביו״ט, ואין דין זה מצד חילול יו״ט. והנה הדין הזה מתאים רק לדעת חזקיה, אבל לשאר האמוראים מפורש שהוא מצד חילול יו״ט, ולא יסכימו לדין הירושלמי. ודין זה של הירושלמי הובא בחק יעקב סי׳ תמ״ו סק״ב לגבי שריפת חמץ בערב פסח והוא הולך ונשרף ביום טוב עצמו עיי״ש.

★★

בגמ׳: רבא אמר קרא הוא לבדו וכו׳ ולא מילה שלא בזמנה דאתיא מק״ו.

בתוס׳ ד״ה ולא וכו׳ מקשים למה לו לרבא האי טעמא, תיפוק ליה דלרבא יו״ט הוי עשה ולא תעשה כדמוכח בביצה (ח:) ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה.

ובחלקת יעקב (ענינים שונים סימן ל״ז) כתב לתרץ ע״פ מה שכתבו התוס׳ קידושין (ל״ד. ד״ה מעקה) דנשים ליתנהו בעשה דיו״ט, ובחת״ס (או״ח סימן ק״נ) כתב דלאו הבא מכלל עשה שייך גם בנשים, ולכאורה מהטעם דלא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה נשים יכולים להדליק בשמן שריפה, דלדידהו ליתא דעשה דשבתון, וקשיא ליה לרבא דלא מצינו דהותרה לנשים להדליק בשמן שריפה, לכך הוצרך לפרש דיש כאן לאו הבא מכלל עשה ״דלבדו״ שכולל ג״כ נשים, וכדברי החת״ס דלעיל.

★★

תוס׳ ד״ה לפי וכו׳, דנו אם שייך בתרומה הענין דמשלחן גבוה קזכי. עיין באבני נזר הל׳ קידושין [סי׳ תמ״ט אות ג׳]. ובחדושי מהרש״ם [ב״ק דף ק״י] שהביאו מתשובות הרמב״ן [סי׳ קפ״ט] - שלכן לא מברכים על מתנות כהונה, כי משולחן גבוה קא זכו.

מאידך הרשב״א [בחולין קל״א] כתב, שרק בחזה ושוק אומרים משולחן גבוה קא זכו ולא בתרומה. [ועיין בפרי חדש יו״ד סי׳ ס״א] וראה עוד בתשו׳ הרשב״א (ח״א סי׳ י״ח) לגבי הברכה על הנתינה לכהן וצ״ע ובקובץ הערות עמ״ס יבמות (סוף סי׳ י׳) בזה.

דף כ״ד ע״ב

בגמ׳: דאמר רבא וכו׳ שאלמלא שבת אין ש״צ יורד לפני התיבה ערבית וכו׳.

בספר תולדות זאב כאן כתב, דאף דלכאורה הי׳ אפשר לומר דרבא כאן לשיטתו דס״ל (בברכות כ״ז ע״ב) דהלכה כמ״ד תפילת ערבית רשות. משא״כ בשאר התפילות שהן חובה. אך מדאמר טעמא שאלמלא שבת אין ש״צ יורד לפני התיבה ערבית, נראה דס״ל הכי אפי׳ למ״ד תפילת ערבית חובה, וכתב שם עוד, דמוכח מהגמ׳ כאן, דעפ״י למ״ד דתפילת ערבית רשות, היינו דוקא בחול, אבל בשבת לכו״ע תפלת ערבית חובה, משום שצריך להזכיר קידוש היום בתפילה ע״כ.

והנה כיסוד הדבר כתב כן הגאון היעב״ץ בספרו מור וקציעה (סי׳ קסח) דבליל שבת - תפילת ערבית חובה ע״ש. ויש להוסיף בזה. דהנה בגמ׳ ברכות (ל׳ ע״ב) איתא: אמר רב טעה ולא הזכיר של ר״ח ערבית אין מחזירין אותו, לפי שאין ב״ד מקדשין את החודש בלילה, והקשו התוס׳ (שם כו.) דלמה לי האי טעמא, תיפוק ליה דתפלת ערבית רשות, ותירצו דהא דתפלת ערבית רשות היינו לגבי מצוה עוברת וכו׳. ע״ש.

וכתב ביביע אומר (חלק א׳ או״ח סי׳ כ״ב ס״ק יד) ליישב עפ״י היעב״ץ הנ״ל דבליל ש״ק תפילת ערבית חובה. וא״כ אצטריך לטעם שאין מקדשין את החודש בלילה, שאפי׳

ר״ח בשבת אינו חוזר בערבית, מטעם זה, אע״פ שהיא חובה. וכתב שם: אולם יש לדחות שאף אם תפלת ערבית של שבת חובה היא, אם שכח יעלה ויבא אין לו לחזור, בלא הטעם שאין מקדשין בלילה, כיון שאין חובה מצד ר״ח. ע״כ.

וראה עוד בטור (סי׳ רסח) המביא מ״ש רב משה גאון, שיחיד שהתפלל של חול בליל שבת, ולא הזכיר שבת, ושמע מהש״צ ברכת מעין שבע כולה יצא י״ח, והקשה ע״ז הטור, שאיך יוצא בברכה אחת מעין שבע במקום שבע ברכות. וכן יש להקשות ע״ד רב נטורנאי גאון שכתב וכו׳. וכתב הבית יוסף שם שי״ל שטעם הגאונים שמכיון שתפלת ערבית רשות, לא חמירא כשאר תפלות, ושכן נראה מהסמ״ג שהביא דברי הגאונים הללו, ומשמע שטעמם משום דתפלת ערבית רשות. ע״כ.

ומבואר מהב״י דנקט בפשטות דתפילת ערבית רשות גם בשבת, וצ״ע בכל זה.

ובקובץ אור ישראל (שנה ו׳ קו׳ ד׳ ע׳ כג) מובא מהגאון ר׳ פנחס הירשפרונג ז״ל: בשערי תשובה (סי׳ רס״ח) הביא מס׳ מור וקציעה דתפילת ערבית בשבת חובה, והביא גם מתקונים (דף כ׳) דדוקא תפילת ערבית של חול הוי רשות משא״כ של שבת. וכן משמע מהרבה לשונות בזוהר עיי״ש.

ויש לומר הטעם בזה לפי המבואר במהרש״א במס׳ חגיגה (דף י״ב ע״ב) על הגמ׳ מעון שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרים שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל, ופי׳ המהרש״א דשירתן של ישראל עיקרה ביום בתפילתן ב׳ פעמים שחרית ומנחה שהן חובה כדמסיים בהאי קרא תפלה לא-ל חי, משא״כ ערבית הוא רשות עיי״ש דבריו הנחמדים.

והנה תוס׳ במס׳ סנהדרין (דף ל״ז ע״ב) ד״ה מכנף הארץ זמירות שמענו הביא מתשובת הגאונים שאין בני ארץ ישראל אומרים קדושה אלא בשבת דכתיב גבי חיות שש כנפים לאחד וכל כנף הוא אומר שירה אחת ביום בששת ימי החול, וכשיגיע שבת אומרים החיות לפני המקום רבש״ע אין לנו עוד כנף, והקב״ה משיב להם יש לי עוד כנף אחד שאומר לפני שירה שנאמר מכנף הארץ זמירות שמענו ע״כ.

ולפ״ז מובן למה בשבת הוי תפילת ערבית חובה, דאין מלאכים אומרים שירה בשבת מפני כבודן של ישראל שחובה לומר שירה גם בלילה. ע״כ.

★★

במשנה וחכמים מתירין בכל השמנים וכו׳ **בשמן צנונות** וכו׳.

כתב הגאון ר׳ נתן לוברט זצ״ל: הפירוש שמגרעיני הצנון עושים שמן. וגם בימינו עושים זאת ומשתמשים בו כשמן רפואי. כמו כן אפשר לעשות ג״כ שמן מגרעיני ענבים. והרמ״ק כתב ברוח קדשו, שמכל דבר אפשר לעשות שמן. והטעם הוא ע״פ דאי׳ במנחות (פה ע״ב) תקוע אלפא לשמן, ששם השמן המשובח ביותר. ולכן לקח יואב אשה חכמה מתקוע, דמכיון שנמצא שם שמן רב חכמה מצויה בהם. ומאחר שרואים ששמן הוא סימן לחכמה, והרי אי׳ כלם בחכמה עשית. ולכן בכל דבר יש שמן.

גם אי׳ דשמן עולה בגימטריא ט״ו פעמים הוי״ה. וי-ה הוא שם החכמה. ונרמז זאת בת״י ריש בראשית שתרגם ״בחוכמא ברא ה׳״ וידוע כי ״בי-ה ה׳ צור עולמים״ שעוה״ז נברא בה׳ ועוה״ב ביוד (מנחות כט ע״ב) ע״כ.

★★

רש״י ד״ה מנה״מ. דאין שורפין, דאי לא ממעט קרא, אית לן למימר ליתא עשה דבאש תשרופו וידחה ל״ת מלאכה.

בשו״ת בנין ציון החדשות (סימן קי) נשאל, דהנה התוס׳ בעירובין (ד׳ ק׳) הקשו ליתא עשה דמתן ד׳ וידחה ל״ת דבל תוסיף, ותירץ הטורי אבן בר״ה (דף כ״ח) וכן הביא בספר שער המלך בה׳ נדרים (פ״ג ה״ו) בשם הרשב״א כ״י, דאין עשה דוחה ל״ת שבמקדש, וצ״ע איך אתישבא להו סוגיא דכאן דקאמר על הא דאין שורפין קדשים ביו״ט, מנהנ״מ, ופי׳ רש״י דאין שורפין דאי לא ממעט לה קרא אית לן למימר ליתא עשה דבאש תשרופו וידחה ל״ת מלאכה, והוצרך ליה לרבא לתרץ אמר קרא הוא לבדו יעשה וגו׳. והשתא הרי עשה דבאש תשרופו הוא במקדש והלאו דלא תעשו מלאכה ביו״ט אע״ג דאינו מיוחד למקדש הוי כלאו של בל תוסיף דאפילו ל״ת בעלמא לא דחי, והרי רבא בזבחים (דף צ״ז ע״ב) מתרץ שם דאין עשה דוחה ל״ת שבמקדש, ובשבת שם הוצרך לתירוצא דהוא לבדו. אע״כ דל״ת צריך שתהיה מיוחדת במקדש דוקא.

והשיב: לפענ״ד דעת הטורי אבן והרשב״א י״ל כיון דל״ת דבל תוסיף הוא דרך כלל שלא להוסיף על מצוה

ומצוה, א"כ קאי לענין זה על מקדש ונקרא ל"ת שבמקדש, כאילו נכתב לא תוסיף על מתנות דם, אבל לא שייך זה בענין ל"ת דיו"ט בשריפת קדשים, דשם אין שייכות קדשים בל"ת זו שנאמר שנעשה חמורה להיות נדון כל"ת שבמקדש. שוב ראיתי בריטב"א עירובין (ד' ק') שהביא ג"כ דברי התוס' וז"ל הקשו בתוס' אמאי לא אמרינן אתי עשה דמתן ד' ודחי ל"ת דמתן אחת דהא דקא עבר ל"ת מקיים לעשה. וע"כ לד"ה הל"ל ינתנו במתן ד'. ותירצו דבקדשים לא אמרינן אתי עשה ודחי ל"ת כדאמרינן בזבחים עכ"ל. הרי דקרא לל"ת דבל תוסיף ל"ת דמתן אחת וזה כדברינו דלענין זה ה"ל כאלו נכתב על קדשים לחוד, ולכן שפיר מקרי ל"ת שבמקדש.

דף כ"ה ע"א

בגמ': והוה לי' יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה וכו'.

בספר חסדי אבות להגאון מקוטנא ז"ל בקו' גרם המעלות (אות סה) העיר עפ"י המבואר בפוסקים דגרמא מותר בשבת ויו"ט, א"כ מה מבואר כאן, דהטעם דאין שריפת קדשים ביו"ט כיון דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ובלא"ה היינו אומרים דעדל"ת. והרי פשוט דמצות שריפת קדשים מקיים ע"י גרמא, כיון דלא כתיב בי' עשי', והרי שי' רש"י דמקיים מצות שריפת תרומה טמאה ע"י אכילת כלב אף דהוי גורם ע' מג"א סי' שכ"ח ובאבן עוזר שם ובא"נ או"ח תנינא סי' שי"ט, וגם קצת ראי' מהא דשלהי תמורה דהנשרפין לא יקבורו דלמא אתי לידי תקלה, ות"ל דהרי בקבורה ודאי מתקיימת המצוה ע"י גרמא, ע"י שנרקב בעפר ממילא, ובכה"ג אף בשריפה אינו יוצא, וע"כ דבגרמא יוצא וכו'

וא"כ איך אפשר לומר עדל"ת בשריפת קדשים, הרי אפשר לקיים שניהם, שישרוף ע"י גרמא, ועשה מקיים, והל"ת דיו"ט לא יעבור ע"י גרמא, ומכש"כ דקשה לשי' הב"י באו"ח סי' י"א דהיכי דיש רק במציאות לקיים בהיתר שוב לא אמרינן עדל"ת, ונשאר שם בצ"ע ע"ש.

★★

בגמ': אמר רב כשם וכו' **כך מצוה לשרוף תרומה שנטמאת.**

במנחת יצחק (ח"ד סימן י"ג) ובחלקת יעקב (יו"ד סימן קפ"ו) דנו כדת מה לעשות בתרומה ובתרומת מעשר ובחלה בימינו שכולנו בחזקת טמאים, אי מצותה דוקה בשריפה, או שיכולים גם לזורקן לאשפה. בקונטרס של סדר הפרשת תרומות ומעשרות (הנדפס בב"ב תשי"ב) עפ"י פסקי החזו"א כתב שתרומה גדולה ותרומת מעשר שאסורים היום באכילה, אם נטמאו ע"י שבאו הפירות במגע עם אחד משבעה משקים לאחר תלישתם, ואח"כ נגע בהם, צריך לשרפם, ואסור להנות מהם בשעת שריפתם, אלא א"כ כהן נהנה עמו, אבל תרומות שלא נטמאו, כי לא הוכשרו לקבל טומאה, יקברם או יעטפם בנייר ויכניסם לאשפה דג"כ חשיב כקבורה.

ומנהגינו אנו תמיד לעטוף בנייר ולזרוק באשפה ולא מצריכים אף פעם שריפה, אף אם הוכשרו. ומבאר המנחת יצחק שמנהג זה ברצון חכמים הוא, דכיון דדבר זה מסור בדרך כלל לנשים שכל עניני הבית בהכנות אכילה ושתיה מוטלות עליהם, ואינם מוסמכות להבחין בין נכשרו ונטמאו או לא, ודין שלא לשרוף תרומה טהורה יותר חמור משריפת תרומה טמאה, דבשריפת תרומה טמאה איכא דעת רש"י דשריפה לאו דוקא [וכמו שמבואר בתוס' ד"ה כך], וגם לתוס' ששריפה דוקא, אולי זה רק מדרבנן וכמו שכתב התוס'. ואילו לשרוף תרומה טהורה איסור מפורש בש"ס ובפוסקים אין מספר, ועדיף להקל בדין שריפת תרומה טמאה, כדי שלא נגיע ע"י חוסר הבנה בהכשר הטומאה לשריפת תרומה טהורה.

והוסיף שם במנחת יצחק דכל זה דוקא בתרומה ששייך שלא יבא לידי הכשר טומאה, אבל חלה שמתחייבת כשנעשית עיסה, ובודאי הוכשרה ע"י המים שבה, ליכא למיחש וצריכים שריפה דוקא.

אבל בחלת חו"ל דקיל טפי, כתב להקל להוציא לאשפתות העומדים בחוץ לפני הבית שעומדים בספק עומדים לשריפה, וכן כתב בחלקת יעקב (שם).

★★

בגמ' וכרת וכו' **שכן ענוש כרת.**

מבואר כאן דכרת חמור יותר ממיתה בידי שמים וכדפירש רש"י דכרת הולך ערירי משא"כ מיתה בידי שמים. ומזה תמה במנחת חינוך (מצוה קט"ז) בקומץ מנחה על הקרבן אהרן (ויקרא פ"ד פ"ח) והכסף משנה (פ"ד ביאת מקדש ה"ד) שכתבו שמיתה בידי שמים יותר חמור מכרתי, ועיין בשדי חמד כלל כ' אות צ"ו מה שהאריך בזה.

★★

רש"י ד"ה מצוה לשרוף התרומה שנטמאת. דדמיא לקודש ועוד משום תקלה.

וקשה דהרי רש"י כתב בכמה מקומות (ביצה כ"ז ע"ב ופסחים ה' ע"ב) דמקיים שריפת תרומה וחלה טמאה גם ע"י נתינה לכלבו, וקשה דכאן דילפינן מקודש, א"כ ניבעי שריפה דוקא כקודש. ותירץ בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' ק"ד ויו"ד סי' רפ"ו) דגדר שריפה דבעי הוא רק לאפוקי קבורה, דבעינן שיתמקמק ויכלה מן העולם, ולכן כשנותנו לכלבו גם בזה יוצא ידי שריפה, דהרי כלה מן העולם משא"כ כשקוברו, ותוס' חולקין על רש"י וסוברין דבעינן שריפה ממש, ועי' הגהות חתם סופר כאן ושו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' י"ג חלק ח' סי' ק"ו וח"ב סי' נ"ג), ושו"ת נודע ביהודא (או"ח קמא סי' ט"ו).

★★

דף כ"ה ע"ב

בגמ': רנב"י אמר קרא תתן לו ולא לאורו מכלל דבת אורו הוא.

התוס' בפסחים (פב:) מקשה על הגמרא שם שדנה מנלן למצות שריפת קדשים, וא"ת נילף ק"ו מתרומה. וברעק"א בסוגיתנו על התוס' בע"א [ד"ה כך] מציין לתוס' בפסחים, וכוונתו להקשות דהרי בגמ' כאן לומדים תרומה מקודש, ואיך אפשר ללמוד קודש מתרומה?

ובהגהות מצפה איתן בפסחים (שם) מיישב זאת אליבא דרב דילפינן תרומה מקודש, ובתוס' שם זה כדעת ר' נחמן בר יצחק דילפינן מהפסוק תתן "לו" שכתוב גבי תרומה, ובמנחת יצחק (ח"ד סי' י"ב) מביא מחכם א' שהקשה דמהך דר' נחמן רואים רק שמותר לכהן להנות בשעת כילוי, ומנלן דהמצוה בשריפה דוקא. ומתרץ בג' אופנים א. ע"פ מה שכתב התוס' בפסחים דף כא ע"א. דדוקא בנשרפין שאפרם מותר, שרי להינות בשעת הביעור, אבל נקברין שאפרן אסור אסור להינות בשעת ביעורם, ואם ר"נ מתיר הנאה, מוכח שמצותו בשריפה.

ב. עפ"י מה שכתבו התוס' תמורה (ל"ג ע"ב) דהטעם דנשרפין אסרן מותר דכבר נתקיימה מצותה, ואם אין מצוה בשריפה האיך מותר להנות.

ג. עפ"י מה שכתב הריב"א (בתוס' בדף כד: ד"ה לפי) שהבערת התרומה לא נחשבת לצורך, שרק התורה התירה שתוך כדי קיום המצוה גם להנות לעצמו, ואי מצותה בקבורה לא שייך הנאה שתהא ביחד עם המצוה, דהא אינו נהנה עם הקבורה.

★★

בגמ': הדלקת נר בשבת חובה וכו'.

הנה כתוב כאן "נר" לשון יחיד, וכן הוא במשנה להלן (ל"א ע"ב). וכ"ה הלשון גם בהרי"ף ובהרא"ש ובר"ן שם. הרמב"ם (פ"ה מה' שבת ה"א) כותב וז"ל: הדלקת נר בשבת אינה רשות וכו' אלא חובה, ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת. מכל הנ"ל משמע דחיוב הדלקת נרות אינו אלא נר אחד בלבד, וכן היו נוהגין אז, וכך תקנו נוסח הברכה להדליק "נר" של שבת.

הראשון שמזכיר הדלקת שתי נרות בשבת הוא הראבי"ה (ח"א הל' שבת עמ' 265), וז"ל: ונראה לי דנהגו בשתי נרות, שאחת היא לאכול לאורה, ואין היכר כי אם בשתים, כדאמרי' גבי נר חנוכה (שבת כא, ב) בשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודיו, אמר רב וצריך נר אחרת להשתמש לאורה וכו', ותו י"ל חד כנגד זכור וחד כנגד שמור כדאמרי' (שבת לג, ב) חזו האי סבא דהוה נקיט תרי מדאני דאסא וכו', ולפי"ז אין להוסיף נר שלישי, דאם צריך לו ירחיקנו להיכרא כמו נ"ח עכ"ל. וכן הובא בשמו בספר האגור סי' שנח, שיש להדליק ב' נרות בשבת כנגד זכור ושמור, אמנם באורחות חיים (דיני הדלקת הנר בע"ש אות ט) מביא כן בשם הר"ם, וכ"ה גם בס' המנהגות ובתשב"ץ סי' ז בשם מהר"ם להדליק א' כנגד זכור וא' כנגד שמור, וכן בטור בסי' רסג הביא דין זה, וגם בשו"ע ורמ"א שם ס"א.

מכל זה נראה, דהדלקת שתי נרות בשבת נתחדשה בימי הראשונים חכמי אשכנז, ועד אז לא נהגו להדליק רק נר אחד, וכמו שכותב האגור שם בפי' וז"ל: ואני המחבר אומר כי דבר זה להצריך ב' נרות אינו נזכר בשאר פוסקים ולכן אין העולם מדקדק בזה וכו'. ובאמת שבראבי"ה גופא משמע דהוא לא הנהיג להדליק ב' נרות, אלא כך הי' נהוג אצל בני אשכנז והוא מחפש טעם לזה.

ויש להוסיף, דאע"ג דהראבי"ה כותב כהנ"ל דכיון דב' הנרות הם כנגד זכור ושמור - אין להוסיף נר שלישי. אכן בשו"ע סי' רסג הביא ג"כ להדליק שתי נרות כנגד זכור ושמור, והרמ"א שם מוסיף על השו"ע וכתב שיכולין להוסיף ולהדליק ג' או ד' נרות וכן נהגו עכ"ל, היינו דאפי' דהם כנגד זכור ושמור מ"מ אפשר להוסיף. וראה בספר שבלי הלקט (סי' נט) המביא בשם הראבי"ה וז"ל: שאין להדליק פחות מב' נרות א' כנגד זכור וא' כנגד שמור עכ"ל, ומשמע דלהוסיף מותר, וצ"ע.

ובדרכי משה הוסיף לבאר דעתו, משום דבכל דבר המכוון כנגד דבר אחר, יכולין להוסיף ע"כ. ובתשו' חתם סופר (או"ח סי' עה) הקשה ע"ז מהמבואר בפסחים (ק"ד ע"א) שלא יפחת מג' ולא יוסיף על ז', ובתוס' (שם) כתבו משום דכל דבר שנתקן כנגד דבר מה אין מוסיפין ואין פוחתין ע"ש.

וראה עוד בקובץ מוריה (שנה י"ט בגליון ג-ד ע' קד) המביא מכת"י ספר התשב"ץ: ואני הכותב שמעתי שפעם אחת ערב שבת כשהלכו לבית הכנסת ובא הר' וייבוש קרפיל להדליק נרות של שבת, כי זוגתו לא היתה לשם, ובא זקן אחד איש תואר ושאלו מפני מה אתה מדליק שני נרות, אמר לו איני יודע. אמר לו הזקן אומר לך אני, אחת כנגד זכור ואחת כנגד שמור. ומיד לא ראהו יותר, והבין שהוא אליהו זכור לטוב. ע"כ והוא מעשה פלא.

(בהנ"ל ראה עוד בקובץ אור ישראל - מונסי. קובץ ד' ע' קסז והלאה שהובא הנ"ל)

★★

בגמ': כך היה מנהגו של ר"י בר אלעאי וכו' **ורוחץ פניו ידיו ורגליו** וכו'. **ומתעטף ויושב** וכו'.

כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל כותב בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"ב סי' רל"ז ס"ק ב-ג): י"ל בפי' הגמ' דהיינו שמיד אחר הרחיצה היה מתעטף ויושב בבגדי שבת, ואהא קאמר מאי מצוה רצ"ל אימתי יש מצוה ברחיצת ער"ש - דוקא בכה"ג שלובש מיד בגדי שבת שניכר בזה שעושה לכבוד שבת, משא"כ אם פונה שוב לעסקיו, לא הוי מצוה דנראה כעושה להנאתו גרידא, וכן משמעות לשון הרמב"ם בפ"ל מהל' שבת ה"ב ע"ש, וכן מוכח ג"כ ברמ"א שם בסי' רס"ב ס"ג ע"ש ובלבוש ס"ג עי"ש, ומזה סמך בעיקר ההלכה למנהגו של זקה"ק מצאנז זי"ע שהיה טובל סמוך לערב ממש וכמו שכבר בררתי בתשובה, וכן אני נוהג לקבל שבת בשעת הטבילה, ואם אי אפשר, עכ"פ סמוך מאוד אח"כ, שאז ניכר שהרחיצה היא לכבוד שבת.

ונראה עוד עפ"י מה דאיתא [בליקוטים שבסוף מנהגי מהרי"ל אות מ"ו בנדמ"ח] על מהרי"ל שלא היה רגיל לכבס סדינין ששוכב עליהם בכל לילה רק מפסח לפסח, ומ"מ נקיים הם משאר סדיני בני אדם ששכבו בהן שבועיים עיי"ש [ובמנהגי חת"ס החדש], כי בצדיקים כאלו לא שלטה בהם זיעה ובבחינת, שמלתך לא בלתה וגו' [דברים ח', ד'], וכן אצל זקה"ק מצאנז לא נראתה עליו זיעה כלל, ולזה, ר"י בר אילעאי היה רוחץ פניו ידיו ורגליו ולא כל גופו, כי היה דומה למלאך ה' צבאות, ולא היה זקוק לרחיצה, ורק פניו ידיו ורגליו משום מצוה, ומיושבת קושיית האלי' רבה (בסי' ר"ס ס"ק א') דאיך לא היה מקיים ר"י בר אילעאי מצות רחיצת כל גופו ודו"ק. עכ"ד והדברים נפלאים.

★★

בגמ'. ותזנח משלום נפשי.

בדבר מי שכבה לו נרו בסוכות שחל בשבת, אם מחויב לאכול בסוכה או לאו. השיב בשו"ת פעולת צדיק (חלק ב' סי' קצט): יראה דאין מחויב ופטור הוא מדינא, וצריך לצאת לאכול שם בבית במקום שיש שם נר, כדאמר רבא מצטער פטור מן הסוכה ואין לך מצטער גדול מזה שמצטער לישב בחשך, וכדאמרי' בשבת ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת, ופרש"י שמצטערי' לישב בחשך. וכ"כ בפי' הרמ"א (סי' תר"מ), והוסיף עוד דאין מחייבין אותו לילך לאכול בסוכת חבירו אם יש שם טורח גדול יע"ש. ואם ירצה להחמיר לישב לאכול (שם) הוי הדיוטות כמ"ש רמ"א סי' תרל"ט, ועכ"פ אם מברך על הסוכה הוי ברכה לבטלה כמ"ש הט"ז שם. ע"כ.

★★

בגמ'. ותזנח משלום נפשי זו הדלקת נר בשבת.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ג סי' כ"ט) הביא מדברי הארחות חיים לר' אהרן הכהן מלוניל ז"ל בה' שבת בפירושו למשנת במה מדליקין, שמבאר כוונת דרשת חז"ל: ותזנח

משלום נפשי זה הדלקת הנר בשבת. דר״ל שבמקום שאין נר אין שלום, לפי שאדם הולך חשכים ונכשל ואז כועס על בני ביתו ע״ש.

ובדומה לזה מבאר גם השאילתות בפ׳ תצוה (שאילתא ס״ג) שכותב שם על האיבעיא דנר וקידוש הי מנייהו עדיף. וז״ל: או דילמא נר עדיף דאי ליכא נר לא מיתכיל ליה ולא מישתתי ליה ומענייא שבתא, ולא הוי שלום בביתיה עכ״ל. הרי שגם השאילתות מבאר שעל ידי שאינו מדליק הנר יביא להפרת שלום הבית ממש, רק מחולקים כההסבר, דהארחות חיים מפרש שיביא לקטטה בגלל שהולך חשכים ונכשל. והשאילתות מבאר שהדבר שיביא לקטטה הוא בגלל שבחושך לא יוכל לאכול ולשתות ומענייא שבתא.

★★

ברש״י כתב: חובה - כבוד שבת הוא. שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין יממא בפרק בתרא דיומא ע״כ.

והנה בגמ׳ יומא (ע״ד ע״ב) איתא, דמאן דאית ליה סעודתא, לא ליכלא אלא ביממא וכו׳, והיינו שהאכילה בלילה לא תשביע את האדם כ״כ, וא״כ כיון דכתיב בתוה״ק ואכלת ושבעת וברכת, י״ל דרק אכילה ביום מביאה שביעה, וזה צ״ע כמובן. אכן במהרש״א בח״א ביומא שם כתב וז״ל: ואפי׳ בלילה הנר כדלקמן כעין יממא בודאי בלילה נמי אדם נשבע, כדאמרינן גבי פסח שהוא נאכל על השובע ע״כ. הנה דס״ל דג״כ בלילה יש שביעה אם אוכל לאור הנר ודו״ק. ויש סייעתא לזה מדברי רש״י הנ״ל כאן, דעל ידי נר חשיב כיממא לגבי אכילת הסעודה ודו״ק. וראה בסמ״ע חו״מ (סי׳ ה ס״ק ז) דאע״ג שאין דין אלא ביום, אך בלילה לאור הנר דינו כיום ממש ע״ש, וכל זה כהנ״ל. וראה גם בברוך שאמר על הגדה של פסח (עמ׳ ס״ח) מש״כ לבאר הדין דאכילת הפסח על השובע עפ״י הגמ׳ דיומא הנ״ל (אך להיפך מדברי המהרש״א הנ״ל) ע״ש היטב.

ובגמ׳ (יומא הנ״ל) נזכר דאכילת המן היה באופן כזה שלא ראו האכילה כיון שלא ראו צורת האוכל רק טעמו ע״ש, וא״כ לכאורה במן לא היה חיוב ברהמ״ז מה״ת, אך בגמ׳ ברכות (מ״ח:) דאת ברכת הזן תיקן משה לבנ״י בעת שירד המן במדבר ע״ש היטב, ומבואר דכן בירכו על המן ברהמ״ז וחשיב שביעה שפיר.

אך ראה בגליוני הש״ס להגר״י ענגיל ז״ל (בברכות שם) שהקשה בלא״ה איך היה חיוב ברהמ״ז על מן, הרי לא היה בזה ממשות של לחם רק טעם, ועל טעם אין מברכים. וכתב שצ״ל דבגמ׳ דברכות הנ״ל ס״ל דבמן היה ממשות לחם ע״ש, ולפי״ז א״ש דשפיר היה בזה ג״כ ראיה של אוכל, ושפיר היה שביעה ג״כ ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: ת״ר איזה עשיר כל שיש לו נחת רוח בעשרו וכו׳.

כתב הגאון ר׳ גרשון ליטש־רוזנבאום זצ״ל בספרו דברים נכוחים (ע׳ סא): והא דקאמר איזהו עשיר כל שיש לו נחת רוח בעשרו, עי׳ במהרש״א, ולפענ״ד הכוונה שגם לרוחו יש נחת ולא לגופו לבד, דעושה מצות בהם ויהנה רוחו בזה, ועל כן לא אמר שיש לו נחת בעשרו. רבי טרפון אומר כל שיש לו ק׳ כרמים, ק׳ שדות ק׳ עבדים, הכוונה לרמז על ימי חול שמשתמש ועושה מלאכה כמו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וביום השביעי שבת לד׳ אלקיך ובשנה יש ג׳ מאות ימי חול והבן. רבי עקיבא אומר כל שיש לו אשה נאה במעשיה. הכוונה על התורה שהיא יעלת חן דדיה ירווך בכל עת. רבי יוסי אומר כל שיש לו בית הכסא סמוך לשולחנו. שידע הסוף של כל ההנאות והבן. ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה חובה וכו׳. עיי״ש שדנו לגבי ברכה על הדלקת הנר בשבת ע״ש. ויש להביא כאן שבמרדכי כתב טעם לא לברך - עפ״י הגמ׳ (במנחות מ״ב), שכתבה כלל בברכות - שכל מצוה שאין עשייתה גמר מצותה אין מברכין עליה. לכן בהדלקת נרות בשבת, עיקר המצוה הוא העונג בשבת שיהיה בלילה, לכך לא מברכים.

ולייישב את מנהגנו שאנו מברכים, יש להסביר עפ״י הבית הלוי (סי׳ י״א) והקהלות יעקב (שבת סי׳ י״ט) שיש שני ענינים בהדלקת נרות שבת: א. כבוד שבת. ב. עונג שבת. והנה, כל המצוות שהנן מטעם כבוד שבת יש לעשות מבעוד יום. לכן בנרות שבת מצד כבוד השבת, חשיב גמר מצוה, ושייך לברך עלייהו ודו״ק.

דף כ״ו ע״א

בגמ׳: אלו ציידי חלזון של צור ועד חיפה וכו׳.

הנה במנחות (מ״ד ע״א) מבואר לגבי החלזון שאחד מהסימנים שלו הוא: ועולה אחת משבעים שנה וכו׳.

וכאשר בא הגה״צ מראדז׳ין זצ״ל לחדש את ענין התכלת בציצית, ומצא סוג של חלזון שהי׳ נראה לו שהוא החלזון המוציא את הדם הכחול כדברי חז״ל. טענו לנגדו. שהרי אחד מהסימנים של החלזון הוא כשעולה מן הים אחת לשבעים שנה. וסימן זה אינו נכון לגבי החלזון שהוא מצא. ועל כן הוא השיב בספרו שפוני טמוני חול (ע׳ 7) וז״ל:

אכן באמת מה שהבין במאמר הש״ס ועולה אחת לשבעים שנה שאינו נמצא כלל רק אז באותה העת שעולה, ואח״כ אינו בנמצא עוד כלל, הוא דבר מתמיה שהרי אמרי׳ במס׳ שבת (כו.) ומדלת הארץ השאיר נבוזראדן רב טבחים לכורמים וליוגבים (ירמיה נב) כורמים תנא רב יוסף אלו מלקטי אפרסמון מעין גדי ועד רמתא, יוגבים אלו ציידי חלזון מסולמות של צור ועד חיפה, ופירש״י ז״ל וליוגבים לשון יקבים שעוצרים ופוצעים את החלזון להוציא דמו כדאמרנן בפרק כלל גדול (עה.), והניחם נבוזראדן ללבושי המלך יעו״ש.

ואי כפי הבנתו ז״ל שהחלזון עצמו אינו מצוי אלא אותה העת הוא עולה מן הים אחת לשבעים שנה, ואח״כ אינו בנמצא עוד כלל, א״כ יפלא וכי השאיר אותם לדבר שהוא אחת לשבעים שנה. וגם לשון ״ציידי חלזון״ משמע שהיו תמיד ציידי החלזון. אלא נראה ברור שגם החלזון עצמו נמצא תמיד ויכולין לצוד אותו, והא דקאמר שעולה אחת לשבעים שנה, היינו שאחת לשבעים שנה עולה ומתרבה, אבל אחר כך הגם שנמצא גם כן, אבל אינו מצוי כל כך וכו׳ עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳. אין מדליקין בטבל טמא בחול ואצ״ל בשבת.

ברשב״א תמה דמאי שייך לומר ע״ז ואצ״ל בשבת, דהא עיקר האיסור כאן משום שנהנה מטבל בהנאה של כילוי, ובזה שבת וחול שווין, וא״כ ל״ש לומר ואצ״ל בשבת, דאין איסור בשבת יותר מכחול. ובשו״ת מנחת יצחק (ח״ז סי׳ מ״ז) תמה יותר, דאדרבה בחול הוי כל שכן משבת, דבשבת הי׳ מקום לומר דלצורך מצוה התירו, כמו דשרי תרומה טהורה לזר להדליק נר חנוכה כמוש״כ הרמב״ם (פרק י״א מהל׳ תרומות הי״ח), ואצ״ל בחול דליכא מצוה בהדלקתו.

ותירץ בעונג יום טוב (סי׳ נ׳) דשפיר הוי איסור בשבת טפי, דלא רק דעובר על איסור הנאה של כילוי בטבל, אלא דעל ידי כן אינו מקיים מצות הדלקת נר שבת דהו״ל מצוה הבאה בעבירה, דגם באיסור דרבנן אמרינן מהבב״ע לא יצא ידי חובתו עיי״ש. וכתב שם עוד דלא שייך בזה לומר דמצות לאו ליהנות ניתנו, דכ״ז שייך רק באיסורי הנאה, אבל בטבל דכל ההנאות שרו, ואינו אסור רק הנאה של כילוי, נמצא דהכילוי הוא האיסור, אלא דיש תנאי דדצריך שיהי׳ לזה הנאה, ולגבי כילוי אין היתר דמלל״נ. אולם עיין משנל״מ (פ״ב מהל׳ תרומות הי״ד) דנקט דאמרינן מלל״נ גם בטבל.

★★

בגמ׳: עמד רבי יוחנן בן נורי על רגליו ואמר - מה יעשו אנשי וכו׳.

הנה בב״י (סי׳ רסד) מסיק להלכה דמותר להדליק בנרות של שעוה וחלב ע״כ. וכתב הגאון בעל משכנות יעקב (בהגהותיו על הטור שנדפסו בסוף שו״ת או״ח):

לכאורה קשה מהא דאריב״נ מה יעשו אנשי כו׳ ומה יעשו כו׳ שאין להם אלא נפט. והא חלב ושעוה משכח שכיחי בכל מקום ויעשו מהם פתילות לדעתו ז״ל דמכשר, ונראה לתרץ דלק״מ, דשם לרבי טרפון מקשה, דאמר אין מדליקין אלא בשמן זית בלבד, דלדידי׳ ודאי בכל גווני אסור דהא בלבד קאמר, אבל אנן קיי״ל כמתניתין ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים דלשמנים פסלי וממילא דכשר לפתילות. ע״כ.

★★

תוד״ה אין מדליקין. בא״ד דילפינן טבל טהור מטבל טמא מה טבל טמא אין לך בו שום הנאה של כילוי אלא מהרמה ואילך אף טבל טהור כן.

דעת התוס׳ דטבל טהור אסור בהנאה של כילוי מן התורה, וכן כתבו ביבמות ס״ו ע״א ד״ה לא יאכילנה כרשני תרומה. ועיין משנה למלך (פ״ב תרומות הלי״ד) שהביא דעת הר״ש (בסוף תרומות) שחולק עליהם וס״ל דאיסור הנאה של כילוי מטבל אינו אלא מדרבנן, ובפני יהושע כאן כתב דגם תוס׳ מודו דהאיסור הנאה של כילוי אינו אלא מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא.

דף כ״ו ע״ב

בגמ׳: בגד צמר ופשתים אין וכו׳.

דברים אלו נוגעים להלכה למעשה בזמנינו, לפי המבואר ביורה דעה סי׳ ק״צ (סעיף י׳) דלא גזרו טומאת

כתמים רק אם נמצא על דבר המקבל טומאה. ועיין בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו״ד סימן קה) שנשאל בענין שאשה מצאה כתם על נייר אם הוא טמא, כיון שדבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתמים, צריך לדון אם נייר הוא דבר המקבל טומאה. והרב השואל סבר שנייר שבימיהם העשוי מעשבים טמא בנגעים, ובודאי מקבל כתמים, ועיקר שאלתו על נייר שלנו שעשוי מבלויי סחבות.

וע״ז השיב הנו״ב, דמה דס״ל שעשבים מקבלין טומאה, שגגה הם בידו, דלענין טומאת נגעים לא עשבים עצמם ולא נייר העשוי מהם מקבל טומאת נגעים, דבנגעים צמר ופשתים או עור או מלאכת עור כתיב, ומה שאינו צמר ופשתים ולא עור אין לו ענין בטומאת נגעים. ואם לענין שאר טומאות, אם העשבים הם מאכל אדם פשיטא שמקבלין טומאה, ומקרא מלא בטומאת שרצים מכל האוכל וגו׳, ואם אינו מאכל אדם אינו מקבל טומאה.

וכתב עוד הנו״ב: ששגה בדמיונו מהיפך אל היפך, שאצלו פשוט שנייר מעשבים מטמא בנגעים, ונייר שלנו אינו מטמא בנגעים, ונהפוך הוא שנייר מעשבים אין לו ענין לטומאת נגעים, ונייר שלנו העשוי מבלויי סחבות שעיקרם פשתים וצמר מטמאים בנגעים.

להלכה מסיק הנו״ב, דלענין שאר טומאות אף שעשבים שאינן מאכל אדם אינן מקבלים טומאה, היינו כמות שהם, אבל אם עשה מהם בגדים או לבדים וכן נייר העשוי מבלויי סחבות כל אלו מקבלים שאר טומאות שהם לא גריעי מלבדים. ואיפשט ספיקו דנייר בין מעשבים וק״ו מבלויי סחבות מקבל טומאה, עיי״ש. ועי׳ תשו׳ שיבת ציון (סי׳ ל״ט). אבל בשו״ת חתם סופר (חלק ו׳ סי׳ פ״א) כתב דנייר שלנו אף דעשוי מבלויי צמר ופשתים אינו מקבל טומאה, דכיון דנכתשו ונכתתו, פנים חדשות באו לכאן, ואין עליהם שם צמר ופשתים עיי״ש ובפתחי תשובה סי׳ ק״צ ס״ק י״ח.

דף כ״ז ע״א

בגמ׳: דתני דבי רבי ישמעאל - בגד אין לי אלא בגד -צמר ופשתים וכו׳

הנה הגה״צ ממאקווא זצ״ל בעל עטרת משה רצה לחדש, דבגד הנעשה מאריג חוטי ניילון לא חייב בציצית, כיון דאין עליו תורת בגד ואינו חייב בציצית אפי׳ מדרבנן, ובנה יסודו עפ״י מ״ש הרמב״ם (בפ״א מכלים ה״ג) מה בגד מן הגדל בארץ, וחידש גם דתורת בגד הוא רק באם דרך גידולו בצורת חוט, ע״כ.

וכ״ק אדמו״ר זצ״ל מצאנז בעל דברי יציב השיב לו על כך: הנה שם בתו״כ פ׳ שמיני פ״ז, עור יכול אף עורות שבים וכו׳ ת״ל בגד מה בגד מין הגדל בארץ אף עור מין הגדל בארץ וכו׳, והכוונה דבגד מין הגדל בארץ לפי שסתם בגד שבתורה הוא צמר ופשתים וכתנא דבי ר׳ ישמעאל בגמ׳ כאן, ועיין בראב״ד על התו״כ בפ׳ תזריע פי״ג שתמה מאי שנא עורות שבים דחוט או משיחה מכשרתן לקבל טומאת נגעים דקא בעינן רוב מצמר ופשתים. ותירץ דאיכא למימר משום דבגד גופי׳ לא משתמע אלא צמר ופשתים כדפרט בהו קרא, הילכך האי או לא מצי לאפוקי מפשטי׳, ומש״ה בעינן או רוב או מחצה, אבל עור סתמא כתיב, ומהקישא דבגד הוא דממעטינן עורות שבים, וכיון דכתיב או בעור רבי בי׳ רחמנא אפי׳ ע״י חיבור משהו ע״ש.

הרי להדיא, דמ״ש התו״כ מה בגד מין הגדל בארץ, לא משום דכללא דבגד יקרא רק הנעשה מגדולי ארץ מסברא הפשוטה כמ״ש כת״ה, אלא משום דסתם בגד הוא צמר ופשתים כדפרט בהו קרא, והוא כתנא דבי ר״י, וכ״ה גם ברביד הזהב (פ׳ שמיני) מה בגד מן הגדל בארץ, דסתם בגדים צמר ופשתים ע״ש, וזה ג״כ מ״ש הרמב״ם בפ״א מכלים הנ״ל מה בגד מן הגדל בארץ משום דסתם בגדים הוא צמר פשתים וכמ״ש בפ״ג מציצית ה״ב שכל הבגדים האמורים בתורה סתם אינם אלא צמר ופשתים ע״ש והוא כתנא דבי ר״י וכר״נ במנחות ל״ט ע״ב, אבל מדרבנן חייבין גם משאר מינין, ובגד מצמר הגדל בים, דודאי אינו בכלל צמר שאין קרוי צמר סתם, אלא של רחלים ואילים כמ״ש בירושלמי פ״ט מכלאים [ריש ה״א], ורק מדין שאר בגדים קאתי וכו׳, ע״ש עוד שהאריך בזה.

(ראה בכל זה בקובץ מוריה שנה י״ד קו׳ ה-ח ע׳ פה והלאה).

★★

בגמ׳. מה לשרצים שכן מטמא בכעדשה.

במס׳ חגיגה (י״א ע״א) מייתי הגמרא ברייתא על הפסוק הנאמר בשרצים כל הנוגע בהם, יכול בכולן תלמוד

לומר [כל אשר יפול עליו] מהם, יכול במקצתם תלמוד לומר בהם, הא כיצד עד שיגע במקצתו שהוא שהוא ככולו, שיערו חכמים בכעדשה, שכן חומט בתחלת ברייתו בכעדשה. וכיוצא בזה כתב הרמב״ם לענין טומאת מת בכזית וז״ל (פ״ב מהלכות טומאת מת ה״ב) אע״פ שהשיעורין כולן הלכה למשה מסיני הן, אמרו חכמים תחילת ברייתו של אדם כזית, ולפיכך שיעור טומאת בשרו כזית. ועיי״ש בכסף משנה שהמקור הוא ברייתא בספרי זוטא.

ועיי״ש בחגיגה שהקשו התוספות דקרא איצטריך למילי אחרינא כדאיתא בנדה נו. עיי״ש מה שתירצו. אמנם בתוס׳ נדה נו. (ד״ה אי) מחמת לה כתבו דקראי אסמכתא בעלמא הוא דשיעורים הלכה למשה מסיני הם. ועיין בשו״ת יהודה יעלה למהר״י אסד (ח״א יו״ד סי׳ סק״ו) מה שדן בפלוגתא זו.

דף כ״ז ע״ב

בגמ׳: וראיתם אותו פרט לכסות לילה.

בשאלתות (פ׳ וישלח) כתב לגבי הדלקת נר חנוכה, וז״ל נר חנוכה משמאל כי היכי דליהוי מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל ובעה״ב בטלית מצויצת באמצע. וקשה דהא כיון דמצות נר חנוכה מצותה משקעה חמה, הא בלילה פטורין מציצית. ותירץ המלבי״ם בספרו ארצות החיים (סי׳ י״ח סק״ו) דדעת הרמב״ם דכל מה שלובש בלילה פטור, אפילו הוא כסות המיוחדת ליום, אבל דעת הרא״ש דהכל תלוי בכסות, בכסות המיוחדת בלילה פטור אפילו לובשו ביום, וכסות המיוחדת ליום חייב אפילו לובשו בלילה, ומדברי השאלתות האלו מוכח דסובר כהרא״ש דכסות המיוחדת ליום חייב בציצית אף בלילה, ולכן אף בנר חנוכה מצותה משתשקע כסות יום חייב.

★★

בגמ׳: מנלן דפשתן אקרי עץ וכו׳ **ותטמנם בפשתי העץ.**

נשאל המנחת יצחק (ח״ז סי׳ צ״ז) אי אזוב דינו כעץ לענין שביעית ומעשר, דהרי מצינו בדברי חכמז״ל בכמה מקומות שחשבו לאיזוב שבתורה בין האילנות, כמו שהביא במד״ר ותנחומא והפסיקתא בטעם שצוותה התורה להביא עץ ארז ואיזוב גבוה שבעצים ושפל שבעצים, וכן בזוה״ק (שמות דף טו ע״ב).

והוכיח מסוגיתינו דלפעמים התורה וחז״ל קוראים עץ לדבר רק מחמת שדרך אנשים לקרותו עץ, ולמרות שמצד מהותו והדינים שלו לא נחשב כלל עץ, דהרי פשתן כתב בתוס׳ [ד״ה כל] דהוה זרע ולא עץ, ובכל אופן רואים בפסוק ובמשנה שנקרא עץ, וכן מצינו בבכורות (דף ח.) דאמר וכנגדו באילן תות, וכתב שם בתוס׳ דאין להוכיח מכאן דמברכים עליו בורא פרי העץ, דהרי מוזכר שם גם אילן תבואה ופרש״י שם [ד״ה וכנגדו] דאתיא כמ״ד [ברכות מ.] עץ שאכל אדה״ר חטה היתה, והרי על חטה ודאי לא מברכים בפה״ע, עיי״ש מה שהאריך בדבר.

★★

תוס׳ ד״ה ואין מטמא טומאת אוהלים.

הגרש״ז אויערבאך בשו״ת מנחת שלמה (סימן עב) חקר במה שאמרו דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני טומאה, אי הטעם משום כיון שהטומאה חודרת דרכו נטמא ודבר טמא אינו חוצץ בפני הטומאה, או דזהו דין חדש בחציצת אהלים. וכתב שם דבפשוטו נראה דנחלקו בזה הראשונים דהר״ש והרא״ש (ריש פ״ח דאהלות) ס״ל דבאהל הנטוי כאהל חוצץ בפני הטומאה, אף דהוא מק״ט, יעויי״ש. אולם דעת הר״י בתוס׳ שבת כאן, ס״ל דכל דבר המק״ט אינו חוצץ אף שעשוי כאהל, וכ״ד הראב״ד (בפ״ה מטו״מ הי״ב). עיין שם. ועיין עוד בחי׳ הגאון ר׳ שמואל רוזובסקי לבבא בתרא י״ט ע״ב מה שהאריך בחקירה זו.

בחלקת יעקב (יו״ד סימן רי״ג) דן בהרחבה מכמה פנים האם מותר לכהן ליסוע באוירון שיש שם מת המונח בחדר אחר סגור.

והביא מה שהקשה בתוס׳ (ד״ה ואין) על הא דתנן באהלות (פ״ה מא) שסדינין חוצצין בפני הטומאה, הרי סדינים של פשתן מקבלים טומאת אוהלים כדאמרינן במשנתינו, והרי קיי״ל דכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה. ומתרץ א. דהמשנה באהלות בסדינין של משי שלא נטמאים טומאת האהלים, וסדינים של פשתן אכן אין חוצצין בפני הטומאה. ועוד מביא שרשב״א מפרש בענין אחר, וכוונתו לפירוש הר״ש על המשנה שם ״דאהל שאני״ דאע״ג דמקבל

טומאה מציל על הטומאה מלהיות בוקעת ועולה בוקעת ויורדת וכ"ה ברא"ש שם, ומוסיף לפרש שם משום דאוהל נחלק לשנים עיי"ש.

א"כ הרי לנו מחלוקת ראשונים אי אוהל שנטמא חוצץ בפני הטומאה, א"כ לנידון דידן שמתכת האוירון מאהילה על המת, לדעת התוס' אינו חוצץ בפני הטומאה, ואסור לכהן ליסע שם, ולדעת הרשב"א חוצץ ושרי לכהן, ודעתו להלכה דהיום שבארונות יש פותח טפח, וגם שעושין מעץ שטומאתם דרבנן, כמו שכתב הרמב"ם (הלכות טו"מ פרק י"ד הלכה ו'), יש להקל לנוסעים לא"י - דלכמה שיטות גם בדעתו לחזור יש מצוה בזה או שנוסע ללמוד, או לקבל פני צדיק יש להתיר לנסוע אף שיש מת היכא דאי אפשר לו בענין אחר.

★★

בגמ': תחש שהיה בימי משה קמבעיא לי' טמא היה או טהור היה.

ולקמן ע"ב מסיק תחש שהיה בימי משה קרן אחת היתה לו במצחו, ומסיק מדקאמר קרן אחת היתה לו במצחו ש"מ טהור היה, דא"ר יהודה שור שהקריב אדם בראשון קרן אחת היתה לו במצחו כו'. בתוס' חולין נ"ט ע"א הביאו בשם ר"ת דהכלל שכללו כל שיש לו קרנים יש לו טלפים הוא אפילו קרן אחת וה"ז סימן טהרה עיי"ש. ותמה השואל בשו"ת חות יאיר (סי' כ') עליו מסוגיין, דאם כן למה לי להוכיח דהתחש טהורה היא מזה שהקריב אדם בראשון לקרבן אותו שור שהיתה לו קרן אחת במצחו, תיפוק לי' דאם הי' לו קרן, ואפילו אחת, הרי יש לו טלפים, והוא סימן טהרה כמוש"כ רבינו תם עיי"ש.

דף כ"ח ע"א

בגמ': ר' יהודה אומר שני מכסאות היו אחד של עורות אלים מאדמים ואחד של תחשים. רבי נחמיה אומר מכסה אחד היה ודומה כו'.

במשך חכמה (פר' תרומה) ביאר פלוגתתם. דלכו"ע יריעות האהל היה נגד הפרוכת מלמעלה. ומעליו היו יריעות למעלה כמספר הכניסות שהיו למטה עד שנכנסו לקדשי הקדשים. ולכן ס"ל לר' נחמי' כמו שלמטה הי' ההיכל והעזרה, כן מעל היריעות באהל היו שתי יריעות, יריעות העזים ועוד יריעה של תחש ועורות אלים מאדמים מעורב. אבל ר' יהודה לשיטתו דס"ל בעירובין (ג' ע"א) דקדושת האולם היתה קדושה מיוחדת, לא כקדושת ההיכל, נמצא דלמטה היו ג' כניסות לק"ק, עזרה אולם והיכל. לכן ס"ל דגם למעלה היו יריעות העזים ועוד שתי יריעות של תחש ושל עורות אלים מאדמים.

★★

בגמ': היינו דמתרגמינן ספגונא. ששש בגוונין הרבה וכו'.

בספר המופלא הדרש והעיון מהגר"א לוין מרישא ז"ל (פר' תרומה מאמר ר') כותב: יש להבין, מאי איכפת לן בזה ששמח בגוונין שלו ואיזהו שבח הוא זאת? ונראה לי לשער בזה עפ"י דברי הגמרא בשבת שם כ"ח ע"ב, דתחש הוא חי' והוא קרש, ובב"ב ט"ז ע"ב איתא: קרנא דקרש לקותא היא, ופירש בערוך ערך קרן, דקרן של חי' ששמה קרש לקותא הוא, כלומר אינו יפה מפני שיש בו גוונים, וזה שלא כפירש"י שם - הרי שרוב הגוונים גורם להקרש לקותא בקרנו, וקמ"ל מדה טובה ממנו שאינו מתרעם על הלקותא שיש לו ע"י הגוונים, ורק הוא שמח בחלקו ושש בגוונין שלו.

וכן מצאנו לחז"ל ששבחו מדות טובות שיש בבעלי חי, וכמו שאמרו בעירובין ק' ע"ב, אלמלא נתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול, עריות מיונה, גזל מנמלה, דרך ארץ מתרנגול. וכן מצאנו ששמו בפי בעלי חיים מאמרים בעניני אמונה ובטחון, מדות ודרך ארץ וכמו שביאר בעקרים מאמר ג' פרק א' שזה הוא ענין פרק שירה שהפליגו חז"ל בשבחו, ואמרו שכל האומר פרק שירה בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, שאין הכונה על הצפצוף וההגיה, רק שמכל אחד מהנבראים יש ליקח ראי' על איזו מדה טובה או מוסר השכל, וע"ז נאמר: מלפנו מבהמות ארץ ומעוף השמים יחכמנו (איוב ל"ה), עיי"ש.

ובזה יש לישב מה שהקשה בספר לוית חן (פר' תרומה) בפרשתנו, איך אפשר לומר דתחש הוא מין חי', כאשר רצו לומר בגמ' שבת שהבאנו, לפי המבואר במדרש אמור: כתיב (קהלת ג') והאלקים יבקש את הנרדף, הבהמות נרדפין הן מן החיות, אמר הקב"ה, לא תביאו לפני קרבן מן הרודפין אלא מן הנרדפין, הה"ד שור או כשב או עז כי יולד - א"כ אלו הי' תחש מין חי' איך לקחו למלאכת שמים חי' שלא

הוכשרה לגבוה? ואני מוסיף עוד להקשות מדברי הראב"ד בפ"א מה' כלי המקדש ה"ג, שדחה דברי הרמב"ם שכתב, דהמור הוא הדם הצרור בחי' שבהודו שמתבשמין בו בני אדם, דזה לא נכון כיון שאי אפשר לומר שהכניסו למקדש דם חי', וע"כ כתב דהמור הוא עשב או ממין אילן שריחו נדף, הרי שחשב ג"כ לדבר מוזר שדבר הבא מחי' יוכשר לצורך גבוה, וא"כ איך לקחו תחש למשכן אם תחש הוה חי'?

ולהנ"ל י"ל, כיון שהטעם שאין לוקחין חי' לקרבן הוא משום דהוה מהרודפין, ולקרבן לא יוכשר רק מהנרדפין, והתחש זה ג"כ כנרדף כיון שנברא בלקותא, והוה כנרדף מראשית בריאתו, דכל הנברא בחסרון הוא בבחינת נרדף, ולכן הוכשר למלאכת המשכן. ועיין בח"ס או"ח סי' ל"ט שתמה ע"ד הראב"ד שכתב, שזה אי אפשר שיקחו דם חי' לצורך גבוה, מנ"ל זאת, דילמא העיקר הוא שיהי' מטהור, ואם הוא מחי' טהורה מדוע לא יוכשר לצורך גבוה; ונראה דסברת הראב"ד היא, דכמו שחי' לא הוכשרה לצורך גבוה כדברי המדרש שהבאנו, משום שהיא מן הרודפין, כן מסתבר שלא הוכשרה גם לשאר צורך גבוה, וע"כ כתב הראב"ד שא"א לומר שהמור הוא דם חי', דאין הדעת נותנת שיקחו לגבוה דבר הבא מן החי' אפי' מחי' טהורה.

ומה נאמנו הדברים האלה להעלות בם ענין נכבד בדברי הגמרא בשבת כ"ח שם, דקא מבעי' לי' להגמרא: תחש שהי' בימי משה טמא הי' או טהור הי', ופשיט דטהור הי', ומתיב ר' אבא מהא דתנן שהמכסה הי' דומה כמין תלא אילן, ותלא אילן טמא הוא, ודחי לי' שהי' כמין תלא אילן שיש בו גוונין הרבה ולא תלא אילן, דאלו התם טמא והכא טהור, ומביא ר' יוסף סייעתא לזה שהי' טהור מדמתרגמינן ססגונא ששש בגוונין הרבה. ויש להבין, איזהו ראי' יש מזה ששש בגוונין הרבה שטהור הוא, וזה לכאורה דקדוק עצום. ולפי דברינו י"ל, דהראי' הוא מדמספרים מדה טובה ממנו ששש ושמח בגוונין שלו. כלומר שהוא שמח בחלקו אף שע"י הגוונין יש לו לקותא, וכמו שכתבנו, מסתייע מילתא שטהור הוא, דמדה טובה כזאת מסתבר יותר שתהי' נמצאת בחי' טהורה, כיון שהחיות הטמאות משחתן בהן ונוטות אל האכזריות לטרוף טרף, לדרוס ולרמוס, וכמ"ש הרמב"ם בספר המורה שמה"ט נאסרה אכילתן, ולא מסתבר שתשבחנה במדה טובה כזאת שיאותה לחי' טהורה אבל לא לטמאה.

ומה יקרו הדברים האלה להבין בהם דברי רש"י (שמות כה, ה) שפירש: תחשים מין חי' ולא היתה אלא לשעה, והרבה גוונים הי' לה, לכך מתרגם ססגונא, ששש ומתפאר בגוונים שלו. וקשה לי טובא דבגמרא דשבת כ"ח, שמשם לקוחים דברי רש"י, קא מבעי' לי' תחש טהור הוה או טמא הוה, וע"ז מביא ר' יוסף ראי' דטהור הוה מדמתרגמינן ססגונא ששש בגוונין הרבה, ובעמוד השני שם בגמרא נסתפקו אי תחש הוה מן הבהמה או מין חי', וזה לא איפשטא כי לא הכריעו חכמים; ואיך איפוא הרכיב רש"י שני הדברים האלה יחד, ומביא ראי' דמין חי' הוה ממה דמתרגמינן ססגונא, ששש בגוונים שלו - הרי בגמרא הביאו ראי' מדברי התרגום רק דטהור הוה, אבל לא הביאו מזה ראי' דחי' הוה? וזו קושיא גדולה.

ולדברינו למעלה הענין נכבד, דאין כונת רש"י להביא ראי' מדברי התרגום דתחש הוה מין חי', דבאמת מהתרגום אין ראי', ויוכל להיות דהוה בהמה ושש בגוונין שלו, רק אחרי שהקדים כבר דהוה מין חי' רצה רש"י לתרץ הקושיא שהבאנו, איך אפשר לומר דהוה מין חי', הרי חי' לא הוכשרה לצורך גבוה וזה משום דהוה מהרודפים, וכדברי המדרש המובאים למעלה, ואם תחש הי' מין חי' איך לקחו אותה למלאכת המשכן. וע"ז כתב רש"י לכך, כלומר כיון שהיא חיה, הנה כדי שלא יקשה קושיא זו, איך לקחו אותה למלאכת המשכן מתרגם ססגונא ששש בגוונין שלו, והיינו שמסופר לנו ממנו, שהוא ג"כ מהנרדפין, ששמח בגוונין שלו אף שהוא נרדף ע"ז ביצירה, כי יש לו לקותא, ולכן הוכשר למלאכת שמים אף שהיא חיה, וכמו שביארנו, והענין יקר.

דף כ"ח ע"ב

בגמ': לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד וכו'.

בפרשת תרומה (כה. ד) כתיב: ותכלת וגו'. וברש"י: תכלת - צמר צבוע בדם חילזון וצבעו ירוק ע"כ. וכתב שם ברבינו בחיי: לא מצינו "משי" בנדבת המשכן לפי שהוא יוצא מגוף שרץ שהיא התולעת, ולא הוכשר למלאכת שמים אלא דבר טהור, כעין שאמרו בתחש, וצבע התולעת השני אינו מגוף התולעת, אלא מתוך הגרגירים שבתוכן התולעת עכ"ל. מבואר מדבריו שתולעת השני אינה יוצא מבעל חי,

אלא "גרגירים מן הצומח" שבתוכם יש את התולעת, אך אין משתמשמים אלא בגרעינים.

ולכאורה מה שהביא את רבינו בחיי לבאר כן הוא דברי הגמ' כאן, שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, ולא התולעת עצמה שהיא שרץ וז"ב.

וכן מבואר בלשון רש"י על הפסוק: "אם יהיו חטאיכם כשני כשלג ילבינו אם יאדימו "כתולע" כצמר יהיו" (ישעיהו א', יח') וז"ל: כתולעת צמר שצובעים בו אדום "גרעינים הם" ויש תולעים בכל אחד ואחד עכ"ד. וכן כתב הרמב"ם (פרק ג' מהלכות פרה אדומה הלכה ב') וז"ל: שהתולעת היא "הגרעינים האדומים ביותר" הדומים לגרעיני החרובים והם כמו האוג, ותולעת כמו יתוש יש בכל גרגיר מהם. עכ"ל.

ובתורה תמימה (שמות כ"ה אות יד) הקשה מדברי הירושלמי (כלאים כנ"ל ה"א) דאיתא שם: "מה תולעת דבר שיש בו רוח חיים" אף כל דבר שיש בו רוח חיים. פי' לאו דוקא דם של תולעת שני אלא כל דבר שבא מדבר שיש בו רוח חיים וצבעו אדום כצבע תולעת שני כשר. ע"כ. ומבואר כאן להדיא דתולעת שני הוא בע"ח.

ועוד הקשה חכ"א בקובץ בית הלל (קובץ י"ד ע' נט-ס) ממה שכתוב בכלי יקר [בפרשת מצורע] "עץ ארז ואזוב ושני תולעת" עץ ארז ואזוב זה ממין צמחים "ותולעת שני זה בעל חי", ולכאורה הא מבואר במס' שבת כ"ח דלא הוכשר למלאכת המשכן אלא דבר טהור. ועוד קשה על מה שכתב המלבי"ם (ישעיהו א' יח') עה"פ: "אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו" כתולעת שני "שם רמש" וצבעו מדמו מראה אדום עכ"ל.

ונראה לישב ע"פ מה שאיתא בירושלמי במסכת שבת (פ"ב ה"א) על ענין התחש, שתחש לדעת חכמים "חיה טמאה היא". אם כן מבואר דסבירא ליה לירושלמי שהוכשר למשכן אפילו דברים טמאים, אם כן יובן שהירושלמי במסכת כלאים לשיטתו, שהתולעת שני זה בעל חיים. וזה לא כהבבלי במסכת שבת דסבר שלא הוכשר למלאכת שמים ומשכן, אלא בהמה טהורה. והרמב"ם, רש"י ורבינו בחיי, פסקו כהבבלי, ולכן ביארו שזה הגרעינים. עכ"ד.

★★

בגמ': והאמר אביי שי"ן של תפילין הל"מ וכו'.

הגרע"א צ"ל בגליון בש"ס הקשה דאמאי לא תירצה הגמ' דאיצטריך לתפילה של יד שאין בו שי"ן ע"כ. ובשפת אמת כתב דמסתמא של ראש ושל יד חד דינא אית להו ע"כ. ואמנם במשנ"ב (סי' ל"ב ס"ק קסו) הביא מהפרמ"ג דאין חילוק בין השל ראש לבין השל יד וכולהו בעי מעור בהמה טהורה. ובביאור הלכה (ד"ה טהורים וכו') כתב, דלפי"ז כשהגמ' מקשה כאן והאמר אביי וכו', הי' יכול לתרץ דקאי על של יד וכו', אך לא רצה להאריך בזה וכמו שכתבו כעין זה בכללי הש"ס וכו', והנלע"ד כתבתי עכ"ל.

★★

בגמ': ולפי שעה נזדמן לו למשה וכו'.

בספר טעמא דקרא להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א עה"פ (שמות לט, לד): ואת מכסה עורות האילם המאדמים ואת מכסה ערת התחשים וגו' כתב וז"ל: צריך טעם למה אצל האילים כתיב עורת מלא וי"ו, ואצל התחשים כתיב חסר, וי"ל משום דאמרי' בשבת כ"ח ב' דלפי שעה נזדמן לו למשה ונגנז, ובתנחומא תרומה (סי' ו') מבואר באורך שהי' מעשה נסים ולשעה נברא תחש א' גדול שאורך עורו הי' ל' אמה וממנו עשה המשכן ע"ש, ובשבת נ"ה ב' גבי חפני ופנחס אמרי' מעבירם כתיב חסר שלא הי' רק א' דפנחס לא חטא ע"ש ומבואר דחסר מורה שלא הי' רק א'.

לכן כאן גבי תחשים כתיב חסר, שלא הי' אלא תחש א', אבל גבי עורות אילים י"ל שהי' מכמה אילים ולכך כתיב מלא. [ומ"מ צ"ל שהיה עוד תחש שעשו ממנו כיסוי הכלים בשעת מסעות כמפורש בפ' במדבר]. עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: פתילת הבגד שקפלה.

בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן רעב) כתב ליישב המנהג בדבר הצעיפים שמקפלים אותם ומתעטפים סביב הצואר, ואין נוהגים להניח בו ציצית, כי ע"י שאינו ראוי להשתמש בו אלא ע"י קיפול, ובקיפולו אין בו שיעור, פטור מציצית. ומביא סמוכין לזה ממתני' כאן פתילת הבגד שקפלה ולא הבהבה, דפליגו ר"א ור"ע אם הקיפול מהני לבטל מטומאה, דלר"ע מהני. ובירושלמי פריך, אר"א מכיון שקפלה

לא טיהרה, ומשני שכן שמשים אומנים רוצים בקיפולה. ובקרבן העדה פי' שכן השמשים אומנים רוצים בבגד טוב שיהא מקופל. והדבר יפלא מה ענין שמיטה אצל הר סיני, דהתם מקפלים הבגד שיהא שמור ויפה וחוזר ופושטה להתלבש בו. משא"כ הכא שמקפלו לפתילה להתבטל מבגד ולשרפו.

אבל בפני משה פירש דר"ל שהאומנים מקפלין לצורך פתילה וחוזר ונמלך ופושטו, וא"כ התינח בבגד שתשמישו בלא קיפול, שפיר י"ל שמא ימלך. אבל בצעיפים אלו שכל תשמישן רק בקיפולן, ולא חזי בלא קיפול, שפיר י"ל דהקיפול מועיל להוציאו משיעורו מכדי ראשו ורובו של קטן ופטור מציצית. עיי"ש.

★★

במשנה: פתילת הבגד שקיפלה ולא הבהבה ר"א אומר טמא היא ואין מדליקין בה וכו'.

הנה לפי המבואר להלן (כ"ט ע"א) דמפרש רבא טעמא דר"א, לפי שאין מדליקין בפתילה שאינה מחורכת, א"כ מבואר דס"ל דבכל הדלקת נר יש איסור כיבוי דאורייתא. ולפי"ז כתב הגאון ר' חיים ברלין זצ"ל במכתבו שנדפס בספר הזכרון ויטע אשל (ע' רכה) ליישב משכ"ג הגאון הרד"ל בפירושו לפרקי דר"א (פרק י"ח אות לא) לבאר, דלכן פירט בפרקי דר"א שם עה"פ ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם. מה היא שימור של שבת, מלהבעיר בה אש ומלעשות בה מלאכה וכו'. ודקדק הרד"ל מדוע פירט להבעיר בה אש, ולא נכלל בכלל כל מלאכה - מפני שנתפרש לאו מיוחד להבערה לכן נקט לה. וכ"ש למ"ד הבערה ללאו יצאה, שהיא חלוקה מכל מלאכה, עכ"ל.

ותמה הגר"ח ברלין זצ"ל: ודעת שפתיו ברור מיללו. אשר ר' אליעזר בעל המאמר, יוכל לסבור הבערה ללאו יצאת. וקצרה דעתי מהבין איך נעלם ממנו ברייתא מפורשת בסנהדרין סח, א שאמר ר"א להורקנוס בנו, היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות. ובזה הלשון הוא גם באבות דר"נ פרק כה. ובירושלמי סוף פ"ב דשבת בלשון אחר. וז"ל: בני הנחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עלי' כרת ובאתה לחלוץ לתפילין שאינן אלא רשות, ואינן אלא מצוה, והיא היא, והרי כולא מבוא דספרא שמעתתי דהנך ברייתות בפומי' דהגאון המחבר.

אכן למבואר כאן, יוצא וכנ"ל, דבכל הדלקת הנר הוי נמי כיבוי, דהוא וודאי איסור סקילה, ולעולם סבר הבערה ללאו יצאת.

ובסו"ד כתב שם הגר"ח ברלין: אבל א"א לומר כן, דר"א קאמר איסור סקילה משום כבוי, דהא יוכל להדליק בלא הבהוב, ואין בזה סקילה, דרק מצוה לכתחילה להבהב. אבל אם לא הבהב מאי קא עביד, וע"כ איסור סקילה קאי על הדלקת הנר גופא. וא"כ מוכח דר"א ס"ל הבערה לחלק יצאת, והא דפרט הכא הבערה לבד, צ"ל משום שנתפרש לאו מיוחד להבערה נקטי' בהדיא, וכנ"ל. ע"כ.

★★

בגמ': הכא דג' על ג' מצומצמות עסקינן וכו'.

כתב בשואל ומשיב (מהדורא תליתאה חלק ב' סי' קסז): שאלני הרב מוה' שאול אוירבויך נ"י, דכאן יש שתי צדדים להתיר שמא הוא יותר ושמא הוא פחות והו"ל שבר כלי קודם יו"ט ולא הוה נולד [ובכה"ג לא אמרינן אפשר לצמצם].

והשבתי דזה אינו, דמכל מקום היה מוקצה דדילמא הוא יותר ודלמא הוא שוה והו"ל כלי והוה מוקצה. וגם לפמ"ש הצל"ח דבדרבנן אמרינן אפשר לצמצם אתי שפיר, ודוק. עכ"ד.

(ויש לציין למג"א (סי' רס"ד ס"ק ד') שהביא הדין דביו"ט אסור להדליק בבגד שהוא ג' על ג', ובשו"ת עמודי אש קונטרס מעון הברכות (סי' ב' ס"ק י') הקשה עליו דהרי הוא עצמו פוסק בסי' תרמ"ח דא"א לצמצם ע"ש).

★★

תוס' ד"ה למאי הלכתא. בא"ד דמשמע דאתא לאשמעונן שום צורך הוראה.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא אה"ע סימן קנב) נשאל דלרבינו תם ביבמות (דף ק"ב ע"ב) בד"ה ואנעלך, שפסק שמנעל של חליצה צריך שיהיה מעור טהורה דומיא דתחש שהיה טהור, קשה, מה יענה על קושיית התוס' כאן, הרי לר"ת הרי יש נ"מ למנעל של חליצה. עיי"ש תירוצו. וע"ע שם (סימן קנג).

ובשו"ת חת"ס או"ח (ל"ט) תירץ וז"ל: מיהו לזו יש לומר, דכיון דהא דבעי מנעל של עור, וה"ה לשל בהמה טהורה, לא כתיבה דאורייתא במשה, אלא מדברי יחזקאל דכתיב ואנעלך תחש ילפינן לי', וא"כ עד דאתא יחזקאל מאן אמרה, וע"כ הלכה למשה מסיני הוה, ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, וכיון דהו"ל הלל"מ, ליכא למימר דר' יוסף הא קמ"ל, דהו"ל להזכיר הלל"מ כמ"ש רש"י בשבת ד"ה הלל"מ עיי"ש.

דף כ"ט ע"א

בגמ'. מסיקין בכלים וכו'.

הגאון השואל בשו"ת הגרעק"א (סי' ר"ח) כתב ליישב דעת הרי"ף, דבגמ' כאן איתא לר"י דמסיקים בכלים כו' דעבד כר"מ וכו', והרי"ף השמיט זה וסתם דמסיקין בכלים. והיינו דהא באמת קשה דהא ע"כ ההיא דמסיקים בכלים לא מיירי שכבר מעורב בעצים, דא"כ גם בשברי כלים לשתרי. אע"כ דהוא מערב אותם בעצים, והרי בדינא דרב מתנה מותר רק במעורב ולהוסיף לבטל, והמג"א (רסי' תק"ד) כתב לתרץ כיון שהכלי עדיין היתר, אלא שאחר שיתחיל לשרוף יהיה איסור, אין בזה מבטל איסור. אמנם קשה הא הכלי לא נתבטל דהוי היתר בהיתר, לזה צ"ל דשינויא דהש"ס דעביד כדרב מתנה, היינו לר"י לשיטתיה דמין במינו ביבש בטל ברוב, אבל לדידן דהיתר בהיתר גם ביבש לא בטל, מוכח דיש תירוץ אחר על קושיית הגמ' עכ"ד.

והשיב ע"ז הגרע"א וז"ל: ידידי אף כי דבריו דברי השכל, מ"מ לא יתכנו בעיני, דממנ"פ אם יש תירוץ אחר בלא תיקונו דרב מתנה, מנ"ל להגמרא דלר"י צריך לעשות כדרב מתנה, דלמא גם לר"י ליתא להך קושיא, גם היסוד דלדידן לא מהני לעשות כדר"מ, דהא היתר בהיתר לא בטל, אינו, דהא גם בדר"מ כיון דתחילה אינו מעורב ברוב עצים דהיתירא לא הי' ביטול כלל, ומ"מ כיון דמעורב מהני להתיר להוסיף ולבטל, ה"נ הכא מה בכך דהיתר בהיתר לא בטל, מ"מ לא הוי בעיניה, וכשיתחיל הכל לשרוף דאז יחול הביטול כבר הוא מעורב על כל פנים מותר להוסיף, ומכל שכן אם כבר מעורב ברוב דמותר הביטול לכתחילה, ע"כ.

ויש להוסיף על זה לפי מה שכתב הרשב"א (בתורת הבית) דהטעם דמותר להוסיף ולבטל, דכל שנתערב לא גזרו שלא יבטל ויפסיד ההיתר, וא"כ מה בכך דהיתר בהיתר לא בטיל, סוף כל סוף איכא כאן פסידא דהיתר, ובכה"ג לא גזרו. ודו"ק.

★★

בגמ': מסיקין בכלים וכו'.

באור זרוע הקשה, לפי המפרשים דאסור לבטל כלי מהיכנו משום סתירה, א"כ יאסר גם להסיק בכלים מה"ט שהרי מבטל את תשמיש הכלי לגמרי, ותירץ דלצורך שמחת יו"ט התירו.

ובמג"א (סי' תק"א סקי"ג) כתב וז"ל: ולי נראה דקושיא מעיקרא ליכא, דהבערה גופה אב מלאכה היא והותרה לצורך אוכל נפש ה"נ סתירה, ונהי דאסור לבקע כלי לצורך אוכל נפש. היינו משום דמלאכה בפני עצמה היא, ואפשר דמותר לבקוע כמו שהתירו ביקוע עצים שם סעיף א' דהא סותר אינו חייב אא"כ עושה לבנות וא"כ לצורך שרי לגמרי כנ"ל, ועכ"פ צ"ל שאין לו עצים דאל"כ עבר על בל תשחית וכו' עכ"ל.

ובחלקת יואב בהגהות על המנחת חינוך (מצוה רח"צ) הביא בשם המג"א וז"ל: ודע, דראיתי במג"א סי' תק"א ס"ק י"ג כלל חדש במלאכת יו"ט, דמקשה איך ס"ל למ"ד א' דמסיקין בשברי כלים [שבת קכ"ד ע"ב ועוד], הא הוא סותר דהוי מכשירין שאפשר לעשותן מערב יו"ט, וחידש שם, דכיון שעשה זאת בשעת ההבערה, אמרינן: הואיל ואישתרי, אישתרי, וכן הוא בקהלת יעקב מהרב מליסא ז"ל.

אך קשה לפי"ז, למאי הוצרך רש"י ביצה (ל"ב ע"ב) ד"ה בפי וכו' לפרש גבי חותכו באור שני נרות דשרי מטעם דאין מכוון לתקן, תיפוק לי' מכוח הואיל ואישתרי וצ"ע. ע"כ.

הנה שלמד הגאון החלקת יואב בביאור התירוץ הראשון במג"א דהוא מדין הואיל ואישתרי אישתרי, ודו"ק היטב.

★★

בגמ': כיון דאדליק בה פורתא הוה לי' שברי כלים וכי קא מהפך באיסורא קא מהפך וכו'.

הרשב"א בחדושיו כאן כתב דברי חידוש וז"ל: מכאן נ"ל דאין איסור ליהנות מן המוקצה, דלא קשיא ליה אלא היכי מהפך בהו כלומר שאסור לטלטל, הא אי לא מהפך

בהו ואע"פ שהתבשיל מתבשל בו אין בכך כלום, והיינו נמי דאמרינן לעיל גבי פתילת הבגד וכו' וכי קא מדליק בשבר כלי קא מדליק, כלומר ואסור להשתמש בידים בשברי כלים וכו', שלא אסרו אלא לטלטלו או לאכלו ואפילו להשתמש בו בידים כגון הדלקה, או לסמוך בו כרעי המטה ואפילו במקומו שאינו מזיזו ומטלטלו, אבל הנאה הבאה ממילא שפיר דמי". עכ"ל.

וכתב באפיקי ים (ח"ב סי' כ"ג) לדון ולהסתפק בכוונת הרשב"א, במה שאסר להשתמש במוקצה בידים אעפ"י שאינו מזיזו ממקומו, אם הוא איסור מיוחד שאסור להשתמש במוקצה, כשם שמוקצה אסור באכילה מקרא ד"והכינו את אשר יביאו". ועיקר חידוש הרשב"א הוא שהנאה דממילא מותרת, אבל הנאה שמשתמש בה בידים אסורה מטעם איסור השתמשות. או יש לומר בדרך אחרת, דלעולם אין שום איסור מיוחד להשתמש במוקצה, ומה שאסור להשתמש בו בידים הוא משום דחשיב כטלטול דאעפ"י שאינו מזיזו ממקומו, עצם השימוש בו בידים הוי כמטלטלו.

והביא באפיקי ים שם מהמשנה ברורה (סי' תק"א ס"ק כ"ג) שכתב וז"ל: "דמעשה הדלקה שעושה בכלי שנדלקת על ידו חשיב כטלטול". הרי הבין דמשום לתא דטלטול קאסרינן לה. אך באפיקי ים שם רצה לומר דהוא איסור מיוחד דשימוש במוקצה, ע"ש באריכות בדבריו.

★★

ובמה שכתב הרשב"א וכנ"ל שאסור לסמוך בו כרעי המטה ואפילו במקומו שאינו מזיזו ומטלטלו, הנה בהגהות הגרע"א למג"א (סי' שכ"ה סק"ט) העיר, דלפי"ז יוצא שאסור לישב על אבן מוקצה, ולא כן מבואר במג"א סי' ש"ח סקמ"א. גם בשו"ע הרב סי' תק"ט בק"א אות ג' הקשה כן ממ"ש הר"ן בספט"ז דשבת בשם הרמב"ן שמותר לישב על מוקצה. ע"ש.

ובבית הלוי (ח"א סי' י"ב) העיר עוד על הרשב"א מהא דשבת קמ"א א': הקש שעל המטה לא ינענעו בידו אלא בגופו דהוי כטלטול מן הצד. וקשה הא מ"מ כששוכב על המוקצה הוא משתמש במוקצה, ויש לאסור מטעם שימוש. ע"כ.

ויש לציין לשער הציון (סי' תק"א ס"ק ל"א) שהביא דרש"י לא ס"ל כרשב"א וס"ל דכל שאינו מזיז את המוקצה במקומו. אין בזה איסור ע"ש היטב.

★★

בגמ': **עצים שנשרו מן הדקל לתנור ביו"ט - מרבה עצים מוכנים ומסיקן** וכו'.

מבאר הרשב"א - שיסוד ההיתר משום דהוי טלטול מן הצד.

ותמהו האחרונים דמפורש בסוגיא בביצה [דף ד' ע"ב] שתירוץ הגמרא הוא משום ביטול ברוב.

ויש לתרץ דמזה שלא המשיכו בסוגיין להקשות שאין מבטלין איסור לכתחילה (כמו שהקשו בביצה), מזה למד הרשב"א שסוגיין חולקת על הסוגיא בביצה.

עוד כתב בספר ברכת יו"ט לתרץ, כי בסוגיין מדובר שהסיק בשברי כלים, והלא הם ניכרים ולא שייך ביטול ברוב בדבר הניכר, ולכן הרשב"א אצלנו הצריך הסבר אחר. מה שאין כן במסכת ביצה, מדובר במסיק בעצים עצמן, ולכן שייך ביטול ברוב ודו"ק.

דף כ"ט ע"ב

במשנה: **לא יקוב אדם שפופרת של ביצה** וכו'.

וברש"י: וטעמא משום גזירה שמא יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה וכו'. ונראה שבא רש"י ליישב: שלא נקשה, א"כ כשפרצה דליקה בבית מדוע מותר להציל, הלא אילו לא היה מציל, היה דולק כל מה שבבית, והרי"ז כמו המסתפק בשמן הנועד להדלקה - ולכן תירץ רש"י: שרק כשהקצהו נחשב כמכבה. ע"כ.

והגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א העיר, מה הדין בסגירת בלוני גז הגורמת לכיבוי האש לאחר זמן קצר ולא מיד - האם זה נחשב כמכבה, שהרי הבלונים הוקצו להדלקה, או כיון שהדרך היא לכבות ואין הדרך שהאש תדלק בהמשך אחד עד גמר המיכל, אם כן אולי לא נחשב כהוקצה. וכן יש לדון אם מתחילה כשהדליק הנר חשב להשתמש בשמן, והרי לא הקצהו כולו להדלקה ע"כ.

★★

כתב בקובץ שיעורים (חלק ב' סי' ל"ג ס"ק ב'): 'מצינו דבר נפלא, שהמחשבה פועלת על המציאות, בפרק במה מדליקין, דהמסתפק משפופרת שהקצה אותה במחשבתו לנר - חייב משום מכבה, ואילו לא הקצה אותה, לא היה חייב משום מכבה, דעל ידי הקצאתו ומחשבתו נחשב השמן שבשפורפרת כאילו היה בתוך הנר' ע"כ.

נראה מדבריו, שנקט סברא זו גם כלפי דין תורה, להחשיבו מכבה ממש בגלל מחשבתו. וכן נקט בספר בן ישי (סי' קכג) והעיר על דברי הקובץ שיעורים: 'ואיני יודע מה הפלא שבדבר, וכמדומה דאשכחן טובא כיוצא בזה'. והביא שם מדברי החזון איש שכתב גם הוא לדייק מפירוש רש"י שיש חילוק אם הקצה אם לאו, אלא שטען שאין שייך חילוק זה, אלא בשבות דרבנן ולא בדאורייתא. ע"כ.

★★

מתני' - לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וכו'

נשאל הציץ אליעזר [ח"ו סימן ח'] אם מותר לכבות תנור הגז הדולק ביו"ט ע"י סגירת ברז מיכל הגז. והוכיח ממשנתינו דהוי ככיבוי ממש ואסור. כמו דחזינן מהשמן שבשפופרת אף שלא עשה שום פעולה בשמן עצמו, מ"מ כיון שהשמן מוקצה לנר [כמו שכתב רש"י ד"ה שתהא] נחשב כלוקח השמן מהנר עצמו, ה"נ כשכל הגז הנמצא במיכל מוקצה ומיוחד עבור הגז שבתנור, כשנוטלו נחשב מכבה אש התנור ממש אף שלא עשה שום פעולה באש, ולא נחשב רק לגרם כיבוי.

★★

במשנה: המכבה את הנר וכו' **מפני החולה שיישן פטור** וכו'.

ובגמ' מבואר דהוא דוקא בחולה שיש בו סכנה. ובביאור הלכה (סי' רע"ח ס"א ד"ה בחולה וכו') הביא מהפרמ"ג שהקשה דמאי שנא מהא דהתירו לכבות ברה"ר גחלת של עץ בשביל שלא יזוקו בה, דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה. וא"כ הכא נמי יתירו לצורך חולה. ותירץ דרק התם התירו משום צערא דרבים, אבל הכא שהוא רק חולה יחידי לא התירו. ע"כ.

★★

(והנה במאירי כאן הקשה, דמאי שנא ממפיס מורסא שהתירו (להלן קו, א) וה"נ יתירו לצורך הסרת נזק מהחולה. ותירץ שאין הנזק מבורר כל כך שיבוא מצד הנר. ועוד שאפשר לו בצדדים אחרים כגון שיעשו מחיצה וכיו"ב ע"כ. ולפי דבריו אלו של המאירי מיושבת ג"כ קושית הפרמ"ג הנ"ל ודו"ק).

★★

במשנה. כחס על הנר כחס על השמן כו'.

צ"ב הלשון כחס וכו' דהול"ל החס על הנר והחס על השמן. ותירץ הגר"א זצ"ל (הובא במאסף אוצרות ירושלים שנת תשט"ו ח"ג) דמילתא אגב אורחי' קמ"ל דאין זה חס ממש אלא כחס, דמה שנגזר עליו מראש השנה עד ראש השנה הוא יקבל בין עם ובין בלי השתדלותו, והוא רק דמיון שבהשתדלותו הועיל לחוס על השמן והנר.

★★

בגמ' מוכרי כסות מוכרין כדרכן וכו'.

בכסף משנה [פ"י מהל' כלאים הלי"ח] מדייק מדברי הרמב"ם, שפטור של אין מתכוין בכלאים, הוא רק במוכרי כסות שהן רק מעלין ולא לובשים. אבל כשהוא לובש ממש - אין פטור של אין מתכוין.

ויש לבאר דין זה בשני אופנים:

א. עפ"י חקירת הבית הלוי [ח"א סי' א'] ביסוד איסור כלאים: אם האיסור הוא בהנאה או יסוד ואיסור הוא הלבישה, וההנאה הוא רק תנאי. וי"ל דהכ"מ סובר כצד ב' - שהאיסור הוא הלבישה, ולכן רק בהעלאה שאינו לובש צריך תנאי של הנאה, והיא משלימה שם לבישה. אבל שלובש ממש אי"צ לתנאי של הנאה.

ב. עפ"י הבית הלוי שיסד יסוד עפ"י התוס' (ביצה ל"ג ע"א) ד"ה מלמטה וכו'. דיסוד הפטור של אין מתכוין הוא רק בשני מעשים כגון - גרירת מיטה ויצירת חריץ. אבל שעושה מעשה אחד, חייב אפי' באינו מתכוין. ולכן שלובש ממש - הוי מעשה אחד ולא מועיל אין מתכוין.

★★

בגמ': ובלבד שלא יתכוין וכו'

בתוס' כתבו כאן. שאם הוי פסיק רישיה לא מועיל הפטור של אין מיתכוון בכלאים, כמו לענין שבת שאין מועיל.

והר"ן [פי"ד בשבת] חולק על תוס' וסובר כשיטת הערוך שפסיק רישיה דלא ניחא ליה מותר, ולכן מותר בכלאים למרות שהוי פסיק רישיה.

והאחרונים העירו, שהר"ן בחולין כתב דפסיק רישיה בהנאה מותר, ומשמע דאפילו בפסיק רישא דניחא ליה

ס״ל כן, וסברתו מבאר ר׳ שמעון שקאפ ז״ל בשערי יושר [שער ג׳ פרק כ״ה] שיסוד האיסור באיסורי הנאה הוא מעשה לקיחת הנאה, ולכן שאינו מיתכוון (ורק ממילא מגיעה אליו ההנאה), חסר כאן במעשה לקיחת ההנאה.

ובשו״ת חלקת יעקב (ענינים שונים סי׳ י״ג) מבאר פלוגתתם, דתוס׳ ס״ל בגדר איסור הנאה מלבישת כלאים היינו דהאיסור הוא הלבישה, וההנאה אינה אלא תנאי, ולכן כיון דאיכא כאן לבישה אסור, משא״כ הר״ן ס״ל דעיקר האיסור הוא ההנאה, וכיון שאינו מכוין להנאה שרי.

★★

תוד״ה ובלבד שלא יתכוין. ובענין דלא הוי פסיק רישא, כגון שהוא לבוש מלבושים אחרים להגן עליו מפני בחמה ובצינה.

אבל דעת הר״ן (חולין פי׳ גיד הנשה דף ל״ב ע״א) דבאיסור הנאה פסיק רישא שרי. והגרעק״א בתוספותיו במשנה כלאים ציין למש״כ בתוספותיו לשבת (פ״ה מ״ג) דאיתא שם לא יקשור גמלים זה בזה וימשוך אבל מכניס חבלים לתוך ידו וימשוך ובלבד שלא יכרוך, עיי״ש דהיינו משום כלאים, שהחבלים קצתן פשתן וקצתם צמר. וכתב שם ברש״י דאתיא כר׳ יהודה דס״ל דבר שאינו מתכון אסור. אבל בשלטי הגבורים כתב דפסיק רישא הוא. והיינו דרש״י ס״ל כהר״ן דבאיסורי הנאה גם פסיק רישא מותר, והשלטי הגבורים קאי בדעת התוס׳ דפסיק רישא אסור גם באיסורי הנאה.

דף ל׳ ע״א

בגמ׳: שאול שאילה זו לעילא מר׳ תנחום דמן נוי מהו לכבות בוצינא דנהורא מקמי באישא בשבת פתח ואמר וכו׳.

הטעם שפתח כאן ר׳ תנחום בדברי אגדה מה שלא נמצא כן בשאר ההלכות והדינים, מבואר בציץ אליעזר [ח״ח סימן ט״ו] בשם הגר״א - משלי (פרק ט״ו פסוק כ״ג) ע״פ מה שאמרו חז״ל בירושלמי פ״ח דיומא ה״ד [וכגירסת ר״ח בבלי יומא פ״ד:] השואל והנשאל ה״ז שופך דמים, דמורה הוראה שמגיע לפתחו שאלה אי שרי לחלל שבת משום פיקוח נפש, ה״ז שופך דמים, דהיה לו לפרסם הלכה זו ברבים מקודם כדי שלא יתמהמו בזה. וכאן שראה ר׳ תנחום שמגיע לפתחו שאילה זו, הבין שעדיין לא נתחוור לכולם דין זה, וכדי שיכנס דין זה ללבם פתח בדברי אגדה המושכים את הלב.

ובזה מפרש הפסוק [במשלי ט״ו כ״כ] שמחה לאדם במענה פיו - בזה שיודע להורות, ודבר בעיתו מה טוב, שיש דברים שטוב לאומרם בזמנם לפני שנוגע למעשה כפיקוח נפש.

★★

בגמ׳: כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצוות וכו׳ - **והיינו דאמר ר׳ יוחנן** וכו׳.

לכאורה מה צריך להביא ראי׳ לכך שאחרי הפטירה אין שייך ענין של מצוות ותורה, אכן יש לציין למש״כ בגליון הש״ס להגרע״א בכתובות (ק״ב ע״א) מספר חסידים שרבינו הקדוש בא בכל ערב שבת לביתו לעשית קידוש ע״ש, ולפי״ז י״ל כאן גם ודו״ק.

★★

בגמ׳: כיון שאמר - זכרה לחסדי דוד עבדך מיד נענה וכו׳.

הנה בענין פתיחת פה האדמה לבלוע את קרח ועדתו, עמדו המפרשים, מדוע הוצרך להיות כאן ענין חדש של ״בריאה יברא ה׳״ ולא הסתפק משה רבינו בעונש רגיל (אפי׳ קשה) שיבוא על קרח ועדתו.

וביאר בזה כ״ק אדמו״ר בעל השפת אמת זצ״ל (פר׳ קרח תרל״ה - תרל״ו) דאם לא היה שינוי בטבע ומיתה כזו, הרי היה קרח משפיע השפעות רעות לזרעו אחריו, ולא היה יכול לצאת ממנו שמואל שהי׳ שקול כמשה ואהרן, ורק כיון שנותק הכח של קרח באחת ע״י מיתה שכזו, שוב לא הזיק כוחו של קרח לנכדיו הבאים אחריו עכד״ק.

ואדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל, ביאר לפי״ז דברי המדרש (ויקרא רבה פרשה ז, ב) שדוד המלך ע״ה כשראה שבנו שלמה ימלוך, אמר שיודע עי״ז שנמחלו עוונותיו ע״ש, והיינו כנ״ל, דאי לא היה נמחק עוונו של דוד, לא היה יכול ג״כ שלמה לבנות ביהמ״ק דכוחו היה מזיק לבנו ג״כ, והיינו כהנ״ל, וכה״ג יש לבאר גם את דברי הגמ׳ כאן דעי״ז

שנפתחו השערים של ביהמ״ק לפני שלמה ידע שנמחל עוונו של אביו ע״ש, והיינו כהנ״ל.

וראה בזמירות באר החסידות (עמוד ל״ג) מש״כ בשם הרה״ק רמ״י מאוסטרובצה זצ״ל לבאר מה שאומרים: נודע בשערים בעלה בשבתו עם זקני ארץ וכו׳, דע״י השערים של ביהמ״ק, נודע - בעלה, היינו שדוד המלך נמחל עוונו, ע״ש היטב עוד בזה.

★★

בגמ׳: הודיעני קצי וכו׳ גזירה היא מלפני שאין מודיעין קצר של בשר ודם וכו׳.

הנה אצל משה רבינו כתיב שהוכיח את בנ״י ובירכם סמוך למיתתו, וטעמים רבים נאמרו על כך בחז״ל. אכן עצם הענין קשה, איך ידע משה רבינו את יומו כדי שיוכל להוכיח סמוך לזה, ובגמ׳ כאן הרי מבואר שאין מודיעים מידת ימיו של אדם ע״ש. ומצאתי בספר עוללות יהודה על תהלים (פרק ל״ט, ו) דבר נפלא, דלכאורה מדוע ביקש בכלל דוד המלך לפני השי״ת: הודיעני ה׳ קצי וגו׳ והרי עדיף שלא ידע כדי שיהיו כל ימיו בתשובה, כמו שאחז״ל שוב יום א׳ לפני מיתתך וכו׳ ונמצא כל ימיו בתשובה, אלא שרצה לדעת מתי ימות כדי שידע מתי להוכיח את בנ״י סמוך לפטירתו כמשה רבינו ע״ש עוד בדבריו. והוא דבר נחמד, אך אין זה מתרץ את הקושי׳ הנ״ל מנין ידע משה רבינו עצמו הנ״ל. וי״ל.

שו״ר באור החיים הק׳ (דברים לא, א) שכתב: צריך לדקדק מי העיר את רוח משה לדעת שמלאו ימיו ושנותיו. והלא אמרו בגמ׳ שאין מודיעים לאדם ימיו ושנותיו, ומי הודיע למשה וכו׳ ובסיום דבריו כתב וז״ל: וא״ת מנין ידע משה בדיוק יום המיתה, הלא אמרו ז״ל, כי מיום שינוסו הצללים עד יום המיתה, ארבעים יום, ומי יודע הדברים יותר ממשה, והשכיל וידע יום קצו. ומסיים באור החיים הק׳: והכרה כזו, מושגת היא לגדולי עולם עכ״ד.

ופלא שלא ציין והביא כלום מהא דמבואר בחז״ל שמשה רבינו בירך את בנ״י סמוך למותו. ומוכח ג״כ כהנ״ל שידע יום פטירתו לחיי העוה״ב ודו״ק.

ועי׳ בספר עץ הדעת טוב לרבינו רח״ו זצ״ל (פר׳ תולדות) שכותב דהצדיקים יודעים יום מיתתם ע״ש, ובפשטות דבריו צ״ע מהגמ׳ דשבת כאן לגבי דוד המלך. ועי׳ גם בפסחים (נ״ד:) דא׳ מז׳ דברים המכוסים מבני אדם הוא יום המיתה ע״ש.

★★

ובענין הנ״ל כתב בקובץ כרם שלמה (שנה ב׳ קו׳ ז׳ ע׳ מד והלאה) ענין נחמד מהגה״ח ר׳ יהודה הלנדר ז״ל: במס׳ שבת דף ל. אר״י א״ר מאי דכתיב הודיעני ה׳ קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני, אמר דוד לפני הקב״ה, רבש״ע הודיעני ה׳ קצי א״ל גזרה היא מלפני שאין מודיעין קצו של בו״ד, ומדת ימי מה היא, גזרה היא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם וכו׳. ועמדו בזה שלא מצינו בשום צדיק שיבא בבקשה זאת לפני הקב״ה, וביערות דבש (ח״ב דרוש ד׳ מדרושי אה״ו) הקשה הלא דהמע״ה הוא הגבר שהקים עולה של תשובה, ואמרו שוב יום א׳ לפני מיתתך ובאשר שאינו יודע יום מותו כל ימיו הן בתשובה, הרי שלתועלת התשובה מוטב שנעלם מן האדם יום המיתה, ולמה זה בקש דהע״ה על זה. ועוד צריך להבין פירוש הדברים, מה היא השאלה מדת ימי מה היא, דלכאורה היא היא השאלה הראשונה של הודיעני ה׳ קצי, ורש״י ז״ל נדחק ביניהם וכתב שקצי פירושו העתידות לבא עלי. ומדת ימי, כמה ימי חיי: וקשה להעמיס פירושו במלת קצי, כי בכ״מ פירושו כמשמעו קץ וסוף ימיו כמו קץ כל בשר בא לפני, וכמו קרב קצנו מלאו ימינו.

וכתב בספר יערות דבש שם שדהע״ה הי׳ רוצה לדעת כמה שני חייו כדי לעמוד על האמת ושורש דבר מעשה דבת שבע אם היתה המעשה קודם שעברו רוב שנותיו אז אפשר שחטא בזה, אמנם אם היתה לאחר שעברו רוב שנותיו כאשר באמת כן הי׳ כי מעשה זו היתה בירושלים, ודוד מלך בירושלים שלשים ושלש שנים, וכל שנותיו היו שבעים שנה, א״כ כבר עברו רוב שנותיו, ואמרו חז״ל (ביומא דף לח:) רגלי חסידיו ישמור כיון שעברו רוב שנותיו של אדם ולא חטא שוב אינו חוטא א״כ מזה ראי׳ שלא הי׳ בזה חטא מצדו רק להורות תשובה ליחיד כמ״ש חז״ל (ע״ז דף ד:).

וע״פ דרכו יש לומר בפירוש דברי הגמרא מה הי׳ ספקו, והיאך בעא למפשטי׳. דידוע מה שאמרו במדרש (נשא פי״ד) דראוי הי׳ דוד להוולד נפל, אלא שאדה״ר נתן לו משנותיו שבעים שנה, שהי׳ לו לחיות אלף שנה שהוא יומו של הקב״ה כמו שנגזר עליו ביום אכלך ממנו תמות ולא חי

רק תתק״ל, שנתן ע׳ שנים לדוד. ואיתא ג״כ להא בזוה״ק פ׳ וישלח (דף קס״ח), ושם איתא עוד דהאבות נתנו לו משנותם ע׳ שנה, דאברהם אבינו הי׳ לו לחיות ק״פ שנה ולא חי רק קע״ה ונתן לו ה׳ שנים, ויעקב הי׳ לו לחיות קע״ה כמו אברהם וחי רק קמ״ז ונתן לו כ״ח שנה, ויוסף הי׳ לו לחיות קמ״ז כמו יעקב אביו ונתן לו ל״ז משנותיו, בין הכל נתנו לו שבעים שנה.

אכן יקשה לפ״ז, דהי׳ לו לחיות מאה וארבעים שנה, שבעים דאדה״ר ושבעים שנתנו לו האבות, והתירוץ ע״ז דבאמת חי שתי פעמים שבעים, כי שאר כל אדם אשר ימי חייו שבעים שנה דלפלגא דלילוותא אשר בלילה כשהוא ישן אינו חי, אבל דוד המלך שלא הי׳ ישן בלילה, ושינתא דדוד הוא רק כשינת הסוס פחות משתין נשמי כמו שאמרו בסוכה (דף כ״ו), א״כ כל ימי חייו היו כפולים לרבות הלילות שהי׳ חי בהם, ובשבעים שנות חייו היו נכללים שבעים דאדה״ר ושבעים דאבות. ודבר זה הי׳ מספקא לי׳ דוד, כי ידע שאדה״ר וגם האבות נתנו לו כ״א שבעים שבעים שנה ולא ידע אם יחי׳ ק״מ ואז לא עברו רוב שנותיו במעשה דבת שבע, או כמו שהי׳ באמת שלא יחי׳ רק ע׳ שנה מפני שכל ימיו נחשבים היום והלילה לשני ימים, ומה שבשאר בנ״א כ״ד שעות מעל״ע נחשב ליום, אצלו י״ב שעות דיום הוי יום אחד, וי״ב שעות דלילה הוי יום אחר, ולפ״ז כבר עברו רוב שנותיו, ובודאי לא חטא, רק שהי׳ להורות תשובה כי רגלי חסידיו ישמור.

וזה ששאל הודיעני ה׳ קצי כפשוטו, מתי אמות, שמזה ידע אם כבר יצאו אז רוב שנותיו, וכאשר א״ל הקב״ה גזירה היא שאין מודיעין קצו של בו״ד, אז שאל שאלה אחרת, מדת ימי מה היא, היינו אם מדת יום שלו הוא כמדת יום של שאר בנ״א שהוא כ״ד שעות כן גם מדת יומו הוא כ״ד שעות, הגם שהוא אינו ישן בלילה, מ״מ השוו המדות לכל אדם, או מדת יומו הוא רק י״ב שעות והלילה שהוא חי בו ואינו ישן נחשב כיום בפ״ע, ואם ידע מדת היום ממילא ידע לפשוט שאלתו אם יצאו רוב שנותיו במעשה דב״ש. וע״ש מש״כ עוד לפי״ז.

★★

בגמ׳: אמות באחד בשבת וכו׳ **ואין מלכות נוגעת במלכות** וכו׳ **אמות בערב שבת** וכו׳.

הקשה כאן בספר שפת אמת דלכאורה הרי גם כאן שייך הטעם דאין מלכות נוגעת בחברתה וכו׳. ע״כ. ואולי אפשר לומר, דזה דוקא כששני המלכים נמצאים בעולם, משא״כ כשמת, בטל שם המלכות, ואז לא שייך אין מלכות נוגעת בחברתה. ודו״ק.

דף ל׳ ע״ב

בגמ׳: כל יומא דשבתא הוה יתיב וגרים כולי יומא וכו׳.

אחר שנודע לדוד המלך שיום פטירתו עתיד להיות [בשבת], למד במשך כל שבתות השנים ללא הפסק ואותה שבת שנקבע למותו, מלאך המות הסיח דעתו, וכשהפסיק מלימודו נטל את נשמתו. השפת אמת מסביר: שלא היתה כוונת דוד בלימודו, כדי להבריח את מלאך המות, שהרי הקב״ה אמר לו מפורשות שעתיד למות בשבת, ואין עצה ואין חכמה ואין תבונה כנגד ה׳, אלא כוונתו היתה אחרת משום דחש שיום השבת הוא היום האחרון של חייו, וכל כמה שהיה ביכולתו עוד לעסוק בתורה בעולם הזה היה עוסק, כדתנן באבות: ״יפה שעה אחת בתורה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא״, ודוד המלך רצה לנצל את הרגעים האחרונים שנותרו לו לחיות. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: כלבים של בית אבא רעבים.

בחכמת אדם (בסוף הספר שאלה ו׳) נשאל במקום שאין מצויים עכברים אם המת צריך שמירה. והשיב דחיוב שמירה הוא אפילו במקום שאין עכברים מצויים, והוא מפני חשש רוחות רעות עיי״ש ובתוך דבריו כתב וז״ל: וזה נראה לי גם כן כוונת שלמה ששלחו לשאול אבא מוטל בחמה, וכלבים של בית אבא רעבים, ושלחו חתוך נבילה והנח לפניהם, ואביך הנח עליו ככר או תינוק. והדבר תמוה שהגם שהיה צריך לשאול שתי שאלות הללו בזמן אחד, מ״מ אין זה מדרך ארץ לשאלם יחד. וגם בסנהדרין הקדימו להשיב על הכלבים, ולא מסתבר שיהי׳ אכילת כלבים קודם לטלטול דוד מלך ישראל. ועוד שהרי דוד מת במנחה כידוע, וא״כ הרי אכלו הכלבים כל היום, ולמה יהיו רעבים עיי״ש עוד.

ונראה לי שזהו הענין, שבוודאי לא היה צריך לטלטלו בשביל עצמו שבוודאי לא יסריח, אלא מפני שצריך שמירה כשאר מתים מפני הכלבים הידועים, שעליהם התפלל (תהלים כ״ב כ״א) מיד כלב יחידתי, אמנם מפני שמוטל היה בחמה לא הי׳ אפשר לשומרים לישב שם, וזה שאמר וכלבים

של בית אבא רעבים כו׳, ונודע כי לרוב קדושה קנאים מתקנאים בו כו׳. ואם תאמר אינו צריך שמירה לרוב קדושתו, על זה דייקו כלבים של בית אבא דייקא רעבים, כי אין להם יניקה והם רעבים, ואולי מרוב קנאה שמא חס וחלילה הם מתגברים. והנה באמת לא כל אדם ראוי לכך לדחות הקליפות לגמרי כו׳, ולכן הקדימו להשיב בתיקון העולם חתוך נבילה כו׳, לרמוז שאין לו רשות לדחות הכלבים לגמרי כו׳ עיי״ש.

★★

הטעם שהיו הכלבים רעבים, מובא בציץ אליעזר [ח״ו סימן ל״ד] בשם ספר תורת המצוה, דכיון שדוד למד כל השבת ולא אכל, ולא היו צריך להאכיל בהמתו, לא היה לו את הדין של לבהמתם והדר ואכלת ושבעת, כיון שלא אכל. ובציץ אליעזר תמה עליו דבריו, דבודאי תמיד יש מצוה להאכיל בהמותיו משום צבע״ח, ולא שייך זה לאכילת האדם, רק במקרה שאוכל יש לו מצוה להקדים מצוה זו לאכילתו.

★★

בגמ׳: וכלבים של בית אבא רעבים וכו׳.

וכתב רש״י: לשתי שאלות הללו הוצרך ע״כ. והדברים לא מובנים מה בעי רש״י כאן. וכתב הגאון בעל מתא דירושלים על הירושלמי בתשובתו שנדפסה בשו״ת משיב דברים (או״ח סי׳ קסא) וז״ל:

ונ״ל דקיי״ל גדול כבוד הבריות שדוחה במידי דרבנן אפי׳ בקום ועשה, כדאמר בברכות (כ׳ ע״ב) בא בטמאה הולכין עמו בטמאה, וכהאי דמדלגין על גבי ארונות בבית הפרס דרבנן, וא״כ צ״ע באבא מוטל בחמה דיש בזיון דיסריח, הלא כבוד הבריות דוחה דרבנן ואפי׳ בקום ועשה.

ונ״ל דזה לא בעי לי׳ לשלמה כלל, דידע שכבוד הבריות וכ״ש דכבוד המלך דוחה מוקצה דרבנן אפי׳ בקום ועשה, אלא הואיל והוצרך לו ג״כ אי רשאי לחתוך לכלבים וצער בעלי חיים דאורייתא א״כ בעי איזהו לאקדומי, אי כבוד הבריות קודם ויקדים לאביו להסירו ממקומו, או צער בעלי חיים דהוא דאורייתא קודם, ולזה ציין רש״י על וכלבים של בית אבא דהוא השאלה שני׳, לומר דב׳ שאלות הללו הוצרך לו איזהו לאקדומי, ולזה השיבו לו חתוך נבילה והנח לפניהם דצער בעלי חיים דאורייתא יקדים, דס״ל דלאחותו דכתי׳ גבי נזיר אתי׳ היכא דהוי בזיון לעולם שלא יתן המת אח״כ לקבורה כלל בזה דוחה פסח ומילה, משא״כ בבזיון לפי שעה, ואין ראי׳ מוהעלמת משום דהו״ל ממונא, ואבא המוטל אע״ג דהי׳ מותר משום כבוד הבריות לטלטלו בלא כיכר, מ״מ כיון דאפשר ע״י כיכר ותינוק יעשה ע״י כיכר ותינוק כנ״ל עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אבא מת ומוטל בחמה וכו׳ **הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו** וכו׳.

והנה בשו״ע אור״ח (סי׳ שי״א סעיף א׳) נאמר: מת שמוטל במקום שירא עליו, אם יש כיכר או תינוק מטלטלו על ידיהם, ובסעיף ד׳ שם איתא: ד׳ שם נאמר: ״יש מי שאומר שלא הוצרכו ככר או תנוק, אלא למת ערום אך אם הוא בכסותו אין צריך״, הי״א הוא המרדכי וסברתו פשוטה: כשם שהותר לטלטלו ע״י ככר או תנוק שאינם מוקצה, מותר לטלטלו אגב מלבושו שאינו מוקצה. הט״ז שם (בס״ק ד׳) וכן המג״א (ס״ק ט״ז) מביאים קושית העולם: ״שמעתי מקשים למה הצריכו גבי דוד המלך שמת בשבת לטלטלו ע״י ככר או תנוק, והלא דוד לא היה ערום באותה שעה, שהרי מת בעוסקו בתורה, כדאיתא שם בגמ׳״.

מביאים הט״ז והמג״א תירוץ נפלא על קושי׳ זו: ״וחכם אחד תירץ: דשאני בגדי מלך דאסורים לשאר בני אדם כדתנן: שורפים על המלאכים, וכמו שכתב הרמב״ם בהל׳ מלכים, ושורפים כל בגדיהם קודם לויתם, וא״כ לא היו בגדי דוד ראוים שגם הם נאסרו בטלטול״, כמו כן אומר המג״א: ש״בגדי דוד היו מוקצים, משום דאסור לכל אדם ללובשם. ולכן הצריכו חכמים להניח על גבי דוד ככר או תנוק, אבל סתם אדם שמת בבגדיו, הרי הבגדים אינם מוקצים, ושפיר כתב המרדכי שאפשר לטלטל מת ע״י בגדיו.

ישנם שמקשים על תירוץ זה: הגמ׳ אמנם אומרת שבגדי מלך אסורים על הדיוט, אבל למלך אחר מותר להשתמש בתשמישו של המלך, והרי דוד המלך השאיר אחריו בן שהמשיך למלוך אחריו שלמה המלך, וכיון שבגדי דוד היו ראוים לשלמה שוב לא היה עליהם להיות מוקצים.

בספר תוספת שבת מובא תירוץ אחר על קושיא זו, דהנה נפסק ביור״ד (סי׳ שס״ד): שאדם שנפל מן הגג יש לקבור אותו יחד עם הבגדים, משום חשש שבגדיו ספגו מדם

שהנפש יוצאת בו, ודם הנפש זקוק אף הוא לקבורה, ולכן יש לקבור את המת עם בגדיו, וכיון שהגמ׳ מספרת שפטירתו של דוד המלך היתה ע״י ״איפחת דרגא מתותיה״ חייבים היו לקבור אותו עם הבגדים, ולכן היו הבגדים מוקצים, ושוב א״א היה לטלטלו ע״י הבגדים. ע״כ.

★★

והנה בקו׳ מעט צרי מהגאון ר׳ יצחק יהודה מקוטנא ז״ל על הרמב״ם (פ״ז דס״ת ה״ב) הקשה עוד, דמדוע לא יכול לטלטל את דוד המלך אגב הספר תורה שהי׳ עמו, שהרי במלך נאמר (בפ׳ שופטים) שצריך ללכת עם ס״ת כל ימי חייו. ובשפתי צדיק פר׳ שופטים (אות כח) כתב די״ל דכיון דדוד המלך שמע מהקב״ה שיפטר בשבת קודש, לא החזיק על עצמו הס״ת בש״ק ע״ש.

וראה עוד בקו׳ חסדי אבות מהגאון ר׳ יצחק יהודה מקוטנא בסו״ס יבין דעת על יו״ד (סי׳ ה) בתשו׳ להגאון רמ״מ מפאביניץ ז״ל, שהביא שהגאון מפאביניץ ז״ל רצה ליישב בקו׳ זו עפ״י הרמב״ם שכתב דבלילה לא היה המלך מחזיק את הס״ת, ודלמא מת בלילה.

והגרי״י טרונק שאל עליו, דהרי בזוה״ק מפורש שמת במנחה בשבת בין השמשות ולא בלילה ע״ש. וגם אם מת בלילה יש לעיין בתירוץ זה די״ל דלגבי דוד המלך שלא ישן בלילה רק שינת עראי לא כתב הרמב״ם דבריו כאן ודו״ק. אך צ״ע מדוע הלך למרחק ולא העיר מסוגיא דשבת כאן גופא דשלמה המלך אמר: אבא מוטל בחמה וכו׳. ומבואר דהיה אז שמש, ופשיטא שלא היה בלילה.

ושמעתי מחכ״א שליט״א ליישב בפשטות הקושיא הנ״ל מדוד המלך, שהרי עפ״י הנראה בגמ׳ כאן ישב ולמד תורה ושמע הרעש ויצא. א״כ נראה הציור בפשטות שלמד תורה בס״ת שלו. וכנאמר: וקרא בו כל ימי חייו וגו׳. וכעת יצא החוצה והשאיר הס״ת, ואז נפל ויצאה נשמתו בטהרה, וא״כ שפיר לא היה הס״ת אצלו אז, וז״ב ופשוט לכאורה.

(אכן העירני הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א על ביאור זה, דחז״ל (ברכות ח.) דרשו עה״פ ״ועוזבי ה׳ יכלו״ זה המניח ס״ת ויוצא וכו׳, וא״כ לכאורה ג״כ כשיצא דוד המלך החוצה לבדוק הרעש, ע״כ לקח הס״ת עמו, אך יש לעיין בזה מש״כ בראשונים כמה דעות אי בס״ת של המלך היה כתוב כל התורה כמו בכל ס״ת או לא ע״ש היטב. ויש לעיין אי מש״כ בחז״ל הנ״ל המניח ס״ת - ר״ל ס״ת כמו שלנו או גם כס״ת של מלך וי״ל).

והגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א תירץ בזה בפשטות, דהנה אפי׳ אם נאמר דדוד המלך נפל על מקומו ונפטר כשס״ת בזרועו, הרי ראשית לכל היו צריכים לקחת את הס״ת שלו ולהרימה מהקרקע, ואז נשאר דוד ללא הס״ת, ושפיר שאל שלמה את החכמים מה יעשה כעת ודפח״ח.

★★

בגמ׳: נר קרויה נר וכו׳.

בשו״ת חתם סופר (חלק ו ליקוטים סימן כז) נשאל מה עדיף הדלקת הנרות בביה״כ או צדקה לעניים, ומסיק דוודאי צדקה לעניים עדיפא טפי, וכתב סמוכין לזה מסוגיין, לפי מה שאמרו כאן, נר קרוי׳ נר ונשמה קרוי׳ נר מוטב תכבה נרו של בשר ודם ואל יכבה נרו של הקב״ה, והיינו קיום נפשות עניי׳ הוא הטבת נרות האמיתי, והוא מצוה חשובה טפי מהדלקת נר של בשר ודם.

★★

בגמ׳: כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא וכו׳ **לבסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא** וכו׳.

וכתב רבינו הפני יהושע בפתיחה לספרו הגדול על הש״ס וז״ל: אמר המחבר יען כי מצינו בדברי חכמינו ז״ל דגרסינן במסכת שבת פרק במה מדליקין [דף ל׳ ע״ב] רבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא ובדיחי רבנן יתיב באימתא ופתח בשמעתיה. ולענ״ד כמו זר נחשב לפרש דברים כפשטן שהיה אומר להם מילתא דבדיחותא ממש במילי דבדיחי, דמלבד שהוא מוקצה מהדעת.

אלא דבלא״ה לא יתכן לפרש כן, דהא מייתי להא מילתא אהא דאמרינן לעיל מיניה שאין שכינה שורה לא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך שיחה ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, אמר רבי יהודה וכן לדבר הלכה, ומקשינן עליה והאמר ר׳ גידל אמר רב כל ת״ח שיושב לפני רבו ואין שפתותיו נוטפות מר תכוינה

כו׳, ומשני לא קשיא הא מקמי דליפתח הא לבתר דפתח, כי הא דרבה מקמי דפתח כו׳, וא״כ משמע להדיא דמקמי דפתח הוא דקאמר רב יהודה וכן לדבר הלכה ופרש״י דצריך לפתוח במילי דבדיחותא ברישא, וא״כ אי אפשר לפרש דהאי מילי דבדיחותא היינו מילי דבדיחי במילי דעלמא, דהא אדרבה אמרינן להדיא בהיפוך שאין לפתוח בדבר הלכה מתוך אחד מכל אלו, וכ״ש היכא דאיכא כולה לגריעותא.

אלא על כרחך צריכין אנו לפרש דהאי מילתא דבדיחותא צריך להיות בענין שמחה של מצוה דעליה קאי, וא״כ יתכן לפרש באחד משני דרכים, או שנאמר דהאי מילי דבדיחותא היינו ג״כ בדברי תורה שהיא שמחה של מצוה שמשמח הלב אלא שהיה אומר לתלמידיו אף שלא אליבא דהילכתא אלא כדי לחדד בו לתלמידים, כדאשכחן להדיא בכמה דוכתי ברבה גופיה דאמרינן ורבה לחדודי לאביי הוא דעביד. וכל זה הוי מקמי דפתח בשמעתיה, אבל לבתר דפתח, הוי יתיב באימתא וקא מגמיר להו אגמורי לאסוקי שמעתא אליבא דהילכתא. או שנאמר דהני מילי דבדיחותא שהיא שמחה של מצוה, היינו במילי דאגדתא שמשמח לבו של אדם שאגדה מושכת לבו של אדם לדברי תורה עכ״ד.

ודבר פלא כתב בספר תפארת יהונתן (פר׳ ראה) עה״פ: וכל מבחר נדריכם וגו׳ וז״ל בתו״ד: דאיתא בגמרא דרגילין היו לומר בימי הקדמונים קודם הלימוד איזה מילתא דבדיחותא, ולבאר דרך הלצה ליתן טעם לזה, דאמרו חז״ל שיחת חולין של ת״ח צריכין לימוד, כי לפי קדושת ישראל אסור להם לשוח שיחת חולין כלל, אבל באמת מפני מה תיקנו לשוח מילתא דבדיחותא קודם הלימוד, רק דאיתא דבכל המצות תיקנו חכמים ליתן חלק נס״א שלא יקטרג על ישראל, ולכך בתפילין תיקנו שיהיו השערות מגולין קצת, והנה בלימוד אין לס״א חלק בה כלל, ולכך תיקנו לומר איזה מילתא דבדיחותא קודם הלימוד וכו׳ עכ״ד, והוא דבר פלא.

ומהראוי להביא מש״כ בסה״ק תניא (פרק ז׳), שכאשר מתנהג בדברים המותרים עבור עבודת ה׳, הוי זה כמצוה גמורה ״והאוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין המבושם להרחיב דעתו לה׳ ולתורתו כו׳, או כדי לקיים מצות עונג שבת ויו״ט, אזי נתברר כו׳ ועולה לה׳ כעולה וכקרבן. וכן האומר מילי דבדיחותא לפקח דעתו ולשמח לבו לה׳ ולתורתו ועבודתו שצריכים להיות בשמחה, וכמו שעשה רבא לתלמידיו שאמר לפניהם מילתא דבדיחותא תחילה ובדחי רבנן״ עכ״ל. מבואר דס״ל דהאי מילי בדיחותא לא היה בד״ת, ואעפ״כ שרי ואפי׳ מצוה איכא בזה ודו״ק.

★★

בגמ׳: כי הא דרבה מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבדיחותא וכו׳.

הנה כאן בגמ׳ הגירסא היא רבה, ובילקוט שמעוני (מלכים ב׳ רמז רכז) וכן ברבינו חננאל (בפסחים קי״ז ע״א) הגירסא כאן היא רבא, ואדמו״ר מהרמ״מ מלובאוויטש זצ״ל הביא שבתניא (פרק ז׳) ג״כ הביא הגירסא רבא ותמה אדמו״ר זצ״ל: ואינו מובן, מדוע אדמו״ר הזקן בחר בגירסא מיוחדת (״רבא״), בשעה שכמעט בכל מקום הגירסא היא רבה.

ובפרט, דהנה ידוע הכלל, שמתי שיש חילוק בין הש״ס למדרש ובין הש״ס לילקוט שמעוני, הנה אע״פ ש״אלו ואלו דברי אלקים חיים״, מ״מ כשצריך גירסא אחת - צריך להביא את הגירסא שכתובה בש״ס, ולא במדרש.

וביאר אדמו״ר זצ״ל להלן, דיש לבאר לפי ב׳ הגירסאות, רבה או רבא. מה הענין המיוחד שהגמרא מדגישה כאן שהי׳ אומר מילתא דבדיחותא לפני הלימוד.

ובהקדם ענין זה, דבנוגע להלכה הנ״ל, שצריכים ללמוד תורה מתוך שמחה, היינו שצריכים לפעול בעצמו שמחה, הנה בשעה שלומדים עם תלמידים - מתעורר ספק: האם אדם ש״לא פסיק פומי׳ מגירסא״ כמו שאמרו חז״ל (ב״מ פ״ו ע״א) על רבה, יפסיק מלימוד התורה שלו כשלומד עם תלמידים, בכדי שיוכל להיות בהתלמידים ה״לפקוח דעתם ולפתוח ליבם״, שבשביל זה הרי צריכים לומר מילתא דבדיחותא, שהרי כשיאמר ״מילתא דבדיחותא״ לא יוכל ללמוד באותה שעה, וא״כ יפסיק מתלמודו?

דלכאורה יכולים למצוא עוד דרכים, שלתלמיד יהי׳ את ה״מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן״, שהתלמיד יהי׳ בתנועה של שמחה, והוא לא יצטרך להפסיק מתלמודו - לא פסיק פומי׳ מגירסא, ולמה שהוא יפסיק כדי לומר את ה״מילתא דבדיחותא ובדחי רבנן״ - תלמידיו?

וזה מה שמחדשת הגמ׳. שאפילו רבה, שהי׳ בכזו בחינה של לא פסיק פומי׳ מגירסא, יש לו הענין והחיוב הנ״ל לומר

מילתא דבדיחותא לפני התלמידים, וכמו שביאר זאת בתניא (פרק ז׳) דהוא כדי ״לפקח דעתו ולשמח לבו בה׳ ולתורתו ועבודתו״ ודו״ק היטב.

גם יש ענין מיוחד לפי הגירסא שבמדרש הנ״ל - רבא.

דהנה בגמ׳ (ב״ב כ״ב ע״א) איתא שהיו אומרים על רבא: אדמגרמיתו גרמי בי אביי, תו אכלו בישרא שמינא בי רבא. והיינו שלימוד התורה אצל רבא היה בבחינת בישרא שמינא - וכיון שאחז״ל (פסחים ק״ט ע״א) אין שמחה אלא בבשר, א״כ הלימוד של רבא הי׳ בבחינת שמחה.

וזה הלימוד עבורנו כאן. שאפי׳ אם עצם הלימוד הוא בשמחה כבחינה הנ״ל של בישרא שמינא - ואין שמחה אלא בבשר. מ״מ יש להקדים לזה מילתא דבדיחותא ודו״ק היטב, עכד״ק.

★★

בגמ׳: עתידה אשה שתלד בכל יום וכו׳ אין כל חדש תחת השמש וכו׳

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ציין בזה למדרש ויקרא (פר׳ ה׳ סי׳ א׳) שלפני דור המבול היתה אשה יולדת בכל יום, וא״כ אין זה דבר חדש כלל ע״כ.

★★

בגמ׳: ההוא דאתי לקמי׳ וכו׳ לקמי׳ דרבי חייא וכו׳.

הגאון ר׳ דוד פרידמן מקרלין זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ח׳ ע׳ יט) כתב דבר נפלא וז״ל: נ״ל דצ״ל ברבי אמך אשתי כו׳ ובדר׳ חייא אשתך אשתי, ונתכוונו בדרבי חייא להך דקודשין דף י״ב דקאמרה לי׳ דביתי׳ דרבי חייא לרבי חייא אמרה לי אם קיבל ביך אביך קדושין כד הוית זוטרי. ובהך דרבי כונתו למה שהביא התוס׳ בע״ז דף י״ב דרבי החליפתו אמו להראות שאינו מהול. ע״כ ודפח״ח.

★★

בגמ׳: דיתיב רבן גמליאל וכו׳ אין כל חדש תחת השמש וכו׳.

נביא מאמר נפלא שכתב הגרמי״ל שחור ז״ל בספרו אבני שהם (פר׳ בראשית) עה״פ (בראשית ג, יז): ולאדם אמר וגו׳ ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חייך וגו׳ וז״ל:

כל מצבו הירוד של העולם הזה, כפי שהוא מתגלה לעינינו, הוא תוצאה של אותה קללה שנתקללה האדמה בעבור האדם, אכן לעתיד לבוא יסיר הקב״ה את הקללה הרובצת על האדמה, ואז יבוא העולם לתיקונו, כמו שהיה קודם החטא. כי באמת כל היעודים והטובות שמתנבאים עליהם הנביאים לעתיד לבוא, לא יהיו יצירות חדשות אשר לא נבראו בששת ימי בראשית, אלא הכל מה שיהי׳, כבר הוא אצור וספון בכוחו של העולם הזה, אלא שמחמת קללת האדמה אין האוצרות מתגלים בפועל, עד שיבוא המשיח, ואתו תבוא ברכת שמים מעל, ואז יוצאו מן הכח אל הפועל כל החמדות הגנוזות שבעולם לתועלתו של האדם.

ומפורש כן בגמ׳ שבת דף ל׳ ע״ב: דיתיב רבן גמליאל וקא דריש עתידה אשה שתלד בכל יום, שנא׳ הרה ויולדת יחדיו, ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר אין כל חדש תחת השמש, א״ל בא ואראך דוגמתן בעוה״ז, נפק אחוי ליה תרנגולת עיי״ש, וביאור הדברים הוא דמזה שתרנגולת יולדת בכל יום, הראה ר״ג דאמנם כח כזה הטביע הקב״ה ביצירת עולמו, ורק האדם בחטאו הוא שגרם קללה לעצמו, אבל לעתיד לבוא נאמר ״הרה ויולדת יחדיו״, דהקללה תהפך לברכה, ויתנהג העולם לפי טבע ברייתו הראשונה, ולהכי דריש דעתידה אשה שתלד בכל יום.

ואמרו עוד בגמ׳ שם: ותו יתיב רבן גמליאל וקא דריש, עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שנא׳ ונשא ענף ועשה פרי, מה ענף בכל יום אף פרי בכל יום, ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר והכתיב אין כל חדש תחת השמש, א״ל בא ואראך דוגמתם בעוה״ז, נפק אחוי ליה צלף, ותו יתיב ר״ג וקא דריש עתידה ארץ־ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת, שנא׳ יהי פיסת בר בארץ, ליגלג עליו אותו תלמיד ואמר אין כל חדש תחת השמש, א״ל בא ואראך דוגמתן בעוה״ז, נפק אחוי ליה כמיהין ופטריות וכו׳ עיי״ש, ומבואר דאמנם כן הוא, דאין כל חדש תחת השמש, אלא דלקושטא דמילתא רואין דוגמתן בעוה״ז, ומתוך כך יש ללמוד דאצור כח זה בעולם אשר תחת השמש, ולא יהיו התופעות משום חידוש תחת השמש.

ומצאתי שכתב כן בפי׳ הרמב״ן עה״ת בפ׳ בחוקותי (כ״ו, ו׳), בפסוק: ונתתי שלום ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבור בארצכם, וזה לשונו: על דעת ר׳ יהודה שאמר מעבירן מן העולם, הוא

כפשוטו שלא יבואו חיות רעות בארצכם וכו׳, ועל דעת ר׳ שמעון שאמר משביתן שלא יזיקו, יאמר והשבתי חיה רעה מן הארץ, והוא הנכון ״כי תהי׳ ארץ־ישראל בעת קיום המצוות, כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם״, אין חיה ורמש ממית האדם, כמו שאמרו אין ערוד ממית אלא חטא ממית, וזה שאמר הכתוב ושעשע יונק על חור פתן, וכן פרה ודוב תרעינה ואריה כבקר יאכל תבן, ״כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם״, כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם, והושם הטרף טבע להם גם לטרוף זו את זו וכו׳, ״ובהיות ארץ־ישראל על השלימות, תשבות רעת מנהגם, ויעמדו על הטבע הראשון אשר הושם בהם בעת יצירתם״ וכו׳, ״ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי, שישוב השלום בעולם, ויחדל הטרף, ודעת הבהמה וכל חיה ורמש כאשר היה בטבעם מתחילה וכו׳, ויהיה המעשה על המשיח תחילה לעתיד לבוא עכ״ל, וראה גם בספר הגאולה המיוחס לרמב״ן בשער א׳.

ומקור לדברי הרמב״ן שכתב: כי תהי׳ הארץ כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם, הוא בספרא שם, בפסוק ונתנה הארץ יבולה: לא כדרך שהוא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון, ומנין שהארץ עתידה להיות נזרעת ועושה פירות בן יומה, ת״ל זכר עשה לנפלאותיו, וכן הוא אומר תדשא הארץ דשא עשב, מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות. עוד דריש התם: ועת השדה יתן פריו - לא כדרך שהיא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדה״ר, מנין שהעץ עתיד להיות ניטע ועושה פירות בן יומו, ת״ל זכר עשה לנפלאותיו, ואומר עץ פרי עושה פרי למינו, מלמד שבו ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות עיי״ש. והן הן הדברים שביארנו בההיא דדריש ר״ג עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום, שלא תהי׳ בריה חדשה עם טבעיים חדשים, אלא שכך הוא טבעו של עולם מששת ימי בראשית, ורק החטא גורם שתהי׳ האדמה ארורה בעבור האדם, ולעתיד לבוא יחזור העולם לתיקונו כמו שהיה בתחילה.

ועל דרך זה מתבארת נבואת ישעיהו בסוף ספרו: כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה וגו׳, לא יהי׳ משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו, כי הנער בן מאה שנה ימות, והחוטא בן מאה שנה יקולל, ובנו בתים וישבו ונטעו כרמים ואכלו פרים (פרק ס״ה י״ז-כ״א) דאין הכוונה שתהי׳ בריאה חדשה לגמרי, אלא גילוי מחודש ממה שכבר היה לעולמים, ומה שאמר: כי הנער בן מאה שנה וגו׳, הנה כי כן היו ימי שני חיי אנוש בראשונה. (ונראה דאף לשיטת הרמב״ם בסוף הלכות מלכים, דהיעודים המובטחים לעתיד לבוא, משל וחידה הן, מ״מ נבואה זו לאריכות שנות החיים, אף הוא מודה בה דהדברים ככתבן, דכיון שמזכיר סך שנים מסוימות, משמע שאינו דרך משל וחידה).

וראה גם בספר פני־יהושע בשלהי מסכת כתובות שכתב ג״כ על הדרך שביארנו כאן. מיהו הקללה שנתקלל אדה״ר: בעצבון תאכלנה כל ימי חייך, הנה אף לעתיד לבוא לא תעבור מן העולם לגמרי, כהא דכתיב: כי לא יחדל אביון מקרב הארץ (דברים ט״ו, י״א), ומבואר בגמ׳ שבת דף ס״ג ע״א דאף לימות המשיח עיי״ש, דאף אמנם דכלל האנושיות תשתחרר מהקללה הרובצת עליה, מ״מ תשאר כמקל חובלים בשביל היחיד החוטא, לאכול את לחמו בעצבון רוח עד שישוב ויתכפר לו.

★★

וכתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ רלד-ה): בספרא (פרשת בחוקותי, פרשה א) שנינו: ״ועץ השדה יתן פריו - לא כדרך שהוא עושה עכשיו, אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון. ומנין שהעץ עתיד להיות נטוע ועושה פירות בן יומה? תלמוד לומר: ׳זכר עשה לנפלאותיו׳, ואומר: ׳עץ פרי עושה פרי למינו׳, מלמד שבו ביום שהוא נטוע - בו ביום עושה פירות״.

וקשה, מה תועלת תהיה בכך שהאילנות יניבו פירות ביום נטיעתם, והלא בין כה וכה אסור יהיה לאוכלם עד שיחלפו שלש שנות ערלה?

ואין לתרץ שהמדובר הוא לדעת רבי יוחנן הסובר: ״מצוות בטלות לעתיד לבוא״, שכן רבי יוחנן לא אמר את דבריו אלא בהגיע עת תחיית המתים, אך בימות המשיח גם רבי יוחנן מודה שהמצוות ינהגו, והמתבונן בספרא יראה שהמדובר הוא על ימות המשיח?

ותירץ הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: התועלת תהיה בהתגברותינו על היצר הרע, שלמרות שהאילנות יניבו פירות טובים ויפים ביום נטיעתם, והיצר הרע יפתה אותנו

לאוכלם מיד, אנו לא נציית לו אלא נמתין עד שיחלפו שלוש שנות ערלה. מעלה זו לא קיימת בזמן הזה, שכן בשלוש השנים הראשונות של האילן עדיין הוא לא מניב פירות, וגם כשהוא מניב - עדיין אין הפירות ראויים למאכל, כך שאין מלחמת היצר על שמירת מצוה זו, ואילו לעתיד לבוא נזכה למלחמה נוספת ששכרה בצידה עכ"ד.

עוד תירץ בזה הגרש"ז ברוידא ז"ל, דהנה ברמב"ן מבואר, כי הסיבה שהתורה גזרה שלוש שנות ערלה היא משום שהיבול הראשוני של האילן צריך להיות ביכורים לה', והואיל ובשלוש השנים הראשונות הפירות אינם ראויים למאכל וממילא אינם ראויים להיות ביכורים לה', על כן אסרה עלינו התורה לאוכלם בטרם נביא ביכורים. אולם, לעתיד לבוא שהפירות יהיו ראויים לביכורים כבר בתחילה, שוב לא תהיה כל מניעה מלאוכלם מיד לאחר הבאת הביכורים. ע"כ.

★★

בגמ': לעולם יהא אדם ענוותן כהלל ואל יהא קפדן כשמאי וכו' **מעשה בגר אחד שבא לפני שמאי ואמר לו גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב, גער בו והוציאו בנזיפה, בא לפני הלל גיירי'** וכו', **שוב מעשה בנכרי אחד** וכו' **בא לפני שמאי ואמר לו גיירני על מנת שאהי' כהן גדול, דחפו באמת הבנין שבידו, בא לפני הלל גיירי'** ע"כ.

וכתב הגאון הפלא"ה זצ"ל רעיון נפלא בזה: להבין הא דקאמר ענוותן כהלל שמשמע דעביד מילתא יתירתא, וקאמר קפדן כשמאי משמע דהי' קפדינתא יתירתא. ונראה דמוכח ממ"נ מהני תרי עובדי, דהנה י"ל דשמאי עשה כדין, דאפילו אם אח"כ יתרצה, כשישמע והזר הקרב יומת, מ"מ כיון שהתנה בשעת גירות ואדעתא דהכי נתגייר, א"כ לא הועיל כלום, (ואפשר דתליא בפלוגתא דרשב"ג ורבנן במחולין לך אי מהני, עיין בגיטין ע"ד ע"ב), וצ"ל דהוי לי' מתנה על מה שכתוב בתורה, דתנאו בטל לרבי מאיר.

ובעובדא שני' דהוי במילי דרבנן בתורה שבע"פ, הוא להיפך, דר"מ ס"ל בדרבנן תנאו קיים ור"י ס"ל איפכא, כדאיתא בכתובות דף נ"ו, נמצא לר"מ ולר"י, מוכח מחד עובדא ענוותנותו של הלל, ומאידך עובדא קפדנותו של שמאי, וק"ל. ולר' יוסי דס"ל שם בין בדאורייתא בין בדרבנן תנאו קיים, מוכח קפדנותו מעובדא ג', שאמר שילמד כל התורה על רגל אחת, דהוי דבר שאי אפשר לקיימו, כדאיתא בריש פרק המגרש במתנה על מנת שתעלי לרקיע תנאו בטל, לכך מייתי ג' עובדי.

(קובץ כרם שלמה שנה כ"א קו' ח' ע' כב)

דף ל"א ע"א

בגמ': מפני מה ראשיהן של בבלים סגלגלות וכו' **עיניהם של תרמודיין תרוטות** וכו'.

וכתב הגאון ר' דוד פרידמן זצ"ל מקרלין בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ח' ע' יט): ולכאורה הא שלא בדברי תורה, אל תען כסיל כאולתו. ונראה לי שהשואל נתכוון להכחיש את הפסוק שנברא אדם יחידי, שהרי כמה עמים שונים בדמותן, ומוכרח שבאים מהרבה אנשים בתחלת הבריאה, ומתרץ לי' הלל דהכל מאיש אחד באים ואדם אחד שהי' בתחלת הבריאה, רק מקומות ישובם גורם להם להשתנות בבנין אבריהם, ודו"ק. ע"כ.

★★

בגמ': על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת וכו' **דעלך סני לחברך לא תעביד** וכו'.

וכתב הגאון ר' דוד אופנהיים זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה ט"ז קו' ח' ע' ח): וחל עלינו חובת ביאור, לבאר כח חמירא חומר בקודש, הבקשה שביקש לגייר אותו על מנת שילמוד כל התורה כשעומד על רגל אחת, זה הוא רגל האוסרת במקומו מקום ארבע אמות של הלכה, ותלמיד שאמר כזה מזניחין ומדיחין אותו, ואין שומעין לפטומי מילי בכדי ודברי הבאי, ומשום הכי באמת דחפו שמאי באמת הבנין, ואיך קבל אותו הלל.

ונראה לפרש בס"ד דבר ברור מילולו, כי הוא הי' שואל כענין, ודבר גדול דיבר, ושים עיונך על מה שכתבו רז"ל במס' אבות פרק ד' משנה כ', אלישע בן אבויה אומר הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש, והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק, עכ"ל. ועיין במס' חולין דף כ"ד ע"ב, ילד עד כמה, א"ר אילעא אמר רבי חנינא כל שעומד על רגלו אחת, וחולץ מנעלו, עכ"ל.

והן הן הדברים שביקש ההוא גברא, למדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת, ר"ל למדני כשאני עדיין ילד שאוכל לעמוד על רגל אחת ולעשות צרכי, כדי שמה שלומד בעת הילדות יהי' מיפקד פקיד אצלי פקודי דאורייתא, כי הלומד ילד דומה לדיו כתובה על נייר חדש, משא"כ לעת זקנותו, ודו"ק כי נכון וברור הוא.

★★

במהרש"א כאן הקשה מדוע אמר לו בלשון דעלך סאני וכו' ולא אמר לו כמו שנאמר בתוה"ק "ואהבת לרעך כמוך" ע"ש מש"כ בזה.

וכתב הגאון בעל השואל ומשיב זצ"ל בספרו דברי שאול עה"ת (מהדו"ת פר' תרומה ד' מ"ט ע"ב) ענין נפלא בזה בשם רבינו בעל החדושי הרי"ם זצ"ל וז"ל: שמעתי בשם חברת חסידי קוצקיר ומטי בה משמיה דהרב הגאון ר' יצחק מאיר נ"י, דביאור הענין, דהנה המהרש"א מקשה למה לא פירש ע"ד החיוב ולמה אמר בדרך שלילה, ואמר הוא דזה שבא לגייר בעודו נכרי לא יוכל להשיג מעלת האהבה של ואהבת לרעך כמוך ע"ד החיוב, רק ע"ד השלילה, מה דעלך סני לחברך לא תעביד, וא"ל שזה יסוד התורה, וכשיתגייר יבין הכוונה האמיתית, ודפח"ח.

וממשיך הגאון השואל ומשיב וכותב: ואני הוספתי בזה, דהנה אהבת הגוים אינו כאהבת ישראל זה לזה, שבישראל זה צריך לזה וזה צריך לזה על דרך משל כל ביה עשרה שכינתא שריא ושלשה לברכת המזון, וכן הוא רוב מצות התורה צריך איש לרעהו, א"כ זה צריך לאהבת זה וזה לזה, וז"ש הפסוק ואהבת לרעך כמוך שזה צריך לאהבת חבירו וכן להיפך וכו'. עכ"ל ודפח"ח.

וכתב בספר ברכת אליהו להג"ר אליהו פישר שליט"א בחדושים לשבת כאן בזה: והנה המהרש"א כאן עמד ג"כ בשאלה זו. וכדי לתרץ זאת נדייק לשון הפסוקים שם בפרשת קדושים וגם השפת אמת (עה"ת שם) מדייק סגנון הפסוקים כמו המהרש"א, אמנם כל אחד מהם מפרש באופן אחר. דהפסוקים הקודמים לואהבת לרעך כמוך, כולם מדברים בלשון שלילה וזה מתחיל מפסוק י"א לא תגנובו, פסוק י"ג לא תעשוק, ואח"כ לא תקלל, ובהמשך לא תעשו עול לא תלך רכיל לא תשנא לא תקום וכו', ולבסוף נאמר ואהבת לרעך כמוך, מבאר המהרש"א "דמשמע לי' דקרא לא איירי אלא בכה"ג בל"ת דגביה לא תקום כו' ועלה קאי ואהבת לרעך כו' שלא תעשה לו רעה דסני לך כו', אבל לגבי לעשות לו טובה, לא קאמר כו' כדאמרי' חייך קודמין". [וכבר עמד בזה הרמב"ן בפ' קדושים ע"ש]

עולה מדברי המהרש"א, שגם לבנ"י המבוקש והמטרה היא להגיע למאן דעלך סאני כו'. - וראי' מהא שהקרא ואהבת הוא סיום כל הני שלילות, וזה דלא כדברי החידושי הרי"ם.

אמנם השפת אמת ג"כ מפרש כדברי המהרש"א בהמשך הפסוקים, ומסיק ממש כדברי זקינו הרי"מ, וזה לשון השפת אמת [קדושים, ע"ט ע"ב בריש העמ'], "וכל אלה הדברים בפסוק: קדושים תהיו, ואהבת לרעך כמוך, ויראת מאלקיך הם ג"כ הבטחות כו' כאשר חכמים הגידו כי ואהבת לרעך כלל גדול בתורה, א"כ קשה מאד לקיימה רק באמצעיות מצוות הקודמות לא תלך רכיל לא תשנא, הוכח, זוכין אח"כ לואהבת.

לפי השפת אמת יוצא, דכמו שלגוי א"א לומר בלשון חיובי והלוואי שיבין בלשון שלילה וכנ"ל, גם אצל יהודי - עליו להקפיד על כל לאוין שנאמרו קודם, ועי"ז יזכה לסיום הפסוק שיגיע אח"כ לדרגת ואהבת לרעך כמוך. ודפח"ח.

★★

ויש להוסיף עוד, דמדברי המהרש"א נראה דשרי ללמד גוי כשבא להתגייר מצוות כפי שנאמרות בתוה"ק אצלנו. אכן הגרע"א זצ"ל בשו"ת (סימן מא) ס"ל דגם בכה"ג יש הדין דאסור ללמד גוי תורה וכמבואר בחגיגה (י"ג ע"ב) מקרא ד"משפטים בל ידעום" ע"ש. וראה גם בדברי שאול להגאון השואל ומשיב זצ"ל בחדושיו לב"ק (ל"ח ע"א) שהביא מתוס' שם דג"כ גוי שבא להתגייר אסור ללמדו תורה. וכתב שם דזה דלא כמהרש"א כאן ע"ש. (וע"ע בזה בספר עבודת עבודה להגר"ש קלוגר ז"ל על עבודה זרה ג' ע"א).

★★

בגמ': ואידך פירושא הוא זיל גמור וכו'.

ולכאורה קשה מאוד. התינח בין אדם לחבירו, אבל היכן רמוז וכלול בין אדם למקום. ובשם תלמידי הבעש"ט איתא, כי מתוך שמתרגל לאהוב את הזולת ולמעט את ערך עצמו, מגיע לאהבת ה' יתברך.

הגר"ח קרייזוירט ז"ל ביאר בזה עפ"י דברי רש"י ד"ה - פירושה. וז"ל - דהא מילתיה הוא לדעת איזה דבר שנאוי, זיל גמור ותדע. כלומר - לא נאמר כאן דוקא בין אדם לחבירו. אלא נאמר דעלך סני לחברך לא תעביד - כלומר כל מה ששנאוי לא יעשה לחבירו ודבר זה כולל מעשים בין אדם לחבירו וכן כל בין אדם למקום שהתורה קוראת לכך "שנאוי". ויוצא איפא - בכדי להגיע לאהבת ישראל יש לדעת את כל התורה כולה.

ובקובץ מוריה (שנה י"ג גליון י-יב ע' צז) כותב הג"ר אליעזר לופיאן ז"ל: דברי הגמרא תמוהים איזו שייכות יש למצות תפילין וציצית למאי דעלך סני לחברך לא תעביד. וכן תמוה מה שהקשה במהרש"א שם.

ושמעתי מאאמו"ר הרה"צ זצ"ל לפי לשון ראשון ברש"י "רעך וריע אביך אל תעזוב" דקאי אהקב"ה, דאם אדם יזמין אורח לביתו, והאורח אומר לו שהרהיטים אינם מסודרים, שהשולחן צריך להיות כאן והארון כאן וכדומה, עונה לו הבעה"ב זהו ביתי ואני מסדר לפי טעמי אם נוח לך כך טוב, ואם לאו תלך לביתך ושם תסדר כחפצך, כך הקב"ה ברא את העולם והכל שלו. אם אין נח לך כך, תברא אתה בעצמך עולם ותעשה שם כפי רצונך, אבל בעולם זה אתה מחוייב לעשות רצון הבורא. זה כל התורה כולה ואידך פירושא הוא. משם תלמד מה שהבורא רוצה. זה הביאור האמתי. ע"כ.

★★

בגמ': גיירני על מנת שישמוני כהן גדול וכו'.

במהרש"א (בח"א) כתב דעכו"ם הלומד תורה כדי להתגייר מותר, משום דמפרש דלא גיירה הלל להנכרי שרצה להתגייר ע"מ שיעשוהו כ"ג, עד שלמד שא"א לו להיות כ"ג, ומה שלמדו תורה הוא משום דכיון דבא לגייר שרי ללמוד תורה. ועיין בשו"ת רעק"א (סימן מ"א) שהקשה עליו, דהא התוס' ביבמות בשני מקומות (דף כ"ד ע"ב ד"ה לא בימי דוד ודף ק"ט ע"ב ד"ה רעה) הקשו זה, ותירצו דבטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים, א"כ הרי מפרשי שגייריה תיכף, ואח"כ למדו, וליכא ראיה.

ועיין מה שהאריך בזה בשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד ג' סימן צ) וכותב שם, דמ"מ דבר ברור הוא שדינו של מהרש"א אמת, דהא צריך לקבל עליו עול מצות, וא"כ צריך שידע המצוות, דהא בלא ידיעה אפשר שלא היה מקבל דבר אחד שיחשוב שקשה לפניו, ואין קבלתו בסתם קבלה על זה, והיה שייך שיתבטל גרותו, עיי"ש. ובעיקר הך דינא דאין מוסרין דברי תורה לעכו"ם, עיין מהר"ץ חיות חגיגה יג. מה שדן בזה ל' השמיטו הפוסקים הלכה זו.

★★

בגמ': גיירני על מנת שתשימני כהן גדול וכו'.

בשפת אמת על אבות (פ"א מט"ו) על הא דאי': שמאי אומר וכו' והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות ע"כ. כתב וז"ל: ומה שרחק הגר שבא להתגייר (שבת ל"א.), כי אמר רק את כל האדם, אבל זה שבא להתגייר על מנת שתשימני כהן גדול וכדומה, אינו בכלל אדם, ע"כ. וצ"ב הדברים.

וי"ל בהקדם מש"כ בלקוטי יהודה (פר' אמור) בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל ליישב מה דאי' במדרש (שם) דנדב ואביהו מתו כיון שלא נשאו להם נשים, דכתיב: וכפר בעדו ובעד ביתו ע"כ. והרי זה דין בכהן גדול ולא בהם.

ותירץ שם, דכיון שהם אמרו (ויק"ר כ, ז) על משה ואהרן: מתי ימותו ב' זקנים הללו ואנו נוהגים שררה על הציבור וכו', א"כ רצו להיות כהנים גדולים ומנהיגי הציבור, א"כ שפיר דנו אותם בשמים ועונשם כמו כהן גדול ע"כ.

וכעי"ז בתשו' הרא"ש (כלל י"ג אות כ"א) שהקשה על מה דאי' בחז"ל דמעיל היו חסרים. והרי מעיל הוא מבגדי כהן גדול ולא היה להם חסרון בזה, ותירץ בזה: מצינו קטורת לפני ולפנים אלא בכהן גדול וכו', היינו דכיון שהם הקריבו הקטורת א"כ עשו עצמם ככהנים גדולים, ושפיר יש להם כזה וחייבים על חסרון מעיל ודו"ק.

ולפי"ז י"ל כאן בדרך צחות, דהנה בתוס' מנחות (ק"ט:) הביאו מהירושלמי, דהא דהיה מותר לכה"ג להכנס ביוהכ"פ לפני ולפנים והרי כתיב: וכל אדם לא יהיה וגו'. רק כה"ג ביוהכ"פ לא היה בבחינת אדם כיון שהיה כמלאך ע"ש. א"כ זה שאמר גיירני ע"מ שאהיה כה"ג, ורצה להיות כה"ג, קיבל כעת כבר שם כה"ג לגבי זה שאינו בכלל אדם, וא"כ ל"ש עליו: והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות וכנ"ל וכדברי אדמו"ר זצ"ל (והרא"ש) ודו"ק.

★★

בגמ': כיון שהגיע והזר הקרב יומת וכו'.

הנה בגמ' מסומן על הפסוק (במדבר א, נא) ויפה העיר בתורה תמימה (שם) דהפסוק ההוא איירי בלוים ואותו גוי הרי רצה להיות כה"ג, ולכן עדיף לנקוט הפסוק (במדבר יח, ז) דכתיב ג"כ והזר הקרב יומת שלפנינו, שאיירי לגבי דין כהונה עכ"ד. והגרח"נ ליכטנשטיין ז"ל העיר דיכל ג"כ לנקוט הפסוק (במדבר ג, י) דקאי ג"כ על כהנים ע"ש.

★★

בגמ': אמונת זה סדר זרעים.

ובתוס' מהירושלמי: שמאמין בחי העולמים וזורע ע"כ.

כ"ק אדמו"ר מהר"א מסטריקוב זצ"ל אמר: הנה בפולין היו רגילים לומר שלכאורה צ"ב בדברי הירושלמי שכתב המעלה בזריעה שמאמין בחי העולמים וזורע, ומשמע שרק מי שמאמין ברבש"ע זורע, ולכאורה יפלא שהרי גם כל הכופרים למיניהם שאינם מאמינים ג"כ זורעים הם את אדמתם, וחושבים בעצמם שפעמים מצליח ופעמים לא, וא"כ מה הרבותא בדבר זה שאיתא ע"ז אמונה זה סדר זרעים.

אלא ביאור העניין הוא דהנה יהודי שמאמין ברבש"ע יודע שכל מזונותיו ופרנסתו הם מידו ית"ש, וכל מה שעמל וטורח לפרנסתו הוא רק בגדר ההשתדלות שנדרשת מהאדם שנגזר עליו שצריך לעמול לפרנסתו, אמנם אין שום שייכות לגודל העמל להצלחה בעניין הפרנסה.

והנה בכל שאר ענייני הפרנסה כמו מסחר וכדו' גם האדם הפשוט מרגיש שצריך הוא להגיע לסייעתא דשמיא שיצליח בעסקיו, ומרגיש יותר את יד ה' ששולח לו את מזונותיו, אמנם לאדם הזורע את אדמתו קשה יותר להאמין בזה, שהרי לכאורה נראה בזה לעין שלפי כמה שהאדם משקיע יותר בשדהו וטורח בה לזבל אותה וכו' מצליח הוא יותר, והיה נראה שבדבר זה באה לו פרנסתו מכוחו.

ולזה בא הרבותא בסדר זרעים, שאדם שעמל בשדהו ומאמין בחי העולמים, והיינו שגם בדבר זה שלכאורה נראה טבע מרגיש שהכל תלוי בסייעתא דשמיא יש בזה ביותר את תוקף האמונה, ויש רבותא מיוחדת בדבר זה שמאמין שהקב"ה נותן לו את פרנסתו, ולכן אמונה זה סדר זרעים.

★★

בגמ': חכמה זה סדר קדשים וכו'.

כתב בספר פרנס לדורו (ע' 9-358): עמדתי בקושי' בדרך הדרוש: במס' שבת דף ל"א דרשו על הפסוק אמונת עתיך וכו', חכמה - קדשים. ולכאורה יש סתירה לזה מגמרא ב"ב דף קע"ה ע"ב: הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות וכו', הרי שסדר נזיקין נקרא חכמה.

ואמרתי באריכות, ואך העיקר אכתוב לכת"ר, שבאמת סדר קדשים נקרא חכמה, אך כאשר סדר קדשים ענינים שלהם עמוק' מאוד וילאה השכל להבינם ולהשיגם, ע"כ צריך להרגיל את עצמו ולהבינם וללמוד לימודים עמוקים, ומכחם יעלה במעלות להשיגם גם לימודים יותר עמוקים. ע"כ צריך להקדים לו סדר נזיקין, שגם בסדר נזיקין נמצא סברות עמוקים להרגיל השכל בסברות דקות, ואח"כ יוכל ללמוד סדר קדשים. וזה כוונת רז"ל בב"ב, הרוצה שיתקיים רצונו להשיג סדר קדשים הנקרא חכמה, יעסוק בתחילה בדיני ממונות ויוכל לבוא לסדר קדשים בהדרגה, מהקל אל החמור; והארכתי בעז"ה לענין תדיר ומקודש, כדי להיות משולבים הסיום עם התחלה. ע"כ.

★★

בגמ': קבעת עיתים לתורה וכו'.

בשו"ע או"ח (סי' א' סעיף ד') איתא: טוב מעט תחנונים בכונה מהרבה בלא כוונה ע"כ. וכתב שם באלי' רבה (ס"ק ד') בשם מקור חיים וז"ל: וכן לענין תורה שואלין לאדם קבעת עתים לתורה ואין שואלין כמה תורה למד, דמה טוב לאדם ללמוד ה' פרקים במתון ובנעימה יותר מעשרים פרקים ובנחיצה עכ"ל.

★★

בגמ': בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים לו נשאת ונתת באמונה קבעת עתים לתורה.

באליה רבה (או"ח סוף סי' קנ"ו) הביא בשם זקנו מהרא"ש, דהא דשואלין אותו קודם אם נשא ונתן באמונה, ורק אח"כ שואלים אותו אם קבע עתים לתורה, ואף דת"ת כנגד כולם, וא"כ היו צריכים להקדים ולשאלו אם קבע עתים לתורה. היינו משום דאם אינו נושא ונותן באמונה, עדיף שלא יקבע עתים לתורה, דהרי הוא ח"ו גורם חילול השם

בלימודו, כמו שאמרו בסוף יומא (פ"ו ע"א): אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דיבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרים עליו, אוי לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו כו'.

ובמהרי"ט (סופ"ק בקידושין) מפרש "נשאת ונתת באמונה" דקאי ג"כ אתורה, דהיינו אם נשא ונתן לאמיתה של תורה, או שבילה את ימיו בפלפולי סרק והבל.

דף ל"א ע"ב

בגמ': סותר ע"מ לבנות שלא במקומו לא הוי סותר כו'.

מכדי כל מלאכות ילפינן ממשכן, והתם סותר ע"מ לבנות שלא במקומו הוא. א"ל שאני התם כיון דכתיב על פי ד' יחנו כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי.

ביאר הגאון ר' נפתלי טרופ ז"ל ראש ישיבת ראדין, דמי שנמצא היום בבני ברק ולמחר נוסע לירושלים, נאמר עליו שאתמול היה בבני ברק והיום בירושלים. אבל תינוק הנמצא בחיק אמו, ואמו נסעה אתמול מבני ברק לירושלים, כשאנו דנין כלפי התינוק נאמר עליו שאתמול וגם היום היה בחיק אמו. וכן הוא אצל בני ישראל במדבר כיון שהם נסעו וחנו על פי ד', כל מקומם וקביעותם היה תחת כנפי השכינה, ואינם מתייחסים בכלל אל מקומות חנייתם, ולכן הוי סותר ע"מ לבנות במקומו, תחת כנפי השכינה.

★★

בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סי' ע"ב) משיג על הנודע ביהודה בענין פתיחת הפאראסאל (- מטריה) בשבת. ודן שם אי בנין לשעה הוי בנין, ומוכיח מסוגיין דבמשכן היה בנין לעולם כדקאמר כאן דכיון דעפ"י ד' חנו הוי כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי. אולם באור שמח (פי' מהל' שבת הי"ב) השיג עליו דאף דלענין מקומו הוי כסותר ע"מ לבנות במקומו, אבל לענין הזמן, י"ל דהיה במשכן רק בנין לשעה, וכדאיתא בירושלמי שכיון שהיו עומדין להיכנס לארץ, הי' המשכן רק לשעה, וא"כ גם בנין לשעה הוי בנין, ועיין בתהלה לדוד (סי' שט"ו ס"ק ט"ז).

★★

בגמ': שאני התם כיון דכתיב על פי ה' יחנו - כסותר על מנת לבנות במקומו דמי.

מבואר כאן בגמ', דטעמו של ר' יוסי דס"ל (לעיל כ"ט:) דכחס על השמן ועל הנר פטור ועל הפתילה חייב, כיון דבעי שיהיה סותר על מנת לבנות במקומו, ומקשה הגמ' דהרי ילפינן מלאכת שבת ממשכן, ושם היה סותר על מנת לבנות שלא במקומו, ומשני, דכיון דכתיב על פי ה' יחנו. כסותר על מנת לבנות במקומו דמי ע"כ.

והנה אע"ג דהרמב"ם פסק (בפ"א מהל' שבת ה"ז) דכחס על השמן והנר חייב, ודלא כר' יוסי, מ"מ פסק (בפ"א הי"ח) דסותר חייב רק ע"מ לבנות במקומו ע"ש. וביאר באור שמח (פ"י מהל' שבת הלכה י"ב) דהרמב"ם ס"ל דמכבה שהוא חס על השמן ודאי היה במשכן, אבל סותר ע"מ לבנות שלא במקומו לא היה במשכן כיון דכתיב על פי ה' יחנו, וכמקומו דמי וכש"ס הנ"ל עכ"ד האו"ש.

ולפי הנ"ל מובן מש"כ החתם סופר (בשו"ת או"ח סי' ע"ב) וז"ל: וכיון דאשכחן סתמא דתלמודא דידן בפ' במה מדליקין (ל"א:) וכו' דאמר גבי סותר ע"מ לבנות במקומו דכיון דכתיב עפ"י ה' יחנו כמקומו דמי ולא דחי ליה ש"מ הכי קי"ל ע"כ. והיינו כנ"ל דהכי קי"ל דבעי סותר ע"מ לבנות במקומו אפי' דלא קי"ל כר' יוסי, וצע"ג מה שהעירו בשו"ת אהל אברהם להגר"א שאג (סי' ו) ובמנחת סולת על החינוך (מצוה ל"ב) ע"ד החת"ס דהרי הרמב"ם פסק דלא כר' יוסי במשנה שם ע"ש. אך למבואר הרי הרמב"ם פסק להדיא דבעי סותר ע"מ לבנות במקומו וכהסבר האור שמח הנ"ל ודו"ק. וראה גם בשו"ת שאלת שלמה (ח"א סי' ל"א) מה שהאריך מאוד בדברי החת"ס פר' ויקהל (עמ' רי"ז בהג"ה) במש"כ בדעת הרמב"ם הנ"ל ע"ש.

והנה בירושלמי (פט"ו דשבת ה"א) יש ב' דעות, ואי' שם דבנין לשעה הוי בנין ממשכן שהיה לשעה, ור' יוסה פליג ואמר דכיון שהיו נוסעים עפ"י הדיבור כמו שהוא לעולם, א"ר יוסי ב"ר בון מכיון שהבטיחם הקב"ה שהוא מכניסן לארץ, כמו שהיא לשעה ע"כ, וכ"ה בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) עיי"ש. מבואר דיש כאן ב' דעות אי חשיב לשעה או לעולם, ובגמ' שבת (ע"ד:) לגבי קשירה אי' שם קושרין ביתדות אהלים, ומקשה הגמ' ההוא קשר ע"מ להתיר הוא, ולא משני כבירושלמי (פ"ז דשבת ה"ב): א"ר יוסה, מכיון

שהיו חונין ונוסעים עפ"י הדיבור כמו שהיא לעולם ע"כ. ומבואר דיש ב' שיטות בזה, והבבלי בשבת ס"ל דחשיב קשר לשעה, וכ"ה דעה א' בירושלמי פט"ו הנ"ל, והדעה הב' בירושלמי פט"ו הוא כסתמא דירושלמי פ"ז ודלא כבבלי, ועי' גם בירושלמי (פ"ה דערובין ה"א) מובא ב' דעות אי במדבר היה חשיב בנין עולם או בנין לשעה ע"ש וכמו ב' הדעות בירושלמי פט"ו דשבת הנ"ל, וע"ע באור שמח (פ"י דשבת הי"ב) מש"כ בהא דערובין.

★★

כתב כאן הגר"י ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס: נראה בעיני בזה ליישב קושית השיטה מקובצת ברכות (נ"ד ע"א) דתנן הרואה מקום שנעשה בו נסים לישראל אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. ובגמ' מנא ה"מ, דאמר קרא ויאמר יתרו ברוך ה' אשר הציל וגו', ובשיטה מקובצת שם, ואע"ג דיתרו לא ראה מקום הנס, מ"מ כל שרואה הרבים הניצולים כרואה מקום הנס דמי, עכ"ל. ולהנ"ל י"ל דכיון דיצאו ממצרים עפ"י ה', וכן מן הים סוף נסעו ע"פ ה', וכל מסעיהם עפ"י ה' היו, וע"כ כל המקומות כמקום אחד חשבינן להו, וכדאמר כאן דה"ל מהאי טעמא כסותר על מנת לבנות באותו מקום, אף דהסתירה במקום אחד והבנים במקום אחר, וע"כ שפיר ה"ל כאילו הי' במצרים ובים סוף מקומות הנס עצמן, ע"כ.

והעיר חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ח קו' ד' ע' סב): יעויין ברבינו חננאל בשבת שם, שפירש את תירוץ הגמ' עפ"י ה' יחנו וע"פ ה' יסעו, וז"ל, ויתכן שיאמר להם שובו חנו במקום שסרתם כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי, ע"כ. היוצא מדבריו, שהבנין הוא משום שיחזור למקומו ולא משום שכל המקומות נחשבים לאחד, וא"כ ביציאת מצרים אי אפשר לפרש כן, דהקב"ה אמר שלא יוסיפו לראותם. ולדבריו לא א"ש דברי הגר"י ענגיל.

דף ל"ב ע"א

גמ'. שטנא בתרי אומי לא שליט.

כתב הר"ן (תענית כ"א ע"ב ד"ה גרסינן) אהא דאיתא התם אמרו ליה לרב יהודה איכא מותנא בחזירי, גזר תעניתא משום דדמיין מעייהו לבשר אדם, יש שלמדו מכאן בקל וחומר שגוזרין תענית אם יש בגויים דבר, ואחרים חולקים ואומרים דגויים וישראל מפני שהן שתי אומות אין ענשן שוה, והם נדונין לפי מעשיהם, מה שאין כן בחזירים, וסמכו דבריהם מדאמרינן בפרק במה מדליקין "שטנא בתרי אומי לא שליט" עכ"ל.

והתוספות (ד"ה אמרו) כתבו כסברא ראשונה. ובעיקר הך מילתא דרב יהודה, בזמן שעלה הצורר היטלר ימ"ש לשלטון, בראשית דרכו הטיל חרם על חנויות היהודים, ויום המיועד לצאת הגזירה בפועל היתה בשבת קודש, ואמר אז האדמו"ר המנחת אלעזר ממונקאטש זצ"ל שרואים בחוש שגזירות אלו הוא כעונש על שחללו שבת בפרהסיא, ולכן היתה פתיחת הגזירה בשבת קודש, שתבעה את עלבונה, ועכ"ז גזר תפלות ותעניות בקהלתו, מחמת הך דרב יהודה דהדבר יכול להתפשט, והכי נמי.

★★

בגמ': שמואל לא עבר אלא במעברא דאית ביה עכו"ם, אמר שטנא בתרי אומי לא שליט.

הציץ אליעזר [ח"ז סימן ג'] דן לגבי מפקד אוכלוסין שאסור ומביא למגיפה כדאמרה תורה ריש פרשת כי תשא, האם יש התר היכא שסופרים גם גויים וגם יהודים. ומביא ששמע בשם גדול אחד מפורסם להתיר משום דשטני בתרי אומי לא שליט.

ודחה דבריו מג' טעמים א. דלענין לעבור את הנהר שאלת הסכנה הוא לגויים וליהודים כאחד, ושייך שפיר דשטנא בתרי אומי לא שליט, משא"כ סכנת המנין הוא רק ליהודים בלבד, והגויים כמאן דליתא דמי.

ב. שהרי המנין לא כלול משניהם יחד, אלא שסופרים את כולם, וליד כל שם מסמנים אם הוא יהודי או גוי, וא"כ זה כמנין מיוחד לישראל.

ג. דאף שאמרה התורה שלא יהיה נגף, זה חוץ מהאיסור מצד עצמו, ואף אי נימא שהסכנה אין פה, מ"מ האיסור בעיניו עומד.

★★

בגמ': אל יעמוד אדם במקום סכנה וכו'.

הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א מביא (בספרו מנוחת שלום חלק י"א סי' ט"ו): מצאתי בספר הפליאה ח"א

(דל"ה רע"ד): "והזהר מאד בזמן הגלות שאל תעמוד במקום סכנה, ואל תסמוך על הנס, אך תירא תמיד פן יגרום החטא, וראה והבן כי יעקב אבינו ע"ה היה בטוח מה', וכתיב ויירא יעקב מאד ויצר לו, וכל שכן מי שאינו בטוח, ועוד שנפלנו ביד אוייבנו ואימתם עלינו, ואל יתהלל הגיבור בגבורתו" ע"ש.

ולכאורה מה שכתב: "והזהר מאד בזמן הגלות שאל תעמוד במקום סכנה", אינו מובן, אטו שלא בזמן הגלות מי שרי לעמוד במקום סכנה, וזיל בתר טעמא, ומאי שאטייה דייקא בזמן הגלות. וצ"ע.

וצריך לדחוק ולומר דהכוונה כל שכן בזמן הגלות וכדמסיים "ועוד שנפלנו ביד אוייבנו ואימתם עלינו" ודוק.

אלא דהיא גופא בעי טעמא, שצריך להבין מה נתינת טעם הוא זה שנפלנו ביד אוייבנו וכו' למה שכתב בראש דבריו, ועיין. עכ"ד.

★★

(ואולי הכוונה היא, שבנ"י בעת הגלות הם במצב של דין, וכ"ש שאם אז נכנסים למצב של סכנה וצריכים נס, הרי הספק כפול, שאולי לא מגיע להם וינכו מזכויותיהם ודו"ק)

★★

בגמ': ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו.

התבואות שור הקשה על הנוסח שאומרים אם שכח לומר על הניסים, "הרחמן הוא יעשה לנו ניסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הנס" וקשה דהא מבואר כאן דאין להתפלל על הנס דמנכין לו מזכיותיו. ומחדש דאם הוא נס גדול שנתפרסם עי"ז גדולתו ית' ונתקדש שמו ברבים, לא די שאין מנכין לו מזכיותיו, אלא אף יתוסף לו זכיות, כי על ידו נתקדש שמו ית'.

★★

בגמ': מי שחלה ונטה למות אומרים לו התוודה שכן כל המומתין מתוודין וכו'.

הנה הב"ח (יו"ד סי' של"ט) כותב דאלה שאומרים לו להתוודות אומרים לו ג"כ זאת, שכל המומתין מתוודין וכו' ע"כ. (ואולי הוא כדי לעורר לבו לתשובה ודו"ק). אך הש"ך (שם ס"ק א') מביא דהפרישה חולק על הב"ח וכותב דמש"כ בגמ' שכן כל המומתין מתוודין וכו' הוא רק נתינת טעם לדבר. אך אין צריך לומר לו זאת ע"ש.

דף ל"ב ע"ב

בגמ': בעון נדרים בנים מתים וכו'.

כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קעט): נסתפקתי בילד שהוא חולה מסוכן, ואמרו חז"ל שבעון נדרים וכו' כדאיתא במסכת שבת (ל"ב ע"ב), וכדאיתא ג"כ במסכת כתובות (ע"ב ע"א), ונפסק בשו"ע אה"ע (סי' קט"ו ס"ג) שבנודרת ואינה מקיימת שיכול להוציאה בלא כתובה משום דאמר מר בעוון נדרים וכו', אם מותר להתיר נדרים בשבת גם אם הם נדרים שאינם לצורך ש"ק.

ופשיטא שאם ידעינן שעשתה נדרים ועברה עליהם, ואפי' מסופקין אם עברה על נדריה דמותר להתיר, דנאמנים דברי חכז"ל, ואולי בחטא זה נחלה הילד, וממילא אם הסיר החטא יתרפא, אבל אם אין דרכה לידור ולישבע רק חוששת שמא נדרה ועברה, י"ל דאין להתיר.

אבל במה שדרך בני אדם להבטיח לעניים או להסכים בלבם לעשות דבר טוב, או שנהגו דבר טוב ג' פעמים שהוא כמו קבלה ונדר כדאיתא בשו"ע יו"ד (סי' רי"ד ס"א), ורובם אינן זהירין לקיימם כי אינם יודעים שצריכים לקיים דבר זה, ואילו היו יודעים שע"י אמירה או הסכמה בלב מחוייבים הם לעשות דבר זה לא הי' אומרים ומסכימים, אין לדמות זה לשוגג, רק לנדר בטעות, וצריך עיון בדבר זה, מ"מ הרבה יודעים שצריכים לקיים דבר זה אשר הבטיחו ורק בשעת מעשה אומרים שנקל בעיניהם לעשותם, ואח"כ קשה לקיימם, לכן יש להתיר. עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': בעון מזוזה דכתיב וכתבתם על מזוזות וכו' **לא במחתרת מצאתים** וכו'.

בספר עובר אורח להגאון האדר"ת ז"ל (סי' קמה) כותב: ביום ד' שלח אמר לי בני השנון מורנו מרדכי שיחיה לאורך ימים טובים בתורה ומעשים טובים, בהא דשבת [לב, ב] דאמר רב נחמן בר יצחק בעוון מזוזה נמי [בנים מתים] מהכא דכתיב [ירמיה פרק ב' פסוק ל"ד] [לא] במחתרת

מצאתים וכו׳, ולמה הביא קרא דנביאים מה שהוא מפורש בתורה [דלמען ירבו, הנזכר שם לעיל בגמרא].

אבל יש לומר דמהך קרא דתורה הוא רק כשיש לו בית שחייב במזוזה והוא אינו קובע בה, אבל כשעושה אותה (כדי) [בכה״ג] שתיפטר ממזוזה כלל, יש לומר דבכהאי גוונא אין בנים מתים, קמ״ל מהך קרא דאפילו בכהאי גוונא נמי. והנה זה אינו כמו בציצית דכתיב [ירמיה שם] גם בכנפיך נמצאו דם, אי נמי שזהו בשביל שלא הטילו בו ציצית בכנפיהם עכ״ד, ונכון הוא.

והוספתי על דבריו שצ״ל דמזוזה חמור מציצית, דאילו בציצית דווקא כשיש לו טלית בת ארבע כנפות החייבת ואינו מטיל בה ציצית, אבל כשאין לו פטור ואינו נענש, אבל במזוזה אינו כן, אלא אף עשה הפתחים כמחתרת נמי נענש ר״ל. וצריך להוסיף דמזוזה חמיר טפי מציצית, וכמובן דציצית מצוה, ומזוזה קדושה, ודוחק.

ויותר נראה דיש לומר דלהכי מדייק רב נחמן בר יצחק לומר מזוזה נמי מהכא, להוסיף דציצית נמי דומיא דמזוזה היא, דהא דכתיב קרא גם בכנפיך הוא דומיא דמזוזה, דכשעושה טצדקאות למיפטר הוא שנענש ל״ע, ולא כשפטור מן הדין. ועיין במנחות [מא, א] במה שאמר שם מלאכא לרב קטינא.

וקצת צריך עיון על התוספות בכאן (בתוס׳ ישנים ד״ה בעוון וכו׳) שלא הביאו מהך דמנחות שם, ועיין ברכות [לה, ב] לא כדורות הראשונים דורות האחרונים וכו׳, דנראה מזה שאין איסור כל כך, רק דאינו עושה מצוה. ולדברי רב נחמן בר יצחק שאומר בעוון מזוזה מהכא, וא״כ בציצית כן, ודאי יש לומר דהכי נמי בתרומות ומעשרות, שאם כבר נתחייב ועושה טצדקאות ליפטר יש עונש על זה.

ונפקא מינה כשכבר הכניס פירותיו דרך ביתו ונתחייבו, ואח״כ מערב בהם מוץ, שנפטרים מתרומות ומעשרות כמו שכתבו שם תלמידי הרבינו יונה ריש פרק ה׳ דברכות [כב, א בדפי הרי״ף ד״ה מערים], דמ״מ יש על זה עונש אף שנפטר מצד הדין, והכי נמי יש לומר בציצית בבגד שכבר נתחייב כשהיו לו כנפות, וחתכם ופטרו והפקיעו מן המצוה, ועל כן לרב נחמן בר יצחק צריך לפרש קא דגם בכנפיך בכהאי גוונא. ועיין בעבודה זרה [כא, א] שאסור למכור בית שדה בארץ ישראל משום שמפקיע מתרומות ומעשרות, ואף בית היה אסור לולי דחובת הדר היא.

ואני השבתיו לבני שיחיה תיכף ומיד, דיש לומר דרב נחמן בר יצחק לא ס״ל מקרא דלמען ירבו, דתקשה דא״כ הוה מילתיה כתנאי אם אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן.

ובאמת קשה דהו״ל למימר תסתיים דרבי מאיר היא דאמר בעוון ציצית, דהרי רבי מאיר ס״ל בקידושין [סא, א] דצריך תנאי כפול, א״כ לא ס״ל מכלל לאו אתה שומע הן, וא״כ לא מוכח כלל מלמען ירבו העונש, עיין שם בעמוד ב׳, ור׳ יהודה דס״ל בנדרים [יא, א] כרבי חנינא בן גמליאל, איהו לטעמיה דאמר בעוון נדרים, ורבי מאיר ס״ל בעוון ציצית.

אלא שיש לומר לפי מאי דאמרו בשבועות [לו, א] אהא דתנן אל יכך ויברכך רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרין, ופריך והא לית ליה לרבי מאיר מכלל לאו אתה שומע הן, ומשני איפוך, וכי אתא רב יצחק תנא כדתנן, ואמר רב יוסף כי לית ליה לרבי מאיר בממונא, אבל באיסורא אית ליה, ולפי זה החליפו רבי מאיר ור׳ יהודה שיטתם, (דחכמים דר׳ מאיר הוא ר׳ יהודה כדמוכח בפסחים [יא, א] ו[מט, ב] ובכמה מקומות), דלר׳ מאיר רק באיסור אמרינן מכלל לאו אתה שומע הן, ובממון צריך תנאי כפול, ולר׳ יהודה הוא להיפך, וא״כ אתי שפיר דשם יש לומר איפוך מתניתין דשבועות, וא״כ אכתי לא ידע מאן אמר באיסור מכלל לאו אתה שומע הן, ולכן לא אמר תסתיים.

אלא יש להקשות לפי מאי דפריך שם מסוטה דכתיב הנקי, ומשני שאני סוטה דאית ביה ממונא, וא״כ תקשה דהכי נמי מזוזה הו״ל ממונא.

ויש לומר בדרך צחות ליישב דקדוק עצום בגמרא כאן דאמרינן בעוון מזוזה מדכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך, והדר כתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם. ותמוה למה האריך להביא הפסוק מה שתינוקות של בית רבן יודעים אותו, ולמעלה בדברי האמוראים שאמרו ג״כ בעוון מזוזה אמר בקיצור מקרא נדרש לפניו.

אבל יש לומר לפי מה שאמרו [ע״ז ג, א] דסוכה מקרי מצוה קלה דאין בה חסרון כיס, ויש לפרש הטעם משום דכל ישראל יוצאים בסוכה אחת, א״כ לא מטי שוה

פרוטה לכל אחד כדאמרינן בסוכה [כז, ב], וא"כ אתי שפיר דיש לומר דמזוזה לא הוי איסורא דאית ביה ממונא, משום דמשכחת לה בבית של שותפים רבים דג"כ חייבת במזוזה, דאע"ג דכתיב ביתך בלשון יחיד, מ"מ הרי כתיב ימיכם לר' [אילעאי] כדאמרינן בחולין [קלה, ב].

וזהו שהטמינו ברמז, דלא נטעה [לומר] דמזוזה מיקרי איסורא דאית ביה ממונא, דזה אינו דמשכחת לה בשותפות, וזה שאמרו והדר כתיב למען ירבו ימיכם וימי בניכם, דאפילו המצות מזוזה בשותפות נמי יהא בה אריכות ימים. כל זה השבתיו תיכף בס"ד. ושוב ראיתי מה שכתב המהרש"א [בשבת בח"א ד"ה בעוון מזוזה] והרש"ש [שם ריש ע"ב] ולהשני כיוונתי מעצמי באיזה דברים ב"ה. ע"כ.

★★

בגמ': בעון ציצית וכו'.

בתוס' (ד"ה בעון וכו') הוכיחו מהא דסוטה (י"ד.) דראוי לקנות ציצית ע"ש. וכדבריהם כתב הרא"ש (פ"ג דמוע"ק סי' קכ"ז) והוסיף: וכ"ש מצות ציצית שהיא לזכירת כל המצוות שצריך האדם להזהר בה כל שעה וכו' ע"כ. וכ"כ בים של שלמה (פ"ח דחולין אות נ"ג) ע"ש היטב.

ויש להוסיף בהבנת החשיבות של מצות ציצית דראוי לאדם להכניס עצמו לחיובה, דהרי בגמ' מנחות (מ"ג ע"ב) מפורש: תניא וראיתם אותו וזכרתם וגו' שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן ע"כ. וברמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הלכה י"ב) הביא הדברים. וברש"י במנחות כתב דהא דשקולה ציצית כנגד כל המצוות הוא מדכתיב "את כל מצות", ועוד דציצית בגי' ת"ר וח' חוטין וכו' (וזה כדברי רש"י במדבר טו, לט).

והנה מצאנו דבר מענין, דבטור (או"ח סי' כ"ד) מביא וז"ל: גדולה מצות ציצית ששקולה כנגד כל המצות דכתיב וראיתם אותו וזכרתם את כל מצות ה', ציצית עולה ת"ר וה' חוטין וכו' ע"כ. וכתב בב"י דלפי דברי רש"י הנ"ל צריך לתקן ולהוסיף באמצע דברי הטור: ועוד, וכוונתו כדברי רש"י הנ"ל, אך הב"ח לא לומד כך בפי' דברי הטור וכותב וז"ל: ס"ל לרבינו דטעות סופר הוא, דאין מה שעולה תרי"ג גורם ששקולה כנגד כל המצוות, דאין שום עלוי במלה כשהוא עולה כך וכך וכו' עכ"ד.

(וי"ל דגם אם אין בעצם הגי' ענין של עילוי, אך ענין של סימנא מילתא יש בזה בוודאי ודו"ק).

וראה בקובץ כרם שלמה (שנה י"ד קו' ט ע' מ"ד) מהגר"ש קלוגר זצ"ל, דמה שכתב רש"י (דברים ז, י"ב): מצות קלות שאדם דש בעקביו וכו', קאי על ציצית, שהיא בסוף הבגד ולכן האדם דש בה בעקביו - ברגליו, ובאמת ציצית שקולה כנגד כל התורה, וממילא מי ששומר מצוה זו זוכה לכל הברכות הכתובות בפ' עקב שם ע"ש בדבריו.

ודבר פלא מביא בשפת אמת (פר' כי תשא - תרמ"ט): וכן שמעתי מפי מו"ז (הוא החדושי הרי"ם) ז"ל, במה שמצינו במצות פרטיות דשקולה נגד כל המצות כמו ציצית ושבת וכו'. ופירש, שכל מצוה תיקון אבר מיוחד ואלה המצות תיקון כל הקומה עכד"ק.

(ובני הבחור המו' משה מאיר שיחי' העיר בתוס' לעיל (כ"ב ע"א) בהא שאמר רב מתירין (ציצית) מבגד לבגד. והקשו תוס' מהא דלגבי מזוזה מצינו (בבב"מ ק"ב ע"א) שנענש מי שנטלה וכתבו: מזוזה שאני שעשויה להציל מן המזיקין ע"כ. והעיר בני הנ"ל דהרי לגבי ציצית ג"כ מצינו שמצילה מן המזיקין וכמו שאחז"ל בכ"ד, ואמר לחלק דמזוזה עיקרה לצורך הגנה משא"כ ציצית ויפה העיר וי"ל).

דף ל"ג ע"א

בגמ': שאני רבא דאנסי לי' רבנן בעידני' כורחי'.

מכאן מביא התרומת הדשן (סימן ט"ז) ראיה שמשום ביזוי וזילותא אין חוששים להשהיית נקבים, שמחמת כן נמנעו החכמים לילך לצרכיהם בפני הרבים, ולא חשו לאיסור "בל תשקצו" דרבנן. וכן כתב המגן אברהם (סי' צ"ב ס"ק ב' וסי' ק"ג סק"ד): שבמקום כבוד הבריות אינו עובר באיסור "בל תשקצו".

אכן בשפת אמת כאן פירש הגמרא דר"ל שלא עשה פעולות כשהי' נעצר ע"ש, ולפי דבריו אין ראיה מכאן.

★★

בגמ': סימן לעבירה הדרוקן.

על פי זה פירש ר"ר העשיל הפסוק (ויחי מח, א) ראה פניך לא פללתי, והנה הראה אותי אלקים גם את זרעיך, כי יעקב אבינו חשש שבנו יוסף שנטמע במצרים בערות הארץ

פן עשה חלילה כמעשיהם, והרי "סימן לעבירה הדרוקן", וזה שאמר ראה פניך לא פללתי, לא חשבתי שאזכה לראת פניך בלי סימן עבירה, והנה הראה אותי אלקים גם את זרעיך, דהרי איתא בשבת ק"י דכוס של עיקרין הוא רפואה להדרוקן, אולם מזה שהיו לו בנים, אלמא דלא שתה כוס של עיקרין, וא"כ מוכח דלא חטא.

דף ל"ג ע"ב

בגמ': **נכרים יוכיחו - שמבטלין את ישראל** וכו'.

הנה במדרש רבה (פר' וישב) איתא: ר' חמא בר חנינא אמר לא היו ראוין אומות העולם שיהי' בהם דווים וסכופין, ולמה יש בהם דווין וסכופין אלא שלא יהיו מונים את ישראל ואומרים להם אומה של דווים וסכופין אתם, על שם חרפת נבל אל תשימני.

ופרש"י, לא היו ראויין אומות העולם שיהו בהן דווין וסכופין, חולים ומעונים לפי שהעולם הזה שלהן הוא, ע"כ. (וכן כתוב שם לגבי מעלה חטטים ובעלי חולי השחפת עיי"ש וברד"ל).

וכתב בספר מטעמי יעקב (פר' וישב): ולענ"ד יש להעיר מגמ' שבת לג: דאיכא שם מ"ד חולי אסכרה בא על עון ביטול תורה, והקשו לו נכרים יוכיחו דאינם מצווים על תלמוד תורה ובכל זאת מתים באסכרה, ותירץ להם על שמבטלין את ישראל.

אמנם לפי המדרש הנ"ל יש לתרץ באופן אחר, דאה"נ לא היו צריכים ליחלות במחלה זו, אבל ה"ה לכל שאר המחלות, ובכדי שלא יאמרו דישראל אומה בזוי' היא דיש להם מחלת אסכרה ולהם אין על כן גם הם חולים בזה, והרחמן יסיר מעמו ישראל כל מיני מחלות ומכאובים במהרה. ע"כ.

★★

בגמ': **הלך יהודה בן גרים** וכו'.

בהגהות היעב"ץ כותב: ראיתי בספר יוחסין שר"י בן גרים הי' מאב ואם ע"כ. וצ"ע שהביא ממרחק לחמו, וברש"י כאן מפורש כן להדיא: בן גר וגיורת היה ע"כ וצ"ע.

★★

בגמ': **אזלי טשו במערתא.**

בשו"ת שבות יעקב (חלק ב סימן קו) נשאל אודות עיר אחת שגזרו עליהם גזירה להעברת דת, שמחויבים להרוג ואל יעבור, ומקצתם יכולין לברוח, אם הם מחויבין לברוח כדי להציל נפשם דלא יהא כמאבד עצמם לדעת, או נימא דאל יפרשו מן הציבור שמחויבים למסור נפשם על קדוש השם.

וכתב דיש להביא ראיה מעובדא דר' שמעון ובנו שברחו והטמינו עצמם במערה, דודאי היכי דאפשר לקיים שניהם שלא לעבור על המצוה ולקיים וחי בהם, דעדיף למעבד הכי. וכן מצינו בב"מ שברח רבה בר אבהו אגב שמדא. ומזקנים אתבונן, כדאיתא במדרש, ויברח משה, ויברח יעקב, ויברח דוד. וכן אמרינן יתרו שברח זכו בניו וכו', וכן בסנהדרין דף י"ד ברבי יהודא בן בבא שאמר להם בני רוצו, יע"ש.

ומסיק, דודאי גדולה הצלת נפשות אם יכולין לברוח, אבל מ"מ אם רוצה להחמיר על עצמו ולמסור נפשו לקדש השם ברבים, שממנו ילמדו אחרי' לעשות זכור טוב, ודאי לא מקרי מאבד עצמו לדעת, וכדאיתא בפ"ק דע"ז דף י"ח גבי רבי חנינא בן תרדיון יע"ש.

★★

בגמ': **איתרחיש ניסא איברי להו חרובא ועינא דמיא** וכו'.

כתב בספר מרפסין איגרא (ע' רלג-ד): קשה: והלוא בשלוש השנים הראשונות הפירות אסורים משום ערלה?

ותירץ הגאון ר' אהרן ליב שטיינמן שליט"א: על הפסוק (פרשת קדושים) "ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו" מובא בתורת כהנים: "ונטעתם - פרט לעולה מאליו". ועל פי זה פסק ה"שולחן ערוך" (סימן רצד, כז) שעץ שעלה מאליו (שלא במקום יישוב) - פטור מערלה. אשר לפי זה מובן כיצד רשב"י ובנו ניזונו מעץ החרובים שצמח בהגיעם למערה, שהואיל ועץ זה לא ניטע על ידי אדם - אין בו איסור ערלה.

עוד יש ליישב: חרובים אינם מאכל אדם כלל, כמובא בחז"ל: מדוע נקרא שמם חרובים? לפי שהם קשים כחרובת לגופו של אדם, וכפי שכתב הרמב"ם בפרק א' מהלכות תרומות

ומעשרות הלכה ט. וכידוע, כל שאינו ראוי לאכילה אין בו איסור ערלה, כמבואר במסכת ערלה פרק א.

עוד יש ליישב: איסור ערלה נאמר רק כשנטע האדם כדרך הטבע, מה שאין כן אם נברא בדרך נס.

★★

בגמ׳: איברי להו חרובא וכו׳.

אודות הקושיא שהרי הי׳ בהחרובין איסור ערלה. כתב הגאון ר׳ שלמה בן שמעון שליט״א בקובץ נזר התורה (שנה ה׳ קו׳ ע׳ ערב-ג):

ונראה דהדברים ברורים לפי מה שכתב רבינו החיד״א בספרו מחזיק ברכה (סי׳ תרעג) על ספיקו של חכם אחד שנסתפק אם בעוד השמן הנותר (שדינו בשריפה) שרתה ברכה בשמן זה ובעל הבית הרגיש בזה והיה ממלא כלים מכלים שונים, וכבר היה לעולמים כאשר באוזנינו שמענו ואבותינו ספרו לנו הן היתה כזאת, אם כן איפה היכי שקרה בשמן הנותר העומד לשריפה היכי לידיינו היינו על השמן שנתרבה, אי נימא דגם את הכל כאחת יבערו עם הנותר אלו הן הנשרפין, או דילמא בשמן הנותר דוקא חל עליו חובת בעור, וזאת הברכה האי מיטריף והאי לא מיטריף וכו׳, ושם האריך בדין זה ובכל דיני ביטול ואם דמי לגידולי הקדש וכו׳.

ולבסוף כתב ועוד יש להכריע בזה דאמרינן בעלמא לא עביד קב״ה ניסא לשקרי (עיין מסכת ברכות נח.), ומעין דוגמא אמרינן, דאי ס״ד דכל השמן המתרבה לשריפה אזיל, לא עביד קב״ה ניסא שלילך לאיבוד ואת הנס למינהו, והוא עד דאינו טעון שריפה, וגם ביאר דליכא משום דאין נהנין ממעשה נסים וכו׳, עכ״ל החיד״א שם. ושם הביא סייעתא לדבריו מדברי הרב בנין אריאל פרשת פקודי על מה שאמרו חז״ל דהנותר מהמשכן עשה משכן לדברות, דאע״ג דאין מורידין לקדושה קלה, זה שנתותר על ידי הברכה ומותר להורידו לקדושה קלה שלא תהא הברכה על חנם עכ״ד, וזה מסכים למה שכתבתי ע״כ.

וכן בנידון דידן לא יעשה הקב״ה נס לברוא עץ חרוב ולא יהיה מותר לאכילה, וא״כ למה ברא אותו, הרי דומיא דמעין המים ששותים ממנו לאלתר, וכן דין העץ דלא עביד ניסא לשקרא, והרי אפשר היה להוריד להם חרובים תלושים מן השמים, ובודאי שהיה מותר להם לאכול כמ״ש במסכת סנהדרין בעובדא דרבי שמעון בן חלפתא וכו׳ דנחיתו ליה תרתי אטמתא חדא אכלוה וחדא שבקוה אייתיה לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור, א״ל אין דבר טמא יורד מן השמים ע״כ, ומה לי דבר טמא או איסור ערלה, (וראה גם במסכת מנחות סט: בתוס׳ ד״ה חיטים שירדו בעבים ופירשו התוס׳ על ידי נס ע״ש). ע״כ.

★★

והנה בקושי׳ זו המובאת בשם כ״ק מהרי״ד מבעלז זצ״ל, כתב הגה״ק ר״מ מבויאן - קראקא זצ״ל־הי״ד בשו״ת דעת משה והובא בספר כוכבי אור (ח״ב ע׳ סד) די״ל דכיון דנברא בדרך נס לא הוי בגדר ונטעתם לכם, וגדולה מזו מבואר בירושלמי ערלה פ״ט ה״א דשקיל וטרי אם הנוטע זית בשביל שמן למנורה הוי בכלל ונטעתם לכם, אף דהנטיעה היתה בידי אדם, ומסיק דזה הוי בכלל ונטעתם לכם, אבל כשנברא בדרך נס ולא הי׳ בו כלל תפיסת ידי אדם בוודאי לא הוי בכלל ונטעתם.

ובמכתב שאח״ז מאת תלמיד יח״ל הבחור יוסף שאלל הי״ד כתב שיש לעורר ע״ז מירושלמי ערלה פ״א ה״ב דאילן העולה מאיליו חייב בערלה, א״כ אנו רואים דאף שלא הי׳ תפיסת ידי אדם מ״מ חייב בערלה.

אך מתרץ דבה״ק של האדמו״ר מבויאן ז״ל דלעיל בירושלמי שם ה״א מוקמינן הא דאי׳ במשנה הנ״ל דאילן שעלה מאליו חייב זה רק כשעלה מאליו במקום ישוב [דשם דרך שיעלה מאליו], דמסתמא ע״י עבודת האדם שעבדו שם מתחלה עלה כמ״ש השך ביור״ד סי׳ רצד ס״ק ל״ה אבל אם עלה מאליו במקום חרשין [היינו במקום שאינו מהישוב] פטור מערלה ופי׳ מהר״א פולדא שם דהן אמת דלא בעי לענין חיוב ערלה נטיעת אדם, מ״מ בעי כדרך נטיעה ובמקום שאינו מהישוב אינו כדרך נטיעה ולכך פטור עכ״ד. וא״כ שפיר מובנים דברי הגה״ק הנ״ל, דכאן ברשב״י שעלה האילן במערה שלא הי׳ במקום ישוב, ובכה״ג אילן העולה מאיליו פטור, דלא הוי כדרך נטיעה, וכ״פ הרמב״ם בפרק י׳ מה׳ מע״ש ונטע רבעי ה״ו ושפיר הי׳ מותר לרשב״י לאכול מאותו האילן, והבן.

★★

בגמ': שמע רפב"י חתניה וכו'.

הנה בזוה"ק (ח"ג ר"ג ע"א) מוזכר שרשב"י נשא בת ר' פנחס בן יאיר ע"ש. וכן מפורש בעוד הרבה דוכתי בזוה"ק, ובזוה"ק (ח"ג ר"א ע"ב) איתא דרפב"י הי' שמח עם ר"א נכדו (הוא ר"א בנו של רשב"י). ולפי"ז צריך לתקן בגמ' כאן שמע ר' פנחס בן יאיר חתניה. וצ"ל: בחתני', היינו ששמע על חתנו רשב"י ע"ש היטב. (ומה שקשה איך רחץ עמו יחד ועפ"י הלכה אסור הנה זה קשה בין אי היה חותנו ובין אי היה חתנו ואכ"מ כעת בזה). וראה בקובץ כרם שלמה (שנה ח קובץ ח עמ' ח) מש"כ מהמקובל רבי שלום בוזגלו בעל המקדש מלך זצ"ל בענין זה.

ובהג"ה בקובץ כרם שלמה (שם) כתבו: ועיין בסדר הדורות (סדר תנאים ואמוראים) בערכו של ר' פנחס בן יאיר, שמסתפק בזה אם רפב"י הי' חותנו של רשב"י, או חתנו, והביא ראיות לכאן ולכאן, יעויי"ש. - ויש להעיר במש"כ בזוה"ק פ' אחרי (דף ס' ע"א) אמר ר"ש לרבי אלעזר ברי', אלעזר קום בקיומך ואימא מלה חדתא לגבי' דר' פנחס ושאר חברייא, קם ר' אלעזר פתח ואמר וכו' ומה תרין בני אהרן על דדחיקו שעתא בחיי אבוהון גרמו לגרמייהו כל כך, אנא לגבי אבא ור' פנחס ושאר חברייתא על אחת כמה וכמה, יעויי"ש. ולכאורה אם נימא דרפב"י הי' חותנו של רשב"י, צל"ע מדוע קרא ר' אלעזר לאביו בשם אבא, ואת זקנו הזכיר בשמו, ובפרט שזה הי' בפניו, ומבואר בש"ך יו"ד סי' רמ"ב ס"ק כ"ד דבפניו אין להזכיר שמו כלל, ע"כ.

★★

בגמ': איכא מילתא דבעי לתקוני וכו'.

כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל ביאר כאן רעיון נפלא: דהנה רשב"י הי' במערה במשך י"ג שנה - תקופה ארוכה שבה לא היתה לו אפשרות להרביץ תורה ברבים (כי אם הוא ור' אלעזר בנו). וא"כ, בצאתו מן המערה הי' צריך - לכל לראש - לאסוף תלמידים וללמדם תורה ("גיסען תורה"), ובמקום זה הולך לברר האם "איכא מילתא דבעי לתקוני", תיקון בעולם.

ומהו הענין שאותו השתדל לתקן - מקום שהי' בו ספק טומאה, שיכול לפגוע בטהרתן של כהנים.

כהנים צריכים להזהר מטומאה - מכיון שצריכים לאכול תרומה כו'. ומובן, שכהן עלול להכשל באכילת תרומה בטומאה - הרי הוא בדרגא נמוכה, שהרי ב"מידי דאכילה" לכו"ע (הו רש"י והן תוס') "לא יאונה לצדיק כל און", וא"כ, כהן שעלול להכשל בכך - אינו בדרגא זו.

ואעפ"כ, דאג רשב"י גם לכהנים שנמצאים במצב ירוד כזה, וזאת - למרות שאין המדובר אודות עיר שכולה כהנים, שהרי אפילו בזמן הבית לא הי' זה דבר הרגיל (מלבד "ענתות" כו'), ועאכו"כ לאחרי החורבן, כי אם מספר מסויים של כהנים, וביניהם גופא, - אלו שזקוקים לעבור בדרך זו, שבפשטות - לא היתה דרך עיקרית [כי ב"רשות־הרבים" בודאי לא היו קוברים מתים], כי אם דרך שאין הכל צריכים לעבור בה, כי אם כהנים יחידים ממש, ואפילו הם - יכולים ללכת בדרך אחרת, אלא שתהי' להם טירחא יתירה להקיף הדרך, ואעפ"כ, גם לכך דאג רשב"י! עד כדי כך גדלה מעלת אהבת ישראל של רשב"י! עכד"ק, ודפח"ח.

★★

בגמ': ויחן את פני העיר וכו' **מטבע תיקן להם - מרחצאות תיקן להם** וכו'.

כתב בספר בני אהרן (לבוב תרפ"ו - ד' נ"א ע"ב): שמעתי מהרב הצדיק וכו' מו"ה ליבוש ממאגיראוו שליט"א בשם זקנו ההצו"ק מהר"ש מבעלז ז"ל זי"ע, שמרחץ טוב ומקוה כשירה וטובה, היא סגולה לפרנסת אנשי העיר בהרחבה, ותתגדל ותתרומם העיר בשווקים וברחובות. ואסמכא על גמרא שבת דף ל"ג, ויחן את פני העיר, ר' יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם, ורב אמר מטבע תיקן להם, ושמואל אמר שווקים תיקן להם, ע"ש. והפי', שר' יוחנן אמר מרחצאות תיקן להם, ואמר רב שמרחץ טוב בעיר היא סגולה למטבעות ועשירות העיר, ושמואל אמר שמרחץ הוא סגולה שתבנה העיר בשווקים וברחובות, ע"כ דברי קדשו.

★★

וכ"ק אדמו"ר בעל הלב שמחה מגור זצ"ל הוסיף. ויחן - לשון חן. היינו שהמרחצאות - מקוואות, ועניני הממונות כראוי, מטבע תיקן להם, מוסיפים ומכניסים חן בעיר ובאנשי' עכד"ק ודפח"ח.

דף ל"ד ע"א

בגמ': ואית להו צערא לכהנים לאפוקי וכו'.

וברש"י שהי' אותו שוק שהספק בו מקום מעבר העיר לרבים והכהנים לא היו יכולים ליכנס שם מפני טומאה

וכו' ע"כ. והקשה הגאון מטשעבין זצ"ל (בקובץ זרע ברך ע' ע): וצ"ע כיון דהי' מעבר לרבים, א"כ הוי ספק טומאה ברה"ר דטהור. אולם יהי' ראי' מזה למה שנסתפק הצל"ח (בברכות דף כ"א) בספק טומאה ברה"ר דטהור אי מותר לכהנים ליכנס, כיון דהא דאסור הכהנים לטמאות הוא איסור ולא טומאה, וספק איסור לא שנא בין רה"ר לרה"י, או דלמא כיון דע"כ אינו טמא, משום דלענין טומאה אמרינן ספק טומאה ברה"ר טהור, ממילא מותר ליכנס עיי"ש. ולהנ"ל יהי' מוכח מהש"ס הנ"ל דכהנים אסורים ליכנס אע"ג דלא הי' רק ספק טומאה ברה"ר ודו"ק. ע"כ.

ובדובב מישרים (בסוף ח"ב בהשמטה לח"א סי' קכ"ז) כתב עוד בזה: במה שנסתפק המנ"ח מצוה רס"ג אם ספק טומאה ברה"ר דקיי"ל דטהור, הותר גם לכהנים דכיון דאסורים לטמאות א"ע, א"כ הו"ל לגבייהו ספק איסור, ועי' בצל"ח ברכות י"ט שהרגיש בזה, ועפי"ז מיושב מה שהעיר בהגהות ציון וירושלים על הירושלמי נזיר אהא דפי' רש"י בשבת דף ל"ד דאיכא דוכתא דאית בי' ס"ט ואית להו צערא לכהנים לאקופי, ופי' רש"י שם שהי' מעבר לרבים, והקשה דא"כ הו"ל ס"ט ברה"ר והרי הוא טהור, ולהנ"ל ניחא, דמ"מ מחמת ספק איסור הי' אסורים להכנס. ע"כ.

ובקובץ כרם שלמה (שנה ט"ו קו' ב' ע' מז) עמד ג"כ בקושי' זו וכתב: והנ"ל עפימש"כ הרמב"ם ז"ל בהלכות אבות הטומאה פט"ז ה"א דהטעם שספק טומאה ברה"ר טהור משום דספד"א מה"ת לקולא ואסור רק מדרבנן, ולכן בספק טומאה טהור, ובספר פנים יפות סוף פ' קרח כתב לתרץ שיטת הרמב"ם בפ"ט מהלכות טו"מ הלכה י"ב דס"ל סד"א מן התורה לקולא, דקשה דא"כ לא משכחת תרומה תלוי' דהא מן התורה היא לקולא, ותירץ דהחמירה התורה בתרומה טפי בספיקא דאורייתא דשאני לאוין דכהנים דחמירי, וכן כתב בספרו המקנה במס' קידושין (דף ע"א). והשתא אתי שפיר, כיון דבכהנים ספד"א לחומרא, לא שייך לומר אצלם ספק טומאה ברה"ר טהור, דהיא מטעם ספד"א לקולא, כמו שכ' הרמב"ם הנ"ל, ולכן בכהנים ספק טומאה ברה"ר טמא דספד"א לחומרא, ולכן הוצרך רשב"י לתקן, והבן.

ועוד נ"ל בפשיטות, עפ"י מש"כ במנחת חינוך מצוה רס"ט, לחקור בהא דקיי"ל ספק טומאה ברה"ר טהור מגזירת הכתוב, אי נימא דכיון דטהור מותר הכהן לטמא את עצמו לכתחלה בספק מת ברה"ר, או נימא שאף שהוא טהור, מ"מ לענין הלאו הרי הוא כשאר איסורין וספיקא דאורייתא לחומרא, עיי"ש. אמנם בצל"ח במס' ברכות דף י"ט ע"ב פשיטא לי' דכהן אסור ליטמא לסק טומאה ברה"ר, דלענין איסורין ספיקא דאורייתא לחומרא, עכ"ד. וא"כ ניחא, דהוצרך רשב"י לתקן להם בית הקברות שהי' ספק טומאה, כדי שיוכלו הכהנים לעבור דרך שם לכתחילה, והבן. ע"כ.

★★

בשערי יצחק עמ"ס כתובות (סי' כ"ו) כתב ליישב קושי' זו, עפ"י מש"כ התוס' בכתובות דף כ"ח ע"ב ד"ה בית הפרס, וכו' וז"ל שם, דאע"ג דבעלמא טיהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר, היינו היכא שהטומאה מבוררת ולא נולד הספק אלא באקראי, ופעם אחרת לא יטמא כיון שמקום הטומאה ידוע, אבל הכא שלעולם השדה בספק לא רצו לטהר אע"ג דמדאורייתא טהור עכ"ל התוס', ולפי"ז גם התם בעובדא דרשב"י, כיון שהיה שם ספק טומאה ולא היה ידוע, ולעולם המקום בספק, לכן טמא מדרבנן, ולא אמרינן בזה ספק טומאה ברה"ר טהור, וכמו בית הפרס, וזה פשוט ואמת. ע"כ.

★★

במשנה: ג' דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה. עשרתם, ערבתם, הדליקו את הנר וכו'.

והרמב"ם (פ"ה מהל' שבת הלכה ג') הביא רק "הדליקו את הנר" והשמיט "עשרתם וערבתם" ולכאורה הוא צ"ע דאין בזה שום חולק.

וכתב בזה הג"ר רפאל רייכמן שיחי' בקובץ צוהר (כרך ג' ע' רל) בהקדם דברי האור זרוע (הל' ערב שבת סי' יא) וז"ל: פירש"י עשרתם וכו' ערבתם וכו' והני תרי שייכי לממרינהו בלשון שאלה דשמא כבר עשו אבל בנר לא שייך לומר הדלקתם, דדבר הנראה לעין הוא, והא קחזי אי אדליק אי לא אדליק עכ"ל רש"י, ולפירש"י משמע שאינו ר"ל שהדלקת הנר הוי קבלת שבת, אבל לפי ה"ג שפי' שבהדלקת הנר הוי קבלת שבת, יש לפרש דהכי קאמר עשרתם וערבתם, מעתה הדליקו את הנר ותקבלו את השבת, שהדלקת הנר הוי קבלת שבת עכ"ל, ע"ש.

ולענ"ד י"ל דהרמב"ם ג"כ פירש המשנה כמו הך פירושא דכתב האו"ז, וסובר דהא דצריך לשאול על עירוב ומעשר הוא רק משום דמצוה על הדלקת הנר, והדלקת הנר הוי קבלת שבת, שלולא זאת ס"ל דלא היה צריך לשאול על הני תרתי כלל, דשפיר יכול לסמוך שמערבת ומעשרת, רק דיש לחוש אולי עוד לא הספיקה לעשר ולערב, וכשמצוה להדליק את הנר הרי אח"ז לא תוכל כבר לעשר ולערב, ועל כן צריך מקודם לשאול "עשרתם ערבתם".

ולפי"ז תתיישב היטב השמטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם לא כתב דין תוספת לענין שבת ויו"ט, ועיין במ"מ בפ"א מהל' שביתת עשור דפליגי בזה תנאי, והרמב"ם פסק כהנך דלית להו תוספת בשבת ויו"ט, (וע"ע בב"י באו"ח סי' רס"א ובביאור הגר"א בשו"ע שם), וביארו בס' פרי יצחק ח"א סי' ח' ועוד אחרונים דמהאי טעמא לא הביא הרמב"ם ענין קבלת שבת, (עיין במ"מ בהל' חנוכה בסוף פ"ד שכתב וז"ל: ולא מצאתי בדברי רבינו קבלה האוסרת בע"ש ואף לא תוספת), די"ל דהא בהא תליא, וכמש"כ הרמב"ן במלחמות בפ"ק דתענית, (וכמו שביאר בפר"י שם דכל ענין הקבלה הוא מה שמקבל עליו התוספת, ולכן אם אין תוספת אין קבלה).

ומעתה י"ל דהרמב"ם לשיטתו שפיר לא הביא "עשרתם ערבתם", דס"ל דהא דהצריכו במתניתין לממרינהו הוא משום דע"י הדלקת הנר תאסר לעשר ולערב, וכמש"נ, ומוקי המשנה כהנך תנאי דאית להו דין תוספת בשבת, אמנם להלכה דפסק דאין תוספת וקבלה האוסרת בשבת, ס"ל דבאמת אין צורך לשאול "עשרתם ערבתם". עכ"ד ודפח"ח.

(וראה בשפת אמת כאן מש"כ האם מוכח דמתניתין דהדלקת הנר הוה קבלת שבת או לא ע"ש היטב, וי"ל).

★★

והנה בשו"ע (סי' ר"פ סעיף ב') מובא הדין דמתניתין. והטעם שאין נוהגים כיום בשאלות אלו, כתב בבאר היטב שם (בשם הב"ח) דעכשיו נוהגין לערב עירובי חצירות בעד כל השנה, על כן א"צ לומר ערבתם ע"כ.

ובשערי תשובה (סי' תנ"ז) מוסיף עוד דלכן אין נוהגים היום לשאול אם הפרשתם חלה. כיון דבדיעבד אוכל והולך וכו'. אך הוא מסיים, דלכתחילה ראוי להזהר ולשאול כדי שיפרישו לפני ש"ק.

ובספר מנהג ישראל תורה כותב: במנהגי חתם סופר הובא שהחת"ס קודם שהלך לבית הכנסת אמר להרבנית "מאך שבת", ואפשר דבזה נכללים כל השאלות. ע"כ.

★★

והטעם שאין נוהגים לשאול הפרשתם חלה, מבואר בשו"ת כנסת יחזקאל (סו"ס כ"ג) בשם פוסקים, משום חלת חו"ל דקי"ל (ביצה ט'.) אוכל ומשייר ואח"כ מפריש, וא"כ אפילו לא הפריש יש תקנה, ולכן אין צריך לשאול. ולפ"ז בערב פסח שחל להיות בשבת, שאין לו תקנה ע"י שישייר, דאסור לשייר משום איסור חמץ, צריך קודם השבת להזהיר לבני ביתו שיפרישו חלה.

וכתב המנחת יצחק (ח"ה סימן מ"ו) דלפ"ז בארץ ישראל דאין תקנה ע"י שישייר, צריך להקפיד בכל שבת לשאול גם על הפרשת חלה. ואף הקונים תמיד בחנות שבהשגחה, כשחל ערב פסח בשבת במקומות שמפרישים לבד החלה מהמצות יזהיר להפריש קודם השבת.

★★

במשנה: רש"י ד"ה עשרתם. פירות האילן.

בשו"ת אור המאיר להג"ר מאיר שפירא זצ"ל נשאל בכוונת רש"י דנקט פירות האילן, דאם כוונתו לומר רבותא דלא רק בדגן תירוש ויצהר דהוו מעשר דאורייתא, אלא אפילו במעשר פירות דהוי דרבנן, א"כ ל"ל נקט מעשר ירק דהוי ג"כ דרבנן.

ותי' הגר"מ שפירא עפ"י דאיתא בב"מ פ"ח ע"ב דבזתים וענבים בעינן שיראה פני הבית, אבל בחטין ושעורים בגורן תלינהו רחמנא, ועיין ביצה ל"ה ע"ב דשבת קובע למעשר לענין דלא בעינן ראית פני הבית, ורש"י מפרש כאן בשאלת עשרתם הוא משום דשבת קובע למעשר, והיינו בזתים וענבים דבעינן ראית פני הבית, ולכן נקט רש"י פירות האילן דוקא, דבהו שבת קובע למעשה ועיין מה שהאריך בדבריו בשו"ת שבט הלוי חלק א' סי' מז.

ועיין בשו"ת שבט הלוי להגר"ש וואזנר שליט"א (ח"א או"ח סימן מח) מה שנו"נ בדברי הגר"מ שפירא בדין איסור הפרשת מעשרות בבין השמשות, ועיין שם מ"ש בביאור שיטת רש"י כאן.

★★

רש"י ד"ה **ספק חשיכה. ספק חשיכה כגון בין השמשות** וכו' ע"כ.

וכתב הב"ח (או"ח סי' רס"א) להוציא מזה דין דאף אם נסתפק לאדם אם הוא בין השמשות, ג"כ אסור להדליק את הנרות. וכתב וז"ל: נראה דבא (רש"י) ליישב אמאי לא תני בין השמשות בפירושי וקאמר, דאי תני בין השמשות, הו"א דוקא בין השמשות ממש הוא דאסור וכו' אבל מי שאינו בקי ויכול להיות שיעדיין הוא יום ודאי, א"כ הו"ל ספק ספיקא, חדא דילמא עדיין ודאי יום הוא, ואת"ל שהגיע בין השמשות, עדיין הו"ל ספק יום ספק לילה ומותר וכו', להכי תני ספק חשיכה. דכל שהוא ספק לאדם, כגון בין השמשות, אפילו אינו יודע בבירור שהגיע בין השמשות ויכול להיות שעדיין יום הוא, אפ"ה אסור לו לעשר וכו' עכ"ד. והמג"א (שם) הביאו להלכה.

וראה בקובץ כרם שלמה (שנה י"ד קו' ב' ע' כג והלאה) תשובת הגרמ"ח שמרלר שליט"א בענין תינוק שנולד ביום ש"ק לפנות ערב. ונסתפק להם אם היה עדיין יום ודאי, או היה כבר ביה"ש לדעת הגאונים, אם יכולים לצדד למולו ביום הח' בש"ק. והספק הוא, דאף שמבואר בב"ח וכנ"ל דאף אם נסתפק לו אם הוא ביה"ש אסור, מ"מ לפי הטעם שכתב הפמ"ג שם בא"א סק"א דלא הוי ספק ספיקא [שמא הוי ודאי יום ואפילו אי הוי ביה"ש שמא לא הוי לילה], דספק חסרון חכמה אינו נכנס כלל בגדר ספק, וכבר הוסיף שם בביה"ל וז"ל, משא"כ ביה"ש דהוא ספק לכל העולם, וא"כ כאן שנוסף לנו עוד ספק דילמא הלכה כר"ת דעד ג' מילין ורביע אחרי השקיעה הוי עדיין ודאי יום, הרי יש כאן מלבד הספק חסרון חכמה, עוד ס"ס שמא הלכה כר"ת, ואף לגאונים שמא ביה"ש הוי עוד יום, דגם ספק פלוגתא מצטרף לס"ס [ועוד עדיף משאר ס"ס, עיין פמ"ג יו"ד ק"י דיני ס"ס כ"ה].

ואף לטעם השני שכתב שם הביאור הלכה, משום דהוי ס"ס משם אחד, מ"מ כתב בשו"ת אגרות משה ח"ד סי' מ"ג לצדד, דהס"ס שמא כר"ת וגם לגאונים שמא ביה"ש הוי יום, אף דהוי משם אחד, אולם כיון שהספק שמא כר"ת מתיר יותר, דהיינו עד ג' מילין ורביע, שפיר מיקרי ס"ס. ועוד הוסיף לחדש שם באג"מ מסברא, דכיון שספק ביה"ש אם הוא יום או לילה, הוא ספק במציאות איך שהוא, דהא לא ידוע לשום איש, וספק בהג' מילין ורביע הוא ספק דפלוגתא דרבוותא בדינא, יש להחשיב זה לס"ס, אך דספק פלוגתא דרבוותא נמצא שהוא ג"כ מאותו שם ספק, מאחר דלא מסיבה אחת אנו מספקים וכו' עיי"ש כל דבריו, [וצירף גם דעת הרמב"ם בפ"ג מאי"ב שגם משם אחד שרי], וע"ש שהאריך ומסקנתו דא"א להקל בכה"ג כלל וכלל ע"ש.

★★

בגמ': **ת"ר בין השמשות - ספק מן היום ומן הלילה** וכו'.

הנה מה הביאור בתיבה "בין השמשות", בראש יוסף לפרמ"ג (כאן) כתב לבאר, שיש שמש של יום וזו השמש, ויש שמש של לילה והוא הירח, ויש זמן לאחר השקיעה שלא יודעים מי השולט בו האם השמש או הירח, וזה בין השקיעה לצה"כ, וזה הפשט בין השמשות דהיינו בין השמשים. ועוד פירש, ע"פ רש"י בשבת (קלד ע"א) דביאר שיום הכונה לשמש, וכן מפרש המהר"ל על התורה, דבין השמשות הכונה בין הימים, בין היום שיצא ליום שנכנס, יש מצב ביניים שאינו ידוע.

עוד ביאור י"ל עפ"י הגר"א (יו"ד סי' רס"ב ס"ק ט') דיש ב' הסתלקויות של השמש, הראשונה זה השקיעה והשניה זה כשהיא מפסיקה להאיר וזה צאת הכוכבים, וזה הזמן שביניהם נקרא בין השמשות דהיינו בין השמש שכבר שקעה לבין השמש שהפסיקה להאיר, וע"ז מסופקים אם הוא לילה או יום. ע"כ.

★★

הגאון מפונביז' זצ"ל הביא מדברי הירושלמי (פי"ט דשבת הלכה ה') דאי' שם: "מעתה נולד בין השמשות נימול בין השמשות, אמר ליה אילו הוינא אנא ואת עליו בחד תרע דילמא הוינן יכלין מכוונה" עכ"ל. והיינו דהקשה הירושלמי דאם נולד בנקודה מסויימת בין השמשות למה א"א למול בשבוע שאחריו באותה נקודה, ומתרץ הירושלמי שא"א לדייק. והרי הדברים מתמיהים דביה"ש הוי ספק יום ספק לילה, ומילה פסולה בלילה.

וביאר הרב מפונביז' זצ"ל דשתי שאלות הן: א) יום או לילה לגבי הלכות ציצית מילה, קידוש החודש, דשם לילה פוסל. ב) שאלה של נקודת המעבר מיום א' לשני. והיא שאלת התאריך של הנקודה הזאת. ונפ"מ לגבי שבת אי זה ערב שבת או שבת, או מוצ"ש. ונפ"מ לגבי יום השמיני

דמילה. וחזינן מתוך הירושלמי, דבין השמשות אין בו שאלה אי הוי יום או לילה לגבי דיני לילה. וכל שאלה היא רק שאלת התאריך אי חשיב יום הקודם או יום הבא. ויוצא דבר מוזר, דיתכן שבין השמשות זה לילה לגבי התאריך, דהיינו ששייך ליום הבא, ומ"מ יום הוא מהל' יום או לילה, ולכן שפיר הקשה הירושלמי שנמול באותה נקודת ביה"ש שנולד בה דהוי ממ"נ, דאותה נקודה או דשייכת היום שעבר או ליום הבא, וה"ה לשבוע שאחריו, אבל ודאי דבה"ש יממא הוא. והוא נקודה נפלאה.

★★

והגאון ר' ברוך דב פוברסקי שליט"א (בקובץ מוריה שנה כה גליון ו-ח ע' קו) כתב ליישב לפי יסוד זה את קושית התוס' (בזבחים נו) בהא דאיתא שם מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה שנאמר ביום הקריבו את זבחו, ביום שאתה זובח אתה מקריב, והקשו בתוס' שם למה לי קרא, הרי בלילה א"א לזרוק הדם שאין זורקין דמים בלילה מקרא דביום צוותו וכו' ולמחר כבר נפסל בעמוד השחר, ולהנ"ל א"ש, דנפ"מ מזמן השקיעה עד שיראו שני כוכבים דודאי יום הוא ואין בזה פסול לילה, ומ"מ כבר יום מחר הוא ונפסל הדם מקרא דביום שאתה זובח אתה מקריב שכבר יום אחר הוא ודו"ק.

וכותב עוד הגרב"ד פוברסקי שליט"א: והנה נמצא לפי"ז, דחילופי הימים אינו תלוי בזמן הלילה, ויתכן שכל יום, תחלתו הוא בשעה שעדיין יום הוא ומחשיך ונעשה לילה, וחזר להיות יום, וכל זה יום אחד הוא, ויש לעיין שהרי כתוב בתורה להדיא במעשה בראשית ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, הרי שדין יום הוא שבתחילתו ערב ובסופו בקר, והוא יום אחד ע"כ.

★★

והעיר הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א על דברי הגאון מפונביז' זצ"ל הנ"ל, בקובץ חומת ירושלים (קובץ ד סי' טז): נידון ספיקא דביה"ש והעלה שם הרב מפונביז' ז"ל דשיטת הירושלמי היא דאף שנחשבו ליום הבא מ"מ אין לזה הזמן דין לילה כי אם יום, יעוין בספר מכתבי תורה (חלופי מכתבים בין הגאון הרוגאצובי להגר"מ קלינא) מכתב סא שחידש נמי האי סברא.

ולכאורה לפי"ז הי' מיושב קושית זקיני הגאון ר' שאול משה מוירשוב ז"ל בשו"ת ר' שאול משה (סי' נג) שהקשה על הגמ' בשבת (דף קלג) דאמרי' "וכגון דאתא בין־השמשות" ותמיה דכיצד אפשר למול בבין־השמשות, ולהנ"ל א"ש, דבין־השמשות אף אם נימא דשייך ליום הבא מ"מ דין יום יש לו ואפשר למול, אולם בבבלי אין לפרש כן, דפשיטא דס"ל דביהשמ"ש ספק יום ספק לילה, וכמ"ש הפוסקים להלכה דאסור למול בביה"ש, וע"כ צ"ל בגמ' שבת דלאו דוקא ביה"ש אלא מעט קודם.

(ובאמת אין הכרח לדמות ממילה לשאר־דברים, וכמו בהלל בליל פסח שכתבו הטעם לאמרו משום דליל פסח דינו כיום, וא"כ יהי' מותר נמי למול, אלא ע"כ דיש לחלק בין יום דהלל ליום דמילה). עכ"ד.

★★

באור שמח (פרק ה' מהל' שבת הלכה ד') עמד מדוע נשאר בין השמשות בגדר ספק, הרי לכאורה קי"ל בספקות דהיכא דלא ידוע, אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, א"כ ה"ה הכא ניזיל בתר חזקה דמעיקרא וניתן לו דין של יום, וכתב באור שמח שם לבאר דלא שייך לומר כאן חזקה דמעיקרא, היות וכל היסוד של חזקה דמעיקרא הוא כשיש ספק על דבר שהוא עצמו היה לו חזקה מקודם ברורה, כמו חתיכה שהיה ידוע שהיא של היתר וכעת אני מסתפק אם נאסרה, בזה אמרינן יש לאותה חתיכה עצמה שאני מסתפק עליה חזקה של היתר דמעיקרא, משא"כ הכא לגבי בין השמשות הספק הוא על בין השמשות, ולבין השמשות אין חזקה שהוא של היתר מעיקרא, כי מה שהיה מעיקרא יום, זהו זמן אחר, ובין השמשות זה זמן אחר, והספק הוא עליו, וזה כמו שנרצה להכשיר חתיכה זו מכח חזקת היתר של חתיכה אחרת, דלא שייך לומר כן.

וכבר האריך הגאון הרוגאצ'ובי בכמה מקומות אם הזמן הוא נקודות נקודות או הכל משך אחד ארוך. ונפק"מ אי בעינן לגבי בר מצוה מעת לעת אי שייך שיתחייב לצום ביוהכ"פ אם נעשה גדול באמצע יוהכ"פ.

וז"ל האור שמח שם: זה לא מקרי חזקה, כיון דהאיסור הוא על הזמן, וכל משהו מהזמן הוי כחתיכה שאנו מסתפקים עליה, אם היא היתר או איסור, כן אנו מסתפקים על זמן זה כשיצא כוכב אחד עד שיצאו ג' כוכבים, וזמן זה לא איתחזק בו לא היתר ולא איסור ע"כ. גם במשמרת חיים (עמ' מ' סק"י), הלך ג"כ בדרך זו וביאר דכאן לא שייך חזקה דמעיקרא,

כיון שכל רגע ורגע הוא זמן בפני עצמו ואינו קשור למה שלפניו. ודו"ק היטב.

ובספר מרפסין איגרא (ע' שלד-ה) כתב בזה מהגאון ר' שמחה זיסל ברוידא ז"ל שציין לדברי השב שמעתא (שמעתא ג' פרק י') המביא מהמהרי"ט שחזקה העשוי' להישתנות אינה חזקה ולפי"ז א"ש כאן, ע"כ.

★★

ועיין במגן אברהם (סי' שמ"ב) שדן לומר שלא אמרו דלא גזרו על שבות בבין השמשות רק בבין השמשות של ערב שבת, כשנכנסת שבת, אבל בבין השמשות של מוצאי שבת, כשהשבת יוצאת, בזה י"ל דגזרו, כיון שיש חזקת איסור של השבת היוצאת. ועיי"ש בפמ"ג.

★★

בקובץ שיעורים (עמ"ס פסחים אות ב') כתב להסתפק, בהא דקי"ל דצאת ג' כוכבים לילה הוא, האם הפשט שכוכבים עצמם זה הלילה, והם "סיבה" לדין לילה. או דילמא הלילה הוא לילה והכוכבים זה רק "סימן" וראיה שהגיע הלילה, ונפק"מ ע"פ מש"כ השטמ"ק ב"ב נ"ו, דהא כתיב "על פי שניים עדים יקום דבר" ולמדו מזה דבר ולא חצי דבר, דהיינו שאין מקבלים עדות על חצי דבר, ולכן אם באו ב' כיתי עדים הרוצות להעיד על נערה שהתבגרה וכל כת מעידה על שערה אחת מיקרי חצי דבר כיון שהשערות זה לא ראיה שהיא גדולה אלא הן עצמן הגדלות, וא"כ בנ"ד זה נפק"מ אם הג' כוכבים הם עצמם לילה ובאו ג' כיתי עדים כל כת העידה על כוכב אחר לא נקבל עדותם, כיון דהוי חצי דבר, אבל אם הג' כוכבים זה רק סימן שהגיע הלילה נוכל לקבל עדותם, דבכה"ג לא מעידים חצי דבר דלא הוי "דבר" אלא רק ראיה.

וכתב הקובץ שיעורים דיש לפשוט ספיקו דהוי ראיה ממעשה בראשית, דהכוכבים נבראו רק ביום הרביעי, וכבר ביום הראשון נאמר "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד" אלמא דאפשר להיות לילה גם בלי כוכבים כלל, ולכן באמת מהני עדות של ג' כיתי עדים על כל כוכב כת, דהכוכבים אינה אלא לראיה, ודמי לג' כיתי עדים שמעידים כל אחת על שנה אחת של חזקה בשדה דמהני להצטרף לחזקת ג"ש, כיון שאין הג"ש אלא ראיה שזה שלו, ודו"ק.

★★

בגמ': ואמר רבא אמרו לו שנים צא וערב עלינו, לאחד ערב מבעוד יום, ולאחד עירב ביהשמ"ש, זה שעירב עליו מבעו"י נאכל עירובו ביהשמ"ש, וזה שעירב עליו ביהשמ"ש נאכל עירובו משחשיכה, שניהם קנו כו', וספיקא דרבנן לקולא.

בפסחים דף י' ע"א איתא ציבור אחד של חמץ ולפניו שני בתים בדוקים, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי להאי על או להאי על היינו שני שבילין. ופירש"י שאם באו לשאול כל א' בפנ"ע אמרינן לכל אחד אי אתה צריך לבדוק דספק דרבנן לקולא, ואי בבת אחת באו, שניהם צריכין בדיקה. ועיי"ש דה"ה אם אדם שלישי נשאל על שניהם בבת אחת צריכים בדיקה.

ונסתפק הנודע ביהודה (מהדו"ק יו"ד סי' ס"ה) בנידון דסוגיין אם באו לשאול בבת אחת, אם נימא דלשניהם לא קנה עירוב, דלא יהיה תרתי דסתרי, דלזה דיינינן בין השמשות כיום ולזה כלילה. ופשט לה מדנקט רבא אמרו לו שנים צא כו', ולא נקט כפשוטו שנים שעירבו א' מבעו"י כו', משמע שבא לרמוז שאפילו אף השואל שאל עליהם בבת אחת שניהם מותרין. ונשאר בצ"ע.

ועיין בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן יג) אריכות בסוגיא זו.

★★

בגמ': שניהם קנו עירוב וכו'.

בספר פרנס לדורו (ע' 96) כתב: במ"א באו"ח (סי' קפ"ד ס"ק ז') הביא בשם מהרש"ח והר"י לבית הלוי על הא דמבואר שם סעיף ד': "אכל וא"י אם בירך ברהמ"ז אם לאו, צריך לברך מספק מפני שהוא מן התורה"; ואע"ג דברכת "בונה ירושלים" היא רק מדרבנן, מ"מ כיון שיש כאן ברכות מן התורה שמחויבין להחמיר בהן, א"כ אם אנו מקילין בברכת בונה ירושלים, מחמת שהיא ספק דרבנן, יהי' זילזול לדברי חז"ל.

נשמע מזה כלל חדש, דאע"ג דקיי"ל ספיקא דרבנן לקולא, מ"מ היכא דמילתא דאורייתא ודרבנן יחדיו באו לפנינו, אי אפשר להתיר בדרבנן ולאסור בדאורייתא, כיון שיהי' זילזול לדברי חז"ל.

ועיין בדברי התוס' והרשב"א במס' שבת דף ל"ד ע"א, ותמצא ראי' ברורה שלא כדברי האחרונים הנ"ל ודו"ק. ע"כ.

דף ל"ד ע"ב

בגמ': איזהו ביה"ש משתקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין וכו'.

הנה מבואר כאן דבזמן זה פליגי רבה ורב יוסף. רבה דהוי בין השמשות ורב יוסף ס"ל דהוי יום גמור, ובגמ' שם קאמר דשיעור זה דפליגי רבה ורב יוסף עולה לחלק י"ב ממיל, א"כ לשיטת השו"ע (או"ח סי' תנ"ט) הוא עולה למינוט וחצי, ולשיטת הרמב"ם והרע"ב (המובאים בחק יעקב שם ס"ק י') עולה לשני מינוטין. ואינו מובן באיזו סברא פליגי בשיעור קטן כזה.

וכתב הגאון ר' יצחק פיגנבוים זצ"ל בספרו יפה דעת (סי' ט"ז) די"ל דלשיטת הרמב"ם והרע"ב דהוא עולה לשני מינוטין מובן שפיר, דהנה הגר"א באו"ח סי' נ"ח סק"ח כתב דזמן תחילת נץ החמה עד גמר זריחתה עולה לשליש עישור שעה דהיינו שני מנוטין (ועי' בהקדמה שם שהוכיח שהוא כן במופת חותך), א"כ ממילא בשקיעה נמי הוא כן, דמתחילת שקיעתה עד גמר שקיעתה נמי עולה לשני מנוטין, א"כ בזה פליגי רבה ורב יוסף, דרבה ס"ל דמיד בתחילת שקיעה היא בין השמשות, ורב יוסף ס"ל דעד גמר שקיעתה הוי יום גמור, אבל לשיטת השו"ע דהוא מנוט וחצי אינו מובן פלוגתתם, וא"כ איכא ראיה מכאן לשיטת הרמב"ם והרע"ב ז"ל. עכ"ד.

וע"ע בענין זה בביאור הלכה או"ח (סי' רס"א סעיף ב' ד"ה להקדים וכו') ודו"ק.

דף ל"ה ע"א

בגמ': ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל וכו'. **א"ר חנינה הרוצה לידע** וכו' **וירד ויטבול בים ויעלה וזהו שיעורו של ר' נחמיה.**

המנחת יצחק (ח"ט סי' ט') מביא מסוגייתנו סמך לדברי הפמ"ג שכתב שהזמן דמשיכיר את חבירו הרגיל עמו בד' אמות האמור לגבי ק"ש ותפילה, הוה כשש דקות לאחר עלות השחר, דבזמן שיעור מיל מצאנו ג' שיטות (א) 18 דקות (ב) 22 דקות (ג) 24 דקות, וא"כ חצי מיל הוה או (א) 9 דקות (ב) 11 דקות (ג) 12 דקות, ואמרינן הכא א"ר חנינה הרוצה לידע שיעורו יניח וכו' וירד ויטבול ויעלה, והתוס' ברכות (דף ג. ד"ה למאן) כתבו דממתי שהגיע עמוד השחר עד שיקום ממטתו ויזמן עצמו כבר הגיע אותו העת דמשיכיר, ואם לרדת ולטבול ולעלות לוקח כתשע דקות, א"כ לקום מהמטה ולזמן עצמו לוקח כשיעור שש דקות.

★★

בגמ': הרוצה לידע וכו' **יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים** וכו'.

הנה בחכמת שלמה למהרש"ל גורס בסוף דברי התוס' (ד"ה וירד וכו'): וקשה לרשב"א דלפי זה לא הי' לו להזכיר עלייה אלא כשירד ויטבול ותו לא ע"כ. וכ"כ במהרש"א ע"ש. אך לדברי הכס"מ (פ"ו דאבות הטומאות) שכתב לחדש דטמא אינו נטהר אלא בעלייתו מהמים. א"ש, דזה הכוונה במה שנקט ויעלה וכו', כיון דבלא"ה אין עדיין הטהרה וכנ"ל וצריכה להיות גם העלי' קודם ההערב שמש ודו"ק. ועי' בבית יצחק (יו"ד ח"ב סי' ל"ח ס"ק ג) שכתב כעי"ז.

ובקובץ דגל התורה (סי' קי"ב ס"ק ג) ונדפס מחדש בחלקת יואב (ח"ב קו' הערות אות כ) כתב הגאון בעל חלקת יואב דפשיט"ל דאין כוונת הכס"מ שיצא לגמרי מהמקוה, אלא דסגי שיצא משהו מן המקוה ע"ש. וכ"כ עוד בקובץ קול תורה (פאבינץ - קובץ ג אחרי סי' ל בהג"ה) שהגאון ר"מ זמבא הראה לו מכתב מהגאון החלקת יואב שכתב לו כנ"ל ע"ש (וראה עוד בקובץ קול תורה הנ"ל (סי' ס"ח ס"ק ב) מש"כ הג"ר ברוך לזנובסקי זצ"ל בזה).

והאריכו עוד הרבה האחרונים בדברי הכס"מ בענינים ואופנים שונים, ובפסקי תשובה (סי' ר"ד) בהג"ה תירץ קושית האבני נזר (חו"מ סי' קמ"ה) עפ"י דברי הכס"מ ע"ש. אך האבני נזר עצמו (בחו"מ סי' ע"ב) דחה דברי הכס"מ מהלכה, וא"כ האבני נזר לשיטתו ודו"ק.

★★

בגמ': הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל וכו'.

הנה ברש"י (במדבר כא, כ) מבואר דהבאר של מרים נגנזה בימה של טבריה. וממשיך רש"י וכותב: והעומד על הישימון מביט ורואה כמין כברה בים והיא הבאר ע"כ. ובגמ' שלפנינו איתא וכנ"ל דהבאר היא כנגד ראש הר הכרמל ע"ש. ובירושלמי (פ"ט דכלאים ה"ג) איתא כרש"י הנ"ל כל מי

שעולה על הר ישימון רואה וכו' וזוהי בארה של מרים ע"כ. וכתב בפני משה (בירושלמי שם) דהר הכרמל והר הישימון הם אחד ע"ש.

אך הרד"ל בהגהותיו למדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ב, ד) תמה שהר הכרמל הוא במערב א"י אצל הים התיכון, והבאר נגנז במזרח א"י, בימה של טבריה, וע"ש מש"כ עוד בזה. ומצאתי דבר פלא בחתם סופר עה"ת בהפטרת פר' כי תשא (עמ' קמ"ט ד"ה במס' מגילה וכו') שכתב בתו"ד וז"ל: כי בים יבוא קאי אכרמל שהוא סמוך לימה של טבריה כידוע עכ"ל. והדברים מופלאים ואין מבים להם, הרי הכרמל לא סמוך לימה של טבריה והוא דבר שבמוחש וכדברי הרד"ל וצע"ג.

והעירני חכ"א דברבינו חננאל בגליון הגמ' דשבת (כאן) איתא: הרוצה לידע שיעורו של ר' נחמי', יניח חמה בראש הכרמל וירד ויטבול בים ויעלה ע"כ. גורס בר"ח שם: וירד ויטבול בימה של טבריה ויעלה ע"כ. וא"כ אולי י"ל חידוש גדול לדעת הר"ח, דההרים שמול הכנרת נקראים לדידי' הכרמל ועל זה כיוונה הגמ' הנ"ל, וזה ג"כ כוונת החת"ס, וא"ש כל מה שהקשינו לעיל ודו"ק היטב.

עכ"פ במדרש (ויקרא רבה פרשה כ"ב, ב) אי' דבארה של מרים נמצא בים כנרת, ושם אי' תיאור מדויק: א"ר יוחנן, שיערוהו חכמים והיא מכוונת כנגד השער האמצעי של בית הכנסת העתיק של טבריה ע"כ. ועי' בערוך השלם (ערך סרנג) מש"כ בזה.

וכן הביא בספר חבת ירושלים (מאמר גולת תחתיות סי' ד) וז"ל: בארה של מרים בתוך ים של טבריא, ולזה הסכים גם בס' שבחי ירושלים, ועוד כ' בשם האר"י ז"ל דבלכתך דרך ים טבריא (היינו שפת ים טבריא) אל חמי טבריא, באמצע הדרך ממש במקום שיש דקלים רבים בשפת הים הוא מכוון כנגד מגדל אחד אשר בראש ההר, שם הוא בארה של מרים, ועתה לא יש שם דקלים וגם המגדל אינו נראה כי אם כשהולכים מתוך העיר אל חמי טבריא, באמצע הדרך (בערך) אשר שם חורבות מי"ג בי כנישתא, יש שם אבנים שנכנסים אל תוך הים כנרת והולכים עליהם כמה אמות ואומרים סימנא מלתא כי שם הוא הבאר, ויש קוראים את ההר מול שטח הזה - ישימון מפני הדרש על הפסוק הזה, עכ"ד שם.

והנה מצאנו בחז"ל שיש לבאר זו סגולות מיוחדות לרפוי חוליים שונים, וכן אי' במדרש (ויקרא רבה) הנ"ל דמוכה שחין התרחץ בבארה של מרים ונתרפא ע"ש, וכ"ה במדרש פר' קרח (פרשה י"ח כ"ב) שסומא שירד וטבל בה נפקחו עיניו ע"ש.

וי"ל בדרך רמז, דהנה בהקדמת ספר נגיד ומצוה מביא מספר עץ חיים בשם הרה"ק ר"ח ויטאל זצ"ל, וכן הביא רבינו החיד"א בשם הגדולים (מערכת גדולים אות ח) שסיפר הרה"ק ר"ח ויטאל זצ"ל וז"ל: כשבאתי אצל מורי האריז"ל ללמוד ממנו זאת החכמה - היא חכמת הקבלה - הלך מורי ז"ל לטבריא להוליכני עמו, ושם היה ספינה קטנה וכשהיינו מהלכים בספינה בתוך המים כנגד העמודים של בית הכנסת הישן, לקח מורי ז"ל כוס אחד ומילא אותו מים מבין העמודים והשקה לי אותם ואמר לי, עכשיו תשיג בזאת החכמה כי אלו המים ששתית היו מבארה של מרים ומאז ואילך התחלתי להכנס בעומק החכמה הזאת, ע"כ.

וי"ל כעת, דכיון שיש בבאר זו סגולה לרפאות סומא בעיניו שלא יכול לראות, ה"נ יש בה סגולה שיכולה לפקוח עינים של אותו אחד שרואה כן שיוכל כעת לראות ולהתבונן בענינים רוחניים גבוהים וכמו שעשה האר"י הק' לתלמידו ר"ח ויטאל זצ"ל הנ"ל ודו"ק. וראה עוד במש"כ בס"ד בפרדס יוסף (פר' קרח אות כ"ו) ע"ש היטב.

והנה הרמ"א בשו"ע או"ח (סי' רצ"ט סעיף י) מביא: וי"א לדלות מים בכל מוצאי שבת, דבארה של מרים סובב כל מוצאי שבת כל הבארות, ומי שפוגע בו וישתה ממנו, יתרפא כל תחלואיו ע"כ. והרמ"א מסיים שם: ולא ראיתי למנהג זה ע"כ. וי"ל בזה, דהנה המקור לדברים הוא בכל בו, ושם (סי' מ"א) מספר: ומעשה באדם אחד שהיה מוכה שחין והלכה אשתו במוצאי שבת לשאוב מים, ונתעכבה יותר מדאי, ונזדמנה לה בארה של מרים ומלאה כדה מאותו מים, שבאת אצל בעלה כעס עליה (על שאיחרה כ"כ), ומרוב כעסו נפל כדה משכמה ותישבר הכלי, ובכל מקום שניתזו נתרפא השחין ע"כ.

היינו דהכל בו ידע דהסיפור המובא לעיל מהמדרש במוכה שחין שנרפא מבארה של מרים היה במוצש"ק, וי"ל עפ"י דברי הגמ' (שבת ס.) לגבי סנדל המסומר, דחכמים מתקנים בדיוק כמעשה שהי' ע"ש, ה"נ י"ל כאן, דמזה למד הכלבו דיש במוצש"ק ענין של רפואה בבארה של מרים ודו"ק היטב.

וראה עוד בספר "ארץ הצבי ואתריה במקורותינו" לרבי שרגא ויס שיחי' (עמודים 211 והלאה) שהאריך הרבה בתיאורים סביב בארה של מרים ע"ש היטב.

★★

בגמ': אמר רב מעין המיטלטל טהור וזהו בארה של מרים ע"כ.

בפרדס יוסף (פר' מצורע אות נ"ב) מביא: ושמעתי מפה קדוש אדמו"ר מגור שליט"א (הוא בעל האמרי אמת זצ"ל) בקרעניץ שנת תרצ"א בפרשת חוקת, בשבת (ל"ה.) בבארה של מרים יכולין לטבול, וצריך עיון ההוה אמינא אמאי לא היו יכולין לטבול וצריך לימוד על זה.

ויש לומר כמו במים שאובין הטעם דאיכא אמצעי כח אדם ופוסל, כן בבאר מרים כתיב [חוקת כ"א, י"ז] עלי באר ענו לה, הרי דהיה כח ישראל באמצע על ידי תפילת ישראל, והוי ג"כ כח אדם באמצע, והיה הוה אמינא דיפסול כמו שאובין ודפח"ח.

★★

בגמ': אמר רב מעין המטלטל טהור וזהו בארה של מרים.

כתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל: ולכאורה זהו הילכתא למשיחא, ואולי להאמור למעלה אר"ח הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וזו היא בארה של מרים, א"כ אם טבל אדם שם נפ"מ אי מהני הטבילה דלא הוי המים כשאובים. ואע"ג דבלא"ה הוי זה בתוך הים מ"מ י"ל דלא מהני השקת הים כמ"ש בגמ' מכות (ד'.) בחבית שאובין שנפלה לתוך הים יע"ש, וגם נפ"מ שיהי' דינו כמעין ע"כ.

והאדמו"ר מהעלמעץ זצ"ל שהעמיד ותיקן הרבה מקואות ברחבי ארה"ב, רצה לתקן מקוה נייד, דהיינו מקוה בתוך מכונית שתיסע ממקום למקום, ודן הרבה בספרו טהרת יו"ט בסוגיא זו דמעין המיטלטל.

דף ל"ה ע"ב

בגמ': העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממ"נ וכו'.

וברש"י: ערב שבת ומוצ"ש בהעלם אחד אין כאן עוד אשם תלוי אלא חטאת ע"כ. וכתב בספר פרנס לדור (ע' 1-340) ענין נפלא בביאור דברי רש"י כאן: ונראה לי בהא דכתוב ברש"י ז"ל "בהעלם אחד", כוונתו היא, דהא לכאורה איכא כאן חטאת אחד בוודאי וגם אשם תלוי, לפי מה שפירש"י בדיבור השני, בד"ה "ממ"נ", דמיירי דעשה מלאכה כל בין השמשות; וזה ידוע דבביה"ש איכא ג' ספקות: דילמא כל משך ביה"ש הוא יום, או לילה, או חצי יום וחצי השני לילה, וכדאיתא, ולפ"ז חטאת אחד חייב ממ"נ בוודאי, דאם יום הוא כל משך ביהש"מ חייב חטאת על מלאכת ביה"ש של מו"ש, ואם לילה הוא חייב על מלאכת ע"ש ופטור על של שבת. אבל אכתי איכא למיחש, דילמא ביה"ש הוא מחציתו מיום ומחציתו השני לילה, וכיון דמיירי שעשה המלאכות בשני הביה"ש, כל משך ביה"ש, נמצא דחייב חטאות: על ע"ש, על מחצית השני של ביהש"מ, שהוא לילה - ועל מלאכת ביהש"מ של מוצאי שבת, חייב חטאת בעד מחצית הראשון של ביהש"מ, ועכ"פ מידי אשם תלוי לא יצא.

לזה פירש"י דמיירי בהעלם אחד, ור"ל אף נימא דביה"ש מחציתו יום ומחציתו השני הוא לילה, אינו חייב על השני ביהש"מ, כ"א חטאת אחד ממ"נ, כיון דמיירי בהעלם אחד. והא דמסיים שם רש"י דמיירי דעבד כל ביהש"מ, כוונתו פשוטה, דאי איתא דעבד בביה"ש של ע"ש בזמן מוקדם ובשל שבת מאוחר לזמן זה, אין כאן חטאת וודאי בהכרח, דהא י"ל דבביה"ש של ע"ש הי' יום בשעת מלאכה, וביה"ש של שבת הי' אז לילה, ואין כאן עבירה כלל. ואם עשה להיפוך: בביה"ש של ע"ש עשה במחצית השני, ובביה"ש של שבת עשה במחצית הראשון, א"כ חייב ב' חטאות, ועכ"פ מחטאת אחד ואשם תלוי אחד לא יצא. לזה פירש"י: וכגון דעבד ליה כל ביהש"מ, ועי' במ"מ בפ' ה' מה' שבת.

והקשה לי מופלג אחד, דהא איתא לקמן דף ק"ה, במתניתין: הכותב ב' אותיות בשתי העלמות, אחת שחרית ואחת ערבית ר"ג מחייב שתים; ופירש"י: כיון דהו"ל שהות בינתיים כדי לידע, הו"ל כב' העלמות. ואפילו חכמים דפטרי' התם, היינו משום דיש ידיעה לחצי שיעור, כדמפרש שם בגמרא. לפ"ז תקשה לפירש"י, דלעיל גבי עשה מלאכות בשני ביהש"מ, דמיירי בהעלם אחד, הא לא משכחת בי' העלם אחד, כיון דהו"ל שהות בינתיים כדי לידע, הו"ל ב' העלמות, וכמו שפירש"י שם במשנה.

והשבתי לו בפשיטות, דמה שפירש"י לעיל, דמיירי בהעלם אחד, ר"ל העלם מלאכות, אבל זאת ידע היטב

שהוא שבת, והתם מיירי בהעלם שבת, ולזה פירש״י שם במשנה כיון דהו״ל שיהות וכו׳. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: העושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך.

בריטב״א יומא (מ״ז ע״ב) כתב דבר חידוש דבין השמשות הוא לאו דוקא ספק יום ספק לילה, אלא שהוא חלק מן היום שמעורב בו מן היום ומן הלילה, ולכן לדינא יש לנו ספק אם הוא כיום או כלילה. ותמהו באחרונים דא״כ אמאי קאמר הכא דעושה מלאכה בשני בין השמשות חייב חטאת ממה נפשך, הא כיון דבין השמשות הוי כעין בריה בפני עצמו, לא יום ולא לילה, י״ל דפטור אף שעשה מלאכה בשניהם. ותירץ בראשית ביכורים (בכורות מ״ב ע״ב ד״ה ומש״ה הרמב״ם) דע״כ צריך לומר לדידיה, דכיון דמה דאיסורו בערב שבת קליש מפאת הצד של יום דפתיך ביה, לכן הצד של יום של מוצאי שבת דפתיך ביה משלים החיוב, וא״כ ביחד ישנו חיוב שלם וחייב חטאת.

★★

ומביא בראשית ביכורים שם את דברי הרמב״ם (פ״א דטומאת משכב ומושב) הפוסק דאנדרוגינוס אם ראה לובן או אודם בלבד הוי טמא מספק, ואם ראה שניהם יחד טמא בודאי, ולכאורה כיון דפסק כאן דאנדרוגינוס הוא ברי׳ אמאי מטמא הרי אינו לא זכר ולא נקבה כמו שהקשה הלח״מ פ״ד מה׳ אישות, אך י״ל דמה שהוא ברי׳ הוא משום דפתיכי בי׳ תרווייהו, וגם זה נקרא ספק, כספק ביהש״מ וכספק של בין הבינים כמש״כ הריטב״א יומא הנ״ל, וכמו דספק ביהש״מ יש בו איסור ואין בו חיוב משום דמחמת התערובת של ב׳ הזמנים נקלש איסורו לענין חיוב [וכהך דנדרים (סח.) דלב״ה דבעל מיקלש קליש ואם הפיר לה אחד מהם איסורא איכא ולא חיוב מלקות עיי״ש] וה״ה כאן שאם ראה לובן לבד הוי טומאה קלושה כטומאת ספק מפני הצד נקבות שבו, וכן להיפוך באודם בלבד, אך כשראה לובן ואודם ביחד הוי טמא ודאי, כיון שהוא טמא מחמת ב׳ הצדדין.

★★

בגמ׳: העושה מלאכה בשני ביהשמ״ש חייב חטאת ממ״נ וכו׳.

בספר מגילת ספר (ע׳ רי״ב בהג״ה) כתב להסתפק, האם הספק של בין השמשות הוא ספק מדינא בעצם רק לחכמים, אבל כלפי שמיא הוי כודאי זמן, או דילמא גם כלפי שמיא מתייחסים לזמן זה כספק מצד הדין [ולא שלא ידוע לשמים אם זה יום או לילה ח״ו], וכתב שם דבפשטות הספק הוא רק לחכמים מחמת חסרון ידיעה, אבל כלפי שמיא אינו ספק, ראיה לזה מהגמ׳ הנ״ל דהעושה מלאכה בב׳ בין השמשות ער״ש ומוצ״ש חייב חטאת ממ״נ, ואם היה זה דין של ספק גם כלפי שמיא. לא היו מחייבים חטאת ודו״ק.

אולם הביא שם דדעת הגר״א היא שבין השמשות הוא מושג דיני גם כלפי שמיא עיי״ש ראייתו, וגם מסברא מוכח כן, דהא לגבי עלות השחר אין שום ספק שזה יום, ואילו לגבי השקיעה הסתפקו, ולכאורה מאי שנא, הרי אותו מהלך שקורה בשקיעה קורה בזריחה. אלא משמע שזה נמסר להם מהלכה למשה מסיני שבסוף היום יש מצב של ספק, ודו״ק. ע״כ.

אולם עיין רש״י בראשית (ב׳ ב׳) עה״פ ויכל אלקים את מלאכתו ביום השביעי. ר״ש אומר בשר ודם שאינו יודע עתיו ורגעיו, צריך להוסיף מחול על הקודש, הקב״ה שיודע עתיו ורגעיו נכנס בו כחוט השערה ונראה כאילו כלה בו ביום. והגר״א בביאור לאבות (פ״ה מ״ו) על המשנה עשרה דברים נבראו בין השמשות כו׳. העתיק מדרש זו שהקב״ה עשה מלאכתו בבין השמשות, והוא דלא כהנ״ל.

★★

בגמ׳: תקיעה שלישית סילק המסלק והטמין המטמין וכו׳.

ופירש״י סילק המסלק, קדירות העשויות להסתלק למאכל הלילה. והטמין המטמין. את הראויות לאחרות. מבואר בזה דהוא שני דברים דסילק המסלק הוא באותן קדירות שיש בהן המאכלים לסעודת ליל שבת, מסלקים אותם אז מעל האור. והטמין המטמין איירי בקדרות שיש בהם הסעודה שלמחרת. וקשה למה צריך לסלק הקדרות מעל האור מלפני שבת, דבשלמא לולא רש״י הי׳ אפשר לפרש דהכל דבר אחד, סילק המסלק בכדי להטמין. אבל לפירוש רש״י דהם שני דברים קשה ל״ל יסלק הקדרה מעל האור בשבת גופי. ותי׳ המגן אברהם (סי׳ רנ״ג סקי״ח ומחצה״ש שם) דמכאן מוכח דרש״י ס״ל כהמרדכי דאסור להסיר קדרה מתוך הגחלים בשבת, שהוא פסיק רישא דיהי׳ מבעיר ומכבה את הגחלים בעת שמזיז אותן. ועיי״ש בביאור הגר״א (סק״כ) שכתב דלדעת הערוך דפסיק רישא דלא ניחא ליה שרי, גם הכא שרי.

דף ל"ו ע"א

בגמ': בציבור נמי חזי לגמע לתינוק עני וכו'.

הקשה הגאון ר' יצחק גליק זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה כ"א קו' א' ע' טז): וקשה הוא כיון דהוא מוקצה לעשירים הוא מוקצה לעניים, וכיון דלציבור אינו חזי, דאין עניות במקום עשירות, א"כ הוא גם מוקצה לעניים, וצ"ע.

★★

בגמ': הא ר"י - הא ר"ש - הא ר' נחמי' וכו'.

ובתוס' (ד"ה הא ר' נחמי' וכו') כתבו לחדש, שקערות אחר שאכלו בהם, דדרך להסירן כל שעה. חשיב צורך מקומו - תשמיש המיוחד לו ע"כ. הנה יש לדון בכלי שמלאכתו לאיסור דמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, האם נאמר רק באופן שצריך לגוף המקום, או גם כאשר מתבייש בפני האורחים שרי. ע"כ.

והנה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ' סעיף י') כותב: אבל כאשר עצם הימצאות הכלי במקום ההוא מפריעה אותו, כמו הפטיש המונח על השלחן, והוא מתבייש בשל כך בפני האורחים, אין זה נחשב לצורך מקומו ואסור לטלטלו משם ע"כ. ובהערה (אות כד) כותב בזה הלשון: אך שמעתי מחכ"א, די"ל שכל שמתבייש בפני אורחים, כגון שמונח על השולחן כלי שמלאכתו לאיסור, אף שבכה"ג בחול אין מתבייש בכך, אבל כיון שבשבת מתבייש ולכן לא יכניסם לחדר בגלל המוקצה הנמצא במקום - צריך למקומו מיקרי. ומהגרש"ז אויערבך ז"ל שמעתי, דמפורש בים יששכר על התוספתא ביצה (דה"ס כז.) שמתיר להוציא תפילין מהחדר, או לכפות כלי שמלאכתו לאיסור על הנר, כדי להתיר תשה"מ, עכ"ד.

ובספר משמרת השבת (עמוד יב הערה ו) העיר על ראיית הגרשז"א ז"ל הנ"ל, דאין מזה ראיה כל כך להציור שמתבייש מהאורחים כשמונח על השולחן כלי שמלאכתו לאיסור, דשאני התם דאין אפשרות לקיים המצוה דתשה"מ בעוד התפילין שם, א"כ נחשב טלטולם כצריך למקומם, דהרי כל זמן שהם נמצאים בחדר הם אוסרים תשה"מ בכל החדר, משא"כ כשאינו צריך ממש להמקום שהכלי מונח שם, ורק מחמת כיסופא נמנע מלהכנס אורחים להחדר, קשה לומר דזה נחשב כצריך למקומו, היות ובעצם החדר ראוי להכניס שם אורחים ומקום הכלי אינו מפריע לעצם השימוש בחדר. ומביא שם, שראה בספר אחד משמיה דהגאון רבי משה פיינשטיין דאין זה נחשב לצורך מקומו עיי"ש.

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן כב אות לא) נשאל בכיו"ב, אם מותר להסיר כלי שמלאכתו לאיסור המונח במקום שאינו מתאים לכבוד השבת, לדוגמא עט המונח על השלחן בשבת, אם מותר להסירו מחמת כבוד השבת, וחשיב ליה כטלטול לצורך גופו ומקומו. והשיב בזה הלשון: טלטול כזה חשיב כטלטול לצורך מקומו, וזה גופא כבוד שבת שאינו מטלטל דבר שנאסר לנו בטלטול, עכ"ד.

וכתב חכ"א בקובץ בית הלל (בקובץ ט"ז ע' צב) דכנראה שעל טלטול באופן כזה צידד הגר"מ פיינשטין לאסור, אבל באופן שמפסיד לגמרי חדר כנדון השש"כ בהערה, יתכן דגם לדבריו יש להתיר ודלא כמש"כ בספר משמרת השבת בשמו. ומביא שם, מספר טלטולי מוקצה בקונטרס התשובות מהגר"מ פיינשטיין ז"ל (אות ו, והובא בפסקי תשובות ע' רסב) שאכן באופן כזה גם כן הורה הגרמ"פ לאסור, עיי"ש.

ומביא שם עוד מספר משנת יעקב (סי' ש"ח) שדן באריכות בנידון זה. ולדעתו גם הפרעה גרידא, אע"פ שאינו צריך לגוף המקום נקראת צורך מקומו. ומביא לענין זה כמה ראיות, ובתוכם מדברי התוס' כאן שהראנו לעיל ע"ש היטב.

דף ל"ו ע"ב

בגמ': חצוצרתא שופרא שופרא חצוצרתא למאי נפקא מינה לשופר של ראש השנה.

כתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל: הנה לעיל (ל"ב ע"ב): שופר מיטלטל וחצוצרות אינם מטלטלין, וברש"י שופר מיטלטל לפי שכפוף ראשו וראוי לשאוב בו מים ולשתות התינוק חצוצרות פשוטה ואינה ראויה אלא לתקוע וגו'. והנה ע"כ צ"ל דשופר וחצוצרות חלוקין ולא רק שזה פשוט וזה כפוף דהרי שופר של ר"ה כשר בין כפוף ובין פשוט כמבואר בר"ה בפ"ג.

וכן אין לומר דההבדל דחצוצרה של מתכת ושופר של קרן בע"ח כמו שהוכיחו התוס' במנחות כ"ח. מגמ' ע"ז מ"ז, וכן במשנה דקינין (פ"ג מ"ו) דגם קרן של בע"ח נקרא חצוצרה, וא"כ לא מבואר מה נקרא שופר ומה חצוצרה, ועי'

במ״ש בברכת שמעון חלק המועדים בהל׳ ר״ה עפ״י דברי הראשונים ז״ל בזה. ע״כ.

★★

בגמ׳: למאי נפק״מ לגיטי נשים וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה נפקא וכו׳) כתבו, דבבל הוא שם המדינה ולא שם העיר ע״כ. וכתב הגאון רבי עובדי׳ יוסף שליט״א: אמנם כן כתב גם בפרש״י חולין (יח:) ד״ה מבבל, אך י״ל שיש גם עיר במדינת בבל ששמה בבל, וכדמוכח במגילה כב. רב איקלע לבבל בתענית צבור (ורב היה בסורא במדינת בבל, וע״כ בבל זו שם העיר). וכ״ה בפרש״י שם בסוף העמוד: ושמואל לא היה בבבל אלא בנהרדעא. ע״ש. וכ״כ הרש״ש. וקדמו המהרי״ט מאה״ע ס״ס יא. והביא ראי׳ מגיטין ע״ש.

ויש לציין עוד לתרגום אונקלוס (בראשית י׳ פסוק י) והנה ריש מלכותי׳ בבל וארך ואכד וכלנה בארעא דבבל. (בארץ שנער). מוכח שיש עיר בבל בתוך מדינת בבל. וע״ע גטין סה. התקבל לי גיטי במתא מחסיא וזמנין משכחת ליה בבבל. והרי מתא מחסיא במדינת בבל, וע״כ בעיר בבל. ע״כ.

★★

פרק שלישי

משנה: כירה כו׳ עד שיגרוף או עד שיתן את האפר.

בחידושי הרשב״א כאן נסתפק אי מהני גרופה ולקטומה גם למאכל שעדיין לא נתבשל כמאכל בן דרוסאי, אי אמרינן דכיון דצריך עדיין בישול רב דעתי׳ עלוי׳, וחיישינן שמא יחתה אפילו בגרוף וקטום, או דלמא לא שנא. ומסיק דמסתברא דלא שנא. והקשה הגרעק״א (בהגהותיו לשו״ע סי׳ רנ״ג ס״א) דהרשב״א (לעיל י״ח ע״ב) כתב דהא דבצמר ליורה חיישינן שמא יגיס ובכירה גרופה לא חיישינן שמא יגיס, הוא משום דכיון דנתבשל כמאכל בן דרוסאי אין בו משום בישול, וא״כ איך התיר כאן פחות מכמאכל בן דרוסאי, הא עדיין יש לחשוש בו שמא יגיס כמו בצמר ליורה והניח בצ״ע. ושוב הביא מכסף משנה (פ״ט שבת ה״ג) מרמ״ך דאכן פחות מכמאכל בן דרוסאי אסור להשהות אפילו בגרוף וקטום משום חשש שמא יגיס עיי״ש שהאריך עוד. ועיין עוד בתוס׳ רעק״א כאן.

★★

בגמ׳: לא שנו אלא על גבה אבל לתוכה אסור וכו׳.

בשו״ת שבט הלוי (חלק ג׳ סימן מ״ח) נשאל על מה שנתחדש בזמן האחרון שעשו תנור אלקטרי לצורך הטמנת שבת, ויש לו דלת ומכניסים התבשיל לתוכו, ונהי דגדר הטמנה אין כאן, כיון שאין דבר מכסה גוף הקדרה ע״פ המבואר סו״ס רנ״ח, מ״מ ניחש לה משום מה דמבואר שבת ל״ח ע״א וסי׳ רנ״ג ס״ב דחזרה מותר דוקא על גבה לא לתוכה, וכאן נוטלין ומחזירין כשאר גרופה וקטומה.

ופלפל שם בסוגית הגמ׳ כאן, ומסיים להתיר וז״ל: ויש עוד טעם הגון להתיר בנ״ד, ע״פ מש״כ בשלטי גבורים פ״ג דשבת בשם הריא״ז והובא גם בקצור במג״א וז״ל ונראה בעיני שלא אסרו להחזיר בתוכה אלא בכירה שיש לה תוך וחלל כעין תנור, אבל הכירות שלנו פשוטות ואין להם תוך וחלל, הרי תוכה ועל גבה אחד, ומותר להחזיר בה ועל גבה ע״כ, כוונתו דדוקא כירות שבש״ס שהם כעין תנור שבש״ס שהי׳ נעשה כקדרה מלמעלה למטה, ועיקר הגחלים והחום למטה משא״כ חלק של מעלה שהוא רחוק מן האש וגם שליט בה אוירא, וכיון שיכול ליתן למעלה והוא נותן למטה א״כ נראה כמכוון לבשל, מה שאין כן שלנו שהם פשוטות ר״ל לא מלמעלה למטה, וע״כ לא מצטבר כח האש במקום א׳ יותר מבמקום אחר.

וגם אין לה גב ותוך כי הכל תוך, שוה בחום, וכל פעם מבשל רק במקום הזה, בכה״ג לא גזרו על תוך, דא״כ אתה אוסר לגמרי, וגם אינו נראה כמבשל, וקרוב לזה כתב ג״כ בספר ערוך השולחן סי׳ רנ״ג, וע״כ נראה בנ״ד דאם הוא גרוף וקטום מן הדין מותר להחזיר לתוכו, ומצטרף לזה גם שיטת הד״מ דכל פעם מותר בנטלו בשבת, אבל גם בלא״ה הדבר נראה כנ״ל עכ״ד.

★★

במשנה: כירה שהסיקוה בקש ובגבבא וכו׳.

כתב במשנה ברורה (סי׳ רנ״ג ס״ק יט) בשם הכל בו דהטעם דקיל קש וגבבא, הוא משום דמיד שכבה השלהבת כלה הגחלת וליכא חשש חתוי. והנה בראש יוסף הביא בשם הסמ״ק וכ״ה בבעל המאור, דיש בו גחלים קטנים רק דהוה כקטומה. ובביאור הלכה (שם) חקר, אם מותר דוקא בשעה שכבר הסיקוה אבל בשעה שבוער האש, וכגון שהניח הרבה קש, אסור להשהות, או דלמא גם בשעה שבוער ליכא חשש, דלמה לי׳ לחתויי. ומשמע דעצם האש אינו חלוק.

אבל עי׳ ביו״ד (סי׳ ס״ח סעי׳ ג׳) ונוהגין לחרך על קש ותבן שאין להם חמימות כל כך לבשל הדם, הרי דחלוק

האש של קש ותבן מאש של עצים, וא״כ י״ל דבמבשל באש כזה דאינו חם כ״כ, הרי זה ראי׳ דאינו מקפיד כ״כ על החום. ועי׳ בחידושי הר״ן שכתב כן דהטעם כיון דחומה מועט וגילה דעתו דאינו צריך כ״כ לחום. וצ״ע למה לא נחית המשנ״ב לזה, כיון דהרמ״א כן כתב ביו״ד שם.

אבל באמת צ״ע דבמקומות שאין להם דברים אחרים להדליק הא אין כאן גילוי דעת, ושם ע״כ צריך לטעם דליכא גחלים ע״כ.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ג ע׳ מ)

★★

במשנה: לא יתן עד שיגרוף וכו׳.

הגרע״א הקשה בהגהותיו על המשנה, דאיך שרי כשהכירה גרופה, אפי׳ אם אין חשש שמא יחתה, מ״מ נחוש שמא יגיס, וכמבואר בגמ׳ לעיל (י״ח ע״ב) דכל זמן שאין הקדירה טוחה בטיט יש חשש שמא יגיס.

והביא הגרע״א שהרשב״א הקשה כבר כן. ותירץ דאיירי בנתבשל כמאכל בן דרוסאי, דבכה״ג אף אם יגיס אין חייב משום מבשל. ואה״נ כשלא הגיע למאכל בן דרוסאי אסור להשהות אף בגרופה ע״כ.

והביא עוד הגרע״א. דהרשב״א בחידושיו לפרק כירה מסתפק, אי מותר להניח בגו״ק אף פחות ממאכל בן דרוסאי, ועיין שם דגם כן הסיק דשרי, וקשיא ניחוש שמא יגיס, וכתב לדחוק, דספק הרשב״א, בקדרה שטוחה בטיט, וצ״ע.

והקשה עוד בדברי הש״ע בסימן רנ״ג, דכתב דכשהתחיל להתבשל ולא הגיע למאכל בן דרוסאי שרי אם הכירה גרופה או קטומה. ואמאי כיון דלא הגיע למאכל בן דרוסאי ניחוש שמא יגיס, ויותר קשה דהרי להשו״ע חייב משום בשול אף אחר שנתבשל כמאכל בן דרוסאי עד שיתבשל כ״צ, ונשאר בצ״ע וכן הקשה בהגהותיו בשו״ע.

וכתב רע״א דמצא דכך דעת הרמ״ך הובא בכס״מ (פ״ט מהלכות שבת), דבפחות ממאכל בן דרוסאי אסור להניח קדרה אף בגרופה וקטומה, דחיישינן דלמא יגיס, ויתחייב משום מבשל, ע״כ.

ונראה לומר בזה, דהנה ברמב״ם (פ״ג מהל׳ שבת הלכה ד׳) כתב: לפיכך אם גרף האש, או שכסה אש הכירה באפר, או בנעורת פשתן הדקה, או שעממו הגחלים שהרי הן כמכוסות וכו׳. הרי זה מותר לשהות עליה, שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל, ואין גוזרין שמא יחתה באש.

ובכס״מ שם כתב וז״ל: כתב הרמ״ך. צ״ע, היאך הסיח דעתו, שהרי בדעתו לאכלה בלילה, ומי לא עסקינן שאין לו תבשיל אחר כי אם זה, והטעם נכון משום דעביד היכר כיון דגרף או קטם ולא אתי לחתויי, וכן פירשו רבותי עכ״ל.

מבואר כאן להדיא דברמב״ם והרמ״ך שני שיטות נפרדות להם. הרמב״ם מתיר בגרופה וקטומה בגלל שחשיב היסח הדעת מהתבשיל. והרמ״ך ס״ל דההיתר דגרופה וקטומה הוא בגלל דחשיב היכר וכנ״ל.

וי״ל כעת, דלדעת הרמב״ם ל״ש לגזור שמא יגיס, שהרי הסיח דעתו מהתבשיל ומדוע נגזור כיו״ב. וכן י״ל ס״ל לרשב״א, וכן נראה מדבריו בריש הפרק ע״ש, ולכן ל״ש הגזירה. משא״כ לדעת הרמ״ך וכמו שהביא באמת הגרע״א הוא לשיטתו דהיתר דגרופה וקטומה משום דחשיב היכר, והיינו דוקא לגבי חיתוי דהוא בהאש עצמו, אבל חששא דשמא יגיס עדיין ישנו, לפי שזהו בקדירה ולא באש, ודו״ק היטב.

ויש להוסיף עוד בזה. דהרמב״ם (פ״ג הלכה ה׳) כתב: בד״א בכירה שהבלה מועט, אבל התנור אע״פ שגרף האש או כסה באפר, או שהיסיקוהו בקש ובגבבה אין משהין בתוכו וכו׳, הואיל והבלו חם ביותר, אינו מסיח דעתו וחוששים שמא יחתה וכו׳.

ובכס״מ שם כתב: כתב הרמ״ך: צ״ע, מאין הוציא זה, דמתניתין לא אסר כן כי אם תנור שהסיקוהו בקש ובגבבה, דאגב חמימות התנור הקש והגבבה בוערות ואיכא למיגזר, אבל אם גרף וקטם דעביד היכר אפילו בתנור, ע״כ עיי״ש.

ונראה להמבואר לעיל דהרמב״ם והרמ״ך כל חד לשיטתיה אזיל, דכיון דסבירא ליה לרמ״ך דטעם תקנת גרופה וקטומה הוא משום היכר, שיזכור ולא יבוא לחתות, הקשה שפיר, כיון דגרף א״כ מאי נ״מ בין תנור לכירה הא עביד היכר.

אבל הרמב״ם דסבירא ליה דעיקר התקנה הוא שיסיח דעתו מהתבשיל, א״כ שפיר בתנור אף אם גרף או קטם, כיון דהבלו חם לא מסיח דעתו, כמו דכתב הוא בעצמו, דכיון דהבלו חם אינו מסיח דעתו. לכן כתב בתנור לא מהני גרופה או קטומה, ודו״ק היטב בס״ד.

★★

תוס׳ ד״ה **הא** ר׳ יהודה.

נשאל בעל החלקת יעקב (חאו״ח סי׳ פ״א) אי שרי להוריד מתג החשמל למצב כבוי בשעה שהחשמל אינו דולק מחמת שעון שבת שכבהו, ורוצה שלא ידלק אח״כ ע״י השעון.

והשיב לאסור, דאף דמטעם כיבוי אין שום חששא, דכיון שמנתק החוטים בשעה שבין כך אין זרם ע״י השעון שבת, ורק גורם שאח״כ לא ידלק, ואין כאן כבוי כלל, אבל מ״מ יש לאסור מטעם מוקצה וכמו שכתב התוס׳ כאן [ד״ה הא ר׳ יהודה] דחצוצרה אסור לטלטלם ״כיון דלא חזי למלאכת היתר אלא מעט, מקצה ליה לגמרי ממלאכת היתר ואסור אף לצורך גופו ומקומו״. וה״נ לענינו שדומה לזה, ועיי״ש עוד בהערה אות א. וגם יש פה עובדין דחול, וגם יוכל לצמוח מזה חילול שבת, כשלא יהיו בדילין מהכפתור הלזה, ויבואו לאיסור המבעיר והמכבה, ויש למנוע מזה.

דף ל״ז ע״א

בגמ׳: תוכה וגבה אסור אבל לסמוך בה שפיר דמי וכו׳.

וברש״י: גבה - עובי שפתה או כיסוי שעל חללה ע״כ. הנה במג״א (סי׳ רנ״ג ס״ק לא) כתב, דמותר לתת קדירה על גבי תנורים שלנו אפילו כשהאש בתוך התנור, דכיון שיש מעזיבה מפסיק בין האש הרי זה נחשב כגרופה וקטומה, מיהו כתב, דמהמהרי״ל והתשב״ץ משמע דאין היתר רק כשמניח דף וכיו״ב על התנור להיכירא. ע״כ.

והנה ברש״י כאן שכתב דגבה ר״ל שפתה או כיסוי שעל חללה, נראה, דכשיש כיסוי לא נחשב כגרופה וקטומה. וכן הביא בביאור הלכה (סי׳ רנ״ב סעיף א׳ ד״ה ליתן וכו׳) מהרש״י כאן והביא שם בביאור הלכה דהטור ג״כ כתב כרש״י ע״ש, וזה דלא כמג״א הנ״ל דס״ל דשרי כה״ג. ע״ש.

★★

בגמ׳: ולטעמיך נוטלין ממנה דקתני קטמה אין לא קטמה לא וכו׳.

הנה קיי״ל דאם עבר ושהה אסור המאכל לכל אדם, וכמבואר במג״א סי׳ רנ״ג סקי״א. ולפ״ז הביא החי׳ חת״ס בשם הגאון החריף ר׳ קאפיל אב״ד ווערבוי לתמוה, דא״כ נמצא דאם שהה המאכל והקדרה הם מוקצה, דלא חזי לאכילה, וא״כ קמ״ל דנוטלים ומשום דקטמה. וכן הקשה בהגהות הגרא״מ הורביץ, ומזה רוצה להוכיח דלאחרים שרי. והחת״ס תירץ דאיירי באופן דליכא משום קנסא עיי״ש.

★★

בגמ׳: קטמה ונתלבתה סומכין לה וכו׳ ומחזירין לה וכו׳.

בספר שמירת שבת כהלכתה (פ״א ס״ק מ״ו) הביא בשם הגאון רש״ז אויערבך ז״ל שהסתפק דאולי נפל הפח מהני רק לגבי שהייה אבל לא לגבי חזרה. דנסתפק אולי הא דמתיר המ״ב (בס״ק י״ד) קטמה והובערה, הוא רק לגבי שהייה ולא לגבי חזרה, כיון דהרי״ף והרא״ש השמיטו דין זה גם לגבי שהייה, ובאמת בגמ׳ שאחר זה איתא בשם ר׳ יצחק בר נחמני א״ר אושעיא, קטמה והובערה משהין עליה וכו׳ ומשמע לכאורה רק משהין, אך מגמ׳ הנ״ל משמע להדיא אף חזרה.

ובשמירת שבת כהלכתה (חלק ג׳) חזר הגרשז״א ז״ל מזה, וכתב דבגמ׳ מוכח דמותר גם להחזיר ע״כ. ובספר שולחן שלמה (סי׳ רנ״ג אות טז) מביא מהגרש״ז ז״ל: מכאן ראי׳ דאף שנפל הפח (הבלעך) מהאש מ״מ מותר גם להחזיר ע״כ. אכן מביא שם שבאגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ ע״ד אות ל׳) אסר בנפל הפח, ושאני קטמה והובערה דנשאר עדיין עצת היכר, משא״כ בנפל הפח ע״כ. ועיי״ש עוד מה שדן לגבי אם הי׳ הפסקת חשמל ונכבה הפלאטה החשמלית ושוב נדלק.

★★

בגמ׳: ש״מ לסמוך נמי קטמה אין. לא קטמה לא ע״כ.

וכתב חכ״א (בקובץ קול התורה קובץ מ״ג ע׳ מ-מא): שמעתי להקשות דהרי בלי קטימה אסור לכל אדם עד מוצ״ש כמש״כ המשנ״ב (סי׳ רנ״ג ס״ק ל״א), וא״כ לכאורה הוא מוקצה, וממילא האמת הוא שאם לא היה קטומה היה אסור ליטלו מטעם מוקצה, ומאי פריך הגמ׳ קטמה אין לא קטמה לא.

ונראה דמכאן מוכרח, דבכה״ג באמת חייבים להסירו, משום דכל שעה שנשאר על הכירה בלי קטימה עדיין באיסורו קאי דחיישינן לחיתוי, אע״ג דעי״ז יצטרך לטלטל מוקצה. ושו״ר שכ״כ לדינא בחזו״א (סי׳ ל״ז ס״ק כ״ז) סוד״ה

דינים (אלא שכתב דלא מצאנו ראיה לזה אלא דכן מסתבר, ולפי הנ"ל באמת כן מוכח מכאן). ע"כ.

דף ל"ז ע"ב

בגמ': א"ל בר מיני' דרב יהודה דכיון דמסוכן הוא וכו'.

כתב הגאון ר' מרדכי יהודה ליב זקש ז"ל (קובץ סיני - חוברת כה ע' רנז-ח): ודברי גמרא אלה צריכים עיון, שהרי הלשון "דכיון דמסוכן הוא" מוכיח, שזה היה ידוע ומפורסם, שרב יהודה היה חולה מסוכן, כיצד לא ידע זאת רב יוסף תלמידו, עד שאביי העמידו על כך.

דומה שרש"י הרגיש בקושי זה, ולפיכך פירש: "מסוכן הוא, רגיל לאוחזו בולמוס וצריך לאכול מאכל מתוק וטוב", כלומר: עלול הוא לבוא לידי סכנה. גם זה צריך עיון. וכי רב יוסף לא ידע זאת? ועוד: היכן מצאנו, שחולה בולמוס, שהוא חולי הבא מרעבון, יהא צריך למאכל חם דוקא להשקיט את רעבונו?

והנה התשב"ץ (חלק ג' סי' רכה) בתשובתו בעניין הדלקת תנור לחמם את הבית בימי החורף בשבת על ידי גוי - כתב: "ולי נראה ראיה מפורשת להתיר בפ' כירה דאמרי' התם א"ל אביי לרב יוסף מהו לשהות פי' על גבי כירה בשבת א"ל הא רב יהודה משהו ליה ואכיל. אמר ליה בר מינה דההיא דכיון דמדרבנן הוא אפילו בשבת שרי למעבד ליה".

ואם אין כאן טעות סופר והוא גורס כאן "דכיון דמדרבנן הוא", במקום "דכיון דמסוכן הוא" שלפנינו, אין זה מובן כלל, שהרי כל איסור שהייה והטמנה אינו אלא מדרבנן, ועל מדוכה זו עמדו חז"ל בכל פרק כירה וזו היתה גם שאלתו של אביי מרבו רב יוסף וכשענה לו רב יוסף, שרב יהודה משהו ליה ואכיל, כלומר, שפסק כהלכה כדעת חנניה (שבת לו, ב), מה היתה תשובתו של אביי דשאני התם "דמדרבנן הוא". ועוד: אמאי שרי אפילו בשבת, ואם אמנם יש כאן קולא מיוחדת, גם אנו נלמוד קולא זו ומאי קאמר "לי ולך מאי".

ודומה שלפני התשב"ץ היה הנוסח בדברי הגמרא: "דכיון דמצונן הוא". כלומר איסתניס ומצונן. ונשתבש מתיבת "דמצונן" לתיבת "דמדרבנן", בטעות דימוי האותיות. וכן מפורש בחידושי הריטב"א (כתב־יד ירושלים) לאחר שמביא נוסחתנו ופירוש רש"י: "ויש גורסים דמצונן הוא, כלומר שהוא חולה מעים וצריך מאכל חם". ולפי זה הדברים מובנים היטב.

ומכאן תצא לנו הלכה מחודשת, שלצורך חולה או אסתניס, ובכלל זה גם תינוקות שדינם כחולים, מותר להשהות גם באופן שלבריא אסור. ואחת משתי אלו: או שמכאן מוכח כדעת הרמב"ם (פ' ב מהלכות שבת, הלכה י), שלכל חולה הותרה שבות על ידי ישראל (הובאה באורח חיים סי' שכח, יז) או שבשהייה שהיא בערב שבת, ולא בשבת עצמה, הקילו רבנן ומותר אף לדעת האוסרים בשבות אחר. וכן מפורש בחידושים המיוחסים להר"ן, שכתב בשם הרא"ה: "דאפילו בשבת אפי' ע"י ישראל שרי". ומתוך זה למד "שמותר לעשות אש בימי החורף על ידי גוי שיתחממו התינוקות או הזקנים לפי שכולם כמסוכנים אצל האש".הרי שגם הם אף על פי שגרסו "דמסוכן" כבנוסחתנו, פירשו שאינו מסוכן כל־כך אלא "כמסוכן", כלומר חולה בדרגת תינוק או זקן, ולפיכך הוציאו מכאן שמותר לחמם להם בית החורף על־ידי הגוי, כדברי התשב"ץ, ואם כן מפורש כאן ששהייה בערב שבת מותרת לחולה אף על פי שאסורה על פי שאסורה לבריא ובוודאי שמותרת גם על ידי ישראל, ורק הא דבשבת דשרי למיעבד לי' דמשמע גם במלאכות דאורייתא לא התירו אלא על ידי כותי. ע"כ ודפח"ח.

★★

בגמ': אבל קבעי לה לאורחין מצטמק ורע לו וכו'.

ויש להקשות - לדעת רבה (בפסחים מ"ו ע"ב) שאופה מיו"ט לחול אינו לוקה, דאמרינן הואיל ומקלע אורחים וכו'. א"כ - נאמר בסוגיין כל המצטמק ויפה לו יהיה מותר להשהות, הואיל ומקלע אורחים, מתברר שמצטמק ורע לו.

ויש לומר - דסברת הואיל יכולה לסלק חסרונות ולא לשנות מציאות קיימת. ביו"ט שהתורה התירה אוכל נפש, הגם שמחשבתו לחול, אבל מכיון שיש אפשרות של ביאת אורחים חוזר ההיתר של אוכל נפש. מה שאי"כ בנדון דידן, כיון שהמציאות עתה מצטמק ויפה לו, אין אפשרות שהגעת אורחים ישנו את המציאות של התבשיל.

דף ל"ח ע"א

בגמ': המבשל בשבת, בשוגג יאכל וכו'.

הרמב"ם (פרק ט' מהל' שבת הלכה ג') כתב דהמבשל דבר שאין צריך בישול פטור. והגאון החלקת יואב ז"ל

בספרו ח"ב (בקונט' הערות הערה ה') הקשה, דלפי"ז אמאי אמר משה לבני ישראל 'שבתון שבת קודש לד' מחר את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו' (שמות טז, כג), ופירש"י מה שצריכים לבשל ממנו בשלו היום, והרי המן נאכל כמו שהוא חי ואין בזה איסור בישול.

וכתב בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סימן קס"ג) לתרץ עפי"מ דמבואר באגלי טל (מלאכת אופה אות י') דכוונת הרמב"ם הנ"ל היא רק בתבשיל שנאכל כמו שהוא חי והבישול אינו מועיל לו כלום ואין משנה טעמו כלל אז פטור, אבל בדבר שהבישול מועיל לשנות טעמו וכדומה, אע"ג דנאכל כמו שהוא חי חייב, וממילא מיושבת הקושי' הנ"ל, דאע"ג דהמן נאכל כמו שהוא חי, מכל מקום הבישול הועיל לשנות טעמו, והי' אלו שרצו לאכול את המן דוקא כשהוא מבושל, ע"כ.

★★

הנה במג"א או"ח (סי' שי"ח סק"ב) מביא דברי הב"ח שכתב דדעת רש"י, דהמבשל בשבת במזיד במוצ"ש צריך להמתין בכדי שיעשה, והקשה המג"א מדברי התוס' בחולין (ט"ו ע"א סד"ה מורי וכו') שכתבו, דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן ע"כ, וס"ל למג"א דכוונת התוס', דזה מילתא דלא שכיחא שיבשל בשבת, וא"כ לא גזרו בכה"ג.

והעיר בזה הגאון רבי שלמה קאליש ז"ל בספר הזכרון זכרון שלמה (ע' (קסד): ואני בער ולא אדע, דלדעתי כוונת התוס' רק בכה"ג דאיירי שם בתוס' ע"ש היטב, והיינו, באופן שהיה לו חולה מבעוד יום, והבריא, זה הוא מילתא דלא שכיחא, ובכה"ג לא גזרו רבנן לגבי מוצ"ש, אבל בסתם מבשל בשבת ודאי מיקרי שכיח, ואסור במוצ"ש, וכדברי הב"ח בדעת רש"י ודו"ק. ע"כ.

★★

בגמ': חמין וכו' מפני שמצטמק ורע לו וכו'.

מבואר בגמ' כאן דמים נחשבים בגדר מצטמק ורע לו, וכן הביא להלכה בפרמ"ג במשב"ז (סי' רנ"ג ס"ק י"ג) ובביאור הלכה (ריש סי' רנג) ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י"ב קו' א' ע' ע' והלאה) לדון במעשה שהי' וכדלהלן: מעשה באחד שהכין קדירותיו בער"ש ע"ג כירה גרופה וקטומה כדת וכהלכה, ובליל שבת נודע לו שיבואו אליו אורחים לסעוד, ובני ביתו חששו שלא יספיק לאורחים מתבשיל המרק וכבר היה לילה, ועירו מים חמים שהיס"ב ממיחם הטרמוס שלא ע"ג האש לתוך קדירת המרק שהיתה על גבי הכירה גרופה וקטומה, דמבואר באו"ח סי' רנ"ג ס"א-ב דאסור להשהות לכתחילה בשבת על גבי כירה, לפי"ז מה דין המרק אי שרי לאכלו או לאו.

והביא שם מהפרמ"ג (סי' רנ"ג במשב"ז ס"ק י') שכתב וז"ל: גם מ"ש הרב בסעיף א' בהגה"ה שניה מצטמק ורע לו מותר אף בחזרה והטמנה, הדין כן כל שלא נהנה מן האיסור, ואע"ג דאי לא החזיר היה קר, מ"מ הואיל ועומד בחמימותו לא מיקרי נהנה, ולפי"ז אם נצטנן והחזיר ונתחמם אף ביבש שאין שייך בישול מ"מ נהנה הוא, ומה בכך שמצטמק ורע לו מ"מ נהנה הוא, ואסור לאכול, אם לא שיצטנן כבראשונה אז לא נהנה מן האיסור ומבשל לית כאן, ומשא"כ בלח שנצטנן ונתחמם אף אם נצטנן אח"כ אסור, דמ"מ נתבשל בשבת עכ"ל.

ונמצא מדבריו, דאף במאכל שמצטמק ורע לו, כגון בדבר יבש שאין שייך בו בישול אח"ב, מ"מ אם נצטנן וע"י החזרה שהחזיר ע"ג הכירה נתחמם, מיקרי שפיר נהנה מן האיסור ואסור אף מצטמק ורע לו. וכ"כ בתהילה לדוד כאן, דבצונן שנצטנן ונתחמם ע"י החזרה אסור אף במצטמק ורע לו שכן נהנה מן האיסור, וקנסהו בכה"ג.

והנה בנידן דידן יש לעיין איך נידיינו להאי דינא. - דהנה מצינו בגמ' (שבת ל"ח ע"א) דמים חמים חשיב מצטמק ורע לו, וכן העתיקו לדינא הביאור הלכה בריש סי' רנ"ג והפמ"ג (במ"ז סקי"ג) ובפשטות ההסבר דחשיב מצטמק ורע לו, דמים הולכים ומתאדים, ואין הצימוק יפה להם, וא"כ כיון שהוסיפו לקדירת המרק מים חמים שהיו חמים שהיד סולדת בהם שמצד בישול אין כאן, ורק מצינו שהשהה לכתחילה, מ"מ הרי פסקינן דמצטמק ורע לו שרי, שהרי לא נהנה מן האיסור וכיון שאנו דנים למים חמים מצטמק ורע לו כיון שהם מתאדים הולכים וכלים, י"ל דשרי.

אך מאידך י"ל, דסוף סוף נהנה, שהרי ע"י שהכניסו המים לתוך המרק הרי הרויח עי"ז עוד מרק לאורחים, וכיון שכן הרי הוא נהנה, ובכה"ג הרי כתב הפמ"ג וכנ"ל דאפי' במצטמק ורע לו אסור כנ"ל, ויש להסתפק איך להחשיב זאת

האם כמצטמק ורע לו שהרי סו"ס המים כלים והולכים, או שעכ"פ הרי נהנה מן האיסור. וע"ש שהאריך בכמה אופנים להתיר בכה"ג, ע"ש היטב.

★★

בגמ': עבר ושהה מאי כו'.

וכתב הרי"ף דכיון דלא איפשטא אזלינן לקולא, דספק דרבנן לקולא. ותמה בס' מנחת אריאל, דהא הוי דבר שיש לו מתירין, דהא יכול לאכול אותו במוצ"ש. וא"כ למה נילך בספיקו להקל. והביא מש"כ הגרעק"א בשו"ת סי' ס"ה דהפר"ח והשאג"א ס"ל דבספקא דדינא בדשיל"מ לא מחמרינן, ומכאן מוכח ג"כ הכי, דאף דהוי דשיל"מ פסק הרי"ף להקל. וכ"כ הפרמ"ג ריש סי' שכ"א.

★★

בגמ': עבר ושהה מאי וכו'.

דברי הגמ' צ"ב, דהא כבר פסק שאסור אף בשוגג, ויש לזה ו' מהלכים בראשונים, ונבארם.

(א) הרמב"ם והרי"ף ותירוץ ראשון בתוס' הוא, דהשאלה בשוגג ובשיל ומצטמק ויפה לו, וקודם גזרה ודאי מותר, דכל שוגג מותר קודם הגזרה, והשאלה הוא אם הגזרה משוה שוגג לגמרי, ונמצא דר' יהודה דאסר קודם גזרה במזיד אף בבשיל אם הוא מצטמק ויפה לו, א"כ לאחר גזרה אסור בשוגג אף בתבשיל דהגזרה היתה רק בשיל כל צרכו.

ותוס' העיר דא"כ השאלה היא דלא אליבא דהלכתא, דפסקינן כחנניא, דלחנניא מותר לכתחלה להשהות בכה"ג, (כן ביאר המהרש"א כוונת דבריהם "אע"ג דאין הלכה כר' יהודה"), והרמב"ם והרי"ף פסקו האיבעיא לקולא, ונמצא לפי דבריהם במזיד אסור אף בבשיל כל צרכו אם מצטמק ויפה לו, ובשוגג רק כשלא בשיל כל צרכו, אבל בבשיל כל צרכו מותר אף אם מצטמק ויפה לו וכן פסק השו"ע.

(ב) הראב"ד בהשגות חילק בין שוגג לשוכח, ובשוכח גזרו, אבל אם עשה כן במתכוין רק שלא ידע שאסור לשהות, אז מסתפק הגמ' אם גם זה אסור.

(ג) תוס' בתירוץ השני ביאר, דספקת הגמ' הוא אם קודם הגזרה אסור בשוגג לר' יהודה (וא"כ כל הגזרה הוא רק אליבא דר"מ, מהר"ם) או שגם לר"י קודם הגזרה רק מזיד אסור (ולתירוץ זו לאחר הגזרה פשיטא דשוגג אסור כמו מזיד, מהרש"א), והגרעק"א הקשה דאם ר"י אסר אף בשוגג קודם הגזרה, א"כ לעיל למה צריך לשנויי לרנב"י כאן לאחר גזרה, הא לר"י יש צד דאסר שוגג אף קודם הגזרה, ועיי"ש תירוץ נפלא בזה.

(ד) הרשב"א הביא ממורו, שהאיבעיא במזיד בבשיל כל צרכו ומצטמק ויפה לו דאולי בין האיסור של מזיד בין הקנס של שוגג הוא רק בלא נתבשל כל צרכו, וכן פי' בכוונת רש"י "עבר ושהה במזיד", אבל הק' הרשב"א למה לא פשטוה מר' יהודה דאסר להניח מצטמק ויפ"ל אף בבשיל כל צרכו. (והמהרש"א ביאר כוונת רש"י כהראב"ד דהיינו שנתכוון לשהותו אבל לא ידע שהוא אסור).

(ה) הרא"ש ביאר האיבעי' אם אסר דוקא למי ששהה ולא לבני ביתו או דלמא ל"ש, [ובאמת הטור פסק להדיא דאסור לכל אדם, וכן הדרכי משה והמג"א, וכתב המג"א דכ"ש לבני ביתו שנתבשל בשבילם וכן פסק המשנה ברורה, אבל ב"ח תמה, דאף הרא"ש דלמד דזהו שאלת הגמ', מ"מ כיון דלא איפשיטא הו"ל ספק דרבנן לקולא, וכ"ש לשאר ראשונים מהיכי תיתי לאסור].

(ו) עוד ביאר הרא"ש דהשאלה הוא היכא דהתבשיל הוא מצטמק ויפה לו, אבל הוא כבר נצטמק ואין צריך צימוק עוד, אם זה אסור או מותר. ע"כ.

(ספר אהל צבי - ליקווד)

דף ל"ח ע"ב

בגמ': חד אמר, עודן בידו מותר - על גבי קרקע אסור וכו'.

נשאל הג"ר משה פיינשטין זצ"ל באגרות משה (או"ח חלק ד' סי' ע"ד אות ל"ג) וז"ל: הניח קדירה על גבי קרקע והוא עדיין אוחז בה בבית יד. האם מותר להחזירה, דבפירוש המשניות כתב הרמב"ם דמותר להחזיר בתנאי שלא תונח הקדירה על דבר אלא שתהי' באויר וכו'.

והשיב: יש להקל, דמדאפיק הגמ' כאן ובשו"ע (סי' רנ"ג ס"ב) בלשון "הניחה" ולא בלשון "העמידה" על גבי קרקע, משמע שהניחה ממש לבדה ולא אחוז בה כלל.

וברמב"ם (פ"ג משבת הלכה י') לא הזכיר שתהי' באויר, משמע שאף הרמב"ם מתיר עכ"ל שם.

הנה דס"ל להקל כה"ג. ויש לציין למש"כ מהר"ם שיק (או"ח סי' קיז) וז"ל: והנה כתבת ג' ספיקות חדא אם מניחו ע"ג קרקע ועדיין אוחזו בידו אי חשיב כמו עדיין בידו כיון שלא פסק ידו ממנו או לא, וכתבת דיש לדייק מדברי רמ"א בסי' רנ"ג סע' ב' שהגיה ועודה בידו קודם ולא הניח ע"ג קרקע ואיפכא הו"ל למינקט, אלא וודאי כיון לאסור אפילו אוחז בידו והניח ע"ג קרקע עכ"ל, ויפה כתבת עכ"ל. הנה דס"ל להחמיר כה"ג וצ"ע.

★★

והנה כתוב בשו"ע (סי' רנ"ג ס"ב) כירה שהיא גרופה וקטומה ונטל הקדרה מעליה אפילו בשבת מותר להחזירה כל זמן שהיא רותחת, והגיה הרמ"א: ועודה בידו:, ולא הניחה על גבי קרקע ע"כ.

והעיר ע"ז בביאור הלכה, דלפי מש"כ הרמ"א דבעינן עודה בידו דוקא, תו לא צריך לכתוב למכתב שלא יניח על גבי קרקע וע"ש.

מבואר לכאורה דפשיטא לי' להביאור הלכה דאין שום מעלה כשמחזיק את הקדירה בידו כשהיא מונחת על גבי קרקע, ולא היה לו שום צד להיתר כמו שסובר האגרות משה הנ"ל, וצ"ע.

(פירות תאנה).

★★

בגמ': אע"פ שדעתו להחזיר אסור וכו'.

הנה הרמב"ם [פ"ג מהל' שבת ה"ה] לא חילק אם דעתו להחזיר או לא וכן פסק בשו"ע בסי' רנ"ג סעי' ב'. אבל הרמ"א חולק וסובר שצריך גם את התנאי שעודו בידו ודעתו להחזיר. ונ"מ למעשה, כתב הרב אבא שאול שליט"א - אם נכבה הגז ורוצה להעביר הקדרה לתנור של חבירו. לדעת הרמב"ם מותר כי לא מונח ע"ג קרקע ולדעת הרמ"א אסור.

ובטעם איסור חזרה לדעת הר"ן - משום דמיחזי כמבושל. והרא"ש כתב - שמא יחתה בגחלים. ונקפ"מ לדינא - להוריד קדרה מן האש והניח ע"ג קרקע ורוצה להחזירה על פלטה חשמלית [לאלה המשתמשים בחשמל בשבת] וכן להניח דבר יבש על פלטה. לדעת הרא"ש - שמא יחתה ליכא ולכן מותר. ולדעת הר"ן - אסור כי מיחזי כמבשל. כן כותב הרב אבא שאול שליט"א.

וכתב האור שמח [ריש פ"ג הל' שבת] להעיר על האיסור להניח על גבי קרקע. שדבר זה נאמר רק אם הוריד את הקדירה מן התנור בכדי להשתמש ממנה. שאז מיחזי כמו שנגמרה השהיה הראשונה [וכאלו משהה מחדש], אבל מעביר קדירה ממקום למקום אע"פ שהניח בקרקע, נחשב הכל העברה אחת - ושרי.

★★

משנה: אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל.

כמה פירושים נאמרו בהך דכדי שתתגלגל. במוסף הערוך (ערך גלגל) מפרש שכרוצים לנסות לראות אם הביצה צלוי' מגלגלין אותה, ואם היא מתגלגלת יודעים שהתחילה לצלות. הרמב"ם בפיהשמ"ש וברע"ב פירשו שהוא לשון תערובות כגלגול בלישה, שמתערב הביצה בתוכה על ידי הצלי'. ובחי' הר"ן משמע שמפרש שרגילים היו לגלגל בידיו את הביצה על המיחם, ועי"ז נצלית בתוכה.

ועיין ברש"ש דדייק מ"ש דברישא דמתניתין דנקט "עד שתתגלגל". ובסיפא ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים איתא "עד שתצלה". ותירץ דברישא דאיכא איסור דאורייתא, אסור אפילו אם נצלית קצת, והיינו דנקט גלגול, וסיפא דאינו אסור רק מדרבנן, יש לומר דלא גזרו רק באופן שתצלה לגמרי. והוא חידוש דין. ועיין בשביתת השבת (מבשל אות מ"ג).

★★

במשנה: ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים וכו'.

ובתפארת ישראל במשניות כתב: בחול - שנתחמם בחמה, והאבק דרכים - שנתחמם ע"י אופני העגלות ע"כ. ולמדים אנו מדבריו שחום הנוצר מחיכוך אופני העגלות דינו כתולדת חמה וכמו חול. ובספר שביתת השבת מלאכת מבשל (אות יז) כתב, דחום הנולד ע"י חיכוך עצים או מתכת זה בזה דינו כתולדת חמה, ובס"ק מ"ה שם ציין: כן ראיתי למפרש אחד, כמדומה לחד מקמאי, דמה שכתב ולא יטמיננה

באבק דרכים היינו שהוחם ע״י חיכוך העגלות ע״כ. והיינו כתפארת ישראל הנ״ל.

אלא דיש לומר, דלא מוכח ממשנתנו גם עפ״י פירושו של התפארת ישראל, דחום הנולד ע״י חיכוך עצים דינו כתולדת חמה. שהרי גם לר׳ יוסי שלא גזר בתולדות חמה, מ״מ אסור להטמין בחול שמא יטמון ברמץ או שמא יזיז עפר ממקומו. וחששות אלו שייכות גם באבק דרכים ע״י חיכוך העגלות, ושפיר יש לאסור כה״ג גם אם לא נחשיב זאת לתולדות חמה, וא״כ צ״ע דברי השביתת השבת, ודו״ק.

★★

במשנה: מעשה שעשו אנשי טבריה והביאו סילון וכו׳.

בחדושי הר״ן כאן כתב: פי׳ סילון צינור קטן הוא יותר, ולפי שחמי טבריא חמין יותר מדאי שאין אדם יכול לרחוץ בהן, היו מערבין בתוכו דרך סילון מים צוננים ואסרו להם, משום דדמי להטמנה שמטמינים מים במים ומחממין אותן ע״כ.

והעיר בזה הגאון ר׳ ירוחם פישל פרלה ז״ל בגליונות הספר (מוריה שנה כ״ג גליון א-ב ע׳ מט): צ״ע לפירוש זה דמאי קאמר אסורין בשתיה, וכי חמי טבריא ראויין לשתיה יעויין חולין קו, א. ע״כ.

★★

בגמ׳: איבעי׳ להו גלגל מאי וכו׳.

הנה רש״י לא ביאר את האיבעי׳. ומדוע הי׳ לגמ׳ סברא שלא יתחייב על גלגל ביצה. ובחתם סופר כאן כתב דמפירש״י משמע דבעל האיבעי׳ נסתפק אי בישול קל כזה ראוי לו להתחייב עליו, ומסיק כי היכא דהדחת קולייס מקרי גמר מלאכתו ה״נ גלגולו של ביצה, כיון שראוי לאכילה בכך ודי לו בזה חייב עכ״ל, ולא ביאר לן מהיכן משמע כן מרש״י.

וכתב הג״ר נפתלי פרנקל שליט״א (בקובץ מוריה שנה י״ז גליון א-ד ע׳ קצא) דאולי הוציא החת״ס ביאור זה בדעת רש״י, מדכתב במסקנא (להלן ל״ט ע״א ד״ה שהדחתו וכו׳) מדקרי לי׳ גמר מלאכתו ש״מ זהו בישולו עכ״ל, מדכתב ש״מ זהו בישולו וחייב, משמע דהספק הי׳ אי בישול קל כזה מקרי בישול.

והנה הר״ן כתב כאן דהאיבעי׳ היא, אי איכא חיוב חטאת על תולדות אור או לא, ר״ל דהמיחם לאחר שהסירו מן האור הו״ל תולדות אור, ומבעיא לן דלמא תולדות אור דינו כמו תולדות חמה דפטור, ופשיט לי׳ רב יוסף דחייב חטאת. ע״כ.

וכן נראה גם ברמב״ם (פ״ט מהל׳ שבת הלכה ב׳) שכתב: הנותן ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל ונתגלגלה חייב. שהמבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה עכ״ל. נראה א״כ דזה הי׳ הספק, וזה מה שנפשט במסקנת הגמ׳, וז״ב.

★★

ובאגלי טל מלאכת אופה (אות כ״ב) מסתפק אי תולדות אור הו״ל גם אב מלאכה, או רק תולדה, ופשיט לי׳ משמעתין מהאבעיא לגבי גלגול דהו״ל רק תולדה, כיון דהו״א דאפי׳ איסורא דאורייתא ליכא, נהי דלמסקנה חייב חטאת, מ״מ די לומר למסקנא דתולדות אור יחשב כתולדה. עכ״ד.

(והיינו דקאי לשיטת הר״ן הנ״ל דהספק בגמ׳ הי׳ אי תולדות האור דינם כתולדות חמה או לא, וא״כ ומסקנה י״ל דנשאר דהוא תולדה וחייב ולא אב ודו״ק).

★★

והנה החתם סופר כאן (סוף ד״ה והנה וכו׳) כתב וז״ל: אמנם לא ידעתי מקום הספק בתולדות האור שיהי׳ לאו דאורייתא, שהרי בישול שמן המשחה הי׳ ע״י מים רותחין תולדות אור כמבואר ברמב״ן פ׳ תשא גבי מעשה רוקח, ועיין פ״ק דכריתות, משא״כ חמה ותולדותי׳ דלא מצינו במשכן עכ״ל.

וכתב הגר״נ פרנקל שליט״א (בקובץ מוריה שנה י״ז גליון א-ד ע׳ קצא): ולפי דבריו ז״ל נפשט גם ספיקו של האגלי טל (הנ״ל) אי תולדות אור הו״ל אב מלאכה או תולדה, דכיון דהוי במלאכת המשכן תולדות אור, פשיטא דהוי אב ולא תולדה.

אבל דבריו ז״ל נפלאו ממנו, איך הביא ראי׳ מדברי הרמב״ן, אדרבא ברמב״ן מבואר שבשלו על האור ממש וז״ל (שמות ל׳ כ״ה) על דרך הפשט הי׳ מעשה השמן כדברי ר״י

(כריתות ה' ע"א) שאמר שראום במים שלא יבלעו את השמן, ואין השריה שיהי' במים לבדן אבל נתנו הבשמים כתושים בכלי מלא מים והציפו עליהן שמן זית הין, ואח"כ נתנו הכלי ע"פ כלי אחר ונתנו על אש נחה גחלים עוממות ויבשלו עד יבשת המים וקלטו השמן מעליו, כי כן מעשה הרקחים בכל שמן מבושם עכ"ל.

הרי שכתב להדיא שהי' ע"י אור ממש "אש נחה גחלים עוממות", ואם כי הכלי עם השמן הי' בתוך כלי מים ורק הכלי עם המים הי' נוגע באש, מ"מ שניהם מתבשלים ע"י האור, וצ"ע.

★★

ויש לציין דהבאנו לעיל דהרמב"ם הוא זה שמבאר דהספק בגמ' כאן הוא אי תולדות האור היה כמבשל ממש או לא. וא"כ לא קשה עליו קושית החת"ס מדברי הרמב"ן הנ"ל. שהרי הרמב"ם כתב (בפ"א דכלי המקדש הלכה ב') להדיא שבישול שמן המשתה הי' על האש ממש ולא כמו שהביא החת"ס בשם הרמב"ן וא"כ לא קשה מידי, ודו"ק היטב בס"ד.

★★

ובעיקר קושיית החת"ס דמצאנו תולדות אור דהיו במשכן לגבי עשיית שמן המשחה, עיין בספר דברי אסף להגרא"ס פייערשטיין מלונדון ז"ל דהאגלי טל (בפתיחה) הביא דעת רש"י דל"ט מלאכות דילפינן ממשכן. היינו מהמלאכות שנצרכו לצורך בניית המשכן עצמו, ודעת רב האי גאון שגם מלאכות שהוצרכו בשביל צורך הקרבנות הם בכלל, וא"כ י"ל דדעת הרמב"ם כרש"י דלא ילפינן רק ממה שהוא לצורך המשכן עצמו, וע"כ לא ילפינן מעשיית שמן המשחה.

ושוב דחה, דעשיית שמן המשחה, שהי' לצורך משיחת המשכן וכליו, אינו כקרבנות, אלא כבנין עצמו דלכו"ע ילפינן מיניה, ושפיר תמה החתם סופר מדוע לא נילף מינה שתולדות האור הם כאור.

דף ל"ט ע"א

בגמ': בחמה דכו"ע לא פליגי דשרי.

וברש"י: דאין דרך בישולו בכך וכו' ע"כ. הנה בתורת חיים בחדושיו לחולין (ק"כ ע"א) כתב, דבאיסורי הנאה דכתיב בי' אכילה לא מחייב רחמנא אלא כשאכלו דרך הנאתו, אבל גבי מצה דלאו בהנאה תליא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, דאפילו בלע מצה קיי"ל דיצא (פסחים קטו:) אע"ג דלא נהנה ממנה, עכ"ד.

וכתב הגאון ר' נתן גשטטנר שליט"א בקובץ עם התורה (מהדורא ד' חוברת ח' ע' כא) דיש להעיר על דברי התורת חיים, ממה שכתב בשו"ת הרי"ם (יו"ד סי' י"ד) דכל דיני התורה צריכין שיהיו כדרכן, ולכן בשבת אינו חייב אלא כשהוציא כדרך הוצאה, ובאכילה בעינן שיהא כדרך אכילתן, עיי"ש. וכן מצינו ברש"י שבת (לט:) דמבשל בחמה פטור דאין דרך בישול בכך. וכן מצינו שהנכנס למקדש שלא כדרך ביאה פטור, וכן הנכנס לבית המנוגע אינו מיטמא אלא כשנכנס כדרכו. וכ"כ בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ל"ה) דכל דיני התורה בעינן שיהיו כדרכן. ועיין בזה בשו"ת להורות נתן (חז סי' י"א).

ולפ"ז הוא הדין כשאמרה תורה בערב תאכלו מצות, בעינן שיהא כדרך אכילה. דהרי הא דאמרו בפסחים (כד:) דכל האיסורין בתורה אינו לוקה עליהן אלא כדרך הנאתן וכדרך אכילתן, לאו מיתור לשון למדו כן - עד דנימא דהיכי דליכא יתור, כגון במצוות, יצא אף כשאכל שלא כדרכו -אלא שלמדו כן מעצם לשון אכילה, דאכילה לאו הוי אלא בכדרכו. ומהאי טעמא אמרו בגמרא שם (כד:) דהכל מודים בכלאי הכרם ובשר בחלב שלוקין עליהן אף שלא כדרך הנאתן, מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה, עיי"ש. הרי דהכל תלוי אם כתיב לשון אכילה או לא. וא"כ גם במצות עשה כיון דכתיב אכילה וכנאמר בקרא בערב תאכלו מצות, בעינן דוקא שיאכל כדרך אכילה, דבלא"ה לא הוי בכלל אכילה של תורה, כי התורה דברה רק כשאכל כדרך אכילה עכ"ד.

ויש להוסיף בזה מדברי הגמ' בפסחים (כ"ג ע"א): ונטעתם ליחיד משמע וכו' וברש"י כתב: דאין דרך רבים לנטוע וכו' ע"כ. וכתב שם בקובץ שעורים (אות צו): זהו כלל גדול כי כל דיני התורה לא נאמרו רק בכדרכן ולא שלא כדרכן. ומשו"ה האוכל שלא כדרך אכילה פטור. וכן באכילה של מצוה אם אכל שלא כדרך אכילה לא קיים המצוה, כמש"כ המשל"מ פ"ה מיסודי התורה. וכן באיסורי מלאכה אם עשאן שלא כדרכן פטור, לבד בביאה שלא כדרכה דילפינן מקרא לחיוב עכ"ד, והוא כהנ"ל.

★★

בגמ׳: בחמה כו״ע לא פליגי דשרי.

בגמ׳ פסחים מא: איתא אמר ר׳ חסדא המבשל בחמי טבריה בשבת פטור, פסח שבשלו בחמי טבריה חייב. ומקשינן מאי שנא בשבת דלא, דתולדות אש בעינן וליכא, פסח נמי וכו׳.

והקשה הג״ר צבי פסח פראנק דלכאורה לא מובן הקושיא, דבשלמא גבי שבת פטור דלא הוי דומיא דמלאכת המשכן, משא״כ פסח לא קעי דומיא דמשכן. והשיב דע״כ צ״ל דלבתר דגלי קרא דגבי שבת לא חשיב בישול בכה״ג, כיון דלא הוה דומיא דמשכן, שוב מילף הוא לשאר ענינים ג״כ.

והציץ אליעזר [ח״ג סימן כ״ט] מוכיח מרש״י בסוגייתנו ד״ה דשרי, דהא דהמבשל בחמה שרי, זה אינו מטעם דלא הוי דומיא דמלאכת המשכן, אלא כמו שכתב רש״י ״דאין דרך בישולו בכך״, וטעם זה שייך ג״כ בפסח, ולהכי מקשינן מ״ש. ועיין באגרות משה (ח״ג סי׳ נ״ב) מה שביאר בדברי רש״י, ומה שדן שם לגבי בישול במיקרוגל אי הוי תולדות אור.

★★

בגמ׳: בחמה דכו״ע לא פליגי דשרי, בתולדות האור כו״ע לא פליגי דאסור, כי פליגי בתולדות החמה וכו׳.

וכן ונפסק בשו״ע (סי׳ שי״ח סעיף ג׳) כרבנן דגזרו דתולדת החמה אטו תולדת האור, והטעם שבחמה לכו״ע שרי, כתב רש״י כאן (ד״ה דשרי וכו׳): דאין דרך בישולו בכך וכו׳ ע״כ. וכ״כ בר״ן. וכמה ביאורים נאמרו בזה. האבני נזר בשו״ת או״ח (סי׳ קנ״ט ס״ק כ״ב) ובאגלי טל (מלאכת האופה אות מ״ד) כתב דחמה כיון דאין דרך בישול בכך, הוי כעושה מלאכה כלאחר יד.

ולהלן כתב האב״נ (שם) דאף דכל מלאכה כלאחר יד אסור, הכא כיון דהשינוי הוא בהנפעל ולא רק בהעושה, דיש שינוי לבין פת שנתבשל באור ותולדתי׳ בין פת שנתבשל בחמה ובתולדתי׳, מותר בחמה לכתחילה ע״ש.

הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ נב) כתב לבאר בדברי רש״י, דנהי שהבישול שבמשכן היה באש, מ״מ היה שייך למילף גם בישול ע״י חמה להיות תולדה, כמו בשאר אבות מלאכות דהדומין למלאכה נחשבין לתולדה, ולכן הוצרך רש״י לפרש דאין דרך בישול בכך. ואין הכונה דאין בישול בכך כהא דעושה מלאכה כלאחר ידו ושאר שינויים שפטור כדאיתא לקמן (צב ע״א) בהוצאה, והוא הדין בכל מלאכה שצריך לעשותה כדרך שעושין בני אדם מלאכה זו, דהא חזינן שבתולדות החמה איכא גם אלו שדרך לבשל בהם ממש כמו בתולדות האור, ולר׳ יוסי חייב במבשל תולדות האור, ומאי שנה מבורר בקנון ותמחוי שפטור משום שאין דרך מלאכת ברירה בכך וכדאי׳ לקמן (עד ע״א), ומנטל צפורניו בידו ובשניו שפטור משום שאין דרך גזיזה בכך (לקמן צד ע״ב).

אלא ודאי שהוא דרך מלאכה מאחר שהם חמים טובא שיכולין לבשל, אלא כונתם דאף דאין להחשיב דלאו דרך מלאכה הוא לבשל בחמה, דאם אין לו עצים והוא דבר המתבשל בחמה יבשלו בחמה, אבל כיון שעכ״פ אין מבשלין בחמה אלא כשאין לו עצים, אין למילף אותו מבישול ע״י האור שהיה במשכן להחשיבו תולדה, מאחר שאינו דומה לבישול שהיה במשכן, ועי״ש מה שהאריך בזה לענין בישול בתנור מיקרוגל דיש לומר דאיכא חיובא דאורייתא ע״ש.

ביאור נוסף בזה מצאנו בספר קרית ספר למבי״ט על הרמב״ם (פ״ט דשבת הלכה ב׳ וג׳) דבישול בחמה שרי כיון דאינו בדרך מלאכות בישול שבמשכן, דכדי לעבור על איסור בישול בשבת בעינן אש ותולדתי׳, דומיא דמשכן, וחמה אינו בדרך זה, וז״ל: שהמבשל בתולדת האור כמבשל באור עצמה, אבל לא בחמה ובתולדת חמה, דבישול לא הוי אלא באור ותולדתיו, דהכי נמי הוה בסממני המשכן, וכן המבשל בחמי טבריה לא מחייב מדאורייתא דאין בישול מדאורייתא אלא באור ותולדותיו כדאמרי, ובבישול בשר וחלב משמע דבישול חמי טבריה היא ספיקא דאורייתא אי הוי בישול או לא, ע״כ.

הנה דהתבארו לנו ג׳ ביאורים בענין זה דבישול בחמה שרי.

★★

בגמ׳: כי פליגי בתולדות החמה וכו׳.

ברש״י (ד״ה דשרי וכו׳) ביאר דבישול בתולדות החמה שרי כיון דאין דרך בישולו בכך ע״כ. (וראה לעיל מש״כ בס״ד בענין זה דבכל התורה האיסורים רק כדרכם ואכמ״ל).

והנה הג״ר שלמה זלמן אויערבך ז״ל בשו״ת מנחת שלמה (ח״א סי׳ י״ב אות ב׳) כתב: גם נלענ״ד דאפשר

שבהדלקת חשמל שפיר חייבין לכו"ע משום מבעיר, גם להראב"ד דסובר שאין מבעיר במתכת, כי יתכן דטעמו של הראב"ד הוא לא משום דסובר דגחלת של מתכת אינה קרויה כלל בשם אש, כי אם נאמר כן נמצא שגם האופה ומבשל בשבת בחשמל יהא פטור, שהרי פשוט הוא דזרם איננו אש, ונמצא שהוא דומה לחימום מתכת בקרני השמש ע"י זכוכית מגדלת דחשיב רק תולדת החמה ופטור (ואם נאמר דגחלת של מתכת אינה קרויה אש צריך להיות פטור אף אם המתכת אדומה כאש), וה"ה נמי כשנתחממו החוטים מזרם של חשמל. ומעתה אם נאמר דאף שיש להחוט מראה אש, מ"מ אינו קרוי אש, יהי' דינו של מבשל בחשמל כמבשל בתולדת חמה דפטור וגם ידוע דיש סוברים דבכה"ג שניכר לכל אדם שהיא תולדת חמה וליכא כלל למיטעי שיבואו לאיחלופי בתולדת אור, מותר לבשל גם לכתחלה אפי' מדרבנן וכו' ע"כ.

ובהג"ה הוסיף בזה: דאף שכתב רש"י בשבת ל"ט ע"א אהא דמבשל בחמה לכו"ע שרי דהוא מפני "דאין בישולו בכך", מ"מ נראה שגם באופן שכן רגילים לבשל בחמה כמו דוד שמש וכדומה ג"כ פטור, וכדחזינן מחמי טבריא דאי אמרינן דחלפי אפיתחא דגיהנם הו"ל תודות אור וחייב ואם לאו הו"ל תולדות חמה ופטור, וגם חילוק זה שבין אור וחמה נזכר גם לענין פסח מצה וחלה כו' והתם מאי נ"מ אם רגילין בכך או לא, וע"כ דכוונת רש"י בדברים אלה לומר דאין זה קרוי בישול [ואף שהמנ"ח מסתפק בנתבשל בחמה ואח"כ ע"י האש, ומביא מהפמ"ג שסבר דגם בזה אין בישול אחר בישול עיי"ש, היינו מפני שכך היתה להם קבלה דלענין זה בעינן דוקא דומיא דמשכן שהבישול הי' ע"י אש ותולדותי' ולא ע"י דבר אחר], ולפי"ז גם בישול החוט ע"י זרם ג"כ חשיב כמבשל בחמה. עכ"ד, וע"ש עוד בזה.

★★

תוד"ה מפני. בא"ד **ועוד פירש רבינו תם שהוא תולדה דחורש ואפילו בעפר תיחוח.**

הנה מצאנו מחלוקת יסודית בגדר מלאכת "חורש". דיש ראשונים הסוברים דמלאכת חורש הוא הכנת הקרקע עבור הזריעה, עיין רש"י ע"ג ע"ב דפירש דהיתה לו גומא בשדה וטממה חייב משום חורש משום שהעפר שמילאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה. וכ"כ הפנ"י שם והחזון איש (או"ח סי' קל"ה ד"ה משום חורש). אולם מדברי החי' הר"ן שם מוכח דס"ל דמלאכת חורש הוא גדר בפני עצמו ואפי' אינו הכנה לזריעה, שכתב שם אהא דהיתה לו גבשושית בשדה ונטלה חייב משום חורש וז"ל שהרבה פעמים אדם חורש שאין דעתו אלא להפך בעפר לתיקון השדה ולא לזריעה, והלכך כל תיקון השדה חשיב משום חורש עכ"ל. וכן יוצא מדברי הביאור הלכה (סי' שי"ב סעיף ט') דכ' דאיסור אשוויי גומות שייך בכ"מ ואפי' בשדה שהיא כבר זרועה.

ומדברי תוס' הנ"ל, כתב בשערי שבת להג"ר מאיר לוריא שליט"א (סי' ל"ד) להוכיח דס"ל כדעת הר"ן דמלאכת חורש אין גדרו משום הכנת זריעה, דהא הכא אין התיקון מועיל כלל לזריעה, דהא הוא מניח שם הביצה, ואף לאחר שיוציא משם הביצה, הרי כאן דהעפר תיחוח לא ישאר כאן גומא, ומוכח דחורש לאו משום הכנת זריעה. עיי"ש עוד מש"כ בזה שם בהמשך, ובסי' ל"ה אות ה'.

דף ל"ט ע"ב

גמ'. ממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרי להו רבנן, בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל.

הט"ז בסי' שי"ח (ס"ק י"ט) הקשה דלקמן מ' ע"ב איתא א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, וא"ל טול בכ"ש ותן. וקשה אף דאיסור בישול ליכא בכ"ש, מ"מ ליתסר משום הטמנה, כמו שאסרו להטמין הסילון של צונן בתוך המי טברי', ולגבי הטמנה אסור גם בכלי שני.

ותירץ דמכאן מוכח דאם הטמין והוא מגולה למעלה שרי, דאין איסור הטמנה רק כשכולו מכוסה. והתם בעובדא דרבי לא הי' הפך של שמן לגמרי מכוסה בתוך המים.

ובחזון איש (סי' ל"ז ס"ק ל"ב) הביא חבל פוסקים הסוברים דהטמנה במקצת הוי הטמנה. ועל כן תירץ דהטמנת כלי בתוך כלי לש' לא שמה הטמנה, דכלי הפנימי מתבטל להכלי החיצוני, והוי כולו ככלי חדא, ולכן התיר רבי ליתן הפך של שמן בכלי שני. משא"כ באנשי טברי' שהסילון הי' בתוך אמת המים, ואמת המים איננו כלי, שפיר הוי הטמנה.

★★

בגמ': אמר רב חסדא, ממעשה שעשו אנשי טבריה וכו'.

ובתוס' (ד"ה ממעשה וכו') הקשו, דמה צריך למילף ממעשה דאנשי טברי' דאסור להטמין מבעוד יום בדבר המוסיף

הבל, הא מתניתין הוא דאין טומנין בדבר המוסיף הבל בפרק במה טומנין (דף מז:), ומבעוד יום מיירי, דמשחשיכה אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל אסור כדאמרינן בפ״ב (דף לד:) ע״כ.

ובספר ילקוט הגרשוני (מגילת אסתר עמ׳ מ״ב) כתב וז״ל:

ונלענ״ד לתרץ, דהנה המג״א (סימן ער״ה סק״ה) מביא קושיית המהרי״ל בהא דקיי״ל שאין קורין לאור הנר דוקא ביחיד אבל שנים קורין ביחד, שאם בא האחד להטות יזכירנו חבירו, א״כ יהיו שנים מותרים לרכוב ע״ג בהמה דאם יבוא לחתוך זמורה יזכירנו חבירו, ותירץ המג״א דדוקא בקריאה שהוא לצורך מצוה התירו בשנים, אבל במילי דרשות לא, עיי״ש. והנה לפי קושיית המהרי״ל הי׳ מותר לשנים להטמין בדבר המוסיף הבל דאם יבוא להטמין ברמץ או לחתות בגחלים יזכירנו חבירו, וא״כ עכ״פ לא בטלה הטמנה דהא מותר בשנים, אבל ממעשה שעשו אנשי טבריה, שהיו רבים ביחד, ואעפי״כ אסרו להו רבנן, מוכח על כרחך דגם ברבים גזרינן וכחילוקו של המג״א הנ״ל, וא״כ בטלה ליה הטמנה לגמרי, ומיושב שפיר קושיית התוס׳, ע״כ.

★★

בגמ׳: אבל לא כל גופו וכו׳.

מבואר בגמ׳ דאסור לרחוץ כל גופו ואפי׳ אבר אבר, אבל פניו ידיו ורגליו מותר. והביא במ״ב (סי׳ שכ״ו סק״ב) מכנה״ג דה״ה רוב גופו אסור משום רובו ככולו, ובס׳ עולת שבת חולק. וצ״ב דעת הכנה״ג דמה שייך כאן רובו ככולו, דהתקנה הי׳ לאסור רחיצת כל גופו ולא מקצת ומה מהני רובו ככולו. בשלמא אם הי׳ התקנה לאסר ״רחיצת גופו״ היה אפ״ל דע״י רובו ככולו מיקרי דיש כאן רחיצת הגוף, אבל אם הגזירה הי׳ רחיצת ״כל הגוף״ בודאי לא נאסר הרוב.

וצ״ל דאה״נ דהגזירה הי׳ לרחץ ״גופו״ וע״כ כשרוחץ רוב הגוף ע״י רובו ככולו הוה רחיצת גופו משא״כ מקצת מיקרי רחיצת אבריו ולא גופו וע״כ מותר. ובזה יש להסביר סברת רב דמותר רחיצה אבר אבר, אע״פ דלמעשה רחץ כל גופו, די״ל דרק רחיצת גופו אסור, וכאן דרחץ אבר אבר מעולם לא חל שם רחיצת גופו עלי׳ רק רחיצה של אבר, ומ״מ להלכה אינו כן ומיקרי רחיצת גופו.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ג)

★★

בגמ׳: לא יחם אדם וכו׳ **וב״ה מתירין** וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה וב״ה וכו׳) כתבו בתו״ד: ואומר ר״י בשם ריב״א, שרחיצה אינה אלא לתענוג כמו מוגמר שאסור משום שאינו שוה לכל נפש, וכמ״ש בכתובות (ז.), אבל זיעה שוה היא לכל נפש, שאינה לתענוג אלא לבריאות ע״כ. הנה בשו״ת דרכי נועם (חאו״ח סי׳ ט) למד מדברי התוס׳ אלו, שמותר לעשן סיגריות ביו״ט, ושאין לאסור מדין מוגמר, שהרי העישון יש בו הנאה לבריאות, וכמ״ש התוס׳ שבת (לט:). ע״ש. גם הגאון יעב״ץ בספר מור וקציעה (סי׳ תקיא) כתב, שאין לאסור עישון ביו״ט מדין מוגמר שאינו שוה לכל נפש, דשאני מוגמר דהוי לתענוג בעלמא, משא״כ הכא דהוי לבריאות, שהוא מעכל המזון ועוזר בתנועות הגוף החיוניות, ויש צער בהעדרו, וכן נהג להקל מר אבי הגאון ז״ל וכו׳. ע״ש. וכ״כ הגאון ר׳ יהונתן אייבשיץ בספר בינה לעתים על הרמב״ם (הל׳ יו״ט פ״ד ה״ו), שלפי מה שכתבו התוס׳ שבת (לט:) לחלק בין רחיצה שהיא לתענוג לזיעה שהיא לבריאות, יש להתיר גם עישון שהוא לבריאות. ופוק חזי מאי עמא דבר. ע״ש. וכ״כ הפני יהושע בחידושיו כאן. ע״ש.

וכתב על כך הגאון ר׳ עובדי׳ יוסף שליט״א: אך בזה״ז נתפרסמו דברי הרופאים שיש סכנה בעישון סיגריות, וכבר העיר בזה בשו״ת עמודי אור (סי׳ כט) לאסור העישון ביו״ט ע״פ ספרי הרפואה, ויש לחוש לספק איסור תורה. ע״ש. אולם כמה אחרונים כתבו לדחות דברי העמודי אור. ומ״מ בודאי שנכון לחוש לדבריו. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב חסדא מחלוקת בכלי וכו׳.

וברש״י: דהרואה אומר היום הוחמו והיכחא מילתא דתולדות האור נינהו ואתי להחם בשבת כגון נותן צונן בחמין עכ״ל. הנה בנודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ כד) דן בענין טבילת מצוה במקוה חמה, וכתב שם טעם להתיר לפי מש״כ רש״י כאן וז״ל: הרי שזה ודאי לא גזרינן שיחם בשבת להעמיד צונן אצל האור, שאין אדם טועה בזה, אלא דחיישינן שיתן צונן לתוך החמין, ובטבילה במקוה דבר זה גם בלאו איסור שבת א״א, שהרי אין טובלין בשאובין, לכן אולי לא גזרו בזה.

מיהו סיים שם הנוב״י דאע״פ שאנו מדמין אין אנו מורים להתיר רק אם יהיו המים פושרין, ומסיים וכותב דהבלנין אין נזהרים בזה, ומשום זה מעלים עין עכ״ד.

ובשו״ת מהרא״ב זילברברג (ח״א סי׳ ל״ט) האריך הרבה בענין זה ובדברי הנוב״י הנ״ל וסיים שם:

נמצא דנהי דיש מחמירין לטבול במקום חמה בשבת, וגם בפושרין החמיר הבית מאיר, עכ״ז משום דנראה מדעת החסד לאברהם והנוב״י דלהלכה מותר גם בחמין לטבול, ובפרט שהדורות חלושים המה וא״א לסבול צנה, כדאי הוא לפסוק כהנוב״י שמוטב להעלים עין במקום מצוה דטבילת שחרית בשבת, ולהקל באיסור שבות במה שהעכו״ם הוזיל המים חמין שהוחמו מער״ש, והנח לישראל להיות ביכולת בשבת שחרית לטהר:

★★

אמר ר׳ חסדא מחלוקת בכלי וכו׳

האחרונים דנו באריכות גדולה אי שרי לטבול טבילה של מצוה או טבילת עזרא בחמין שהוחמו בערב שבת. והביאו דברי הקרבן נתנאל [פרק במה מדליקין סימן כ״ב אות ג׳ בסוף דבריו] להתיר, שכתב שטבילת מי מקוה בחמין לא הוי בכלל גזירת מרחצאות, ולא נתן טעם לדבריו. ועיין בשו״ת נודע ביהודה [מהדו״ת חאו״ח סימן כד] שנתן טעם לדבר, עפ״י מה שכתב רש״י [דף לט: ד״ה בכלי] דהטעם שאסור מים שהוחמו בער״ש בכלי, משום דהרי ודאי הוחמו ע״י האוחר, והרואה סובר שהוחמו היום, ואתי להחם בשבת. ע״כ דברי רש״י. והסביר הנוב״י, דודאי ליכא למיחש שאתי לחמם בשבת ע״י האור, דדבר זה ידוע לכל שאסור. רק שישפוך חמין לתוך הצונן כדי לחממם, וזה אסור. ובמקוה ליכא למיחש להכי, דלא יבא לעשות כך, משום דיפסול את המקוה משום מי שאובין. ועיין עוד ציץ אליעזר (ח״ג סי׳ כ׳) דהתיר מצדדים נוספים.

דף מ׳ ע״א

בגמ׳: ושמואל אמר לא התירו לרחוץ אלא פניו ידיו ורגליו וכו׳.

והב״י (או״ח סי׳ שכ״ו) הסתפק אי דוקא בפניו ידיו ורגליו שרי לשמואל ושאר האיברים אפי׳ אבר אחד אסור, או דילמא לא שנא ע״כ.

ונחלקו בזה הראשונים, דהמאירי כותב להדיא דשאר האיברים אסור אפי׳ אבר אחד. וכן נראה מרש״י להלן ע״ב (ד״ה ובלבד וכו׳) ע״ש, וכן הביא הש״ך (יו״ד סי׳ קצז) מהמשאת בנימין ע״ש, אך הרשב״א כאן התיר להדיא לשמואל גם בשאר איברים, וכן כתב הרא״ש בסוף הל׳ מקוואות.

וכתב הגאון השואל ומשיב (מהדורא חמישאה סי׳ מו):

והנה כאשר ראיתי כן תמהתי, דהא אמרו חמין שהוחמו מע״ש רב אמר למחר רוחץ בהם כל גופו אבר אבר ושמואל אמר לא התירו אלא לרחוץ פניו ידיו ורגליו, ולשיטת הב״י יחלקו רב ושמואל מקצה לקצה, דרב מתיר כל הגוף אבר אבר, ושמואל ס״ל דשאר אברים מלבד פניו ידיו ורגליו אסור אף באבר אחד.

וביותר תימה דהרי תניא כוותיה דשמואל חמין שהוחמו מע״ש למחר רוחץ פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר, ואם איתא למה נקט דוקא כל גופו אבר אבר הא אף אבר אחד אסור, ונתקשיתי מאוד בזה, ואח״כ בלמדי בט״ז מצאתי שהרגיש בזה, ושמחתי מאד כי זאת היתה שנת תרי״א כ״ו שבט ביום שמת הט״ז זלה״ה, וזכיתי לכוין לדעתו.

ולחומר הנושא אמרתי דבאמת יש לחלק בין חמין שהוחמו בע״ש אז מותר אף שאר אברים אם אינו כל גופו, אבל בחמין שהוחמו בשבת וי״ט עצמו אפשר דיש להחמיר בשאר אברים אף באינו כל גופו. וכן מצאתי במג״א (ס״ק ו) שכתב בהדיא לחלק בין חמין שהוחמו בע״ש לחמין שהוחמו בשבת לענין פניו ידיו ורגליו, והביא ראיה מלקמן דף קלד ע״ב. ובאמת שהיא ראיה ברורה דאמרו ולא שני לך בין שהוחמו בע״ש לחמין שהוחמו בשבת ע״ש.

ובאמת לפמ״ש הב״י אין ראיה לפניו ידיו ורגליו, די״ל דזה מותר אף בחמין שהוחמו בשבת דשם מרחיצין את המילה ולא פניו ידיו ורגליו. אמנם כוונת המ״א דעכ״פ זה שמרחיץ אותו הוא ע״כ מכניס ידיו, אבל אין זה ראיה, דבאמת מצד המרחץ אין כאן איסור, רק מצד הרחצת התינוק.

אבל זה אינו, דפשיטא דהתינוק ודאי אינו אסור והתינוק אינו מרגיש כלל הנאה, וגם אף לספות בידים מותר כל שהוא רבותא של תינוק, וע״כ שפיר הביא המג״א ראיה דעכ״פ לענין שאר אברים יש ג״כ לחלק בין חמין שהוחמו בשבת. עכ״ד.

★★

בגמ׳: האי מאן דעבר אדרבנן - שרי למיקרי לי׳ עבריינא.

בקובץ פרי תמרים (שבט תשמ״ז סי׳ תק״י) נדפסה תשובת הס״ק רש״א אלפנדרי ז״ל הכותב: ראיתי להרב מהרימ״ט בחי׳ על הרי״ף קידושין (דף ע״ז מהספר) דכתב דהא דאמרינן עני המהפך בחררה נקרא רשע, לא אתפרש היכא אשכחן דנקרא רשע, נהי דעבריינא מקרי דכל דעבר אדרבנן שרי למקרי עבריינא אבל רשע מנ״ל, ומהר״ם ז״ל (בתשו׳ סימן רמ״א) כתב שרי למקרי עבריינא ורשע, ונראה משום הא דאמרינן בסוף הנשרפין (סנהדרין פ״א.) ואת אשת רעהו לא טמא שלא ירד לאומנות חבירו וכתיב בתריה צדקות הצדיק עליו תהיה ורשעת הרשע עליו תהיה, אלמא רשע מקרי בחדא מהנך.

ואף על גב דיורד לאומנות חבירו חמיר טפי משום דפסק לחיותיה, מכל מקום התם בשל הפקר מיירי, ומהפך בחררה של שכירות שוה הוא לנכנס לאומנות של הפקר כדמוכח מדברי התוספות, ותרוייהו רשע מקרי עד כאן. ויש לדקדק על דבריו, דאיך קאמר אבל רשע מנ״ל, דאף שאמרו כן בפרק כירה (שבת מ׳.) האי מאן דעבר אדרבנן למקרי ליה עבריינא, דמשמע דוקא עבריינא ותו לא, אין לדקדק כן, משום דהרי כבר אמרו גם כן בפרק ב׳ דיבמות (דף כ׳.) דאמר רבא וכל שאינו מקיים דברי חכמים קדוש הוא דלא מקרי רשע נמי לא מקרי ע״כ, כלומר בתמיהה וכו׳, וע״ש עוד מש״כ בזה.

דף מ׳ ע״ב

בגמ׳: ת״ר מיחם אדם אלונטית כו׳ **וינחנו על בני מעים בשבת ובלבד** כו׳.

עיין בטור (סי׳ שכ״ח) דהחושש במעיו מותר ליתן עליהם כוס שעירה ממנו חמין אעפ״י שעדיין יש בו הבל. ועיין ברמב״ם (פכ״א הל״א) שכתב על הא דסחופי כסא אסור (שבת ס״ו ע״ב) דהיינו כדי להעלות הטבור. ואילו הטור למד דינו מסוגיא זה. וכ׳ האגלי טל (טוחן נ״ו) שדינו של הטור לפי הרמב״ם אסור. וטעמו של הטור שלמד כן מסוגיין דאיתא בקומקום של חמין וינחנו על בני מעים בשבת ואפי׳ בחול אסור. משמע דבאופן דאיכא סכנה גם בחול אסור. ובליכא סכנה גם בשבת שרי. ואם נימא דהיכי דעירה ממנו המים שרי בשבת, הו״ל למימר דיש אופן דבשבת אסור ובחול שרי, אלא מוכח דהיכי דעירה ממנו המים גם בשבת שרי.

★★

בגמ׳: רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו להתירא וכו׳ **שמן אע״פ שהיד סולדת בו מותר קסבר שמן אין בו משום בישול.**

באגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ צח) כתב, דמדברי הגמרא כאן מבואר דמעלת בישול אינו רק מצד החימום שבדבר, דאל״כ לא היה שייך לומר שמן אין בו משום בישול, אלא ודאי דבישול הוא ענין שנשבח בזה בדבר באיזה דבר, וסובר ת״ק שמעלת בישול ליכא בשמן ונשאר רק חימום לבד שזה אין ענין המלאכה אף שהיד סולדת.

וממש כעין זה הוא במבושל בחמה ותולדותיו לר׳ יוסי לעיל (לט ע״א), וע״כ מתיר במבושל בתולדות החמה בשבת דאין להחשיב הבישול בזה בגדר מלאכה, דלא נעשה בבישול זה אלא חימום בלבד.

ובזה שפיר מובן הדמיון בירושלמי (תרומות פ״י ה״ג) דדימו שיטת ר׳ יוסי בבישול בחמה לשיטתו לגבי חימוץ במי פירות, דלהנ״ל הכונה דכמו דלגבי בישול ס״ל דחימום אינו בישול, הוא הדין חימוץ במי פירות אף שיש בו טעם חימוץ מ״מ אינו חימום עכ״ד.

★★

בגמ׳: אע״פ שאין היד סולדת בו וכו׳.

בגליון גמרא מס׳ שבת שהיתה שייכת לר׳ משה גינסבורג ז״ל מלודז׳ ונמצאת כעת באוצר הספרים של מוסד הרב קוק (ומספרה 870) כתוב:

שמעתי מר׳ חיים יואל שאמר בשם בנו ששמע מהרב ר׳ בעריש חתן הרב מפילץ זצ״ל שהי׳ לומד תמיד שבת, ופעם א׳ ביוהכ״פ ג״כ למד שבת, והי׳ בנו של השפת אמת זצ״ל אתו. והי׳ שם אדמו״ר שליט״א [= כנראה הכוונה לכ״ק אדמו״ר בעל ה״אמרי אמת״ זצ״ל], והי׳ לומד הרב הנ״ל כירה, ואמר האדמו״ר שליט״א לשון רש״י שבת מ׳ ע״ב ד״ה סולדת וכו׳: נמשכת לאחורי׳ ואמשך מתלונתי מדאגת יום הדין אם הייתי יודע שמיתתי קרובה ולא יחמול עכ״ל.

ושפיר לומד כירה, כי זה יוהכ״פ, מדאגת יום הדין.

וגם אמר כירה הם אותיות, ראש השנה, יום כיפורים. נראה, כמו כירה מתבשל ומתלבן כל מה שמכניסים בתוכה, כן בר״ה ויוהכ״פ, מתלבן האדם מחמת זאת הדאגה.

ע״כ בגליון הגמ׳ שם, והדבר נפלא.

(הרב ר׳ בעריש חתן הרב מפילץ הנ״ל. הכוונה להגאון רבי דוד בעריש איינהורן מאמסטוב זצ״ל חתן הרה״ק בעל השפתי צדיק מפילץ זצ״ל)

★★

בגמ׳: קסבר שמן יש בו משום בישול וכו׳.

באגלי טל (מלאכת האופה ס״ק י״ט אות י״ז) הקשה: קשה וכו׳ מהא דקי״ל בפרק כירה, שמן יש בו משום בישול, ובמס׳ ע״ז ל״ח אמרינן האי משחא שליקא דארמאי אמר רב ספרא למאי ניחוש לה, אי משום בישול עכו״ם, נאכל כמות שהוא חי הוא עכ״ל. וכיון שנאכל כמות שהוא חי, א״כ פטור עליה לדעת הרמב״ם בהלכה ג׳, ואנן קיי״ל ששמן יש בו משום בישול, זהו תוכן קושיתו, עיי״ש בדברי האגלי טל.

אכן המבואר ברש״י כאן ד״ה ובקשתי להניח שם פך שמן וז״ל: להפשיר, לסוך הימנו קודם הרחיצה ע״כ. מבואר בדבריו להדיא, דהבישול בשמן הוא כדי לסוך בה (כמו במים שהוא כדי לרחוץ בה), וכיון שכן מובן מאליו דא״ש קושית האגלי טל, דלענין אכילת השמן שמיירי בה במסכת עבו״ז באמת אין צריך בישול, משום שהוא נאכל כמות שהוא חי, וע״כ אין בו משום בישול עכו״ם (שהוא איסור אכילה), ומה דקי״ל בשבת דשמן יש בו משום בישול, היינו לענין סיכה, דאותו מ״ד סבירא ליה דאין סכין בצונן אלא בשמן חם, וכיון שכן אהני ליה בישולו וחייב עליה, משא״כ לענין אכילה אפשר לאוכלו גם בלא בישול, וזה פשוט.

★★

בגמ׳: היכי דמי יד סולדת כל שכריסו של קטן נכוית.

נחלקו הראשונים בביאור שיעור יד סולדת בו, דעת רש״י והרמב״ם שהוא המקום שהדבר שמתבשל אצל האש תגיע להשיעור יד סולדת בו. ודעת הר״ן לחומרא דהוא במקום אשר היד עצמו של האדם סולדת בו מחמת האש, אסור להניח שם דבר להתבשל אף שלא תגיע ליד סולדת בו. ועיין מנחת כהן (שער ב׳ פ״ג).

ובעיקר שיעור דיד סולדת בו. עיין בדרישה (סי׳ שי״ח ס״ו) דתמה על מורי הוראה שעושין נסיון באצבען לראות אם יד סולדת בהן, וזה אינו, דבגמ׳ משערינן כל שכריסו של קטן נכוית בו שהוא פחות מסלידת האצבע אדם גדול. והגרש״ז אויערבאך זצ״ל (הובא בשמירת שבת כהלכתה פ״א ס״ק ג׳) אמר דהשיעור הוא יותר מ45 מעלות צלזיוס, דהבה״ג כתב דבית השחיטה אינו יד סולדת בו, ובית השחיטה החם ביותר הוא 45 מעלות, וא״כ מוכח דיס״ב הוא לפחות יותר מזה.

★★

בגמ׳: וש״מ כלי שני אינו מבשל וכו׳.

הנה בראש הספר פסקי תשובה (ח״ב) נדפסה תשובת כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל והוא כותב: ״אשר הבאת לתרץ קושיית העולם המבשל קרבן פסח בחמי טברי׳ פטור, הא נפסל ביוצא. בחמי טבריה ע״י הפלאשין (-טערמוס), והגם דכלי שני אינו מבשל, נצרך לומר כי הפלאשין ככלי ראשון הוא, ורחוק הוא״. עכ״ל.

והנה עצם הענין אי טרמוס נחשב ככלי ראשון או שני. הוא דיון בספרי האחרונים. וראה בחזון איש (או״ח סי׳ ל״ז ס״ק לב) שנקט שטרמוס דינו ככלי שני ע״ש ובציץ אליעזר (חלק י״א סי׳ כ״ט) בזה באריכות.

וכתב הג״ר אליהו פישר שיחי׳ בספרו ברכת אליהו כאן: וכדי להסביר ההו״א למה נימא שטרמוס יהי׳ דינו ככלי ראשון. י״ל לפי התוס׳ שכתבו ״שכלי ראשון מתוך שעומד על האור דפנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה.״

וא״כ אנו רואים שעיקר המעלה בכלי ראשון היא בזה ששומר חומו, א״כ יש מקום לומר שבכלי טרמוס אע״ג שדפנותיו קרים, מ״מ דינו ככלי ראשון כיון שהוא ג״כ שומר חומו זמן מרובה. [אעפ״כ דחה זאת האמרי אמת באמרו שהדבר רחוק] ע״כ.

★★

בגמ׳: וכי תימא בלשון חול אמר לי׳ וכו׳.

בתוס׳ כאן כתבו וז״ל: ואע״ג דאסור להרהר, נימא דאסור להרהר אלא בלשון קודש והוא הרהר בלשון חז״ל עכ״ל התוס׳. בספר אבני שמואל מהגרש״א פרדס ז״ל (ע׳ עז) כותב:

ושמעתי אומרים בשם הגאון האמתי רי"ל דיסקין זצ"ל ליישב קושית רעק"א בברכות כ': דבעי הגמרא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן, למאי נ"מ לאפוקי רבים ידי חובתם. והקשה רעק"א בתוס' למשניות דהא רבינא סובר דהרהור כדבור דמי, וא"כ בלא"ה יוצאים יד"ח במה מהרהרים בלבם בעת שמיעתם יעו"ש.

ותירץ הגאון הנ"ל דאף למ"ד הרהור כדבור דמי, היינו כשמבין הלשון מה שמהרהר, אבל אם אינו מבין מה שמהרהר לכו"ע הרהור לאו כדבור דמי, וא"כ נ"מ להוציא רבים יד"ח כשאינם מבינים הלשון הקודש ואינם יוצאים מטעם הרהור, ומדמה לה למש"כ הרשב"א ברכות ט"ו, דאי ק"ש בלשון הקודש אינו מועיל הרהור, דבהרהור ל"ש לשון עכ"ד, ולכאורה ביאור דברי הרשב"א דהרהור ל"ש רק על המכוון לבד אשר בדיבור, אבל אם המכוון צריך להיות בלה"ק לא שייך הרהור בזה, אבל שייך הרהור אף שאינו מבין הלשון אם אינו צריך להיות דוקא בלה"ק.

ועי' שו"ע או"ח (סי' קצ"ג) דאם שומע ברכה מאחר אינו יוצא אא"כ מבין הלשון. ולדברי הגאון הנ"ל מובן היטב דשמיה הוא ג"כ כעין הרהור וכמ"ש הבכור שור ברכות נ"ד: ובהרהור אינו יוצא אא"כ מבין הלשון. ומכבר הבאתי את דברי התוס' (שבת מ':) שכתבו בזה"ל ואע"ג דאסור להרהר נימא דאין אסור להרהר אלא בלשון הקודש והוא מהרהר בלשון חול עכ"ל, משמע דגם בהרהור שייך לשון הקודש.

ולכאורה י"ל דהרשב"א שאומר דבלשון פרטי ל"ש הרהור רק במקום דצריך לומר הרהור כדבור דמי דהחיוב הוא בדבור, לא שייך לומר דהרהור יהי' כאלו דיבר בלה"ק. אבל הרהור בבית המרחץ עצם ההרהור אסור כמו דבור כדמשמע בשבת ק"נ ובפירש"י שם, שפיר י"ל דדוקא בלה"ק אסור ואף שייך לשון, וגם יש לחלק בין הרהור לברכה ובין הרהור באיסור, דבאיסור שפיר אינו רשאי בהרהור אף בלשון פרטי, וכן אמר יד"נ הגאון רי"ד סולוביציק שליט"א האב"ד ור"מ דבוסטון. ע"כ.

ועיין ברש"ש כאן שהביא משו"ת שאגת ארי' (סי' ז') שכבר הביא שדברי תוס' אלו חולקין עם הרשב"א הנ"ל בברכות.

★★

בגמ': אמר רבינא שמע מינה המבשל בחמי טבריה בשבת חייב, איני והאמר רב חסדא המבשל בחמי טבריה בשבת פטור, מאי חייב נמי דקאמר מכת מרדות.

ולכאורה קשה, דהוא מבואר בגמרא לעיל דף לט. דפליגי ר"י וחכמים אם מותר לבשל בתולדות חמה אי חיישינן דיבשל בתולדות אור דחייב (כדאיתא במג"א סימן שי"ח סק"ט), ומבואר שם דהמבשל בחמי טברי' הוא כמבשל בתולדות אור דהא חלפי אפיתחא דגיהנם, וא"כ אמאי מחוייב רק מדרבנן, הא המבשל בתולדות אור חייב מן התורה, ומצאתי בריטב"א לעיל דף לט: ד"ה אמר רב חסדא, שמבאר דרב חסדא דסובר דהמבשל בחמי טברי' פטור, סובר דחמי טברי' הוא תולדות חמה, ועיי"ש ראייתו, (וכן משמע בשפת אמת בסוגיין).

ומצאתי בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יו"ד סימן מ"ג) דאפילו למ"ד דחמי טברי' הוא תולדות אור עכ"ז פטור 'דאין דרך לבשל בכך', עיי"ש. ובזה מובן היטב מה שראיתי בירושלמי פרק כלל גדול הלכה ב', דהמבשל בחמי טבריה חזקיה אמר אסור רבי יוחנן אמר מותר, והי' פלא בעיני דאמאי מותר לכתחילה לבשל בחמי טברי', ולפי הנ"ל מובן, דהמ"ד דאוסר סבירא ליה דחמי טברי' הוא תולדות אור ומשום דאין דרך לבשל בה פטור אבל אסור, והמ"ד דמתיר סבירא ליה דהוא תולדות חמה ובצירוף דאין דרך לבשל בו מותר לבשל בו לכתחילה, והבן.

(קונטרס גנזי שבת ע' לב)

דף מ"א ע"א

בגמ': כאילו כופר בבריתו של אברהם אבינו וכו'.

במהרש"א (בח"א כאן ד"ה כל וכו') דקדק מדוע נקט בבריתו של אברהם אבינו, ולא הול"ל אלא כאילו כופר בברית מילה. וכתב די"ל דנקט אברהם אבינו, כיון דנח ובניו הי' להם זוהמת ערלה ע"ש. ויש להעיר בדבריו דבמדרש תנחומא (פר' נח) איתא דנח נולד מהול ע"ש וצ"ע. והנה באבות דרבי נתן חשיב בלעם בין אלו שנולד מהול. והק' בענף יוסף (מדרש תנחומא נח, ה) דהא רש"י פי' עה"פ הנאמר אצל בלעם, נופל וגלוי עינים, שלא הי' בכוחו לעמוד בעת שנתגלה אליו השי"ת מפני שהי' ערל, ותירץ דכיון דלא

פרע, ה"ז כאילו הי' ערל. וא"כ י"ל דגם נח אע"ג דנולד מהול, מ"מ לא פרע, והי"ל זוהמת ערלה, משא"כ א"א ע"ה אע"ג דלא נצטווה על הפריעה, י"ל דפרע, כמו שקיים את כל המצוות אף שלא נצטווה.

ולעצם ההערה י"ל דמצינו בהרבה דוכתי בחז"ל שקראו למילה ע"ש אברהם אבינו. כמו להלן (קל"ז ע"ב) להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וכו' ועוד הרבה כיו"ב וא"ש.

★★

במשנה: מוליאר הגרוף כו'.

המנחת יצחק (ח"ו סימן כ"א) האריך בענין שימוש בשבת בדוד מים שמתחממים ע"י כפית חשמל המחוברת בו. ודן מסוגייתנו בשתי פנים:

א. מבואר במשנה שמוליאר מותר לשתות מימיו, רק אם היה גרוף מער"ש, ומשמע דאף אם הוחמו כל צרכם מער"ש, ואף לחנניה דשרי להשהות על כירה שאינה גרופה וקטומה, היכא שנתבשל כמאב"ד, הכא אסור. והטעם משום דיש לחלק בין שם אם הכלי על האש שרינן, אבל אם אם האש והכלי בנויים יחד, גם חנניה יודה שאסור עד שיגרפנה, ולפ"ז במיחם המים שהכלי והחשמל, שדינו כאש, זה בנין אחד, אסור עד שיבוא למצב שא"א להגדיל את החום ואז נחשב כגרופה ושרי [ועיי"ש שגם קטומה לא יעזור, כמו במוליאר דמשמע דבעינן דוקא גרוף, והטעם מבואר שם בריטב"א וברשב"א].

ואף שהתוס' דחה פירש רש"י, דמטעם שהיה אתינן הכא, וגם הרמב"ם והשו"ע לא הזכירו ענין מוליאר ואנטוכי, מ"מ כיון שהתפארת ישראל [בהלכתא גבורתא [פרק ג' דשבת] והובא ג"כ בספר נזר ישראל [סי' ו' ח"ג סעיף י'] הזכירו דין זה, צריך לנקוט דין זה כדי לצאת ידי כל הדעות, ואסור להשתמש רק אם לא שייך להגביר או למעט חומו.

ב. בירושלמי מביא כמה טעמים דאסור השימוש במוליאר היכא שאינו גרוף, ואחד מהם אמר ר' יוסי בר רבי בון מפני שעשוי פרקים פרקים, שמא יתאכל דיבוקו והוא מוסיף מים, וגם במיחם החשמלי יש לדון לכאורא לאסור, כיון דירא שישרפו כפית החשמל יבא להוסיף מים. וכתב המנחת יצחק דל"ד, דהתם יש צורך להוסיף מים כל הזמן, משא"כ בנידון דידן אפשר להשתמש במים עד קרוב לסופו ושוב לא ישתמש במים בשבת, ואם לא ידוע איפה סוף המים, צריך לעשות סימן מבחוץ שמורה גובה המים בתוך המיחם, [ובמחמים של היום הברז נמצא מעל הכפית וליכא למיחש למידי, וכ"כ במשנת השבת].

ולסיכום: מותר להשתמש במיחם בתנאי שרק שומר חום ואינו מוסיף חום, וגם א"א להגדיל או להקטין החום, דיהיה לו דין גרופה לחומרא כנ"ל [אות א'], ועושה איזה היכר עד היכן יכול ליקח המים ולא יותר כדי שלא יחשוש לקלקול כפות החשמל.

ובח"ה סי' צ"א הוסיף דגם לא יהיה מופעל ע"י טרמוסטט, דאז יש חשש דבעת שלוקח המים נכבה קצת החשמל ועיי"ש.

★★

במשנה: אבל נותן לתוכו מרובין כדי להפשירן.

הקשה התוס' רי"ד דאמנם בסופו של דבר המים הצוננין המרובים מפשירין המים החמין המועטין וליכא אז משום מבשל, אבל ברגע הראשון של השפיכה, דאז המים הצוננין הם עדיין מועטים, ל"ל אינו עובר אז משום מבשל. ותירץ דאין המים מתבשלים מיד, עד שיעבור שהות, ועד אז כבר נתרבו הצוננין ומפשירין המים החמין המועטים. והוא חידוש, ועיין במשנ"ב בשער הציון (שי"ח ס"ק קי"א) ובשביתת השבת (מבשל אות קטן ע"ז).

דף מ"א ע"ב

בגמ': והלא מצרף וכו'.

וברש"י: וזו היא גמר מלאכת הצורפין וכו'.

מבואר ברש"י דקושית הגמ' היא משום מלאכת מכה בפטיש. ויש כאן מקום עיון, דהנה בחמדת ישראל להגאון בעל כלי חמדה ז"ל עמד על דברי הרמב"ם (פי"ב מה' שבת ה"ב) שכתב דהמכבה גחלת של מתכת ונתכוין לצרף חייב משום מכבה. והראב"ד משיג דאיסורו משום מכה בפטיש, ומ"מ חיוב אין בו דאינו אלא מדרבנן, ולכאורה צ"ע בין להר"מ בין להראב"ד למה אין חיובו מדאורייתא משום מכה בפטיש, וביאר הוא ז"ל דמכה בפטיש לא שייך אלא מה שנעשה בפעם

ראשון בעת גמר המלאכה, אבל אם כבר נגמרה המלאכה ואח"כ הי' איזה סיבה ומסיר הסיבה אין זה בגדר מכה בפטיש עכ"ל.

ולפי"ז יש לעיין בדברי רש"י הנ"ל, אטו כאן איירי דהמיחם הוא כלי חדש שלא הי' עדיין מצורף ולכן יש בכה"ג משום מכה בפטיש.

וראיתי שעמד בזה הגאון ר' יוסף גרינוולד מפאפא ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ה' ע' כב והלאה). שם דן לגבי צינור של ביהכ"ס שנסתם בשבת ואין המים נוזלים, וצריך להשתמש בכלי המיוחד לכך לתקנו שיזובו המים למטה.

וביאר שם דמקום הספק הוא אם יש בתיקון זה משום מלאכת מכה בפטיש, וזה עפ"י משמעות הפוסקים שבשו"ע סי' שי"ז, דמלאכת מכה בפטיש הוא דוקא בדבר חדש שלא נגמר עדיין והוא גומרו, אבל באם כבר נגמר ונתקלקל וחוזר ומתקנו ל"ה בכלל מכה בפטיש, כמבואר שם סעי' ב' נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל מותר להחזירן, וכתב שם המג"א ס"ק ז' דבמנעל חדש אסור ליתן בו הרצועות דמתקן מנא, וכתב במחצית השקל דמקורו מש"ס (דף מ"ח) דלהכניס צמר תוך הכסת יש חילוק דבחדש שלא הי' מעולם הצמר בכסת אסור משום מתקן מנא, ובישן שהי' בו כבר צמר ונפל משם מותר להחזירו, וכן שם בסעי' ג' כתב המחבר מתירין בית הצואר שקשרו כובס אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא.

ואף דהרמ"א שם מוסיף דאפי' אם כבר נפתח רק שחזר האומן וקשרו תפרו ביחד אסור לנתקו. הנה מדנקט שקשרו האומן נראה דמטעם איסור התרת קשר אוסר, משום שהוא קשר של אומן דאסור להתירו אף בעומד להתיר, אבל לא משום מתקן מנא, ובשם היש"ש כתב המג"א דהכתונת שנתקשרו המשיחות ולא יוכל להתיר שרי לנתקן, וכתב המג"א דס"ל דדוקא כשקושר האומן אסור לנתקן והמג"א מחלק דאם אינו רגיל להתיר אלא משבת לשבת אסור עיי"ש, מבואר דדן משום איסור התרת קשר, ולמה לא מיירי מדין מתקן מנא, דהיינו מלאכת מכה בפטיש, כיון שאינו יכול ללבשו ומתקנו שיוכל ללבשו, אלא ודאי דמכה בפטיש לא מקרי אלא כשעדיין לא נגמר המלבוש ובמעשה זו גומרו ולא כשכבר הי' נגמר ונתקלקל, ע"כ.

והנה זה כדברי הגאון החמדת ישראל הנ"ל בדברי הרמב"ם והראב"ד.

ולפי"ז כתב שם לדון בדברי רש"י כאן הנ"ל שפירש קושית הגמ' מדין מכה בפטיש, והרי לא איירי כאן דוקא בכלי חדש. וכתב עוד: אך י"ל דקושית הגמ' דעכ"פ מדרבנן הו"ל למיסר, כדמצינו בכמה דוכתא דכל תיקון כלי אסרו חכמים בשבת אף שאינו מלאכה דאורייתא, אמנם אביי מסיק התם דמיחם שפינה ממנו מים לא יתן לתוכו מים כל עיקר מפני שמצרף ור' יהודה הוא דאמר דבר שאינו מתכוין אסור, והתוס' שם הביאו פרש"י דמס' יומא דס"ל דלא אסר ר' יהודא דבר שאינו מתכוין אלא במלאכה דאורייתא, אבל התוס' חלקו על פרש"י והוכיחו דר"י אוסר דבר שאינו מתכוין אף במלאכה דרבנן.

א"כ לשיטת התוס' שפיר י"ל דמצרף דאיירי התם במיחם היינו רק איסור דרבנן, אבל לפרש"י דס"ל דלא אסור לר"י דבר שאינו מתכוין אלא באיסור דאורייתא, א"כ מוכח לפי שיטתו מהך סוגי', דמצרף הוי מלאכת מכה בפטיש דאורייתא אף דאינו כלי חדשה, אך כיון דהתוס' דחו פרש"י יש לנו לנקוט כשיטת התוס'. וע"ש עוד מה שהאריך בהלכה זו. ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ה' סי' ע"ה) מש"כ עוד בזה.

★★

בגמ': דבר שאין מתכוין מותר וכו'.

ביאר הגאון ר' אליהו פישר שיחי' בספרו ברכת אליהו: הנה גדר דבר שאין מתכוון עי' בפוסקים דאיירי בעוסק בדבר היתר והאיסור מתלוה אליו, וסברת ההיתר, דכיון שאינו פס"ר מתייחס מעשהו רק לדבר ההיתר, ומה שמתלוה לזה איסור הוי כמאליו, ואינו מתייחס אליו ונעשה ממילא. אולי אפשר להסמיך לזה יומא [מ"ז:] בין הביניים של מלא חופניו מהו [היינו הקטורת המצטברת בין האצבעות], והצד דאינו כשר משום דכ' ולקח והביא והא ליכא, וברש"י [שם ד"ה והא ליכא], "שמאליו נכנס לבין הבינים והוא לא נתכוין", וראי' מדבריו שכאשר אינו מתכוין הוי כנלקח מאליו ואינו נכלל במעשהו והוי חסרון ב'ולקח'. עכ"ד.

דף מ"ב ע"א

בגמ': מכבין גחלת של מתכת ברה"ר וכו' **אבל לא גחלת של עץ.**

החילוק בין עץ למתכת, הנה עפ"י המבואר ברש"י כאן הטעם בעץ דאסור. כיון שעושה פחם משא"כ

במתכת ע"ש. והמגיד משנה ביאר (בפ"א מהל' שבת הלכה ז') בדעת הרמב"ם, דאע"ג דהוי פסיק רישא, אולם הכוונה היא הקובעת ועיקרי לענין המלאכה. ומביא דוגמא מהרמב"ם [פי"א, שבת ה"ז] במלאכת קוטם. קוטם לצורך כלי - חייב. ולהריח - פטור.

רבי אברהם בן הרמב"ם כתב [שו"ת פאר הדור נג] שכיבוי חייבים רק כשמשתנה מאש לפחם, ולכן מחמם את הברזל פטור, כי עדיין לא השתנה.

מצינו דוגמא לדבר שאינו מלאכה, שכוונה הופכתו למלאכה. עיין מהרש"א [סנהדרין כו] שקוצר שייך רק בפירות ולא בעצים, אבל אם מתכוון לצורך עצים עושה את הדבר למלאכה וחייב משום קוצר. וכן עיין בר"ן [שבת סוף פרק י"ב] לגבי חק תוכות. שאף שלא נחשב כתיבה, בשבת חייב [כגון שנוטל גג של חית ועושה שני זיינין] כי מלאכת מחשבת אסרה תורה.

★★

בגמ': בשביל שלא יזיקו בה רבים וכו'.

בר"ן כתב כאן בדעת הה"ג דהטעם בזה הוא, דנזק דרבים חשיב כסכנת נפשות ע"כ, והוא דבר חידוש נפלא. והגר"י ענגיל ז"ל כאן הביא משו"ת חוט המשולש (סי' ז') הכותב דלאו דוקא רבים. אלא אפילו בשביל היזיקא דיחיד נמי שרי, וכן נר שכבה אם עומד במקום שמזיק לבני הבית או לאחרים מותר לטלטלו מהאי טעמא, ע"כ. וטען הגר"י ענגיל ז"ל דלפי סברת הר"ן הנ"ל בדעת הבה"ג לא נראה כן אלא דוקא רבים ממש ע"כ.

והוסיף הגר"י והביא כאן ענין נפלא וז"ל: ודע דשמעתי בשם רב גדול וצדיק זלל"ה שאמר שע"כ בפ' שמע נאמר ובכל מאודך, ולא כן בפרשת והי' אם שמוע, ואמר כי ובכל מאודך פירשוהו חכמים בכל ממונך, וע"כ בפרשת והיה אם שמוע שנאמרה בל' רבים, וממון של רבים כנפשות חשוב, וע"כ הוא נכלל כבר במאמר ובכל נפשכם. כך שמעתי. ונראה שיש לדברים מקור בר"ן הנ"ל כאן דכתב דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיבא, ואף דאיירי כאן בנזק הגוף שיכוה גופם בהגחלת, מ"מ זה ערך אחד עם ממון, ע' גמ' ע"ז כ"ז א' אלא ריפוי ממון דבר שאין בו סכנה ריפוי נפשות דבר שיש בו סכנה, הרי דדבר שאין בו סכנה ממון קרינן לי' וכו', ושוב ראיתי דדבר זה דממון רבים כנפשות חשוב יש לו מקור בספר החינוך מצוה רל"ו עש"ה: עכ"ד ודפח"ח.

(במה שהביא בשם "רב גאון וצדיק" ידוע שכוונתו על כ"ק אדמו"ר מקאצק זצ"ל שהוא זה שאמר את הד"ת הנפלא הנ"ל וכידוע, וראה גם בהקדמת הרה"ק מפילוב לספר שלום ירושלים שמביא זאת מזקנו כ"ק אדמו"ר מקאצק זצ"ל. ואדמו"ר הלב שמחה מגור זצ"ל באגרתו המפורסם לקהל חסידיו בעת אשר תיקן תקנות לצמצום הוצאות, הזכיר שם דברי אדמו"ר מקאצק אלו שממון של רבים, כנפשות דמי ואכ"מ) ע"כ.

★★

בגמ': אמר שמואל מכבין גחלת של מתכות ברה"ר בשביל שלא יזוקו בה רבים.

וברש"י ד"ה גחלת, והיכא דאיכא נזקא לרבים לא גזרו על השבות.

במנחת יצחק [ח"ג סימן כ"ד] מביא דברי המרדכי (פרק קמא דשבת אות ר"נ) שכתב וזה לשונו: ה"ר יו"ט כתב וז"ל מנעורי הייתי משתומם על האוסרים להתחמם כנגד מדורות הנכרים הנעשה בשביל ישראל, כי ראיתי אבא מרי ורבינו משולם שהיו פרושים, ומתחממים. וכן הרבה גדלי עולם. וטעמא כדאמר בעלמא הכל חולים אצל המילה וכן הכול חולים אצל הקור, והאריך בראיות. ובסוף תשובתו כתב יהי חלקי מן המתחממים, ולא מן הפורשים, והמתחממים יתענגו על רב שלום. והקשה המנחת יצחק דבסוגיין משמע שלא גזרו על השבות רק היכא דאיכא הזיקא דרבים, ואילו המרדכי התיר אפי' משום הזיקא דיחיד.

ותירץ דלעולם אפי' במקום הזק יחיד לא גזרו על השבות, היכא שלא יכול לינצל מהנזק, ובגחלת של מתכת יחיד יכול ליזהר ולא לינזק, ולא צריך להתיר בשבילן, רק ברבים דאי אפשר שלא ינזק איזה מהם, התירו.

★★

בגמ': מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים.

צ"ב למה לא נזכר בשום מקום שנחייב זה שרואה את הגחלת לעמוד על ידו או לבקש מאחרים שיעמדו לידו להזהיר

את הרבים שלא יזוקו בו, ולא יצטרך לעבור על איסור של כיבוי.

ומזה הוכיח הג"ר שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בספרו מנחת שלמה (ח"א סי' ז') דלא הטריחו חכמים בטירחא יתירה כדי להמנע מכיבוי שהוא מותר מחמת פיקו"נ. ובזה ביסס את פסקו בשמירת שבת כהלכה (הל"ב סעיף ס"ב) דחולה שיש בו סכנה, שצריך נר דלוק, ונמצא נר דלוק אצל שכן, אין צורך להעיר השכן, אלא יכול להדליק נר בשביל החולה. והג"ר פנחס עפשטיין זצ"ל השיג עליו דגם השכן צריך לעשות בשביל פיקו"נ של החולה. אולם הגרשז"א הוכיח מסוגיין כנ"ל, דכל שהולך לפי תומו לא חייבוהו לטרוח יותר מדאי ומותר לחלל שבת כפי דרכו. עיי"ש עוד כמה אופנים בזה.

★★

ברש"י אבל לא של עץ: דאיסורא דאורייתא הוא וחייב סקילה ע"כ.

ביאר בזה הגר"ד פרידמן מקרלין זצ"ל (בקובץ כרם שלמה שנה י"ב קו' ח' ע' יט): כונת רש"י, דאף למאן דסבר הבערה ללאו יצאת, מכבה חייב סקילה, דבדאורייתא אין חילוק בין איסור לאו לאיסור כרת, וצע"ג. ע"כ. ועיין מה שכתבנו לקמן דף ע' ע"א מהאור שמח כיוצ"ב.

★★

בגמ': אפילו של עץ נמי וכו'.

בתוס' (ד"ה אפילו וכו') בתו"ד כתבו: וכיון דבשבת אסור אין מתכוין כ"ש בעלמא וכו'. וכתב במהרש"א: ואע"ג דאין שבות במקדש, היינו באיסורי שבת אבל בשאר איסורים וכו' ליכא לפלוגי בין מקדש ובין גבולין עכ"ל. הנה דמחדש כאן המהרש"א חידוש עצום דבכל התורה לא אמרים אין שבות במקדש ורק באסורי שבת, ובקובץ מוריה (שנה ח' גליון ב-ג ע' כט) הביא מה שהקשה הגרש"ז הלוי שפייער ז"ל להגרי"ח זוננפלד ז"ל: וקשה לי מהא דאיתא במס' מעילה דף יא: "ר' שמעון אומר הדם קל בתחלה וחמור בסופו, דם בתחילתו אין מועלין יצא לנחל קדרון מועלין בו", ופירש שם רש"י בד"ה יצא "מועלין בו בדרבנן אבל במקדש אין מועלין בו אפילו מדרבנן לפי שאין גוזרין גזרות במקדש" עכ"ל, אלמא אין שבות במקדש אף בשאר איסורים? ע"כ.

והשיב לו הגרי"ח זוננפלד ז"ל: יעיין בזבחים עט ע"ב בגוזרי גזירה במקדש קמיפלגי וכו', שם הסוגייא, והפשוט בשביל דכהנים זריזין לא גזרו במקדש, למשל על דם דמועלין דבוודאי הם בקיאין בדינא דקדשים, משא"כ לאחר שיצא לנחל קדרון גזרו, יעיין בסוגיא דיומא נט ע"ב, ויעיין בתשובת כתב סופר לא"ח סי' קט"ו שם ימצא פשר הדבר.

עוד כתב הגרי"ח זוננפלד ז"ל בענין זה: הכתב סופר כתב דלשון אין שבות במקדש ולא אמרו אין איסור דרבנן במקדש מורה כדברי המהרש"א, הנה לפי זה אנו צריכין לפרש דברי רש"י בעירובין דף צז ע"ב ד"ה משום שבות "כל איסורי דרבנן הוי שבות" עכ"ל קאי דוקא אאיסורי שבת. ע"כ.

★★

בגמ': נותן אדם חמין לתוך הצונן וכו'.

כתב הגאון ר' ישעי' ברוין זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ח קו' ד' ע' כ'): במנחות פרק ט' משנה ד', מערבין נסכי אלים בנסכי פרים, ובמשנה שבגמרא איתא, מערבין נסכי פרים בנסכי אילים, וכן איתא ברש"י. אבל יש לקיים הנוסחא מערבין נסכי אלים בנסכי פרים, לפי מה שכתבו תוס' שבת (מ"ב.) ד"ה נותן, שדרך ליתן המועט במרובה. ע"כ.

★★

תוס' ד"ה אפילו של עץ נמי. וא"ת ומאי ס"ד דמקשה, וכי משום דשמואל סבר כב"ש באין מתכוין, יסבור כמותו במלאכה שאינה צריכה לגופה.

בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"ב סימן סא) תירץ קושית התוס' על פי מש"כ בספר מעשה רוקח על התורה (פרשת ויקהל) דהא דפליגי ר"י ור"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה דר"י ור"ש פוטר, הוא משום דרש"י כתב בחגיגה דף י' ד"ה מלאכת מחשבת שהמחשב חשבה בדעתו ונתכוין לה ומלאכת מחשבת בשבת לא כתיבא אלא במשכן הוא דכתיב ולפי שסמך בפרשת ויקהל פרשת שבת לפרשת משכן אנו למידין מלאכת מחשבת לשבת, ולפי"ז ר' יהודה דלא דריש בכל התורה כולה סמוכין רק במשנה תורה כדאיתא ביבמות ד' ע"א, א"כ לכך ס"ל גם מלאכה שא"צ לגופה נמי חייב, דלא ס"ל דבעינן מלאכת מחשבת כלל, אבל ר"ש דדריש סמוכין בכל התורה לכך ס"ל דפטור, עי"ש, ודפח"ח.

ולפי"ז י"ל דסברת הש"ס דגם המחלוקת דדבר שאינו מתכוין תלוי בפלוגתא ההוא, דר"י דס"ל דבר שאינו מתכוין אסור הוא משום דכל עיקר טעם דאינו מתכוין דפטור כתב רש"י בב"ק דף כ"ו והוא מפורש שם בש"ס משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, והרי ר"י לא ס"ל הך דמלאכת מחשבת, וא"כ ממילא תלוי הנך פלוגתות בהדדי, ומיושב היטב קושית התוס'. עיי"ש.

דף מ"ב ע"ב

במשנה: ואין ניאותין ממנו לפי שאינו מן המוכן וכו'.

ובתוס' (ד"ה ואין וכו') כתבו, דבטעם הוקצה למצותו לא הי' אסור לטלטלו, כיון שאין ביטול מצוה במה שמטלטלו ע"כ. וכתב חכ"א להקשות בקובץ כרם שלמה (שנה ג' קו' א' ע' לב) דבמבואר בסוכה (ל"ז ע"ב): אמר רבה הדס של מצוה אסור להריח בו אתרוג של מצוה מותר להריח בו מ"ט הדס דלריחא קאי כי אקציי' מריחא אקציי' אתרוג דלאכילה קאי כי אקציי' מאכילה אקציי'. וקשה מהמבואר בתוס' וכנ"ל דמטעם הוקצה למצותו לא הי' אסור לטלטלו שאין ביטול מצוה במה שמטלטלו, וא"כ בהדס נמי למה יאסר להריח בו משום דהוקצה למצותו, הלא אין ביטול מצוה בזה. ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ב' ע' מד) כתב חכ"א ליישב בזה: נראה דלא קשה מידי, דשנא ושנא, דהיסור דהוקצה למצותו הוא, דכיון דהחפץ עומד לתכלית מצוה אסור להשתמש בו לתכלית אחר, דהרי מה שהוא משתמש בו לתשמיש אחר מנגד להמצוה, והרי זה הוקצה למצותו להשתמש בו רק לתכלית המצוה והוקצה מכל השתמשות שיעשה בו תכלית אחר, ומש"ה אסור להריח בהדס של מצוה, כיון דעומד להשתמש לשם נטילת לולב הוקצה להשתמש בו לשם ריח. משא"כ בטלטול שמן המטפטף, דאין בטלטול חפץ דבר שיורה בו תכלית אחר כיון דיכול לטלטלו לשם תשמיש מצותו, לכך אין זה מנגד לתשמיש דמצוה ולא הוקצה לטילטול כי אם כשיש ביטול מצוה בטלטולו כמו שכתבו בתוס' הנ"ל, דאז מנגד לתשמיש דמצוה, משא"כ כשמריח בהדס מורה שיש תכלית אחר להדס [אף שיוכל להריח וליטול הלולב ברגע אחד]. ובזה מוסבר היטב ג"כ החילוק בין אתרוג להדס, דאתרוג כיון דעומד לאכילה א"כ מה שמריח בו אין זה תכליתו ולכן אין זה מנגד למצותו, ולא הוקצה לריח. ע"כ.

על תירוץ זה העיר חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ה' ע' נו): עדיין יש לפרוך זאת, דגם בשמן המטפטף במה שמשתמש בו להנאתו, אמאי נאמר שהשתמשות זו נוגדת תכלית המצוה, הלא כעת כבר לא יוכל לבעור, ומאי ניגוד מצוה איכא כאן לתכלית המצוה. ע"כ.

עוד כתב חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ד' ע' מג) ליישב בזה: נראה דאינו דומה, דבהדס שהוא חפץ המצוה, וכיון דאקציה מהנאת עצמו ממילא אסור להריח בו שמזה אקציה, משא"כ בשמן המטפטף, דאין זה ראוי עוד למצוה בשבת, רק דבשעת הדלקה הוקצה למצותו כדאמרינן לקמן מ"ה ע"א הואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו, בזה כתבו התוספות שאם אין מבטלו מהעולם אין זה ביטול מצוה. ע"כ.

עוד כתב חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ה' ע' נו): י"ל אדרבה מש"ס שבת יש להביא ראי' להדס של מצוה, דכמו בשמן המטפטף אסור בהנאה משום דהוקצה למצותו ומותר בטלטול, כמו"כ, גם בהדס אסור בהנאה דהוקצה למצותו ומותר בטלטול, ושניהם עולים בקנה אחד, דלכאורה אפשר להקשות גבי שמן עצמו אמאי אסור בהנאה הלא השמן שטפטף לתוך הכלי כבר אינו ראוי להשתמשות של מצוה בשבת זו משום מבעיר, ומאי איכפת לן אם משתמש בה, בזה לא מקרי בטול מצוה דהרי לא שייך כעת בזה מצוה שהשתמשות זו מבטל המצוה. אלא ע"כ צ"ל דמשום דהוקצה למצותו לשם הדלקת נר שבת אע"פ שאי אפשר שידלק יותר מזה השמן עכשיו, מ"מ הרי הוקצה למצותו לשם הדלקה ולא לשום השתמשות אחרת. וכמו"כ הדס כמו שאמרו בגמ' סוכה שם, דכל השתמשות של הדס הוי לריחא וכיון דאקציה אסורה בו השתמשות ריח, אע"פ שי"ל דאפי' אם מריחו שוב יכול לברך עליו מ"מ הרי אקציה למצותו, לאפוקי שאר תשמישיו, משא"כ לגבי טלטול לא אקצי' לזה, כי לא הטלטול הוא ההשתמשות של ההדס. ושני הנושאים שוים. ולכן האתרוג מותר להריח דאתרוג אין השתמשות לריחו, ואע"פ שהוקצה למצותו הוקצה רק לאפוקי השתמשות של אתרוג היינו אכילה משא"כ ריח.

והעירני ת"ח אחד, לחלק דגבי שמן בזה שנהנה ממנו מחסרו לכן אסור להנות ממנו, משא"כ בהדס בזה שמריחו אינו מחסרו, ואמאי אסור.

ברם, זה אינו, דהרי כתבו להדיא במתניתין שבת שם, אין ניאותין ממנו משום שאינו מן המוכן, וכתבו הראשונים

משום דהוקצה להדלקה ומוקצה להשתמשות אחרת, ומשמע אע"פ שאינו מחסרו ג"כ אסור משום מוקצה, וכן הוא באתרוג של ערלה שאסור להריח בו אע"פ שאינו מחסרו, דריח ג"כ מקרי הנאה, אע"פ שאמרו בש"ס פסחים כו. לגבי קטורת קול מראה וריח אין בו משום מעילה, כבר כתבו התוס' שם, דקרבן מעילה אינו חייב אבל איסורא מיהא איכא, וזה פשוט. ע"כ.

עוד העיר בזה חכ"א בקובץ הנ"ל (שנה ג' קו' ב' ע' נ-נא):

באמת כבר האריכו האחרונים בדבר זה. עי' בשו"ת עונג יו"ט (סי' מ"ט) שכתב שהתוס' לא כ"כ לדינא ראי' לזה מדברי הש"ס לגבי הדס ועיי"ש שהאריך בד"ז ועי' דעת תורה להגאון מהרש"ם או"ח סי' תרל"ח ס"ק א' וסי' תרל"ט ס"ק ג' ועי' שם בהגהות נכדו שהקשה על דברי העונג יו"ט מדברי התוס' שם בדף מ"ב שכתבו מפורש כן לדינא. וכן הוא בט"ז סי' תרל"ח ס"ק ג' כדברי התוס' דדוקא ביטול מצוה אסור.

ועיין בהעמק שאלה להגאון הנצי"ב על השאילתות שאילתא

קכ"ו (ס"ק ב') שכתב לחלק, דהדס אסור להריח בו דאקצייי' אע"פ דאין בזה ביטול מצוה, דכלל הוא דכל מצוה שעיקר תשמישה הוא בהנאה (דהיינו קיום מצותה) כמו סוכה ונר שבת לא נאסר ליהנות ממנה אפי' שלא בשעת מצוה אפי' תשמיש שאינו כדרך מצותו שרי, אם לא שיהא באופן המבטל המצוה, משא"כ הדס שאין תשמישה בהנאה.

ובאמת נלענ"ד דחילוק זה מבואר בט"ז שם סי' תרל"ח

שכ' וז"ל דשאני הדס שבלולב שהוא צריך למצותו, ואי אפשר בו אלא לריחיה שהוא עומד אקצייה עי"ש, דהיינו דכיון דמצות הדס אינו ע"י הנאת ריחיה א"כ כשאקצייי' למצותו אקצייי' לריחי', דאם מריח בו הוה כמו שמבטלה ממצותה, דעושה עם ההדס היפך ממה שצריך לעשות כשעושה מצותה, משא"כ הדס שתלה אותה לנוי סוכה אז מצותו ע"י הנאה, וע"י מה שמריח בה אינו מבטלה ממצותה, והוה כמו סוכה ונר שבת, ודו"ק. ע"כ.

דף מ"ג ע"א

בגמ': חבית של טבל שנשברה וכו'.

הרמב"ם פסק (פ"ד מהל' תרומות ה"ב) דתורם משלו על

של חבירו א"צ דעת, ותמה שם הכס"מ דהא בעיא דלא אפשטא היא במס' נדרים ל"ו ע"ב. ותי' הגאון השואל בנודע ביהודא (מהדו"ק אה"ע סי' ע"ח) דהרמב"ם מוכיח דין זה מסוגיין, מהא דגרסינן כאן שנותנין כלי לקבל טבל מחבית שנשברה, מ"ט דטבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן, וקשה דאם כן אם אין הבעלים כאן יהיה אסור להניח כלי תחתיו, דלא שייך דאם עבר ותקנו דהרי אין הבעלים כאן כדי לתקן. ואין לומר דמיירי דהבעלים כאן, דהא סתמא קאמר וכו'. על כרחך מוכח מכאן דתורם משלו על של חבירו א"צ דעת, א"כ אף אם אין הבעלים כאן יכול אדם אחר לתקן, והיינו כמו שכתב הרמב"ם ז"ל דתורם משלו א"צ דעת.

ומזה מביא ראיה לחידושו שם דאמרינן יש שלד"ע במידי

דרבנן, דאי לאו הכי, היאך יתרום בשבת משלו על של חבירו, הא תרומה צריך שליחות, ומה שתורם זה אף שהוא בלא דעת חבירו הוא נמי מטעם שליחות כמבואר בר"ן מס' נדרים, והא אסור מדרבנן להפריש תרומה בשבת והיאך הוי שליח, אלא ע"כ במידי דרבנן יש שליח. עיי"ש עוד בזה.

★★

בגמ': א"ר אבהו בעודו עליו כל בין השמשות וכו'.

ובתוס' הקשו: תימא הא כיון דבידו להפריחם למטה הוי

גמרו בידי אדם וכו' ותירצו: הכא רצונו היה שיעלו האפרוחין על הסל שלכך כפאו, והרי שעה אחת הקצה אותו לצרכן, ומיגו וכו' ע"כ. וכתב הגרש"ז אולמן ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה כ"א קו' ע' י): ולכאורה תמוה לפי זה על תוס' דלקמן (דף מ"ד ע"ב) בסוגיא דמטה דיחדה למעות, בתוס' ד"ה יש עלי' מעות אסור לטלטלה, דמקשין תיפוק לי' דאין מוקצה לחצי שבת, ומתרצי תוס' שהניח נכרי כדי להסירם אחר שעה, והוי כגמרו בידי אדם. ולפי תוס' הנ"ל קשה, הא כל לרצונו שהניח מעות על מטה בשעה זאת, לא הוי כנגמרו ביד אדם כדכתבו תוס' הנ"ל, וצע"ג. ע"כ. וכן הקשה המהרש"ם

בהגהות בתוס' דף מ"ג ע"א, עיי"ש מה שציין בזה.

★★

בגמ': א"ר יצחק, כשם שאין נותנין כלי תחת תרנגולת וכו' **כך אין כופין עלי' כלי** וכו' **קסבר אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בשבת.**

ביאר חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י' קובץ ה' ע' מח)

את דברי רבי יצחק: הנה בביאור שיטת ר' יצחק כתבו

הראשונים דהוי כמטלטל שלא לצורך, וכוונתם דאיתא להלן בפ' כל הכלים (קכג:) בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלים בשבת מקצוע של דבילה וכו', התירו וחזרו והתירו וכו', דהיינו דכדי לגדור גדר בשמירת שבת אסרו לטלטל כל הכלים אף אותן שמלאכתן להיתר, חוץ מג' כלים דהיו בגדר אין רוב הציבור יכולין לעמוד בהן, ואח"כ כשחזרו להזהר קצת באיסורי שבת, התירו כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו ומקומו.

וטלטול שלא לצורך השתמשות נשאר באיסורו, וכמ"ש הטעם ברמב"ם ס"פ כ"ד ועפי"ד המ"מ, אם הזהרו הנביאים שלא יהי' הילוכך של שבת כהילוכך של חול וכו', ק"ו שלא יהא טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהא כיום חול בעיניו ויבוא וכו', ובטל הטעם שנא' בתורה למען ינוח, וכשמטלטל להשתמש אינו כיום חול בעיניו, דטלטול לצרכו מסדר החיים הוא, ואח"כ חזרו והתירו לצורך הכלי דהיינו מחמה לצל, דזה חשוב קצת כצורך השתמשות, כיון דהוא כלי שתשמישו מותר בשבת וסתמי' עומד להשתמש בו, וחזרו והתירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו דהוא ג"כ לצורך שבת, ולא נשאר באיסור הראשון כ"א כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל כיון דעיקרו אינו עומד לצורך שבת, אסור לטלטלו לצורך הכלי, דזה נחשב ג"כ טלטול שלא לצורך שבת, (ואה"נ לטלטל כשמל"א לצורך הכלי בכוונה להשתמש בה אח"כ בשבת, כ' בס' תהל"ד סי' ש"ח אות ה' דשרי), וכן טלטול כלים שמלאכתן להיתר, שלא לצורך כלל אסור. משום דטלטולים אלו אינם לצורכו בשבת, ואם יהיו מותרים, יהי' יום שבת בעיניו כיום חול.

וסובר ר' יצחק דלא התירו לטלטל כלי היתר לצורך רק לצורך היתר, אבל אם לוקח כלי כדי להציל בזה איסור, כגון לכפות על ביצה שנולדה בשבת, כיון שכוונתו לדבר איסור, אינו בכלל דברים הנצרכים שהתירו ונשאר באיסור של שלא לצורך

והנה הרי"ף והרא"ש בפ"ק דביצה פסקו כסתמא דברייתא דנוטלין כלי אף לדבר שלא ניטל בשבת ודלא כר' יצחק. והיינו דאנן ס"ל דכיון דמטלטל כלי היתר ומטלטלו לצורך מותר, דרק בשלא לצורך כלל מרגיש בעצמו כיום חול, או בכשמל"א שעיקרו עומד לאיסור בזה אסור אף לצורך להציל הכלי וכדומה, משא"כ כלי שמלאכתו להיתר ומטלטלו לצורך, מותר. ע"כ.

★★

תוד"ה טבל.

במשנה ראשונה פ"ב תרומות מ"ג כתב די"ל דכאן מדובר דלא ידע שאסור להפריש תרו"מ בשבת, וא"כ לא אקצי דעתי' ממנו, ולכן לאחר שהפריש מותר לאכול ואין זה מוקצה. אולם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה (ח"א סי' ס"ב אות י"א) השיג עליו, דכמו דבגרוגרות וצמוקים שנתייבשו על גגו לפני שבת והוא לא ידע, לא אמרינן דאסח דעתי' מהם, ואינם מוקצים, הרי דאזלינן בתר מה שבאמת ולא בתר דעתו, וא"כ ה"ה כאן להיפוך אף שחשב שמותר להפריש תרו"מ בשבת, אבל כיון דבאמת אסור להפריש תרו"מ, ה"ז בעל כרחו נחשב מוקצה.

דף מ"ג ע"ב

בגמ': חם להם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליהם וכו'.

עיין מה שהבאנו לעיל דף ל"א ע"ב מש"כ חת"ס בתשו' (ח"א סי' ע"ב) שכתב להשיג על הנו"ב (מהדו"ב סי' ל') בדבר לישא מטריה בשבת, ובתו"ד כתב: דלא מצינו כיוצא בזה במקדש שיהיה האוהל עובר ממקום למקום ע"י אדם הנושאו בעצמו, וכל מה שהאריך בנודע ביהודה בענין אהל זרוק אינו ענין לשבת, דהתם לענין טומאה, אבל לענין שבת לא הוה מלאכה כי אם מה דהוה במשכן. ועמ"ש תוס' בשבת ה' ע"ב ד"ה אגוז ע"ג מים וכו', דאע"ג דלענין קנין קיי"ל ספינה מינח נייחא ומיא ממטיא ליה, מ"מ לענין שבת לא הוה הנחה משום שבמשכן לא הצניעו חפצים בענין זה ע"ש, והכא נמי דכוותיה.

וראיה ברורה לזה משבת מ"ג ע"ב מת המוטל בחמה באים ב' בני אדם ויושבים בצידו, חם להם מלמטה זה מביא מטה ויושב עליה וזה מביא מטה ויושב עליה, חם להם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליהן זה זוקף מטתו ונשמט והולך וזה זוקף מטתו ונשמט והולך לו ונמצאת מחיצה עשויה מאליה ע"ש, ולכאורה צ"ע הרי עושים אהל ממש במחיצת עצמם והאהל נטוי על ראשם והם בעצמם המה דפנות, ועוד שאינם מתטלטלים כלל אלא קבועים במקומם, וע"כ משום דלא מצינו במשכן אהל כי האי גוונא שיהי' אדם מאהיל על עצמו, ומכ"ש כשהוא נע ונד הולך ואהלו עמו, וק"ו מאהל ע"ג כלים, מכ"ש אדם הנושאו, ע"כ.

★★

בגמ': מת המוטל בחמה וכו' חם מלמעלה מביאים מחצלת ופורסין עליהם.

נשאל בעל הציץ אליעזר (ח"י סימן ד') על מעשה שהתפללו אנשים ליד הכותל המערבי ובשעת קריאת התורה החל לטפטף. האם מותר להם לפרוש טלית מעל ראשם באופן שיחזיקו אנשים בידיהם, או שיש לחשוש משום עשית אוהל.

וכתב להתיר, דכיון שהמחיצה עומדת רק ע"י אנשים המחזיקים אותה, וכשיעזבוה תפול מיד \ לא נחשב אוהל, וכדמוכה בסוגיין דחם להם פורסין מלמעלה, וכמדוייק ברש"י [ד"ה זוקף] דשרי דווקא היכא שאוחזין אותה בידיהם. וכן הוא ברש"י ביצה ל"ג. ד"ה וכן פוריא. ועוד וכיון שאוחזין אותה לא נחשב אוהל עד הבאת המטות וכשמביא המטות אז נחשב לאוהל, וכיון שנעשה בשינוי שרי.

וממה שנוהגין לעשות כן בשמחת תורה בשעת הקריאה אין להוכיח, דהתם עושין האוהל רק לכבוד, וכה"ג היכא שאין מחיצות שרי וכמבואר בסימן שט"ו במ"ב סק"נ ועיי"ש.

★★

בגמ': היכא דאיכא ככר או תינוק כו"ע לא פליגי דשרי וכו'.

והגאון ר"ע איגר ז"ל בגליון הש"ס הקשה: קשה לי, אמאי לא הוי המטה עצמה במקום ככר או תינוק וכו' ע"כ. והחזון איש הל' שבת (סי' מ"ז ס"ק כג) תירץ בזה, דהמיטה נעשית בסיס למוקצה. והלכך אפי' כשאינו בדין בסיס, מ"מ אם אפשר בניעור אסור בטלטול ע"כ.

ובספר פירות תאנה הביא מדברי הראשונים (להלן קמ"ג) שכתבו, דאפי' להאוסר (קמב:) להציל לבינה ודסקיא ע"י ככר ותינוק, מודו דע"י פת וספל שהם תחת המוקצה מותר להצילם. כיון שהוא מטלטל את ההיתר ע"ש, וא"כ הדרא קושית הגרע"א הנ"ל לדוכתא ע"כ.

★★

בגמ': מצילין את המת מפני הדליקה וכו' דמתוך שאדם בהול על מתו אי לא שרית לי' אתי לכבויי וכו'.

הנה להלן (צ"ד ע"ב): ההוא שכבא דהוה בדריקתא. שרא רנב"י לאפוקי' לכרמלית, ופירש"י שהיה בבזיון. וגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה וגם לר"י שרי. ובמרדכי ביאר רבינו ברוך יותר, דהתירו מפני חשש דליקה. דהוי בזיון להמת, שהעולם יאמרו שגם קבורה לא היה לו ע"כ.

ובישועות יעקב או"ח (סי' שיא) הקשה על הרבינו ברוך הנ"ל מהמובא כאן דהתירו להציל את המת. משום דאי לא - אתי לכבויי. ולרבינו ברוך למה לי טעמא דאתי לכבויי, תיפוק ליה דגדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת. וכמו שמתירין הוצאה מטעם זה, כן מתירין טלטול דכל איסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות ע"כ.

וכתב בשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' קמ) ליישב בזה: ונלע"ד דמבואר במס' שבת (דף קי"ז) סברא להיפוך, מתוך שבהול על ממונו אם נתיר לו אתי לאכבויי. וכשלא מתירין לא אתי לאכבויי. והעירו מזה בתוס', והעלו שיותר בהול על מתו מעל ממונו. ולפי"ז י"ל דס"ל לרבינו ברוך דע"כ צריך לטעם זה דאי לא שרית נמי אתי לכבויי, דלולא זאת לא היה מתירין משום גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת דרבנן. דהוי אמרינן דיש לחוש אם נתיר לו אתי לכבויי ויעבור על איסור תורה שאינו מותר מפני כבוד הבריות, וכמו שאסור להציל ממונו בשביל זה, ורק כיון דבמת בהול יותר ואי לא שרית ליה נמי אתי לכבויי. וא"כ בין אם נתיר לו בין אם לא נתיר לו, לא נפיק מחששא זו. ולהכי שוב מתירין מפני גדול כבוד הבריות שדוחה טלטול כמו הוצאה דאין להחמיר בשביל חשש איסור כבוי. דאף אי לא נתיר ג"כ איכא חששא זו. ומיושבת קושית הישועות יעקב לנכון ע"כ.

דף מ"ד ע"א

במשנה: מטלטלין נר חדש וכו'.

וברש"י: אבל לא ישן, דמוקצה וכו'. הנה ביסוד דין מוקצה כתבו הראשונים כמה טעמים וביאורים.

א. הרמב"ם [פרק כ"ד שבת הל' יב] כתב הטעם של מוקצה מצד "למען ינוח". כלומר, אם כל השבת יטלטל דברים ממקום למקום, יתבטל כוונת התורה של מנוחה בשבת, ועל כן גזרו חז"ל על מוקצה.

ב. הראב"ד [שם] שכתב דטעם מוקצה הוא גזרה שמא יטלטל ויוציא מרשות לרשות [עיין ביצה י"ד ע"א].

ג. המאירי - [ביצה דף ו] כותב מקור לאיסור מוקצה מסוגיין [דף מה ע"א] כמו שמצינו בסוכה שהעצים הוקצו למצות סוכה, כך חז"ל גזרו על מוקצה שהוקצה לאיסור.

ד. לרש"י [ביצה ד ע"ב ד"ה - ורבה לטעמיה] - מוקצה דאורייתא, ולומדים זאת מהפסוק "והכינו אשר יביאו". ואפשר להסביר עפ"י השטמ"ק [בריש ביצה] שכוונת רש"י דלדבר אכילה שלא הוכן לפני שבת - איסורו דאורייתא. אבל לא בדבר אכילה המוקצה מדרבנן.

ועיין באגלי טל - [מלאכת טוחן ס"ק ו], והפנ"י [שבת דף מד] שכתבו לבאר שיש שני גדרים במוקצה א. השתמשות במוקצה. ב. טלטול מוקצה. ושיטת רש"י שהשתמשות במוקצה היא מדאורייתא, ואילו טלטול מוקצה דרבנן. ע"כ.

★★

בגמ': וראב"ש אומר מסתפק מן הנר ומן השמן המטפטף.

הקשה הגאון ר' מאיר שמחה מדווינסק בספר חדושי ר' מאיר שמחה (בליקוטים שבסוה"ס) דבביצה (לג.) איתא ואין מנהיגין את הבהמה ביו"ט וראב"ש מתיר. ומקשה הגמרא לימא ר"א כר"ש כאבוה ס"ל דלית ליה מוקצה. וקשה דהא חזינן הכא מפורש דראבר"ש לית ליה מוקצה כר"ש.

ותירץ דבריש ביצה (ב:) איתא דבשבת דחמיר סתים רבי כמ"ד דלית לי' מוקצה. אבל יו"ט דקיל סתם רבי כמ"ד דאית ליה מוקצה דלא ליתי לזלזולי ביה. ואמנם בשבת מצאנו דראבר"ש לית ליה מוקצה, אבל הגמ' שם דן לגבי יו"ט, אי גם שם ס"ל ראבר"ש כאבוה דלית ליה מוקצה. עיי"ש עוד.

★★

בגמ': מותר השמן שבנר ובקערה אסור וכו'.

ובתוס' (ד"ה שבנר וכו') כתבו: "דהכא שרי רבי שמעון, ואחר השבת מותר אפילו לרבי יהודה. והכי נמי תניא לקמן גבי נויי סוכה אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון, אבל בתר הכי שרי. וקשה לר"י, מאי שנא מנר חנוכה דתניא: כבה ליל ראשון מוסיף עליו בליל ב' ומדליק בו. כבה ליל ח' עושה לו מדורה בפני עצמו מפני שהוקצה למצוותו. ואומר ר"י, דנר חנוכה עיקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא, ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה, אלא מקצה לגמרי למצוה. אבל נר שבת דלהנאתו בא יושב ומצפה שיכבה, ולכך מותר" - עכ"ד.

הנה שנקטו התוס' את הביטוי "חביבותא דנס" לגבי נר חנוכה. ומצינו עוד ביטוי זה בתוס' סוכה (מ"ו ע"א) ד"ה הרואה וכו' ובראב"ש (פ"ק דפסחים סי' י') ע"ש.

וכתב בפתיחה לספר שלמי תודה על חנוכה ליישב לפי"ז קושית החתם סופר שהקשה, דהנה היו לישראל שני ניסים שתיקנו חז"ל דינים והלכות לזכרון הנס, הם: נס חנוכה ונס פורים. לענין נס פורים הלא כתב רבינו הקדוש רבי יהודה הנשיא מסכת שלימה הלא היא מסכת "מגילה" כדי לבאר את כל ההלכות שתיקנו חז"ל זכר לנס פורים. ואילו לענין חנוכה לא כתב לא מסכת ולא פרק ואפילו לא משנה אחת כדי לבאר את כל ההלכות הנובעות מכל תקנות חז"ל לזכר נס חנוכה. והכל הובא בקצרה בברייתות שבפרק במה מדליקין במסכת שבת. וכל זה אומר דרשני!

וכתב שם, דלפי הנ"ל דמבואר דבנס חנוכה יש ענין מיוחד של "חביבות הנס" א"כ א"ש, דבגלל החביבות שהי' לבנ"י במצוה זו, היו נזהרים ומדקדקים בזה טפי ממצוות אחרות, לכן לא ראה רבי הקדוש להנציח את הדברים במשנה. דהנה כתב הרמב"ם בפירוש המשניות ריש פרק רביעי דמסכת מנחות וז"ל: ודיני הציצית והתפילין והמזוזה וכו' אין ראוי כפי קבלת חבורנו [בפירוש המשנה] לדבר בהן, לפי שאינו אלא מפרש המשנה, והמשנה לא דיברה אל אלה המצוות דבר מיוחד לכלול דיניהן עד שיהא חייב לפרש אותו. וסיבת זה בעיני, לפי שהיו הדברים האלו מפורסמים בזמן חיבור המשנה, והיו ענינים ידועים ונהוגים ביד כל אדם פרט וכלל, ואין ענין מהן נפלא משום אדם, ועל כן לא ראה לדבר בהן, כמו שלא הסדיר התפילה וכו' עיי"ש. עכ"ד ודפח"ח.

★★

תוס' ד"ה מתוך. ע"ש דאף דממונו אסרינן להציל ולא חיישינן דאי לא שרי ליה אתי לכבויי דמזיד, אלא אמרינן דאי שרית ליה אתי לכבויי בשוגג. היינו משום דאדם בהול על מתו יותר מממונו ורק משום מתו אתי לכבויי במזיד.

ומכאן למד הגאון ר׳ משה פיינשטיין ז״ל [מובא בתשובתו להגאון בעל המנחת יצחק ח״ב סימן ה׳] שאף דאדם מחוייב ליתן כל ממונו כדי להציל חבירו, מ״מ אין ללמוד מכאן לחייבו ליתן אבר מתו כדי להציל אדם אחר. דהרי מכאן מוכח דמתו חמור וחביב לי׳ יותר מכל ממונו.ועיי״ש באורך את כל המו״מ בין המנחת יצחק לר׳ משה פיינשטיין זצ״ל.

דף מ״ד ע״ב

תוד״ה אין. כתבו התוס׳ דאם מעות מונחים על המוכני המחוברת לשידה מותר לטלטל השידה, כיון דליכא מעות על עיקר הכלי דהיינו השידה, אין השידה נעשה טפל למוכני. ועיין בתרומת הדשן (ח״א סי׳ ס״ט) שכתב על פי זה, דאם י״ל מעות בכיס של בגדו, מותר לטלטל הבגד, כיון דאין המעות בעיקר הבגד, אלא בכיס. וכתב המגן אברהם (סי׳ ש״י סק״ז) דהיינו דוקא בכיס שהוא בגד בפני עצמו אלא שתפור בשפתה אל הבגד, אבל אם הוא תפור כולו בבגד, הרי זה חלק מהבגד וכל הבגד מוקצה.

★★

תוד״ה אין. כיון דאין המעות על עיקר הכלי.

כתב בראשית ביכורים (בכורות כ״ג ע״ב ד״ה והנלפענ״ד בזה) דביאור דבריהם הוא שא״א לומר שהמוכני הוא בסיס להמעות, דבסיס הוא ענין ביטול וטפל. ומוכני נעשה טפל יותר להשידה שהוא טפילה לה לעולם, יותר ממה שבטלה להמעות, וכיון שהשידה אינה בסיס להמעות גם המוכני אינה בסיס להמעות. וכתב דמכאן יצא לו להשו״ע הרב חידוש דין בסי׳ רע״ז (סעיף ג׳) שהדלת שקבוע בו נר לא נעשה בסיס להנר, מפני שהדלת היא תשמישו של הבית, ובטל להבית ולא בטל להנר.

★★

בגמ׳: מוכני שלה וכו׳ ואין מצלת עמה באהל המת וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה ואין וכו׳) בתו״ד: והתם לא בטלוהו וכו׳. כתב הגאון ר״ד פרידמן ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ח׳ ע׳ כ׳) זה דוקא לפי הסברא דבעי ביטול לעולם, משא״כ להסברא דלא בעינן ביטול אלא לשעה שהטומאה נחת שם, אין ראי׳ משם. והאמת נראה לי דלמעט בעינן ביטול לעולם, אבל כשסתום לגמרי בעינן ביטול לשעה, שהטומאה מונחת, ועיין ערובין דף ע״ח ע״ב ובסוכה דף ד׳ בדין תבן וביטולו, וצ״ע בדינים אלו. עכ״ד.

★★

בגמ׳: מוכני שלה, בזמן שהיא נשמטת וכו׳.

הנה בספר אז נדברו (חלק ח׳ סי׳ לה) יש בירור יסודי ומפורט בענין בסיס וטלטול מן הצד. ובענין מוקצה התלוי על דלת הבית אי הדלת נעשית בסיס לדבר האסור, ויסוד דבריו בסוגי׳ כאן ונביא דבריו:

שבת דף מ״ד ב׳ מוכני שלה בזמן שהיא נשמטת וכו׳, ובתוס׳ שם מובא סוף המשנה, דבזמן שאינה נשמטת מותר לגוררה אע״פ שיש עליה מעות, דכיון שאינם על גבי השידה שהיא עיקר הכלי שרי ע״כ. ומפשטות דבריהם נראה, דאפי׳ המוכני עצמה שהמוקצה עלי׳ מותר לטלטלה, דכיון דהשידה לא נעשה בסיס ממילא גם המוכני לא הוי בסיס, כיון דנתבטל להשידה ולא להמוקצה.

וצ״ע, דהא יש ב׳ דינים בטלטול מוקצה, טלטול מן הצד באינה בסיס, ודין בסיס, ונפק״מ ביניהם בטלטול לצורך גופה ומקומה, דבאינה בסיס מותר לטלטל טלטול מן הצד אבל דוקא לצורך מקומו, וא״כ נהי דהמוכני לא נעשה בסיס, אבל למה תהא קלה יותר מסתם טלטול מן הצד, ונפק״מ כשיש מוקצה על דלת הבית, דהדלת לא נעשה בסיס כמו שכתבו התוס׳ והמרדכי בדף ק״כ ב׳ ד״ה פותח וז״ל התוס׳: ואי לאו משום כיבוי והבערה משום טלטול אין לאסור, דבנעילת דלת לא חשיב טלטול, וגם לא הוי בסיס לדבר האסור דבית חשיב הוא, ובטל אגב בית, אי נמי בשכח דלא הוי בסיס, ע״כ. ודין זה הזכירו הפוסקים בסי׳ רע״ז, אבל לא פירשו לנו מה הדין אם לכל הפחות דינו כטלטול מן הצד או דלא מקרי טלטול כלל, [והא דלא הזכירו התוס׳ שם הראי׳ ממוכני, דשם מפורש יותר המדבר מדלת, והג״מ המובא בסמוך מביא גם הראי׳ ממוכני ועי׳ בסמוך].

אבל יש להביא ראי׳ דמותר לגמרי, וקל יותר מסתם שכח מוקצה שאינו בסיס, מהא דהקשו התוס׳ שם ד״ה הא, קשה לרשב״א דמאי פריך לוקמא בשכח ולהכי אין עליה מעות אע״ג דהוי עליה כל בהש״מ שריא, ובזמן שיש עליה

מעות אסור לגוררה אפי' בשכח שהוא טלטול גמור וקמ"ל דבאינה נשמטת שרי לגוררה טלטול גמור ע"כ, וכ"ה בחי' הרשב"א, והנה הא דאסור בשכח בנשמטת היינו באינו צריך למקמו, וה"ה לענין ניעור, דהא בהא תליא, ושו"ר בחי' רעק"א סי' ש"י על המ"א סק"ו דבכלל דבריו דברי.

וממה שכתבו במסקנא דע"כ במניח איירי, דהא דאין גוררין אותה משמע אפילו לצורך מקומה, הי' אפ"ל דבאינה נשמטת דאין גוררין אותה היינו לצורך גופה ומקומה, אבל אין הכרח לזה, ויותר מסתבר דבכל ענין גוררין אותה דומיא דרישא, דבכל ענין אין גוררין אותה.

ומתחילה חשבתי לחלק בין שכח ממש (המדובר בתוס' מעיקרא) ובין מניח בכוונה, שאצל מוכני דינו כשכח, דבמניח אינו מותר רק לצורך גופו ומקומו כמו שכח בשאר מקומות, אבל בשכח במוכני והדומה עלה בשני דרגות, דמותר גם שלא לצורך גופו ומקומו. ונרויח בזה ליישב דברי התוס' בדף ק"כ הנ"ל, דלמה מוקי לה בסוף בשכח מאחר שהאמת הוא דלא נעשה בסיס כמו דמוכח ממוכני, אלא כיון דגם במוכני אינו מותר במניח אלא לצורך גופו ומקומו כדין טלטול מן הצד וממילא צריך לנער לכתחילה, ובגמרא שם משמע דמותר לכתחילה להעמיד הנר ע"ג הדלת, ובמקום שההיתר רק לצורך מקומו אם אפשר להשתמש באופן ההיתר לגמרי, אין מתירין טלטול כלל (כמוש"כ המ"ב בסי' ש"ח ס"ק י"ב לענין כלי שמלאכתו לאיסור), ולפ"ז יש לנו ראי' מהתוס' דבנעשה בסיס, אף שאין דין בסיס משום דמתבטל להבית, מ"מ מעלין דרגא אחת דאינו מותר אלא בצורך גופו ומקומו אבל בשכח דאפי' באופן שנעשה בסיס מותר לצורך מקומו. בשכח מותר לגמרי.

והנה דין זה נוגע נמי לכיס התפור בבגד לאורכו דהוי כאינה נשמטת דצריך להיות דינו כמוכני דהבגד לא נעשה בסיס, וגם הכיס לא הוי בסיס המוכני. (ודין זה מובא בסי' ש"י ומקורו מתרומת הדשן מובן בב"י בסוף סי' ש"ט, ובתרומת הדשן מביא ראי' ממוכני).

אבל ממה שכתבו התוס' שם גבי נר על גבי הדלת "אבל בנעילת הדלת לא חשיב טלטול וגם לא הוי בסיס לדבר האסור", דנראה כוונתם דתרתי קאמרי, חדא דלא חשיב טלטול, ועוד דלא הוי בסיס, דאם הוי בסיס הרי מטלטל ממש מוקצה, דהדלת עצמה הוי מוקצה, אבל כשלא נעשה בסיס ורק אנו דנין אם בטלטול הדלת חשיב כטלטול המוקצה משום דין טלטול מן הצד, ע"ז קאמרו דלא חשיב טלטול כלל.

ויש להסתפק בכוונתם, אם הטעם לפי דנעילת ופתיחת דלת הרגיל תמיד לפיכך לא עושה ע"ז שם טלטול, או משום דכיון דלא נעשה בסיס לפי שנתבטל להבית כמו"כ אינו חשוב כמטלטל המוקצה כיון דמיוחד ונתבטל להבית, ונפק"מ דלפ"ז גם בבגד הוה הדין כן.

אבל מסקנת האחרונים אינו כן, דהמ"א (בסימן ש"י סק"ז) כתב בכיס התלוי בבגד שאין המעות על עיקר הבגד דבשכח א"צ לנער, כיון שאין המעות על עיקר הבגד. וכתב עוד וז"ל אבל הרמב"ם כתב במס' כלים (פי"ח ה"ב) וז"ל כיון דאינה נשמטת א"כ א"א לסלק המעות אא"כ יטלטל השידה עם המעות ולכך מותר לגוררה וכיון שדין זה דכיס לקוח מההיא דמוכני, א"כ ה"נ אם אפשר לנער צריך לנער. והוי יודע דגבי מוכני כתבו התו' דף מ"ד אפי' הניח עליה מעות בכוונה מותר לטלטל השידה כיון שאין המעות על עיקר הכלי, וא"כ ה"ה בכיס תפור בבגד וכו', ועוד נ"ל דאם הניח בתוכו מעות אסור להכניס ידו בו, דעכ"פ הכיס נעשה בסיס עכ"ל. וקשה לי כיון דמדמה לה למוכני, והרי במוכני גם המוכני לא נעשה בסיס כמו שנראה מפשטות דבריהם.

ונראה דיש הבדל בין מוכני לכיס מה שנוגע להכיס עצמו, דמוכני שימושו רק להשידה, לפיכך נתבטל לגמרי ולא נעשה בסיס להמעות, אבל הכיס הרי זה חלק מהבגד, דשימושו לא לעצם הבגד אלא שיש שימוש לעצמו דהיינו להניח בו מעות, לפיכך כן נעשה בסיס, ואין אנו מדמין למוכני רק מה שנוגע להבגד, דכמו דהשידה לא הוי בסיס כיון שאין המעות על עיקר השידה, כמו"כ אין הבגד נעשה בסיס, וזה דבר מובן להמעיין בזה היטב.

וע"ש עוד שהאריך בזה וכן באז נדברו (חלק ט' סי' ל') ע"ש הרבה חידושים

★★

ויש לציין, דיסוד הדברים עפ"י התוס' שלפנינו, שכתבו דכשאין המוקצה מונח עיקר הכלי מותר, וכן הוא ברמב"ן כאן, אך הרשב"א מביא בשם התוס' באופן שונה קצת: ואע"פ שנעשה (המוכני) בסיס לדבר האסור, לא חשבינן השידה לבסיס לו, מפני שהמוכני טפילה לשידה ע"כ. ומבואר דהמוכני

נעשה בסיס ורק השידה לא נעשית בסיס וצ"ע. (וכן בעצם משמע מהמג"א (סי' ש"י) שהביא באז נדברו הנ"ל וי"ל).

דף מ"ה ע"א

בגמ': מניחין נר על גבי דקל בשבת וכו'.

בשו"ת חתם סופר (חלק א סימן סה) הביא מספר תוספת שבת סי' רע"ט (סק"ז) שכתב להקשות אהמתירים לטלטל נר שהדליקו בו באותו שבת ע"י שמניחים עליו מבע"י ככר לעשותו בסיס לדבר המותר, א"כ קשה אדרב דאמר כאן מניחין נר ע"ג דקל בשבת ולא בי"ט, לפלוג ולתני בדידי', מניחין נר בשבת אי לא הניח עליו ככר, משא"כ בהניח עליו ככר.

והשואל כתב ליישב קושייתו, דודאי למאי דקיי"ל דאין אסור בטלטול נר הדולק אלא שנעשה בסיס לשלהבת כמבואר ריש דף מ"ז, א"כ מועיל תקנת הככר לעשותו בסיס גם לדבר המותר, משא"כ רב דס"ל דלא כר"ש בשאין מתכוין, כמבואר לעיל דף מ"א ע"ב, א"כ בלאה"נ אסור בטלטול משום שמא יכבנה כמבואר בדף מ"ו ע"ב רמי ליה אביי לרב יוסף וכו', נמצא בין השמשות היה הנר אסור לטלטל מחמת איסורו של עצמו, ולא משום בסיס, וממילא אתקצאי לכולי' יומא אפילו אח"כ שכבה, וממילא לא מועיל ככר, שהרי אין איסורו משום בסיס, ומשו"ה לא מפליג רב בדידי' ומיושב קושי' תוס' שבת הנ"ל. עכ"ד. והחת"ס משבח תירוצו, וכתב עליו קורא אני הוצק חן בשפתותיך, ע"כ וברכך אלקים לעולם.

★★

בגמ': מהו לטלטולי שרגא דחנוכתא מקמי חברי בשבתא, ואמר להו שפיר דמי וכו', **בשעת הדחק** וכו'.

וברש"י: סכנה וכו'. כתב ר' שלמה קלוגר ז"ל בחכמת שלמה (או"ח סי' שכט) וז"ל: הנה יש להסתפק בדין פקוח נפש שדוחה שבת או ספק פקוח נפש שדוחה שבת, אם ע"י פשיעתו הביא עצמו לידי סכנה זו אם דוחה את השבת או לא. אם נאמר כמו דקיי"ל עשה דוחה ל"ת, ומ"מ עשה הבא ע"י פשיעה אינו דוחה, ה"נ בפיקוח נפש הוי כן, ניהו דפיקוח נפש דוחה, מ"מ אם בא לו הסכנה ע"י פשיעה אינו דוחה, או לא, רק נימא דפ"נ חמור ובכל ענין חייב להצילו ולדחות השבת.

ונראה לי לפשוט ספק זה ממה דגרסינן בפ"ב דשבת (דף מ"ה) בעו מיניה דרב מהו לטלטולי שרגא דחנוכה וכו', עד אמר להו כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק. ופירש"י סכנה ע"ש באורך סוגיית הש"ס. וקשה לי טובא אם הוי סכנה מאי איריא דכדאי הוא ר"ש, הלא בלא זה אין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש ואפי' ספק פקוח נפש דוחה את השבת ול"ל למימר כדאי הוא ר"ש. ובע"כ מוכח, דבמקום דבא לו ע"י פשיעה לא נדחה מפני פקוח נפש, וכיון דהתוס' הקשו שם דהרי אמרינן דבשעת הסכנה מניחו על שולחנו ודיו, ותירצו דמיירי אם אירע שלא הניחה ע"ש, א"כ כיון דפשע בזה אין פקוח נפש כזה דוחה שבת, והוא חידוש דין, גם לתירוץ השני של התוס' שם נשאר קושייתינו במקומה וצ"ע.

מיהו יש לומר דכוונת תירוץ השני הוי כך, דהתם מיירי דגזרו רק שלא להדליק נר חנוכה, אבל שאר נרות מותרין, לכך יש תקנה להניחו על שלחנו, אבל כאן מיירי דגזרו חבירים שלא להדליק שום נר, א"כ מה לי על שולחנו או לא. מיהו כיון דמן הדין היה פטור מלהדליק, כיון דהוי שעת סכנה, ולכך אם הדליק הוי פשיעה, ולא ניתן שבת לדחות, לולא הטעם דכדאי ר"ש לסמוך עליו ודו"ק היטב והוא חידוש גדול לפענ"ד.

שוב הוגד לי שבספר תוספת שבת (סי' ר"פ) הרגיש בזה הקושיא הנ"ל, ופירש דלאו דוקא סכנה אלא קרוב לסכנה. ולדעתי אין נראה כן, דא"כ מה הקשו מהתם דמניחו על שולחנו, דלמא התם מיירי בסכנה ממש, אבל כאן מיירי דלא בסכנה ממש, לכך מחיוב להניחו במקומו, ובע"כ דלא ס"ל כן ודו"ק.

והנה נראה עוד ראיה לדין הנ"ל מדברי התוס', דמאי הקשו מהא דאמרינן התם במניח על שלחנו, דלמא התם מיירי שלא גזרו בכוון להעבירם על דתם, לכך יעבור ואך יהרג, ולכך מותר על שלחנו, אבל כאן מיירי דגזרו בכוון להעבירם על דתם, ובזה אפילו על ערקתא דמסאני יהרג ואל יעבור, לכך מחוייב להניחו על הפתח מבחוץ כדינו, מיהו ליקח הנר אח"כ בזה אינו מחוייב למסור נפשו, ולמה לא תירצו התוס' כן. ובע"כ מוכח דהוי קשה להו א"כ היה מחויב להניחו על הפתח מבחוץ, וא"כ אינה פשיעה, ולמה הוצרך לומר כדאי ר"ש לסמוך עליו. ובע"כ שלא היה מחויב להניחו

על הפתח מבחוץ. ואי מיירי כדעת התוס' שבת, אכתי קשה דהו"ל לתרץ דכאן הוי כוונתו להעבירם על הדת, לכך היה מחוייב להניחו בחוץ, ומכל מקום הוצרך לומר כדאי ר"ש לסמוך עליו, כיון דלא הוי סכנה ממש, ובע"כ דהם מפרשים סכנה ממש מוכרח דין זה, עכ"ד הגרש"ק ז"ל.

★★

ויש לציין בריטב"א (כאן) הביא דברי רש"י הנ"ל הכותב: בשעת הדחק - סכנה. וכתב הריטב"א: והלשון מוכיח שאינה סכנת נפשות, אלא סכנת ממון או צער הגוף עכ"ל. הנה דמפורש בדבריו כדברי בעל התוספת שבת הנ"ל, ודלא כהגרש"ק ז"ל ודו"ק היטב.

★★

והנה עיין בתשו' רעק"א סי' ס' בד"ה ולזה נראה [בסוגריים] אהא דפירש"י סכנה והרי בסכנה ספק סכנה אפילו איסור דאורייתא נדחית ומאי צריך לסמוך אדר"ש, אע"כ דאין כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה, אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה מקרו שעת הדחק וסמכו אדר"ש עכלה"ק.

והנה בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קע"ד) בתשו' להגאון בעל מנחת יצחק בד"ה ומש"כ המנ"ח חולק בחריפות נגד המנ"ח בקומץ המנחה מצוה רל"ז שכתב דנראה לו דאם אחד מאבד עצמו לדעת אין מחויבין להצילו, והגאון בחכמת שלמה בחו"מ סי' תכ"ו חידש עוד יותר שאם אין ההצלה לפי כבודו אינו מחויב להצילו, כותב שם האגר"מ דח"ו לומר כהחכ"ש, וגם על המנ"ח כותב דהוא טעות גמור ומביא שם בד"ה וכן אינו ראי' דמהרי"ל דיסקין והחלקת יואב כתבו בפשיטות דמחויבין להציל גם בחילול שבת גם את מי שאיבד את עצמו לדעת.

שוב מצאתי באגרות משה או"ח ח"א סי' קכ"ז דחולק על סברא זו שכתב השואל דאם הביא סכנה על עצמו בפשיעתו דאסור לחלל שבת, והביא ראי' מהמג"א סי' רמ"ח ס"ק י"ד וכותב שם האגר"מ דא"א לומר זה כלל, ולא נזכר בשום דוכתא חלוק בזה.

ובגוף הפירוש כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, עיין בשער הציון (סי' רע"ט ס"ק ג') שהביא מהפרמ"ג דבנר שכבה אם ירא מהפסד ממון מותר לו לטלטלו, ומסיים הפמ"ג ועדיין צ"ע, ומפרש השעה"צ דכוונתו דעדיין אינו מתורץ כ"כ מה דאמר רב כדאי ר"ש לסמוך וכו' דמשמע דלר' יהודה דאית לי' מוקצה מחמת איסור אסור, והא לקמן בסי' שלד ס"ב ס"ו לדעה ראשונה וכן הסכימו האחרונים שם דמוקצה במקום פסידא אין איסור לטלטל, אך לפמש"כ המג"א שם דדוקא במקום שהדבר בהול דחיישי' שיבא לידי איסור דאורייתא אם לא נתירו בטלטול אבל אם לא בהול לא אפשר ליישב דשם עכ"ל.

★★

גמ' סיככה כהלכתה ועיטרה בקרמים כו' ותלה בה אגוזים אפרסקין ושקדים כו' אסור להסתפק מהן עד מוצאי יו"ט האחרון כו'.

בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קפ"ד) נשאל במי שתלה אתרוג בסוכתו לנוי סוכה, ובחוה"מ הגיע אליו א' מבני הכפר שאין לו אתרוג, אם מותר להשתמש בהאתרוג של נוי סוכה. והשיב החתם סופר דאף דאיתקצאי לנוי סוכה, מותר להשתמש בו לד' מינים, דמצות לאו ליהנות נתנו. ועוד דכל הטעם דאסור להסתפק ממנו הוא משום ביזוי מצוה, אבל כאן שמשתמש בו למצוה אחרת שרי. ואף דעד עכשיו הי' נוי לסוכה דאורייתא, ואילו ד' מינים כשאר ימים אינו רק דרבנן. מ"מ נוי מצוה בעצמה אינו אלא דרבנן כמש"כ המהר"ל ביש"ש. עיי"ש עוד.

ועיין בשו"ת שיבת ציון להגאון ר"ש לאנדא (סימן טז) בדבר מוכר אתרוגים שנשארו לו אתרוגים, ובערב יום טוב תלה האתרוגים בסכך הסוכה לנוי סוכה ולא קשרן בקשר של קיימא כי אם בעניבה, ולמחרתו בי"ט ראשון של חג בא אליו איש אחד מכפר הסמוך לעיר, ורצה לקנות ממנו אתרוג למצות נטילת ארבעה מינים, אם מותר ליתן לו אתרוג אחד מאותן שתלה לנוי סוכה מאחר שאינו צריך להתיר קשר כי הם תלוים בעניבה, ודעת השואל להתיר שאין בזה לחוש למוקצה למצותו לנוי סוכה כיון שזה עסקו למכור אתרוגים לא הקצה האתרוגים לסכך סוכה, והיה דעתו עליהם והיה יושב ומצפה שאם יתרמי לו קונה למכור אותן אתרוגים, והגר"ש לאנדא החמיר בזה עיי"ש באריכות.

★★

בגמ': ואם התנה עליהם - הכל לפי תנאו וכו'.

הנה על מה מועיל התנאי, פליגי הראשונים.

א. לדעת רש"י (ביצה ל ע"ב) מועיל התנאי רק על נוי סוכה אבל על עצי סוכה אינו יכול להתנות. כי בעל כרחו בדל מחמת איסור סתירת אהל.

ב. לדעת הרמב"ן [במלחמות ה'] והרשב"א - מועיל תנאי גם בעצי סוכה. ומוכח כך מתוספתא ביצה. פ"ג ה"י.

ג. לדעת הספר יראים [מצוה קכ"ג] - מועיל התנאי רק בעצים הסמוכים לסוכה, אבל סתם בעצי סוכה לא מועיל תנאי. ע"כ.

דף מ"ה ע"ב

בגמ': **קינה של תרנגולת מהו לטלטולי בשבת** וכו'.

בקובץ אור ישראל (שנה ז' קו' ד' ע' עח) דן חכ"א בשאלה כדלהלן: נשאלתי, פרסו מצודות בחול שיצודו סקאנ"קס (מין חיה שנותן ריח רע) המסתובבים שם, ובאמצע השבת נתפס בתוך אחת מן המצודות חתול, ומצטער ובוכה שם - אם מותר לפתוח הדלת מן המצודה בכדי לשחררו משום צער בעלי חיים.

ובתחילת דבריו הביא מהמג"א (סי' ש"ה ס"ק י"א) בשם הרמב"ם שלא התירו איסור טלטול מוקצה במקום צער בעלי חיים ע"ש. ולהלן כותב דלכלי זה יש דין של כלי שמלאכתו לאיסור, א"כ עפ"י מש"כ הפרמ"ג (בא"א סוף סי' שז) לחדש, שאפשר לטלטל ע"י עכו"ם כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל ושלא יגנב דאי בעי ישראל מטלטל לצורך גופו ומקומו עיי"ש, וכמובן דלאו דוקא מחמה לצל דלצורך ישראל הוא, אלא בכל אופן כיון דיש פעם אופן דמותר בטלטול ע"י ישראל מותר בזה אמירה לעכו"ם כמ"ש ר"ת הובא ברמ"א סי' רע"ו ס"ג ועיי"ש במג"א סקי"א.

ואעפ"י שבהגהות רעק"א בס"ס רע"ט חולק עליו, דאינו דומה להיתר דר"ת ורמ"א, אמנם המ"ב (בסי' ש"ח ס"ק ט"ו) העתיק את הפמ"ג בלי שום חולק, הרי דס"ל כהפמ"ג. ולפי"ז מותר כאן לפתוח המצודה ע"י גוי בלי ההיתרים דצער בעלי חיים.

ושוב כותב שם:

אבל נלע"ד דגם היתר זה לא שייך כאן, דהמצודה שנכנס בה הבע"ח בשבת גרע מכלי שמלאכתו לאיסור משום דנעשה בסיס להבע"ח ודינו כהבע"ח, דמוקצה מחמת גופו הוא ואסור לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וממילא אין היתר גם לומר לעכו"ם לטלטלו כיון דליכא היתר לישראל בשום אופן.

ואע"פ דהמג"א בכמה מקומות בהל' שבת (עי' סי' רס"ה סק"ב וסי' ש"ח סק"נ וסי' שי"א סק"ב) וכן שאר פוסקים פסקו כהראשונים, דאינו נאסר מטעם בסיס כשהונח שם המוקצה אפי' מדעת באמצע השבת אלא צריך דוקא שיהא המוקצה מונח על בסיסו כל ביהש"מ, ובאם לאו לא נאסר מטעם בסיס ויכולים לנער המוקצה, או כשא"א בניעור יכולים לטלטלו עם המוקצה שעליו, מכל מקום בנידון דידן מצודה שנכנסה בה חי', נראה לפענ"ד שדומה לקינה של תרנגולים, דכתב התוס' בדף מה ע"ב הובא במג"א סי' ש"ט סק"ו, כיון דעשוי לתרנגולים, אם יש בו ביצת אפרוח אפי' לא ידע מזה, אסור הקינה מטעם בסיס, דאין זה כשוכח אלא כמניח וה"ה לכל כיוצא בזה ע"כ.

ואף מוכרח הענין בגמ' דאכן נעשה בסיס אפי' כשהונח עליו המוקצה בשבת, דהנידון של הגמ' הי' מקודם על איסור נולד, ביצה שנולדה בו ביום ונפלה להקינה דבעי מיני' דר' יוחנן אם הקינה נאסר אם הוי כמניח או כשוכח, וע"ז השיב ר' יוחנן כלום עשוי אלא לתרנגולין, וכיון דעשוי לכך הוי כמניח עיי"ש בתוס', אלא דהגמ' מקשה ע"ז דר"ש לית לי' נולד דמאן דלית ליה מוקצה לית לי' נמי נולד, לכן מוקי הגמ' האיבעיא בביצת אפרוח דזה אסור אפי' לר"ש, אבל אם אכן נולד או מוקצה אסור - נאסר הקינה אפי' באמצע שבת, וכן כתב החזו"א (בסי' מ"ח סק"ח) דדבר העשוי להמוקצה ודרכו כן נאסר בבסיס אפי' באמצע השבת לכו"ע ומכריח זה מגמ' הנ"ל.

והטעם הוא, דבסיס הוא מוקצה דדחי' בידים דהוקצית מדעתו לשבת מלהשתמש בו ועי' ברב (סי' ש"י סי"א), א"כ קינה של תרנגולים וכיוצא בו שידוע בו שיונח שם מוקצה באמצע שבת, אקצי' מדעתו לכל יום השבת.

(וע"ע בדעת תורה סי' ש"ט שכתב, דאפי' להפוסקים בסי' ש"ט ס"ד דאם הי' בדעת לסלק המוקצה באמצע שבת לא נאסר בבסיס, בקינה של תרנגולים וכיוצא בו נאסר אפי' בדעתו לסלקו באמצע השבת, חזינן מזה, דהפוסקים הבינו דבסיס כזה חמור מסתם בסיס ואינו מוגדר בהתנאים שנאמרו בבסיס סתם).

ואכן לא מצאתי חולק ע"ז, וכן ספרי זמנינו העתיקו כן להלכה בפשיטות דדבר העשוי ודרכו בכך נעשה בסיס אפי' באמצע השבת.

ולפי הנ"ל, מצודה שפרסו והכינו אותה מקודם שבת ויודע שדרכה ליצוד הבע"ח ועומדת לזה, היא ממש כקינה של תרנגולים דכיון שנכנס בה הבע"ח נעשית בסיס להבע"ח ומוקצה מחמת גופו הוא ואין היתר לטלטלו אפי' ע"י עכו"ם. וע"ש עוד באריכות בזה.

★★

וראה עוד בקובץ הנ"ל (שנה ח' קו' א' ע' רלח והלאה) שקו"ט ארוכה בנידון פסק הנ"ל, ודברי החזו"א הנ"ל לגבי בסיס באמצע השבת, ע"ש היטב דברים יקרים.

★★

בגמ': הכא במאי עסקינן דאית בי' אפרוח מת וכו'.

ובתוס' (ד"ה הכא וכו') כתבו בשם הר' יוסף דלא נקט אפרוח חי, משום דחי חזי לשחק בו תינוק כשבוכה, וע"ש בתוס' מה שדחו את דבריו ע"ש.

והנה בשו"ע (סי' ש"ח סעיף ל"ט) איתא: אסור לטלטל בהמה חיה ועוף וכו'. - והרעק"א בהגהות מציין: אפילו לשחק בו תינוק כשבוכה אסור, וציין הגרע"א כמקור את דברי התוס' הנ"ל כאן ע"ש. והנה מלשונו נראה, דהמדובר סתם באדם שיש לו עופות אז אסור לטלטלם אפילו שיכול לשחק בו תינוק, וכן מוכח מהתוס' הנ"ל שהביא הרעק"א כמקור לדבריו, וכן נראה לשון שו"ע הרב (סי' ש"ח בסעיף ע"ח) שכתב וז"ל: אסור לטלטל בהמה וחיה או עוף מפני שאינם ראוים בשבת כשהם חיים ואפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק עכ"ל. מלשונו נראה, שהמדובר בסתם עוף שראוי לזה אעפ"כ אסור, ולכאורה משמע דבאם יהיה לאדם עוף או חיה שיחדה ממש עבור זה כדי לשחק בו תינוק לשעשע בו, וודאי יהיה מותר, כי הוא דבר המיוחד לכך ותשמישו בחול כמו בשבת.

וכך נראה שהבין הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך בספרו ז"ל וכמו שהביא בספר שמירת שבת כהלכתה (פט"ז סוף הערב פ"ח) וז"ל: אך העיר לי הגרש"ז אויערבך (שליט"א) ז"ל, דאף דאפרוח חי חשיב מוקצה אע"ג דחזי לשחק בו תינוק, כמ"ש התוס' שבת מ"ה ב' ד"ה הכא, מ"מ בכה"ג שהוא עומד ומיוחד לשימוש כזה שצריכים לטלטלו, מסתבר דלא חשיב כלל מוקצה עכ"ל. והיינו כהנ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ מעין התורה (שנה ב' קו' א' ע' לא-לב) להעיר בענין זה ממש"כ בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' פ"א-פ"ב) ששואל על נדון זה, בבני אדם שיש להם בכלובן מיוחד עוף לשחק בו תינוק והוא רוצה להתיר, והרא"ש שם משיב לו שלא מצינו בדברי החכמים חילוק כזה ואין לנו לעשות חילק מעצמנו ואוסר גם באופן שיש לו עופות מיוחדים בבית למטרה זו.

(דרך אגב, פלא שבספר יסודי ישורון ח"ד דף שכ"ה. דן ג"כ בנדון זה ומביא להיתר בשם מהר"ח או"ז, והאמת הוא כנ"ל, דבשאלה להרא"ש רצה להתיר, אולם הרא"ש שם השיבו לאיסור ובוודאי קבל דברי הרא"ש לאסור, ואיך מביא האו"ז להיתר ואינו מביא שם דברי הרא"ש כלל).

אותו נידון הוא ג"כ באקווריון, שהדגים נמצאים בכלובם וזה לנוי ולקשוט בבית ולפי דברי המהר"ח או"ז ג"כ צריך להיות אסור, שהוא נכלל בטלטול בע"ח ולא כמו שמביאים הספרים להיתר משום שהוא עשוי לנוי ולקשוט, ע"כ.

ועיין בסוף סי' ש"ח בבית יוסף (סעיף מ"ה) שהביא מחלוקת ראשונים אם כדור של אבן או של עץ שייחדוהו לשחק בו אי הוי מוקצה או לא. וביאר הגאון ר' מאיר לוריא שליט"א דנחלקו אי שימוש לשחוק הוי שימוש חשוב לאפקועי מיניה דין מוקצה. ובשו"ע (שם) נפסק להלכה דכדור לשחק בו לא הוי מוקצה, וא"כ י"ל דהרא"ש ס"ל שאוסרים בכדור, אבל לדידן כמו דשרי בכדור שרי בעוף שייחדוהו לשחק בו, וא"ש.

★★

רש"י ד"ה משקין. דרך להשקות הבהמה לפני שחיטה שתהא נוחה להיפשט.

במהר"ץ חיות הביא שעל המשנה (תמיד פ"ג מ"ד) שהיו משקין את התמיד בכוס של זהב, פירש הרמב"ם בפיהמ"ש כדי שתהא נוחה להפשיט עורה, אבל בפירוש המשניות סוף ביצה מפרש שם המשנה שהיו משקין הבהמה לתועלת הריאה, שאם יש שם סרכא חלושה הרי זו מתנתקת לנופלת. והובא בש"ך הל' טריפות הריאה (סי' ל"ט ס"ק ל"ב). ועיין שם בפרי תואר (אות י"ז) שישקה אותה זמן ארוך, ואז

הריאה שואבת המשקין ומתמלאת, ונמתחת עורה, והסירכות נכרתים. ובשמלה חדשה (אות מ׳) כתב דישקנה מים צוננין. שהסירכות מחמת חמימות הם באים ועל ידי פעולת ההיפוך, מים צוננים, הם נשמטים ונופלים.

דף מ״ו ע״א

בגמ׳: והאמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה וכו׳.

הבקי הגדול הגרי״ח סופר שליט״א כותב: ודע דלא ידעתי פשר דבר, שהנה בעשרים וארבע מקומות נאמר כן דרבי יוחנן סובר הלכה כסתם משנה, וכמו שציין הגר״י פיק ז״ל במסורת הש״ס שבת (מ״ו א׳) [ועיין גם לגאון האדיר מוהר״ר יצחק בכר ז״ל בספרו הנורא דברי אמת (קונטרס מקוואות דף מ״ח ע״ב ואילך) שציינתיו באות יעקב מערכת ז׳ אות ג׳], ואילו בירושלמי שמחברו רבי יוחנן וכמ״ש הרמב״ם ז״ל בהקדמתו לחבורו הגדול, לא נזכר כלל (לפי מיעוט ידיעתי) ענין זה שרבי יוחנן סובר הלכה כסתם משנה, הלא דבר הוא. ועיין בספרי אות יעקב (שם דף כ״ו ודף כ״ז). ע״כ.

★★

בגמ׳: ומי אמר ר׳ יוחנן הכי הא אמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה.

במלא הרועים (ח״ב דף מ״ד אות ג׳) תמה, דהא הכא אזלינן אליבא דרב יצחק בר יוסף, ובחולין דף מ״ג ע״א אמרינן דאמוראי נינהו ואליבא דר׳ יוחנן אי ס״ל הלכא כסתם משנה או לא, והיינו דרב יצחק בר יוסף שם לית לה דר׳ יוחנן ס״ל כללא דהלכה כסתם משנה, וא״כ איך מקשה כאן ארב יצחק בר יוסף מהא דא״ר יוחנן הלכה כסתם משנה. וכן בבא מציעא (ל״ג ע״א) מקשה ארב יצחק בר יוסף מהא דאריו״ח הלכה כסתם משנה, וגם קשה כנ״ל.

גם הגאון בעל ערוך לנר בשו״ת בנין ציון החדשות (סי׳ קכ״ח) נשאל שאלה זו. ותירץ: לענ״ד לא קשה מידי, דהרי כן דרך הש״ס כשאמר אמורא בשם ר׳ יוחנן להקשות עליו מהא דאמר ר׳ יוחנן הלכה כסתם משנה, ואם לא מצא תירוץ מתרץ אמוראי נינהו ואליבא דר׳ יוחנן, דהיינו שמי שאמר בשם ר״י הלכה כסתם משנה, ס״ל שמה שאמר האמורא השני בשם ר״י לא אמרו ר״י מעולם, אבל ודאי כשיש למצוא תירוץ עדיף ממה שנאמר שחולק. ולכן כדפריך בב״מ ובשבת ארב יצחק בר יוסף דאמר ר״י הלכה כסתם משנה לא עליו מקשה אלא אהך מ״ד דס״ל בשם ר״י הלכה כסתם משנה מי נימא שחולק אמה שאמר ריב״י בשם ר״י הלכה כר״י, ובודאי אם לא מצא תירוץ הי׳ מתרץ אמוראי נינהו, אבל הרי בלא״ה מתרץ שפיר, ע״כ. [וע״ע בשו״ת עין יצחק (חלק ב אה״ע סימן סב ענף ז)].

★★

בגמ׳: רב אויא איקלע לבי רבא וכו׳.

וברש״י: איקפד רבא משום טינוף המיטה ע״כ. ודבר פלא הוא להבין הדברים כפשוטם. ובספר עמודי אור להגאון ר׳ יחיאל העליר ז״ל (סי׳ ח׳) כתב כאן פירוש נפלא בהקדם דברי הגמ׳ להלן (קכ״ד ע״ב):

אמר רב נחמן אמר שמואל חרס קטנה מותר לטלטל בחצר אבל בכרמלית לא. ור״נ דידי׳ אמר אפילו בכרמלית אבל בר״ה לא. ורבא אמר אפילו בר״ה, ואזדא רבא לטעמי׳ דרבא הוה אזיל בריתקא דמחוזא אתווסי מסאניה טינא אתא שמעי׳ שקל חספא וקא מכפר לי׳ רמו בי׳ רבנן קלא אמר לא מסתייא דלא גמירי מיגמר נמי מגמרי אילו בחצר הואי מי לא הוה חזיא לכסויי בי׳ מנא ה״נ חזיא לדידי.

שמעינן מזה, דרבא הוה ס״ל דמותר לקנח רגליו המאוסות בטיט בחרס בר״ה ומכ״ש בחצר כר״נ. ותלמידי דרבא דרמו בי׳ קלא בשמעי׳ דרבא ס״ל דאסור לקנח בחרס בחצר או בר״ה ולכך רמו בי׳ קלא:

והשתא אנהר לן עלמא לפרש דברי חכמים וחידותם. רב אויא הוה מאיסא כרעיה בטינא וכי אתא לקמי׳ דרבא לא קנחם. ומעשה כי הוה בשבת הוה ככל הני עובדא דמייתי שם. משום דס״ל דאסור לטלטל חרס קטנה.

ולכך כי אתיבי קמי׳ דרבא (ותלמידיו הושיבוהו) וראה רבא שלא קנח רגליו וס״ל כתלמידי דרבא דאסור לטלטל חרס. ולכך בעא לצעורי׳ בדין זה ושאיל לי׳ מענינא. מ״ט רבה ור״י דאמרי תרווייהו שרגא דנפטא נמי שרי לטלטולי. אמר לי׳ הואיל וחזיא לכסויי בי׳ מנא.

ולכך מהדר לי׳ רבא אלא מעתה כל צרורות שבחצר מטלטלין. ובזה רצה להוכיחו מדוע לא קנח רגליו המאוסים

בטיט בחצר ע"י חרס. והשיבו ר"א הא איכא תורת כלי עלי' הני ליכא תורת כלי עלי'. ואשתיק רבא. ולכך ר"נ ב"י דהיה תלמיד רבא ודאי היה מהני דאוכח להו רבא לקמן (קכ"ד ב') כדלעיל. אמר בריך רחמנא דלא כספי' רבא לר"א. וקמו תלמידי דרבא ור"א בשיטתייהו דאסור לקנח בחרס.

ורבא אישתיק, ונראה בעיני דהודה להם. וראייתי מהא דאיתא לקמן (קמא א') אמר אביי ואיתימא רב יהודה טיט שעל גבי רגלו מקנחו בקרקע ואינו מקנחו בכותל. אמר רבא בכותל מ"ט לא כו' אלא אמר רבא מקנחו בכותל ואין מקנחו בקרקע. ואילו דינו דחרס לא זכר רבא כלל. וש"מ דהדר בי' רבא לגבי' ר"א ותלמידיו. ומפני זה אמר רבא עירובין (ס"ד א') ולאפרושי מאיסורא אפילו בפניו ש"ד. ורומז להא דבדף קכ"ד ב'. עכת"ד שם. והדברים נפלאים למבין.

המעניין בדבר תורה זה הוא, כי הוא נדפס גם בספר בשם מנחת יהודה מהג"ר יהודה יודיל אפשטיין ז"ל (בשנת תרל"ג) ושם בסיום הדברים כותב המחבר הנ"ל, שכנראה בעל העמודי אור שמע ממנו דבר תורה זה ע"ש היטב מש"כ. וראה בנושא זה בקובץ סיני (קובץ קי"ב ע' ג והלאה) ע"כ.

דף מ"ו ע"ב

בגמ': מפירים נדרים בשבת וכו'.

הנה הגאון האדר"ת (בחדושיו שנדפסו בסוף ספר שלמי נדרים) העיר דהנה רש"י בסוגיין כתב - מפירין נדרים בעל לאשתו. ואילו בנדרים [דף עז ע"א] כתב - בעל לאשתו וגם אב לבתו. למה שינה בזה?

והנה יש דיון באחרונים - שאב מפר לבתו האם זו גזה"כ, או ג"כ שהטעם הוא שהבת נודרת על דעת אביה.

ורע"א במשניות פרק מי שהחשיך [אות קפ"ו] כתב דהנה יש ספק בגמרא אם מפירין נדרים בשבת אפי' לא לצורך השבת. ומסקנת הגמ' שמפירין בשבת גם שלא לצורך השבת. וקשה מה מקשה הגמ' בסוגיין דהוי מוקצה, אולי הוי מוקצה ויכול להפר שלא צורך השבת. בע"כ צריך לומר שסוגיתנו סוברת שאין מפירין נדרים שלא צורך השבת [או שלא רצו להכנס לספק הגמ' הנ"ל]. וממילא יש לישב את רש"י לעיל. בנדרים מה שאב יכול להפר לבתו - אין זה מצד כל הנודרת, אלא כמו שקיי"ל מפירין נדרים בשבת לא לצורך השבת. מה שא"כ בסוגיין, כתב רש"י רק בעל לאשתו, כי כאן סוברים שאין מפירין שלא לצורך בשבת, וכל ההיתר רק מצד כל הנודרת, וזה שייך רק בבעל לאשתו.

★★

בגמ': מי יימר וכו'.

בספר ציץ הקודש להגה"צ צבי מיכל שפירא זצ"ל (סימן יט) כתב דעובדא דהוה בשבת ערב פסח שנזכרו שלא הפרישו חלה מהמצות כדין, והורה הגאון הק' ר' משה יהושע ליב דיסקין זצ"ל ליתן א' מהמצות לקטן מופלא הסמוך לאיש, והוא יפריש ממצה שלו לפטור כל המצות, והרב הנ"ל מפלפל בהוראה זו, ומביא ראיה דע"כ אסור להפריש ע"י קטן מופלא הסמוך לאיש, מדתנן (שבת דף קכו ע"ב) אבל לא את הטבל, ואמאי אסור בטלטול נימא הא יכול להפריש כנ"ל, א"ו דאסור יעו"ש שהאריך.

והג"ר צבי פסח פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ב סימן א) יישב דמה דקשה א"כ אמאי טבל אסור בטלטול הא יכול להפריש ע"י קטן, יש ליישב דהרי י"ל מי יימר דימצא בין השמשות קטן מופלא הסמוך לאיש כמו דאמרו כאן מי יימר דמיזדקק לה בעל, א"כ מכ"ש דשייך לומר מי יימר דאיתרמי ליה שיזדקק ליה קטן.

★★

בגמ': התם אי לא מיזדקק לי' חכם סגיא לי' בג' הדיוטות וכו'.

ויש להקשות א"כ איך סבר ר' יוסף למימר (נדרים עז.) דבשבת א"א להתיר נדרים בג' הדיוטות דמיחזי כדינא ורק ע"י יחיד מומחה אפשר להתיר, הרי אם היה הדין כן איך אמרה המשנה דאפשר להתיר נדרים בשבת לצורך השבת, והא הוי מוקצה כקושית הגמ' בשבת הנ"ל.

והרי כל תירוץ הגמ' היינו משום דיודע דאם החכם לא יתיר לו יוכל להתיר בג' הדיוטות. אבל אי ס"ל דא"א להתיר בג' הדיוטות משום דמיחזי כדינא, הדרא קושית הגמ' לדוכתא.

(קונטרס ודברת בם מס' 1 ע' 14)

★★

בגמ׳: כבתה אין - לא כבתה לא, מ״ט דילמא בהדי דנקיט לה כבתה וכו׳.

מבואר כאן להדיא, דלר׳ יהודה אוסרים לטלטל בש״ק נר שכבה (אפי׳ בכה״ג שאינו מאוס כמו נר מתכת) בגלל שהוקצה בביהשמ״ש. אע״פ שלא הוקצה אלא מחשש ביזוי. מ״מ נאסר גם כה״ג לכל השבת. ועל פי זה כתב המשנה ברורה (סי׳ ש״ח ס״ק ס״ג) לגבי בגד שהי׳ רטוב בביהשמ״ש, דכיון שהיה אסור בבין השמשות לטלטלו שמא יבוא לידי סחיטה, אמרינן נמי מגו דאיתקצאי לביהשמ״ש איתקצאי לכולי יומא, ואסור לטלטלו כל השבת, אע״פ שיודעים ברור שלאחר ביהשמ״ש ודאי יתיבש. ע״כ.

אכן במנחת שלמה להגרש״ז אויערבך ז״ל (ח״א סי׳ י׳ ס״ק ב׳ הערה 4) הקשה על המשנ״ב: דין זה של המשנ״ב לענ״ד תמוה מאד, הרי שורש דין זה שאסור לטלטל בגד רטוב הוא מהמשנה שבמסכת שבת קמ״ז ע״א, ושם מבואר דעשרה אנשים ״מדכרי אהדדי״, וכן פסק המג״א בסי׳ ש״א ס״ק נ״ח ועיין בא״ר סק״פ שכתב דלאו דוקא עשרה אלא ה״ה נמי דשרי בשנים, ואף שהתו״ש חולק עליו ומצריך דוקא עשרה, לענ״ד הוא פלא, דלהדיא מבואר שם בתוס׳ שרק תלמיד אחד היה עם ר׳ שמעון, ואפי״ה אם גם ר״ש היה אוחז עמו הוי חשיב כרבים, ועיי״ש בחת״ס דכתב נמי דשפיר שרי גם בשנים, וכיון שכן הרי אין זה מוקצה, כיון דאפשר בטלטול ע״י עשרה או אפי׳ ע״י שנים, גם צ״ע טובא דהמג״א בסי׳ ש״ה ס״ק י״א כתב דרק אלונטית או כרים וכסתות הוא דאסירי כשהן רטובין, אבל בגד שרי כי חזי ללבישה גם כשהוא רטוב, גם אמתני׳ במי שנשרו בגדיו כתב הרע״ב וכ״כ גם המאירי בדף קמ״ו ע״ב דלובשו כשהוא רטוב אפי׳ לכתחלה וצע״ג. ע״כ.

הנה דמבואר בדברי הגרש״ז ז״ל דכיון שלא הי׳ איתקצאי בביהשמ״ש מוחלט, כה״ג לא חל דין מוקצה על כל הש״ק. וה״נ כאן דלא הוקצה אלא מחשש כיבוי ול״ש כה״ג מיגו דאיתקצאי ודו״ק. וראה עוד בזה בשו״ת שבט הלוי (ח״ג סי׳ ל״ג) שמתיר כה״ג. ובאגרות משה (או״ח חלק ה׳ סי׳ כ״ב ס״ק כ״ו) שכתב דאם תלה בביהשמ״ש בגדים על חבל לייבוש ועומדים להתייבש בשבת, לא נאסרים משום מיגו דאיתקצאי על כל השבת ע״כ.

★★

בגמ׳: מתיב רבא וכו׳ כי לא מיכוון שרי ר״ש לכתחילה וכו׳.

בפני יהושע בסוגיין העיר איך ס״ל לר״ש דדבר שאינו מתכוון מותר. איך אפשר להתיר עפ״י מחשבתו וכוונתו, הרי קי״ל דדברים שבלב אינם דברים. ומתוך כך העלה חידוש גדול, דאה״נ דלא שרי דבר שאינו מתכוון אלא היכא כשמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינו מתכון באותו ענין שנעשה באיסור, משא״כ היכא שאין מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, אפי׳ ר״ש מודה דאסור, דלא אתי המחשבה ומבטל המעשה ע״ש.

ובשו״ת ערוגת הבושם (או״ח סי׳ פ״ו ס״ק ב׳) תמה, דדבריו פלא, דא״כ מה מקשה הגמ׳ כאן על ר״ש מהא דמוכרי כסתות דשרי, וקשה על ר״ש. ומה הקושי׳, הרי במוכרי כסות מוכח ממעשיו שאינו מכוון לאיסור, וכה״ג הרי שרי גם לר״ש וכנ״ל עכ״ד.

★★

רש״י ד״ה איסורא דאורייתא. בא״ד חריץ ליכא איסור דאורייתא, דחופר כלאחר יד הוא, דחופר דאורייתא ה״מ כדרכו במרא וחצינא.

מבואר כאן דחופר ע״י גרירת מטה כסא וספסל הוי כלאחר יד ואינו אסור רק מדרבנן. אולם עיין רש״י סוכה ל״ג ע״ב (ד״ה והא מודה ר״ש) דכתב דכי עביד חריץ ע״י גרירה הוי מלאכה גמורה, וכ״כ הר״ן פ״ב שבת (ט: מדפי הרי״ף) דהוי מלאכה מן התורה. ותמהו עליהם ברש״ש סוכה שם ובשביתת השבת חורש (אות קטן ל״ד) ובהשמטות שם.

דף מ״ז ע״א

בגמ׳: הנח לנר שמן ופתילה וכו׳.

ובתוס׳ (בסו״ד) כתבו: פתילה שלימה שהיא כלי וכו׳ ע״כ. הנה באלי׳ רבה או״ח (סי׳ רע״ט ס״ק י״ג) כותב: כתב לחם משנה שם, רבים טועים לטלטל נר שעוה וחלב שלם משום דתנא סוף פרק כירה, מטלטלין נר חדש, וליתא דמיירי דוקא שראוי לאשתמושי, ע״כ. וצ״ע דתוס׳ מ״ז ד״ה הנח כו׳, כתבו דפתילה שלימה הוי [כלי] וא״כ ה״ה נר שלם, וכ״כ מ״א סי׳ ש״ח ס״ק י״ח, ע״כ.

וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה ט׳ קו׳ ט׳ ע׳ י): תמהני על הרב מ״א ועל זה המחבר [=האלי׳ רבה], האיך מדמין נר חלב ונר שעוה לדין פתילה, משום דפתילה ראוי לעניבה, ליענב בהן היד או הרגל או בבגד, מש״ה מקרי כלי, אבל נר חלב או שעוה, מהי תיתי מקרי כלי, וצ״ע. ועיין תה״ד סי׳ פ״א, ועיין במס׳ תמיד פ״א משנה ג׳ בתי״ט ד״ה ושתי אבוקות של אור בידם, מ״ש בשם הרמב״ם והבן. נ״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: הנח לנר שמן ופתילה הואיל ונעשה בסיס לדבר האסור.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ נג) דהגמרא כאן הלא מיירי לר׳ שמעון דס״ל דרק השלהבת היא מוקצה והשמן והפתילה אינם מוקצה מצד עצמן כמפורש בתוס׳ ומ״מ הוי גם הנר בסיס להשלהבת, הרי חזינן מכאן דאף כמה דברים נעשו בסיס.

ולפי״ז מי שהניח פמוטים על טס על השולחן לא אמרינן דרק הטס נעשה בסיס, אלא גם השולחן נעשה בסיס.

אך אולי יש לחלק, דשאני שלהבת שלא שייך שתהא בלא שמן ובלא פתילה ובלא נר, נעשין כולן טפלין להשלהבת, ושפיר יש על הנר אותו שם בסיס שיש על השמן והפתילה, אבל בטס ובשולחן שאין הכרח שהפמוטים יעמדו דוקא עליהן, אולי בכה״ג אין על השולחן תורת בסיס.

אבל יש להוכיח כן מדברי רש״י לקמן (נא ע״א ד״ה ה״ז) בטמן בדבר הניטל וכיסה בדבר שאינו ניטל שאם אין מקצת פיה מגולה לא יטול דאין לו במה יאחזנה, והקשה דיפנה סביבותיה ויאחזנה בדופניה ויטנה על צדה ויפול הכיסוי, ותירץ דהקדירה נעשית בסיס לדבר האסור, הרי מפורש דאף שדבר האסור מונח על הכיסוי והכיסוי הוא על הקדירה נעשית הקדירה בסיס לדבר האסור, וה״ה לטס ושולחן הנ״ל ע״כ.

★★

בקובץ קול התורה (קובץ מ״ג ע׳ מג-ד) כתב חכ״א: הנה ברש״י כאן כתב, דדבר האסור היינו השלהבת. וצריך ביאור דבשלמא הכלי והפתילה מובן דהשלהבת נשען עליהם וע״כ הוין בסיס להשלהבת, אבל למה הוה השמן בסיס דבפשוטו לא איירי בפתילה שצף ע״ג השמן אלא דהפתילה מונח על הכלי. והי׳ משמע מזה דהשלהבת בוער מחמת השמן מיקרי השמן בסיס והוא חידוש גדול.

ומצאתי בחת״ס בסוגי׳ דמוקצה דהעיר בזה, וז״ל מאי צ״ל דהשמן הוא בסיס והוא דוחק לכאורה, שיהי׳ השמן בסיס לשלהבת, כי השמן נמשך אחר השלהבת שמשכו אליו ולא שיהי׳ השלהבת שוכן עליו וכו׳, ומשמע שהוא לומד דהשלהבת הוא ע״ג השמן, והא אין השלהבת אלא על שמן של הפתילה ולא על כל השמן. וע׳ בפמ״ג סי׳ ש״ח במשב״ז שם בהקדמה דכתב וז״ל דלאו דוקא מונח תחתיו, כל שמשמש לאיסור ה״ה כאיסור ועדיין צ״ע, ועיי״ש ציורו דמונח כלי היתר על מוקצה בכדי שלא יטה המוקצה לצדדין, רוצה הוא לאסר משום בסיס ולפ״ז ה״ה הכא בהשמן וצ״ע. ע״כ.

★★

בגמ׳: רב ושמואל דאמרי תרוייהו המחזיר מטה של טרסיים בשבת חייב חטאת.

וברש״י דהוא תחילתו וגמרו. ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש ע״כ. וכתב הגאון מטשעבין זצ״ל בספר זכר שלמה (ע׳ תסד): וצ״ע כי בזכרוני שהפנ״י בשבת ק״ב פירש דהא דפליגו רב ושמואל בעייל שופתא בקופינא דמרא דרב מחייב משום בונה ושמואל משום מכה בפטיש, הוא משום דרב ס״ל כיון דתחילתו וגמרו ביחד ליכא חיוב דמכה בפטיש. ולהנ״ל איך אפשר לפרש כן. הא במטה של טרסיים מחייב רב משום מכה בפטיש ע״כ.

והעיר בזה חתנו הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון ז״ל: אולי י״ל דרש״י שכתב דהחיוב הוא משום מכה בפטיש, הוא לשמואל דלא מחייב משום בנין, וכמו שמסיק רש״י ולא משום בנין דאין בנין בכלים לזה הוא דאתי לפרש דמ״מ שייך בו חיוב דאורייתא, אבל לרב דמחייב משום בנין אה״נ דהחיוב הוא משום בונה.

★★

בגמ׳: המחזיר קנה מנורה בשבת חייב חטאת כו׳.

בשו״ת מנחת יצחק (ח״ח ס׳ כ״ז) נשאל אם מותר לחבר יחד שני חלקי מזרק להזריק לחולה שאב״ס, והדרך הוא שממלאים המזרק בתרופה ואח״כ מכניסין החלק העליון בהידוק. ואח״כ זורקים את שניהם לאשפה. והביא מחזו״א (סי׳ נ׳ אות ט׳) לגבי חשמל, דכל דבר שאי אפשר להשתמש בכל חלק לחוד, ואין השתמשותן רק על ידי חיבור שתי החלקים ביחד, ה״ז בונה דאורייתא, דומיא דקנה של סיידין.

ועיי״ש עוד משו״ת מהרי״ל דיסקין (בקו״א סי׳ ה׳ אות ל״ה) לגבי קשר של קיימא באופן שאחר השימוש זורקו, אם נקרא קשר של קיימא, ומצדד להקל, ומוכיח מהא דקשרו לשון של זהורית בשעיר של עזאזל (יומא ס״ז ע״א), ולא התירוהו אח״כ, אלא דחפוהו לצוק, וקשה דהא הוי קשר של קיימא, אלא על כרחך דכאן שאינו צריך להקשר אח״כ, אין דינו כקשר של קיימא.

ועיי״ש עוד מה שהביא מהג״ר שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל מ״ש בנידון הנ״ל, ועיין מש״כ בשלחן שלמה הל׳ שבת סי׳ שי״ג אות ו׳.

דף מ״ז ע״ב

בגמ׳: ניצוצות אין בהם ממש.

בשו״ת בשמים ראש (סי׳ קצד), הביא בשם הרא״ה, וז״ל: פעם א׳ במסיבת חכמים בליל שבת נפל ניצוץ על השלחן, ואחד מן המשמשים בשכחה נתן אצבעו עליו וכבה, וצווחו עליו: שבת! שבת! ונצטער. אמר אחד מן החכמים מה בכך, ניצוצות אין בהם ממש. ואחיכו עליה, דהך מילתא לענין ביטול כלי מהיכנו נאמר, שאין הכלי נעשה לו בסיס, אבל כאן הא קא מכבה. וגם אותו החכם חזר בו. ולאחר שהלך מורי ז״ל לביתו, נתיישב בדבר, ואמר דשפיר קאמר החכם ההוא. דבין לר״י בין לר״ש האיסור משום עשיית פחמים, והני ניצוצות לאחר כיבוין אין בהם ממש כלל, ואף שאין לכבוי שיעור, דבר הראוי לפחם בעינן וכו׳. ע״ש.

ועיין בשו״ת מלמד להועיל (חאו״ח סי׳ ס) שכתב שאע״פ שיש מפקפקים בנאמנות הבשמים ראש, בדין זה נראים דבריו ברורים להלכה. ע״ש. אולם עיין בשמירת שבת כהלכתה סי׳ מ״א (אות קטן ס״ב) מהגרש״ז אויערבאך זצ״ל שפקפק על דבריו דמסוגיין מוכח דיש בהם משום מכבה עיי״ש.

★★

פרק רביעי

במשנה: במה טומנין ובמה אין טומנין, אין טומנין וכו׳, לא בתבן, ולא בזגין, ולא במוכין, ולא בעשבין, בזמן שהם לחים אבל טומנין בהן כשהן יבשין.

כתב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר מנוחת שלום (חלק י״א סי׳ טז): וזה לשון הרמב״ם בפירוש המשניות שלו שם: ״ואומרו בזמן שהם לחים אינו רוצה בזה העשבים בלבד, אבל חוזר על הכל, רוצה לומר תבן וזגין ומוכין ועשבין״ עכ״ל.

ומבואר שארבעה דברים הללו, דהיינו תבן, זגין, מוכין ועשבים, יש חילוק בין כשהן לחים דאז אסור לטמון בם, ובין כשהן יבשים דאז מותר, וזו לשון הרמב״ם ז״ל בהלכות שבת (פ״ד ה״א): ״יש דברים שאם טמן בהן התבשיל הוא מתחמם ומוסיפין בבישולו כעין האש, כגון הגפת, וזבל, ומלח, וסיד, וחול, או זגין, ומוכין, ועשבים, בזמן ששלשתן לחים״, וכתב הרב המגיד שם: ״דינים אלו משנה בפרק במה טומנין, ובקצת ספרי רבינו לא נזכר תבן״ ע״כ.

ומשמע שברוב ספרי הרמב״ם שהיו לפני הרב המגיד ז״ל אכן היתה הגרסה תבן, ולפי זה ספרי הרמב״ם דילן הם ממיעוט הספרים, שהרי כתוב בהם ״בזמן ששלשתן לחים״, וקאי על זגין מוכין ועשבים, ולא נזכר תבן ודוק.

וזו לשון מרן ז״ל בשלחן ערוך או״ח (סימן רנ״ז סעיף ג׳): ״אלו דברים המוסיפים הבל וכו׳, ותבן וזגין ומוכין ועשבים בזמן ששלשתן לחין״ עכ״ל.

וכל מעיין מיד מרגיש ותמה על לשון מרן ז״ל דנקט ארבעה דברים תבן, זגין, מוכין, ועשבים, ומסיים בזמן ״שלשתן לחין״, והוא תמוה פתח בארבעה וסיים בשלשה, ועיין מה שכתב בזה הב״ח ז״ל על הטור שם. [אך מה שרצה לומר דהרמב״ם לא גרס תבן במשנה ע״ש, בעניותי נעלם ממני, שהרי הרמב״ם ז״ל עצמו בפירוש המשניות שבת שם כתב להדיא תבן וצ״ע].

ורבותינו האחרונים ז״ל האריכו בתירוצים ובהסברים לדברי מרן ז״ל, המגן אברהם כתב דמרן ז״ל חשיב לתבן וזגין כחדא, והובא במשנה ברורה (שם אות י״ח).

ובעניותי איני מבין מאי שאטיה תבן וזגים לחושבם כאחד, ואם כבר באנו לדרך זו, עדיף היה לחשב תבן ועשבים כאחד, דהם בני חדא ביקתא אינון ולא תבן וזגים, ומצאתי כן בהגהות יפה עינים לשבת (שם) שכתב: ״ובאמת נראה מה שלא הזכיר הרמב״ם תבן, הוא משום שכללו בעשבים, דמאי שנא תבן מעשב, והמשנה חשבה לשנים, והרמב״ם כללן כאחד״, וכן כתב לתרץ מו״ז הגאון ז״ל בכף החיים (שם אות י״ט) ע״ש.

אלא שבעניותי גם תירוץ זה לא הבינותי, וכי החכים הרמב״ם ז״ל מחכמי המשנה, דהתנא חשבן לתבן ועשב לשנים, אף על פי שידע דהן כאחד שהרי מאי שנא תבן מעשב, ואילו הרמב״ם ז״ל כללן כאחד, מהאי טעמא דמאי שנא, אתמהא.

ובפרט יש לתמוה שהרי אין כן דרך הרמב״ם, שהוא ז״ל מעתיק דברי חז״ל בצורתן ממש ואינו משנה מדברותיהן אפילו קוצו של יוד כידוע, וכאשר הבאתי בס״ד בחיבוריי בזה מפי סופרים וספרים, עיין בחיבורי ברית יעקב (דף קי״ז, ודף ק״ע), ובחיבורי זכות יצחק ח״ב (דף פ״ג, ודף ר״ח), ובחיבורי זרע חיים (דף כ״ג), ובחיבורי כרם יעקב (דף כ״ב), ובחיבורי אור משה (דף קמ״ב), ועיין בחיבורי תרנן לשוני (דף קע״ו) וש״נ, ומדוע כאן הרמב״ם ז״ל שינה דרכו ולא נהג כמנהגו, ועיין.

וכעת מצאתי בפירוש קדמון ממצרים על הרמב״ם (שם, נדפס ברמב״ם הוצאת הר״ש פרנקל דף תקכ״ה) שכה כתב: ״ויש לשאול למה לא זכר הגאון [ר״ל הרמב״ם] התבן,

והמשנה אמרה ולא בתבן ולא בזגין. ויש להשיב שהגאון ז״ל לא זכר כל דבר המוסיף הבל אלא זכר מקצת ודוגמא כגון (הזפת) [הגפת] לפיכך אסור להטמין בתבן כשהוא לח מחמת עצמו מפני שהוא עדיין עשב, והוא נכלל תחת מאמרו עשבים בזמן שהן לחים מחמת עצמן״ עכ״ל.

עוד הובא שם נוסח אחר מכתב יד וכה כתוב שם: ״מה שלא זכר רבינו תבן האמור במשנה, אפשר שלא רצה לזכור הכל, ועל כן אמר כגון גפת וכו׳, ואפשר שלא זכר התבן מחמת עצמו מפני שהוא עדיין עשב, והוא נכלל תחת מאמרו עשבין בזמן שהן לחין מחמת עצמן״.

ולענ״ד הדברים דחוקים וכמשנ״ת. [ומה שהגיהו תחת זפת שצריך לומר גפת, לכאורה אינו מוכרח, שהרי ברמב״ם כתב יד אכן הגירסה זפת וכמו שכתוב שם בשינוי נוסחאות שעל הגליון (דף כ״א), ושוב ראיתי מה שכתבו בזה בסוף הספר בילקוט שינוי נוסחאות (שם דף תשל״ד), ולפי זה אין להגיה ויש מקום לגירסה זו דזפת. גם יש לעיין בספרים שציינו שם מה שכתבו בדברי הרמב״ם שהשמיט תבן, וכעת אינם לפני].

וראיתי לרבינו הגדול הגר״א ז״ל בביאורו לשלחן ערוך (שם) שכתב דבר נפלא, וזו לשון קדשו: ״ותבן, הוא תוספת רמ״א, ושלחן ערוך כתב לשון הרמב״ם דלא כתב תבן, וזהו שכתב שלשתן״ עכל״ק.

וביאור דבריו ז״ל, שגם הוא התקשה בלשון מרן ז״ל דקא נסיב ופתח בארבעה, ואומר ומסיים בשלשתן, לכך תירץ הגר״א ז״ל דתיבת ״תבן״ אינה מדברי מרן ז״ל אלא היא תוספת שהוסיף רבינו רמ״א ז״ל בתוך לשון מרן ז״ל, והשתא אתי שפיר דברי מרן ז״ל שהוא העתיק לשון הרמב״ם ז״ל שלא כתב תבן, ולכן דברי מרן בזמן ששלשתן לחים נכונים, וקאי רק על זגין, מוכין, ועשבים, ורמ״א ז״ל הוא שהוסיף בדברי מרן תיבת ״תבן״ ודוק היטב.

ולפי זה יש טעות סופר בשלחן ערוך ותיבת ״תבן״ צריכה להיות באותיות רש״י, כיתר הגהות רמ״א ז״ל, ואכן אין זה דבר חדש, כי מצינו כזאת בכמה מקומות שרמ״א ע״ה הוסיף תיבה אחת בלשון מרן ז״ל, והמדפיסים שגו ולא הדפיסוה באותיות רש״י ונראים הדברים כדברי מרן ז״ל, וכן מצינו איפכא, ועיין שלחן ערוך או״ח (סימן ל״ב ריש סעיף ו׳) בתיבת ״צריך״ שהיא באותיות רש״י, ובמגן אברהם ובנושאי כליו ובביאור הגר״א שם, ועיין פרי מגדים סדר השואל והנשאל (בכללים כלל ט׳), ושדי חמד כללי הפוסקים (סימן י״ג אות ל״ב), ולמו״ז הגאון ז״ל בספרו קול יעקב יו״ד (סימן ר״צ ס״א), ובספרו כף החיים (סימן קי״ז אות כ״ג, וסימן קס״ח אות צ״ו, וסימן קע״ד אות ד׳, וסימן תרפ״ז אות י״ג), ובערוך השלחן (שם סימן תרפ״ז) וצ״ע ואכמ״ל.

אמנם עם שאיני כדאי כלל וכלל, עפר יעקב, אומר אני אחר נטילת הרשות, שדברי קדשו של רבינו הגדול הגר״א ז״ל, שגבו ממני, ובאפיסותי לא זכיתי להבין דברות קדשו של הגר״א ז״ל, ואכתוב לפני המעיין את אשר ראיתי בזה, ולהם משפט הבחירה.

חדא דלענ״ד מרן ז״ל כאן לא לשון הרמב״ם העתיק, אלא לשון רבינו הטור הוא, שהרי הרמב״ם ז״ל כך כתב: ״יש דברים שאם טמן בהן התבשיל הוא מתחמם ומוסיפין בבישולו כעין האש, כגון הגפת, וזבל, ומלח, וסיד, וחול, או זגין, ומוכין, ועשבים, בזמן ששלשתן לחים״, ורבינו הטור כה כתב: ״אלו דברים המוסיפים הבל פסולת של זתים ושל שומשמין וזבל ומלח וסיד וחול בין לחין בין יבשים, ותבן וזגין ומוכין, ועשבים לחים אבל יבשים טומנין בהם״, וכמדומני שכל משווה לשון מרן ז״ל ללשון הרמב״ם ורבינו הטור ז״ל, יווכח שמרן ז״ל את לשון רבינו הטור העתיק כמעט כצורתו וכדמותו, ורק שהוסיף תיבות בזמן ששלשתן לחין, שזה הוא מדברי הרמב״ם ז״ל, ולפי זה חושבני שדוחק לומר כדברי רבינו הגדול הגר״א ז״ל שמרן ז״ל את דברי הרמב״ם העתיק, ועיין.

והאחרון הכביד שבדקתי בספר שלחן ערוך אורח חיים שנדפס בחיי מרן ז״ל בשתי מהדורות בלא הגהות רמ״א לשלחן ערוך, דפוס ונציא שנת שכ״ה ושנת שכ״ז, וכבר שם הנוסח בדברי מרן ז״ל הוא עם תיבת ״תבן״, וכן בזמן ששלשתן לחים, כך שסברת והגהת רבינו הגדול הגר״א זצ״ל צל״ע. [וגם בדקתי בדפוס ראשון של שלחן ערוך עם הגהות רמ״א הנדפס בקראקא שנת של״א ותיבת תבן כתובה כלשון מרן, ולא באותיות רש״י].

ועם דברינו מובן אצלי מדוע רבינו המשנה ברורה ז״ל שבכל מקום מחבב ביותר דברי הגר״א ז״ל, כאן לא הזכירו, ובחר בדברי המגן אברהם עם הדוחק שיש בהם וכאשר כתבנו כנ״ל, כי נראה לי לשער שרבינו המשנה ברורה ז״ל בדק

בדפוס ראשון של השלחן ערוך וראה שגם שם כתוב תיבת תבן, ולכן לא הביא תירוץ הגר"א ז"ל, ומשום הכבוד קיים פעמים שאתה מתעלם, כך נראה לי, ועיין.

ושלחן ערוך דפוס ראשון שהדפיס מרן ז"ל, היה לו לרבינו המשנה ברורה ז"ל, כמפורש במשנה ברורה (סימן תקנ"א אות כ"ח) שתיקן נוסח השלחן ערוך שם על פי דפוס ראשון של השלחן ערוך ממרן ז"ל, וכן תמצא במשנה ברורה (סימן תקל"ג סעיף ג' ביאור הלכה ד"ה ואם) ע"ש. עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: בזגין. רש"י פירש דהיינו זגין פסולת של יין.

וכתב בשביתת השבת (שהי' והטמנה אות קטן מ') דלכאורה משמע דהיינו דוקא קליפות הענבים וכמוש"כ תוס' נזיר לט. דבקליפות הענבים יש יותר לחלוחית משא"כ הגרעינים. אבל כ' דהפוסקים סתמו דגם החרצנים, כלומר הגרעינים הם בכלל. ע"כ. ועיין ברע"ב כאן שכ' מפורש דבין הקליפות בין הגרעינין הם בכלל. וכ' בהגהות מהרי"ח במשניות שכן היתה גירסת הרמב"ם במשנה: בזגין ובחרצנים.

דף מ"ח ע"א

בגמ': רבה ור' זירא איקלעי לבי ריש גלותא וכו'.

הנה בט"ז (או"ח סי' שט"ז ס"ק ג') כתב לחדש לענין פסיק רישא בצידת זבובים דכשם דהיכא דמספקא לן אם יעשה האיסור או לא לא אמרינן דבר שאינו מותר לר"ש בגרירת כסא וספסל, דספק הוא אם יעשה חריץ ע"י הגרירה, כמו כן היכא דמספקא לן אם יש איסור בהמעשה שעושה והוא אינו מתכוון להאיסור נמי מותר לר"ש, ולכן מותר בנעילת התיבה דשמא אין בה עתה זבובים. וברעק"א על יו"ד סי' פ"ז ס"ו בהגה"ה פקפק על סברת הטו"ז, וכתב שם דענין דבר שאין מתכוון שייך רק אם יש ספק אם הפעולה תיעשה בלהבא, אבל בספק דלשעבר הוה כמו בשאר ספיקא דאורייתא, והובאו דבריו גם במשנה ברורה בביאור הלכה סי' שט"ז, ועי"ש שהאריך בדברי הטו"ז.

ובספר שערי יצחק להגאון ר' יצחק פלקסר ז"ל עמ"ס שבת (סי' כ"ד ס"ק ה') כתב לתמוה על הט"ז מהסוגיא דידן הנ"ל ובתוס' כאן בד"ה מאי שנא ממיחם וכו' שכתבו שם בשם הרשב"א דאפילו במתכוון להפשיר ולא לבשל אסור דילמא מישתלי ואתי להניחן שם עד שיתבשל, ולפי דברי הטו"ז דאפי' בספק דלשעבר אם אינו מתכוון מותר משום דבר שאין מתכוון, הרי כאן אינו מתכוון לבשל, וכיון דהוי ספק יהיה מותר כמו כל דבר שאין מתכוון, אלא משמע מכאן דדוקא בספק אם תתעביד הפעולה אז הוה דבר שאין מתכוון, אבל אם בשעת עשיית הפעולה אי אפשר כבר להשתנות, דהרי כאן אי מישתלי, זה כבר אינו בידו, וכיון שיתכן שישכח ויתבשל, לכן אף דהוי ספק, אסור כמו כל ספק דאורייתא, ואינו דומה לכל דבר שאין מתכוון ומזה קשה על דינו של הטו"ז. ע"כ.

★★

בגמ': ואין נותנין את המוכין לא לתוך הכר וכו' הא בחדתי הא בעתיקי וכו'.

וברש"י: בחדתי - שלא הי' מעולם לתוכו אסור. דהשתא עביד לי' מנא וכו' ע"כ. וכתב בספר קצות השלחן (בדי השלחן) אות ב' וז"ל: לכאורה י"ל כונת רש"י במש"כ דהשתא עביד לי' מנא, דהיינו שהמנא הוא הכר, והאיסור הוא משום תיקון כר וכסת, ואע"פ שכר ריק הוא ג"כ מנא כמו כל הבגדים, דלא גרע מכיס וכיוצא, מ"מ ע"י נתינת המוכין יורד עליו תורת כלי חדשה שנעשה כר וראוי לשכיבה מה שלא הי' מקודם, לכן בחדתי אסור, אבל בעתיקי שכבר הי' בכר זה, מותר להחזירה, כיון שכבר הי' ראוי כבר לשכיבה, ומה שנפלו המוכין ממנו אין זה ביטול גמור, שהרי לא נתהוה שום קלקול בעצם הכר, המוכין שנפלו בקל הוא יכול להחזירן, ע"כ אין בהחזרתן משום מתקן מנא, וכו' ע"כ.

והנה מהו גדר עתיקי ומהו גדר חדתי, הנה בכף החיים (סי' ש"מ אות ע') כתב: אבל אסור ליתנם לכתחילה בכסת, אפילו עמדו בתוך כר אחר אלא שלא עמדו בתוך כר זה, יש בהחזרתן משום עושה כלי. ולהלן באות ע"א כתב, ויש ליזהר שלא להניח בגדים בתוך הכיס, כדי שיהי' כמו כר לשכב, עכ"ל.

הנה דלפי דבריו יוצא, דבעתיקי תמיד אסור אם לא היו מעולם בזה הכר. ובחלקת יעקב (ח"ד סי' כ"א סי' כ"ט) דן לגבי להחזיר את הפוטער (-הביטנה הפנימית) אל

המעיל בהתחלת ימי החורף בעצם יום השבת, וכתב שם דמאחר שהורידו כל משך ימי הקיץ, הוי כאלו הם חדשים, ויש להם דין חדתי ע"כ. וא"כ לדידי' תלוי ענין זה אם שהו זמן רב דאסור להחזירם בשבת. ובשו"ת באר משה (ח"ג סי' פ"ג אות י"ז) מתיר להחזיר כה"ג הפוטער אל המעיל, והיינו משום דחשיב עתיקי ע"ש, ודלא כהנ"ל. וצ"ע לברר גדר עתיקי וחדתי שבענין שלפנינו וצ"ע.

★★

הג"ר דוד פרידמן זצ"ל מקרלין בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ח' ע' כ') הסתפק במש"כ רש"י כאן: בעתיקי - להחזירו לכר זה שנפלו ממנו ע"כ, האם דוקא ר"ל דההיתר הוא רק לאותו כר שנפלו ממנו ולא לכר אחר ע"ש וצ"ע.

★★

בגמ': לאהדורי אודרא לבי סדיא בשבת.

לענין לנפח אויר בבלון של גומי, בכדי לשכב עליהם, בשבת ויו"ט. עיין בשו"ת חלקת יעקב סי' קס"ז וקס"ח (בדפו"ח) שמסיק לאיסור, וטעמו עפ"י המבואר כאן דמוכין שנפלו מן הכסת מותר להחזירם, אבל אסור ליתנם בתחילה בכסת עיי"ש, וכדאמרינן הא בחדתי והא בעתיקי וכו' עכ"ל, ופי' רש"י, לאהדורי לבי סדיא, להחזיר מוכין שנפלו מן הכר לתוכן וכו', בחדתי, שלא הי' מעולם לתוכו אסור דהשתא עביד לי' מנא, בעתיקי, להחזירו לכר זה שנפלו ממנו עכ"ל, וש"מ תרתי, א' דדוקא בהי' המוכין כבר בתוכו, ב' ודוקא לתוך אותו כר, אבל בכר אחר, אסור ליתן, אף מוכין שהי' כבר בכר, וכ"כ הריטב"א שם להדיא, וז"ל, וכי מפרקינן הא בחדתי, לא חדתי ממש, אלא שלא עמדו בתוך כר זה, אבל עמדו בתוך כר אחר, יש בחזרתן, משום עושה כלי עיי"ש, - ופשיטא דאין חילוק בין עבדי מנא במוכין, או עושה מנא באויר, וכיון שכל ההיתר, רק משום דמחזיר המוכין לאותו כר, שהי' כבר בתוכו, ממילא באויר שלא שייך זה, ובכל פעם הוי חדתי, והשתא עביד לי' מנא, יש לחוש לחיובא דאו' כנ"ל.

וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ז' עיי"ש עוד מה שהאריך בזה. ובהג"ה שם בתשו' חלקת יעקב מביא מהגר"מ לוריא שליט"א לדחות הראי' ממוכין, דשם יש לפרש דהתיקון הוא בהמוכין שמניחם במקום החדש הוי מכה בפטיש, דבפני עצמם אינם ראויים לכלום. משא"כ בנופח אויר לבלון, לא שייך לומר דהוי תיקון מנא באויר עיי"ש.

★★

בגמ': הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת וכו'.

הנה ברש"י כתב כאן דהחיוב הוא משום מכה בפטיש. והרמב"ם (פ"י דשבת ה"י) כתב דהחיוב הוא משום קורע. ויש לבאר מחלוקתם, מה שרש"י לא כתב משום קורע, י"ל - לפי מה שדנו אחרונים [עיין אפיקי ח"ב, ד ענף ו' וביאור הלכה סי' ש"מ] בקורע ע"מ לתפור - האם זה רק לאפוקי ממקלקל או שמהות מלאכת קורע היא דוקא באופן ע"מ לתפור.

לפי צד ב', מובן למה רש"י לא החשיב זאת כקורע, כי בפותח בית צואר, קורע לא בשביל לתפור אלא להשאיר בית צואר פתוח. [עיין ריטב"א מכות - דף ג'], והרמב"ם יסבור כצד א'.

ומה שהרמב"ם לא פירש כרש"י, אפשר להסביר שני הסברים:

א. היכן שתחלת המלאכה וסופה נעשים כאחד ל"ש מכה בפטיש. [ולא כשיטת רש"י בדף מז ע"א בד"ה - חייב חטאת].

ב. היכן שיש מלאכה אחרת - [כגון בסוגיין - קורע] ל"ש מלאכת מכה בפטיש. ועיין מאירי ופנ"י שבת קד, וביראים סי' רע"ד.

★★

בגמ': הפותח בית הצואר בשבת וכו'.

נשאלה שאלה בשו"ת תורה לשמה (סימן ק) וז"ל: יש מביאים לסחורה ממדינות אחרות כיסים ארוגים ממשי והם עשויים בשלימות, ורק דרכם של האומנים כיון שעושים אותם לסחורה הם מדבקים ראשית הפה של הכיס בדבק קל ונקי, דהיינו שמדבקים שפתי הכיס זה בזה בדבק, כדי שיהא הפתח סתום, להורות שהוא יצא מבית האומן לסחורה ולא נשתמשו בו מעולם, והקונה פותח שפתי הכיס ומשתמש בו. והנה כיסים אלו לאו בשביל מעות דוקא עבידי, אלא יש שהם עשויים בשביל להניח בהם כלי מורה השעות, ויש מתוקנים בשביל שאר חפצים, על כן נסתפקנו אם מותר לפתוח כיס זה בשבת, או אם אסור דחשיב בזה מתקן כלי,

שפותח הפה שלו שהיה סתום בדבק להשתמש בתוכו. יורינו המורה.

תשובה: איתא בגמרא דשבת דף מ"ח ע"א אר"י א"ר הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת. מתקיף לה רב כהנא מה בין זו למגופת חבית א"ל רבא זה חיבור וזה אינו חיבור. וכן הביא הש"ס עוד דבר זה בגמרא דמכות דף ג' ע"ב ופי' רש"י ז"ל התם הפותח בית הצואר שעשה פה לחלוק חדש שתיקן כלי וכו', וכי מה בין זה למגופת חבית דאמרינן דמתיז ראשה בסייף לפתוח את החבית, זה דבית הצואר היה חיבור, הילכך פתח תיקון חדש הוא זה, אבל המגופה אע"פ שהיא טוחה בטיט אין זה חיבור והו"ל כפתוחה ועומדת עכ"ל. וכן פירש בשבת, ועיין מ"ש התוספ' ז"ל שם ע"ש, ואין צורך להאריך בזה. הנה כי כן בנדון השאלה לית לה לן בה, מאחר דזה הכיס היה הפה שלו פתוח ומתוקן, וגם אח"כ לא תפרו, ורק דיבק שפתיו בדבק, אין פתיחתו חשיבא עשיית פתח חדש ולא תיקון כלי, כי הדבק אינו סתימה כמו תפירה ובנקל נפתח וזה פשוט.

דף מ"ח ע"ב

בגמ': אלמא שלא בשעת מלאכה נמי חיבור וכו'.

וברש"י: כגון שלל של כובסין שלא הוצרך לשוללו אלא משום שעת כיבוס, ואפ"ה חשיב לי' חיבור אחר כיבוס ע"כ. והעיר בזה הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל:

הנה אע"ג דשלא בשעת מלאכה היינו אחרי הכיבוס וגם קודם הכיבוס, נקט רש"י אחר הכיבוס כי הרי גם בגמ' אמרו כן ניח"ל דאי מטנפי הדר מחוור להו, והיינו אם יטנפו אחר הכיבוס שיכבסם עוד הפעם. וצ"ל דקודם כיבוס אע"ג דלא הוי מלאכה ממש - דהיינו הכיבוס - מ"מ כיון דשוללו בכדי לכבסן יחד פשיטא דהוי כבשעת מלאכה וכל הרבותא היא אחרי הכיבוס שעומד להפרד. ע"כ.

★★

בגמ': מאן תנא הא מילתא דאמור רבנן, המחובר לו הרי הוא כמותו וכו'.

מבואר בגמ' כאן דבאמת כו"ע ס"ל דכל המחובר לו אינו כמותו. ורק ר"מ ס"ל דלפעמים המחובר לו הרי הוא כמוהו ורק לחומרא. ולפי"ז תמה בספר מראה כהן מהדורא חמישאה בקו' זכרון אלחנן צבי (סי' ב') על מש"כ בחזון יחזקאל על התוספתא (פי"ז דשבת הלכה ט') דשם איתא: קורע אדם את העור שעל פי החבית של יין, כתב בעל המחבר חזון יחזקאל וז"ל. ולכאורה קשה, איך שרינן ליה לכתחלה לקרוע את העור שעל פי החבית, נהי ששנינו במתניתין במסכתין (קמ"א ע"א) שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרת, היינו משום שאין בנין וסתירה בכלים, ואין בשבירתה שום מלאכה מל"ט אבות מלאכות, (עיין היטב בשו"ע או"ח סימן שיד ובמג"א שם ס"ק ו), משא"כ הכא דבקורע את העור יש בקריעתו הזאת משום קורע שהוא אחת מל"ט אבות מלאכות.

וכתב בחזון יחזקאל (שם בהשמטות): אמנם בשו"ע של הגרש"ז ז"ל העלה מתוספתא זו שאינו חייב משום קורע אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו, כגון קורע בגד הארוג מחוטים הרבה דומיא דיריעה של משכן שנפל בה דרנא והיה קורעין אותו חלק ממנה (עיין במסכתין ראש דף ע"ה ע"א), או המפרק ניירות דבוקים הוה נמי תולדות קורע (מיימון הלכות שבת פרק י הלכה יא), אבל נייר אחד או עור שהוא גוף אחד אין בקריעתו וחתוכו משום קורע עיי"ש. אך בתלמודא דמערבא במכלתין (שבת פ"ז הלכה ב) איתא להדיא שבעורות הרכים לכ"ע חייב בהם משום קורע, עיין שם בפני משה ד"ה ואית דמחלפין.

וי"ל נהי שבקורע עורות בעלמא חייב משום קורע, אך שאני הכא כשהעור דבוק על פי החבית שהיא סתומה במגופה (כמו שאנו מדביקים ניר על פקק הבקבוקים) בטל העור לגבי החבית להיות כמוה, והרי הוא עתה כחלק מן החבית, וכשם שמלאכת קורע ליתא בחבית עצמה, כך לא שייך עתה מלאכת קורע בהעור שבטל אל החבית, וממילא רשאי שפיר לקרוע את העור מעל פי החבית כמו שרשאי לשבור את החבית לאכול ממנה גרוגרת, שקריעת העור הוה כשבירת החבית, וכיון שאין בנין וסתירה בכלים אין בקריעתו שום מלאכה עכ"ד.

והקשה בזכרון אלחנן צבי הנ"ל, דא"כ דמבואר בגמ' כאן דלכו"ע המחובר לו אינו כמוהו. א"כ איך שייך לומר דזהו טעמא דהתו-ספתא דתניא קורע אדם את העור שעל פי החבית משום דנהי דבעצם העור איכא איסור וחיוב קורע מה"ת, מ"מ כיון דמחובר להחבית דגבה ליכא חיוב קורע, ומשום דבשבורה ודבוקה אמרינן אין בנין וסתירה בכלים

נעשה נמי העור כחלק מן החבית ונפקע נמי מן העור חיוב קורע דהוא מן התורה עכ"ד. והוא הערה חזקה.

★★

בגמ': **ובית הנר שבכירה מטמאין במגע** וכו'.

וברש"י: כירה זו מיטלטלת היא ומחוברים לה כלי חרס קטנים וכו'. המגיה על פירוש הרא"ש (פ"ה דכלים מ"ג) תמה על דברי רש"י כאן: צ"ע בדברי רש"י ז"ל הואיל וגזיה"כ דתנור וכירים מקבלין טומאה אפילו שיהו מחוברין לקרקע, אמאי קאמר רש"י בפירושו כירה זו מטולטלת היא וכו', וי"ל דשמא נקט כירה מטולטלת משום כלים המחוברים לה בית הפך וכו', דאם נטמאו הם במגע נטמאת הכירה מחמתן, וכלים אלו אילו היו מחוברים לקרקע לא היו מיטמאים ולא מטמאין זולתן, דלא אמרה תורה שיטמא כלי מחובר לקרקע רק תנור וכיריים ולא שאר כלים, עכ"ל.

ובקהלות יעקב (סי' כד) העיר על דבריו, דכיון שהכירה עצמה מקבלת טומאה, א"כ למה צריך שהבית הפך יהא עליו שם תנור, תיפוק לי' דיטמא משום שהוא מחובר להתנור וכמבואר בסוגיין דטמא משום דכל המחובר לו הרי הוא כמותו, וע"ש עוד בזה.

וכתב על זה בספר פירות תאנה כאן: ולא הבנתי קושיתו, דהא ר"ש מודה דהבית הפך מקבל טומאה כשנגע הטומאה בבית הפך גופה, ולפי ר"ש הרי בודאי אין הטומאה מדין יד שהרי לא נטמא הכירה מחמתו, ועוד עיין במשנה אחרונה בכלים שם דפשוט דבית הפך לאו יד הוא שהרי אינו עשוי לשמש את הכירה. ע"כ.

דף מ"ט ע"א

במשנה: **בכנפי יונה.**

כתבו הפוסקים דכנפים יונה לאו דוקא, אלא ה"ה כל הכנפים של העופות. והא דנקט כנפי יונה, כתב הגר"א בביאורו על המשניות משום דיונה היתה מצויה להם. אבל ברש"ש כתב דלהכי נקט כנפי יונה, "דסתם כנפים כולל גם הנוצות הרכות (פו"ך בלשון אשכנז), ובאמת היא מוספת הבל, ואסור להטמין בה, ולכן אמר כנפי יונה, להורות דוקא דומיא דיונה שאין לה את הנוצה הרכה, וזה דלא כמשמעות הרמ"א (רנ"ז ס"ג)". עיי"ש עוד.

★★

בגמ': **א"ר ינאי - תפילין צריכים גוף נקי** וכו'.

בתוס' ר"ה (י"ז ע"א) ד"ה קרקפתא וכו' הביאו בשם ר"ת שגוף נקי כולל נקיות הגוף כפשוטו מבחוץ, ונוסף ע"ז לשמור גופו בטהרה וקדושה, לכן מי שירא ודאג כל שעה שמא לא יוכל להזהר לשמרה כדבעי אינו בכלל קרקפתא דלא מנח תפילין, וע"ע בעטרת זקנים (סי' כ"ה) שמביא מסמ"ג (עשה ג') שהיו נמצאים בימיו אלפים ורבבות בספרד ובשאר ארצות שלא היו מניחים תפילין מפני שחששו שאין להן גוף נקי, ועיין בספר מאורות ברכות (י"ד ע"ב) מביא מרבותינו שבירושלמי שם (ה"ב) שהיה בהם שלא הניחו תפילין כל יום אלא לימים ידועים בשנה מרוב השמירה והזהירות שצריך בהם, ומה שפירשו בגמ' שלא יפיח בהן, רבותא קאמר דאפילו מדברים שהן טבע העולם וצרכי האדם יזהר בהן, כש"כ שלא יהיו עבירות בידו והרהורי עבירה ואיסור, והפרישה והנקיות מהם הוא הנקיות הגדול והעיקרי, ועיי"ש מה שהאריך בזה.

ובקובץ כרם שלמה (שנה ט' קו' ה' ע' כט) הביא: ורגיל אני לפרש דמה"ט כתוב בהתפילה של לשם יחוד, שיתמשך עלי שפע קדש ומחשבות קדושות בלי הרהור חטא ועון כלל וכו', משום שזה תנאי לקיום מצות תפילין כדבעי. ועוד אני ממליץ מה שדרש ר' אליעזר ב"י במס' מנחות (מ"ג ע"ב) חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם, למי שיש תפילין בראשו ובזרועו וכו' עיי"ש, שע"י שהוא ירא ה' יעזור לו הקב"ה שיזכה לקיים המצוה בהידור כדבעי, עכ"ד.

★★

ויש להוסיף כאן ממש"כ בשו"ת הרדב"ז (חלק ד' סי' פ') דאע"ג דמעיקר הדין יש להניח תפילין כל היום. "אבל כיון שהן צריכים גוף נקי. לסיבה קלה אנו חולצין ובלא סיבה נמי אחר רביע שעה צריך לחלוץ" וכו' עכ"ד הרדב"ז (ומש"כ דמעקר הדין יש להניח התפילין כל היום, יש בזה אריכות גדולה באחרונים ואכ"מ כעת).

★★

והנה במה שהביא בספר מאורות הנ"ל מהירושלמי שהיו תנאים ואמוראים שלא הניחו תפילין כל יום אלא רק בימים ידועים בשנה מרוב השמירה והזהירות שצריך בהם. הנה הרא"ש (פ"ג דברכות סי' ל"א) מביא מהירושלמי, דר' יוחנן לא היה מנח תפילין אלא מפסחא לפסחא. והוה חזיק רישיא מפסחא ועד עצרת, וביאר הרא"ש ע"ז וז"ל: ופי',

ר׳ יוחנן היה חושש בראשו מקרירות, לכך לא היה רשאי להניח תפילין אלא פעם אחת בשנה, ועל אותו פעם בלבד היה צריך לחגור ראשו ולעטפו מפסח ועד עצרת עכ״ל הרא״ש. וכן כתב עוד הרא״ש בהל׳ תפילין (סי׳ י״ט). והיינו שהניח ר״י תפילין פעם א׳ בשנה - בפסח וצ״ב שהניח תפילין בפסח -ביו״ט או בחוה״מ. אך בלקט יושר (ח״א עמ׳ 85) אי׳ כהנ״ל ומבואר שם דר״י הניח תפילין פעם א׳ בשנה בערב פסח ע״כ, וא״ש.

ובספר תורת אביגדור על או״ח (סי׳ כ״ה) דן ע״פ הירושלמי וכפי המובא בראש״ש וכנ״ל, דיש להניח תפילין בחוה״מ ע״ש. וראה עוד בזה בארצות החיים למלבי״ם (או״ח סוס״י כ״ה) ובכוכבי יצחק על הירושלמי (פ״ג דברכות ה״ג סי׳ ד ס״ק ב) אך לפי המבואר מדברי הלקט יושר הנ״ל, המדובר הוא על ערב פסח, ולא על חוה״מ ודו״ק. מ״מ עצם הענין צ״ב מאוד שר״י לא הניח כל השנה תפילין, וראה בכס״מ (פ״ד דתפילין ה״ג) שהביא דברי הרא״ש הנ״ל, וכן הביא מתשו׳ הרשב״א שהביא דברי הירושלמי כהנ״ל.

והנה בירושלמי לפנינו (פ״ב דברכות הלכה ג) אי׳ דברים אחרים לגמרי בשם ר׳ יוחנן. וז״ל: ר׳ יוחנן, בסיתווא דהוה חזיק רישיא הוה לביש תרויהון, ברם בקייטא דלא הוה חזיק רישיא, לא היה לביש אלא דאדרעא ע״כ. וכן הביא בריטב״א פסחים (ב.) ובספר האשכול (ח״ב עמ׳ 90) ובעיטור (סוף הל׳ תפילין) בשם הירושלמי ע״ש. וכן הביא בב״י (או״ח סי׳ כ״ד) בשם תשו׳ הרשב״א, וע״ע במאירי מגילה (כ״ד:) ובספר התרומה (סוף הל׳ תפילין) ע״ש היטב. וא״כ לכאורה יוצא דהיה איזה שינוי לא ברור בגירסת הירושלמי שהיתה לפני הרא״ש הנ״ל בברכות ובהל׳ תפילין ובלקט יושר וצ״ב.

והנה הרמ״א בדרכי משה (או״ח סי׳ ל״ח ס״ק א) כותב: וראיתי באור זרוע שכתב דברי המרדכי, והביא ראיה לדבריו ממדרש וכו׳ ואמרינן בירושלמי דר׳ יוחנן לא היה מניח תפילין כי אם פעם אחת בשנה משום חליו ע״כ. והדבר צ״ע רב דבאור זרוע (ח״א סי׳ תקל״ב) ועוד שם (בסי׳ תקע״ח) מביא הירושלמי כגירסא שהבאתי לעיל שהוא לפנינו, ואין זכר באו״ז בשם הירושלמי שהניח ר״י תפילין פ״א בשנה כמו שהביאו הרא״ש (והלקט יושר) בשם הירושלמי וא״כ דברי הדרכי משה הנ״ל צע״ג מש״כ מהאו״ז בשם הירושלמי וצ״ע רב.

(אגב, ראה בילקוט שמעוני תהלים (רמז תתנ״ח) ר׳ יוחנן הוה לביש תפילין בכל יום וכו׳ ע״כ, וקשה לגירסת הרא״ש הנ״ל, וצ״ע).

וראה גם ביומא (פ״ו.): היכי דמי חילול ה׳ וכו׳ ואמר ר׳ יוחנן: כגון אנא, דמסגינא ד׳ אמות בלא תורה ובלא תפילין ע״כ, ומבואר דהניח תפילין כל יום. ואולי הכוונה דמסגינא ד״א בלא תורה או בלא תפילין ובחד מינייהו סגי וכנ״ל, וצ״ע.

★★

בגמ׳: גזרה מלכות רומי וכו׳ שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו וכו׳.

וברש״י: ינקרו את מוחו שהוא תחת התפילין ע״כ. ויש להבין, מדוע גזרה מלכות רומי דוקא גזירה שכזו, לנקר את מוחו של מי שמניח תפילין.

וכתב בספר רץ כצבי לרבי צבי רייזמן שיחי׳ (ח״א סי׳ א׳ אות ט׳) בהקדם דברי הגרי״ד סולוביצ״יק ז״ל הכותב דישנם שני קיומים במצוות תפילין. א. קיום פעולה של מעשה הנחה שהיא מצוה כמו לולב ושופר. ב. קיום בגברא עצמו שיהא מעוטר בתפילין, וכו׳. ולהלן מבאר עוד:

הקיום השני, של הכתרת הגברא, מוגבל לתפילין של ראש, הוא נובע מגזירת הכתוב ד״וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך״, וכדתניא (מנחות לה, ב) ״ר״א הגדול אומר, אלו תפילין שבראש״. ולא לחינם היה הרא״ש מצמיד ברכת עוטר ישראל בתפארה להנחת תפילין שבראש, כיוון שמהות מצות תפילין של ראש היא הכתרת הגברא, מי שאינו מניח תפילין של יד אינו נקרא דרעא דלא מנח תפילין. לפיכך, על של יד מברך אחת ואילו על של ראש שתיים, אחת על הפעולה עצמה, על הכתרת הגברא״. עכ״ד.

ולפי״ז כתב בספר רץ כצבי הנ״ל לבאר את דברי הגמ׳ כאן. שמכיון שתפילין של ראש הוא ענין קידוש הגברא על ידי עיטורו בתפילין, כנגד זה היתה גזירת המלכות ״שכל המניח תפילין ינקרו את מוחו״, שכן ענין קדושת התפילין של ראש שייך לראשו ומוחו של האדם, לשעבדו לעבודת ה׳. וזאת רצתה מלכות רומי הרשעה, לעקור את הקדושה מהמוח של כל יהודי ויהודי, ולכן גזרה גזירה הקשורה למוח, שכל

המניח תפילין ״ינקרו את מוחו״, והיינו שיעקרו ממנו את הקדושה שהביאו התפילין למוחו. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: מה זה בידך - אמר לו כנפי יונה וכו׳.

במג״א (סי׳ כ״ח ס״ג ד׳) מביא (בשם ספר מטה משה בשם ספר המוסר): נהגו לכורכן (רצועות התפלין) ככנפים, על שם כנפי יונה ע״כ.

דף מ״ט ע״ב

בגמ׳: הדור יתבי וקמיבעי׳ להו וכו׳ כנגד מלאכה, ומלאכתו ומלאכת שבתורה וכו׳. **ויבוא הביתה לעשות מלאכתו - והמלאכה היתה דים** וכו׳. ע״כ.

מפשטות דברי הגמ׳ נראה, שזה ברור שמספר הפעמים שמוזכר בתורה ״מלאכה - מלאכתו - ומלאכת״ הוא ל״ט פעמים בלבד סך הכל, ורק הספק הוא על אותם ב׳ פסוקים המוזכרים בגמ׳ וכנ״ל, אכן, אחרי העיון בספרי הקונקורדנציא שלנו, אנו מוצאים שיש הרבה יותר פעמים בתורה ג׳ התיבות הנ״ל.

ועמד בזה כבר בתוס׳ יו״ט במשניות (פ״ז דשבת מ״ב) המביא בשם בנו רבי אברהם וז״ל: אך שאל אותי שעמד למנין כאשר עיין בספר הקונקורדנסיוס בשרש לאך, ומצאם יותר הרבה. והשיבותיו וכו׳ ועל אשר שאלני שמצאת יותר ממספר ארבעים, הנה מתוך פירוש רש״י שכתב בזה הלשון שכתובים בתורה בכל התורה והכי קאמר קרא, לא תעשה כל מלאכה כמנין כל מלאכה שבתורה ע״כ, מזה למדתי, שאין להכניס במנינם אלא מלאכה שאין כתוב בה לא אזהרה ולא עונש, שעל אותן שאין בהם אזהרה ולא עונש עליהם הוא אומר שאמר הכתוב שלא תעשה אותם דוק ותשכח שיהו ארבעים ולא יותר, ובתוכם הני תרי דעלייהו בעי רב יוסף, עכ״ל התוס׳ יו״ט, וכעין דבריו כתב בשנות אליהו להגר״א בשבת כאן ע״ש. (ולהלן נראה אי״ה במדויק יותר איך יתאים החשבון לפי״ד התוס׳ יו״ט והגר״א).

אך קדם להם בהרבה הרבינו חננאל בגליון הגמ׳ (בשבת כאן) שעמד בענין זה וז״ל: וא״ר יונתן בן אלעזר, כנגד מלאכת ומלאכה שבתורה והן ס״א, כשתוציא ג׳ מלאכות הכתובין בויכלו השמים וד׳ שכתוב בהן ועשית ויעשה ותעשה ולרגל המלאכה, וי״ג שכתב כל מלאכת עבודה הרי כ״א, נשארו מ׳, ובכללם ששת ימים וכו׳ לא תעשה מלאכה, ולמה (זכה), כי בפירוש אמרו בתלמוד א״י שבא זה הכתוב להשלים ל״ט מלאכות בתורה, ויש מי שמוציא מכלל אלו מ׳ ויבא יוסף הביתה לעשות מלאכתו ונשארו ל״ט, ויש מי שמוציא והמלאכה היתה דים, ולדברי הכל נשארים ל״ט מלאכות. עכ״ל.

והנה דנקט הר״ח דיש ס״א מלאכות בתורה, וכן הביאו את דבריו ברמב״ן וברשב״א בשבת שם ע״ש.

וחשבון מדויק של כל הס״א כתב הראב״ן (בסי׳ ש״נ) לפי הר״ח וז״ל: ועתה אפרשם ס״א מלאכות שכתב בתורה ג׳ דויכלו השמים, ולרגל המלאכה ד׳, ויבא הביתה לעשות מלאכתו ה׳, בהחדש הזה לכם כל מלאכה לא יעשה בהם ו׳, ב׳ בעשרת דברות הראשונות וב׳ בדברות האחרונות הרי י׳, באלה המשפטים במלאכת רעהו, בכי תשא ה׳, ובויקהל משה י״ח, ובאלה פקודי ד׳ הרי ל״ח, בצו את אהרן יעשה לכל מלאכה, בויהי ביום השמיני כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, באשה כי תזריע ב׳, באחרי מות כל מלאכה לא תעשו הרי מ״ב, ובפרשת שור או כשב י״א הרי נ״ג, בפנחס ז׳ הרי ס׳, בראה אנכי לא תעשה מלאכה, הוציא מהן ג׳ דויכלו דלאו מלאכה היא כי בדיבור ובמאמר נעשו, ועשית כל מלאכתך ראשונות ואחרונות וששת ימים יעשה מלאכה דכי תשא ששת ימים תעשה מלאכה דויקהל והם עשה ולא לאו, וי״ג כל מלאכת עבודה שנאמרו במועדות שאוכל נפש מותר בהן ובשבת אסור, הרי כ״א, נשארו מ׳, הוצא לעשות מלאכתו שהוא לעשות צרכיו ולא מלאכה ממש הרי ל״ט, נשארו כנגד מ׳ מלאכות חסר אחת, ע״כ לשון הראב״ן.

והנה כאשר התנהלתי לאיטי לרגל המלאכה אשר לפני, התעוררו לי כמה וכמה הערות וספיקות בדברי הראב״ן הנ״ל בשיטת הר״ח.

(א) **הראב״ן** כותב דבפר׳ משפטים יש פעם א׳ ״במלאכת רעהו״, וצע״ג דפסוק זה ״אם לא שלח ידו במלאכת רעהו״ נזכר פעמיים בפר׳ משפטים (שמות כ״ב, ז) ועוד שם (כ״ב, י). וצע״ג.

(ב) **הראב״ן** כותב דבפר׳ ויקהל יש י״ח פעמים, ובאמת יש י״ט פעמים כדלהלן:

שמות (ל״ה, ב) - ב׳ פעמים, שמות (ל״ה, כ״א), שמות (ל״ה, ל״ה) - ב׳ פעמים. שמות (ל״ו, א), שמות (ל״ו, ב), שמות (ל״ו, ג). שמות (ל״ו, ד) - ב׳ פעמים. שמות (ל״ו, ה), שמות (ל״ו, ו). שמות (ל״ו, ז) - ב׳ פעמים. שמות (ל״ו, ח) ע״כ. וס״ה הם י״ט פעמים, וצע״ג שמנה רק י״ח פעמים.

(ג) **הראב״ן** כותב בתו״ד: ובאלה פקודי ד׳ הרי ל״ח, בצו את אהרן יעשה לכל מלאכה, בויהי ביום השמיני כל כלי אשר יעשה מלאכה בהם. באשה כי תזריע ב׳, באחרי מות כל מלאכה לא תעשו הרי מ״ב ע״כ. וצע״ג, דהרי ל״ח ועוד א׳ ועוד א׳ ועוד ב׳ ועוד א׳ הם מ״ג, ואיך כתב מ״ב, וצע״ג.

(ד) **הראב״ן** לא מנה בפר׳ במדבר שום מלאכה, ומצינו שם (במדבר ד, ג): ״כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד״ וצ״ע שלא הביאו.

והנה אם נחשב באמת תוספת הד׳ פעמים הנ״ל, יצא דיש לנו ס״ה מקומות שכתוב מלאכה - מלאכת - מלאכתו בתורה ולא ס״א כמו שכתוב בר״ח לפנינו, וראה ביפה עינים בשבת כאן מש״כ בזה, ובפתח עינים לרבינו החיד״א כאן באריכות רבה בדברי הב״ח ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: בעי רב יוסף - ויבוא הביתה לעשות מלאכתו וכו׳.

הנה בתרגום יונתן (במדבר טו, לב) איתא דהמקושש היה מבית יוסף ע״כ. ושמעתי בזה בשם הג״ר מאיר אריק זצ״ל דבר נפלא, דהנה התרגום כתב עוד שהמקושש היה לשם שמים, ובגמ׳ (שמות מ״ט:) אי׳: ל״ט מלאכות כנגד מי, ולחד מ״ד הוא כנגד ל״ט פעמים שנזכר מלאכה בתורה, ומסתפקת הגמ׳ אם מש״כ (בראשית ל״ט, י״א): ויבוא הביתה לעשות מלאכתו שכתוב ביוסף אי הוי מן המנין או לא, ומבואר דלמ״ד דלעשות צרכיו נכנס, לא נחשב במנין ל״ט, ויליף מן הכתוב (שמות ל״ו, ז): והמלאכה היתה דים, ולמ״ד דמש״כ ביוסף ר״ל מלאכתו ממש לא יליף מהפסוק והמלאכה היתה דים ע״ש.

ואי מחשיבים את הפסוק והמלאכה היתה דים, מוכח דג״כ אין צריכה לגופה נחשבת מלאכה, שהרי היתה דים ומ״מ כתיב בה מלאכה, ולפי״ז א״ש, דהמקושש היה מבני יוסף, וע״כ ס״ל דמש״כ אצל יוסף ויבוא הביתה - ר״ל מלאכתו ממש, וא״כ והמלאכה היתה דים לא נחשבת, וא״כ שפיר י״ל דמלאכה שא״צ לגופה פטור עליה בשבת וזה סבר המקושש ודו״ק עכ״ד ודפח״ח.

★★

ויש אולי לרמז זה בלשון בעל האיבעיא ״רב יוסף״ וכמבואר כיו״ב בסה״ק לגבי שעות התנאים והאמוראים שאמרו מימרות בש״ס, ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: אין חייבין אלא על מלאכה שכיוצא בה היתה במשכן - הם זרעו וכו׳.

מבואר כאן לכאורה דבעת שהיו בנ״י במדבר - זרעו. ויש לעיין בקדושין (ל״ח ע״א) דאיתא: שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתם לארץ, ופרש״י: חדש וערלה וכלאים, שהרי במדבר לא זרעו ולא קצרו וכו׳ ע״כ ומוכח דלא זרעו כלל, וע״ש גם בתוס׳ (ל״ח: ד״ה השמטת וכו׳) שכן נראה וצ״ע. ועי׳ גם בש״ס יומא (ע״ה:) דמקשה: ומה אני מקיים ויתד תהיה לך על אזניך וכו׳ ונימא דאני מקיים במה שכן זרעו וי״ל.

ובתוס׳ חולין (פ״ח ע״ב) ד״ה אלא וכו׳ כתבו. דכאשר היו בנ״י במדבר הי׳ אז כן מצמיח ע״ש. ובשפת אמת מנחות (מ״ה ע״ב) בתוד״ה קרבו וכו׳ כתב: ומ״ש התוס׳ דהיו מקריבים (בעת שהיו במדבר) עומר תמוה. דכתיב קצירכם ולא קציר עכו״ם. וצ״ל דמעט הי׳ מקום לזרוע אף במדבר עכ״ל. (וראה בחתם סופר על חולין (פ״ח ע״ב) שהוכיח מהא דיומא הנ״ל דמאכל אדם לא צמח במדבר ורק מאכל בהמה ע״ש וצ״ע).

ועיין באגלי טל (בפתיחה) דמה שחרשו וזרעו בשביל המשכן, בע״כ לא הי׳ אז במדבר, דא״כ לא לשתמיט בשום מקום ונימא שהי׳ נס גדול כזה, שבשני ימים, משעה שציוה משה על המשכן, עד שהכריזו במחנה שיש דים והותר, חרשו וזרעו וקצרו. אלא הביא ממדרש שיעקב כמו שנטע ארזים, כן צוה לבניו שיהיה להם דברים מוכנים בשביל המשכן. ע״כ. ואמנם מדויק כן בקרא (ריש ויקהל לה, כ״ג) כל איש אשר נמצא אתו תכלת וארגמן ותולעת שני וגו׳. מהלשון ״אשר נמצא אתו״ משמע שעשאום מכבר והיו נמצאים אתם מוכן.

דף נ׳ ע״א

בגמ׳ לעיל מ״ט סע״ב מתחילה הגמ׳: **אמר רבא** וכו׳ **איתיבי׳ ההוא מרבנן בר יומי׳ לרבא** וכו׳ **אלא אי אתמר הכי איתמר אמר רבא** וכו׳ **כי אתא רבין** וכו׳ **רבינא אומר** וכו׳.

יש כאן כמה נקודות לעמוד בהם.

א. בפרש״י ד״ה ההוא מרבנן בר יומי׳: אותו היום בא לבית מדרשו תחילה ע״כ. בדקדוקי סופרים ליתא לתיבת בר יומי׳ ע״כ. ובר״ן כאן מביא כפרש״י ומציין לגמ׳ זבחים (נ״ז ע״א) היה שם תלמיד אחד שבא לביהמ״ד לפני חכמים תחלה וריה״ג שמו, ובחגיגה (ה׳ סע״ב): רב אידי אבוה דרבי יעקב וכו׳ והוו קרי ליה בר בי רב דחד יומא. אולם למרות הראיות מזבחים על טיב הדבר, שמציינים שפלוני בא אותו היום לביהמ״ד תחלה, ומחגיגה על הביטוי עצמו, יש להבין את הביטוי הזה ״בר יומיה״. ביטוי זה אומר, שזה הוא יומו של ההוא מרבנן, ולא שהוא בא בו ביום תחלה. ובערוך השלם בערכו מביא את הפירוש: דבאותו יום נכנס לשורה, ואח״כ כותב: פי׳ אחר ר׳ אידי הוה וקוראין אותו בר יומיה כדמפורש בחגיגה. לפירוש זה אין שום יסוד, כי רב אידי הוא בן דורו של רבי יוחנן, ע׳ חגיגה שם ויבמות צ״ו ב׳ וצ״ע.

ב. והנה לרש״י (ד״ה רבינא וכו׳) ולתוס׳, בא רבינא לתרץ את הקושי׳ שהקשה ההוא מרבנן על רבא ממשנתנו, וכן הוא ברשב״א כאן ע״ש. אך לפי״ז יוקשה, דא״כ א״א ללמוד את רבא על המשנה. דהרי המשנה איירי בשל הפתק. ואכן רש״י עמד בזה וכתב: ורבא לאו אמתניתין קאי, דמתניתין בגיזין של הפתק דודאי עתיד להחזירן משם ולא יחדן לכך. אולם בתוס׳ הקשו: ותימא דרבא קאמר לא שנו משמע דאמתניתין קאי. והם כתבו בתירוצם: וי״ל דרישא מיירי בכל גיזי צמר בין של הפתק בין שאינם של הפתק דאין מטלטלים אותן, וקאמר רבא ל״ש בהנהו שאינם של הפתק אלא שלא טמן בהן, אבל טמן בהן מטלטלים אותן, והא דקתני סיפא כיצד הוא עושה וכו׳ בשל הפתק קאמר, ואע״פ שטמן בהן, אין מטלטלין כיון שלא הזמינן וכו׳ ע״כ. וגם פירוש זה צ״ע מאוד, דא״כ סכינא חריפא מפסקא מתניתין. מחד גיסא איתא במשנה: טומנין וכו׳ בגיזי צמר ואין מטלטלין, בכל גיזי צמר שהם, בין של הפתק בין שאינם של הפתק, ולהלן כיצד הוא עושה וכו׳, דוקא בגיזי הפתק.

אכן ברבינו חננאל בגליון הגמ׳ איתא: בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן, וקיי״ל כרבא דאמר לא שנו אלא שלא יחדן להטמנה, אבל יחדן להטמנה מטלטלין אותן, דהא ר׳ נמי תני כוותיה ורבינא דהוא בתראה אוקמה למשנתנו בשל הפתק פי׳ הפתק לשון יוני הוא כגון אוצר המוטל לסחורה כדתנן בע״ז (ל״ט ב׳) וכו׳ כדתנינן גיזי צמר של הפתק אין מטלטלין אותם אם התקינן בעל הבית להשתמש בהן מותר.

מלשון הר״ח: וקיי״ל כרבא וכו׳ ורבינא דהוא בתראה וכו׳, נראה שרבא לחוד ורבינא לחוד, ושניהם גם יחד אמתניתין קאי. רבא מקיים את המשנה בלא יחדן להטמנה אבל ביחדן להטמנה מטלטלין. לעומת זה מקיים אותה רבינא בשל הפתק אבל התקינן בעל הבית להשתמש בהן מטלטלין.

הגם דבשתי אוקימתות קיימינן, מ״מ גם מרבינא יש סייעתא לקיי״ל כרבא, דסו״ס אף לרבינא בשיחדן להטמנה מטלטלין אותן. ובאמת נראה, שלשון הר״ח וקיי״ל כרבא וכו׳ ורבינא דהוא בתראה אוקמה למשנתנו בשל הפתק וכו׳, כוונתו, שאף מאוקימתת רבינא הוכחה לקיי״ל כרבא וצ״ע בכל זה.

★★

בגמ׳: איתמר רב אמר קושר ושמואל אמר חושב ורב אסי אמר יושב וכו׳.

הראשונים הקשו דהכא בעי רב מעשה ולא סגי בייחוד אבל לעיל קאמר הגמ׳ דגיזי צמר של הפתק סגי בייחוד, והר״ן תירץ דכל דברי רב כשייחד לשבת אחת, אבל היכא שעשה ייחוד לעולם מהני אף לרב, ולכן בגיזי צמר אף של הפתק מהני בו ייחוד.

אבל עדיין צ״ע לשיטת הרשב״א דסבר דאף שמואל לא התיר אלא בייחוד לעולם וע״ז פליג רב עדיין קשה, והריטב״א החדשים ו״שיטה להר״ן״ בשם הרא״ה תירצו, דהתם קיל יותר משום דגיזי צמר ראויין להטמנה משא״כ חריות אינו ראוי כ״כ לישיבה.

עוד הקשו להיפך על רב אסי, דהכא סגי בישב לחוד ואין צריך ייחוד, ובגיזי צמר של הפתק לא סגי בטמן לחוד, ותירצו דגיזי צמר חמיר דחשיבי [ולכאורה כוונתם דהתם הוי

מוקצה מחמת חסרון כיס ולא מהני בלא ייחוד וכעי״ז במשנה ברורה].

(אהל צבי - ליקווד)

★★

בגמ׳: אבל מידי דלאו בר מיעבדא בי׳ מעשה - לא.

בט״ז או״ח (סי׳ תרס״ה ס״ק א׳) כתב לחלק בין הושענא לבין אתרוג לגבי דין הזמנה מילתא, דבדבר דאיכא בי׳ מעשה עשי׳ כגון אגודת הושענה, הזמנה לאו מילתא הוא. משא״כ באתרוג דמיד כשהכין לצאת בו אסרו ע״ש. וכתב הגאון מטשעבין זצ״ל בקובץ זכר שלמה (ע׳ תסד) דיש סמך לסברתו מדברי הגמ׳ כאן ודו״ק היטב. וראה גם במג״א (סי׳ ש״ח ס״ק מ״ד) מש״כ עפ״י הגמ׳ בשבת כאן.

★★

בגמ׳: אבל לא יחוף בהם שערו. ואי ר״ש משרא קשרי וכו׳.

הנה בשו״ע (או״ח סי׳ ש״ב סעיף ט׳): אבל בגד שיש עליו לכלוך אסור אפילו לשכשכו דזהו כבוסו וכו׳ ע״כ וכתב בביאור הלכה שם (ד״ה אסור וכו׳) והנה הרמב״ם פסק (בפ״ט הלכה י״א) וז״ל הסוחט הבגד עד שיוציא את המים שבו ה״ז חייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא וכו׳ ואין סחיטה בשער וה״ה בעור שאין חייבין על סחיטתו עכ״ל. ועיין במ״מ דמקורו הוא משבת קכ״ח וכו׳ וכן סתם השו״ע לקמן בסימן תקכ״ו ס״א בהג״ה דבעור ליכא סחיטה.

אך קשה לי אסוגיא דשבת (נ ע״א) דמשמע שם דהיה מותר לכו״ע לחוף השערות בשבת בנתר וחול אם לא מטעם חשש השרת השער. ומסתמא הדבר הזה מעורב עם המים. ואמאי לא אסרו מטעם כיבוס. וע״כ דס״ל להגמרא לחלק בין שער תלוש לשער מחובר, דבשער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה. וא״כ מאי קמקשה הגמרא (בדף קכ״ח) ותיפוק ליה משום סחיטה, הא סחיטה משום כיבוס הוא לדעת הרמב״ם, וכיון דאין כיבוס אין סחיטה.

ואולי דזהו גופא מה דמשני הגמרא אין סחיטה בשער. והיינו משום דהוא מחובר לגוף האשה, אבל לשון הרמב״ם שהעתיק דין זה ממנו כדמשמע במ״מ דוחק גדול לאוקמי דוקא באופן זה וצ״ע: עכ״ד.

דף נ׳ ע״ב

בגמ׳: מהו לפצוע זיתים וכו׳.

בריטב״א כתב: משום סחיטה ליכא. כיון דמימיהן הולכים לאיבוד ע״כ. וכתב בספר משמר הלוי עמ״ס שבת (סי׳ י׳ אות י׳): ולכאורה מפרש, דהזיתים הנשארים מלבנים, אך עי׳ בתוס׳ ישנים כאן דרך מי זיתים להעביר וללבן. וצ״ע דא״כ הדרא קושית הריטב״א דהוי סוחט וצ״ע, ע״כ.

★★

בגמ׳: רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום.

הנה הרמב״ם (פ״ד מתפלה ה״ג) כתב: אבל שחרית רוחץ פניו ידיו ורגליו ואח״כ יתפלל, וכתב הראב״ד ז״ל: לא ידעתי רגליו למה, ע״כ, ותמה המגדול עוז דהוא ש״ס מפורש בסוגיין. וכתב הכס״מ דהראב״ד מפרש לה לענין אם מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו כדי ליפות את עצמו, וזהו דמותר משום כל פעל ה׳ למענהו. ע״כ.

והגאון השואל ומשיב בספרו מגן גיבורים (סי׳ צ״ב בשלטי הגבורים ס״ק ה׳) כתב:

ובאמת שכדברי הכס״מ נראה משיטחיות הסוגיא, אבל גם רבינו ז״ל מפרש כן, ורק דהיה קשה לו כיון דעכ״פ שלא לכבוד קונו אסור ליפות עצמו, וא״כ האיך קאמר דרוחץ פניו ידיו ורגליו בכל יום, איזהו כבוד קונו יש בו בכל יום שיהיה מותר לו עי״ז לרחוץ ליפות, ובפרט לפי מה דאיתא בתוספתא ברכות פ״ו לא ישתמש אדם פניו ידיו ורגליו אלא לכבוד קונהו, וביאור אפילו למשמש בנתר ובבורית שהוא צחצוח גדול לכבוד קונו מותר, וזה ע״כ אי אפשר להתיר בכל יום אלא בשביל דבר הקבוע לכבוד קונו, ולזה דייק דהוא לתפלת שחרית שהוא דבר הקבוע לכבוד קונו בכל יום.

ויש עוד סמך לזה מהא דאמרו בירושלמי ביומא פרק בא לו, בתענית ציבור מרחיץ אדם פניו ידיו ורגליו כדרכו, הרי דדרכם היה כן, וע״כ לכבוד קונו לתפלה, וכן הביא הברכי יוסף סימן ד בשם רבינו עמרם כתב יד, ובשו״ת נוב״י (מהד״ת או״ח סימן קמ) נדחק בדברי רבינו, ולע״ד נראה כמ״ש.

ועיין במדרש רבה ויקרא (פרשה לג סימן ג) גבי הלל הזקן שהיה הולך לרחוץ בבית המרחץ, אמרו לו וכי זו

מצוה הוא, אמר להם הן, ומה אם איקונין של מלכים וכו׳ אני שנבראתי בצלם ובדמות וכו׳ עאכ״ו, ועיין ביפה תואר שם, ומשם ראיה לדברי רבינו. ומ״מ כל זה בדורות הראשונים שהיה כל מעשיהם לשם שמים, אבל בדורותינו בעוונינו רחוק הדבר שיכוין לכבוד קונו, וע״כ לא נהגו כן. ע״כ.

★★

בגמ׳: מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה וכו׳ אם בשביל ליפות אסור.

וברש״י (ד״ה משום) פירש דאסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה (דברים כ״ב), ומהאי טעמא נפסק בשו״ע יור״ד (סימן קפ״ב) דאסור לאיש ללקט אפילו שער אחד לבן מתוך השחורות משום לא ילבש גבר, וכן אסור לאיש לצבוע שערות לבנות שיהיו שחורות אפילו שערה אחת עכ״ל.

ובמנחת יצחק (ח״ו סימן פ״א) מביא נידון הפוסקים במעשה שהיה ברב אחד שנתלבן חצי זקנו ופאה אחת וחצי הראש, וחצי השני של הראש ופאה הב׳ וחצי הזקן הב׳ נשארו שחור והיה לבוז בעיני רבים, ונשאלה השאלה לכל גדולי הדור אם יש לו היתר לצבוע השערות הלבנות לשחור, ומביא רשימה ארוכה של הפוסקים הנוטים לאיסור.

ובתוך המתירים היה המנחת פיתים [ביור״ד שם] שכתב להתיר מדברי התוס׳ כאן בד״ה בשביל שכתבו, דאי מתבייש לילך בין בני אדם שרי להוריד גלדי צואה והמכה דאין לך צער גדול מזה.

וכתב שם המנחת יצחק דהנוטים לאיסור סוברים דיש לחלק, דהורדת גלדי צואה וגלדי מכה זה רק דרבנן ולכך שרי היכא דמתבייש, משא״כ בצביעת השערות דהוה דאורייתא לכמה פוסקים.

★★

בגמ׳: הכל מודים שאם נתקלקלה הגומא שאסור להחזיר.

מפירש״י מבואר דאסור משום טלטול מוקצה - וכן מבואר בתוד״ה הכל מודים וכו׳, שהקשו מסוגיא דלקמן (דף קכג.) דס״ל לר׳ אלעזר בן תדאי דאוכל הטמון בתוך דבר מוקצה ״תוחבין בכוש או בכרכר והן מנערות מאיליהן״ ופי׳ התם טעמא משום דטלטול מן הצד לא שמיה טלטול, וא״כ ה״נ מ״ש, הרי מטלטל הגיזין ע״י הקדירה - ומאי נ״מ. ותירצו בתוס׳ ד״הכא עדיף טפי מטלטול מן הצד שצריך לטלטל אילך ואילך כשרוצין להטמין״. ולכאורה כוונתם דחשיב זה כטלטול בהדיא ולא כטלטול מן הצד כיון שמשתמש עם הכלי לדחוף המוקצה.

ולכאורה מכאן קשה על הט״ז בסי׳ ש״ח שפסק דמותר לגרר קליפין ועצמות מן המפה בשבת ע״י סכין דחשיבא טלטול מן הצד. ושו״ר קושיא זו בשו״ע הרב סי׳ רנ״ט בקו״א סק״ג.

ולכאורה צ״ל, שס״ל להט״ז כמו שפירש הרא״ש בסוגיין בסי׳ י׳ שכתב דאסור משום ״דוודאי יטלטל הגיזין בידו וכו׳״ ומבואר דאפילו ע״י שמטלטל הכלי אילך ואילך לא חשיב טלטול להדיא, ואינו אסור אלא משום גזירה דיבוא לטלטל בידים.

(קובץ קול התורה קובץ מ״ג ע׳ מה)

★★

בגמ׳: אמר רב הונא האי סליקוסתא דצה ששלפה והדר דצה שריא ואי לאו אסור וכו׳.

במגן אברהם (סי׳ שי״ד סק״ד) נחלק עם התרומת הדשן אי פסיק רישא שרי באיסור דרבנן או לא. ועיין בבית מאיר שהוכיח מסוגיין כהמגן אברהם דאוסר. דהא רב הונא לא איתותב רק משום דמוכח ממתניתין דלפת דבכה״ג אפילו טלטול מן הצד אינו, אבל היכא דהוי טלטול אסור, אף דהוי איסור דרבנן, הרי דפסיק רישא אסור גם באיסור דרבנן. עיי״ש שהאריך בזה.

ולענין פסיק רישא דלא ניחא ליה בדרבנן (להחולקים על הערוך הסובר דפסיק רישא דלא ניחא לי׳ שרי גם בדאורייתא), עיין בשביתת השבת (בתחלת הספר מעשה חושב סוסק״ד) שהביא מהגאון ר׳ יוסף שאול נאטאנזאהן זצ״ל בעל שואל ומשיב לחלק בין סוגי איסור דרבנן, דהיכי דהוי איסור דרבנן דהוי מלאכה דרבנן, בזה תיקנו כעין דאורייתא וגם פסיק רישא דלא ניחא לי׳ אסור. אבל היכא דאסרו רק מחמת חשש וסייג שלא יבא לידי איסור דאורייתא, כיון דאינו מתכוין לעשות מלאכה זו י״ל דשרי, דל״ש שיבא לידי איסור דאורייתא, כיון דאין רצונו במלאכה כלל.

★★

תוס' ד"ה במאי וכו' כתבו, דשערות הראש נושרות יותר מהר משערות שאר הגוף באדם ע"ש. כתב בספר אוצר יד החיים (ע' רלו) דיש לבאר זאת עפ"י מה שכתב האבן עזרא (פ' מצורע) שלכן נתלבן שערות הראש קודם, כיון שעם הראש עובדין בו יותר משאר איברים ומתייבשת הליחה קודם ומתלבן וימרט השערות קודם ע"כ.

דף נ"א ע"א

בגמ': לא אסרו אלא אותו מיחם, אבל פינה ממיחם למיחם מותר וכו'.

וברש"י מפרש דלכך מותר, מפני דהשתא ליכא למיגזר שמא ירתיח דהשתא אקורי קא מיקר להו במתכוין ארתוחי מרתח להו בתמיה. והרמב"ם בפ"ד מה' שבת ה"ה מבאר דטעם ההיתר בזה מפני שלא אסרו להטמין בשבת אלא דבר חם שהוא בכלי ראשון שנתבשל בו אבל אם פינהו מותר. והר"ן על הרי"ף כותב דרש"י לשיטתו שסובר דלהטמין את הצונן אסור, הוצרך לפרש דמאי דשרינן ממיחם למיחם היינו כגון שפינן כדי לקררן. אבל הרמב"ם לשיטתו דמתיר וכן נראה מדברי הגאונים ז"ל והכי פשטא דמילתא דכולי פירקין, וכן עיקר ע"כ.

וכתב החזון איש (או"ח הל' שבת סי' ל"ז אות ל"ב) ללמוד מדברי הגמ' הנ"ל להתיר להכניס מים רותחים ממיחם לטרמוס מב' טעמים. הא' והוא העיקר, מפני שהר"ן הסכים לדעת הרמב"ם וכ"כ המ"ב בסי' רנ"ז ס"ק כ"ט לדינא, ולדעתו אפילו פינה לאיזו סיבה, כיון שהוא עכשיו בכ"ש, הו"ל כדין צונן דמותר להטמין את הצונן, ולכן מותר לערות מים ממיחם לבקבוק טרמוס בשבת, דאפילו אם נחשוב את הטרמוס כמוטמן במוכין, אכתי יש כאן היתר של כלי שני. והב', דאפשר דכלי מרוצף סביבו בבגד לא חשיב הטמנה, דלא גזרו אלא להטמין את הכלי בבגד, אבל ליתן בתוך כלי אינו בכלל הטמנה, דהרי כל כלי מגין על מה שבתוכו שלא יצטנן מהרה, ולא אסרו ליתן בתוך הכלי בשבת, ולפי זה אף לפרש"י שרי, ע"כ.

ובשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' מ"ה) כותב, שהגאון ר' זעקיל באמברגר ז"ל כתב לו כפסקו של החזו"א הנ"ל, דממה שכתב בשו"ע (סי' רנ"ז סעיף ה') דשרי לפנות התבשיל בשבת מקדירה אתבשל בה לקדירה אחרת. מפני שכיון שפינהו לקדרה אחרת גלה דעתו דלא איכפת ליה בחמימותו דהא מתקרר ע"י שמפנהו ושוב ליכא למיגזר ביה שמא ירתיחו ע"כ.

וטען על זה במלמד להועיל דיש לגמגם בזה, דכיון דדעתו שיתחזק החום ע"י הטרמוס, יש לחוש שמא יוצא קדירתו שנצטננה וירתיחנה ע"כ. אכן בשו"ת נטיעה של שמחה להג"ר זעקיל הנ"ל (סי' ט' נ') השיב על טענתו של המלמד להועיל, דמשום זה אין לחוש דדעתו רק שיתקיים החום, ובסי' י' מוסיף להביא לזה דברי הרמב"ם והר"ן וכן דברי המג"א, ומסכם את ההלכה שליכא ספיקא שאין בזה שום חשש מכח הטמנה עיי"ש. ע"כ.

וראה בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"א סי' כ"ט) שהאריך הרבה בענין זה, ולעיל (מ' ע"ב) מה שהבאתי בס"ד בזה.

דף נ"א ע"ב

בגמ': ואין מרזקין וכו' בשביל שיזובו מימיו וכו'.

וברש"י: משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבורא המים האלו עכ"ל. והדברים תמוהים לכאורה מאוד, דאיזה מלאכה יש כאן. וכדי לבאר הדברים נקדים דברי הפרמ"ג (או"ח סי' תק"ב במשב"ז ס"ק ס"ק א') הכותב לבאר בגדר איסור הוצאת אש מן האבנים ביום טוב, וז"ל: "ועי' בהרע"ב, דמי למלאכה, שבורא אש ביו"ט, משמע מדרבנן, לא הכנה ונולד, רק נראה כמלאכה שבורא אש ביו"ט, ומלאכה גמורה ליכא דמקיש בברזל על אבן וכדומה, ויוצאין ניצוצי אש לאו הבערה והדלקה הוא רק נראה כו', ויהיה הפי' במשנה אין מוציאין מאבן, דנראה, וכ"ש להדליק ממנו נעורת ממים כו', זה אפשר מ"ה אסור, שלא התירה התורה מביום השבת הא יו"ט שרי, רק מאש מצויה כו' ובחידושינו הארכנו וכו'. עכ"ל הפמ"ג.

עוד מצינו להפרמ"ג בספרו ראש יוסף עמ"ס ביצה (ל"ג ע"ב) שכתב לבאר דברי הרמב"ם (פ"ד דיו"ט פ"א) לגבי הוצאת האור מן האבנים עפ"י הט"ז דס"ל בדעת הרמב"ם דאיסור הוצאת אש מן האבנים הוי מן התורה, ואין האיסור משום מבעיר, (דהא מבעיר שרי ביו"ט מקרא דלא תבערו אש וכו' הא ביו"ט שרי), אלא משום הכנה דרבה, "והוא דמן התורה אסור להמציא אש אפילו למדורה, והיה ביום הששי חול מכין ליו"ט דבעינן הכנה מיום חול לא ביו"ט עצמו,

ותיקוני מאכל לא חשיב הכנה, כיון דהמאכל בעולם, משא"כ זה להמציא אש הוה הכנה ממש, וצריך מיום חול" עכ"ל הפרמ"ג.

ולפי"ז יש לומר דגם זה כוונת רש"י כאן דהאיסור הוא משום הכנה, וכדברי הפרמ"ג הנ"ל הרע"ב והט"ז, ודו"ק היטב.

★★

בגמ': אין מרזקין לא את השלג ולא את הברד בשבת בשביל שיזובו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש.

וכך נפסק בשו"ע או"ח (סימן ש"כ סעיף ט').

והנה החלקת יעקב (או"ח סימן קכ"ח) והמנחת יצחק (ח"ח סי' כ"ד). דנו באריכות אי שרי לתת במקפיא מים כדי שיגלידו, או מאכל כדי שלא יתקלקל, והביאו מסוגייתנו את דברי הר"ן [דף כ"ג: מדפי הרי"ף ד"ה ואין] שהביא מחלוקת בין לרש"י לספר התרומה בטעמא דאין מרסקין שלג וברד, דלדעת רש"י אין פה איסור של נולד כמו פירות הנושרין בביצה, דהנו בעודן קרושים תורת משקים עליהם, רק יש פה משום סרך מלאכה דדמי לבורא [דכתב בשולחן עצי שיטים דאסור משום שבות דמכה בפטיש], ולכך כל היכא שאין עושה מעשה קודם כגון שמניח הקרח להפשיר בחמה אין שום איסור ושרי לכתחילה.

אבל בספר התרומה כתב דהכא משום איסור נולד אתינן, ולכך אף שנפשר מאליו אסור [והיכא שנתנו לתוך הכוס שרי משום דלא ניכר].

וב' דעות אלו מוזכרים בשו"ע או"ח סימן שי"ח סעיף ט"ז, דהמחבר ס"ל כדעת רש"י שנקרש חוזר ונמוח וברמ"א שם כתב ויש מחמירין [וכוונתו דלדעת ספר התרומה המובא בר"ן שהיזכרנו לעיל], ונהגו להחמיר, מיהו במקום הצורך יש לסמוך אסברא ראשונה, והפוסקים נקטו בפשיטות דלדעת ספר התרומה כמו כשמפשיר הקרוש שייך נולד, גם איפכא כשמקריש את הנוזל שייך נולד, דמאי שנא, ולכך פסקו דלכתחילה ראוי להחמיר לא להקפיא אוכל והשתיה וכמו שכתב הרמ"א דנהגו להחמיר, רק בדיעבד בודאי אין לאסור, ובמקום הצורך כגון שמתקלקלים המאכלים וכדומה יש להקל, וכמו שמסיים הרמ"א שם.

★★

פרק חמישי

במשנה: במה בהמה יוצאה וכו'.

הטעם שהקדים רבינו הקדוש את דיני הבהמה לדיני האשה המפורשים בפרק הבא (המתחיל בדף נ"ז ע"א). כתב השפת אמת (להלן ד' נז) לבאר, דהרי כאשר הבהמה תצא עם מה שהתנא אסר עליה, יעבור בעל הבהמה על איסור דאורייתא, וכפי שתוס' אומרים בתחילת הפרק: אדם מוזהר על שביתת בהמתו דכתיב: "למען ינוח שורך וחמורך", משא"כ אם אשה תעבור על דיני הוצאה לצאת עם הדברים המנויים במשנה משום גזירה שמא הם יפלו והיא תבוא להעבירם ד' אמות ברשות הרבים, א"כ אין איסורה רק מדרבנן, ולכן הקדים פרק במה בהמה שהיא חשש דאורייתא, לבמה אשה שאין איסורם רק מדרבנן.

ועפי"ז ממשיך השפת אמת לחדש עוד בזה, דהנה בפרק הראשון למדנו שהדברים שאסור לעשותם מדאורייתא בשבת, נאסרו כבר בע"ש מחשיכה, ואילו הדברים שנאסרו בשבת רק מדרבנן, אינם אסורים אלא דווקא עם כניסת השבת, ולא קודם, משום גזירה לגזירה, והיות ושביתת בהמה זה איסור תורה, הרי שצריכים כבר לאסור לצאת אפי' קודם כניסת השבת, משא"כ האיסורים על האשה לצאת שהם רק מדרבנן, מתחילים רק עם כניסת השבת, לכן חייב היה התנא להקדים את פרק "במה בהמה" לפרק "במה אשה", ושפיר הקדים רבינו הקדוש את פרק "במה בהמה" לפרק "במה אשה". עכד"ק. (וראה לעיל בפתיחה למסכת שבת מה שהבאנו בזה)

★★

תוס' ד"ה **במה בהמה יוצאה** וכו'.

מבואר בתוס' שאם בהמתו עשתה מלאכה [לא מחמר], אינו עובר בלאו של "לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך".

ואילו מרש"י במסכת עבודה זרה [דף טו ע"א ד"ה גזירה] משמע שעובר על לאו בכל מקום שבהמתו לא שובתת ע"כ.

★★

בגמ': קדמי' **חמרא דלוי לחמרא דרבה בר רב הונא** וכו'.

הנה לפי המבואר בתוס' כאן (ד"ה קדמי' וכו') בשם ר"ת. אם הולכים בחבורה אחת מכבדים בכל מקום.

אבל במסכת דרך ארץ זוטא [פרק ו'] איתא שאין מכבדים ביציאה, ונפסק כך ברמב"ם (פ"ז מהל' ברכות הל' י"ב).

ויש לעיין לפי שיטת ר"ת - אם הולכים בחבורה אחת -אם יש דין של כיבוד ביציאה. ויש לפשוט שאלה זו, עפ"י המובא בספר עמק ברכה הל' דרך ארץ [עמ' ס"ג] המסביר שאין הכוונה שלא מכבדים ביציאה, אלא שביציאה הכבוד הוא, שהקטן יצא ראשון והגדול יצא אחרון. ופשוט שבכל מקרה מכבדים באופן כזה ביציאה ודו"ק.

דף נ"ב ע"א

בגמ'. רבא אמר שאני פרה דדמיה יקרין, רבינא אמר במורדת.

בשפת אמת תמה האיך מוקים רבינא במורדת, הא סתמא קתני קשרה בעלה במוסירה דאינה נפסלת בכך. ותירץ דסתם פרה אדומה מורדת היא, כיון שאינה עושה מלאכה והדרך לפטמה ואינה עובדת, ע"כ. והג"ר יעקב בידרמאן ז"ל ציין למש"כ רש"י (ב"ק ל"ז). דמועד לשבת אינו מועד לחול. דבשבת כיון שהשור נח הרי הוא עלול יותר להשתגע ולהזיק ודו"ק היטב.

★★

בגמ': אמר רב יוסף חזינא להו לעיגלי דבי רב הונא וכו'.

הנה מפורש כאן דרב יוסף ראה ורק אח"כ נסתמא, והוא ראי' ברורה למה שכתב רבינו החיד"א בספרו פתח עינים על מנחות (קי ע"א) בשם קונטרס עשרה מילי דחסידות דהוה נהיג בהון רב, וחד מהם הוא: דאפילו לפניו לא היה מביט, דמאן דאתי לקבליה לא הוה ידע ליה עד שמע קליה, ונהוג רב יוסף ורב ששת אחריו ולא יכלו לעמוד בה וסימו את עיניהם ע"כ.

וכתב על כך רבינו החיד"א: והא דרב יוסף ורב ששת קבילו עלייהו שלא להסתכל לפניהם ולא מצו למיקם וכו' הכי חזינן שכתב הר"ן פ"ק דקדושין על רב יוסף גבי מאי דאמר רב יוסף מ"ד הלכה כר' יהודה וכו' וסברת ר"ת והראיות לברך הנשים על מ"ע שהז"ג בתוך דבריו כתב וז"ל ועוד דהא רב יוסף פתוח ונסתמא היה דאמרינן בהגדה דסמי נפשיה משום דלא מצי קאי דלא לאסתכולי בר מד' אמות דיליה וכו' עכ"ל. ודברי הר"ן הללו נעלמו מהרב סדר הדורות (דף קך ע"ד) דמייתי לה מספר מקור חיים דרב יוסף עשה המצאות להיות סגי נהור ע"ש ועיקר הדבר הם דברי הר"ן בשם רז"ל.

גם נעלמו דברי הר"ן מעטרת ראשי מורי הרב זלה"ה בספר גט מקושר (דף קמב סוף ע"ב) אשר צידד דרב יוסף ורב ששת לא ראו מאורות מימיהם ע"ש, והר"ן כתב מאגדה על רב יוסף דהיה פתוח ונסתמא. וספר הפרד"ס אמרה גם על רב ששת כמדובר עכ"ד החיד"א.

ופלא שלא הביא מהגמ' כאן דמפורש דר' יוסף ראה ורק אח"כ נסתמא, שו"ר במגדים חדשים כאן שציין למש"כ בספרו על ברכות נו ע"ב) בענין זה ע"ש היטב.

★★

בגמ': טבעת אדם טמאה וכו'.

וברש"י: וממדין ילפינן וכו' ואכולהו קאי תתחטאו אתם ושביכם ע"כ. ובשפת אמת תמה: וקשה לפירושו, דהא האי קרא דאתם ושביכם ע"כ לא קאי על כל מה שהביאו ממדין, דא"כ מנ"ל לרבות דוקא תכשיטי אדם, דגם תכשיטי בהמה יש לרבות דטמאים, דהא בודאי גם תכשיטי בהמה היו בכלל השבי וכו' ע"כ. ויש לציין דברש"י (במדבר לא, יט) כתב: אתם ושביכם - מה אתם בני ברית אף שביכם כשיבואו לברית ויטמאו, צריכים הזאה ע"כ. וברשב"א שבת (סג ע"ב) מפורש דבהמה לא היתה בכלל הפסוק "תתחטאו אתם ושביכם" כיון דלא בת קבלת טומאה היא ע"ש. וכן נקטו תוס' בשבת (שם) בקושיתם על רש"י ע"ש היטב (והרשב"א נקט ג"כ נפש אדם דלאו בני טמויי נינהו, ובזה י"ל דיש בהם טומאה כשיתגיירו וכדברי רש"י אך תוס' לא נקטו נפש אדם ורק בהמה ע"ש וי"ל בכל זה).

עכ"פ המבואר הוא, דהפסוק "ושביכם" לא כולל בהמות, וא"כ מיושבת קושית השפ"א ושפיר הפסוק קאי על כל מה שהביאו ממדין, אך רק על אותם שבני קבלת טומאה הם ודו"ק.

דף נ"ב ע"ב

בגמ': בבאין מנוי אדם לנוי בהמה וכו'.

וברש"י ובעודו לאדם נטמא וכו' ע"כ. ובתוס' (בע"א ד"ה בבאין וכו') כתבו: ובחינם פירש כך. דאפילו אחר שיחדו לבהמה מקבל טומאה. שאינו עולה מלקבל טומאה ואילך אלא בשינוי מעשה כדמוכח וכו' ע"כ.

וכתב כאן בספר מגיני שלמה חידוש נפלא ביישוב דעת רש"י. והוא מחדש דקבלת טומאה תלוי בשם כלי. אבל דבר שכבר קיבל טומאה, אין הטומאה פוקעת אלא א"כ יש שבירה דכלי [ולא מספיק שנפקע שם כלי]. לכן בסוגיא דידן, סובר רש"י בסברת ר' יהודה, שאם הכלי לא קיבל טומאה בשימוש של אדם, מכיון שירד לנוי בהמה פקע שם כלי ממנו, ולא יכול לקבל טומאה עוד. ולכן רש"י העמיד דוקא שקיבל טומאה בעודו בשימוש אדם. ועיין מהרש"א [קידושין נ"ט ע"א אלא בשינוי]. ובשעורי הגר"ש רוזובסקי [ב"ב דף כ עמ' קח].

★★

תוד"ה היא של אלמוג. עיי"ש שכתבו דבית קיבול העשוי למלאות אינו בית קיבול. בקהלת יעקב (סוכה סי' י') הביא מהחזון איש שדן לדברי האומרים דבית קיבול העשוי למלאות הוי בית קיבול, א"כ התוקע מסמרים בפשוטי כלי עץ למה אינו מקבל טומאה, שהרי המסמרים נוקבים חורים, ואף שמתמלא ע"י המסמרים הא כלי קיבול העשוי למלאות הוי בית קיבול. אולם הקהלת יעקב מחלק, דדוקא במקום

שיש בתחילה בית קיבול אלא שעשוי למלאות, בזה פליגי אי הוי בית קיבול או לא. אבל בתחיבת מסמרים, שאין רגע שיהיה בית קיבול ריק, דמיד מתמלא ע"י המסמרים, בכה"ג לכו"ע לא הוי בית קיבול.

★★

כתב בסדרי טהרות (כלים פי"ג ד"ה טבעת) וז"ל הקשה הגאון רעק"א הא אדרבה בסוכה (יב:) אמרינן מהו דתימא בית קיבול העשוי למלאות לא שמיה בית קיבול קמ"ל. הרי דבאמת שמיה בית קיבול כו'. וכשהייתי אצל ידידי הגאון האמיתי המפורסם ר"י האבד"ק קוטנא שילאוי"ט בעהחמ"ס ישועות ישראל אמר לי בזה דבר חכמה, דהנה הא דפירש"י ז"ל דהטבעת טהור משום דפשוטי כלי עץ הוא, ולכאורה בלא"ה טהור, דהא ידוע דמין האלמוג גדל במים, וקיי"ל (כלים פי"ז מי"ג) כל שבים טהור כו'. ואע"פ שמלשון זה הי' אפשר לומר דוקא מחיות שבים, אבל ממש"כ מקור לזה מספרא מה בגד מין הגדל בארץ אף עור ממין הגדל בארץ נ' דכל דבר הגדל בים אינו מקבל טומאה. ואפשר כו' דהא קיי"ל העושה כלים ממה שגדל בים וחיבר מן הגדל בארץ מקבל טומאה אף שאין בחיבור כדי לקבל טומאה, וא"כ כיון שחיבר לו חותם של מתכות יטמא כו', לזה הוצרך לומר דהוי פשוטי כלי עץ כו', דלא עדיף מעץ הגדל בארץ.

ומעתה יש ליישב דשפיר כתבו התוס' דלא הוי כלי קיבול משום דעשוי למלאות, דאף דקיי"ל בית קיבול העשוי למלאות הוי כלי קיבול היינו כו', אבל כאן גוף האלמוג אינו מקבל, מאי אמרת דע"י שחיבר לו חותם הו"ל כאילו גוף אחד המקבל טומאה, הא אי אפשר לאחוז החבל בשני ראשין, שנאמר שיקבל טומאה ע"י החותם דא"כ הוי פשוטי כלי עץ, ואם תחשבו כשני כלים, א"כ אין אלמוג מקבל טומאה כו'.

אמנם בכלי חמדה (ר"פ בראשית) הביא מהגאון מקוטנא זצ"ל שלגבי נדון זה, אם כל שבים טהור הוא אפילו מצומח שבים או רק מחיות שבים, כתב דלרש"י בסוגיין דמטהר משום פשוטי כלי עץ ולא משום כל שבים טהור, אלמא דס"ל דכלי הנעשה מצומח שבים טמא, ואילו ממה שהביא הרמב"ם הספרא הנ"ל דילפינן עור מבגד, אלמא דס"ל דגם כלים העשוין מצומח שבים טהור.

דף נ"ג ע"א

בגמ': ולא פרה בחסום שבפיה וכו'.

וברש"י: שחוסמין אותה שלא תרעה בשדות אחרים וכו'. ובד"ה וזה חומר וכו', וכל הני דקתני לא תצא הנך דלאו שמירת גופה הוא אלא משאוי וכו'.

והעירני ידי"נ הג"ר יחיאל בוים שליט"א למובא בספר דובבות יעקב (ע' ר"ג) בשם כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל שאמר, דמכאן מבואר דשמירה שעושין לבהמה שלא תזיק, דנחשב ג"כ משאוי, וכ"כ בשו"ע הרב באור"ח סי' ש"ה סעיף י"ג דכיון דאינה שמירת גופה הרי זה משאוי ע"ש, והעיר הבח' א"מ קרויס נ"י על כך מזכרים יוצאין לבובין לפי רנב"י לקמן ע"ב, וכן יש להקשות בזה מהא דלקמן נ"ד: מרצועות שברגלי התרנגולין דעשויה שלא לתברי מאני ואינו אסור משום משוי רק משום דאי נפלי ואתי לאתויי כדפירש"י במתני' שם, אולם עי' בשו"ע הרב שם ס"ח אילים יוצאין לבובין וכו' מפני שדרכם לצאת כך בחול וה"ז כמלבוש עכ"ד, ואפשר דכ"ה נמי ברצועות דדרכן לצאת כן תמיד בחול שלא לשבור הכלים, אבל חסום שאינו יוצאה בה בתמידות אלא כדי שלא תרעה בשדות אחרים כמש"כ רש"י לא הוה מלבוש. ע"כ.

★★

בגמ': אמר עולא גזירה משום שחיקת סממנין.

ופרש"י דאי שרית שום רפואה אתי למשרי שחיקת סממנין והוא איסורא דאורייתא דהוי טוחן. כתב האגלי טל (מלאכת טוחן אות ל"ו ס"ק ז'): פרש"י צ"ע טובא, דאיך ילמדו מהיתר רפואה לשחיקת סממנין שחייב משום טוחן הא אין ברפואה שום שייכות לטוחן, וברי"ף משמע דהטעם משום דבהול על רפואתו ואי שרית ליה רפואה שאינה ע"י מלאכה ירפא גם ע"י מלאכה, אך לשון רש"י שכתב אתי למישרי לא משמע הכי, וע"ש בזה עוד.

★★

בגמ': ובשיליא המדולדלת בה וכו'.

הגאון בעל החלקת יואב זצ"ל בקונטרס קבא דקשייתא (קושי' ו') הקשה: קשה לי על שיטת הר"ש והברטנורה

פ"ב דפרה משנה א' דטעם חכמים דפסלו פרה מעוברת (לפרה אדומה) הוא מטעם דסוברין עובר לאו ירך אמו ופסולה משום שהיא נושאת העובר, וא"כ איך פרה מעוברת מותרת לצאת לרה"ר בשבת וגם אשה מעוברת, דפשוט דהעובר הוי ככפות ואיך מותרת לצאת למ"ד עובר לאו ירך אמו, וק"ו הדברים וכו' ע"כ.

וכתב בקונטרס קבא דניחותא ליישב בזה: והעובר, אפילו אם נאמר דאצל הבהמה נחשב זה למשא, אבל אצל אשה אין שום ספק, דזה לא גרע אצלה מנוי ותכשיט, ולבד זה הלא הוי בלוע בגוף ל"ש משא כמבואר במג"א סימן שי"ב, וזה באמת שבח לאשה, ואין זה בגדר משא לענין חיוב שבת, ואפילו אצל בהמה דחזינן לענין פרה דנחשב העובר למשא, מ"מ זה דוקא לענין פרה אדומה דשם לא בעינן דיני משא, אבל לא בחיוב הוצאה, וגדולה מזו מצינו בשבת נ"ג ע"א דיוצאת בהמה בשליא המדולדלת בה דהיינו שיצתה מקצתה, א"כ אחת כו"כ דאין שייך הוצאה בעובר שבנעי' דחיוב הוצאה לא נחשב בכובד המשא, דהרי חזינן דאם נושא על הבהמה בחצר אפילו משא כבד מאד מ"מ אין שם שום חיוב, ובהוצאה ברה"ר אפילו ברצועה שבין קרני' אסור, א"כ א"א לדמות זה לזה, דאף הוי משא לענין פרה אדומה משום דשם לא בעינן דיני משא, משא"כ לענין הוצאה בשבת דבעינן דיני משא, ועובר במעי אשה או בבהמה לא נחשב לדיני משא, וכמו שמצינו בתוס' שבת צ"ד ע"א ד"ה שהחי נושא את עצמו וז"ל: "אומר ר"י דממשכן גמרינן שלא הי' הושאים לצורך משכן דבר חי שהתחשים והאילים הי' הולכין ברגליהן" וכו', כמו כן נאמר ג"כ דממשכן גמרינן, ובמשכן לא הי' נושאים לצורך משכן את העובר במעי בהמה, דמשא כזה לא הי' לצורך משכן. ע"כ.

דף נ"ג ע"ב

בגמ': מומחה לאדם אינו מומחה לבהמה וכו'.

הקשה הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל: יש לעיין, דלפי"ז מומחה לבהמה הוי מומחה לאדם, וא"כ מה מקשינן בגמ' אח"כ אי הכי מאי זה חומר בבהמה מבאדם, הלא יש לומר דזה החומר דבבהמה לא מהני מה שמומחה לאדם נתן הקמיעה אבל באדם מהני מה שמומחה לבהמה נתן. ע"כ.

★★

בגמ': ולבהמה מי גזרינן וכו'.

וכתב הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס: קשה לי דלמא משום שחיקת סממנים דאורייתא גזרינן, אבל בתחומין דרבנן לא ע"כ.

ביאור קושיית רבינו היא דהנה בגמרא הקשו: ולבהמה מי גזרינן (במקום פסידא כי האי גוונא - שאחזה דם דאמרת אין מעמידין אותה במים בשביל שתצטנן - משום גזירה דלמא אתי למישרי שחיקת סממנים), והתניא היתה עומדת חוץ לתחום קורא לה והיא באה, ולא גזרינן דלמא אתי לאתויי. ואמר רבינא כגון שהיה תחום שלה מובלע בתוך תחום שלו (דחוץ לתחום דקתני חוץ לתחום שלה, שהבהמה המסורה לרועה הרי היא כרגלי הרועה, וזה הקורא לה בעליה ויכול לילך כגון שהוא שבת קרוב לאותו מקום, ואפילו לא יביאנה ממש בידיו הואיל והיא יוצאה חוץ לתחומה אין לה אלא ארבע אמות, ומיהו קורא לה והיא באה דלא הוזהר הוא על תחום בהמתו ובלבד של יביאנה ממש בידיו - רש"י).

והקשה רבינו על זה (בחדושיו על הש"ס כאן): "קשה לי הא חילוק גדול יש, בתחומין דלאו דאורייתא לא גזרינן, מה שאין כן שחיקת סמנים דהוא דאורייתא". ע"כ.

וכתב בספר חלקת בנימין ליישב בזה, דהנה הרא"ש הוכיח (בפרק ד דעירובין) דשמואל סבירא ליה כמאן דאמר תחומין דאורייתא, ויש לומר הלא הכא בשמעתין אדרב ושמואל קיימינן (עמוד א) דתחומין דאורייתא, ואפילו הכי קתני בברייתא דלא גזרינן, ומסתמא שמואל נמי כהך ברייתא סבירא ליה, וכדמשמע נמי לקמן (קנא, א), והשתא פריך שפיר ומי גזרינן.

ועוד יש לומר דהש"ס מדמה גזירה דשחיקת סממנים אף שהיא דאורייתא מ"מ לא הוי גזירה קרובה כל כך באותו דבר עצמו, אלא היא גזירה רחוקה משום דבר אחר, לגזירת תחומים אף שהיא דרבנן מ"מ היא גזירה קרובה באותו דבר עצמו, וכיון דמשום פסידא לא גזרינן התם (בתחומין) הכא נמי (באחזה דם) צריך להיות דמשום פסידא לא גזרינן וכו'. - ועוד דאפילו למ"ד תחומין דרבנן מ"מ חמור הוא כעין דאורייתא משום דאסמכוהו אקרא, ועיין לעיל לד, א במשנה ובפירוש רש"י שם, ועדיין צ"ע בזה ע"כ.

ובהגהות מצפה איתן כאן כתב יישוב די"ל דהקושי' כאן בגמ' קאי על רב חייא בר אשי (לעיל בעמוד א'), ואיהו סובר בירושלמי במכילתין סוף פ"ב ובעירובין, תחומין

דאורייתא. אך אי קשיא הא קשיא דרבינא משני הכי (כגון שהיה תחום שלה וכו'), ואיהו סובר בעירובין (נט, א) תחומין דרבנן. אלא יש לומר לדעת הפוסקים די"ב מיל דכולי עלמא מן התורה, ועיין מגן אברהם ריש סימן תד, ובחידושי הרמב"ן דף מג מבואר דאין נפקא מינה בין אדם לבהמה ע"כ.

★★

בגמ': אדם דאית לי' מזלא וכו' בהמה דלית לי' מזלא וכו'.

בתוה"ק כתיב (במדבר כב, כג): ותרא האתון וכו' וכתב ברש"י: והוא לא ראה, שנתן הקב"ה לבהמה לראות יותר מן האדם, שמתוך שיש בו דעת תטרף דעתו כשיראה מזיקין ע"כ. בספר יוסף הלל (ח"ב ע' קעח) ביאר בזה עפ"י דברי חז"ל במגילה (ג.): האי מאן דמבעית, אע"ג דאיהו לא חזי מזלי' חזי ע"כ. וא"כ בהמה דלית לי' מזלא כמו שאחז"ל כאן, ע"כ לא שייך בה מזלא חזי, וע"כ שרואה בעצמה עכ"ד ודפח"ח.

ויש לציין למש"כ רש"י בשבת כאן דמש"כ מזלי' ר"ל מלאך שלו. אך ברש"י ב"ק (ב:) פי' דמזלי' ר"ל דעת ע"ש היטב.

★★

בגמ': א"ל אביי אדרבה כמה גרוע אדם זה שנשתנו לו סדרי בראשית.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ב סי' קיא), דכאשר אדם רוצה להשאיר ממון לזקנותו ולירושה הרי צריך שהשי"ת ישפיע לו ממה שעושה יותר מכפי הראוי בדרך הרגיל כעין נס. ומדברי הגמרא כאן חזינן דדבר זה הוא אינו מן הראוי. ולכן כיון שהשי"ת נתן דעה בדורות האחרונים שיהיה עסק זה של אינשורענס פאליסע [תכניות חסכון וביטוח] בעולם שהיא השארה לזקנותו ולירושה בדרך הטבע, הוא דבר טוב וראוי גם לאנשים כשרים יראי השי"ת ובוטחים רק על השי"ת שהוא הנותן עצה למיקני נכסין, דגם מי שקונה אינשורענס היא עצת השי"ת ובוטח על השי"ת שיוכל לשלם בהגיע הזמן בכל שנה וזה הוא הבטחון שאנו מחוייבין עכ"ד.

★★

בגמ': כמה צנוע אדם זה שלא הכיר באשתו וכו'.

בהגהות היעב"ץ כתב: ש"מ דצנוע מותר לקדש אשה אע"פ שלא יראנה עכ"ל והוא חידוש גדול. ויש בזה ביאור למסופר בהרבה מגדולי ישראל שהיו מאורסים בניהם לבנותיהם אע"פ שלא ראו זה את זה וכך הלכו לחופה ודו"ק היטב. ובספר שבת של מי כאן העיר מהמובא בגמ' (קדושין מ"א ע"א) דאסור לאדם לקדש אשתו קודם שיראנה. ותירץ דהתם איירי בראיית הפנים ותו לא ע"כ. ובמהרש"א (בח"א ב"ב ט"ז ע"א) הקשה במה שנאמר (בראשית יב, יא) שאמר א"א ע"ה לשרה אשתו: הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את וגו', והרי אסור לאדם לקדש אשתו עד שיראנה. ע"ש מש"כ בזה ובפרדס יוסף (פר' וישב אות צ') דאיסור זה הוא רק מדרבנן. והאבות לא חששו לכיו"ב ע"ש.

ובאגרא דכלה (פר' לך) תירוץ נפלא בזה: והנה י"ל לפי"ז כפשוטו. דבאמת התבונן בה בהיותה בתולה בלא תואר אשה. ואחר שנקראת אשה מיוחדת לאיש לא התבונן בה. ומשמיענו זאת בתורה שבאמת קיים גם את זאת שלא קדשה עד שהכיר בה. אך עדיין לא הונח לנו כיון שהכיר בה שהיתה יפה קודם היותה לאיש, למה לי התחדשות ידיעה בעת החשש הזה, הי' לו לחשוש אפי' אם לא הי' מכיר בה כעת מחדש. וביותר תתגדל החן בהיותה א"א מהיותה פנוי' להיות ארי' דרסיע עלי' איסור א"א. וכמו שמצינו לרז"ל שאמרו בזה"ל לא יסתכל אדם בפנוי' יפה ובא"א אפי' מכוערת, כי היצר מיפה אצלו האסור החמור ע"כ אחשבה.

ועיי"ש שכתב עוד דהנה אברהם אבינו הי' מתבונן בה תמיד והיה יודע שהיא יפ"ת. אבל לא הי' נודע אצלו מחמת גודל קדושתו לא הי' מבין שום חילוק בין הידור מצוה הלזו בין הידור מצוה אחרת, והי' הדבר אצלו כמו שארי מצות ושמצוה להדר יותר אתרוג נאה ביותר תפלין נאים וכיוצא.

וזה כונת התורה ביעקב אבינו שמשמיענו שהי' חפץ ברחל מחמת שהיתה יפ"ת, מהדר אחר הדור מצוה משום זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצות, וזה שהשמיענו בתורה וישק יעקב לרחל, אשר כל הרואה משתומם ע"ז. אך משמיענו התורה בזה שיעקב אבינו. מגודל [קדושתו], לא הי' מבין שיש בזה מן התעוב לאנשי עולם, רק הי' מנשק חפץ של מצוה לעין כל ולא היו מתבייש בפני הרואים. כמו שאין אדם

מתבייש לנשק תפלין וציצית. וכמו כן הי' אברהם מתבונן תמיד ביופי שרה כמו ביפי שארי המצות ולא עלתה בדעתו שיש חילוק בדבר, שאת אשה יפ"מ, (רק) חפץ של מצוה יפה ומהודר. ומשמיעה אותנו התורה עד היכן הגיע קדושת אברהם: עכד"ק ודפח"ח.

דף נ"ד ע"א

בגמ': מאי משמע דהאי כבול לישנא דלא עביד פירי הוא וכו' א"ל אין כיון דעתירי ומפנקי לא עבדי עבידתא.

כתב המהרש"ם במשפט שלום (חו"מ סי' רל"ב אות ט')

דיש לבאר בדין שקנה שדות מחבירו ואח"כ נודע ללוקח שהערלים בני הכפר הם עשירים ואינם רוצים לעבוד בעבור אחרים בשדות אם הוא מום במקח. ונראה, שדין זה נלמד מגמ' כאן דקאמר דכיון דעתירי ומפנקי לא עבדי עבידתא, הרי שזה נחשב מום דקפדי בה אינשי, אלא די"ל דשאני הכא שהיה כל הארץ כן, אבל בנידון דידן הרי יוכל להביא פועלים מכפרים רחוקים, אף שיתרבה ההוצאה, מ"מ י"ל דלא הוי מום עכת"ד.

(פירות תאנה)

★★

במשנה: אבל מכנים חבלים וכו' **ובגמ': אלא כלאים דחבלים** וכו'.

וברש"י: שיש בהם חבלי צמר וחבלי פשתן וכי כריך להו

הוו כלאים וידו מתחממת באחיזתן. וקסבר דבר שאינו מתכוון אסור ע"כ. וכתב הגאון רבי עובדי' יוסף שליט"א:

וקשה לי מהגמ' לקמן (פא:), ומי אמר ר' יוחנן אסור לקנח

בחרס בשבת (משום השרת נימין), אלמלא דבר שאינו מתכוין אסור, והאמר ר' יוחנן הלכה כסתם משנה, ותנן נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק. ופי' רש"י: חופף ומפספס, שפעמים אינו משיר שער, והו"ל דבר שאינו מתכוין שמותר. אבל לא סורק, משום שבודאי משיר שער, ומודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות. אלא מחוורתא וכו'. ומאי פריך, האיכא הכא סתם משנה כר' יהודה דדבר שאינו מתכוין אסור. ומאי אולמא דהאי סתמא מהאי סתמא.

ולכאורה י"ל ע"פ מ"ש מרן הכסף משנה (בפ"ט מהל'

רוצח ה"א) דבתרי סדרי יש סדר למשנה. א"כ מתני' דנזיר חופף ומפספס, שהיא בסדר נשים, היא המאוחרת יותר, ונקטינן כוותה. אולם מדברי התוס' לקמן (פא:) מוכח דלית להו סברת מרן הנ"ל. וכן מוכח מדברי הרשב"א בתשובה (סי' תמה) וכן מדברי הר"ן (סוף פסחים). ע"ש. ומיהו בספר בית ישחק גטיניו (בפ"ה מהל' שגגות, דפ"ח ע"א) הוכיח מד' התוס' ע"ז (כב.) בד"ה אין מעמידין, בשם ר"ת, דס"ל כדעת מרן הכסף משנה הנ"ל. ע"ש.

והיה נ"ל לומר דמ"ש רש"י כאן דמתני' כר' יהודה דדשא"מ

אסור, אזיל לשטתיה לקמן (שבת קכא סע"ב) דר' יהודה שאסר דשא"מ, אינו אלא מדרבנן, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכ"כ התוס' לעיל (שבת מא:) ובסנהדרין (פה.) ד"ה ור"ש. ומכיון דאין סדר למשנה, ולא ידוע לנו איזה היא המשנה האחרונה, הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא, ומש"ה פריך שפיר לקמן (פא:) ממתני' דנזיר דס"ל דשא"מ מותר. וע"ש עוד בדבריו, ודפח"ח.

★★

בגמ': והתניא התוכף תכיפה אחת אינו חיבור וכו'.

כתב הגאון השואל ומשיב (מהדו"ת ח"ב סי' ה'): קשה

לשיטת הפוסקים והר"ן מכללם דס"ל להש"ס דדבר שאין מתכוין מותר, וא"כ ע"כ דהוי פסיק רישא דניחא ליה, ועיין בשלטי הגבורים סביב אלפסי ובש"ע יו"ד סימן שו, ואם כן קשה, דעכ"פ מדרבנן הוה חיבור ומה קושיא. וצ"ל דבדרבנן שרי באינו מכוין אף בפסיק רישיה כשיטת התרומת הדשן (עיין מגן אברהם סי' שט"ו).

ואין לומר דבתכיפה אחת אינו חיבור אף מדרבנן, דאכתי

קשה דגם בלא יכרוך ויקשור אינו רק דרבנן דומיא דלבישה ואפ"ה שייך משום פסיק רישיה, ועיין בט"ז וש"ך (סימן ש סי"ב) שם, וע"כ דבדרבנן אסור פסיק רישיה, ודוק. וגבי מסוכרייתא דנזייתא דאסרו אף דהוא פסיק רישיה, ושם ביאר הר"ן ברי"ף פרק שמונה שרצים דאינו רק דרבנן ע"ש, ואפ"ה אסור פסיק רישיה. ע"כ.

★★

תוד"ה והתנן. וא"ת אפילו יהא אדם נמי אסור, תקשה דמאי כלאים שייך הכא, כיון שאינו מושך בעגלה

ובקרון כו', ואין לומר דאסור להנהיג בכלאים אפילו לא ימשוך שום דבר כו'. וי"ל כו' ומיירי שמושכין שום דבר.

וכ"כ רש"י ד"ה אי נימא וז"ל ופעמים שהם מושכין שום דבר ומצא אדם וגמל מנהיגין ביחד. וכ"כ הרא"ש כאן (סי' ה') וכן בהל' קטנות סוף הל' כלאים הביא תשובה מהראבי"ה שהשיב לרבינו אפרים שאין איסור כלאים בהנהגה בלבד רק אם עושין ביחד מלאכה דומיא דחרישה. אמנם הרמב"ם (פ"ט מהל' כלאים ה"ז) כתב כל העושה מלאכה כו' אחד החורש או הזורע ואפילו משכן כאחד או הנהיגן כאחד כו', הרי דסובר דגם בלי מלאכה יש איסור כלאים, וכן נפסק בשולחן ערוך (יו"ד סי' רצ"ח סעיף י"א). ועיי"ש בב"ח ובט"ז ס"ק ה' ובביאור הגר"א ס"ק כ"ג.

דף נ"ד ע"ב

במשנה: ולא בזוג אע"פ שהוא פקוק.

כתב הרמ"א (יו"ד סי' פ"ז סעיף ג') שמותר לאכול בשר עוף עם חלב שקדים, ואין כאן איסור משום מראית עין בבשר בחלב, כיון דבשר עוף בחלב אינו רק דרבנן ליכא משום מראית העין. אולם הש"ך (שם סק"ו) מביא ראיה מכאן דאף במידי דרבנן חיישי' למראית העין, דהא טעמא דאסור בזוג אע"פ שהוא פקוק, משום דמחזי כמאן דאזיל לחינגא, דהיינו למכור, ואיסור מקח וממכר בשבת אינו אלא מדרבנן. וא"כ גם בשר עוף בחלב שקדים אסור משום מראית העין. ע"ש. ובתפארת ישראל דחה דאיסור מקח וממכר בשבת הוא איסור מדברי קבלה, אבל באיסור דרבנן גרידא י"ל דלא גזרו בו משום מראית העין.

★★

במשנה: פרתו של ראב"ע היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה כו'.

הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל, בתוספותיו על המשניות בשבת (פ"ה מ"א) דן אם הנשים מצוות על שביתת בהמתן, היכא דליכא משום מחמר, כיון דהוי רק עשה, די"ל דהוי כדין מצות עשה שהזמן גרמא דנשים פטורות, ואע"פ שהם חייבים בקידוש היום מהיקש דזכור ושמור, י"ל דוקא בקידוש דהיינו הזכירה, אבל בשאר מ"ע פטורות. ושוב ציין על הר"ן ז"ל בפרק כ"ב, שכתב בכל מילי דשבת נשים שוים לאנשים וכתוב שם הגה"ה מתלמיד אחד, שגם הפמ"ג סי' רמ"ח ובספר תיבת גמא פ' בשלח נסתפק בזה, וכתב דמלשון הגמרא גבי פרתו של ראב"ע שכנתו כו' מיחה בה כו', לשון שכנתו ולשון מיחה בה מוכיח בהדיא דנשים מצוות על שביתת בהמתן וכסברת הר"ן הנ"ל. וע"ע במנחת חינוך (בסוף מוסך השבת פ' יתרו) ובתפארת ישראל כאן מה שדנו בזה.

ועיין בספר רוח חיים למהר"ח פלאג'י (סי' שה סק"ב), שכתב להקשות היאך לא מיחה ראב"ע בשכנתו, וכתב לתרץ שמזה ראיה למה שכתב הפמ"ג שאין האשה מצווה על שביתת בהמה, דהויא מ"ע שהז"ג, וס"ל לראב"ע ג"כ שאין האשה מצווה, ולכך לא מיחה, ואין זה היפך חכמים, אלא "שלא ברצונם", כי הרואים לא ידעי ממי היתה, כיון שיוצאת משכונתו, והיה לו פרות רבות, וזהו שלא ברצונם אבל לא שנחלקו בעיקר הדין. ע"ש.

★★

והפנ"י [ביצה דף ל] טוען שאשה חייבת מצד אחר. דהפטור של מצות עשה שהזמן גרמא הוא רק בקום ועשה ולא בשב ואל תעשה. וממילא בשביתת בהמה שזה שב ואל תעשה אין פטור לנשים וממילא מוזהרות על כך. [ועיי"ש בצל"ח שחולק על זה]

ויש סוברים שנשים אין מוזהרות - בגלל דהוה זמן גרמא. ואיסור שביתת בהמתו לא נכלל במצות עשה שהוקשו לשמור.

★★

בשו"ת שם אריה להג"ר ארי' ליבוש בולחובר ז"ל (או"ח סי' ג') כתב לדון לגבי אי נשים מצוות בעשה דשביתת בהמתו וכתב וז"ל: והנה רב אחד אמר לי דיש ראיה דנשים מצוות בעשה דשביתת בהמה. ממה דאיתא בשבת דף נ"ד ע"ב. דפרתו של ראב"ע היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים ואמרינן שם בגמרא הכא לא שלו היתה רק של שכנתו ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו. הרי דאשה מצווה בשביתת בהמתה כמו"ש רש"י ותוס' בריש פרק במה בהמה דהטעם משום שביתת בהמתו. והשבתי לו די"ל שהיתה מחמרת אחריה ומוליכה למרעה וכדומה כדרך הפרות. ואיכא בזה לו דמחמר אחר בהמתו כמוש"ש התוס'. ובלאו גם אשה מצווה. וע"כ צ"ל כן, דאל"כ הוא גופיה קשה על

הגמרא. דמ"ט באמת ההיה אשה מצווה בעשה זאת בשביתת הבהמה, הא הוי מ"ע שהז"ג, לכן אין מזה שום ראי'.

וכאשר דברתי מזה עם עוד מופלגי תורה. כי היה זה בעיני דבר חדש לומר דאין נשים מצוות במ"ע דשביתת בהמתו, הגיד לי א' מהם כי כבר קדמני בזה הגאון ר"ע איגר בתוספותיו על המשניות דפוס ווארשא אשר לא בידי. ושאלתי לי המשניות הנ"ל ומצאתי כדבריו. בפ"ה משנה א' ז"ל ואני מסתפק אם נשים מצוות בשביתת בהמתן, היכא דליכא משום מחמר כיון דהוי רק עשה, נ"ל דהוי מ"ע שהז"ג דנשים פטורות, אף דחייבים בקדוש היום מהיקשא דזכור ושמור, י"ל דהיינו דווקא בקידוש דהיינו הזכירה, אבל בשאר מ"ע י"ל דפטורות. ועיין בהר"ן פ' כל כתבי שכתב דכל מילי דשבת נשים שוים לאנשים. ועיין בב"י באו"ח ס"ס רצ"א וצ"ע עכ"ל וכו'

וראיתי שם בהגהת תלמידו שכתב שכבר נסתפק בזה בפרמ"ג סי' רמ"ה ובספרו תיבת גומא פ' בשלח (ובפרמ"ג לא מצאתי וספר תיבת גמא אין בידי), ושמה מקשה ע"ז מהא דאמרי' פרתו של ראב"ע דאמרינן של שכנתו היתה כקושית הרב הנ"ל. וכבר כתבתי לתרץ זה די"ל משום לאו דמחמר, וראיתי שם במשניות דפוס הנזכר בסופו נדפס קונטרס תפארת ירושלים מגאון א'. ושם באות ע"ד וכו' חידש די"ל דבשביתת בהמה אף דאינה מצווה מדאורייתא, מ"מ מצווה מדרבנן כמו"ש בפר"ח ריש הל' יו"ט לענין שביתת בהמה ביום טוב משום דמחזי כעובדין דחול. ובזה דוחה הראיה הנ"ל מפרתו של ראב"ע. וזה לא נראה, דאין לנו לגזור במה שלא מצינו להדיא לחכמים שגזרו. אך בלא"ה דעת כמה פוסקים דאיכא גם לאו לזה, כמו"ש בשעה"מ, וכמו"ש למעלה.

ולפי דעת המחבר הנזכר, דבאשה יש איסור שביתת בהמתה רק מדרבנן, י"ל דהיינו דקאמר הש"ס על ראב"ע דהפרה לא שלא היתה רק של שכנתו, ולמה נקיט שכנתו הו"ל לומר של אחר היתה. די"ל דרבותא קמ"ל, דאף שהיתה אשה ואינה מצווה בשביתת בהמתה רק מדרבנן, עכ"ז על שלא מיחה בה הושחרו שיניו מפני התעניות. ועיין היטב בכל מ"ש בזה. עכ"ד.

הנה דהתבארו לנו כמה ביאורים דאין להוכיח ממעשה דפרתו של ראב"ע לגבי ספיקו של הגרע"א בחיוב נשים בעשה דשביתת בהמתו.

ובשו"ת רב פעלים (חלק א' סי' כב) מביא את דברי השם ארי' הנ"ל שדחה הראי' מהגמ' כאן די"ל שהיתה מחמרת אחרי' ויש בזה לאו דמחמר. וכתב על זה ברב פעלים וז"ל: והנה מה שדחה הגאון הנז' אותה הוכחה שהוכיח אותו חכם מפרת שכינתו של ראב"ע, משום די"ל שהיתה מחמרת אחריה אין זו דחיה, דחימור מאן דכר שמיה הכא.

אך נ"ל לדחות ראיה זו מטעם אחר, והוא די"ל התם שכינתו היה לה בעל, וכיון דיש לה בעל הפירות שלו, וקנין פירות כקנין הגוף דמי, ונמצאת פרה זו היא של בעלה, ומחוייבת האשה בשביתתה מצד הבעל שהוא איש עכ"ד.

★★

בגמ': תנא לא שלו היתה אלא של שכינתו היתה, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו.

בספר טורי אבן להגאון ר' אלעזר רוקח ז"ל על הרמב"ם הל' דעות מביא מספר גינת וורדים או"ח כלל ג' סי' ע"ו, שנשאל בעיר אחת שהיו נוהגין היתר להביא מים ע"ג בהמות בשבת וכו', והשיב שם שמצות הוכחה אינה ברואה חבירו עובר על מצות עשה, רק במצת ל"ת, עי"ש. והקשה עליו בטורי אבן דהא משנה ערוכה במס' שבת (נ"ד ע"ב) פרתו של ראב"ע היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים, ואמרינן בגמ' דלא היתה שלו אלא של שכינו, ומתוך שלא מיחה נקראת על שמו, ועוד איתא שם, דכל שאפשר למחות ולא מיחה הוא נתפס בעוון זה, הרי משמע בהדיא דאפילו בשביתת בהמה מחויב למחות. וכתב הטורי אבן דלכאורה יש לדחות, דהמעשה שהי' אצל ראב"ע לאו מכח מצות הוכחה, אלא מכח מצות ערבות, היינו דאיה"נ חיוב הוכחה ליכא בעשה, ובראב"ע הוא מטעם ערבות, עיי"ש.

ויש לציין למש"כ בספר הליכות ביתה (בפתח הבית אות יז) שמביא שהעירו האחרונים על הדגול מרבבה שכתב להסתפק בהגהות לשו"ע או"ח (סי' רע"א) עפ"י דברי הרא"ש בברכות (כ' ע"ב) שכתב דבנשים ליכא דין ערבות, האם לאנשים יש כן דין ערבות למחות בנשים ע"ש. ובאמת בצל"ח ברכות (שם) ובשו"ת הגרע"א (ח"א סי' ס') העלו להדיא דלפי הרא"ש. גם איש אינו בכלל ערבות לגבי אשה ע"ש. ולפי"ז קשה בגמ' דשבת כאן דמבואר: פרתו של ראב"ע לא שלו היתה אלא של שכנתו ומתוך שלא מיחה בה נקרא על שמו

הרי מוכח דאיש ערב בעד אשה, ותירצו דזה שקראו חכמים פרתו של שכנתו דראב"ע על שמו לאו מכה ערבות היא, אלא מצד מצות תוכחה שהיה חייב למחות, ע"כ מש"כ בספר הליכות ביתה הנ"ל.

הנה דמבואר כאן להיפך לגמרי מש"כ בספר טורי אבן הנ"ל, דהענין כאן לגבי פרתו של ראב"ע הי' לא בגלל דין תוכחה אלא בגלל דין ערבות וצ"ע.

★★

בגמ': כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס וכו'.

בהסכמת הגאון ר' יוסף אדלר ז"ל לספר הגהות מהר"י קערט על הש"ס מביא: ושלא להוציא הנייר חלק אעתיק פה מרגניתא ממו"ר הרב הגאון [רבי דוד פרידמן זצ"ל] מצעהלים ששמעתי ממנו כשלמדנו מס' שבת דף נ"ד ע"ב דאיתא שם כל מי שאיפשר למחות באנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו ואמר, דהדגול מרבבה באו"ח סי' רע"א הסתפק באיש המקדש להוציא אשתו וב"ב בקידושו אם הנשים לא התפללו ערבית והאנשים כבר התפללו, וא"כ האיש אינו מחוייב בקידוש רק מדרבנן והאשה מדאורייתא, ואיך יכול להוציא מחוייב דרבנן לחיובי דאורייתא, אף דבכל הברכות קיי"ל דיצא כבר מוציא אך זה מטעם ערבות כמו שהסביר רש"י במס' ר"ה דף כ"ט ע"א, אבל לפי שיטת הרא"ש בברכות דף כ' ע"ב שהאשה אינה בכלל ערבות הספק הוא אם האנשים קבלו ערבות בעד הנשים, ואם נאמר דלא קבלו איך מוציא את אשתו אם הוא כבר יצא יעו"ש.

אך לפי הגמ' הנ"ל, אין שום ספק דבעל לגבי אשתו ואנשי ביתו ודאי ערב, מכח מי שיכול למחות באנשי ביתו, ושפתים יושק. ע"כ.

דף נ"ה ע"א

בגמ': א"ל רבי זירא לרבי סימון לוכחינהו מר להני ריש גלותא וכו'.

הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס ציין לעיין במדרש איכה שני ד"ה ולא זכר הדוב רגליו וכו'. ע"כ והנה שם איתא: רבי הושעיא שלח וא"ל לרבי סימון, בשביל שאת שרוי בביתו של קצין (ריש גלותא - מתנות כהונה) מפני מה אין אתה מוכיחן, א"ל הלואי נהוי מאותן שכתוב בהן הנאנחים והנאנקים (יחזקאל ט, ד - מי יתן ונהיה בכלל הצדיקים הנאנחים ומצטערים על כל התועבות שנעשו בתוכה ולא היו מוכיחין ונרשמו לחיים, והמה למות כי ראויים המה לכך - עץ יוסף), א"ל והלא מהן התחילה הפורענות דכתיב ולאלה אמר באזני (ראייתו מדסיים ביה וממקדשי תחלו, דהיינו ממקודשי) וכו'.

והנה כוונת רבינו היא לתשובתו של רבי סימון שם במדרש, שלא חישב את עצמו ראוי להוכיח אחרים, והיה מתפלל שהלואי יזכה להיות מבין הנאנחים והנאנקים, מה שאין כן לפי הסוגיא שלפנינו כבר היה ברור הדבר לפניו שלא יקבלו את דברי תוכחתו.

(וע"ש עוד במדרש שינויי לשון ממאמרי חז"ל שבכאן, ע"ש היטב)

★★

בגמ': רבש"ע הי' בידם למחות ולא מחו וכו'.

כ"ק אדמו"ר הרה"ק רמ"מ מלובאוויטש זצ"ל העיר: הנה בפשטות מ"ע של הוכח תוכיח את עמיתך (ויקרא יט, יז) הוא לכל יהודי. ואפילו את"ל שהיא רק בנוגע לעמיתך שאתך בתורה ומצוות, ולא רק באיסור אונאת חבירו תנאי הוא שצריך להיות "אתך בתורה ומצוות (ב"מ נ"ט ע"א) - (וצע"ג בזה) - הרי מפורש כאן, דאפילו צדיקים גמורים מחוייבים למחות (תוכחה. פרש"י) ברשעים גמורים. ועד כדי כך - שנתפסים כו' באם לא מיחו. עכד"ק. והדבר פלא.

(לקוטי שיחות כרך י"א ע' 179)

★★

בגמ': אם לפניך גלוי, לפניהם מי גלוי וכו'.

הנה הרא"ש (ביצה ריש פרק ד'), אחר שכתב כמו שכתבו התוספות כאן, דדוקא היכא דידעינן ודאי דלא מקבלי, אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים, אבל אי לא ידעינן חייבים למחות בידם, סיים בשם בעל העיטור, דדוקא במידי דאתי מדרשא, כגון תוספת עינוי יום הכפורים, אבל במידי דכתיבא בהדיא באורייתא, מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי. ע"כ. וכן כתב הר"ן שם בשם "איכא מאן דאמר". ע"ש. וכן כתב בשו"ת הרשב"א חלק ג' (סימן שנ). ע"ש. וכן

כתב המאירי (ביצה ל.). וכן פסק הרמ"א בהגה (סימן תרח סעיף ב'). ע"ש. [וכיוצא בזה כתב בספר המכתם שם: "כתב הרב רבינו זצ"ל, דהא דאמרינן מוטב שיהיו שוגגים וכו', היינו דוקא בדבר שאין העם סוברים שיש שם עבירה, כגון תוספת יום הכפורים, אבל ודאי דבר שכל העם יודעים שהוא עבירה גלויה, כגון חלב ודם, מוחים בידם, ומכים אותם אפילו עד שתצא נפשם". ע"ש. ועיין עוד בדברי הרב המגיד (פרק א' מהלכות שביתת עשור הלכה ו')]. ובחידושי הריטב"א מכות (כ:) כתב, שאפילו למאן דאמר דאף בדאורייתא אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, זהו דוקא באיסור עשה, כגון תוספת יום הכפורים, אבל לא באיסור לאו. ע"כ.

וכתב הגאון ר' עובדי' יוסף שליט"א: ולכאורה קשה, שהרי במקדש ראשון בימי יחזקאל, היו שלש עבירות החמורות, עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים (יומא ט:), שהם איסורי לאוין וכריתות ומיתות בית דין, ואף על פי כן אילו היה גלוי לפניהם שלא יקבלו מהם, לא היו נענשים, שאף מדת הדין לא חייבה אותם אלא בטענה שלפניהם לא היה גלוי שלא יקבלו מהם, והרי לדברי הראשונים הנ"ל חייבים היו להוכיחם אפילו יודעים בודאי שלא יקבלו מהם.

וראיתי להגאון רבי חיים אבולעפייא בספר ישרש יעקב (שבת, סימן כז), ובספר מקראי קדש (דף נד ע"ב), שעמד בזה על דברי הרב המגיד הנ"ל, ותירץ, שאף על פי שחייבים היו להוכיחם, מכל מקום לא היו חייבים מיתה על ביטול מצות עשה דהוכח תוכיח, מה שאין כן עתה הדבר גלוי לפניהם שלא יקבלו מהם, הצדיקים נתפסים בעונם, כאילו הם בעצמם עברו על עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, וחייבים מיתה על כך. ע"כ. [והגאון מהר"י אלגאזי בספר ארעא דרבנן (אות קלו) כתב, ששמע הדברים האלה מפי קדשו של המהרח"א]. וע"ש עוד בזה באריכות.

ובפי' עפרא דארעא על ארעא דרבנן שם כתב ליישב, שבאמת מיחו על הג' העבירות והא דנענשו הצדיקים הוא על שאר דברים שאינן מפורשים ע"כ.

ובספר אוצר המלך להרה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין זצ"ל על הרמב"ם (פ"ו מדעות ה"ז) שתמה עליו, דהיתכן שבשביל שלא מיחו על הדברים שאינן מפורשים בתורה יתחייבו הצדיקים מיתה, ולא יגרע מאם היו עושים הדבר בפנ"ע הלא ג"כ לא היה משפטם במיתה, וק"ו כי לא עשו, רק ראו ושתקו וכו' עכד"ק.

★★

בגמ': אם לפניך גלוי וידוע, לפניהם מי גלוי.

בשו"ת צמח צדק (סי' ס"ט) כתב דכמו דמי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה צריך כפרה (כדאיתא בקידושין פ"א ע"ב), אף המתכוין לספק איסור ונתברר שהיה מותר, כיון דספק דאורייתא מן התורה לחומרא, בעי כפרה. ועיין בקובץ הערות (סימן מ"ב אות ד' ואילך) שהקשה עליו מהרבה מקומות דמוכח שם דאם נתברר שהיתה היתר לא עבר אשום איסור כיון דהיתה רק ספק איסור ולא ודאי איסור. אלא דכתב דלכאורה מסוגיין מוכח כבצמח צדק. דהא כאן היה ספק בידם אם יקבלו התוכחה או לא, ועכ"ז טענה מדת הדין דכיון דלהם לא היה ברור שלא יקבלו צריך לענוש אותם על שלא הוכיחו להחוטאים. וכתב דשמא י"ל דכל עיקר מצות התוכחה ניתנה על הספק, דלעולם אי אפשר לו לדעת אם הלה יקבל ממנו או לא, ולכן אף דכלפי שמיא גליא שלא היו מקבלין, מ"מ בעו כפרה על שלא הוכיחו אותם.

★★

בגמ': אלו בני אדם שקיימו את התורה כולה מא' ועד ת'.

כתב המהרש"א, שמדת הדין טענה שאפילו קיימו מא' עד ת' מ"מ כיון שלא הוכיחו ייענשו ע"כ.

והוסיף בזה הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל דאולי י"ל, דמדת הדין טענה שיתפרש שקיימו מא' ועד ת' אבל אין ועד בכלל, כי ת' שהוא רמז לתוכחה לא קיימו עכ"ד. ודפח"ח.

דף נ"ה ע"ב

בגמ': ארבעה מתו בעטיו של נחש וכו' ועמרם אבי משה וכו'.

הנה בפרשת המרגלים (במדבר יג, ל) הביא רש"י מחז"ל שאמרו יהושע וכלב לבנ"י: וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם וכו' וביאר בשפתי חכמים (שם) בשם הרא"מ, דע"י

שאמרו "בן עמרם" והזכירו שמו של משה ע"י אביו חשבו שמתכוין לדבר בגנותו של משה ע"ש, וכעי"ז בנחלת יעקב דכלל הוא דהמדבר אל אוהבו מזכירו בשמו, ואם הוא שונאו מזכירו בשם אביו ע"ש. ויש לציין לזה הא דאי' בסנהדרין (פ"ב.) דזמרי אמר למשה רבינו: בן עמרם זו אסורה או מותרת וכו' ע"ש וזה כהנ"ל דכשבא לגנותו ולביישו, קוראו ע"ש אביו ודו"ק. ועי' בתוס' יו"ט (פ"ה דאבות) מש"כ לבאר הא דנקראו בן זומא ובן בג בג שלא זכו להקרא בשם עצמם וכו' והוא הנ"ל ודו"ק. וראה גם במרגלית הים על סנהדרין (שם אות כ"ו) בזה. וע"ע ברש"י תענית (ג. ד"ה מקמי וכו') שכתב דקודם שסמכוהו דלא הוי חשוב קראו לו ע"ש אביו ע"ש ודו"ק.

אך בנר למאה (פר' שלח) העיר לנכון מנדרים (ל"ט.) שהשמש והירח אמרו לפני הקב"ה: אם אתה עושה דין לבן עמרם אנו מאירים וכו' ע"כ. ושם הרי באו השמש והירח לכבודו של משה, ואיך נקטו בלשונם בן עמרם ע"כ קושיתו. ולכאורה היא קושיא מושכלת.

וי"ל בזה בפשטות, דהנה באמת עמרם הרי היה אחד מאותם שמתו בלא חטא, בעטיו של נחש, כדאיתא בגמ' כאן, וא"כ בודאי שבח עצום הוא למרע"ה לקרותו ע"ש אביו - בן עמרם, רק זה א"ש לגבי השמש והירח שנמצאים בשמים ויודעים שעמרם מת בלא חטא ושפיר כשאמרו: בן עמרם, היה כוונתם לשבח ולטובה ולמעליותא, אך סתם אדם הקורא לחבירו ע"ש אביו, ודאי מתכוון לגנאי וכנ"ל ודו"ק.

וכיו"ב א"ש הא דבשמואל (א, כ, כ"ז) אמר שאול על דוד: מדוע לא בא בן ישי וגו', ולפי"ד הרא"מ והנחלת יעקב הנ"ל א"ש בפשטות, דבאמת גם כאן התכוון שאול לבזות את דוד ודו"ק. ואע"פ דאי' בגמ' שבת הנ"ל דישי היה ג"כ מאותן שמתו בעטיו של נחש ושפיר הי' זה שבח עבור דוד לכנותו ע"ש אביו, מ"מ שאול התכוון לגנאי וכנ"ל ודו"ק היטב.

ויש לציין לדברי הגמ' בשבת כאן מוזכרים גם בזוה"ק (ח"א נ"ג ע"א), ושם אי' דגם יהושע בן נון נפטר בעטיו של נחש ע"ש. ועוד בזוה"ק (ח"א נ"ז ע"ב) חשיב גם לוי בן יעקב ע"ש וצ"ע. וכן הקשה בגליון הש"ס לרע"א בשבת כאן ע"ש.

ויש לציין, שבפסיקתא זוטרא (פר' שלח) איתא אי' שכלב אמר: וכי זו בלבד עשה לנו משה וכו', ולא נזכר כלל ענין בן עמרם ע"ש.

★★

בגמ': מוצל אותו צדיק מאותו עון וכו'.

בפני יהושע כאן בגמ' כתב ענין נפלא לבאר סדר השבטים בעת שעמדו בנ"י בהר גריזים והר עיבל (דברים כז, יב) דכתיב שם: שמעון ולוי ויהודה וישששכר ויוסף ובנימין ואח"כ: ראובן, גד וכו'. וכתב בפנ"י כאן שאינו מבין סדר השבטים כאן. שאינו לא כסדר הדגלים ולא כסדר תולדותם. וז"ל: אמנם י"ל עפ"י מה שאיתא בגמ' שבת (כאן): מוצל אותו צדיק (ראובן) מאותו עון ולא בא מעשה זה לידו, אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר ארור שוכב אשת אביו, ויבא חטא זה לידו, אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו, עלבון אמו תבע וכו'.

וי"ל הכוונה, משום דהנך י"ב ארורים דכתיבי בפרשתינו, נאמרו כנגד י"ב שבטים, ומסתמא היינו על הסדר שנזכרו השבטם כאן. וכבר נודע דרש"י הביא (בפסוק כ"ד) בשם רבי משה הדרשן דכנגד שמעון לא כתב ארור.

ולפי"ז, האי ארור שוכב אשת אביו, שהוא ארור הששי, נאמר כנגד ראובן, כשמתחילין לחשוב מלוי עד ראובן. ועפי"ז שפיר קאמר ר"ש בן אלעזר אפשר עתיד זרעו של ראובן לעמוד בהר עיבל ולומר ארור שוכב אשת אביו, כי ארור זה הוא נגד ראובן ממש.

ולפי"ז אפשר לומר דבכוונה מיוחדת צוה הקב"ה כן לשנות סדר עמידת השבטים, שהוא לטובתו של ראובן ולכבודו, כדי שידעו הכל שמוצל אותו צדיק מאותו עון דשוכב עם אדת אביו ודו"ק.

והפנ"י מסיים על דבריו הנ"ל: ואין להאריך כאן מענייני הדרוש, אעפ"כ לא מנעתי מלכותבו שנראה לי שהוא כפתור ופרח עכ"ד ודפח"ח. וראה בחזקוני עה"פ בדברים (שם) כאן שכתב כדברי הפנ"י בקיצור נמרץ ע"ש היטב.

וכיסוד דברי הפנ"י דהארור של פסוק כ' - ארור שוכב עם אשת אביו נאמר כנגד ראובן. כן כתב מהרי"ל דיסקין בפירושו עה"ת (שם). והוא מוסיף בזה לבאר, דהנה במפרשים

דקדקו שאין פרשה בין פסוק י״ט לכ׳, משא״כ בשאר הפסוקים שיש בין כל ארור לארור פרשה ע״כ. וראה במנחת שי מש״כ כאן בענין זה אם יש כאן פרשה בין פסוק י״ט לכ׳ או לא ע״ש מש״כ. ובנוסח התנ״ך כת״י חאלב יש (שם) פרשה סתומה, וכמ״ש בקו׳ דעת תורה (עמ׳ כ״ח) בענין זה ע״ש. ובחדושי מהרי״ל דיסקין זצ״ל כתב בטעם שלא כתוב בפסוקים אלו פרשה פתוחה או סתומה, עפ״י מה שהקדים דס״ל דארור זה של פסוק כ׳ הוא כנגד ראובן (עפי״ד רש״י שהי״א ארורים הם כנגד י״א השבטים), וא״כ יצא דיאמרו שחלילה חטא ראובן בזה, ובאמת כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, לכן לא עשתה התורה כאן הפסק בין פסוק י״ט לכ׳ וממילא נסתם הדבר עכ״ד הגרי״ל דיסקין זצ״ל. והוא כיסוד הפני יהושע הנ״ל.

אכן בספר טעמא דקרא להגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א (פר׳ כי תבוא) נקט, שהארורים הם לפי סדר השבטים החל מראובן, ולפי״ז הפסוקים יט-כ הם כנגד ישכר וזבולון, וכיון שב׳ השבטים האלו היו שותפים. א״כ נחשבים כאחד ולכן אין הפסק ביניהם ע״ש בדבריו.

הנה שלא נקט כהפנ״י והמהרי״ל דיסקין הנ״ל דסדר הארורים הוא לפי סדר מנין השבטים בפסוקים יב-יג ע״ש, אלא לפי מנינם הכל מראשון ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: והכתיב מעבירים כתיב וכו׳.

ובתוס׳: הש״ס שלנו חולק על ספרים שלנו וכו׳ וכן מצינו בירושלמי וכו׳ ארבעים שנה וכו׳ ובכל ספרים שלנו כתיב כ׳ שנה ע״כ. וכתב הגאון ר׳ אברהם שמואל בכרך ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ט קו׳ ה׳ ע׳ ח):

שמעתי בימי חורפי כמדומה מא״מ הגאון זצ״ל, דאין להוכיח מן הירושלמי כלל, לחסידות ויתירות, אלא כך כוונתו, שהוקשה לי׳ השינוי הנאמר גבי שמשון מגבי שאר השופטים, דבכולם נאמר וישפוט כך וכך שנים ואח״כ נאמר וימות, מה שאין כן גבי שמשון דכתיב בהיפך, שנא׳ והוא שפט את ישראל עשרים שנה, ולפני זה מזכיר מיתתו, אלא לומר ששפט אחר מותו כל כך שנים. עכ״ל ודפח״ח.

★★

בגמ׳: מתוך שהי׳ לו לפנחס למחות לחפני ולא מיחה וכו׳.

הנה הצל״ח בברכות (כ׳ ע״ב) ר״ל דכהנים ולוים אינם בכלל ערבות ע״ש. ובספר קהלת שלמה להגר״ש שטנצל ז״ל (מערכת ע׳ אות לה) העיר דברכות דבי אליהו (פרק י״א) מפורש דין ערבות בפנחס שהי׳ כהן ע״ש.

ויש להוסיף מהגמ׳ דידן דמפורש דין ערבות בחפני ופנחס בני עלי שהיו ג״כ כהנים וצ״ע.

ואולי י״ל בזה עפ״י מש״כ בדברי אמת (במערכות ע׳ קסח) דאפי׳ להרא״ש דס״ל בברכות (שם) דאין דין ערבות בנשים. אך נשים לנשים יש בהם דין ערבות ע״ש. ולפי״ז י״ל דאולי ג״כ כהנים לכהנים יש ג״כ דין ערבות גם להצל״ח הנ״ל, וא״ש שפנחס נענש על חפני ששניהם היו כהנים ודו״ק היטב.

דף נ״ו ע״א

בגמ׳: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה וכו׳ וה׳ עמו וכו׳.

בספר החכמה - אסירי התקוה על משלי מהג״ר אליעזר מפינטשוב ז״ל מקראקא בהקדמה, מביא ששמע מה״ר שמואל שמעלקא אב״ד קראקא בשם אביו הג״ר יהודה ליב שידלוב אב״ד קראקא ענין נפלא בדברי הגמ׳ כאן. דלכאורה הרי הפסוק שמביאה הגמ׳: ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וה׳ עמו. כתיב אצל מעשה דשאול שהי׳ זמן רב קודם המעשה דבת שבע, ואיך מביא ראי׳ משם.

אמנם יובן, דהנה כתיב בפ׳ וירא, כי שמע אלקים אל קול הנער באשר הוא שם, ופירש״י בשם הגמרא, לפי מעשים שהוא עושה עכשיו הוא נדון, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות, לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים ואומרים רבש״ע מי שעתיד זרעו להמית בניך אתה מעלה לו באר, והוא משיבם, עכשיו מהו צדיק או רשע, אמרו לו צדיק, אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו באשר הוא שם, עכ״ל. נמצא לפ״ז דבעלמא בית דין של מעלה דנים על שם סופו. והנה איתא במדרש (ב״ר פ׳ נ״א) כל מקום שנאמר וד׳ הוא ובית דינו. לפי״ז יובן בטוב טעם דברי הגמרא הנ״ל, אפשר חטא בא לידו וכתיב וד׳ עמו, דמאחר דכתיב וד׳ עמו

הרי הכוונה הוא ובית דינו, והם דנים על שם סופו, ועל כרחך דלא חטא. ודפח"ח.

★★

והנה ברש"י כאן כתב: דוד חטא - בבת שבע קודם שקיבלה גט. שבקש לשכב עמה קודם שקיבלה גט שהי' בעלה שולח מן המלחמה וכו' ע"כ. וכתב אדמו"ר מגור בעל האמרי אמת זצ"ל במכתבי תורה שלו (סי' פד):

ראיתי היום במגיני שלמה כתובות דף ט' מתמרמר על רש"י שבת (דנ"ו) ביקש, קודם שקיבלה גט, וכתב במגיני שלמה שקשה מאוד לתלות עון באותו צדיק, ודי במה שכתוב, ולמה נאמר שרצה לחטוא קודם המלחמה וכו'. ולענ"ד שהוא אפוכי בזכות לדוד המלך ע"ה, עפמ"ש בזהר אחרי דף ע"ח ב' כי ראוי היתה בת שבע לדוד מששת ימי בראשית ודהע"ה ידע מזה, ומזה נסתעף מה שביקש לעשות מכח גזירת של ששת ימי בראשית.

[והלימוד זכות הוא בזה, שהגם היתה גזירה מששת ימי בראשית שיקחנה, והי' כמו אנוס על המחשבה שביקש לעשות, כי הגזירה הזו הביאתו לזה שיבקש לעשות, אעפ"כ פרש ממנה כל זמן שהיתה אסורה לו] וכו' עכד"ק.

(ההערה בסוגריים מהגר"צ אברמוביץ שליט"א)

★★

כתב בספר מפניני הרב (ע' נה-ו) בשם הגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה. ושמעתי בכוונת הגמ' בשם רבנו, דדוד, כאדם פרטי (אילו היה בעה"ב פשוט) בודאי שלא חטא. אך דוד המלך, בתור התלמיד חכם והאדם הגדול שהיה, בודאי שכן חטא, כי דברים שאינם נחשבים כעבירה לגבי המון העם, נחשבים לפעמים כעבירות לגבי הצדיקים, בבחינת וסביביו נשערה מאוד, שהקב"ה מדקדק עם צדיקיו כחוט השערה. (יבמות קכא:) עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': אמר רב, רבי דאתי מדוד מהפך ודריש בזכותי' וכו'.

הנה כתיב (דברים לג, ז): שמע ה' קול יהודה וגו'. וכתב בשפת אמת לקוטים (פר' וזאת הברכה) די"ל דמרמז על דוד המלך ע"ה שיצא משבט יהודה ומש"כ: ואל עמו תביאהו, היינו שנעשה מבקשות שלו ספר תהלים שהוא עמוד גדול למחזיקים בו להיות נושע בו, ומסיים השפ"א שמצא במדרש תהלים שדורש את הפסוק כאן על דוד המלך ע"ש.

ובשם הרה"ק השרף מקוצק איתא, דהכוונה כאן לשיטת רבי, שבא משבט יהודה כדאי' בגמ' כאן, וס"ל ביומא (פ"ה:) דיוהכ"פ מכפר אף לשאינם שבים, ועל זה ביקש כאן משה רבינו: שמע ה' קול יהודה, שיהיה הלכה כרבי ויהיה כפרה ביוהכ"פ אף לשאינם שבים עכד"ק. וכ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל זצ"ל הוסיף ע"ז דלפי"ז א"ש מש"כ: ואל עמו תביאנו, דקאי על הבעל תשובה שע"י שתשובתו מתקבלת, הוא נהיה יחד עם כולם, וזהו ואל עמו תביאנו עכד"ק.

★★

בגמ': כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו וכו'.

בבעל הטורים עה"פ (במדבר לב, כא): ועבר לכם כל חלוץ וגו' וכתב וז"ל: חלוץ - ב' במסורה. ועבר לכם כל חלוץ. חלוץ הנעל (דברים כ"ה, י) והיינו דאמרין (שבת נ"ו.): כל היוצא למלחמת בית דוד, גט כריתות כותב לאשתו וכו' ושמעינן מכאן, שגם משה עשה כן, וממנו למד דוד וכו' עכ"ל. ועי' ברש"י כתובות (ט:) ד"ה דכתיב וכו' שכתב דדוד למד מישי אביו לנהוג שאף היוצאין למלחמותיו עושין כן עכ"ל. (וצ"ע כעת האם דוד למד זאת מישי אביו או ממשה רבינו כדברי בעה"ט וצ"ע).

וידועה קושית העולם, דא"כ, איך ילפינן (בקדושין י"ג:) דמיתת הבעל מתירה ממש"כ (דברים כ, ז): פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה וגו'. הרי היוצא למלחמה (בבית דוד וכנ"ל) כותב גט כריתות לאשתו, וא"כ האשה הותרה מחמת הגט, ולא מחמת מיתת הבעל, והיא קושי' עצומה לכאורה.

ובסוף ספר יד אהרן על התורה נדפס חידוש בזה מהגה"ק מאוסטרובצה זצ"ל, ואלו דבריו: יש לומר דהנה איתא בגמ' (סוטה מ"ד) כי יקח איש אשה חדשה אין לי אלא חדשה, אלמנה או גרושה מניין ת"ל אשה מ"מ, א"כ מה ת"ל חדשה מי שחדשה לו, יצא מחזיר גרושתו כו'. וממילא דהתורה איירי גם כאן באשה שהי' לה כבר בעלה ונתאלמנה או נתגרשה, וממילא מיושב היטב, דשפיר שמעינן מכאן דמיתת

הבעל מתיר, דממ״נ מה היתה האשה שאינה חדשה, אם היתה אלמנה ונשאת לזה ע״כ דמיתת הבעל מתיר, דאל״כ האיך נשאה זה מאחר שהי׳ לה כבר בעל שנתארמלה ממנו. ואם דעבר ונשאה באיסור, א״כ למה צריך הפסוק לומר לא יצא בצבא נקי יהי׳ לביתו שנה אחת וגו׳, הלא בלא״ה חוזר משום שירא מעבירות שבידו, כמדרשם על הפסוק בפ׳ שופטים מי האיש הירא וגו׳, ואם נאמר דמיתת הבעל אינו מתיר, ע״כ צריך לומר דאיירי כאן שנתגרשה מבעלה הראשון ולא שנתארמלה, תקשה לשיטת רש״י דגם אם נתגרשה ב׳ פעמים אסורה לינשא, וא״כ האשה זו שנתגרשה כבר מבעלה הראשון, וכעת תהי׳ מותרת לעולם ג״כ משום הגט כריתות א״כ תהי׳ מגורשת ב׳ פעמים, והאיך אמרה תורה ואיש אחר יקחנה, וע״כ צריך לומר שאינו כותב גט כריתות, ונשמע שפיר דמיתת הבעל מתרת. עכת״ד וע״ש עוד מה שהאריך בזה בדברים נפלאים.

★★

ובקו׳ שארית יעקב בסו״ס שו״ת צור יעקב להגאון מפרוביזנה ז״ל (סי׳ ז) כתב תירוץ נחמד בקושי׳ זו וז״ל: הלבוש מקשה איך מועיל גט מאהבה, הלוא בתורה כתוב רק אם ימצא ערות דבר או ושנאה האיש האחרון, אבל גט מאהבה כדי שלא תיפול ליבום, מנא לן דמהני? עיין בתשובת מהר״ם מלובלין סימן קכ״ג, אמנם הענין הוא עפ״י תוספות תמורה ה׳ ע״א ד״ה מיתיבי וכו׳, דאיתקש גירושין למיתה, כדאמר פ״ק דקידושין איתקש מיתה לגירושין, ה״נ איתקש גירושין למיתה, מה מיתה מוציאה מרשות הבעל אף גירושין כך וכו׳, א״כ כמו דמיתה מתרת בכל אופן, כן גט, א״כ מה שמועיל גט ביוצא מלחמה הוא רק מחמת שמיתה מתרת, דאל״כ איך מהני גט מאהבה כנ״ל, א״כ מיושב שפיר קושיא הנ״ל, דילפינן מפן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה, דמיתה מתרת, דאל״כ אף הגט לא מהני דהוי גט מאהבה. עכ״ל. ודפח״ח. וכעין דבריו כתב בספר נזר הקודש על תמורה (ה.) ע״ש.

★★

איתא בגמ׳ בבא מציעא (דף נ״ט ע״א) ״מאי דכתיב ובצלעי שמחו ונאספו וגו׳ (תהלים לה, טו), אמר דוד אפילו בשעה שעוסקין בנגעים ואהלות אומרים לי דוד הבא על אשת איש מיתתו במה, ואני אומר להם דוד הבא על אשת איש מיתתו בחנק ויש לו חלק בעוה״ב, אבל המלבין פני חבירו ברבים אין לו חלק בעוה״ב״. והתוספות [ד״ה ולא] נתקשו למה נקט נגעים ואהלות, ובעלי הדרוש כל אחד לדרכו פנה.

וכתב הגאון ר׳ דוד זייסהיים ז״ל בספרו שלל דוד (פר׳ תזריע) ענין נפלא בזה. בהקדם דברי הגמ׳ בשבת כאן: כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, דכל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו. ודעת רש״י בכתובות (דף ט, ב ד״ה גט) שהיה גט על תנאי אם לא יחזור מן המלחמה דאז הוי גט למפרע משעת נתינה, ואוריה לא חזר בסוף המלחמה. ובגיטין (דף כ״ה ע״ב) אמרינן, טעמא דהוי גט למפרע מטעם ברירה, דהוברר הדבר למפרע, וכתב רש״י (ד״ה ולכי מיית) דלא הוי כשאר תנאי דעלמא דלא צריך ברירה, דהכא שאני כיון שאין בידו. נמצא אי אמרינן ברירה, לא חטא דוד, דהוה גט למפרע כיון דלא חזר והוברר הדבר, אמנם שונאי דוד היו סוברים דאין ברירה ולא הוה גט למפרע.

אמנם ממשניות דנגעים ואהלות מוכח דיש ברירה, דאיתא בפי״א דנגעים [משנה ו] ״הטולה מן המוסגר בטהור וכו׳, חזר המטלית הבגד הראשון ישרף והמטלית תשמש את הבגד השני בסימנים״, וכן איתא שם בפי״ג (משנה ה) גבי הבונה מן המוסגר בטהור. והר״ש כתב הטעם דלמפרע הוא טמא, ומשמע דמטעם ברירה הוא, לפי גירסת הרע״ב והר״ש דגורסים חזר נגע לבגד מציל את המטלית ובחזר למטלית שורף, דמטעם ברירה הוא. ובאהלות פ״ז (משנה ג) ״המת בבית ולו פתחים הרבה כולם טמאים וכו׳, חשב להוציא באחד מהם מצלת על כל הפתחים, ב״ש אומרים והוא שחשב עד שלא ימות המת וב״ה אומרים אף משימות״. ובביצה (דף י׳ ע״א), טעמא דב״ה דאית להו ברירה ואפילו למפרע הוא מטהר. ובודאי במשניות הקדומות דלא היה מחלוקת סתמא כב״ה, ומוכח דיש ברירה. וזה שאמר אפילו כשעוסקין במשניות ואהלות דמוכח דיש ברירה, וא״כ לא חטא דוד, ואעפ״כ הם מספרים לשון הרע דחטא דוד. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: כל היוצא למלחמת בית דוד גט כריתות כותב לאשתו.

רגיל היה כ״ק האדמו״ר הרש״ב מלובאויטש זצ״ל לזרז לתלמידי ישיבות תומכי תמימים בגמרא זו, כלומר: כל

היוצא למלחמת בית דוד, אלו בחורי הישיבות היוצאים ללחום מלחמת ד', במלחמתה של תורה, גט כריתות כותבין לאשתו, צריכין לכתוב גט כריתות, לפרוש ולהתנתק מכל הבלי עולם הזה ומאויו עכד"ק.

★★

בגמ': ואדוני יואב.

וכתב רש"י: לאו אורח ארעא לקבל עליו מרות אחרים בפני המלך.

במנחת חינוך (סוף מצוה רנ"ז) הביא מספר מעבר יבוק שאם אחד מתפלל לפני השי"ת על אביו או על רבו, לא יאמר בתפלתו אבי או אדוני רבי, דנגד הקב"ה אין לקרות לשום אדם אדון. וראיה מסוגיין דאוריה החיתי נחשב מורד למלכות מפני שאמר ואדוני יואב כשדיבר לדוד. וכעי"ז כ' בספר חסידים, והובא בהג' רעק"א או"ח (סי' קיט):

ועל פי זה ביאר במנחת חינוך שם למה יהושע אמר (בהעלתך יא, כח) כשנתנבאו אלדד ומידד במחנה, אדוני משה כלאם, ואילו אלעזר שצוה פרשת גיעולי מדין (מטות לא, כא) נאמר כאשר צוה ד' את משה, ולא אמר אדוני משה. אלא שכיון שאלעזר הביא כאן דבר ד', אין גבהות לפני המקום, ולכן לא הזכיר שם אדנות אצל משה.

דף נ"ו ע"ב

בגמ': על עסקי נחל וכו'.

וברש"י: ומה על נפש אחת אמרה תורה הבא עגלה ערופה וכו' אם גדולים חטאו קטנים מה חטאו ע"כ.

הנה במנחת חינוך (מצוה תקל) כתב דאפי' על תינוק בן יומו עורפים עגלה ערופה. אך רק כשידוע שכלו לו חדשיו, דאל"כ כיון שהוא כאבן ומותר להורגו, א"כ לא שייך להביא כפרה על הריגתו ע"כ. וי"ל בזה, דהנה שאול ריחם על עמלק בגלל הק"ו שעשה מעגלה ערופה, ושם לא מבואר שריחם ג"כ על הקטנים, ורק על מיטב הצאן והבקר (שמואל א' טו, טו) ע"ש. אך ברש"י כאן הרי מבואר ששאול טען: קטנים מה חטאו וכו', והשאיר ג"כ את הקטנים ע"ש היטב. ולהנ"ל א"ש, דאי על קטנים אין מביאים עגלה ערופה, וכל טעמו של שאול היה ק"ו מעגלה ערופה, א"כ שפיר השאיר ג"כ הקטנים. (אכן בפסוקים לא מפורש כלל ענין הקטנים וצ"ע).

★★

בגמ': אפשר בא אסא ולא ביערם וכו' **אלא מקיש ראשונים לאחרונים** וכו'.

הנה בגמ' (חולין ז ע"א) איתא לגבי כתישת נחש הנחושת - אפשר בא אסא ולא ביערו וכו' אלא מקום הראו לו אבותיו להתגדר בו וכו'. ובתוס' בחולין (שם) הקשו, מדוע בגמ' כאן לא תירצו כמו בגמ' בחולין הנ"ל - מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו ע"כ. והגאון השואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"א סי' שצא) כתב ויישב קושית התוס', דדוקא לגבי נחש הנחושת אפשר לומר, מקום הניחו לו אבותיו וכו'. וזה עפ"י המבואר בגמרא עבודה זרה (מד ע"א) דנחש הנחשת לא הי' צריך כתישה כלל, דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ורק כיון דטעו בתריה עמד וכתתו לפרסומי מלתא, וא"כ כיון שגוף נחש הנחשת לא צריך שריפה כלל, שוב לא הי' מקום להראשונים לשרפו, דמצד הדין אינו שלהם ואינו יכול לאסור דבר שאינו שלו, ורק לפרסומי מלתא, בזה מצאו מקום להניח לבניהם אחריהם שיתגדרו בזה. אבל במות שהן ע"ז ממש, פשיטא שצריך שריפה ז"ב ע"כ דברי השו"מ.

וכתב הגר"א וויעדער שליט"א בקובץ מוריה (שנה יז גליון א-ד ע' קפג) דלא נעלם מהתוס' דברי הגמ' בע"ז הנ"ל, רק דהם ס"ל דגם הבמות הם כך, כי בעצם הם לא היו נעמדים לעבודה זרה עצמה שיאסרו בהנאה, רק הקריבו על הבמות לע"ז, והבמות לא היו רק משמשי ע"ז. ועיין ברמב"ם פ"ח ה' ע"ז הי"ב ובביאור הגר"א יו"ד סי' קמו סעיף יב שהביא מהלח"מ שהקשה שם על דברי הרמב"ם הנ"ל שפסק שם דמזבח ע"ז שנפגם עדיין הוא אסור בהנאה עד שינתץ רובו ביד עובד כוכבים. דלמה כתב רבנו ביד עובד כוכבים, הלא מזבח הוא משמשי ע"ז דשקיל להאי בימוס ומייתי בימוס אחרינא, הוה לן למישרא אפילו שלא יותץ ביד עו"כ עי"ש שנשאר בקושיא, עכ"פ הני במות דשלמה היו רק משמשי של ע"ז, ומשמשי ע"ז בין של ישראל ובין של עו"כ אינן אסורים עד שישתמשו בהם, כמו דאיפסק להלכה בש"ע יו"ד סי' קלט סעיף א.

א"כ לא מבעיא למהרש"א שבת נ"ו דנשיו של שלמה היו נכריות, א"כ בודאי דלא נאסרו הבמות עד שישתמשו בהם. אך גם לפי מה שהביא באהבת איתן על העין יעקב דלר' יוסי בן חלפתא במ"ר ריש שיר השירים דשלמה גייר את הנשים נכריות להכניסן תחת כנפי השכינה עי"ש, ואם נאמר דאעפי"כ הם לא עשו אלא לפנים ובנו הבמות, כמו דאמרינן שם בגמרא מפני שהי' לו לשלמה למחות בהן. עכ"פ גם ע"ז של ישראל אינן נאסרין עד שישתמשו בהם.

ולפי"ז א"ש דדין הבמות הי' באמת כמו נחש הנחושת. ושפיר הקשו התוס' דהו"ל לגמ' כאן לומר - מקום הניחו לו וכו' ודו"ק.

★★

בגמ': בשעה שנשא שלמה את בת פרעה וכו' ועליו נבנה כרך גדול של רומי וכו' נבנה צריף אחד וזהו איטליאה של יון וכו'.

הנה ידועים דברי החתם סופר בשו"ת (או"ח סי' רז) בשבח האתרוגים הבאים מיאנאווא ע"ש, ובשו"ת התעוררות תשובה (סי' תלד) מביא שהגאון ר' חיים צבי מאנהיימר זצ"ל אמר לו ששמע מפה קדוש אא"ז בעל החת"ס זצ"ל, שאותן אתרוגים הנקראים יאנאווא המה האתרוגים אשר במסורת הווה שהמה האתרוגים האמיתיים, ובהן יצאו רבותינו בעלי התוס' שהיה להם בקבלה איש מפי איש. ע"כ. והוא דבר פלא.

ובחסידות חב"ד יש מסורת מופלאה ביותר כדלהלן:

אדמו"ר הריי"צ זצ"ל אמר בשמחת תורה תש"י (ונדפס בספר המאמרים שלו - התשי"א ע' 101) בשם אדמו"ר הזקן בעל התניא, שכאשר אמר הקב"ה ולקחתם לכם פרי עץ הדר הושיבו שלוחים על ענן והם הביאו אתרוג מקאלאבריא.

עוד מובא בספר רשימות הרב"ש, שהן רשימות שנדפסו זה עתה מכת"י הרה"ח רבי ברוך שניאור זצ"ל נכד הצ"צ שרשמם תיכף להדיבורים והמאורעות, (קה"ת תשס"א עמ' קנ) ביום ב' דסוכות תרע"ו בעת הסעודה שאמר: שהבעש"ט [וכנראה שבעל התניא שמע כך בשם הבעש"ט] אמר בשעה שאמר הקב"ה למשה רבינו ע"ה מהמצות דולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כו' הי' דוקא על יאנאווא קאלאברער, שהביאו משם למדבר וזהו עיקר מצותו.

בספר שמועות וסיפורים להרה"ח רבי רפאל כהן [מהד' שני' ח"ב עמ' 73] מביא בשם תלמידו הנאמן של המהרש"ב, הגאון רבי יעקב לנדא אב"ד בני ברק בזה"ל, הרה"ח הר"י (שי') לנדא הי' כמה פעמים מוזמן בחג הסוכות לשולחנו של אדמנ"ע [הרש"ב] בכל ליל דחגה"ס הי' אדמונ"ע מספר, כשהקב"ה אמר במדבר לבני ישראל ולקחתם לכם וגו' פרי עץ הדר וגו', שלחו שליחים לגניווא קאלאבריא והביאו משם אתרוגים.

בספר משנת יעקב (להגאון מקאפוש, לשו"ע סי' תרמ"ח) כותב שאתרוגי קאלאבערער שהיו מוחזקים כשרים מזמן רב - ובשם הגה"ק בעל התניא זי"ע אומרים שישראל בזמן שהיו במדבר הביאו אתרוגי יאנאווא - שהם נקראים ג"כ קאלאברער - ועל זה ברכו בסוכות, ואם קבלה נקבל, עכ"ד.

על המסורת המופלאה הזו כתב בספר כשרות ארבעת המינים (ע' קיט) להקשות: וצ"ע. הרי איטליה נבנתה רק בימי שלמה כמבואר בשבת [נ"ו ע"ב] ובסנהדרין [כ"א ע"ב] ומגילה [ו' ע"ב]. ובשבת שם, בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, במתניתא תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב וכו' ובנו שני צריפים ברומי. והוא מספרי ס"פ עקב ועיין במדרש תהלים [מזמור י' ו'], ובמד"ר אסתר [פ"ג ה']. וא"כ הרי רומי לא היתה בזמן משרע"ה.

וכבר נדרש לזה כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאוויטש זצ"ל באגרות קודש (חלק י"ז ע' קמ"ח - חלק י"ח ע' צד) וכתב, שבאמת איטליה של יון כבר היתה קיימת בזמן מרע"ה לא רק כארץ אלא אפילו כמדינה כמבואר בקידושין (י"ב) איסר האיטלקי ע"ש איטליה של יון, ועיי"ש ריש הפרק בתוס' (ומטבע זו היתה כבר בזמן מרע"ה), וכן מפורש בספר הערוך מרבינו נתן מרומי ערך איטלקי, וכ"ה בר"ש שביעית [רפ"א מ"ב] וברע"ב שם, וראה בפי' הרע"ב מס' כלים [פי"ז משנה י"א]. ובירושלמי שקלים [פ"ו ה"ב] וכ"ה בבראשית רבה [פרשה כ"ג, ז'] מפורש להדיא שאף חלק זה של איטלי'-קאלאבריה כבר הי' קיים, דאיתא שם בדור אנוש עלו המים עד קלבריאה. [ובקרבן העדה מפרש שהכוונה לעיר בצרפת, אך למעשה הכוונה באיטליה כמבואר לא' הראשונים על מס' שקלים (במס' שקלים מהדורת הר"א סופר) שהכוונה לאפוליא

שהוא קאלאבריא]. [וראה תרגום יונתן ליחזקאל (כ״ז,ו׳) מאיי כתים, ממדינת אפוליא, וראה במדבר [כ״ד,כ״ד] וצים מיד כתים שמתרגם, וסיען יצטרחן מרומאי, הרי שאפוליא היא רומי. וגם כיום מצוי איזור באיטליה הדרומית שנקרא בשם אפוליא והוא סמוך לאיזור קאלאבריה].

ומה שמבואר במאמרי חז״ל הנ״ל ששטח רומי לא הי׳ רק בימי שלמה וירבעם, הנה עיין בגליון עין יעקב על מס׳ שבת [דף כ״ח, דפוס וילנא] שכותב אהבת איתן עיין ביוחסין ובצמח דוד ושלשלת הקבלה וספר הדורות, שהקשו דלפי סופרי דברי הימים קרוניקה כבר היתה עיר הבירה של רומי עיר נושבת קודם לכן, גם המלעיגים על דברי חז״ל ימצאו פה מקום להראות כי זרה לנו ידיעת גלילת הארץ וכו׳, אבל כל הסיפור הזה אינו כמשמעו, עכ״ל.

ובקובץ אור ישראל (שנה ח׳ קו׳ א׳ ע׳ קפד) האריך חכ״א בזה וכתב עוד: וכ״כ בספר בעל סדר הדורות בדברו על מאורעות שנת ב׳ אלפים שי״ג, כמאה ושלושים שנה לפני קבלת התורה כותב, כי צפו בן אליפז מלך חמשים שנה על כל ארץ כתים ועל כל ארץ איטליא, ובשם דרשות רש״מ (כנראה הכוונה להקדוש ר׳ שלמה מולכו זצ״ל), מוסיף בעל סדר הדורות ואומר שאחר מיתת יוסף ברח (צפו בן אליפז) לקנפיא ומלך על כתיים ברומי, ולבסוף מלך על ארץ יוון איטליא, והוא הי׳ מלך ראשון ברומי ובנה היכל ראשון ברומי.

וכעין זה כתב הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו בן יהודע על מסכת סנהדרין שם, וז״ל הנה בוודאי הגמור אין מאמר זה כפשוטו, דאיך יתכן לומר שכל הארץ הגדולה והרחבה אשר כרך רומי בנוי בה היתה ים קודם שנשא שלמה המלך עליו השלום את בת פרעה, ובמשך שנים שלא הגיעו לשבע מאות שנים נתחדשה קרקע זו בתוך הים ונבנה עליו כרך גדול של רומי שהי׳ בנוי בזמן בית שני, על כן וודאי מאמר זה נאמר על דרך החידה שבו רומז ענין עמוק עיי״ש.

ועוד יש לבאר בפשטות, דהנה עיין ברש״י שבת שם על דברי הגמרא אותו היום שהכניס ירבעם נבנה צריף אחד וזהו איטליאה של יון, בד״ה איטליאה, שם העיר, והיא ממדינת יון וכשנטלה רומי מלכות יוונים לכדוהו ונהפך להם, והסבר דבריו כך הוא דידוע בתולדות ימי העמים וימי ישראל שיון ורומי הן שתי מלכיות שונות, ומהי אם כן הקשר שברומי בנו בימי ירבעם מלכות יון, דהרי רומי מלכות אחרת היתה, ולכן רש״י מבאר דאכן בראשונה איטליה שביון היתה רק עיר ממדינת יון והיא שכנה בקצה איטליה שהוא מקום קאלאבריה, וכידוע שמאז ומעולם שלטה יון על כל האיים הסמוכים לשם כולל באיזור זה, ואילו רומי הוא במרכז איטליה שהיא בדמות רצועה באמצע הים, וכאשר ירבעם חטא, עלה רומילוס, שעל שמו נקראת רומי - ראה מדרש תהלים [מזמור א׳ אות ח׳], והתחיל ליישב את רומי כמבואר במדרשים שם, וא״כ רומי היתה באמצע הרצועה ובקצהו איטליה של יון. וכשבע מאות שנים שלטה יוון בכיפה ורק באמצע בית שני התגברה רומי וכבשה את יון והתאחדו רומי ויון לאחת.

והנה לעיל הבאנו מתרגום יונתן דאיי כתים הם הם אפוליא, ולדבריו היו איטליה שביון, אי בלב ים התיכון, ועל פי זה י״ל, שאכן זה שהשרטון שבימי שלמה פעל ויצר, שחיבר את איי יון של קאלאבריה ליבשה אחת ועליו נבנה רומי. נמצא לפי זה, שאכן איטליה שביוון קיימת היתה מעולם אף בזמן משה, ורק איזור רומי הוא שצפה ועלה מן הים, ואמנם גם לפי תולדות העמים יציבא מילתא, שמתארים בספריהם את איזור רומי הקדומה כמקום לח שטוף מים, וע״י יישובה של רומילוס ייבשו המקום ויישבהו. עכ״ד.

ובספר על אבותינו ועל יחוסם (ע׳ 343) מאריך בענין זה ומביא מהספרים הקדמונים שמבואר שמדינת איטלי׳ היתה קיימת מאז ומעולם, והוא מסיים:

"ובכן עינינו הרואות את המפרשים המגלים לנו איטליא שמלפני שלמה המלך, וקובעים בודאות שהארץ הלזו הגשמית היתה קיימת על פני השטח מקדמת דנא, ומסבירים את דברי חכמים וחידותיהם על ״ירידת גבריאל ונעיצת הקנה׳ בדרך רמז ודרוש, אבל ״ודאי גמור שאין המאמר כפשוטו״ ״וא״כ אין כאן שום סתירה לאימרתו של האדמו״ר הזקן לגבי קיום מצות ד׳ מינים כפשוטם, בגשמיות, ע״י דור מקבלי התורה.

אם העד העיד בנו האיש, האדם הגדול בענקים בעל ״סדר הדורות׳, שאיטלי׳ של יון היתה קיימת מאז ומתמיד׳ אלא שבניית מלכות הרשעה כמדינה לעצמה התחילה עם נשואי שלמה, ושלזה, ורק לזה התכוונו חז״ל בדרשתם ״וירד גבריאל׳, ואם אדמו״ר הזקן מעיד ברוח קדשו שדור דעה מהדר במצות היה וברך על אתרוגי איטליא דוקא, מה מקום

לקושיא על עובדה היסטורית זו מחלק הדרוש שבתורה", עכ"ל הרב מרינובסקי זצ"ל, וע"ש בארוכה.

והנה בספר מרגליות הים על סנהדרין (כ"א ב) כתב: עי' מגילה (ו, ב) איטליא של יון הוא כרך גדול שברומי כו'. וברש"י כרך גדול שגדל בשביל עון מנשה שהכניס צלם בהיכל ירד גבריאל ונעץ קנה כו'. ועיי' שבת (נ"ו ב) יום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב באו רומוס ורומילו ובנו שני צריפין ברומי כו'. ועי' ספרי עקב, וכו'. ועיין בס' עולם הפוך פ"ד, שמתחילה היה פגם קטן אז נעץ קנה, אח"כ כשנתרבה הפגם אז העלה שרטון, וכשנתרבה הפגם ביותר נבנה עליו, וכו' עיי"ש עכ"ל. ועי' בזה בארוכה באהבת איתן על עין יעקב. הנ"ל.

ועי' במהרש"א סנהדרין שם שכתב: בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, זה היה תחילת עבירה לעע"א בירושלים, כדאמרינן פרק במה בהמה, שהכניסה לו אלף כלי זמר ואמרה לו, כך עבודת כוכבים פלוני, וזה היה תחלת החורבן כמ"ש פן יפתה לבבכם וגו' ואבדתם מהרה, ולכך בו ביום נעץ קנה כו', כי היה תחלת ישובו של רומי כמ"ש לא נתמלא צור אלא מחורבנה של ירושלים, והיה זה ע"י גבריאל וכו' ולזה ניתן בידו ג"כ יישוב של רומי שהיה מחורבנה של ירושלים וכו', ע"ש.

ועי' זהר פנחס (רנ"א ב) שביום שנשא שלמה המלך את בת פרעה בא מלאך גבריאל ונעץ קנה בים הגדול שעליה נבנה אח"כ עיר של רומי, ר"ל שאז ניתנה רשות להקליפות לאחוז במלכות הנקרת ים הגדול וכו' ע"ש (לפי 'מתוק מדבש' להרה"צ ר' דניאל פריש זצ"ל) 'אבל עצם איטליא של יון כולל קלבריאה היתה קיימת מאז ומתמיד, כמפורש בירושלמי דשקלים ובבראשית רבה הנ"ל, וא"ש ולק"מ.

עי' באוצר מנהגי חב"ד - סוכות (עי' רעו) שהביא מהגאון החסיד וכו' מו"ה יעקב לנדא זצ"ל, רב ואב"ד בני ברק, שזכה לסעוד על שלחן כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שסיפר, שתמיד בלילה הראשון דחג הסוכות היה הרבי נ"ע אומר: כשהקב"ה אמר למשה רבנו ע"ה 'ולקחתם לכם' וגו', שלחו שלוחים בעננים ליאנובע להביא משם אתרוגים, מספרים שפעם אחת לא יכלו להשיג אתרוג מיאנובע אלא מארץ ישראל. הרבי נ"ע בירך עליו ובכה. ע"כ.

★★

בגמ': בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל וכו' וזהו איטליאה של יון.

בקובץ כרם שלמה (שנה יט קו' ב ע' נג) כתב חכ"א: הרמב"ן בסוף פרשת ויחי עה"פ שמה קברו את יצחק, הביא מ"ש בספר יוסיפון ובשאר ספרי קדמונים, כי צפו בן אליפז בן עשו ערך מלחמה עם יוסף ולא רצה להניח לקבור את יעקב אבינו ע"ה במערת המכפלה, ותגבר יד יוסף ותפשו עם מבחר גבוריו והביאם למצרים, ועמד שם בתפיסה כל ימי יוסף, וברח משם במותו, והלך לארץ כאנפנייא (- הוא מחוז במדינת איטליא, טוב ירושלים), ומלך על מדינת כתים ברומא, ובסוף הומלך על כל ארץ איטלייא, והוא אשר מלך ראשון על רומא וכו'. וכן כתב רבינו בחיי שם עה"פ ויעל עמו גם רכב גם פרשים. וכפי הנראה שמלוכה זו באה לצפו מברכת יצחק אבינו ע"ה, וכמ"ש רש"י בפרשת תולדות עה"פ משמני הארץ יהי' מושבך, זו איטליאה של יון.

ויש להעיר על זה מהא דאיתא במס' שבת דף נו ע"ב, אמר רב יהודה אמר שמואל בשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, במתניתא תנא אותו היום שהכניס ירבעם שני עגלי זהב אחד בבית אל ואחד בדן, נבנה צריף אחד וזהו איטליאה של יון, ועיי"ש בפירש"י והגהות רש"ש. הרי שמדינת איטליה נבנה בזמן מאוחר הרבה, ואיך יתכן שצופ בנו של אליפז מלך שם, (ועי' ברש"י סוף פרשת וישלח עה"פ אלוף מגדיאל, וברמב"ן שם). ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (קו' ג' ע' נח-ט) השיב ע"ז חכ"א: הנה בסדר הדורות (בסוף אלף השלישי ד"ה רבו של שלמה) כתב וז"ל: ולפי הקורניקו כבר הי' נבנה, אלא הכוונה שנתגדל רומי וכו', עכ"ל. ולפי"ז לא קשה מידי, אלא שהוא דחוק קצת.

אמנם פתח פתוח מצאתי בעזהי"ת לבאר ולהסביר הדבר בדרך אפשר בקצירת האומר, דהנה יש לתמוה טובא, דלכאורה נראה כתרתי דסתרי, דרש"י כתב במס' מגילה דף ו ע"א בד"ה אטליא, שהוא כרך גדול שגדל בשביל עון מנשה, ובמס' שבת דף נו ע"ב בעובדא הנ"ל שגבריאל נעץ קנה בים בשביל שנשא שלמה את בת פרעה, כתב רש"י והוא אטליא של יון במס' מגילה. ולכאורה צ"ע באיזה זמן, ומשום איזה סיבה, נבנה איטליא של יון המיצר לישראל.

לכן נלע״ד ליישב הכל על מתכונתו, דהנה בברכת יצחק לעשו כתיב, הנה משמני הארץ יהי׳ מושבך, ופירש״י, זו איטליאה של יון, ושם להלן כתיב, והי׳ כאשר תריד ופרקת עולו, והיינו שאמרו חכמז״ל במס׳ מגילה דף ו ע״א עה״פ ולאום מלאום ימאץ, שאם זה מנצח השני נופל, ואם יאמר לך אדם שניהם מלאים אל תאמין, יעו״ש. ולא עוד אלא כשעושים בני ישראל רצונו של מקום, לא זו בלבד שאין יד עשו שולטת כלל, אלא גם שלטון עשו נופלת ונחרבת, כמאה״כ (יחזקאל כו) אמלאה החרבה, ואמרו בגמ׳ שם, אם מליאה זו חרבה זו. וא״כ אתי שפיר, דהנה משמתו יעקב ויוסף, התחיל צרת השיעבוד לישראל וירדו מטה, וממילא עלה עשו כנ״ל, וצפו בנו של אליפז מלך על איטליא, רק אח״כ בשעה שקבלו ישראל התורה ונכנסו לארץ ישראל, נתקיים במדינת איטליא ״החרבה״, ואז נחרבה איטליא של יון עד עפר ולא נשאר ממנה שריד ופליט, אך בשעה שנשא שלמה את בת פרעה, ונתקיים והי׳ כאשר תריד, כי המלך הוא ראש העם ונחשב כאלו כל הציבור חטאו, אז חזרה ונבנה מחדש איטליא של יון ע״י גבריאל, ושוב בא דורו של חזקי׳ המלך שהי׳ מלך ישר בעיני ד׳ עד שביקש לעשותו משיח, ובזכותו נחרבה איטליא שוב שנית עד לעפר, אמנם בשעה שמנשה העמיד צלם בהיכל, שוב חזרה ונבנתה ״החרבה״ כמקדם, והכל אתי שפיר, ודו״ק.

[ובעיקר סתירת דברי רש״י הנ״ל ממס׳ מגילה, למס׳ שבת, מצאתי בש״ס שנדפס בוויניציאה בשנת ר״פ, דלא נזכר שם מאומה בדברי רש״י שהוא בשביל עון מנשה, וא״כ לק״מ]. עכ״ד.

★★

בקובץ דרושים (קובץ ד סי׳ ג) מביא בשם הגאון מלאסק זצ״ל לבאר חטא נדב ואביהו, כי יש ג׳ הנהגות, א׳ להנהיג את עצמו, ב׳ להנהיג אנשי ביתו, ג׳ אנשי דורו, כמו שאמרו חז״ל (שבת נד ע״ב) מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על אנשי ביתו ודורו, וכל אחד ואחד מחויב להטיב עצמו וזולתו, ואחז״ל אחד אברהם, ולכאורה קשה הא קדמו אדם שת נח ועוד צדיקים, רק הם היו צדיקים בפני עצמם והוא התחיל להטיב לאחרים, ולכן גר שמקבל עליו עול תורה ומתחיל להישר את עצמו מוחלין עונותיו, ונושא אשה מחויב לפקח גם על הנהגת ביתו מוחלין עונותיו, ועולה לגדולה מקבל עליו השגחה על דורו ראוי שימחלו לו עונותיו כי אישתני גופא אישתני דינא.

ועפי״ז י״ל בשבת (נו:) בשעה שנשא שלמה בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים והעלה שירטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, כי אחז״ל בפסחים (מב:) ומגילה (ו:) וערש״י תולדות (כה, כג) אמלאה החרבה, לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים, וכיון שמקודם צריך למחות בבני ביתו, ואח״כ בדורו, וכיון שלא מיחה בבת פרעה, עאכו״כ שלא ימחה באנשי דורו, לכן מיד נצמחה הריסת מלכותו, ונבנה כרך של רומי שחרב ציון וניטלה מהלכות ונגדע קרן ישראל בחורבן ביהמ״ק.

ובזה יש לבאר המדרש פר׳ אחרי, לא מתו נדב ואביהו אלא בשביל שלא נשאו נשים, ובסנהדרין (נב.) אי׳ בשעה שמשה ואהרן מהלכים ונדב ואביהו אחריהם כו׳ היו אומרים מתי ימותו ב׳ זקנים הללו ואנחנו ננהיג הדור, וצ״ב שגדולים כמותם יבקשו מיתת רבם ואביהם, ועוד דכתיב בהקריבם אש זרה, וי״א שתויי יין או מחוסרי בגדים נכנסו, אך באמת היה בידם חטא כי אין צדיק כו׳, רק היה להם תקנה במה שיעלו לגדולה, ואמרו כן כמתאוננים על חטאותיהם שאין לנו עצה לתקנם רק במיתת זקנים הללו, אבל מתי ימותו, וא״כ לא יעלה בידם להנהיג הדור, ולא שררה בקשו רק כפרה חפצו, וגם היה נמחל עונם, והכל עולה בקנה אחד כפתור ופרח, עכ״ד.

★★

הנה בברכת יצחק ליעקב כתיב (בראשית כז, לט): הנה משמני הארץ יהי׳ מושבך וגו׳ וברש״י מחז״ל: זו איטלי׳ של יון ע״כ. וצ״ב מנין שהכוונה כאן על זה.

וכתב בחנוכת התורה מהגאון ר׳ העשל זצ״ל מקראקא לבאר עפ״י דאיתא בגמ׳ כאן וכנ״ל, דבשעה שנשא שלמה את בת פרעה ירד גבריאל ונעץ קנה בים ועלה בו שרטון ועליו נבנה כרך גדול של רומי, ואיתא שם איטליה של יוון זה כרך גדול של רומי.

השתא אתי שפיר דהוקשה להם הרי יצחק ברך את יעקב מקודם בכל ולא השאיר כלום לעשיו, א״כ איזה מקום יש כעת לברכה לעשיו לחול. וע״ז מתרץ היות ולא נשאר לעשיו שום דבר ממה שהיה כבר בעולם, לכן ברכו

ממה שיהיה בעתיד, וזהו איטליה של יוון. שנבנתה רק כשמונה מאות שנה לאח״כ כנ״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: כל האומר שלמה חטא אינו אלא טועה כו׳ והכתיב אז יבנה שלמה במה לכמוש שקוץ מואב, שבקש לבנות ולא בנה כו׳.

ופרש״י כל האומר שלמה חטא בע״ז ע״כ.

וכתב א״א מו״ר הגה״ח ר׳ משה מנדלבוים זצ״ל: והנה באמת בע״ז הרי קי״ל דגם הרהור אסור וכדאמרינן בקידושין מ. וא״כ מאי משני בגמ׳ שבקש לבנות ולא בנה, אכתי מחשבה איכא, ולחשב מחשבת עכו״ם, וצ״ל לחלק בין מחשבת עבודת כוכבים ובין מחשבת בנין מזבח לעכו״ם שאינו כעכו״ם ממש, וגם אינו כי אם לאו, וע״כ אין בזה דין מחשבה.

והנה ידועה מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן במנין המצות (מצות לא תעשה מצוה ג׳), שכתב הרמב״ם וז״ל: שהזהירנו מעשות ע״ז לזולתו כדי שיעבוד אותה כו׳, דהרמב״ם סבר דהאיסור בעשיית ע״ז אף שלא לעבדה הוא ג״כ בכלל הלא יהיה לך שבעשרת הדברות, אבל דעת הרמב״ן היא שאינו בכלל הלא יהיה לך, דאחז״ל (מכות כ״ג ע״ב): תורה צוה לנו משה כו׳ תרי״א ושנים מפי הגבורה שמענו הרי תרי״ג, אבל עכ״פ מבואר דבהלא יהיה לך לא נכלל כי אם ל״ת אחת, שהוא לעבוד ע״ז, ועי׳ במצות עשה א׳ מש״כ הלב שמח, וכמה הוא מתמיה על קושי׳ זו של הרמב״ן, שהרי לא אחז״ל כי אם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו ולא כל הדבור של לא יהיה לך, ותמה מאוד עליו איך הקשה קושיא זו.

והיה נראה, דיש לומר דמחלוקת דהרמב״ן והרמב״ם היא, האם האיסור דעשיית ע״ז לאחרים הוא מאיסורי ע״ז, דיש ב׳ ע״ז, הא׳ מה שעובד ממש ע״ז שהוא במיתה, והב׳ עשיית ע״ז לאחרים שהוא ג״כ מדיני ע״ז רק שהוא בלאו, או דנימא דדין ע״ז הוא רק כשעובד אותה, ובלא״ה אין זה ע״ז, רק דיש איסור מחודש בעשיית ע״ז, והנה אי נימא שעשיית ע״ז הוא ג״כ מאיסורי ע״ז, א״כ הכל בכלל הדבור דלא יהיה לך, ורק דנפרט באמרו אלהי מסכה לא תעשה לך, אבל הכל נכלל בדבור דלא יהיה לך.

וא״כ נוכל לומר שזהו מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן לפי הבנת הרמב״ן, דהרמב״ם סובר דהאיסור דעשיית ע״ז הוא מהלכות ע״ז, הוי בכלל הלאו דלא יהיה לך, ושפיר הקשה הרמב״ן לפ״ז, שהרי אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענו וכנ״ל, וסרה תלונת הלב שמח, אבל דעת הרמב״ן היא שדין עשיית ע״ז הוא דין מחודש.

ולפי זה נראה, דגם הדין דמחשבה בעשיית ע״ז יהא ג״כ תלוי בזה, דאי נימא דהוא מהלכות ע״ז אלא שהוא רק לאו, מ״מ כמו דבע״ז עצמה יש דין דמחשבה כמו כן בעשיית ע״ז, א״כ הדרא הקושי׳ הנ״ל, דמאי משני בגמ׳: בקש לבנות, הרי בע״ז מחשבה כמעשה, אבל אי נימא דדין עשיית ע״ז הוא דין מחודש, א״כ שפיר י״ל דבדין זה לא יהא דין מחשבה.

והמעיין בדברי הרמב״ם בפ״ג מהלכות ע״ז ה״ט ובמנין המצות ל״ת ג׳ יראה, שאינו דין מחודש כי אם איסור באיסורי ע״ז, וא״כ קשים הנך ב׳ קושיות, קושית הרמב״ן וגם הגמ׳ בשבת הנ״ל.

והנה יש לחקור לפי זה מה יהיה הדין בכפאו לעשות ע״ז לאחרים, אם יהיה בכאן הדין דיהרג ואל יעבור או לא, דבאמת שיטת הרמב״ם היא דעל אביזרייהו דע״ז אין החיוב למסור נפשו, אמנם עכ״פ יש דברים שמחוייב למסור נפשו אף שאינן ע״ז, וכמו שכתב במנחת חינוך מצוה רצ״ו ויע״ש וא״כ צ״ב בכאן, ולכאורה י״ל דיהא תלוי במחלוקת הנ״ל דהרמב״ם והרמב״ן אי עשיית ע״ז הוא איסור ע״ז או לא, דלהרמב״ם דהוא איסור דע״ז, יהא חייב למסור נפשו, ולהרמב״ם שהוא דין מחודש אין מחוייב.

והנה אמרינן בסוגיא דסנהדרין ס״ד. מחלוקת במעביר בנו למולך אם הוא ע״ז או לא, ופסק הרמב״ם בפ״ו מהלכות ע״ז ה״ג דאינה ע״ז, והמעביר בנו לע״ז אחרת פטור, אבל מ״מ דעתו דאם יעבוד למולך בד׳ עבודות יהא חייב כמו שכתב שם בכ״מ והל״מ, ותמה ע״ז המנחת חינוך במצוה ר״ח ממ״נ, אם לאו ע״ז הוא, לא שייך בזה ד׳ עבודות, ועוד הקשה במנחת חינוך מצוה רצ״ו דמשמע מדברי הרמב״ם דמחוייב למסור נפשו על מולך, ואי כדברי הכ״מ והלח״מ שדעת הרמב״ם הוא שמולך אינה ע״ז, מה שייך חיוב דיהרג ואל יעבור ע״ז, ויע״ש מה שדחק את עצמו לתרץ.

ויראה לומר, דהנה החינוך כתב במצוה ר״ח וז״ל: זה נאמר לדעת הרמב״ם ז״ל, אבל לפי הנראה לדעת הרמב״ן

ז״ל לא נצטרך לזה, כי הוא סובר כי ענין מחודש יש בעבודה זו של מולך מכל שאר ע״ז, שבכל ע״ז לא יתחייב בעבודה שלא כדרכה אלא ד׳ עבודות הידועות, אבל ענין זה של מולך אינו בכל ע״ז כו׳ יע״ש, וכתב במנחת חינוך: נראה דסובר דדעת הרמב״ם דמולך ע״ז הוא כו׳, ובאמת אם הוא ע״ז נתייחדה לחייב על כל ע״ז כו׳, ובאמת כבר כתבתי דדעת הר״מ דמולך לא ע״ז הוא וכו׳ יע״ש, וצ״ב שיטת החינוך אליבא דהרמב״ם.

וע״כ נראה לומר, דהרמב״ם והרמב״ן נחלקו בהא, דזה ודאי דהמולך אינו ע״ז דנימא דהמעביר בנו הוי כעובד ע״ז, כמו בזורק אבן למרקוליס, דמולך אינו ע״ז, כי אם עכ״פ אסרה התורה להעביר את בנו למולך, והעברת בנו למולך זהו ע״ז, היינו לא שנחשב שעובד לע״ז, כי אם איסורו הוא איסור דע״ז, שהעברת בנו למולך הוא מעשה דע״ז, וע״כ באמת העברת בנו אינה עבודה של ע״ז, ומשו״ה בע״ז לא נאסרה מטעם עבודה, כיון שגם במולך אינה עבודה לע״ז כי אם שבכללותו הוא איסור עכו״ם, ומ״מ כיון שאסורו הוא מדין עכו״ם, אסור גם שארי עבודות למולך, ולא מדין שעובד לע״ז, כי אם דעשיית דבר זה למולך הוא איסור דע״ז, ומש״ה פסק הרמב״ם שפיר שמחוייב למסור נפשו על זה אף שאינו עובד עבודה זרה, מ״מ האיסור הוא מדיני עבודה זרה.

אבל הרמב״ן [אף שבשיטת הרמב״ן יש קצת לפקפק, די״ל דס״ל דהוא ע״ ממש, אבל זה אינו, דבודאי פסק כמ״ד שם בש״ס דלאו ע״ז הוא] סבר שהוא איסור חדש לגמרי, וע״כ אינו מחוייב למסור נפשו ע״ז, וגם אינו בכלל ד׳ עבודות, כיון שאין לו שייכות לע״ז, וכמ״כ כאן בעשיית ע״ז לאחרים נראה דידמה זה למולך, ולהרמב״ם אף שאינו ע״ז ממש, מ״ כיון שהאיסור הוא מדיני ע״ז, מחוייב למסור נפשו, ולהרמב״ן שהוא איסור מחודש אינו מוייב למסור נפשו.

ובזה היה נראה ג״כ ליישב עוד דקדוק כאן. דבאמת קשה מאוד בסוגי׳ דשבת כאן. שהרי רש״י כתב: כל האומר שלמה חטא הויא בע״ז, וע״ז מקשו: והכתיב אז בנה שלמה במה לכמוש כו׳, הרי לך שזה הוה איסור ע״ז, דאל״כ מאי מקשה, וא״כ מאי מתרץ: שבקש לבנות וכנ״ל. ולהנ״ל נוכל לומר דאה״נ הדין דעשיית צלמים הוא מהלכות ע״ז, אבל מ״מ הרי אינו ע״ז ממש, הרי אינו עובד ממש, אלא שהאיסור אינו איסור מחודש, וא״כ הוי כאילו יש ב׳ דינים בע״ז, דין בעובד ודין איסור דע״ז כמו במולך, וא״כ נוכל לומר שהדין דמחשבה אינו כי אם בעובד ע״ז ולא באיסורי דע״ז וא״ש תרוץ הגמ׳ דשבת. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אמר שמואל כל האומר יאשיה חטא אינו אלא טועה כו׳ אלא כל דין שדן כו׳ עד שמונה עשרה השיב.

בטור חושן משפט (סי׳ ז׳) הביא שיש רצו ללמוד מזה שאין לדיין לדון עד שיהיה בן שמונה עשרה שנה. וטעם לגיל זה כתב שם בפרישה דאף דלענין עדות סגי בב׳ שערות ובן י״ג שנה, שאני עדות דאינו אלא מגיד את אשר ראה, משא״כ בדין דצריך בינה והשכל, ושיהיה לו לב אמיץ להציל עשוק מיד עשקו, וכשהוא בן שמונה עשרה שנה כבר עומד על פרקו להיות גבר בגוברין וכמ״ש (אבות פ״ה מכ״א) בן שמונה עשרה לחופה. ובב״ח שם מבאר וז״ל טעמו דבי״ח שנה כבר הגיע לרביע שניו, ושכלו שלם לירד לעומקו של דין לזכות ולחובה, ומטעם זה אמרו בן י״ח לחופה, ועיין בבעל העיטור (חלק הבירורין) שהביא דעה זו, ודחה שהטעם שהחזיר כל מה שדן עד בן י״ח שנה הוא מטעם אחר, לפי שאז מצאו ספר תורה בעזרה ולמדו משפטי התורה. כדאיתא בדברי הימים (ב׳ ל״ד ח׳). ועיין היטב בחי׳ אגדות המהרש״א כאן. ועיין עוד ברבינו בחיי פ׳ עקב (י׳ א׳) מה שכתב בענין מציאת ספר תורה זה דברים נפלאים.

★★

בגמ׳: שכל דיין שדן מבן שמונה עד שמונה עשרה החזירן להן וכו׳.

הנה ברמ״א (או״ח סי׳ שמ״ג) כתב: קטן אע״פ שאין צריך תשובה על עבירות שעבר בקטנותו, מ״מ טוב הדבר שיקבל על עצמו איזה דבר תשובה כשיגדיל ע״כ. וציין על זה הגר״א בהגהותיו לעיין בגמ׳ שבת נ״ו ע״ב. וכוונתו לגמ׳ דידן דמבואר דיאשי׳ המלך החזיר כל מה שדן וטעה מהיותו בן ח׳ שנים, ומבואר לכאורה דהגר״א למד דמעיקר הדין לא הי׳ חייב לתת ורק החמיר על עצמו וכדברי הרמ״א הנ״ל.

והאחרונים האריכו הרבה בגדר ענין זה, אי מעשה עבירה שעשה קטן נחשב מעשה עבירה והביאו מהסוגי׳ בסנהדרין (נ״ה ע״ב) דמבואר דחשיב נעשה עבירה רק הקב״ה

חס עליו ע״ש. וראה בזה באריכות בחלקת יואב (ח״א סי׳ א׳), ובט״ז (באו״ח שם) הביא מהא דב״ק צ״ח ע״א דרפרם כפי׳ לרב אשי לשלם על ששרף שטרות בילדותו כפירש״י שם. ופי׳ הט״ז שכפי׳ רק בדברים לחומרא דמן הדין ה״ה פטור. ועי׳ בראש״ש שם, ובחו״מ סי׳ שמ״ט, ובטוחו״מ סי׳ ז׳.

ועכ״פ מדברי הגמ׳ כאן מבואר עפ״י הגר״א הנ״ל כיסוד הרמ״א. דיש מקום לקטן להחמיר על עצמו ולעשות תשובה על עבירות שעבר כשהי׳ קטן דומי׳ דיאשי׳ המלך.

★★

פרק ששי

דף נ"ז ע"א

במשנה: במה אשה יוצאה וכו'.

דבר נפלא כתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א בספרו ברכת אליהו: עיין מ"ש בריש כתובות דברי משך חכמה בשם הגר"א שיש גם טעמים נסתרים לתקנות חז"ל. וביארנו שם ענין התקנה שתנשא ליום ד'. וכגון דא נימא לגבי התקנה שאסור לאשה לצאת בתכשיטין, והטעמים: א. דילמא שלפא ומחויא; ב. דילמא אתרמי לה טבילה כו'.

ויש להוסיף דאי' במד"ת (וישלח), הדין האמור במשנה שבת שאין לאשה לצאת בתכשיטין כו', ואח"כ אי' "רבנן אמרי אף בחול אסור לצאת בהן לר"ה מפני שהעם מסתכלין בה ופגם הוא לאשה כו'" [עיי"ש עוד]. ויש להמליץ שבעצם זהו הטעם שאסור לצאת בתכשיטין בשבת. והנה מצד טעם זה יש לאסור גם בחול וכדאי' שם במד', אך אמנם מצד דין המשנה נשאר הדבר רק בשבת. וי"ל בזה כמה טעמים: א. בשבת יש גם איסורי הוצאה, וכיון ששייך למגדר מילתא מצד הוצאה לכן יש תוקף לטעם הנסתר שהוא כמבואר במדרש; ב. בשבת נוהגין טפי להתקשט, ולכן שייך טפי לחוש להנ"ל; ג. בשבת העם בטלין ומטיילין ומביא יותר לקלקול מאשר באמצע השבוע שהאנשים טרודין במלאכתן; ד. יום מנוחה וקדושה לעמך נתת - וכדי להוסיף קדושה יש לגדור ענינים אלו.

וד"ז יש להוסיף לענין המחלוקת בעיר בורו פארק אודות העירוב, וא' מטעמי האוסרים הוא מטעמי צניעות שכאשר אין עירוב אין כ"כ הרבה אנשים ברחוב, ודחו זאת המתירין באמרם שזו התחכמות על דבר חז"ל שתקנו עירוב ולא חששו לזה. והנה אנו רואים שאכן חז"ל חששו לזה וזה טעם הנסתר באיסור יציאה בתכשיטים, ובכללות י"ל שאין ראי' מדורות קודמים לדורות חלשים של היום. עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: במה אשה יוצאה ובמה אינה יוצאה.

דעת בעל המאור ועוד ראשונים דרק בנשים גזרו שלא לצאת בתכשיטין ולא באנשים, וז"ל הבעה"מ: אבל באיש לעולם לא חיישינן דלמא שליף ומחוי, מפני שהוא בן דעת, אבל לנשים וקטנים שדעתן קלה עליהם חיישינן כו'. ומפורש טעם זה בירושלמי, תכשיטין למה הן אסורין, ע"י שהנשים שחצניות הן מתירתם להראות לחברתה כו'. ועיין במשך חכמה (פ' קדושים) שכתב טעם נוסף לדבר דיגיעת דרך ארץ במלאכה שבימות השבוע משכחת עון, אבל בשבתות שנחים ממלאכה היצר הרע שכיח ומצוי, וכדאמרינן (קידושין פא.) סקבא דשתא ריגלא. לכן מנעו חז"ל מהנשים ללבוש תכשיטיהן. ועיי"ש שמצא סמך לזה בילקוט שמעוני (איוב לא) מה אתבונן על בתולה. לפיכך אמרו אסור לאשה לצאת בתכשיטיה לרשות הרבים.

★★

במשנה: לא בחוטי צמר ופשתן ורצועה שבראשה וכו'.

וברש"י: שקולעת בהם שערה ע"כ.

והקשו עליו התוס' דהא גודלת חייבת משום בונה, וממילא יש בסתירת הקליעה משום סותר, וא"כ איך חיישינן דילמא מיתרמי לה טבילה של מצוה ושריא להו, דהא כל אשה הצריכה לטבול בשבת על כרחה צריכה לסתור שערותיה מבעוד יום, ע"כ.

והנה חכ"א העיר להגאון ר' חיים ברלין ז"ל על דברי שו"ת הר הכרמל (סי' ט') הכותב להתיר לפתוח אגרת חתומה הבאה בדואר בשבת ויו"ט. והאריך בכמה סברות ובתו"ד כותב:

משמע דתלוי בזה אם נעשה לסתימה שם כל השבת או לסתרו בשבת ודומיא דקשר דמה דעשוי להתירו בו

ביום לא הוי קשר לכ״ע ומותר להתירו בשבת, א״כ י״ל ה״כ באגרת הבא לו בשבת ע״י בי דואר או ע״י שליח לא נעשה הסתימה כל יום השבת, וכיון דסתימה גריעא הוא ג״כ שרי למסתר, ואפילו להיש מחמירין בס״ס רנ״ט גבי שריקת התנור י״ל כיון דמחובר לקרקע, משא״כ באגרת, ואפילו באגרת הנתעכב בדרך ובא בשבת מ״מ קיל מאינך בזה כי לזה שהכתב אליו מובל אין הסתימה נעשית בשבילו אפילו לפי שעה ולא מקרי אצלו סתימה, א״כ כיון דאינו אלא מחזי כסותר והסתירה אצל״ג ומקלקל שלא ע״מ לתקן, ואף כונתו לשם איזה תיקון אחר, מ״מ בסתירת החותם אין שום כונה אחרת רק להפסדו ולקלקלו ולכלותו ושאני אפילו ממבעיר לצורך אפרו, ולהכי אפילו לדעת הרמב״ם ומשמעות לשונו במקלקל שלא יהי׳ שום כונה רק לכלות ולהפסיד י״ל בנ״ד הוא כן דוק ותשכח.

וגם בשריקת התנור י״ל טעם ההיתר משום מקלקל וכמ״ש רש״י בשבת קמ״ו גבי סותר חביות לאכול הימנו גרוגרות. ומפרש הר״ן דהיינו משום מצות עונג שבת דאל״ה הרי כל המקלקלין פטור אבל אסור, ועיי׳ בב״י סי׳ שי״ד, א״כ גם בפתיחת אגרת הבא לו בשבת יש קצת עונג שבת כמ״ש בסי׳ ש״ז סעי׳ י״ד ובטור שם דשמא יש בהן צורך הגוף ואין דעתו מיושבת אם לא יקרא אותה הוי זה בכלל עונג שבת, א״כ מכל זה אין להחמיר, וגם אין סתירה בכלים כנ״ל: ע״כ.

וכתב הגר״ח ברלין ז״ל בספרו נשמת חיים (סי׳ כב): אשר כתב בשם שו״ת הר הכרמל והשיג עליו, אם כי מצאתי באופן כזה מחלוקת בין שו״ת הרמ״א והלבוש, במג״א סי׳ ש״מ שהובא בבאר היטב שם (ספר מג״א אין עמדי), ספרים שכתובים אותיות על הדפין אם מותר לפותחו ולסוגרו, וכתב הרמ״א בתשובה דכיון דעשוי לנעול ולפתוח אין בו משום כותב ומוחק, והוא לכאורה כסברת הר הכרמל.

אבל באמת לא דמי, דהתם אין לו שום צורך באותיות הללו אלא לנוי, ע״כ סבר הרמ״א דכיון דעשוי לפותחו ולסוגרו בכל רגע מיקרו האותיות הכתובים שם ככתב על דבר שאינו מתקיים, דלא מיקרי כתיבה. וגם על זה חולק הלבוש ואומר שהוא קרוב לחיוב חטאת. אבל בנידון דידן שהוא צריך לאותיות הללו שיהיו שלמים וניכרים עד שעת פתיחת האגרת, הרי רוצה בקיומן על שעה אחת, ושפיר מיקרי מלאכת מחשבת כמו המוציא קשר מוכסין שצריך לו עד שיראהו להמוכסין ומש״ה חייב, וה״נ דכוותה.

ולהלן כותב הגר״ח ברלין ז״ל ליישב קושיות תוס׳ הנ״ל על רש״י לפי יסודו של הר הכרמל וז״ל:

ומעתה י״ל דדעת רש״י ז״ל דעד כאן לא אמרו דגודלת חייב משום בונה, אלא בגודלת על דעת שתעמוד כן הקליעה לזמן מרובה, אבל מי שצריכה לטבול בשבת שיודעת שתהא צריכה לסתר שערותיה בשבת, מותרת לקלוע מתחילה שערותיה בשבת על מנת שכשתבא לבית הטבילה תסתיר הקליעה ואין בזה משום בנין וסתירה, כן הי׳ מקום ליישב דעת רש״י.

ויהי׳ מוכח מדעת התוס׳ שחלקו על רש״י ופירשו דמיירי דוקא בחוטין הנתונין על שערות ראשה בלא קליעה, דהתוס׳ לא סבירא להו סברא זו, ומעתה נאמר דרש״י ותוס׳ פליגי בסברת בעל הר הכרמל, דרש״י אית ליה כסברתו והתוס׳ לית להו.

אבל באמת לא נהירא לי לומר כן בדעת רש״י, וכל העושה מלאכה הצריכה לו, אין שום נ״מ אם תתקיים המלאכה לימים רבים, או לימים מועטים, שלא כסברת הר הכרמל הלזו. עכ״ד.

★★

רש״י ד״ה הא נמי. עיי״ש שהביא מרבותיו דדברים אלו שמקפדת עליהם חוצצין אפילו אם הם רפויין, ורש״י תמה עליהם דאם הם רפויים אינם בם חציצה כלל.

ועיין בסדרי טהרה (יו״ד קצ״ח סקי״ג) שהקשה הרבה קושיות על שיטה זו, דהא מצינו דנדה מערמת וטובלת בבגדיה כיון שהם רפויין אף שהם על רוב גופה, ועוד קושיות, וכתב לחדש דמה דס״ל לרבותיו של רש״י דגם רפוי חוצץ אינו אלא מדרבנן, דגזרו רפוי אטו מהודק, ולא גזרו רק על דבר שמקפדת ״עתה״, ולכן על בגדיה שאינה מקפדת עכשיו בשעת טבילה להסירם אינם חוצצים. אבל עדיין קשה דהא הם על רוב גופה, והרי חציצה היא מדרבנן או במקפדת או ברוב גופה, ותירץ בסדרי טהרה על פי הנ״ל דהחציצה של רפוי אינו רק מדרבנן, והם לא גזרו רק במקפדת ולא ברוב גופה.

וכבר תמה בפתחי תשובה (שם סק״ד) דמ״ש דגזרו שרפוי חוצץ במקפדת, ולא גזרו שרפוי יחצוץ ברוב גופה. ותירץ הגאון ר׳ שמואל ואזנר שליט״א בשיעורי שבט הלוי (סי׳ קצ״ו ס״ד אות ב׳) דרק היכי דאיכא שם ״חציצה״ גזרו

חז"ל ברפוי, והיינו במקפדת לרוצה להסירם, אבל באינה מקפדת אלא שהיא על רוב גופה אינה "חציצה" כלל ולא גזרו בכה"ג חכמים.

ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קע"ג) מ"ש ליישב דברי רבותיו של רש"י, ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ד' סימן לה).

★★

דף נ"ז ע"ב

בגמ': **הכא בקטלא עסקינן דאשה חונקת את עצמה** וכו'.

הנה בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' מ"ב) נשאל: בנשים הנמצאות בימי הקיץ החמים במקומות נופש שאין שם מקוה טהרה ולכן רוצות נשים ההן לטבול שם לנדתן בעת רחיצתן במי הים או הנהרות כשהן מלובשות בבגדי שחי' הנקרא "בעטהינג סוט", אי יאות למיעבד הכי, וכהדר"ג שליט"א צירף למכתבו אלי את אשר השיב לו בזה הרה"ג מהרי"י וייס שליט"א ממאנשסטר, ובקשני לחו"ד וזה החלי בס"ד.

דעת כהדר"ג שליט"א דכיון שבגדי שחי' אלה מהודקים להגוף היטב פשיטא דלא מהני טבילה לאשה המלובשת בהם בשעת טבילה, וראייתו מדברי הש"ך (יו"ד סי' קצ"ח סקנ"ו) שכ' דבבגדים מהודקים דומיא לאיש בבגדו לא מהני טבילה, ושכן מבואר בראב"ן ע"ש, ומכש"כ בבגדי שחי' דנד"ד שמהודקים לגוף טפי ע"כ. - הוראת כהדר"ג בזה פשוטה וברורה לענ"ד, וראייתו מש"ך הנ"ל נכונה וצרופה, דכיון שהבגד מהודק לבשר הרבה אפי' בדיעבד לא עלתה לה טבילה בבדים ההם. וכן ראיתי בתשו' הרה"ג ממאנשסטר הנ"ל שהסכים לזה מדינא, אלא שראיתיו דן שם בדין טובל בתוך כלי שדעת ספר דברי יוסף (ח"ג סי' תתל"ח) שאם גם הכלי החיצון טמא מהני טבילה גם לפנימי ולא אמרי' דכבדו של כלי חוצץ דנחשב הכל לגוף אחד.

והרה"ג הנ"ל דוחה דבריו מפני דברי ראב"ן הנ"ל דמיירי בהיא וגם בגדיה טמאים כבש"ס ביצה י"ח. ואפי"ה קאמר דבמהודק לבשר לא מהני לה טבילה אלא ודאי כערוך השלחן (יו"ד סי' ר"ב סעי' י"ב) דפשיטא לי' דכיון שהפנימי מכביד על החיצון הו"ל חציצה ושניהם ישארו בטומאתן עכת"ד. מבואר כמש"כ בדברי יוסף גם בנדון הראב"ן וכן בנ"ד מהני לה טבילה.

ברם לענ"ד בס"ד אין מדברי הראב"ן סתירה למש"כ בס' דברי יוסף הנ"ל, כי בנדון הראב"ן ובנד"ד לכו"ע לא מהני לה טבילה, ואפי' כששניהם - היינו היא וגם בגדי' - טמאים דכל היכא דמהודק הרבה ואיכא חציצה גמורה בודאי דלא מהני להו טבילה אפי' כששניהם טמאים ומטעמא שאבאר בס"ד לקמן.

וראי' ממה שמפורש בגמ' (שבת נ"ז רע"ב) בקטלא שאשה חונקת את עצמה, דניחא לה שתראה בעלת בשר הוי חציצה לטבילה ולכן אין הבנות יוצאות בהן בשבת שמא תזדמן לה טבילה של מצוה ותצטרך להסירה ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר ע"ש. וכ"ה גם בשו"ע (או"ח סי' ש"ג סעי' ב', יו"ד סי' קצ"ח סעי' ב') והרי קטלא כלי המקבל טומאה היא כמפורש במתני' (פי"א דכלים מ"ח) כל תכשיטי נשים טמאים כו' קטליות נזמין וטבעות כו' ע"ש, וא"כ כשלובשתן אשה נדה הרי נטמאו גם הן במגעה וא"כ אמאי לא תהני לה טבילה גם בשעה שהיא מתקשטת בהן, הא שניהם צריכין טבילה היא וגם תכשיטיה, אלא ודאי כיון שאשה חונקת עצמה בה והו"ל חציצה גמורה הוי חציצה גם כששניהם טמאים ולא מהני לה טבילה.

ועיי' גם בטושו"ע יו"ד (שם סעי' כ"ג) השירים והנזמים והטבעות והקטלאות אם הם רפוים אינם חוצצים ואם הם מהודקים חוצצים כו' ע"כ. ומקורו בתוספתא מובא בר"ש (פ"ט דמקואות מ"ד) ובפוסקים. והרי כל אלו הכלים ראוים לקבל טומאה כמפורש במתני' דכלים (הנ"ל) וא"כ נטמאו כשלובשתן אשה נדה ולמה יהא חוצצין הרי שניהם צריכין טבילה, א"ו דכל שהיא חציצה גמורה אין טבילה מועלת אפי' היכא ששניהם טמאים.

ולהלן כותב (שם) עוד:

מעתה אם דעת הדברי יוסף דכל היכא ששניהם טמאים גם בחציצה גמורה מהני טבילה, אז דבריו נסתרים מהמבואר בש"ס, תוספתא וכל הפוסקים דקטלא חוצצת לטבילת נדה אף דע"כ שניהם טמאים כמבואר לעיל, על כן נראה, כי הדברי יוסף לא מיירא רק בטובל כלי בתוך כלי שהם מין אחד ובזה הוא דס"ל שאם שניהם טמאים אינו חוצץ דנחשבים כלי אחד וכן משמע לשונו שכתב " דנחשב הכל לגוף אחד"

משא"כ קטלא שירים ואינך כשהם על גוף אדם שאינם תוספתא ופוסקים הנ"ל.

וממילא גם בבגד מהודק דומיא דאיש בבגדו דמיירי בי' הראב"ן הוי שפיר חציצה אף אם שניהם טמאים דכיון שאינם מין אחד והם מהודקים מאד לכו"ע הוי חציצה, ואין סתירה מהראב"ן למש"כ בדברי יוסף הנ"ל. ע"כ.

★★

בגמ': ג' דברים נאמרו באיסטמא וכו' ואינה מטמאה בנגעים וכו'.

ובתוס': ובערוך פי' איסטמא - חתיכה של בגד מוזהר וקבועין בה אבנים טובות ומרגליות וכו'. והיינו דלכן אינה מטמא בנגעים, כיון שאין הבגד עיקר כי אם הזהב והאבנים הטובות הקבועים בה. והנה הרה"ק מסדיגורה זצ"ל כתב בצוואתו לגבי חלוקת רכושו, כי הכלי כסף והכלי זהב יתחלקו בצורה מסוימת. והתעוררה שאלה האם כלי כסף וכלי זהב שקבועים בהם אבנים טובות ומרגליות הם ג"כ בכלל הכלי כסף.

ובתשו' כוכב מיעקב (ח"א סי' פה) דן בזה וכתב: עוררתי מדברי התוס' שבת (נז: ד"ה ואינה) דמוכח לכאורה קצת סתירה לדברי דכתבו דבערוך פירש איסטמא חתיכה של בגד מוזהב וקבועים בה אבנים טובות ומרגליות, ומשום הכי אין מטמאין בנגעים, שאין הבגד עיקר כי אם הזהב והאבנים טובות, א"כ משמע דאבנים טובות המה העיקר, אולם באמת משם אין כאן שום סתירה, דשם הא הבגד הוא ג"כ מוזהב, רק תחת הזהב הוא חתיכת בגד, אבל הוא מצופה בזהב, ולכן שפיר אמרינן דהזהב ואבנים טובות הם עיקר דאזלינן בתר הציפוי, כדאשכחן בש"ס חגיגה (כו:) דחכמים מטמאין משום דאזלינן בתר הציפוי דהכלי בטיל לגבי הציפוי, ועיין ברמב"ם בפ"ד דכלים ה"ד ובכסף משנה מה שתמה שמה על הרמב"ם, ועיין במשנה למלך (שם) שכתב דמצינו בכמה מקומות דהכלי בטיל לגבי הציפוי, אבל הכא עיקר הוא הכלי כסף שמעמיד האבנים הטובות שקבועין, בודאי הוא בכלל הכלי כסף.

וע"ש עוד שהאריך בזה, וראה גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכד ס"ק כא) שדן ג"כ בצוואת הרה"ק הנ"ל, והאריך בראיות רבות בספק הנ"ל ע"ש היטב.

★★

דף נ"ח ע"א

בגמ': הא דעבד לי' רביה וכו'.

וברש"י: אית לי' אימתא ולא שקיל לי' מצוארו להוליכו בידו ע"כ.

ומשמע דהטעם דאסור בעביד איהו לנפשיה הוא משום דלמא שקיל מצווארי' ואתי לאתויי, וכן כתב הר"ן. ובלבוש כתב דבעביד איהו לנפשיה כיון שאין רבו מקפיד בו הוי שלא לצורך והוי משאוי. [ונראה דדעת רש"י והר"ן, דכיון דיש להעבד איזה צורך להראות שהוא עבד מיקרי תכשיט, וכ"ש למ"ש תוס' הא דעביד דיש קצת קפידא לרביה].

ובאליהו רבא הקשה על הלבוש, דא"כ למה אסור בחצר שאינה מעורבת, והתספתא שבת הקשה דהמשנה להדיא אומרת שאם יצא אינה חייבת חטאת וש"מ דלאו משאוי הוא. [והנראה ליישב, כמו שהרי"ף כתב לעיל (נז:) דאיסטמא הוי משאוי, אבל כתב בשער הציון (סי' ש"ג) דע"כ לא הוי משאוי גמור דהא מותר לחצר שאינה מעורבת, כמו כן אפשר לומר להלבוש דלא הוי משאוי גמור].

(אהל צבי על שבת ע' קיט)

★★

בגמ': אלא אי אמרת בשל טיט תנן וכו'.

וברש"י: כלים דידהו כלי העשוי מטיט כזה שאינו מצרפו בכבשן מעשה ידי יוצר דניהוי כלי חרס אלא כלי אדמה - מי מקבל טומאה בתמיה. ע"כ.

הגאון בעל שואל ומשיב בספרו מגן גבורים (סי' קנ"ט בשלטי הגבורים סק"א) מביא דהתשב"ץ נשאל (ח"א סי' קכא) לגבי כלי אדמה, אם הם אחר שריפתן בכבשן או קודם שריפתן בכבשן, וכותב שרש"י פירש שהם קודם שריפתן, ומביא עוד כי יש כלי אדמה ידוע שאפילו צירפו בכבשן אינו מקבל טומאה שאינם כלי חרס לפי שאינם עשוין בטיט היוצר. וכתב הוא שיש להכריע כפרש"י מהא דמבואר בפ"ג דכלים משנה ב. נר שניטל פיו טהור ושל אדמה שהיסק פיו בפתילה טהור, משמע דאם לא הוסק פיו הוה טמא. ואמאי, כלי אדמה נינהו. וכלי אדמה אינן מקבלין טומאה אפילו בצירופו הכבשן, וע"כ דמיירי שצרפן בכבשן ומשה מטמא, וכשהסיק פיו

בפתילה טהור דחשוב כנשבר וכ"כ הר"ש שם. ומשמע דכלי אדמה דטהורין מיירי כשלא צירפן בכבשן ע"ש.

ובאמת שרש"י פירש כן כאן, וכ"כ התוס' במנחות דף סט ע"ב ד"ה כלי, ראיה זו מפ"ג דכלים, והברכת הזבח כתב שכוונתם למ"ש הרע"ב, דלכך של אדמה אף שהסיק פיו אינו מטמא משום דלא חשוב נצרף בכבשן בכך, וכלי אדמה אינם מקבלין טומאה כל זמן שלא נצרף ע"ש.

ובאמת הר"ש פירש פירוש אחר וכמ"ש.

אמנם בין כל ובין כך הדבר מבואר, דכלי אדמה אינם רק קודם שצרפן בכבשן. ומ"ש התשב"ץ דאינו ראיה גמורה דאפשר לרבותא נקט הוסק פיו בפתילה דלא חשוב כלי חרס אף שהוסק פיו וכ"ש בשלא הוסק. וכפי הנראה חשב דהופסק פיו הוה כצירוף כבשן גמור. אבל באמת הרע"ב כתב שם, דלכך הוא טהור משום דאין זה היסק ממש כנצרף בכבשן. ומתימא על התוס' יו"ט שלא הרגיש כלל בדברי הרע"ב שאינו מפרש כפירוש הר"ש. וע"כ העיקר כפרש"י וכמ"ש התשב"ץ שם, וכ"כ הכס"מ פ"ו מברכות. ע"כ.

★★

תוד"ה אע"פ. עיי"ש שכתבו דכפה שנתנוה לספר טהור מן המדרס, ואף דלא עשה שינוי מעשה, משום דכיון דנאסר בהנאה ה"ז כשינוי מעשה. בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"א סי' שמ"ט) נשאל בדין מי שגזל שמן והדליק בו נר חנוכה אי יצא ידי חובתו. והשיב דכיון דכתבו כאן התוס' דעל ידי שנאסר בהנאה הוי כשינוי מעשה, ה"ה השמן שהשתמש בו לנר חנוכה הוי כשינוי מעשה, דנאסר בהנאה, וקנאה ולא הוי מצוה הבאה בעבירה.

ושוב דחה דהרי קיי"ל הדלקה עושה מצוה, ואם הדלקוהו חש"ו אפי' הניחה הוא במקומה לא יצא ידי חובתו, וא"כ הכא דבתחלת ההדלקה עדיין לא נאסר ולא קנאו, אף שאח"כ נאסר וקנאו, שוב אמרינן דהדלקה עושה מצוה ולא יצא ידי חובתו עיי"ש.

אולם כל דבריו צ"ב, דכל דלא מקיים מצותו בהדלקת שמן זו מטעם מהבב"ע, הרי אין השמן נאסר, וא"כ איך יקנה השמן מבלי שהשמן נאסר.

★★

דף נ"ח ע"ב

בגמ': אע"פ שחיברו לדלת וכו'.

בתוס' (שנדפס בע"א) ד"ה אע"פ וכו' כתבו חידוש גדול, דאיסור הנאה חשיב שינוי מעשה ע"כ. ובקובץ כרם שלמה (שנה א קו' ד ע' י) הביא בזה בשם הגאון מסטרי בעל הרי בשמים ז"ל: וי"ל עפי"מ דאמרינן ב"ב פט ע"ב כדרך שאמרו לענין איסורין כך אמרו לענין טומאתן, ופירש רשב"ם דאין מקבלין טומאה כיון דאסור לשקול בהן לא חשוב כלי עיי"ש בתוס', וא"כ יש לבאר מה שכתבו התוס' דכיון דנאסר בהנאה לא חזי לתשמיש ובטל מהיות כלי, וצל"ע בזה ע"כ.

והגאון כלי חמדה זצ"ל בספרו חמדת ישראל (קו' נר מצוה חלק הלאוין אות ס' ס"ק ד') כתב: ולכאורה אינו מובן לדברי קדשם, דמשנה ערוכה שנינו (בבא קמא צו ע"ב) גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, אע"ג דנאסר בהנאה. ועיין בתוס' בגיטין (נג ע"ב ד"ה גזלן) דמקשינן בגמרא למאן דאמר היזק שאינו ניכר שמיה היזק מגזל חמץ ועבר עליו הפסח, וכתבו בתוס' לפרש כיון דאמרינן דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק הוי שינוי מעשה, מבואר מזה דלהלכה דקיימא לן (ר"מ ז"ל פ"ז מהלכות חובל ומזיק ה"א, וטור ושו"ע חו"מ סי' שפה ס"א) דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, לא חשוב שינוי מעשה מחמת איסור הנאה שבו. וכבר הערו בדברי התוס' אלו רבני בתראי ז"ל.

אמנם לענ"ד נראה פשוט דאין כוונת התוס' דכל איסור הנאה חשוב שינוי מעשה, רק הכא כיון דנאסר בהנאה על ידי מה שנתקדש ונעשה תשמישי קדושה, וכיון דנעשה הקדש, זה חשוב שינוי מעשה, כיון דחולין והקדש שני מינים הם, כמבואר בריב"ן במכות (כב ע"א ד"ה המרביע) דשור של הקדש ושור של חולין הוו כלאים, וא"כ שפיר חשיב שינוי מעשה, ואין כוונת התוס' מכח איסור הנאה גרידא, רק כיון דהאיסור הנאה הוא מכח הקדש, וזה פשוט וברור בכוונת התוס'. עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': של דלת ועשאו לבהמה טמאה וכו'.

וברש"י: שחישב עליו ותלאו וכו' וכתב בספר משמר הלוי עמ"ס שבת (ע' כ"ב הערה ח): בוודאי רש"י רוצה

ליישב לשון הגמ' "ועשאו", ותמהני מדוע לא סגי ב"חישב עליו", ומדוע בעינן ג"כ ותלאו, וצ"ע. ע"כ.

והשיב על כך שם (ע' כד אות ח)

באמת ברמב"ם ובמאירי אין "ותלאו", רק "חשב" כבגמרא, ודברי הרש"י אכן צ"ע כהערת הדר"ג שליט"א לא מצאתי מי שמדבר מזה. ע"כ.

★★

בגמ': אי לאו מנא הוא, עינבל משוי לי' מנא וכו'.

והעיר רבינו המהר"ל בגור ארי' כאן, שהגמרא דנה רק לגבי זוג של בהמה. אבל זוג של אדם, ודאי חשיבא כלי. הטעם הוא, מכיון שיש דין שאסור להכנס לבית בלי להשמיע קול, הרי הזוג הוא הכלי שעל ידו משמיע קול, משא"כ בבהמה ע"כ.

דף נ"ט ע"א

בגמ': מאי בעיר של זהב כו'.

בתוס' (ד"ה ולא בעיר של זהב) הקשו דהא בסוטה (דף מ"ט ע"ב) איתא דבפולמוס של טטוס גזרו שלא ללבוש עטרות חתנים וכלות, וא"כ גם בחול אסור לצאת בהם. ותירץ ר"ת דהתם לא גזרו רק לחתנים וכלות ולא לשאר אינשי. אולם ברש"ש הביא ששמע לפרש שזו היא קושיית הגמ' כאן. מאי בעיר של זהב, כלומר דהרי אסרו לצאת בעיר של זהב אפילו בחול. ועל זה תירץ רבב"ח א"ר יוחנן ירושלים דדהבא, כלומר דזכר לחורבן היו עושין תכשיט בצורת ירושלים, ובזה לא גזרו לצאת בו דהרי הוא לזכרון אבלות וחורבנה. והוא פירוש נאה ומתקבל.

וזהו דבר חידוש להלכה, דלעומת זה כתב הפמ"ג (סי' תק"ס) לגבי החובה להשאיר אמה על אמה בפתח ביתו שלא יסוד אותו זכר לחורבן, שגם אם הוא מצייר שם ציור של צדקיהו והחורבן וכדו', אינו מקיים תקנת חכז"ל, אלא בעינן שלא יסוד לגמרי.

★★

בגמ': ירושלים דדהבא כדעבד לי' ר"ע לדביתהו.

הנה בנדרים (נ' ע"א) שאמר ר"ע לאשתו: אי הואי לי רמינא ליך ירושלים דדהבא וכו' ע"כ. וכתב בבן יהוידע (שם):

קשה דהול"ל עבידנא לך ומאי רמינא לך, ונ"ל בס"ד דנדר לה שהוא בעצמו ישים לה זה התכשיט בראשה, כי זה התכשיט עטרה בראש, ובודאי שיש בו משבצות זהב לקשרו בראש, וצריך השמתו ע"י אחר להשימו היטב, ולקשור קשרו כדי שיעמוד ולא יפול, והוא נדר לה שהשמת התכשיט הזה וקשריו הכל יעשה לה בידיו, כנגד הכבוד שהיתה מכבדת אותו בעניו בידיה, שהיתה מלקטת לו בידיה את התבנא מן מזייה:

ובזה ניחא מ"ש באבות דרבי נתן פרק וא"ו, שא"ל תלמידיו רבי ביישתנו ממה שעשית לה, אמר להם הרבה צער נצטערה עמי בתורה, וכתב הגאון חיד"א ז"ל, שבספר בנין יהושע פירש ביוש הוא לנו ולנשותינו, שאין להם תכשיטין חשובין כמותה, וכתב על דבריו לא נהירא, חדא דאינו דרך ארץ לומר לרבן של ישראל בסדר נשים שלהם, ועוד מה דמות יערכו לרבי עקיבה שהיה עשיר גדול, ואפילו אשת רבן גמליאל לא היה לה ונתקנאה, כמ"ש בירושלמי פרק במה אשה, ומה בושה יגיע להן עכ"ל ע"ש.

וכפי האמור מובן שפיר דבריהם באומרם ביישתנו ממה שעשית לה, דלאו על עשיית התכשיט קאמרי, אלא על אשר הניח לה התכשיט הזה בידיו בראשה והוא בידיו קשר קשריו ותקנו בראשה כאשר נדר לה רמינא לך, ולכן אמר לו ביישתנו, דאדם גדול כמותך תעשה לה שירות זו, לתקן ולהשים התכשיט בראשה, ואמר להם ראויה היא לכבוד הזה מפני שנצטערה עמי בתורה, וא"כ בעבור כבוד התורה אני עושה לה הכבוד הזה:

והא דנדר לה התכשיט הזה שהוא צורת ירושלם של זהב, מלבד כי התכשיט הזה הוא יקר מאד, כי אינו של זהב פשוט, אלא גופו זהב, אבל צורת ירושלים היתה מתוקנת עליו באבנים טובות, הנה הוא מצא טעם בתכשיט זה, כי הוא צפה ברוה"ק שיתעשר מן הששה דברים, וכדנקיט להו תלמודא, ומספר ירושל"ם זה"ב עולה שש, ולכן נדר אי הואי לי עושר, כאשר אני צופה שהוא בא לי מן שש דברים, רמינא לך ירושלים דדהבא, שיש בשם תכשיט זה מספר שש, גם אמר כן, דאפילו דתכשיט זה הוא יקר, וצריך לו מעות הרבה אני שש ושמח בעשייתו לך, וזהו ירושלם זהב, עולה מספר שש, שהוא ששון כמו שש אנכי על אמרתיך.

ומה שנדר לה בכך, בעת שהיתה מלקט לו תבנא מן מזייה, נ"ל בס"ד, כי העושר שפעו נמשך ובא מן מזל העליון הרמוז בזקן, ולכן כיון שראה מכבדת הזקן שלו בלקיטת

התבנא ממנו, אמר אי הואי לי עושר מן מזל העליון הרמוז בזקן, אז רמינא לך ירושלים דדהבא: ע"כ.

דף נ"ט ע"ב

בגמ': לא תצא אשה בעיר של זהב ואם יצתה חייבת חטאת.

הקשה הפנ"י הא הוה שלא כדרך הוצאה, וכתב הגאון השואל ומשיב בספרו (מהדורא תליתאה ח"א סי' קט): בגליון הפנ"י כתבתי שלא ראה הפנ"י דברי הט"ז והמג"א סימן שג סעיף ט, שחלקו על הב"ח, דכל שגם בחול מוציא כך לא מקרי שלא כדרך המוציאין. וכתבתי שבזה לא קשה גם קושית הפנ"י בעיר של זהב יעו"ש וכו'. ע"כ.

★★

בגמ': ואם יצתה חייבת חטאת דברי ר"מ וכו' ר"מ סבר משוי הוא וכו'.

והקשה הרש"ש: לכאורה יפלא, הלא ודאי תכשיט הוא. ותירץ: ונ"ל דס"ל לר"מ, כיון דרבנן אסרו להתקשט בה בשבת לכתחילה כחכמים, ממילא ניטל ממנה שם תכשיט ביום השבת והוי כמשוי ע"כ דבריו.

וכתב במשמר הלוי על שבת (ע' כב הערה ט') להעיר על כך: ותמהני דא"כ פליג ר"מ לא רק בעיר של זהב, אלא בכל הני דאסרו חז"ל, ולא משמע כן. ולא דמי לרש"י בעירובין צ"ה ע"ב דהיכא דיש איסור בל תוסיף הוי משוי, דהתם התכשיט רק משום המצוה דתפילין ובאיכא בל תוסיף ליכא תכשיט, אבל כאן הוי תכשיט במציאות. ויש לדמות סוגין לנועל מנעל ויוצא ביו"כ דודאי לא הוי משוי. וכמדומני הדברים ברורים. ע"כ.

ובראש יוסף לפרמ"ג כאן כתב, דהא דמחייב ר"מ חטאת, הוא משום דעיקר ענין של עיר של זהב היתה כדי להזכיר את ירושלים בחורבנה (וכמש"כ המהרש"א בנדרים נ.), וע"כ שפיר יש בזה משום משא ע"כ.

וכעי"ז במרומי שדה לנצי"ב כאן. והוסיף שם דע"כ נקט התנא עיר של זהב ולא נקט התנא בכל התכשיט את המין מתכת, משום דבעיר של מתכת כו"ע לא פליגי דחייבין חטאת דאינה אלא משום זכר לירושלים, ולא נחלקו אלא בזהב דר"מ ס"ל דמ"מ עיקרו משום זכר לירושלים הוא, וע"כ ה"ה משא. ע"כ. ולפי זה לכאורה נפק"מ שמי שיוצא בסמל שמראה לאיזה חוג או אגודה הוא שייך לכו"ע חייב חטאת דומיא דעיר של מתכת.

★★

ובקובץ קול התורה (קובץ מ"ג ע' מח) כתב בזה: ובמנ"ח (מצוה שי"ג סקי"ב) כתב שהיוצא ביוה"כ במנעל עובר גם על הוצאה דאורייתא וחייב חטאת, שאיסור יוה"כ משוי ליה משאוי. ואפי' לשיטות דאיסור נעילת הסנדל אינו מה"ת, אפי"ה האיסור דרבנן משוי ליה משאוי דאורייתא. וגם על דבריו תקשי מהא דחז"ל אסרו תכשיטין בשבת ואעפ"כ לא נחשב למשאוי.

ושמעתי לבאר דלמ"ד דף סד: שגזרת חז"ל על תכשיטין לא היה אלא ברה"ר אבל לחצר שאינו מעורבת מותר א"ש, דכיון שיש עלה שם מלבוש בחצר הר"ז נחשב למלבוש אף ברה"ר, אלא אף למ"ד שחז"ל אסרו אף בחצר, יש לחלק בין איסור נעילת סנדל ביוהכ"פ שהקפידו על גוף הנעילה ולכן אין עלה שם מלבוש, אבל בתכשיטין הקפדתם היה על חשש הוצאה ומפני זה מנעו הקישוט בהם, ולכן לא נפקע שם מלבוש. ע"כ.

★★

בגמ': מאן דרכה למיפק בעיר של זהב - אשה חשובה וכו'.

בתוס' (ד"ה מאן וכו') העלו, דהא דמותר באשה חשובה, הוא דוקא בכלילא או בעיר של זהב שאין שאר נשים רגילים בהן, אבל שאר תכשיטים אסורים, אפילו לאשה חשובה, דאין לחלק בין הנשים ע"כ.

וכתב הגאון מטשעבין זצ"ל בקובץ זכר שלמה (ע' תסה): וצל"ע מאי שנא מהא דמבואר לעיל בש"ס (דף יב ע"ב) אמר רבא אם אדם חשוב הוא מותר ועיין בט"ז או"ח סי' ער"ה, ואולי כוונת התוס' לחלק בין איש לאשה, וע"כ דייקו דאין לחלק בין הנשים. אולם צ"ע להבין הסברא.

שוב נחמתי דלק"מ, דכוונת התוס' היא בפשיטות דאין לחלק בין הנשים, היינו משום דדבר שהוא בפרסום חיישינן דגם אשה שאינה חשובה תתיר לעצמה ותאמר אם לה מותר גם לי מותר, משא"כ בכלילא שאין לאשה שאינה חשובה בגד זה, משא"כ בלא יקרא לאור הנר דהוא דבר של צנעה,

אין לחוש להנ״ל, רק שמא הוא בעצמו יטה, וחשש זה ליכא באדם חשוב - ועי׳ באו״ח סי׳ שג בט״ז אות ב ובמג״א אות וי״ו ובמחצית השקל שם ע״כ.

והעיר בזה חתנו, הגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון זצ״ל: ואולי י״ל עוד, דלענין הוצאה גזירת חז״ל היתה על החפץ, מכיון דבבגדים מותר לצאת בשבת, ומשא אסור להוציא, לזה התכשיטין שיש בהם חשש שיוכל לבא ע״י לידי איסור עשאו חכמים כמשא. ועי׳ ברש״ש כאן בד״ה משאוי הוא, ולזה רק כלילא שהיא תכשיט המיוחד לחשובים ולא יבא ע״י לידי איסור לא אסרו, משא״כ תכשיטים אחרים שאסור שוב לא פלוג, משא״כ הגזירה שלא יקרא לאור הנר דהיתה על האדם, וכמ״ש הט״ז בסי׳ ערה, בזה לא גזרינן מאדם אחד על חבירו. ע״כ.

★★

בגמ׳: וכתיב בהו בצדיקים - ותגזר אומר ויקם לך וכו׳.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ציין בזה דהפירוש כאן י״ל עפ״י המאמר צדיק גוזר והקב״ה מקיים, וע״ע מדרש בשלח פר׳ כ״א סוף סי׳ י״ב ״אמר הקב״ה למשה מה תצעק אלי, דבר, ואני עושה״ וזה ראי׳ מהתורה, ולא מפסוק בנביא. מנ״ך. וצ״ב דבגמ׳ לא מייתי מכאן, ע״כ.

★★

בגמ׳: דרש לוי בנהרדעא כלילא שרי. נפיק עשרין וארבע כלילי מכולה נהרדעא וכו׳.

בספר משמר הלוי (ע׳ כה-ו) כתב: שאלו הלומדים שי׳: הלא שמואל מרי׳ דנהרדעא אמר בסוגיין דכלילא שרי, ולמה הוצרכו להא דדרש לוי בנהרדעא? ותירצו: א) אולי שמואל קיבלה מלוי. ב) אולי שמואל רק אמרה בביהמ״ד, ולוי דרשה בפירקא וכולם שמעו, כי הא דחולין ט״ו א׳ ע״כ.

והנה ראיתי בס״ד בחדושי החתם סופר החדש לשבת נדפס שם בזה קטע מכתי״ק וזה לשון קדשו: ״דרש לוי בנהרדעא וכו׳, אפשר להודיען כחן דנהרדעא קאמר, שהי׳ אתרי׳ דשמואל דשרי כלילא, כדאמרינן בעלמא [ברכות נ״ח ב׳] נהירין לי שבילי דשמיא כשבילי דנהרדעא, וגם עתה דרש להו לוי דשרי, ואפילו הכי לא נפקו רק כ״ד מכולה נהרדעה, משא״כ מחוזא שבא פעם אחת רבה בר אבוה, ודרש כלילא שרי, מיד נפקא י״ח מחדא מבואה, ודוק״ עכ״ל.

★★

בגמ׳: הא ר׳ נחמי׳ הא רבנן וכו׳.

וכתב בספר משמר הלוי על שבת (ע׳ כב הערה ב): לכאורה שם תכשיט תלוי בהסכמת נשים המחשיבות התכשיט, ולפ״ז מה זה שייך לדין התורה שנחלקו ר׳ נחמי׳ ורבנן, אם על פי דיני התורה הולכים בתר החותם או בתר המעמיד? וצ״ע טובא.

וברבינו חננאל כאן כתב: ״וכיון דלענין טומאה לאו כלי הוא לענין שבת נמי לאו כלי הוא״ ודבריו תמוהים וצ״ב. ע״כ.

דף ס׳ ע״א

במשנה: לא יצא וכו׳ ולא בתפילין וכו׳.

הקשה הב״ח סימן ש״ח על דעת הסובר דאסור לטלטל תפילין בשבת, הא כאן מבואר דדוקא לרה״ר [אסור לצאת] אבל בביתו מותר. וכתב הגאון בעל שואל ומשיב בספרו עדות ביוסף (או״ח סי׳ ש״ח ס״ק ד׳) ליישב: לפענ״ד אין ראיה, דמשכחת לה שהיה מלובש בהם מע״ש, ובכה״ג כשהמוקצה כבר בידו מותר לטלטלם בכל מקום, ואף האבן העוזר שחולק על האגודה, מודה בזה כיון דתפילין אינו רק ככלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו עכ״פ כמ״ש הב״ח בעצמו עי״ש.

ובלא״ה יש לומר דאם נימא דלילה זמן תפילין, א״כ אף דבשבת אסור דלאו זמן תפילין היא, מ״מ ביה״ש הוא מצוה להניח, ועיין מנחות דף לו ע״ב, ועיין בחבורי מגן גבורים סימן לא ובמפרשי הים בשו״ת להגאון מפוזנא ז״ל. א״כ כיון דלא איתקצי ביה״ש, שוב לא איתקצי כלל, ומותר לטלטל תפילין, אבל אם אסור להניח תפילין בלילה, שוב בספק חשיכה לא חולץ ולא מניח, וע״ש במנחות ודו״ק ע״כ.

★★

במשנה: ולא במגפיים וכו׳.

כתב הרע״ב במשניות כאן: שלובשים במלחמה. ולפי שאין לובשין אותם אלא בשעת מלחמה, אסור ללבשן בשבת

ע״כ. וכתב לפי״ז בערוך השולחן (סי׳ ש״א ס״ק נ״ב) וז״ל: אעפ״י שעשויים כבגדים גמורים (כגון מגפיים כו׳), לפי שאינם בגדים אלא לבעלי מלחמה, ולכן אם יצא אינו חייב חטאת לפי שהם כבגדים, ורק מדרבנן אסור מטעם שכתבנו - ומזה מסיק הערוך השלחן שאם הוא עובד בצבא, חשוב אצלו כבגד ומותר אף מדרבנן. והוא הדין ברומח וסייף שלאחרים חייב חטאת, אבל להעובד בצבא חשיב כבגד. ע״כ.

וכתב על זה הגאון ר׳ יוסף שלום אלישיב שליט״א: ולע״ד דינו של הערוך־השלחן תמוה, אף אם התכוון לזה הרע״ב ז״ל למה שכתב הערוך־השלחן, שהרי הראשונים כתבו הטעם שפטור אבל אסור לצאת במגפיים שריון כו׳, דנראה כיוצא למלחמה, עיין רש״י (על הרי״ף) והר״ן שם, ועיין רש״י דף ס״ד ע״ב כל שאסרו חכמים משום מראית העין שלא יחשדוהו באיסור כגון שריון וקסדא ומגפיים.

וכן משמע מדברי המאירי שכתב ור״א אומר תכשיטין הם לו ״ומועילין מיהא להפקעת חיוב חטאת״. והיינו דלא עדיף ממה שאסרו מגפיים ושריון שהוא מטעם דנראה כיוצא למלחמה, אבל אם נימא כהרע״ב דהטעם הוא לפי שאין לובשין אותן אלא בשעת מלחמה אסור ללבשן בשבת, אם כן ר״א האומר דכלים הללו תכשיטים הם לו, ולמה נאסר אף מדרבנן, ולומר דהוא מטעם אחר דילמא שלפא ומחויא, כבר כתב בריש פרק ו׳ דיש אומרים שאינו נאמר אלא באשה, וכאן כתב סתמא לאסור, ועל כרחך שסובר כטעם רש״י והר״ן.

ואולם נראה דכוונת המאירי כמו שכתב המגן־אברהם סימן ש״א ס״ק כ״ז, וזה לשונו, דלא מצינו שמותר לישא תכשיט בידו, ואף ר״א דסבר תכשיטים הן לו, לא קאמר אלא דאינו חייב חטאת אבל איסורא מיהא איכא.

אלא שבעיקר פירוש דברי הרע״ב, כתב רעק״א שם דהן הן דברי רש״י שלא יחשדוהו באיסור ע״ש, ואין לנו לפי זה שום מקור לדבריו.

★★

ואולם אף אם אין לנו הכרח מדברי הרע״ב לזה, מכל מקום עלינו לדון בעצם סברת הערוך השולחן להיכן הדין נוטה. ולכאורה הרי קיימא לן דתכשיט או בגד לאחד יש לו דין בגד לכולי עלמא, כדקיימא לן הרועים יוצאין בשקין, שמתכסין בהם מפני הגשמים, ואף בלא הגשמים מותר לצאת בשבת, כמו שכתב הרא״ש. ולא הרועים בלבד, [כמבואר] שו״ע ש״א סעיף כ״א. ורק בנשים אמרינן שהם עם בפני עצמן, ומידי דחזי לאיש לא חזי לאשה וכו׳ עי׳ בשבת דף ס״ג ובמג״א ס״ק נ״ד.

ואם כן דבשעת מלחמה יש להם דין מלבוש לאלה הלוחמים, ייחשב בגד לכולי עלמא. ואם כן במה נחלקו ר״א וחכמים אם [הם] תכשיט או לא, ולמה יתחייב חטאת לרבנן.

והנה לשיטת הרוקח (הובא בבית יוסף סימן ש״א) לא שרי לצאת בשק אלא מפני הגשמים [וכן סובר העולת שבת אות ל״ו בדעת הרמב״ם דדוקא מפני הגשמים מותר, (הובא בכף החיים)]. ואם כן יש לדון שיש לו דין מלבוש במלחמה, מכל מקום שלא בזמן המלחמה, יש לומר דחייבים חטאת. אך דגם לדידהו יש לדון אם חייב חטאת כשיצא שלא בזמן הגשמים, ובפרט דאנן קיימא לן כהרא״ש דשלא בזמן הגשמים גם כן מותר לצאת.

ואין זה דומה למקל דקיימא לן בסימן ש״א סעיף ז׳ חיגר שאינו יכול לילך בלא מקל מותר לצאת בו, וכשאפשר לו ללכת על ידי הדחק יש בזה איסור דאורייתא כמבואר בביאור הלכה עי״ש. דודאי חיגר שהולך במקל, הוא משתמש בו באופן אחר מכמו שהולך בו מי שיכול ללכת בלא המקל - ואם כן בזה לא מועיל לזה שהמקל יהא כמו מלבוש לאחר, ולהכי חייב חטאת, דאין שניהם לובשים אותו באותו הענין, אבל כאן במלחמה אין נראה חילוק.

ונראה מה שיש לצדד [דמדברי הראשונים שהבאנו לעיל] נראה דלא היה רגילות להתלבש בכלי זין [שנראה] כיוצא מלחמה שמשום האי טעמא אסור בזה משום מראית העין כנ״ל, ועל כרחין פליגי אי שייך בזה משום תכשיט או לא, אבל בהנהו שצריך הוא [להם] אפילו בשעת שלום, שהשומרים לובשים בגדי שרד עם כלי זיין או סייף, יש לומר דלכולי עלמא חשיבי מלבוש.

אמנם מדברי המגן אברהם (שם ס״ק כ״ז) לא משמע כן, דתיפוק ליה דלר״א על כרחך פטור אבל אסור משום מראית העין, ולמה ליה להמג״א מכלי ז״ן דנושא תכשיט ביד.

★★

אמנם נראה שיש לקיים מקצת ממה שחידש הערוך השולחן, דהנה בגמרא דידן איתא אמר ליה אביי לרב דימי

מאי טעמא דרבי אלעזר (דאמר תכשיטין הן לו) א״ל דכתיב חגור חרבך על ירך גבור הודך והדרך, ורבנן מוכיחים מקרא דכתתו חרבותם לאתים, דבטלים לעתיד לבא, מוכח דאין זה תכשיט, ומבואר דמחלוקתם תלוי ממדרש הכתובים.

והנה קיימא לן בטבעת שאין עליו חותם שבזמן המשנה והגמרא, אם היה איש יוצא בו בשבת חייב חטאת, אף על פי כן אחרי זה שנשתנה הדבר, וגברים נושאים טבעות שאין בם חותם, שוב הוה להו תכשיט, כמבואר בשולחן ערוך סימן ש״ג עיי״ש, (ובראשונים פרק במה אשה), ואם כן למה [לא] ישתנה הדין אצל כלי זיין, אם יש כלי זיין כאלה שכיום הם מתקשטים על ידם, וכאשר הוא לובש בגדי שרד ונושא אקדח, אינו נושא אותו בשביל להשתמש בו, ולמה יגרע דינם משאר תכשיטים, שהזמן קובע דינם.

ועוד דלפי זה מה שכתבו הראשונים הטעם דאסור מדרבנן לצאת במגפיים וכו׳ הוא מטעם מראית העין, ושמא יאמרו שהוא הולך למלחמה, ומדברי המאירי משמע דהוא הטעם גם בשאר כלי זיין רומח וסייף אליבא דר״א.

הרי שבזמן המשנה והגמרא עיקר הוצאת הכלי זיין היה רק כדי להשתמש בהם, ועל זה הוכיח ר״א מקרא חגור חרבך שתכשיט הוא לו, אבל אם הוא יוצא בו לעולם כדי להתפאר ולהתקשט, אין מקום לאסור מטעם דוכתתו חרבותם לאתים, דודאי מזה יש להוכיח דלפי דעת הכתובים אין זה תכשיט, וזה סותר ראיית ר״א דחגור חרבך על ירך, אבל מכל מקום יכול להיות דעת העולם שכן זה תכשיט.

★★

מה שיש לדון מכיון שכלי מלחמה אסרו חז״ל לצאת בהם בשבת אף שהן עשויים כמלבוש משום מראית העין, גזירה שמא יאמרו שהוא יוצא למלחמה, וכנ״ל, ואיסור זה להיכן הלך, וזה ודאי לענין אלה הכלי מלחמה שהיה אסור להוציאם משום דהוי משא. ועכשיו אם נשתנה ענינם ולובשין אותם משום תכשיט, אין לזה ענין לדבר שנאסרו במנין שיהיה צריך מנין אחר להתירו, דמעולם לא נאסרו, אלא שכן הוא הדבר בזמן שהוא משא, חייב המוציאו, ובזמן שמתקשטים על ידם הוי להו תכשיט, אבל לענין האיסור ״דשמא יאמרו״ אף שעכשיו בטלו הגזירה דשמא יאמרו, מכל מקום כבר נאסר במנין, ואמנם יש בזה מבוכה בין הפוסקים.

והנה במגן אברהם סימן ט׳ ס״ק ז׳ לענין אם מותר לעשות טלית וציצית של פשתן אפילו לדברי האוסרין דעיקר הגזירה משום תכלת, ואידנא ליכא תכלת ולא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין כו׳ דכיון שטעם האיסור ידוע אם נתבטל הטעם נתבטל האיסור ממילא, דלא דמי לתקנות רבן יוחנן בן זכאי דהיתר ביצה אין הטעם ידוע כל כך, [ועוד] בנדון זה אין כאן תקנה אלא ב״ש אוסרין משום גזירה וכיון דהשתא לא שייך הך גזירה שרי.

ובשולחן ערוך סימן ש״ג סעיף י״ח כתוב, ועכשיו דשכיחי תכשיטין ויוצאין בהם אף בחול וליכא למיחש דילמא שלפא ומחוי כמו בימיהם שלא היו רגילים לצאת בהן רק בשבת ולא הוו שכיחי ע״ש ואם כן הוא הדין לנידון דידן, דאף דנאסרו משום שמא יאמרו, מכיון שבטל הטעם, שלובשין הכלים לקישוט ולא למלחמה, שוב אין איסור זה קיים.

ועיין ביורה דעה סימן י׳ בדרכי משה שם שכתב בשם אור זרוע ״והאידנא דלא שכיחי עובדים למים ולשר של מים מותר לשחוט אפילו בפרהסיא לתוך המים, או לתוך הכלי או לתוך הגומא״ ע״ש.

מכל מקום קיימא לן שם דלכתחילה אסור לשחוט לתוך הכלי אף האידנא, וכמו כן בדינא דהמגן־אברהם הוא רק בדיעבד כשאין לו טלית וציצית אחרים.

★★

אמנם לפי המבואר בירושלמי (פרק ו׳ דשבת הלכה ג׳) בדבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו [ר״ש בשם ר״ז היתה עשויה לכך ולכך] הוציאה לחתום בה חייב הוציאה לשם תכשיט פטור עיי״ש בפני משה, אם הוציאה שתהא מוכנת לחתום בה [נתנה על ידה שיהא מוכן לחתום בה לעת הצורך ויצאת כך בשבת] חייב, ואם כן הוא הדין בענינו, שנושא עליו את הכלי זיין להיות מוכן להשתמש בו לעת הצורך, ואם כן בזה חיוב חטאת.

ועל פי זה נפסק בשו״ע סימן ש״א סעיף י״א דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו - אסור, שהרואה אומר לצורך תשמיש מוציא.

(קובץ תשובות חלק ג׳ סי׳ נא)

★★

במשנה: לא יצא האיש וכו׳ **ולא ביחיד** וכו׳.

בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ קמז) כתב וז״ל: שאלה: אם מותר לאשה לצאת בשבת לרשות הרבים בתכשיט נזמי אוזן ובטבעות הקבועים בו אבנים, הנראים כאבנים טובות אמתיות, ובאמת המה מזכוכית, אלא דלמראית העין נראים למרחוק כאלו המה ממיני אבנים טובות אמתיות.

והשיב שם: הנה הטעם שאסרו חז״ל שבת (נט ע״ב) שתצא אשה בתכשיטין הוא דלמא שלפא ומחויא ואתי לאתויי ד״א ברה״ר, אבל באותן תכשיטין הקבועים בהם אבנים שאינם אמיתיות, אם תראם לחברותי׳ תתגלה שקרותם ותתבייש, ממילא לא שלפא ומחויא ושרי. אבל יש לחוש לאידך גיסא שתתירא דלמא יכירו חברותי׳ בתכשיטי׳ שאינם אמתיות, ומקדמת ושלפא ממנה שלא יראו אותם ואתי לאתויי ד״א ברה״ר.

וקצת ראי׳ לזה מהא שאסור בשבת (ס ע״א) ושו״ע או״ח (סי׳ שא ס״ז) לילך במנעל אחד לבוש והרגל השני יחף אם אין בו מכה המוכיח ע״ז, דילמא מחכי עלי׳ ותתבייש ותשלוף אותה ותעביר ד״א ברה״ר, ויש לחלק בזה. אבל י״ל דהלא היא יודעת שיש אנשים ונשים המבינים זה, ואעפי״כ היא לובשת והולכת בין בני אדם, אפי׳ בין קבוצת בני אדם כגון על חתונות וכדומה, א״כ מראית בה שאינה מקפדת אם יבינו איזה בנ״א שהם אינם אמתיות, וא״כ אין לחוש דילמא שלפא ומותר לצאת בהם, אבל באמת יש לאסור משום מראית עין כיון שכל הנשים אסורות לצאת בתכשיטין, ואם היא תצא, יש בהם משום מראית עין לאותן שאינם מבינים, שיחשדו אותה שעוברת על איסור הוצאה בשבת.

אמנם נראה לענ״ד לדברי המחבר באו״ח (סי׳ שג סעי׳ יח) שמביא שיש מרבותינו סבורין שבזמן הזה שאין לנו רה״ר דאורייתא אלא כרמלית והוי גזירה לגזירה מותרת לצאת בהם, ומביא שם שיש אוסרים גם בזה אפי׳ בחצר שאינה מעורבת, ומסיק המחבר שאין למחות שמוטב שיהא שוגגין ואל יהיו מזידין. ואם היא אשה יראת ה׳ ורוצה לצאת ידי שמים ולחוש להאוסרין, אך מ״מ באותן תכשיטים הקבועים בהם אבנים המטעים, שכתבנו למעלה שעפ״י עיקר הלכה הי׳ נראה להתיר, רק האיסור הוא משום מראית עין שיחשדו אותה שהמה אבנים אמתיות וחושבין שמותר עפ״י הדין כדמסיק המחבר משום מוטב שיהי׳ שוגגין, א״כ לא שייך בזה משום מראית עין שעושה איסור, כי בעיניהם הכל היתר הוא ושרי. ע״כ.

★★

במשנה: ולא בקמיע בזמן שאינו מן המומחה וכו׳.

בענין האם מותר לחלל שבת אם צריך קמיע לרפואה. כגון - באחת מל״ט מלאכות של שבת (פרט להוצאה, שהיא מותר, שנחשב תכשיט) וכן בכל רפואה בדרך סגולה.

הנה בפירוש המשניות לרמב״ם (יומא פ״ח מ״ו) כתב בביאור מחלוקת חכמים ורבי מתיא בן חרש אם מותר להאכיל חולה ביוהכ״פ מחצר כבד של כלב. דרבי מתיא בן חרש סובר שאע״פ שחצר כבד של כלב זו רק סגולה ולא רפואה בדרך הטבע - מותר לחלל יוהכ״פ (ושבת). אבל רבנן סבירא להם - שכל תרופה ע״י סגולה לא מחללים יוהכ״פ (ושבת). ועיין ספר באר יצחק (סי׳ טז).

ובשו״ת מהרש״ם (ח״ב סי׳ רכה) מביא: שילוח טעלעגרמע בשבת לצדיקים לצורך חולה שאין בו סכנה אסור, ואפי׳ נכתבה מערב שבת זולת במקום צורך גדול שמתירין ע״י כתב שלהם, - אך לצורך חולה שיש בו סכנה, למאמינים בצדיקים, י״ל דהו״ל כמקום סכ״נ, דמותר לחלל שבת אפי׳ באיסור תורה, אבל צריך שיהא אתמחי אותו צדיק שיפעול בתפילותיו, ועובדא ידענא בחולה מסוכן שהתיר דיין א׳ לכתוב טעליגראם ע״י עכו״ם בשב״ק שם החולה ואמו ולשלחם למו״ר הגה״ק מהור״ש זצ״ל מבעלז, והרעיש הגאון מהורש״ק ז״ל ופסל את הדיין מלהורות עוד, ומו״ר הגה״ק התרעם ג״כ ואמר עכשיו אני מחויב להתאמץ שישיג החולה רפואה שלא יוגרם ע״י חילול שב״ק, וכן הי׳ שנתרפא. וכל כה״ג אין להקל ובפרט בדור הזה. מכמה טעמים.

והגאון ר׳ מאיר לוריא שליט״א ביאר בזה, דהברכי יוסף (סי׳ שא ס״ו) האריך בדיני רפואה שבדרך סגולה, וכתב שנחלקו בזה הרמב״ם שאוסר כנ״ל, והרמב״ן והרשב״א מתירין אף רפואה בדרך סגולה, וכתב הברכ״י דגם להרמב״ם אם בסוף הועילו מעשיו ונתרפא החולה פטור, דהרי בפרק ב׳ כתב הרמב״ם שאם שמע שטבע תינוק בים, ונתכוון להעלות דגים, והעלה דגים ותינוק פטור, וכ״ש זה דנתכון להציל נפש והצילו, ולפ״ז מובן למה התאמץ האדמו״ר מהר״ש מבעלז שהחולה יתרפא, דבזה הועיל גם לפטור מי שכתב ושלח הטעליגראם בשבת.

ובהשמטות בתחילת ספר פסקי תשובה (סי׳ נז) כותב בהקשר לזה: סיפר לי הגה״ח מהור״ר יעקב מאיר שליט״א (זצ״ל־הי״ד) בידערמאן, כי פ״א בא איש חסיד א׳ מווארשא ביום שב״ק אל כ״ק מרן הגה״ק בעל השפת אמת זצ״ל לגור, עבור חולה ורחקו הרבה ואף לא נתן שלו׳, וספרתי לו מה שסיפר לי הרה״ח מו״ה יוסלי כענטשינר שי׳ כי בהיותו אברך חלה פ״א חולי שיש בו סכנה. ובכל יום היו באים טעלעגראמעס לגור לכ״ק מרן זצ״ל, אמנם בשב״ק לא בא ט״ג, אז אמר לו מרן זצ״ל לחותנו, כפי הנראה הוטב לחתנך, והמה הלא הנם פריממע, לא שלחו היום ביום השבת ט״ג עכלה״ק, וצידד לחלק. ע״כ.

דף ס׳ ע״ב

בגמ׳: לא אסרו אלא וכו׳ וכמעשה שהיה וכו׳.

כעי״ז מצינו לגבי כיסוי הסכין בעת ברהמ״ז שכתב הט״ז (או״ח סי׳ ק״פ) דהגזירה היתה רק בחול ולא בשבת, כיון שהמעשה עם אותו אדם שבירך ברהמ״ז וכשהגיע לבונה ירושלים נזכר בחורבן ביהמ״ק ולקח סכין ותקע בלבו, וכמובא בשבלי הלקט (סי׳ קנה) הי׳ בחול, ולכן גזרו כה״ג רק בחול ולא בשבת ע״ש, והדברים צ״ע.

עוד דוגמא לכך מצינו בגזירת חכמים דאין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן. דמדקדקים בלשון הגזירה דר״ל שאחרים לא יפדו. אבל בעל לגבי אשתו, דקי״ל אשתו כגופו. הוא יכול לפדותה גם יותר מכדי דמי׳ דאין זה נחשב אחר שפודה ודו״ק, וראה בדברי הראשונים בכתובות (נ״ב ע״א) ובספר פרי אשר להג״ר אשר גרוניס ז״ל (סי׳ ט״ו) בזה באריכות.

★★

בגמ׳: אבל מטלטלין אותו לכסות בו את הכלי.

בשו״ת בית יהודה (חלק או״ח סימן לד) תמה על הרמ״א (סי׳ ש״ח ס״ד) שכתב, ותפלין אין לטלטלם כי אם לצורך, ע״כ, והיינו דדוקא טלטול בחנם אסור אבל טלטול לצורך שמירת התפלין שלא יפלו וכדומה אף על פי שאינו צורך גופו ומקומו מותר, מדלא עריב ותני תפלין בהדי שופר, ועוד ממה שציין מוצא דין זה תרומת הדשן ומבואר שם (סי׳ ס׳) דכל שיש בדבר שום צורך מותר לטלטל, ואי אמרת ג״כ דוקא צורך גופו ומקומו א״כ אפי׳ לדעת החולקים ב״ש מודו בכה״ג דמותר, וא״כ קשה, דהא כיון דמבואר בב״י דזה להאומרים דאסור להניח תפלין, איך יפסוק דין זה ההג״ה כיון דפסקינן (סימן ל״א) דאסור היל״ל דתפלין אין לטלטלם כי אם לצורך גופו ומקומו כשופר.

וכתב לתרץ די״ל דאף על גב דאסו׳ להניחן, מ״מ שרו בטלטול, כדאמר אביי בספ״ק די״ט סנדל המסומר אסור לנעלו, ומותר לטלטלו, ה״נ אף על גב דאסור להניחן מותר לטלטלן.

שוב כתב לדחות דהאי דמותר לטלטלו היינו לצורך גופו ומקומו, דהא בגמ׳ כאן תניא לא יצא האיש בסנדל המסומר כו׳ אבל מטלטלין אותו לכסות בו כרעי המטה (וראב״ש) אוסר. ועיין בביאור הלכה או״ח ריש סי׳ ל״א.

★★

בגמ׳: לא יצא האדם בסנדל המסומר וכו׳ **אפילו ממטה למטה - מטלטלים אותו** וכו׳ **ור״א בר״ש אוסר.**

והנה ברש״י ביאר דטעם חכמים שס״ל דמטלטלין אותו כיון דתורת כלי עליו. ולפי״ז הי׳ נראה לכאורה לבאר, דהמחלוקת כאן היא, האם שא״א להשתמש בו בשבת מחמת איסור, חשיב כלי שמלאכתו לאיסור ושרי לטלטלו לצורך גופו או מקומו, או דכיון דאסור בשימוש בטל ממנו שם כלי.

אכן ברש״י (ד״ה אסור וכו׳) כתב טעם חדש בדעת ר״א בר״ש דאוסר, דילמא אתי לנועלו עליו ע״כ. ובתוס׳ לעיל (ס׳ ע״א) ד״ה לא וכו׳ כתבו בדעת ר״א בר״ש דאסור בגלל שבאה תקלה על ידו ע״כ.

ולפי״ז יוצא, די״ל דג״כ לר״א בר״ש חשיב סנדל המסומר כלי. ורק האיסור לדידי׳ הוא מהטעמים הנ״ל ודו״ק. ולפי״ז צ״ע דרש״י כתב בטעם חכמים כפשוטו בגלל דהוי כלי. והרי לא זה טעמם לבד, שהרי ג״כ לראבר״ש הוה כלי. רק טעמם שלא חוששים שמא יבוא לנועלו. או לא גוזרים בגלל שבאה תקלה על ידו. וא״כ דברי רש״י צ״ב מש״כ בטעם חכמים.

ובביצה (ט״ו ע״א) אמר אביי, סנדל המסומר אסור לנועלו ומותר לטלטלו וכו׳, ומותר לטלטלו מדקתני אין משלחין, דאי ס״ד אסור לטלטלו, השתא לטלטולי אסור

משלחין מבעיא עכ"ל. ומבואר מדבריו, דמהמשנה דביצה מוכח כדעת רבנן דברייתא, דמותר לטלטלו, והוה דינו ככלי שמלאכתו לאיסור.

ובשו"ע או"ח (סי' ש"ח סעיף מ"ז) מובאים ב' דעות: יש אוסרים לטלטל בגד שעטנז ויש מתירים ע"כ. והנה מקור הלכה זו הוא הרבינו ירוחם בשם רבינו מאיר ותשב"ץ קטן (סי' מ"ו) ומרדכי בביצה (סי' תרס"ו) שמביא בשם האור זרוע שאסור לטלטל בגד של שעטנז הואיל ואינו ראוי ללבוש, ומביא שם שחלקו עליו רבותיו וכן המרדכי הכריע שאינו מוקצה, דתורת כלי עליו כמו סנדל המסומר דאסור לנועלו ומותר בטלטול.

וז"ל האור זרוע (ח"ב סי' נ"ג): שוב מעשה שבא ליטול משכונו מישראל ביו"ט, שכבר היה פדוי מערב יו"ט, ואסרתי אני משום דשעטנז הוא ואסור בטלטול, הואיל ואינו רשאי ללבוש והוי כלאים, ויש שנחלק עלי והתיר. ושלחתי למורי ה"ר שמחה, וזה אשר השיב לי וכו', ושעטנז אינו אסור לטלטל, דתורת כלי עליו, מידי דהוה אסנדל המסומר דאסור לנועלו ומותר לטלטלו בפ"ק דביצה, ומדקא שקיל וטרי אכלאים למאי חזי, והא לא חזי לא למלבוש ולא למימך תותי', ש"מ שמותר לטלטל עכ"ל.

מבואר לנו היטב, דדעת המתירים לטלטל בגד שעטנז הוא דילפינן מסנדל המסומר דאסור לנועלו ומותר לטלטלו וה"נ בגד שעטנז. אך דעת האוסרים צ"ב. דמאי שנא ביניהם. והכרעת האחרונים, האלי' רבה, שו"ע הרב (ס"ק פ"ה) ומשנ"ב (ס"ק קס"א) דהעיקר כסברא הראשונה שאסור בטלטול. והמג"א בס"ק ע"ב מביא בשם הים של שלמה דלצורך גופו ומקומו מותר לטלטל דהוי כלי שמלאכתו לאיסור, וכן פסק הערוך השלחן (סעיף ע"א) אבל מביא שם האגודה דמשמע מדבריו דאסור לטלטל כלל ע"ש.

ובשו"ע הרב ביאר הטעם בזה, דאה"נ שראוי להשתמש בו תשמיש אחר, אבל כיון שאינו מיוחד לתשמיש אחר ולא נעשה בשביל כך הוי מוקצה אא"כ ייחדו לתשמיש אחר עיי"ש. ולפי"ז כתוב הפרי מגדים [והרחיבו המשנ"ב בס"ק קס"א] דמשכנות של עכו"ם אסור לטלטלן בשבת ע"ש.

ובספר שערי הלכה (בענין מוקצה מחמת גופו ע' מ"ט ס"ק י') כתב די"ל לחלק בין שעטנז לסנדל המסומר. דשאני סנדל שבימות החול מותר להשתמש בו וע"כ לא פקע ממנו שם כלי אע"פ שבשבת גופא אסור להשתמש בו, אבל שעטנז שאסור לעולם להשתמש בו פקע ממנו בהכי שם כלי.

ולפי"ז לשיטה זו, הדבר תלוי, אי איסורו מחמת שבת, לא פקע ממנו של כלי, והוה כשאר כלים שמלאכתם לאיסור, ואם אסור להשתמש בו בכל ימות השנה פקע ממנו בהכי שם כלי ע"כ.

★★

והנה מהגמ' כאן דאיתא: אפילו ממטה למטה וכו'. נראה לכאורה שיש איסור לנעול בסנדל המסומר אפילו אינו יוצא לרה"ר. וע' ברמב"ם (פי"ט מהל' שבת הל"ב) שכתב רק דאין יוצאין בסנדל המסומר, ובתוס' יו"ט פ"א בביצה משנה י' (בד"ה סנדל) תמה על הרמב"ם שלא הביא אלא איסור הוצאה ולא האיסור נעילה, והניח בצ"ע.

והנה בשפת אמת ביצה טו. (בד"ה וע"פ הנ"ל) כתב דמעצם הברייתא כאן הי' אפשר לומר, דכיון דבמשנה תנן ולא יצא סתם משמע דס"ל שלא כהברייתא ויש רק איסור יציאה. אך ע"ש שכתב שקשה מדברי אביי בביצה טו: דמבואר דיש איסור גם בנעילה, וע"ש די"ל דלבסוף אביי חזר מזה ע"ש משכ"כ. אלא שהקשה השפת אמת, דהרמב"ם בפיה"מ שם משמע דס"ל דאסור לנועלו. וע"ע בספר אשי ישראל כאן שנקט דאינו אלא איסור הוצאה, ומלתא דמלאכת שבת דהוצאה, ולא סתם איסור מחמת סכנה, ע"ש.

דף ס"א ע"א

בגמ': דאמר לי' ר' יוחנן לר' שמן בר אבא הב לי מסנאי כו'.

קשה דהא ר' שמן בר אבא הי' כהן (כתובות כ"ג ע"א) ואיך השתמש בו ר' יוחנן. ומכאן הוכיח במשך חכמה (אמור ד"ה וקדשתו) דאם הכהן מוחל יכול להשתמש בו כדאיתא בשו"ע או"ח (קכ"ח סמ"ד). ועיי"ש בט"ז (ס"ק לט) מהגהות מרדכי מעשה בכהן אחד שיצק מים ע"י ר"ת והקשה לו דאיתא בירושלמי המשתמש בכהונה מעל. והשיב לו רבינו תם דאין עליהם קדושה בזה"ז. והקשה לו דא"כ כל מיני קדושה לא ליעבד להו. ושתק ר"ת. והשיב רבינו פטר דהכהן יכול למחול. עיי"ש. וכתב המשך חכמה דלרבינו תם בעצמו הי' לו טעם אחר, דאם אחר פטירתו של רבינו תם אמר

תלמידו רבינו חיים הכהן בטלה קדושת כהונה ונטמא לו (תוס׳ כתובות קג: ד״ה אותו יום), ק״ו בחיים חיותו גדול שימושו של ר״ת יותר מקדושת כהונה, אלא שרבינו תם לא רצה ליקח גדולה לעצמו, ולכן דחה אותו בטעם אחר.

★★

בגמ׳: כתפילין כך מנעלין וכו׳.

כתב הגרמי״ל שחור ז״ל בספרו אבני שהם (פרשת לך): העירוני על הדמיון של נעילת מנעלין למצות הנחת תפילין, ואיך משווה ר׳ יוחנן מנעלין לתפילין? - ועניתי, שיש בזה רמז נשגב, עפ״י דברי הגמ׳ בחולין פח ע״ב: ואמר רבא, בשכר שאמר אברהם אבינו ״אם מחוט ועד שרוך נעל״, זכו בניו לשתי מצוות: לחוט של תכלת, ורצועה של תפילין. ע״כ. ולפיכך ירא שמים כשנועל מנעליו, קושר את רצועת מנעל שמאל קודם, כתפילין, והוא מזכיר בזה את שרשה של מצות תפילין שזכו בה ישראל בשכר נדיבותו של אברהם באמירת ״אם מחוט ועד שרוך נעל״.

ויובן לנו בזה גם לשון המשנה במס׳ שבת ס ע״א: לא יצא האיש בסנדל וכו׳ ולא בתפילין וכו׳, סמך דין יציאה בסנדל עם דין יציאה בתפילין לרמז הנ״ל. עכ״ד ודפח״ח.

ויש לציין מש״כ הגרע״א זצ״ל בהגהותיו לשו״ע או״ח (סי׳ ב) בשם ספר עמק המלך (פר׳ לך) כרעיון הנ״ל לקשר בין נעילת מנעליו למצות הנחת תפילין עפ״י הגמ׳ בחולין הנ״ל ע״ש היטב.

ויש להוסיף ענין נפלא שכתב בתורת חיים עמ״ס סנהדרין (עב ע״א) ד״ה אפילו וכו׳ דמה דאיתא בגמ׳ שם דבעת גזירת המלכות יש למסור נפש אפי׳ לשנויי ערקתא דמסאנא. פירש הרי״ף שהעכו״ם נהגו לעשות שרוך מנעליהן אדומות וישראל שחורות כדי שלא ילבשו בגדי עכו״ם. וכתב בתורת חיים וז״ל: והא דנקט ערקתא דמסאנא ולא א׳ משאר מלבושים שאין ישראל לובשין כעובד כוכבים ומזלות, נראה לפי שהעובד כוכבים ומזלות משתדלין בשעת הגזירה לבטל מישראל מצות תפילין, כדאשכחן בעובדא דאלישע בעל כנפים, וגבי המן כמו שכתוב ויקר אלו תפילין, דכשישראל מקיימין מצות תפילין כראוי נופל אימתה ופחד על העובד כוכבים ומזלות כמ״ש וראו כל עמי הארץ כי שם ה׳ נקרא עליך ויראו ממך אלו תפילין שבראש, וטעמא דמלתא פירשתי בפרק הכונס.

וכיון דרצועות המנעלים וקשירתן שוים הן לרצועות התפילין וקשירתן, כדאיתא בפרק במה אשה אמר ר׳ יוחנן כתפילין כך מנעלים, דהא בהא תליא, דלכך זכו ישראל לרצועה של תפילין בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל. והיינו דקאמר דבשעת הגזירה שרגילין העובד כוכבים ומזלות לבטל מישראל מצות תפילין, לא מיבעיא אם רוצים לבטל מהן מצות תפילין ממש ח״ו שיהרגו ואל יעברו, אלא אפי׳ אינם רוצים רק שישנה ערקתא דמסאנא שדרכו של ישראל להיות לו רצועות שחורות, והעובד כוכבים ומזלות רוצה להכריחו שיעשה אדומות, יהרג ואל יעבור, כיון דרוצה לבטל ממנו מילתא דדמיא לתפילין ורומז אליהן, דרצועות שחורות בתפילין הלל״מ הוא, וכתפילין כך מנעלין. עכ״ל ודבריו נפלאים בקשר שבין שרוכי הנעלים לתפילין ודו״ק.

★★

בגמ׳: היכי עביד, סיים דימיני׳ ולא קטר, וסיים דשמאלי׳ וקטר, והדר קטר דימיניה וכו׳.

ובתוס׳ כתבו דהטעם להקדמת ימין לנעילה ושמאל לקשירה - דמצינו דימין חשובה בתורה לענין בהן יד ורגל דמצורע, ולכן מקדמינן לה בנעילה, אבל לענין קשירה - מצינו שהשמאל חשובה שהרי עליה קושרים התפילין, הלכך מקדמינן לה בקשירה. עכ״ד.

וכתב בבכור שור בחדושיו כאן: ויש להסתפק באיטר יד האיך יעשה, והא לא מספק״ל דלענין נעילה בודאי ינעול בימין כל אדם תחילה, דהא כתבו התוס׳ דילפי׳ לה מבהן יד ובהן רגל והתם אזלי׳ בתר ימין דכל אדם וכו׳. אבל לענין קשירה מספקא לי וכו׳.

והאריך בכמה סברות ותוכן דבריו הוא, דיש לבאר ג׳ סברות בטעם החשיבות של שמאל דקשירה, א. להראות חשיבות הצד שעליו קושר התפילין. ב. החשיבות היא לקשור ברגל כהה דידי׳ כמו שקושר תפילין ביד כהה דידיה. ג. עצם השמאל חשובה לענין קשירה, ולאו משום תפילין, אלא ששמאל חשובה לענין זה.

ולפי ב׳ הסברות האחרונות אין חילוק בין איטר יד לכו״ע, כיון דרגל כהה דידי׳ היא ככו״ע. אכן באיטר רגל - שם נשתנה דינו כיון שיש ב׳ סברות הראשונות - לומר כן. ולכן מסיק, ועפ״י דיוק לשון הגמ׳, דהעיקר הוא דשמאל

חשובה, דבאיטר יד לא ישנה מכו"ע, אך איטר רגל יקדים ימין לקשירה, ודלא ככל אדם עכת"ד.

ובקונטרס ימין משה דיני איטר (סי' ז ס"ק ד) מביא מספר ארצות החיים (סי' ב סעיף ד) הכותב: "ואיטר יד שמניח תפילין בימין כל אדם יקדים ימין אף להקשירה" עכ"ל. הרי מבואר דנקט כהצד הא' דהבכ"ש, דהכל תלוי ממש כתפילין, ולכן פוסק להלכה דאף איטר יד כיון שמניח תפילין בימין כ"א - מקדים ימין נמי לקשירת השרוכים.

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' ג) שכתב דיש ליתן טעם לזה, עפי"ד הלבוש שכתב דהטעם להקדמת שמאל לקשירה, עפי"מ דאיתא בגמ' חולין (פט.) בשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל זכו בניו לשתי מצוות חוט של תכלת ורצועה של תפילין, הרי דמדמה קשירת השרוכים לרצועות התפילין וא"כ שפיר ילפי' הא מהא ותלוי זה בזה עכ"ד.

ומסיים שם: ולמעשה יעוי' בספר שמירת הגוף והנפש (עמ' רלד) שעמד בכ"ז באורך, וסיים שהציע הדברים בפני מרן הגרש"ז אויערבך זצוק"ל והסכים דאכן יש להורות בזה דלא כמובא במשנ"ב (סי' ב ס"ק ו) דאיטר יד יקדים ימין אף לקשירה, אלא כמפורש בבכור שור, דדוקא איטר רגל מקדים ימין לקשירה. ע"כ. אמנם בספר הליכות שלמה (פ"ב הל' יח) הביאו בשמו דכיון דיש בזה דעות - דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. וצ"ע. עכ"ד.

★★

כתב הג"ר שריה דבליצקי שליט"א בקובץ מוריה (שנה יז גליון ט-י ע' צו): שאלה. מי שנעל בטעות מקודם נעל של שמאל, האם יכול לנעול מיד אחר זה נעל של ימין, או שצריך לפשוט מקודם נעל שמאל ולחזור וללובשו אחר נעל ימין, כמו כן תיסוב השאלה גם כן על מי שהיו לפניו כמה מינים לברך עליהם והוא טעה והקדים את המאוחר בדין, האם יכול לברך מיד אחר כך על המין השני או שצריך לעשות הפסק והיסח הדעת ולהימנע מלברך כעת על המין השני.

תשובה. בפוסקים לא זכור לי מי שמדבר בזה. וכנראה דמעיקר הדין יכול לנעול תיכף הנעל הימני, וכמו כן לברך על המין השני. אמנם מהמבואר ברש"י שבת סא ע"א ד"ה ועשיתו וד"ה ואזדא, יוצא דכן יש בזה עכ"פ מידת חסידות לנהוג כנ"ל. אך מפירוש הר"ח שם יוצא דאין להנהגה זאת מקור בגמרא, עיי"ש.

אבל עכ"פ לדברי רש"י יש כן. אך מעיקר הדין אין חיוב לעשות כן, לא מיבעיא לשיטת הפוסקים דבלבש מקודם של ראש אינו צריך להסירו ויכול ללבוש אח"כ השל יד, אלא אף לשיטות דצריך להסיר הראש מקודם, יש לומר דדוקא שם דיש סדר הקדמה מדאורייתא לשל יד מקודם, מה שאין כן כאן. ועיין אור"ח סי' כה מ"ב ס"ק כב ובאור הלכה שם לסעיף ו ד"ה פגע, וט"ז סי' תרפד ס"ק ד, ומהא דזבחים צא ע"א בהקדים לשחוט את שאינו תדיר שפוסקים דיכול כבר גם להקריב, ואינו מחוייב לחכות עם ההקרבה עד שיקרב התדיר, וכ"פ הרמב"ם בפרק ט ג' מתמידין, אין אמנם ראיה לומר שמה שעשה עשה, דהרי שם השחיטה סוף סוף אינו יכול לתקן, משא"כ כאן.

עכ"פ יש לחשוש בנד"ד לדברי רש"י, ע"כ במנעל יראה לפשוט מקודם השמאלי ואח"כ ילבש הימין והשמאל כסדר, ובברכות הנהנין יעשה הפסק והיסח הדעת לזמן ניכר וגם יברך ברכה אחרונה על מה שאכל, ואח"כ יברך ויאכל המין השני. אך נראה דכל זה הוא רק ממידת חסידות.

★★

בגמ': וכשהוא חולץ - חולץ של שמאל ואח"כ חולץ של ימין וכו'.

וברש"י: דזהו כבודו של ימין וכו' ע"כ. בלוח אר"י להגרי"מ טוקצינסקי ז"ל (בערב יוהכ"פ) כתב לדון, דכשחולצים בערב יוהכ"פ את המנעל הרגיל לפני שלובשים המנעל של יוהכ"פ, יש לחלוץ קודם את המנעל של ימין ואח"כ את של שמאל, כיון שכאן יש קיום מצוה בחליצת המנעל ובמצוה יש להקדים של ימין תחילה עכ"ד.

והעיר בזה א"א הגה"ח ר' משה מנדלבוים זצ"ל דיש לעיין בכך, דהרי אין מצוה בחליצת המנעל, ואם האדם לא הלך אז עם מנעל רגיל, אינו מצווה ללבוש מנעל ולחולצו, וא"כ איך בחליצת המנעל ענין של מצוה, אלא אם הוא לובש - הוא צריך לחלוץ, אך אין בזה ענין של מצוה בפני עצמה, וא"כ א"צ לחלוץ של ימין תחילה וצ"ע. והגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הליכות שלמה, תפלה סוף פ"ב) גם כן פקפק על הנ"ל,

דכיון דמוציאו מחמת עינוי אין זה חשיבות, אבל אם חולץ מנעליו בעש"ק כדי לנקותם לכבוד שבת או כדי ללבוש נעלי שבת, בזה פוסק דיש לחלוץ של ימין קודם כל מפני כבוד השבת.

★★

בגמ': הא למחויי גברא הא למחויי קמיעא וכו'.

וברש"י: ואיירי בג' מיני קמיעין שאינם דומין זה לזה ולארמויי גברא שנעשה מומחה בכל קמיעים שיעשה לעולם וכו' ע"כ. ובראב"ש חולק על רש"י וטען דאטו אם הוא בקי בג' מיני קמיעות, וכי בשביל זה יחשב מומחה גם לקמיע שאינו בקי בו ע"כ. וכתב הפני יהושע כאן לבאר דעת רש"י. וכתב שרוב המפרשים פירשו כרש"י, ואין מקום לתמיהת הרא"ש דמהיכא תיתי לומר שאינו בקי בקמיע זה שרוצה לכתוב עתה, כיון שהוחזק למומחה ע"י ג' קמיעות, ולמה לא נאמינהו בכך, ואפי' לחולה שא"ב סכנה, כיון שאין בהוצאת קמיע אלא משום שבות, כדתנן ואם יוצא אינו חייב חטאת (לעיל ס.), והא קי"ל שעד א' נאמן באיסורים, וכ"ש באיסור דרבנן כי הכא. והן אמת שנראה שכיון דאתחזק איסור שבת י"ל שעד אחד לא נאמן אפי' באיסור דרבנן היכא דאתחזק איסורא, וכמו שפירשתי בחידושי ריש גיטין, וא"כ אפשר דה"ט דהרא"ש. ומ"מ הרי מבואר בירושלמי וכ"פ הטוש"ע סי' שא, שנאמן רופא לומר קמיע זה רפאתי בו ג' פעמים, ע"כ.

וכתב הגאון רבי עובדי' יוסף שליט"א: והנה בעיקר דין זה אם עד אחד נאמן באיסור דרבנן נגד חזקת איסור, נחלקו בו האחרונים. וע' בשו"ת נוב"ת (חאה"ע ס"ס ז) שכתב, שאף שהחלקת מחוקק סי' קנח סק"א ס"ל שבזה"ז אין עד אחד נאמן להעיד לאיש שמתה אשתו, משום שהוחזק איסור, מ"מ בנוב"ק סי' נד כתבתי שמכיון שמבואר בתוס' (יבמות פח. וגיטין ב:) דהיכא שאינו דבר שבערוה, אלא דאתחזק איסורא, הדבר בספק אם עד אחד נאמן, לפ"ז באיסור דרבנן יש להקל. ע"כ. וכ"כ עוד בנוב"ת (חאה"ע ס"ס קלו). וכדבריו כתב הישועות יעקב אבן העזר (ר"ס קנח). וכ"כ בשו"ת שם ארי' (חאה"ע ס"ס קי), והחלקת יואב (חאה"ע ס"ס כד). ע"ש.

וגם הלום ראיתי להפמ"ג א"ח בפתיחה, (בסדר הנהגות הנשאל עם השואל באיסור והיתר, סדר א' אות ד) שכתב, כללא דמילתא וכו', ואני מסופק באיסור דרבנן ואתחזק איסורא אם מותר להורות לעצמו, והנה ביבמות (פח.) עד אחד נגד חזקה ואין בידו, ספקא הוי, ובדרבנן ספקו לקולא. וי"ל דה"ה להורות לעצמו בכה"ג שרי. ע"כ. ובפמ"ג (סי' שא משב"ז ס"ק טו) כתב עוד, דלר' יוסי דס"ל שטמא שירד לטבול ספק טבל וכו' ספקו טהור, אלמא דבפיקא דרבנן לקולא אף נגד חזקה, כ"ש שעד אחד נאמן באיסור דרבנן נגד חזקה, וכין דהכא הוי איסור דרבנן, אף דאיקבע איסור שבת, כיון שמבואר ברמב"ם פי"ט מה' שבת הל' יד דהוי דרך מלבוש, ואין האיסור אלא מדרבנן, נאמן לומר שהוא מומחה וכו'. ע"ש. עכ"ד.

הנה דפליגי גדולי האחרונים בענין זה, ובזה בעצם נקודת המחלוקת בין רש"י להרא"ש בסוגיין ודו"ק.

★★

בגמ': אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת זמן תפילין וכו'.

בשו"ת שאגת אריה (סי' מא) מביא ראיה דליכא איסורא בהנחת תפילין בשבתות ויו"ט, מהא דאיתא כאן אמר רב ספרא לא תימא אליבא דמ"ד שבת זמן תפילין, אלא אפילו למ"ד שבת לאו זמן תפילין הוא אינו חייב חטאת, מ"ט דרך מלבוש עבידא ע"כ, ואם נימא דאיכא איסור תורה במניחן בשבת, אמאי אינו חייב חטאת, ליתי איסורא ולשוי עלי' כמשא, אלא ודאי ש"מ דאתי' כר"ע דשבת לאו זמן תפילין מקרא דוהי' לך לאות, ורק לפטור מתפילין, אבל לא לאיסורא, ע"כ. ועי' מה שהשיגו על דבריו בשו"ת מפרשי הים שבסוף ספר ים התלמוד בתשובה להגרעק"א.

דף ס"א ע"ב

בגמ': אלא הב"ע בחולה שיש בו סכנה וכו'

כתב בקובץ קול התורה (קובץ מ"ג ע' מח): צריך להבין למה נאסר לחולה שיש בו סכנה לצאת עם קמיע רק כשיתמחי, הלא קיי"ל דספק פקוח נפש דוחה שבת ואף אחר הרוב אין הולכין בפקוח נפש. וכעין זה הקשה הבאר יצחק (סי' טז) על הפוסקים שפסקו בבעיא דר"פ לחומרא משום דהגמ' נשארת בתיקו, ואמאי לא אמרי' דספק פקוח נפש דוחה שבת ומה לי ספיקא דדינא ומה לי שאר ספיקות.

וכתב שם הבאר יצחק בזה"ל ואפשר לומר בזה עפ"י מש"כ הר"מ בפיהמ"ש סוף יומא גבי מי שנשכו כלב שוטה דאין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, וביאר הר"מ, דהא דאין מאכילין אותו אע"ג דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, משום דשאני רפואה שאינו מועיל אלא בדרך סגולה ולא בדרך רפואות הטבע דבזה לא הותרה ספיקו במקום איסור, (וע"ש בתוס' יו"כ שהאריך בזה). וממילא ה"ה נמי בקמיע דרפואתו היא בדרך סגולה לא הותר ספיקו במקום איסור.

ברם בלא"ה י"ל בפשיטות, דשאני הכא דאפשר לו לשבת בביתו כל השבת ולא יחלל שבת. (וע"ע עין יצחק ח"א סי' כח אות י') ועיין שו"ע יו"ד סי' קנ"ו ודו"ק ע"כ.

★★

בגמ': הי' שם כתוב על ידות כלים כו' יגוד ויגנזנו.

בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' קל"ב) נשאל בדבר חברה קדישא של עיר אחד שקנו כוסות וחקקו עליהם פסוקים ובתוכם שם הוי"ה אם מותרים לשתות בהם. ובתחלה מצדד לומר דדוקא על ידות הכלים אסור כאן, לפי שידי הכל ממשמשין בו ויבא לידי מחיקה, וכן על כרעי המטה דהוא על מקום בזיון, אבל על מקום מכובד כגון על הכוס י"ל דאינו נאסר. אולם לבסוף חזר מסברא זו ואוסר לשתות מכלים אלו עד שיכתב עליהם חתיכת בד של משי או זהב, ואז מותר לשתות.

ובשו"ת חוות יאיר (סימן טז) נשאל, וז"ל: שאלה יש לי לשאול להלכה ולמעשה, חותם שנתפתח עליו חותם וואפען של ערל, ובתוך הוואפען נחקק השם הוי"ה, והטבעת הוא טבעת של זהב וחותמו הוא אבן, וקנה יהודי אחד מהערל חותם הנ"ל, יש לספק אי מותר לחתום בו כשאר חותמות ומותר להניח בידו כשאר טבעת ולא אסור דלא הוה ככותב ה', או אי טעון גניזה, כדאיתא במס' שבת כאן, היה כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה יגוד ויגנז, אלמא בעי גניזה, או אם אפשר לחלק בין כתיבה לפתיחת החותם כמו שמצינו כמה חלוקים.

עוד כתב שם השואל: ואגב גררא תיוהא קא חזינא הכא כמעט דברי רש"י ז"ל סותרין אהדדי דאיתא בדף הנ"ל בענין הלז, הברכות והקמעין אע"פ שיש בהן אותיות ועניני' הרבה שבתורה וכו', ופי' רש"י ז"ל בד"ה הברכות שתקנו חכמים כגון תשעה של ראש השנה שיש בהן מלכיות זכרונות ושופרות, ע"כ. ובפרק כל כתבי דף קט"ו ע"ב פירש"י ז"ל בד"ה הברכות מטבע ברכות שטבעו חכמים כגון י"ח ושאר ברכות ע"כ. ולפום ריהטא כמעט סותרין. ע"כ. והגאון בעל חו"י האריך שם בדין זה ומסיק לקולא. וע"ע בספר בני יונה, ופתחי תשובה יו"ד (רע"ו ס"ק י"ז) ועיין שו"ת שאילת יעב"ץ ח"ב (סי' ק"מ).

★★

דף ס"ב ע"א

בגמ': והתניא וכו' ובלבד שלא יאחזנו בידו וכו'.

ובתוס': תימא לר"י, דילמא משום מראית העין דוקא הוא אסור מדרבנן וכו', והעלו התוס' בתירוצם, דהיכא דאפילו בשוק יכול לעשות הדבר בהצנע ליכא משום כל מה שאסרו משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור ע"כ.

והעיר בזה הגאון מטשעבין זצ"ל בקובץ זכר שלמה (ע' תסה): וצע"ל לפ"ז אמאי קיי"ל בש"ע ה' חלה (יו"ד סי' של סעי' ט) דעיסת הכלבים דבזמן שהיא עשוי' כצורת לחם חייבת, והיינו משום מראית עין. ואע"ג דל"ש מראית עין כמבואר בפתחי תשובה שם [כי מי יביט אחריו אימת הפריש חלה בשעת לישה או אפיה או אח"כ], מ"מ אסור משום דכל מה שאסרו חכמים משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ולהנ"ל הא שם לעולם לא שייך מראית עין בפרהסיא, א"כ ממילא ל"ש האי כללא כדברי התוס' וצ"ע ע"כ.

והגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל בהגהותיו שם כתב ליישב בזה: אולי י"ל דאין הכוונה דלא שייך בחלה כלל החשש של מראית עין, דהרי גם לבני ביתו יש לחוש שיחשדוהו כמבואר בש"ע סי' רמד, ובני ביתו י"ל שיראו מהלישה עד האפיה והאכילה, ואם כי בני ביתו הרי ידעו שזה עיסת כלבים, מ"מ י"ל דידעו בהא ולא ידעו בהא, ומכיון דצורת לחם לו אתי למיחשדי', אלא דלרווחא דמילתא כתב הפתחי תשובה דבלא"ה אסור כמו בחדרי חדרים דל"ש מראית עין. אבל בתוס' כאן דנקטו בקומצו וליכא מציאות של מראית עין, בזה הוא דכתבו דמותר. ע"כ.

★★

בקובץ הסופר (ע' לו-ז) הביא מהג"ר שמחה בונם דוד סופר ז"ל שאמר ליישב עפ"י יסוד התוס' הנ"ל, דהא דגזרו חכמים במראית העין אפי' בחדרי חדרים, היינו דוקא אי שייך לאסור הדבר ההוא גם בפרהסיא, ע"ש. ועפי"ז יש ליישב קושית הבאר שבע המובא ברש"ש (כאן), איך דם שבין שינים מוצץ, הא אסור אף בחדרי חדרים, משום שדם זה תמיד בצנעא לכן לא שייך לאסור בחדרי חדרים.

אבל בלא"ה מעורר הרש"ש ע"ז דלק"מ, דדם זה לאו דאורייתא, ואין בזה איסור מראית עין ע"כ.

★★

בגמ': והרי תפילין דמחופה עור וכו' התם משום שי"ן וכו'.

ומבואר לכאורה להדיא דדין זה דהנכנס לביה"כ חולץ תפילין וכו' הוא רק בתפילין של ראש שיש בהם השי"ן וכמובן ולא בתפילין של יד. ואכן כך מפורש בתוס' לעיל (ס"א ע"א) ד"ה דילמא וכו' להדיא ע"ש. וכן מבואר ברש"י לעיל ד"ה דילמא וכו' שכתב וז"ל: שקיל לי' מרישא וכו' ע"כ מבואר דקאי על של ראש בלבד. וראה לעיל בפ"ק (י.) דאיתא דבמרחץ מקום שבני אדם עומדים ערומים חולץ התפילין וכו', ופירש"י מראשו, ואין צ"ל שאם אוחזן אסור להניחן שם בראשו אלא יוצא לחיצון ומניחן עכ"ל יעו"ש, ומדוייק להדיא כנ"ל, דהאיסור ליכנס רק בתש"ר, והיינו טעמא מחמת השי"ן שעליו אך בתש"י מותר.

וה"נ מדוייק ברש"י בפ"ג דברכות (כג.) בהא דאיתא שם: איבעיא להו מהו שיכנס אדם בתפילין לביהכ"ס קבוע וכו', ופירש"י כשהן בראשו קאמר עכ"ל, ומבואר דדוקא בשל ראש אסור ולא בשל יד. ושו"ר במהר"צ חיות בברכות שם דדייק כן דלכאורה ס"ל לרש"י כתוס' בשבת שם דרק בשל ראש אסור ע"כ.

וה"נ יש לדקדק בתוס' בברכות שם (כג:) שכתבו דאסור לפנות בגדולים והתפילין בראשו וכו' עכ"ל דמשמע דרק בזה אסור אך בשל יד מותר. וכן יעוי' בתוס' במנחות (לה:) בד"ה ואלו דהביאו דהר"ר יעקב דאורליינש מסופק אם צריך לחלוץ תש"י כשנכנס ע"ש, ויעוי' בסי' מ"ג ס"א בבאר היטב דהביא לתשובות בית יעקב (סי' ק"ע) שכתב שרק לתש"ר צריך לחלוץ ולא לתש"י.

ולפי זה יש לעיין בהא דאיתא בברכות (כ"ג ע"א): ת"ר הנכנס לביה"כ חולץ תפילין בריחוק ד' אמות ונכנס וכו'. ועוי' במשנ"ב (סי' כ"ה סקמ"ז) ובביאור הלכה שם שהביא מש"כ הב"ח והט"ז והגר"א ועוד דהנכנס לביה"כ כשיוצא צריך לברך ע"ז, דהא אין רשאי להכנס בהם לשם ואידחי ליה שעתיה, ודלא כהמג"א דמסתפק בזה אם צריך לברך ע"ז. ומשמע דמברך גם על תש"י וגם על תש"ר מדסתמו בזה.

אולם צ"ע, דהניחא על תש"ר אכן לכו"ע אסור להכנס בזה לביהכ"ס וכמבואר בגמ' דשבת הנ"ל וא"כ שפיר "אידחי ליה שעתיה", אולם בתפילין של יד הדבר שנוי בפלוגתא אם צריך לחולצם לפני שנכנס לביהכ"ס או לא, וכנ"ל וא"כ מדוע צריך לברך כה"ג וצ"ע.

ובמגן גבורים להשואל ומשיב (סי' מ"ג בשלטי הגבורים ס"ק א') מביא את סוגית הגמ' כאן דחולץ תפילין בגלל השי"ן וכותב: קשיא לן טובא לפי דברי המג"א [סימן מג סק"א] דגם בשל יד אסור לכנוס לביה"כ, א"כ תיקשה תינח בשל ראש דאית בה שי"ן, בשל יד מאי איכא למימר.

וי"ל דממנ"פ לגירסת רש"י דגרס אמר אביי שי"ן של תפילין הלמ"מ ואמר אביי ד' של תפילין וכו' ואמר אביי יוד של תפילין הלמ"מ, א"כ ממילא כיון דכל השם של שד"י הוא הלמ"מ, א"כ בדין הוא שיהיה אסור בשל יד כמו בשל ראש משום ד' והיו"ד דקבוע ברצועות, ולפי מה שהשיגו התוס' ד"ה שי"ן על רש"י ולא גרסו ד' ויו"ד רק שי"ן בלבד הוא הלמ"מ. א"כ ממילא באמת מותר לכנוס בשל יד לביה"כ, ובהברייתא לא מיירי רק בשל ראש. ושפיר משני משום שי"ן, וז"ב וכו'. ע"כ.

הנה דהקשה כקושייתנו הנ"ל ודו"ק.

★★

בגמ': ד' של תפילין הלכה למשה מסיני - יו"ד של תפילין הלכה למשה מסיני וכו'.

הנה ברש"י כתב דהכוונה להדל"ת והיו"ד שבקשר של ראש ושל יד, אבל התוס' כתבו דלא גרסינן ד' ויו"ד של תפילין ע"ש. והרמב"ם (בפ"ג דתפילין הלכה א) כותב בתו"ד: ושיהיה בעור של ראש צורת שי"ן מימין ומשמאל ושיהי' הקשר שלהן קשר ידוע כצורת דל"ת ע"כ. הנה שהזכיר הש'

והד' ולא הזכיר היו"ד, וצ"ע כמאן ס"ל אי כרש"י הו"ל להזכיר ג"כ היו"ד, ואי כתוס' א"כ ג"כ הד' אינו הלמ"מ, ובאור שמח על הרמב"ם (שם) כתב: רבינו נראה דלא גריס רק שי"ן של תפילין, הלמ"מ כפי גירסת תוספות, ודל"ת בקשר דכתב להלכה הוא מדאמרו קשר של תפילין הלמ"מ, וזה על קשר של דל"ת וכמו שאמרו על קרא דוראית את אחורי מלמד שהראהו קשר של תפילין אבל קשר של יו"ד לא זכר בהלכות ודו"ק. עכ"ל. וצ"ב מאוד להבין לפי דבריו, מה המשמעות של ב' אותיות מהשם ש' וי' כשאין השם בשלמותו וצ"ע.

★★

בגמ': קסבר עולא נשים עם בפני עצמן הן וכו'.

כתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל בספר הזכרון זרע ברוך (ע' קצה): ע"ד הקושיא הא דמקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה את לולביהן ומחזירתו למים בשבת, כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול (סוכה מב), והרי אמרו (בשבת סב) דנשים עם בפני עצמן הן לענין הוצאה יע"ש. ויש שרצה לתרץ עפ"י דברי התוס' (בשבת קכז ע"ב) שכתבו לחלק בין הא דבגדי עניים לעשירים לא, דלא חזו מחמת גריעותא, משא"כ גבי תרומה לישראל דלכ"ע חזי' רק איסורא הוא דרביע עלי', לא הוי מוקצה, וא"כ הכ"נ טלטול הלולב ביו"ט הוא רק משום אריא דרביע עלי', ולכן כיון שראוי לגברים גם באשה אין משום איסור. והנה זה טעות, כי תרומה בעצמותה מאכל הראוי, משא"כ לולב הלא בעצמותו בודאי מוקצה דלא חזי לשום דבר, ורק ביו"ט משום דראוי למצותו לא הוי מוקצה, וא"כ אשה שאין ראוי לה למצוה שוב הדר להיות מוקצה.

אבל י"ל, כיון דהלא ג' המינים הם מצותם להיות באגד וההדס ראוי להריח, רק משום מצותו הוקצה מלהריח בו, וא"כ שוב דוחה לתרומה דרק משום איסור דרביע עלי' לא יוכל לטלטלו ושוב לא הוי מוקצה, וצ"ל דע"י ההדס הי' מותר לטלטל גם הלולב הנאגד עמו דומיא דקנונא אגב קטמא, דאי לא המצוה בודאי הי' ההדס עיקר. ע"כ.

★★

בגמ': המוצא תפלין מכניסן זוג זוג.

השער המלך (בהל' שחיטה פרק י"ט הלכה כ"ג) הביא דברי המג"א (סי' ש"א ס"ק נ"ד) דנשים אסורות להכניס תפלין זוג זוג כו'. וכתב מ"ש אשה אסורה להכניסם וכו' הם דברים תמוהים, דבעירובין דף צ"ו ע"ב בעי להוכיח דר"מ ור"י סברי תפילין מ"ע שאין הז"ג היא, מדקאמר מכניסן זוג זוג אחד האיש ואחד האשה, ודחינן דילמא ס"ל כר"י דאמר נשים סומכות רשות וכו', הרי מבואר דלמאן דס"ל נשים סומכות רשות אפילו אשה יכולה להכניסן, וא"כ כיון דקי"ל כר"י וכו' איך כתב הרב דאשה אסורה להכניסן. וכן בספר חזון נחום תמה עליו בזה, ושוב הביא דברי הרשב"א בשיטה כ"י, שכתב בשם הראב"ד ז"ל דאשה נמי כלל וכלל לא, דהא לאו דרך מלבוש בחול הוא וכו', וכתב הרשב"א מ"ש דנשים אינם מצילות דאינו דרך מלבוש בחול וכו', לולי שאמרה הרב, וגם מהלכות הרי"ף נראה כדבריו, היתי אומר הלכה כר"ת דמכניס אפילו שנים וכו', כיון דקי"ל כרבי עקיבא דשבת לאו זמן תפילין, ואשה נמי מכנסת הואיל וסומכות רשות אף לאשה דרך מלבוש הוא לה, עכ"ד הרשב"א שהביאו שער המלך משיטה כ"י.

ועיי"ש במג"א שהוסיף שאם יצאה בטלית מצוייצת חייבת חטאת. עיין בשו"ת באר יצחק (חלק או"ח סימן טז) שהעיר, דהא מבואר בעירובין (צו ע"ב) דאי נשים סומכות רשות מותרות להכניס זוג זוג ומקרי גם תכשיט להו, א"כ יש לחלק, דדוקא בתפילין דקיי"ל דמוחין לנשים כמבואר (בסי' ל"ח) לפי שאינן יכולות להיות זהירות בניקיון הגוף, לכן שפיר פסקו דנשים אסורות להכניסם משום דלא מקרי תכשיט להו, משא"כ בציצית, דקיי"ל דאין מוחין לנשים ללובשם כמבואר (בסי' י"ז), שפיר יש לדון דמותרות לצאת בהן בשבת משום דמקרי תכשיט להן כדמוכח בסוגיא דעירובין הנ"ל, ודברי המג"א הנ"ל צ"ע. ע"כ.

★★

בגמ': פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם ומניחתו באצבעה עד שתגיע לקופסא כו'.

במגן אברהם (סי' ש"א ס"ק נ"ג) כתב דאשה שיצתה בשבת בציצית חייבת חטאת, דאף דהוי מלבוש לגבי איש, אינו מלבוש לגבי אשה, כדאמרינן לעיל דנשים עם בפני עצמן הם. ותמה שם בתוספת שבת (ס"ק ע"ז) דלמה תתחייב חטאת, הא מבואר כאן דאי לאו דלפעמים היא לובשת טבעת בעלה על אצבעה, היתה פטורה, דאינו כדרך הוצאה אבל אסורה דאינו דרך מלבוש, וא"כ ה"ה בטלית מצוייצת צ"ל פטורה אבל אסורה.

ותירץ במחצית השקל דגם בטלית לפעמים הכפריות מתעטפות במפה ויוצאות בהן, וא"כ ה"ז כדרך הוצאה, ואינו דרך מלבוש, ולכן חייבות חטאת.

ובפמ"ג (שם) תירץ דדוקא לענין טבעת על אצבע, שאין דרך כלל לאשה ללבוש דבר על אצבעה, לכן הוי "מקום זה" שלא כדרך הוצאה והיתה פטורה, אי לאו דלפעמים לובשת. משא"כ כשמתעטפת בטלית, הרי על גופה וכתפה רגילה בבגדים אחרים והוי כדרך הוצאה וחייבת.

★★

דף ס"ב ע"ב

בגמ': אבל משא ולא משא לית לן בה וכו'.

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (סי' רסט): יום ה' חוקת היה אצלי הישיש המופלג מורנו הרב מקלעצק נ"י ואמר לי מה שנראה לו טעם על דברי מרן הגר"א ז"ל (מעשה רב אות פד) שסובר שגם למים אחרונים צריך רביעית, מהא דשבת (סב, ב) במה שאמרו שם המזלזל בנטילת ידים וכו', אבל משא [ידיה] ולא משא לית לן בה. ופירושו שנטל לראשונים [ברביעית] ולא לאחרונים.

ומפני שחסתי על כבוד זקנותו לא השבתי על דבריו שאין בהם ממש, אך אמרתי לו שפשוט הוא טעמו לפי מאי דאמרינן בסוף פרק ח' דברכות (נג, ב) והתקדשתם והייתם קדושים - והתקדשתם אלו מים ראשונים, והייתם קדושים אלו מים אחרונים, א"כ ודאי כמו שצריך להיות בראשונים רביעית, כן גם באחרונים, דלשניהם ילפותא אחת.

אלא שיש לומר דהא דוהייתם קדושים אלו מים אחרונים, היינו כשנזדהמו הידים דומיא דוהתקדשתם של מים ראשונים, אבל בלא נזדהמו אין צריך כלל משום האי טעמא דוהייתם קדושים, דכבר נתקדשו מנטילת הראשונים, ואין הכי נמי. אבל אם נזדהמו אז לא סגי בכל שהוא, רק צריך רביעית כבתחילה, וזה ברור לעניות דעתי.

ועיין מה כתבתי בקונטרס עובר אורח שנדפס משמי' בספר אורחות חיים שנדפס מחדש בארץ הגר.

שוב מצאתי כן להדיא בביאורי מרן הגר"א ז"ל בסוף סימן (קפא סעיף יא) שנראה כן מדבריו בטעמו ז"ל ע"כ.

★★

בגמ': אנא משאי מלא חפני מיא ויהבי לי' מלא חפני טוביתא וכו'.

כתב שו"ת התעוררות תשובה (סי' עד): נראה לי מה דאיתא במסכת שבת (סב ע"ב) אמר רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו לי מלא חפני טוביתא, והובא בשו"ע או"ח (סי' קנח ס"י), דנראה מזה דכמה דמוסיף מים מוסיפין לו שפע מן השמים, זה דוקא אם מוסיף מים בשעת מצות נטילת ידים, שיוצא גם אם נוטל ידיו ברביעית מים, והוא שופך בבת אחת כמה רביעיות, אבל אם כבר נטל ידיו כהוגן וחוזר עוד הפעם לשפוך מים על ידיו אינו בכלל זה. וראי' לדבר מדברי טו"ז או"ח (סימן קסא סע"ק ו) וק"ל. ע"כ.

והוסיף בזה ידי"נ הגרע"מ סופר שליט"א בהגהות עקבי סופר (שם): ולכאו' זה דומה להפריש תרו"מ כדין ואח"כ מוסיף ואומר שיהי' תרו"מ, דלא אמר כלום כמבואר בתרומות (פ"ד מ"ג) וברמב"ם ה' תרומות (פ"ג ה"ו). וכעי"ז עיין בר"ן ביצה (ל ע"ב) דכתב: ועצי סוכה דמיתסרי [מהקישא דחג] אף דפנות בכללן שגם הן צריכין להכשר סוכה, ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה [כגון ב' דפנות וג' טפח ומשהו], אם אח"כ הוסיף דופן משמע דלא מיתסרא, אבל עשאן לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות עכ"ל.

ואינו דומה למה שנהגו לטבול כמה וכמה פעמים וראה בשל"ה ח"א (דף עה ע"א), ובספר יסוד ושורש העבודה (שער השמיני) שכתב: גם ראיתי נוהגין שטובלין י"ד טבילות ואשרי חלקם כי כל המרבה בטבילה ה"ז משובח. דבמספר הטבילות שאדם טובל עצמו יותר ממשיך עליו תוספת קדושה וכמ"ש שם ביוש"ה.

ומש"כ הרמב"ם בה' מקואות (פ"א ה"ט) דהטובל פעמיים במקוה הרי זה מגונה, כבר ביארו בשו"ת הריב"ש (סי' רצג) ומובא שם בכ"מ, ובב"י יו"ד (סוס"י רא דף קיא ע"א) דטעמו הוא דיחשבו שאינו טובל אלא להקר, ואם יגע בתרומה וקדשים יהיו סבורים דלא בעי כוונה, ולתרומה וקדשים בעי כוונה וכדכתב שם הרמב"ם (הל' ח). - ובלא"ה ס"ל לטור ונפסק בשו"ע (שם סעיף סב) דמה דאין לטבול ב' פעמים, זה דווקא במקוה שיש בו מ' סאה מצומצמות דיש לחוש דשמא בראשונה לא טבל כהוגן שסמך על השניה, ובשניה יש לחוש שמא חסרו המים, אבל הטובל פעם אחת נזהר לטבול כהוגן, ועיי"ש בטו"ז (סקע"ו) ובש"ך (ס"ק קל).

וראה בשו"ת משיב דבר ח"א (סי' לז) שהעלה, דגם לרמב"ם אינו אסור אלא באופן שיצא מהמקוה וחוזר לטבול, אבל כל זמן שעומד במים אין שום גנאי כשטובל יותר מפעם אחת. ע"כ.

★★

בגמ' **וספח ה' וכו' וכתיב התם לשאת ולספחת** וכו'.

בקובץ כרם שלמה (שנה יח קו' ד ע' יח) מובא מהגאון רבי ישעי' ברלין זצ"ל וז"ל: סוטה (ה.) כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נפחת שנאמר ולשאת ולספחת. מה שהקשה הכא המהרש"א בחדושי אגדות, למה נקט האי קרא דסוף פרשת נגעים, ולא נקט תחילתו דכתיב כי יהי' בעור בשרו שאת או ספחת, יש לדקדק ג"כ בשבת (סב:) עה"פ ושפח ד' קדקוד בנות ציון וכו', וקידושין (ע:) קשה גרים לישראל כספחת. ויש ליישב למה לא מקשה החדושי אגדות ג"כ בשבת ובקידושין, על פי מ"ש תוס' בשבת קכח. ד"ה ונתן הכסף. עכ"ד ודפח"ח.

דף ס"ג ע"א

בגמ': **עצי ירושלים של קינמון היו** וכו'.

ברמב"ם (פ"ו דבית הבחירה הי"ד) כתב, דאין מקיימים בירושלים אילנות ואין נוטעים בה וכו' ע"ש, ובספר כפתור ופרח (פרק י) ס"ל דדין זה נוהג גם בזה"ז ע"ש.

ובכפתור ופרח (פרק ו) כתב דדקל הגדל בירושלים לולבו פסול למצוה ע"ש. וראה בספר עיר הקודש והמקדש להגרי"מ טוקצינסקי ז"ל (ח"ג פרק יא אות ז) בזה, אך בערובין (יט.) מבואר דבגי בן הנום יש ב' תמרות וזו היא ששנינו ציני הר הברזל כשרות וכו' וכתב רש"י: כשרין - ללולב ע"כ. וא"כ מבואר דדקל שגדל בירושלים לולבו כשר למצוה, אך ברש"י (סוכה לב:) מדגיש שגי בן הנום היה סמוך לירושלים ע"ש, ואולי התקשה בהנ"ל וצ"ע. ובשו"ת רדב"ז (ח"ב סי' תרלג) מביא דברי הכפתור ופרח הנ"ל, וחולק עליו, וס"ל דאין דינים אלו נוהגים בזה"ז.

ויש להעיר מהגמ' דידן דמפורש דגדלו בירושלים עצי קינמון. ובספר עזרת כהנים על משניות מידות (ח"א מבוא המקדש - שער ירושלים ד' כא ע"א) כתב לחדש, דכאשר נקבעה ירושלים למקום בית הבחירה, אז עקרו כל האילנות הנטועים שם, והשאירו בה רק גינת וורדים כמבואר בחז"ל (מעשרות פ"ב מ"ה) משום שהוא צורך לקטורת. ואין להקשות למה עדיפא גינת וורדים משאר בשמי הקטורת, ולמה לא היו נוטעין בה גם שארי בשמי הקטורת. דיש לומר דוודאי אף גינת וורדים גופה לא נטעו אותה בכיון מתחילה לצורך הקטורת, דאין זה דבר הכרחי וצורך שיהי' דווקא נטועה בירושלים, רק כיון שהיתה זרועה בה כבר מקודם טרם שנתקנה בה דיניה הנ"ל, לא החמירו עלי' לעוקרה כיון שהוא צורך קטורת. אבל לזרוע לכתחילה משום צורך הקטורת לא הקילו, כיון שאין צורך בזה כ"כ שיהי' נטוע בירושלים דווקא, ומש"ה גינת הוורדים הזאת שהיתה זרועה בה מכבר, הניחוה שמה במקומה. אבל בשאר בשמי הקטורת לא היו שמה מאז לא רצו להקל ולנטוע שם אותם לכתחילה, ומה גם שאין צורך בזה וכו'.

ובהמשך דבריו כתב שם: ועוד אפשר לומר שגם שאר בשמי הקטורת נטועים היו בה מקדם. או אפי' לכתחילה ג"כ מותרים לזרוע ולנטוע בירושלים כל צרכי הקטורת. דאף בלכתחלה לא גזרו בזה בדברים שהן צורך הקטורת. והוא לפי שעבודת הקטורת חביבה היא יותר מכל הקרבנות כמבואר זאת בזוה"ק בכמה דוכתי, משו"ה לא העמידו דבריהם כנגדה. ובכדי שיהיו צורכי הקטורת מזומנים וקרובים לקודש, כדי שלא יהי' לפעמים עיכוב ואיחור בענין מלאכת עשיית הקטורת.

והא דהזכירו בברייתא בגמרא הנ"ל רק כיפת הירדן בלחוד. הוא משום דבא לאשמעינן בה דהילכתא כר' נתן דבמסכת כריתות הנ"ל. ומש"ה פרט אותה בהדיא לאשמעינן זאת דהלכה כר' נתן. וסמכו בזה דממילא נבין שה"ה שאר בשמי הקטורת מותר לנטוע בה.

ולכאורה נראה לומר דכן הוא, שיש לי ראי' לזה מדברי הגמרא במסכת שבת (ד' סב ע"א) שאמרו שם וז"ל. אמר רחבה א"ר יהודה עצי ירושלים של קנמון היו. ובשעה שהיו מסיקין בהן ריחן נודף בכל ארץ ישראל וכו' ע"כ. הרי דגם קנמון הי' גדל בירושלים. וודאי הטעם הוא כמש"ל משום שהן צורך הקטורת דקנמון הוא מסממני הקטורת.

אך אפשר דאין מזה ראי' כ"כ. דנוכל לומר דלא בירושלים גופה הי' גדל הקנמון הזה, רק סמוך לירושלים מחוץ לעיר והיינו ביערים. דהא לא נקטו בלשונם קנמון הי' גדל

בירושלים. דאז הי' משמע באמת כן. אלא אמרו בלשונם עצי ירושלים וכו'. ור"ל העצים שהיו מסיקין ומבשלין בירושלים היו של קנמון. והכוונה שהיו גדלים סמוך לירושלים מחוצה לה עצי קנמון מרובים למדי עד שהיו מצויין בירושלים לרוב, עד שהיו מסיקין בהן בירושלים לתשמישי חול כשאר עצים בעלמא מפני רבוי מציאותם. וא"כ אין מהנ"ל ראי' לדברי הנ"ל. עכ"ד ודפח"ח. אכן הרי מצינו בכמה דוכתי בחז"ל שגדלו אילנות בירושלים, במשנה (פ"ג דמעשר שני מ"ז) אילן שהוא עומד בפנים - בירושלים - ונוטה לחוץ וכו' ע"ש.

והנה בפסוק (ישעי' ו, יג) כתיב: כאלה וכאלון אשר בשלכת וגו'. וברש"י: ויש פותרים שער שלכת היה בירושלים והי' שם אלה ואלון נטועים וכו' ע"כ, וקשה להנ"ל. וביותר קשה למש"כ הרד"ק (שם) דקאי על מקום ביהמ"ק עצמו, וזה בודאי אסור ממש"כ לא תטע וגו' אצל מזבח וגו' וכדברי רש"י (דברים טז, כא) דקאי על הר הבית, ובספר שארית נתן להגר"נ לוברט ז"ל בישעי' שם - תירץ עפ"י דעת ראב"י דס"ל דרק בעזרה נאסר ולא בכל ירושלים ע"ש, וזה א"ש גם לרד"ק הנ"ל דמ"מ לא היה זה בעזרה.

ויש להעיר עוד ממש"כ (יהושע כד, כו) אצל יהושע: ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה' וגו'. ועיין בזה בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קכז) עי"ש מש"כ.

★★

במשנה: לא יצא האיש וכו' וחכ"א אינן אלא לגנאי שנאמר וכתתו חרבותם וכו'.

כתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א בספרו ברכת אליהו: עיי"ש בגמ' שכ"ה ההלכה שחייב חטאת היוצא בהן כיון שלעתיד יבטלו. וקשה אמאי לא ניזיל בתר השתא והשתא הרי הם תכשיט. וי"ל בדרך דרוש בהיות ששבת מעין עוה"ב, הרי זו מובלעת של עוה"ב בעוה"ז, לכן מה שיתבטל לעת"ל אינו קישוט בשבת.

ראיתי מובא בשם סידור של"ה [אחר תפלת מוסף], "כמה צריך להשתדל לענג את יום השבת שהוא "זיין", לימים, וסימנך, "זיין" שמשמעו מזון, ומשמעו כלי זיין, שכל המרבה במזון ביום ז' ניצל מכל כלי זיין, עד שאמרו חז"ל ניצל ממלחמת גוג ומגוג". - לפי"ז נוכל להוסיף טעם אמאי אינו קישוט, כי בשבת אינו נחוץ ואינו מתאים עם כל הסובב, שבת יום מנוחה ושלוה - וכלי זיין הוא היפך הגמור משבת. ודו"ק היטב.

★★

במשנה: לא יצא האיש לא בסייף וכו' **ר"א אומר תכשיטין הן לו וחכמים אומרים אינן אלא לגנאי** וכו'.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' ע"ה) דנראה דמחלוקת ר"א וחכמים היא לענין אי לבישת כלי זיין להיראות כאיש חיל וגבור הראוי לילך למלחמה יתחשבו תכשיטין, שר"א סובר שהיא בחשיבות תכשיטין שמתפארין בזה שהוא איש גבור וראוי למלחמה, וחכמים סוברין שהוא גנאי, וראיה לזה מהא דעל מה שהשיב ר"א מהא דהקשו לו חכמים וכי מאחר דתכשיטין הן לו מפני מה הן בטלין לימות המשיח, השיב לפי שאינן צריכין שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב, והקשה הגמ' ותהוי לנוי בעלמא, והשיב אביי מידי דהוה אשרגא בטיהרא, ואם עצם כלי זין הם דבר נוי להחשב תכשטין לא היה זה שום תירוץ, אלא ודאי דעצם הכלי זיין אינן דבר נוי וקשוט, אלא מה שנראה בהם איש חיל וגבור הראוי למלחמה הוא הנוי והקשוט, שלכן במשיח לא יהיו מלחמות ולא יהיה שום צורך בגבורת אדם, אין בענין גבורה שום התפארות כמו שאין שום חשיבות לשרגא בטיהרא.

ולפי"ז אם יהיה איזה דבר מכלי זין שהוא יפה וראוי להתיפות ולהתקשט בו מצד החפץ עצמו, לא פליגי חכמים אר"א ולכו"ע הוא תכשיט.

ואף שאיכא סברא לומר דכיון דראוי גם למלחמה הוא לחכמים דבר גנאי, א"ל שמצד עצמו הוי דבר יפה וראוי להתייפות בו, והנוי שבו נתבטל בראיית דבר הגנאי שהוא מכלי מלחמה, לא מסתבר לעשות פלוגתא רחוקה כזה בין ר"א לחכמים.

★★

בגמ': וכי מאחר דתכשיטין הן לו וכו'.

עיין בשו"ת אגרות משה (חלק או"ח ד' סימן פא) שנשאל בדבר העוסקים בעניני הצלה של פק"נ בערים גדולות שלובשין על בגדיהם מכשיר קשר (ראדיא) קטן שבזה שומע

מה שמצוין אותו מהמשרד של חברת הצלה לאיזה מקום שצריך לילך להציל כדי שיוכל תיכף בלא שום שהיות ליקח מה שצריך להצלת הנפש, אם יכול לצאת בו בשבת, שהוא דבר קשה מאד לפני חברי ההצלה שביום השבת לא יצאו כל היום מהבית, וימנעו בשביל זה הרבה מלהיות מחברי ההצלה.

וכותב דמהא דתנן לא יצא האיש לא בסיף ולא בקשת, ותנן שם הטעם שפליגי על ר"א שסובר דנחשבו לתכשיטין דאמרו חכמים משום שאינן אלא לגנאי, אלמא דאף שהן דברים שאינם עניני הלבשת הגוף, וגם אינם קישוטין שמייפין את האדם דאינם מזהב וכסף, אלא ממינים שאין מייפין כלל כברזל ועצים, נעשו בחשיבות תכשיטין, מאחר דזה מראה חשיבות האדם שהוא גבור שהוא חשוב לעלמא וצריכין ליה לעניני הצלה כשבאין עכו"ם בגייסות על ערי ישראל, ולמד ר"א זה מקרא דכתיב חגור חרבך על ירך גבור, שמסיק הקרא הודך והדרך, היינו דלכך הוא הודך והדרך, דהוא משום דבזה נראה גבור דהוא חשיבות ומעלה אף שלא בשעת מלחמה כו', אבל בזה"ז שעדיין צריכים לרופאים ולמתעסקים בהצלת נפשות, הוו הדברים לבושים בהן בחשיבות תכשיטים לכו"ע כו'. ועיי"ש באריכות שהתיר בניד"ד. ועיין בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג' סימן כ"ו אות ט') בענין לצאת בשבת בסמל של תנועת נוער המחובר לבגדו במחט.

★★

בגמ': ופליגא דשמואל דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח וכו'. שנאמר כי לא יחדל אביון מקרב הארץ וגו'.

והעיר הגאון ר' טובי' שלזינגר שליט"א (בקובץ מוריה שנה כז גליון א-ג ע' קסג-ד) במש"כ הרמב"ם (סוף הלכות מגילה): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין לבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר. והרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה, וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלים לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר: "כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו", ימי הפורים לא יבטלו, שנאמר: "וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" ע"כ.

והנה כאן פרש"י בשמואל: כי לא יחדל אביון - לא יחדל משמע לעולם, אלמא יש עניות ועשירות. ש"מ נחמות שנתנבאו הנביאים ולא יהיה כנעני עוד, לא לימות המשיח נתנבאו. דא"כ חדל לך אביון ע"כ.

ובגמ' להלן: מסייע ליה לרבי חייא בר אבא, דא"ר חייא בר אבא כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא עין לא ראתה אלקים זולתך וכו'. ע"כ דברי הגמ'.

והנה לרבי חייא בר אבא דאמר כל הנביאים לא נתנבאו אלא לימות המשיח, קרא דכתיב כי לא יחדל אביון לא איירי בימות המשיח, ובימות המשיח לא יהיו אביונים.

וא"כ איך יוכלו לקיים מצות מתנות לאביונים בימות המשיח ע"כ קושייתו ויפה העיר.

★★

בגמ': א"ר כהנא - כד הוינא בר תמני סרי שנין והוה גמירנא לי' לכולי' הש"ס וכו'.

בקובץ כרם שלמה (שנה ג קו' ג ע' יז) נדפסה תשובת רבינו המהרש"ם ז"ל ואלו הם דבריו: בא להתווכח עמי על אשר כתבתי דאסור לשדך בת כהן לע"ה ואדרבא בעי' ת"ח, ותמה מדברי ב"י יו"ד (סי') ר"ה ואגודה פ"ק דחולין דאין ת"ח בזמנינו וכ"ע כע"ה דייני' להו. ודיבר קשות כאלו מצא מציאה, הלא דברי אגודה וב"י הנ"ל הובאו בש"ך יו"ד סי' יח ס"ק כט, ובר בי רב דחד יומא יודע מזה. ויעוין ברמ"א יו"ד סי' רמג וכמה דוכתי לענין ליטרא דדהבא דאין ת"ח בזמנינו וכו'.

ומאריך המהרש"ם הרבה בענין זה אי יש דין ת"ח בזה"ז או לא וממשיך וכותב: ולא פסק חוכא מפומי כולא יומא שרוצה רו"מ לעשות כל העולם לע"ה, הלא ירגמו אותו אבן, הלומדים היגיעים יום וליל בתוה"ק, ויאמרו הכי לריק יגענו ותדד שינה מעינינו, הלא בוז יבוזו לו.

וע"ד הלציי ועפ"י הנ"ל יתכן מה דאי' בש"ס דשבת פ' במה אשה דאמר רב כהנא כד הוינא בר י"ח שנין הוי גמירנא לכולא הש"ס, והיינו, כי רב כהנא נשא אשה כהנת וכמ"ש תוס' קידושין ח' א' דבשביל אשתו לקח מתנות יעויי"ש, ובן י"ח לחופה, ולכן רצה לגמור הש"ס שלא יהי' בכלל ע"ה.

והוא מסיים: ואף בזה"ז וודאי יש להקפיד שלא יהא ע"ה, רק בודאי לא נמצא בעולם עלם ת"ח, רק צריך שיהי'

לו יד עכ"פ בגפ"ת וש"ע, ומעולם לא עלה על דעתי שיהי' בקי' בד' ש"ע, רק שיהי' בקי בסדר לימוד ד' הש"ע, ורו"מ הוסיף מדילי' ועבר על בל תוסיף כי לא הבין כוונתי כלל, ובמקום אשר עמד לא ישב ולא חשב. עכ"ד ודפח"ח.

ובהג"ה (שם) כתבו בענין פירושו הנ"ל בר' כהנא בשבת כאן: יש להעיר ע"ז מדברי הגמרא (פסחים מט ע"א) אמר רב כהנא אי לא נסיבנא כהנתא לא גלאי, ועיי"ש במהרש"א דמשום ענותנותו לא החזיק עצמו לת"ח, לכן חשש שאין זיווגו עולה יפה שהוא ישראל ונשא כהנת. ועיין עוד בזה בשו"ת צמח צדק (להגה"ק מליובאוויץ זצ"ל) חאהע"ז סי' יא שרוצה לומר דרב כהנא חולק על הא דא"ר יוחנן דאע"ג דבת כהן לישראל אין זיווגן עולה יפה היינו בישראל עם הארץ, אבל בת"ח כש"כ שתורה וכהונה מעשרתן, עיי"ש מש"כ בטעמו של רב כהנא שחולק ע"ז. ע"כ.

★★

בגמ': ולא היה ידענא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו וכו'.

הרה"ק ר' יוחנן מראחמיסטריווקא זצ"ל אמר: צ"ל שגם דברי חז"ל אינם יוצאין מפשוטן, דמנא ידעינן שאין המקרא יוצא מפשוטו, אם לא שמפי חז"ל שמענו כן, ואלמלי אמרנו שדבריהם יוצאין מפשוטן, הלא לא נדע שאין המקרא יוצא מפשוטו. עכד"ק.

(ספר אדני שן ע' ו - מאורי אור ע' קלד)

★★

רבינו הרמ"ע מפאנו זצ"ל בספר עשרה מאמרות (במאמר חקור דין ח"ב ס"פ יג) כתב, שיש ראיה ברורה לזה דאין מקרא יוצא מידי פשוטו מן הפסוק לא יומתו אבות על בנים וכו', ופירשו חז"ל (סנהדרין כז.) בעון בנים, ומכאן למדו פיסול קרובים לעדות, ואילו בדברי הימים ב' (כה) כתוב: ואת בניהם (של רוצחי אביו) לא המית, ככתוב בתורת משה, לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבות, כי איש בחטאו יומתו. אלמלא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ע"כ.

★★

בגמ': ליגמר איניש והדר ליסבר.

במלבי"ם מסביר על פי זה הפסוקים במשלי (ו') לך אל נמלה עצל, ראה דרכיה וחכם וגו' תכין בקיץ לחמה (אחרי אשר) אגרה בקציר מאכלה, והיינו ד"קציר" הוא בתחילת הקיץ, ואז היא אוגרת ואוספת גרגירי חטה בשביל מאכלה, וא"כ בשאר ימות הקיץ היא מתקנת הגרגרים וחותכת ראשי הגרעינים שלא יצמחו ויתקלקלו. והלימוד הוא אצל האדם, דליגמר איניש, שיאסוף וילמוד הרבה תורה, והדר ליסבר, ואח"כ יתקן ויסדר ויסביר היטב מה שלמד.

ועיין רש"י מסכת נדה (דף ז ע"ב) וז"ל: מדאיצטריך למימר להו הלכה, שמע מינה דאין למידין הלכה מפי תלמוד מתוך המשנה וברייתא ששנויה בהן הלכה כפלוני אין למידין מהן, שהאמוראים האחרונים דקדקו בטעמי התנאים והעמידו הלכה על בוריה, אבל הראשונים לא דקדקו איש בדברי חבירו, אלא כל אחד מה ששמע מרבו מלמדה לתלמידו שמועה כמו שהיא, והיא היתה נקרא משנה וברייתא, והיה נותן לבו לתת טעם לשמועתו זה נותן טעם לדבריו וזה נותן בה טעם אחר כדאמר (שבת דף סג) ליגמר איניש והדר ליסבר, ואותה סברא היתה נקראת תלמוד בימי התנאים. ומשנה ששנויה בה פסק הלכה מסברת תלמוד שלהן נישנית, ואין למידין הימנה. ע"כ.

ס"ג ע"ב

בגמ': בירית תחת אצעדה עומדת.

וברש"י עומדת בשוק להחזיק בתי שוקיה שלא יפלו ויראו שוקיה, ועיין בתוס' דאפשר ליטלן בלא גילוי שוקים. מכאן מוכיח הגאון ר' משה פיינשטיין ז"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' קז) דמה שהוא צורך לבושה מותר לצאת בזה בשבת לרה"ר, ועל כן מותר לתחוב איזה דבר בתוך הצוארון של הכתונת כדי שקצות הצוארון לא יתקמטו ולצאת בזה בשבת לרה"ר.

וכן מביא ראיה מהא דלקמן (סה ע"א) מותר לצאת במוך שהתקינה לסנדלה, והוא משום שנחשב צורך לבישה.

וכתב עוד דאף אם היה תכשיט ואינו דרך מלבוש ג"כ היה מותר, כדמצינו בצלוחית של פלייטון לעיל (סב ע"א), דהבושם ודאי לא יעשה חשיבות לבישה, אלא דהבושם עושה אותה תכשיט וכדאי' ברש"י שם, וכן מצינו לקמן (סד ע"ב) דיוצאת בפילפל ובגלגל מלח שנותנת בפיה בשריחה רע, וודאי הוא משום דהוא תכשיט.

ומה שכתב רש"י לעיל (ס ע"א ד"ה אינו) בשריון וקסדא ומגפים דכולהו מין מלבושין נינהו בחול למלחמה, הוא

פשוט, דהא הלכה כרבנן לעיל (סג ע"א) דכלי המלחמה אינן תכשיטין, ולכן הוצרכו לפטור בכלים אלו משום שהן דרך מלבוש דוקא. ואדרבה הא לר' אליעזר שסובר דכלי המלחמה הם תכשיטין, מותר לשאת בסייף וקשת וחריס ואלה ורומח אף שאינן דרך מלבוש, ורבנן לא פליגו עליה אלא משום דאינם תכשיטין כמפורש בגמ', וא"כ מפורש שמה שהוא תכשיט מותר אף דאינם דרך מלבוש.

★★

בגמ': כי אתא רב דימי וכו' מנין לאריג וכו' א"ל אביי וציץ אריג הוא וכו' דברים שאמרתי לכם טעות בידי וכו'.

מצאתי כתוב דלכאורה קשה מאוד. מאי קאמר דכי אתא רב דימי לנהרדעא שלח להם דברים שאמרתי לכם טעות הם בידי. מעיקרא מאי קסבר, וכי עד שלא הגיע לנהרדעא לא ידע רב דימי שציץ אינו אריג. ועוד, למה נזקק אביי לברייתא, וכי לא כתוב בתורה במפורש שהוא זהב טהור.

וי"ל בזה, דהנה בגמ' חולין (קל"ח ע"א) איתא בברייתא: "כיפה של צמר היתה מונחת בראש כה"ג ועליה ציץ נתון, לקיים מה שנאמר ושמת אותו על פתיל תכלת". מן הברייתא ההיא הסיק רב דימי שאריג כל שהו טמא, שהרי ה"כיפה" שייכת לציץ שהוא אחד מבגדי כה"ג, ולכן היא "דבר חשוב" (רש"י) ומקבלת טומאה.

אביי טוען כנגד זה שתי טענות:

א) הציץ אינו אריג שהרי נאמר "זהב טהור". ב) בברייתא שהוא מביא מתואר הציץ לפרטיו, ואף ראב"י ראהו ברומי ולא נזכר שם שום אריג. בזה רצה אביי להוכיח שהברייתא שבחולין אינה לפי ההלכה ולאו דסמכא היא.

כשבא רב דימי לנהרדעא דן עם חכמי העיר והבין שלא דייק במסירת מאמרו של ר' יוחנן ושציץ אינו אריג אלא תכשיט. הוא קיבל את דעת אביי, תיקן את דבריו ובזה נידחתה הברייתא בחולין. מכאן מתבאר שהרמב"ם בהל' כלי מקדש פ"ט הל' א' אינו מזכיר במעשה הציץ את הכיפה (ו"כסף משנה" תמה עליו שם ע"ש בדבריו פ"י הל' ג'). ע"כ.

★★

בגמ': אריג ותכשיט כל שהוא טמא מכל כלי מעשה. א"ל ההוא מרבנן לרבא, ההוא במדין כתיב וכו'.

וברש"י: גבי טומאת מת, ושרץ ממת לא יליף להחמיר וכו' ע"כ.

וברשב"א (כאן) כתב, דאין למילף מהא דכתיב ונקרב קרבן איש אשר מצא וגו', דההוא הוה לכפרה, ואינו בכלל מש"כ תתחטאו אתם ושביכם, דהא לאו בכלהו שבוים משתעי, דהא בהמה ונפש אדם לאו בני טמויי נינהו ע"כ.

והנה ברש"י (במדבר לא. יט) הביא מהספרי: מה אתם בני ברית, אף שביכם כשיבואו לברית ויטמאו צריכים הזאה ע"כ. ולפי"ז יש להעיר בדברי הרשב"א - דהרי לפי"ז שפיר נפש אדם דכתיב כאן בני טמויי נינהו - כשיבואו לברית הנ"ל וצ"ע.

ויש לציין דבתוס' כאן (ד"ה ואילו וכו') דייקו (בקושיתם על רש"י ע"ש) ונקטו: דהא בהמות נמי הוו בשבי ולאו בני קבולי טומאה נינהו וכו' ע"כ ולא נקטו נפש אדם כהרשב"א. כיון דנפש האדם היה בהם טומאה כשיתגיירו וכנ"ל עפ"י דברי רש"י בשם הספרי ודו"ק.

דף ס"ד ע"א

בגמ': שמא חזרתם לקלקולכם הראשון - אמרו לו, לא נפקד ממנו איש וכו'.

הנה ביבמות (ס"א ע"א) פליגי רשב"י ורבנן. ורבנן ס"ל בביאור מש"כ "ולא נפקד ממנו איש" דר"ל שלא נהרג במלחמת מדין אחד מישראל ע"ש. אך רשב"י ס"ל בגמ' דר"ל שלא נפקד ממנו לעבירה ע"כ. ובגמ' דידן מבואר בסתמא דגמרא כדעת רשב"י. וראה במש"כ כאן רש"י: לא נפקד, לא נחסר מדת יהודית ע"כ. והיינו כדעת רשב"י הנ"ל, וביאר בפנים יפות (פר' מטות) דפשטא דקרא נראה כך, דר"ל שלא נפקד ממנו לעבירה, משום דאי כפשטא שמנו אותם בבואם מן המלחמה ולא נחסר מהם איש, אין זה ענין כלל להבאת קרבן על החטא או על ההרהור, לכך פי' רב נחמן שחשדם בעבירה, והתנצלו שאפילו כל הצבאות לא נכשלו בעבירה ע"כ.

גם בבעל הטורים ופי' הרוקח (פר' מטות) רמזו כאן כדברי רש"י הנ"ל דהתיבות: ולא נפקד ממנו איש בגי': לעבירות

ע"כ. ובמדרש שיר השירים רבה (פרשה ד, ה) אי' דבר חידוש עה"פ שניך כעדר הרחלים. א"ר הונא, שלא הקדים אחד מהן תפילין של ראש לתפילין של יד, שאילו הקדים אחד מהם תפילין של ראש לתפילין של יד לא היה משה משבחם, ולא היו עולים משם בשלום, הוי אומר שהיו צדיקים ביותר ע"כ.

ואי' מהרה"ק ר"ש מאוסטרופולי זצ"ל רמז לזה, דהפסוק מזכיר (במדבר לא, מט) את ב' הדברים "ראש אנשי המלמה אשר בידינו". והיינו, דהפסוק מזכיר גם תפלין של ראש וגם של יד, ור"ל שלא נכשלו בנ"י בענין זה עכ"ד ודפח"ח. ובפשטות י"ל דהרי מצינו בחז"ל (סוטה מ"ד:) לגבי עורכי המלחמה, דמי ששח בין תפילה לתפילה זה נחשב עבירה וחוזרים על זה מעורכי המלחמה ע"ש, ויש להשוות הדברים להנ"ל ודו"ק.

★★

בגמ': אם מידי עבירה יצאנו - מידי הרהור לא יצאנו וכו'.

איתא בסה"ק בשם החדושי הרי"ם מגור זצ"ל דדייקא כעת אחרי שנצטוו על געולי מדין, וראו שג"כ בליעה בתוך דופני הכלי יש בה איסור, אז התעוררו להבין שג"כ הרהורי עבירה יש בהם עבירה, וצריך ג"כ על זה קרבן עכ"ד. ויש שהביאו כנ"ל בשם הרה"ק השרף מקצק זצ"ל - וראה בספר פרדס שמאי (פר' מטות) שביאר לפי הנ"ל מה דאיתא מהרה"ק רבי מנדל מרימנוב זצ"ל דפרשת הגעלת כלים טוב לומר לבטל מחשבות והרהורין בישין ע"כ, ולהנ"ל הדברים מובנים עכ"ד ודפח"ח.

★★

בספר תולדות יעקב יוסף (פר' וישלח) כתב ענין נפלא וז"ל: כתיב בזוהר והי' מחניך קדוש הם רמ"ח איבריו וכו', והנה יש ב' מחנות באדם שהם איבריו, א' שהם ברשותו של אדם, וב' שאינם ברשותו, וכמ"ש בטא"ח סי' א' אשר דהע"ה הוצרך להתפלל העבר עיני מראו' שוא וכו' יעו"ש, וזה נ"ל פי' הש"ס דשבת עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידינו ולא נפקד ממנו איש בעביר', אמר להם א"כ קרבן למה, אמרו אם מידי עבירה יצא מידי הרהור לא יצאנו. וי"ל הא הרהורי עבירה קשה מעבירה, ואיך אמרו מידי עבירה לא יצאנו, ולפי הנ"ל א"ש, שיש איברים שהם ברשותו של אדם, ויש שאינן ברשותו של אדם כגון הראי' והרהור וכיוצא, וז"ש עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה "אשר בידינו" דייקא, כי מלחמת היצה"ר באיברים אשר בידינו לא נפקד איש בעבירה, אבל במלחמת איברים שאינו בידינו לא יצאנו ידי חובתינו וצריך קרבן וק"ל. עכד"ק.

★★

והנה בתוס' כאן (ד"ה מידי וכו') כתבו חידוש גדול, דבמלחמת מדין הותרה יפת תואר ע"ש. ולכאורה הרי יפת תואר הותרה רק במלחמת רשות כמו שהביא רש"י (דברים כ"א, י) ע"ש, ובמלחמת חובה הרי נצטוו בלא תחיה כל נשמה, מבואר א"כ דהתוס' ס"ל, דדוקא במלחמת ז' עממין נצטוו בנ"י בלא תחיה כל נשמה, אך במלחמת מדין לא נצטוו כן. וצ"ב מנא להו ענין זה, דמלחמת מדין נחשבת מלחמת רשות ומותרת בה יפת תואר.

וביאר בזה בפני יהושע כאן, דהנה במלחמת מדין ציווה משה רבינו לבנ"י על הגעלת כלים. ולכאורה הרי במלחמה מותר אפי' מאכלות אסורות וכמבואר בחולין (י"ז.). וע"כ דמלחמת מדין נחשבה מלחמת מצוה (וקרי לה רשות נגד מלחמת ז' עממין שהיא חובה), ולכן שפיר יש היתר דיפ"ת עכ"ד ודפח"ח.

★★

ויש להעיר עוד בדברי התוס', דהנה הסמ"ג (עשין - קכ"ב) הביא מירושלמי: טבות בשם שמואל אמר, כל י"ד שנה שכבשו וחלקו לא הותר יפת תואר ע"כ. וכן הביא בתוס' הרא"ש קדושין ע"ח ע"ש. ובריטב"א (קדושין כ"ב) הביא שכן איתא בירושלמי סנהדרין, וכן ציינו הרמב"ן והרשב"א (שם) ע"ש. וכן הביא בספר צידה לדרך (פר' מטות) מהירושלמי ע"ש, וכן בפענח רזא. וכן איתא בחינוך (מצוה תקל"ב) ע"ש.

ולפי"ז יש להקשות בדברי התוס', דאם הוא כמבואר לעיל דרק אחרי י"ד שנים של כיבוש וחלוקה הותרה יפ"ת, א"כ כ"ש דבמלחמת מדין לא הותרה, ואיך כתבו התוס' דבמלחמת מדין הותרה להם יפת תואר.

ובספר ארץ חמדה להגאון המלבי"ם ז"ל (פר' מטות) רצה לחדש, אחרי שהתחילו בכיבוש א"י לא הי' דין יפ"ת אלא אחרי כיבוש וחלוקה, אבל קודם לזה היה כן ע"ש בדבריו הבהירים, ולפי"ז א"ש דברי התוס' וכמובן.

ובקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' י' ע' לו-ז) מביאים ביאור נפלא בענין זה מהג"ר יהושע העשיל זצ"ל אב"ד שוואבאך, די"ל דהא דאמרינן דדין יפ"ת אינו נוהג במלחמת חובה של כיבוש א"י, משום דבמלחמת חובה של א"י כתיב לא תחי' כל נשמה, וכמו שפירש"י בהדיא כאן בחומש, ולולא דגלי לן קרא לא תחי' כל נשמה במלחמת א"י, הו"א דאפי' במלחמת א"י נוהג הדין דיפ"ת, וכיון דחזינן דאנשי החיל במלחמת מדין החיו כל נשי מדין, ע"כ אנו מוכרחים לומר, שעלה על דעתם דלאו עלייהו דמדינים נאמר קרא דלא תחי' כל נשמה, ולסברתם יפ"ת מותר בהו, ושפיר קשה קו' התוס' הלא יפ"ת מותר להם, פי' להם דייקא, לסברתם שהחיו כל נשי מדין ולא קיימו לא תחי' כל נשמה, גם יפ"ת מותרת, וקשה מאי עבירה יש, אבל אנו דחזינן דקפיד משה על פקודי החיל על שהחיו כל נקבה, שמעינן מהא דקודם כיבוש א"י לא הותרה להם יפ"ת כי אם לאחר כיבוש, ודו"ק.

★★

ויש לציין עוד, שבמנחת חנוך (מצוה תקל"ב) כתב דדעת הרמב"ם היא שג"כ במלחמת מצוה הותרה יפת תואר ע"ש, וא"כ י"ל דג"כ התוס' ס"ל כן וא"ש דבריהם כן. גם ראה חדש מצאתי בספר עם עמק הנצי"ב (פר' מטות פיסקא ה') שדקדק הנצי"ב מלשון הרמב"ן די"ל דמלחמת מדין היתה מלחמת הרשות ע"ש היטב, וא"כ לא קשה על תוס' הנ"ל מדברי רש"י אצלנו, (אך הקושי' מהירושלמי הנ"ל קיימת, אך מרש"י לא קשה). ושו"ר ברמב"ן בספר המצוות (שורש ג) שנראה בתו"ד שכתב דמלחמת מדין נחשבה מלחמת הרשות ע"ש היטב וא"ש.

דף ס"ד ע"ב

במשנה: יוצאה אשה וכו' **ובפאה נכרית** וכו'.

רש"י מפרש קליעת שער תלושה, וצובתה על שערה עם קליעתה שתראה בעלת שער (לכאורה אין משמעות מרש"י שזה מהוה כיסוי ראש).

ובשלטי הגיבורים כאן [כ"ט א' מדפי הרי"ף אות א'] כתב: יראה מזה להדיא ראיה וסמך לנשים היוצאות בכיסוי שערות שלהן כשהן נשואות, אבל במקום קליעת שערן נושאות שיער חברותיהן וכו', והתם באשה נשואה מיירי מתניתין, מדקאמר בגמרא דהטעם (שהתירו לצאת לחצר) משום שלא תתגנה על בעלה, הרי בנשואה מיירי, ומשמע להדיא שמותרות בנות ישראל להתקשט בהן, דשער באשה ערוה דקאמר לא הוי אלא בשער הדבוק לבשרה ממש, אבל שער המכסה את שערה אין כאן משום שער באשה ערוה, וגם לא משום פרועת ראש, ונראה דלא שנא שערות דידה לא שנא שערות של חברתה שפיר דמי עיי"ש שהאריך.

ובבאר שבע בשו"ת [סי' י"ח] השיג על השלטי הגבורים, דודאי הכונה בפאה נכרית שתחת הכיסוי ראש, שהרי כוונתה שתראה בעלת שער, ואיך יעלה על הדעת שיהיה מותר בפאה נכרית מגולה ויחשבו שאלה שערותיה, ח"ו שתיראה כעוברת על דת משה, והרבה דברים אסרו חכמים משום מראית עין ועיי"ש.

ונחלקו בדבר רבים מן האחרונים הובאו באריכות באוצר הפוסקים [כרך ט' סי' כ"א סק"ה] ואילך.

★★

במשנה: ובמוך שהתקינה לנדתה וכו'.

וברש"י: באו"מ שיבלע בו הדם ולא יטנף בגדיה ע"כ.

ובתוס' הקשו דכה"ג חשיב אצולי טינוף ומשוי הוא ע"כ. וכתב במגיני שלמה לתרץ ולחלק, דאצולי טינוף רק בזה היא משאוי דנושא הכיס להציל בגדיו מטינוף, לא משום גנאי שיתגנה דהא לא יטנפו בגדיו, אלא כוונתו משום הבגדים שלא יתלכלכו ויתקלקלו או יצטרך לכבסם, והוי משאוי כיון דאין כוונתו בשביל עצמו שלא יתגנה, אלא בשביל הבגדים, לכן אין זה תכשיט, וגם האיש אינו מקפיד כ"כ על טינוף בגדיו שיתגנה משום זה, משא"כ נדה שהיא מתקנת במוך שלא יתלכלכו בגדיה ותתגנה על בעלה אף דהיא ג"כ מבפנים, מ"מ חוששת שמא כשתפשוט בגדיה אפילו בביתה יראה אותה בעלה, ואינה מקפדת על לכלוך הבגדים כי אם בשביל עצמה שלא תתגנה ונמצא שהיא לה תכשיט כשאר תכשיטים. עכ"ד. והפנ"י הביאו ג"כ ע"ש.

ומבואר לפי"ז, דמחמת הגנאי עבורה הוה כטינוף גופה ולא אצולי טינוף בעלמא. ולפי"ז כתב חכ"א בקובץ נזר התורה (שנה ה' קובץ ה' ע' ערה) בנידון לצאת בשבת עם כיסוי נילון על הכובע.

דבשו"ע מבואר דבעשוי להציל בגדיו אסור ומה שעשוי לאצולי מטינוף אסור ורק אם עשוי להציל גוף האדם מצער מותר. יעויין בשו"ת דברי יציב (להגה"ק מצאנז או"ח סי' קמז) באריכות, ושם באות ה כתב, די"ל דלא הוי אצולי מטינוף אלא הצלה מצער הגוף דשרי כמ"ש רמ"א (סי' שג סט"ו), והוא עפ"י שיטת התוס' שבת (סד: ד"ה ובמוך), וה"נ אם לא ילבוש הניילון אז מרטיבות ולחות הכובע יוגרם לו מיחוש הראש והגרון ח"ו בפרט בדורות חלושים כאלו, וגם כשיתחזק הגשם ירדו המים על ראשו וגופו ויצטער מזה והוי הצלה מצער, וכ"כ בשו"ת יד יצחק (ח"ג סי' קמא).

אך לפי המגיני שלמה הנ"ל בביאור דעת רש"י י"ל לגבי כעת לגבי נילון שעל גבי הכובע שבלתי זה יתקלקל ויתעקם הכובע לגמרי שכובעים דידן רגישים ומתקלקלים בגשמים, והוי גנאי וביזיון לו לילך כך בין אנשים בזמנינו שמקפידים על טינוף בגדיהם וכובעיהם ומתביישים ומתבזים בזה, וגם כיון דהכל הולכים כך באופן שלא יתלכלכו ויתקלקלו כובעם הוי בזיון לו כשאינו הולך כך ובכה"ג לא הוי אצולי מטינוף והוי מלבוש כגדר תכשיט וכמ"ש המגיני שלמה, והשו"ע בדינא דהצלת טינוף בגשמים אפשר דמלבושיהם וכובעיהם לא היו רגישים כ"כ לגשמים שיתקלקלו כ"כ שיתגנה מזה ולא הקפידו כל כך, ולא היה נוגע רק לבגדים ולא לעצמו.

וע"ש בדברי יציב שמביא עוד כמה צדדים להתיר עיי"ש באורך, ומסיק להקל ללבוש כובע הניילון על הכובע כיון דבעיקר החשש הוי כמה דרבנן ובצירוף דהוי מלשאצל"ג והוי הוצאה כלאחר יד, ואין לנו רשות הרבים בזמן הזה וכו'. ע"כ.

★★

במשנה: שן תותבת וכו'.

בשו"ת בנין ציון להגאון בעל ערוך לנר (ח"ב סי' נ"ז) נשאל בדבר אשה שיש לה שן תותבת אם השן חוצץ בטבילה. והביא ראיה מסוגיין, דהא רבי ורבנן פליגי אם יוצאת בשן של זהב, דלמא חייכי עלה או דילמא שלפא ומחוויא, אבל בשן של כסף לכו"ע יוצאת בו. ואי ס"ד דחוצץ בטבילה, א"כ האיך יוצאת בו, הא כל דבר שחוצץ בטבילה אסור לצאת בו, כדאמרינן בריש פרקין דלמא אזדמין לה טבילה של מצוה ושלפא לה ואתיא לאתויי, אלא ע"כ מוכח דאין שן תותבת חוצץ בטבילה, והיינו משום דכל שהיא עושה לנוי אינה מקפדת. והעלה לדינא דאם זמן רב עובר שא"צ להוציאו לנקותו וא"א לה להוציאו בעצמה בלא רופא אומן, אזי הוי מיעוטו שאינו מקפיד ואינו חוצץ. וגם בשו"ת בנין ציון החדשות סי' נ"ז העלה כן, והביא ג"כ מש"ס דשבת. וגם בשו"ת משיבת נפש סי' ל"ב, ומבואר מדברי כולם דאם דרכה להוציאו בכל עת בודאי חוצץ.

★★

בגמ': והדוה בנדתה. זקנים הראשונים אמרו שלא תכחול וכו'. **עד שבא ר"ע ואמר, א"כ אתה מגנה אותה על בעלה ונמצא בעלה מגרשה** וכו' ע"כ.

וצ"ע שלא חששו זקנים הראשונים לדברי ר"ע. וכתב החת"ס בשו"ת (יו"ד סי' קצ"ד) דזקנים הראשונים ס"ל כב"ש, דלא יגרש אא"כ מצא ערות דבר, וא"כ אין חשש שיגרשנה, ור"ע ס"ל כב"ה ע"ש. והנה באמת בירושלמי (סוף גיטין) מפורש כדברי החת"ס דזקנים הראשונים ור"ע כאן פליגי במחלוקת ב"ש וב"ה ע"ש. (ויש לציין למש"כ רש"י בב"מ (ל"ז:) דר"ע מתלמידי ב"ש ע"ש, ולפי"ז צ"ע כאן. אך בתוס' שם פליגי עליו ע"ש. וראה גם במנחת בכורים על התוספתא דיבמות (פ"ק ה"ב) ע"ש היטב. וראה בתו' (יבמות ט.) שהקשו לר"ע דנימא עדל"ת, ואי הוי מתלמידי ב"ש הרי כתבו הפנ"י ביצה (ז.) והמהר"ם (שבת כ"ה.) דלב"ש לית להו סמוכים (במנחות מ.), ולית להו עדל"ת ור"ע כוותייהו וא"ש. אך במקו"א הארכתי בלא"ה דיש כמה לימודים נוספים לב"ש דעדל"ת ואכ"מ).

וראה בספר האשכול הל' מקוואות (סי' מ"ט) שהביא דברי הירושלמי הנ"ל דזקנים ור"ע בשבת פליגי במחלוקת ב"ש וב"ה, ע"ש ובמשל"מ (פ"י דגרושין הכ"א) מש"כ בזה. ובמגדים חדשים כאן הביא דבאור זרוע (הל' נדה סי' ש"ס) כתב כדברי הירושלמי (והחת"ס) הנ"ל ולא הזכיר מהירושלמי, ע"ש עוד מש"כ בזה ובפתיחה לאור חדש על קדושין (אות כ"א) ובהגהות מהרש"ם כאן ובפרדס יוסף (פר' מצורע אות נ"ט).

★★

בגמ': כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור.

בכתובות (ס' ע"א) איתא: תניא דם שע"ג ככר, גוררו ואוכלו. שבין השנים, מוצצו ואינו חושש. והקשה

שם בהפלאה דהא כיון דדם אדם נאסר ע"ג ככר משום מראית העין. למה כשהוא בין השנים מוצצו ואינו חושש, הא אמרינן כאן שכל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור. ותירץ דלא אסרו בחדרי חדרים רק במקום שיכול להיות פרהסיא שם, דהיינו אם יהיו שם אנשים עמו, דאז איכא משום מראית העין, ואז אסרו גם אם הוא בסתר. אבל בין השינים, בתוך פיו, דשם לא שייך כלל פרהסיא ומראית העין, בכה"ג לא גזרו בו.

★★

בגמ': כל שאסרו חכמים מפני מראית העין וכו'.

וברש"י: שלא יחשדוהו באיסור כגון שריון וקסדא ומגפיים וכו' ע"כ. ובמחצית השקל (סי' ש"א ס"ק כ"ז) כתב, דזה שכתב רש"י דבכלים אלו האיסור משום מראית העין היינו רק לר"א, דלרבנן חייב חטאת ע"כ.

וכתב בתהלה לדוד על שו"ע (סי' ש"א אות צ'): והוא פלא דרבנן לא מחייבי חטאת אלא בסייף וקשת ותריס ואלה ורומח שאינם דרך מלבוש. אבל בשריון וקסדא ומגפיים גם לרבנן פטור כמ"ש הפוסקים וכן פסק בטוש"ע. ואדרבה, מדברי המג"א (ס"ק כ"ז) משמע, דלר"א שריון וקסדא ומגפיים מותר לכתחילה. ובאמת גם האלה לא ידענא מנ"ל דר"א לא ס"ל טעמא דמראית עין שנראה שרוצה ללכת למלחמה. ועכ"פ דברי המחצית השקל פלואין: ע"כ.

★★

(וראה מה שהבאתי לעיל (ס' ע"א) תשובת הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א משו"כ במחלוקת רבנן ור"א ודברי הראשונים בזה)

דף ס"ה ע"א

בגמ': במוך שהתקינה כו', סבר רמי בר חמא כו'.

בענין אשה שיש לה הפסק טהרה אם מותרת לצאת בו לרשות הרבים בשבת, יש שרצו להביא ראי' מה דאיתא בסי' שי"ב (סעיף ח') דאסור לאדם לצאת בשבת בברזא התחוב בגוף (העשוי למשמש בו להקל לו לפנות). עיין בתשורת ש"י סי' שי"ט ומנחת יצחק ח"ה סי' ל"ז. אבל בשו"ת אגרות משה ח"ג סי' מ"ז מצדד להקל דהוצאה בבית הסתרים אינה אלא דרבנן, והוי מילתא דלא שכיחא דלא גזרו רבנן, ועיי"ש שלדינא נוטה להחמיר ג"כ.

אבל הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (בספר שמירת שבת כהלכתה פי"ח הערה פ"ו) דעתו להקל דכיון דדרכן של נשים לצאת עם הפסק טהרה כל חודש, מתבטל אליה כאחד מבגדיה ולא דמי למוך שהתקינה לנדתה שהוא רק לאצולי מטינוף, וראי' לזה דלדעת החוו"ד (ביו"ד סי' קפ"ד) בעי' לשום מוך דחוק לכמה ימים, ולא מצינו שהזהירו שלא לצאת בו בשבת.

★★

בגמ': כיון דמאום לא אתי' לאיתויי וכו'.

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספר עובר אורח (סי' רכו): בליל ג' אחרי מות וקדושים שאלני השד"ר מורנו יעקב ניסן גאראדייסקי מזעטיל בשבת [סה, א] דמפרש שם דאשה מותרת לצאת במוך שהתקינה לה לנידתה משום דכיון דמאיס לא אתיא לאתויי, והרי קיי"ל בנידה [נו, ב] דכל הכתמים הבאים מישראל טהורים משום שלא נחשדו בנות ישראל על כתמיהן, א"כ ראינו שהם משמרות המוכין שלהם שלא יושלכו בחוצות כדי להרבות את הטומאה, וא"כ מאי טעמא לא נחוש דמהאי טעמא אתיא לאתויי. ע"כ.

★★

בגמ': שן תותבת וכו' לא שנו אלא של זהב אבל בשל כסף דברי הכל מותר וכו'.

בש"ת בנין ציון החדשות (סי' נ"ז) דן לגבי שן תותבת אי הוה חציצה בטבילה וכתב:

והנה בשן תותבת לא מצאתי בפוסקים בפירוש שאינו חוצץ, אבל מכ"מ פשיטא לי בזה מהא דפליגי רבי ורבנן בשבת (ד' ס"ד ע"ב) בשן של זהב אם תצא בו בשבת מפני דאמרינן שם בגמ' בשל כסף לכו"ע יוצאים, דעד כאן לא פליגי אלא בשל כסף שדומה לשאר שינים, וכן פסק בא"ח (סי' ש"ג) והשתא אי ס"ד דחוצץ בטבילה היאך יוצאת בו הא כל דחוצץ בטבילה אין יוצאין בו דדילמא מתרמי לה טבילה של מצוה ואתי לאתויינהו כדאמרינן שם (ד' נ"ג) אלא ע"כ דאינו חוצץ מטעם שכתבתי לעיל דכל שעושה לנוי ודאי אינה מקפדת דאל"כ לא היתה עושה: ע"כ.

ומצאתי באבני נזר בזה תשובה נפלאה. ואלו דבריו (ביו״ד ח״ב סי׳ רנט) בתשובה להגאון ר׳ עקיבא סופר מפרשבורג זצ״ל:

א) **דבר** השאלה באשה אשר לה שינים שיש בהן נקבים או חסרון. ועושין שן של זהב שתוכו חלול ומלבשין אותו על שן שיש בו הנקב או החסרון אם חוצץ בטבילה או לא. וכבודו מביא ראי׳ לאסור מש״ס שבת (ס״ה.) בשן של זהב דאין יוצאין בשבת ובכסף יוצאין. מוכח דשן כסף אינו חוצץ. דהכלל כל שיוצאין בשבת אינו חוצץ. אבל של זהב לא דלא הוי נוי ע״כ חוצץ. והי׳ לכאורה מוכח מזה דלבוש של זהב שמלבשין על השן חוצץ:

ב) **ואיני** יודע מה קאמר. דשן זהב שאין יוצאין בו לאו משום חציצה, אלא משום דילמא מתייכי עלה ושקלתי׳ ואתי לאתויי:

ג) **ואי** איכא להוכיח מהתם איפכא היא דאיכא לאוכוחי, דמצריך טעמא דמחייכי עלה, ולא משום דילמא מזדמנא ה טבילת מצוה ושקלתי׳ משום חציצה כבריש במה אשה. שמע מינה דאינו חוצץ:

ד) **ולכאורה** י״ל דשן אחר דומה לחצי שיעור. דבשן אחד אינו יכול ללעוס, ומוציא ח״ש אינו אלא שבות כבתוספתא דביצה ורמב״ן. וכן משמעות רמב״ם. ודעת רש״י ח״ש בשבת אסור מה״ת דעת יחידית. אך הא ליתא דא״כ מהאי טעמא לא נגזור דלמא שקלתי׳ כי מחייכי עלה ואתי לאתויי. ומה דק״ל דשן אחד הוי ח״ש. י״ל כיון שהוא להשלים השינים שחסר לה אחד, הוי ככותב אות והשלים בה את הספר דחייב. וה״ה דהמוציא דיו כשיעור אות אחת להשלים בה את הספר דחייב [ובסתם הוא דאינו חייב רק בשתי אותיות דסתמא לא להשלים קאי. ובמידי דשכיח ולא שכיח בתר דשכיח אפי׳ לקולא], וה״ה במוציא שן אחד להשלים בו שנים דחייב. וא״כ אם איתא דחוצץ למה לי טעמא דמחייכי עלה. וא״ת דאי לא דמחייכי עלה לא היתה מקפדת ולא הי׳ חוצץ ולפי האמת מקפדת לפעמים וחוצץ. מטונך דבנ״ד דאינה מקפדת להסירו לעולם אינו חוצץ: עכ״ד.

הנה דהראה פנים לכאן ולכאן עפ״י הסוגי׳ דידן.

גם באגרות משה נדרש לזה וכתב בשו״ת (יו״ד ח״א סי׳ צ״ז סוף ענף ו׳): והנה יש להביא דאף במקפיד אינו חוצץ בביה״ס שנעשה מחדש, משבת דף ס״ה דאר״ז, לא שנו דאסרי רבנן אלא של זהב, ופרש״י בשם רבותיו משום שמשונה במראה משאר שנים ודלמא מבזו לה ושקלה לה בידה וממטיא. ופירוש זה איפסק בש״ע או״ח סי׳ ש״ג, וא״כ שמבזו לה ודאי מקפדת ליטול מפיה כשתצטרך לילך לחברותיה כדי שלא יבזוה, והיה צריך שיחצוץ שן של זהב לטבילה וא״כ תהיה אסורה לצאת בשן של זהב, גם מצד שחוצץ דדלמא מתרמיא לה טבילה של מצוה ושלפה ואתיא לאתויינהו ברה״ר, כדאמר שם בדף נ״ז.

ואף שאפשר דאה״נ, דגם מטעם זה אסור לרבנן וזה שפירשו טעם דמבזו לה, הוא משום שזה הטעם עצמו סגי לאסור לצאת בשבת, ובלא טעם זה הא לא היה סגי משום דלא היה חוצץ בטבילה בלא זה. רבי הא סובר דמותרת לצאת בשל זהב אף שגם הוא מסתמא סובר שמכוער לה שלא שייך לפלוג בזה, אלא שרבי סובר דבזמן מועט יכולה ליזהר ולא יחייכו עלה ואין לחוש לשלפה בהזמן מועט שהולכת ברה״ר, אבל כיון שמכוער לה ודאי מקפדת ליטול אותו כשתלך לחברותיה ולא תוכל ליזהר ויש לחצוץ לטבילה וממילא היה גם לרבי לאסור מטעם דלמא מתרמיא טבילה של מצוה.

אלא ודאי צריך לומר, דאף שמקפדת אינו חוצץ מאחר דביה״ס שנעשה מחדש הוא ולא בעי שיהיה ראוי לביאת מים כדסברי הר״ש יו״ט והיא ראיה גדולה לע״ד. ע״כ.

★★

במשנה, פורפת על האבן וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ פד), דחזינן ממשנתינו דפריפה אינה תפירה, וא״כ מותר לנשים לחבר תכשיטין לבגדיהן ע״י פין (-מחט), וכן מותר לחבר את מה שמלפפין התינוקות ע״י פין, וכן מצינו גם לקמן (קיא ע״ב) קושרת אשה מפתח חלוקה, אם לא שהוא חיבור יותר מג׳ תפירות, הרי דלא כל חיבור נחשב לתפירה.

אלא תפירה הוי חיבור שמשוה שני חלקי הבגד כבגד אחד ממש כמו שהיה נארג, וע״כ התולדה שלה היא מדבק ניירות וכדומה שהחלקים נעשים כאחד ממש, אבל קשירה ופריפה וקרסים וכפתורים, אף שנתחברו עי״ז שני חלקי הבגד, מ״מ לא נחשבים כבגד אחד ולעולם נחשבים לשני חלקים מחוברים, לא הוי בכלל תפירה.

דף ס"ה ע"ב

בגמ': מטרא במערבא, סהדא רבה פרת.

וברש"י שהפרת יורד מא"י לבבל ע"ש, ובתוס' הקשו: ולא נהירא, שהרי בבל במזרח א"י קאי וכל הנהרות יורדים ממזרח למערב וכו' ע"כ. והקשה הרש"ש שבדק במפות העולם וראה שנהר פרת כיוון זרימתו היא ממערב למזרח ודלא כתוס'. ועי' בתוס' קדושין (ע"א:) שכתבו בתו"ד שנהר פרת בא ומושך מצפון לדרום, כיון שבא מעדן וגן עדן הוא בצפונו של עולם ע"ש. וזה כדבריהם בשבת הנ"ל, מבואר לכאורה כאן פלוגתא במציאות בין רש"י ותוס' אי הפרת יורד מא"י לבבל (כדעת רש"י) או הפוך (כדעת התוס') וצ"ב בזה. וראה ברש"י קדושין (ע"א:) שכתב ג"כ כדבריו בשבת כאן דהפרת יורד מא"י לבבל, וראה מש"כ הג"ר ניסן אהרן טיקוצינסקי שליט"א בספר הארץ לגבולותי' (עמ' ל"ט) בדבריהם ויש להאריך הרבה בכל הנ"ל.

★★

בגמ': סבר שלא ירבו הנוטפין על הזוחלין וכו'.

ובתוס' (ד"ה שמא וכו') בתו"ד כתבו, דמעיין מטהר בזוחלין ומקוה מטהר רק באשבורין ע"כ.

וכתב בשו"ת הריב"ש לבאר בזה, מכיון שמקוה מטהר בארבעים סאה צריך שיהיו מכונסין, ואילו מעין שמספיק כל שהוא - אפשר גם בזוחלין.

והקשה הגר"א - דלשיטות שצריך גם במעין ארבעים סאה לטבילת אדם, מדוע מטהר זוחלין. ועיין מה שביאר על כך ר' שמעון שקאפ [שערי יושר שער ג' פרק כ"ז].

★★

בגמ': בעי אביי אשה מהו שתערים ותפרוף על האגוז וכו'.

כתב הגאון השואל ומשיב (מהדורא תליתאה ח"ג סי' לב): והנה בדליקה יש איסור תורה כדאמרו התם דרך הוצאה בכך. ואם כן איכא איסור תורה ואפ"ה מערימין. וקשה על התבואות שור שכתב דבדאורייתא אין מערימין. וצ"ל כיון דאי לא שרית ליה אתי לכבויי, ולכך התירו הערמה גם בדאורייתא.

אלא שאכתי יקשה דהא כיבוי הדליקה אינו רק דרבנן דהכיבוי מלאכה שאצל"ג ופטור לר"ש, וא"כ ל"ש לומר דאי לא שרית ליה אתי לכבויי. הא כעת הוא עושה איסור תורה בודאי דדרך הוצאה, וכיבוי אינו רק דרבנן. מיהו לפי מה שפירש הר"ן. דפלוגתת ר"ש ור"י הוא דוקא בחצר שאינה מעורבת רק דחיישינן שמא יוציא לר"ה, ולכך התירו דכעת אינו רק דרבנן, ואי לא שרית לה איכא חשש דמתוך שהוא הוצאה קיל. (ועיין בר"ן פרק המצניע שכתב דלענין מלאכה שאצל"ג כרמלית ורה"ר שוין ויתיישב היטב).

וצ"ע בסימן שלד בט"ז ס"ק ז ובמג"א ס"ק יד. דמשמע מדבריהם דכל שהוא דרך מלבוש ליכא איסור הוצאה. והרי כאן מפורש דאפילו דרך מלבוש איכא איסור הוצאה, וכ"כ הר"ן בפרק כל כתבי בהדיא דטעמא דר"י משום משוי, ודברי הט"ז ומג"א צע"ג.

מיהו לפי"ז הדר יקשה דלמה התירו משום כיבוי. ואפשר משום דכאן ניכר האיסור בהדיא ושם לא הוכר האיסור ואינו נקרא רק הערמה. ולכן בדרבנן מותר ומיושבין דברי התב"ש. ואדרבא מכאן ראיה דאף בדרבנן לא הותר הערמה, דהרי מיירי לחצר שאינה מעורבת, ורק כיון דגם בדרבנן לא הותר הערמה רק לצורבא מרבנן וכדאמרו בדף קלט וכמ"ש לעיל דבהרבה דברים אסרו הערמה אף בדרבנן. ולכך בעי הש"ס.

ובזה מיושב מה שנדפס קושיא בש"ס הנדפס מחדש בווילנא משם חכם אחד ושמו הרב מוהר"ב ק"ג, דלפמ"ש הר"ן דרק לחצר שאינה מעורבת הותר, וא"כ מה מדמה הש"ס לדליקה. ולפמ"ש אתי שפיר דבאמת בדאורייתא לא התירו הערמה בשום פנים ורק באיסור דרבנן, והלכך בין התם בדליקה דליכא רק דרבנן דהרי הוא לחצר שאינה מעורבת וכאן האיסור דרבנן שהרי אין דרך הוצאה בכך, שפיר שאלו אם התירו אף לר"ה דהמקום הוא תורה רק שגוף ההוצאה היא דרבנן, ובדליקה גוף ההוצאה היא איסור תורה והמקום הוא דרבנן חצר שאינה מעורבת, ועלה בתיקו.

ובזה מיושב מה שכתב הב"י סימן שנו על מ"ש הטור דלרה"ר אסור ולכרמלית שרי, ופירש הב"י דנפיק ליה מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו דכל תיקו בדרבנן להקל ובדאורייתא לחומרא, ותמה בתוספות שבת דכאן דאין דרך הוצאה בכך אף לר"ה אינו רק דרבנן. ולפמ"ש אתי שפיר

דכאן אנו דנין באמת רק על איסור דרבנן. ורק דהערמה לא שרי רק בצורבא מרבנן, ולכך בר"ה דהמקום הוא תורה אסרו, אבל בכרמלית דהוה תרי דרבנן שרי, ועיין בת"ש סימן שג שם מה שהעתיק בשם גיסו הרב ז"ל, ולפמ"ש כאן הן נסתר מחמתו כמה דברים שלו. ואכ"מ להאריך. ע"כ.

(וע"ש עוד מה שהאריך ביסוד דברי התבואות שור לגבי הערמה בדאורייתא ואכ"מ)

★★

במשנה: הקיטע יוצא בקב שלו וכו'.

התוס' מבארים הטעם בזה, דכיון שיש גזירה דרבנן לקיטע שלא יצא בשבת בקב שלו, אין זה נחשב נעלו הראוי לו, ולכן חליצתו בקב שלו פסולה. משמע מכאן שתוס' סבירא להם - שאינו ראוי מדרבנן נחשב לאינו ראוי מן התורה. ועיין משנה למלך [פ"ז מתרומות הל"א] שמאריך בכך. ועיין עוד שו"ת מנחת אלעזר [לאדמו"ר ממונקאטש ח"ד סי' א'].

★★

במשנה: הקיטע יוצא בקב שלו וכו'.

ובתוס' (ד"ה הקיטע וכו') באו"ד: מכאן יש להתיר למי שכווצו גידי שוקין ללכת במקלו בשבת וכו'. ע"כ. הנה כן פסק בשו"ע (סי' ש"א סעיף י"ז) והרא"ש בביצה (פ"ג ס' ה') ביאר, דכיון דאינו יכול לילך בלי מקל הוי כמנעלים דידי'. וכתב המג"א שם דאם בביתו הולך בלא מקל אסור.

והנה בביצה (כה:) איתא, דאסור לסומא לצאת במקל בשבת, וצ"ע שהרי א"א לסומא לצאת בלא מקל. ובערוך השלחן (סי' ש"א ס"ק ע"ב) כתב דמיירי שם בסומא שאינו צריך למקל אלא ליישב פרסותיו ע"ש, וכעי"ז כתב המאירי שם בביצה, אבל המאירי מסיים דלא נתברר וצ"ע.

★★

רש"י ד"ה וסבר. בא"ד ואני קבלתי מרבינו הלוי משום דספק זיבות נינהו, וזבה טעונה מים חיים, וא"א להעמיד שמיעתו, משום דאמרינן חומר בזב מבזבה שהזב טעון מים חיים והזבה אינה טעונה מים חיים.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' ר"ב) יישב דעת רבינו הלוי, דרק מדרבנן חייבו לזבה שתטבול במים חיים גזירה אטו זב. ועל פי זה ביאר מה דנקט שמואל עבד ל"בנתיה", וצ"ב ל' נקט דוקא דעביד לבנתיה, ול"ל נקט דעביד לאשתו. אלא דאשתו דטובלת לבעלה, לא גזרו חכמים דלא מיחליף בזב. אבל בנתי' דהם פנויות וטובלות רק לטהרה, ה"ז מיחליף בזב, וגזרו זבה אטו זב דתטבול במים חיים.

דף ס"ו ע"א

תוד"ה כוורת. וי"ל דקש חשיב נמי של עץ א"נ כו'.

עיין ברש"ש שהביא מתורת כהנים גבי שריפת פר כהן משיח ושרף אותו על עצים וגו', משמע עצים אפילו בקש כו'. ופירש בקרבן אהרן דגם קש נקרא עץ. אולם יש לדחות דשם מרבה קש מדכתיב עצים לשון רבים. א"נ דאתיא כר' יהודה דס"ל דעץ שאכל אדם הראשון הי' חטה, ולכן נקרא קש הבא מהחטה עץ. אולם הרמב"ם (פ"ז מעשה הקרבנות ה"ה) פסק כמו הך דהתורת כהנים ע"כ.

ועיי"ש בסוגיא דברכות (דף מ' ע"א) שהביאו התוס'. ובכסף משנה (פ"ד ברכות ה"ו) כתב לדינא: ואפשר דלמ"ד עץ שאכל אדה"ר חטה היתה, אף בירך על לחם בורא פרי העץ יצא. ועיין בנשמת אדם סי' נ"ח סק"ז מה שתמה עליו.

ועיין בסידור הגאון יעב"ץ שביאר בפרק שירה שירת החטה "ממעמקים קראתיך ד'", דהיינו כמ"ד עץ שאכל אדה"ר חטה היתה, וע"י חטא אדה"ר נתקטנה, ועכשיו היא צווחת ואומרת ממעמקים קראתיך ד', שתשוב ותגדל כעץ לעתיד לבא.

ועיי"ש עוד ברש"ש דנפק"מ בכל זה, למ"ד דאין ביעור חמץ אלא בשריפה, וילפינן מנותר, א"א לשרוף אלא בעצים דוקא, אבל בקש תלוי אם זה נקרא עץ. והנה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סי' נ"ב) נשאל בענין זה אם מותר לשרוף החמץ באש הנעשה מפחמי אבנים וגז או נייר וכ"ש בקש. והשיב וז"ל:

א) לפימ"ש רמ"א (בסי' תמ"ד) דהמנהג לשרפו, והטעם כתב בטו"ז כיון דיש פלוגתא בין ר"י לחכמים אם בעי' שריפה, ורבו הפלוגתא בין הפוסקים, ע"כ יש לנהוג כמחמירים עיי"ש, וא"כ צריך לקיים לפי המנהג כדברי ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ועי' ברש"ש לשבת (דס"ג ע"א ד"ה כוונת) דלהפוסקים כר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה,

והוא יליף מנותר, הוא דוקא בעצים, עי' רמב"ם (פ"ז מה' מעה"ק), ע"כ, והנה דברי הרמב"ם שם סובבים על פרים הנשרפים, אשר מקורו בת"כ ובפסחים (דע"ה ע"א), והנה החתם סופר (או"ח סי' ק"ד) כתב להוכיח מדברי רש"י והרע"ב (סוף תמורה) דפירשו בכל הנשרפים לא יקברו, משום דחיישי' שמא ימצאום אדם ויהנה מהם, (ועי' בתשו' מהרי"א (חיו"ד סי' שנ"א מש"כ בדברי רש"י אלו), דצ"ל לדבריהם, דשריפה לאו דוקא, אלא שיעשה אפר, וכל שיתמקמק וכלה מן העולם נתקיים מצותו, והביא ראי' לזה מתוס' שבת (דכ"ה ע"א), ובהדיא כתבו כן לענין נותר עיי"ש וכו'.

ובתשו' מהר"ם שיק (סי' ר"ח) העיר על דברי החתם סופר הנ"ל, דנהי דסברא גדולה הסביר לנו מרן זצ"ל, כיון דמכלה אותו עד שנעשה עפר, מה לי ע"י אש או ע"י דבר אחר, מ"מ בהדי כבשי דרחמנא למה לי, הרי אמרי' בפסחים (דע"ה סע"א), דכ"מ דכתיב באש ישרף, בעינן דוקא שריפה, בדבר הבא מן האש, ואסור לשרוף באבר מעיקרו, וכ"ש בקבורה, ובזה חילק בין לכתחילה לבדיעבד בכוונת הח"ס וכו'.

והנה הרש"ש הלך עוד צעד יותר, דאף דמבואר בתו"כ וברמב"ם שם, דשריפה אפילו בקש וגבבא. ע"ז אמר דזה דוקא לר"י דעץ שאכל אדם הראשון חטה היתה, וממילא קש בכלל עצים, וסתם ספרא ר"י, ובזה הקשה על הרמב"ם דפסק כת"כ, וכתב הוא להלכה לענין חמץ, דלר"י דרעו ביעור חמץ אלא שריפה אין לשרוף אף בקש, ועצים דוקא, וגם המנחת פיתים (לאו"ח סי' תמ"ה), הביא את דברי הרש"ש לפסק הלכה.

ובאשר כי ראיתי כמה אנשים נוהגים לעשות מדורה מקש ושם שורפים החמץ, (הן אמת לפי המנהג דנותנין החמץ בכף של עץ גם עצים יש), נלפענ"ד דדברי הרש"ש חומרא גדולה, דהרי הרמב"ם פסק באמת, דאפי' בקש וגבבא כנז', ויהי' מאיזה טעם שיהי'. די"ל דאף בלתי דברי ר"י (דעץ שאכל אדה"ר חטה היתה) קש בכלל עצים, או משום דכתיב עצים, לשון רבים מרבי לי', וכמ"ש הרש"ש בתחילת דבריו שם. עכ"פ הרמב"ם פסק כן לענין פרים הנשרפים, נוסף הימנו נותר, דכל הדין בספיקא הוא אם אף הדין דפרים הנשרפים שייך בגבי' וכו'.

ובהא נחיתנא ובהא סליקנא דאף בסיד וגפסיס דהוי תולדות האור כשרים לשריפת נותר, והה"ד בפחמי אבנים וגז ונייר. וכ"ש בקש וגבבא, דמאי דנאמר בפסחים (דף ע"ה) לענין פרים הנשרפים אינו ענין לשאר פסולי המוקדשים, וא"כ גם בחמץ אף לר"י דיליף מנותר, כשר לשרוף בסיד וגפסיס דהוי תולדות האור, וכ"ש בקש, ודברי הרש"ש צ"ע, וביותר על המנחת פיתים דהביא דברי הרש"ש להלכה, ולא העיר בכל מה שכתבתי ובדברי המנ"ח הנ"ל עכ"ד המנחת יצחק.

דף ס"ו ע"ב

בגמ': נפל פותא בבירא.

כתב הב"ח (או"ח סי' קנ"ה) בשם המרדכי וז"ל: אין רבותינו רגילין בפת שחרית, מפני ששמענו שפת שחרית אינה באה אלא בתבואה הרחוקה מן היישוב, ולא שמעה קול תרנגול ולא קול מושכין באניות. ע"כ. והוא דבר פלא. ובמגן אברהם (שם סק"ג) כ' וז"ל ולולי דמסתפינא הייתי אומר שהשומע שמע וטעה, דאמיין בשבת (סו:) דפות הוה דלא שמע קול כו', והוא סבר דפירוש זה קאי על "פיתא" כלומר על פת שחרית. וכ"כ בשו"ת חהן צבי (סי' ט"ו) ועין שם בא"ר ומגן גבורים.

★★

בגמ': ת"ר יוצאין באבן תקומה וכו' ולא שהפילה וכו'.

מכאן מוכיח הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' קא) דמותר לבריא החושש שלא יחלה, ליקח סמי רפואות כדי לעכב חלאין המצויין לבא ע"כ.

★★

בגמ': כל מנינא בשמא דאימא וכו'.

בהגהות המהרש"ל כאן כתב וז"ל נ"ב: דוקא נקט פלוני בן פלונית, שבני אדם כירין האשה שהיא אם הולד יותר מאביו. כך שמעתי. ע"כ.

ועיין בשו"ת דעת כהן (סי' קל"ב) דמכאן מקור שכשמתפללין על חולה מזכירין אותו עם שם אמו ולא עם שם אבא. והביא ג"כ מזוהר הק' (פ' לך לך) שגם דוד המלך ע"ה התפלל כן "אני עבדך בן אמתך" פתחת למוסרי.

והנה במג"א סי' קי"ט סק"א, כתב: המבקש רחמים על חבירו אין צריך להזכיר שמו (ברכות דף ל"ד), וה"מ בפניו אבל כשמתפלל שלא בפניו צריך להזכיר שמו (מהרי"ל) ע"כ. וכתב בענין זה בספר מנהג ישראל תורה (שם): והמנהג

כשמתפללים על חולה שמזכירין אותו בשם אמו, וכן המנהג בכתיבת פדיון נפש שקורין קוויט"ל שכותבין שם האם, ויש מקור ע"ז בדברי חז"ל, במסכת שבת דף ס"ו ע"ב, אמר אביי אמרה לי אם כל מנייני דאימא, עי' פרש"י שם פי' דכל לחישות מזכירין בשמא דאימא פלוני בן פלונית, וכן איתא בזוה"ק פ' לך (דף פ"ד ע"א) והושיע לבן אמתך וכי לא הוי ברי' דישי איהו עד דאיהו אמר בשמי' דאמי' ולא בשמא דאבוי, אלא הא אוקימנא דכד ייתי בר נש לקל מלה עילאי לאדכרתא בעי למהך במלה דאיהו ודאי, ועל דא אדכר לאמי' ולא לאבוי ע"כ.

והנה בפנים יפות (סוף פרשת בהעלותך) כתב בזה"ל כבר אמרו חז"ל שכל הלחשים והתפלות וקיום בריאת הגוף הוא בשם אמו, ותפלות עליות נשמה בשם אביו ומציין להגמ' דשבת הנ"ל, ועיין בספר דברי תורה להאדמו"ר ממונקאטש ז"ל מהדורא ב' אות ד' שתמה דסיום דבריו דתפילות עליות נשמה בשם אביו לא נמצא בדברי חז"ל, אך כתב דהפנים יפות דפשיטא ליה כן ודאי קיבל כן מרבו הגה"ק איש אלקים רבינו מהר"ר דובער המגיד הגדול ממעזריטש זי"ע, ומבאר שם ענין זה טעם הדבר לחלק בין תפלות וקיום בריאת הגוף בין תפלות עליות נשמה, דהתפלות בעד החולה שהוא פק"נ בחיי עוה"ז חוששין למיעוטא, משא"כ בהיותו בעולם העליון שפיר אזלינן בתר רובא עי"ש.

ובשו"ת תורה לשמה (סימן שצ"ט) כתב טעם לזה משום דעל הרוב ימצא על האיש קטרוגים יותר מן האשה, דהרי האשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, ופטורה ממצות ת"ת, והאיש לא פלט מעון ביטול תורה כמ"ש חז"ל פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה, ועוד דהאשה מוצלת מעון הקרי, על כן קטרוגים על האשה על הרוב הם מועטים משל האיש, ולכך יזכירו היכא דבעי רחמים שם האם, ובמקור חסד על ספר חסידים (סימן רמ"ב) כתב טעם אחר, דאיתא ברמב"ן ר"פ תזריע שהאם נותנת החומר והאב הצורה, לכן כשמתפללין על בריאות הגוף, דהיינו החומר, מזכירין שם האם, וכשמתפללין על נשמת הנפטר, דהיינו הצורה, מזכירין שם האב, (ועי' שו"ת זקן אהרן ח"א סימן י"א, שו"ת אפרקסתא דעניא סימן כ"ב, ושו"ת שם משמעון סימן כ"ב).

אמנם יש בזה גם מנהגים אחרים, דבדברי תורה הנ"ל הביא דבמדינת אשכנז וגם בגליל העליון באונגארן מנהגם להיפך כי בעד הנפטר מתפללים בשם אמו, וכשנותנים פדיון נפש בחיותם וצרכי פרנסתם כותבים שם אביהם, (אמנם כתב דמנהגיהם נראה כסותרים לדברי הגמ' והזוה"ק כנ"ל), ועיין בצואת מהר"ם א"ש (הנדפס בספר זכרון יהודה) שכתב להזכיר שמו בשם אמו, וכן כתב הגאון שדי חמד בצוואתו, וכן הביא בספר משמרת שלום (מנהגי קאידינאוו) מהדורא בתרא סימן י' שכן נדפס בסידור אור הישר הנדפס עם הנהגת הגה"ק מהרש"ח מקאידינואוו זצ"ל, אמנם במשמרת שלום עצמו שם מכריע דטוב להזכיר גם שניהם, שם האב וגם האם, בין על הנפטר ובין על החי עי"ש.

דף ס"ז ע"א

בגמ': ר"ש היא דאמר כל ישראל בני מלכים הם וכו'.

בעצם הגדרת ענין זה ראוי להביא מש"כ המהר"ל בספרו גבורות ה' (פרק סא) וז"ל:

יש מקשים מה הועיל לנו היציאה הרי אנו משועבדים בשאר מלכיות דמאי שנא מלכות מצרים משאר מלכיות. ודברי הבאי הם, כי כאשר יצאו ישראל ממצרים קבלו הטוב בעצם עד שהיו ראוים בעצמם להיות בני חורין מצד מעלתם, וזאת המעלה עצמית לישראל שהם ראוים להיות בני חורין מצד עצם מעלתם, ודבר מקרי לא יבטל עצמי כלל, כי עדיין על ישראל המעלה הזאת שהם בני חורין בעצם עם השעבוד במקרה, כי אחר שהוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים ונתן אותם בני חורין, ולא עוד אלא אף מלכים, שנאמר (שמות י"ט) ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, זה השם הוא לישראל בעצם והמעלה והחשיבות שיש בזה לא נתבטל בגלותם שהוא במקרה.

ולפיכך אומרים חכמי ישראל (שבת קי"א ע"א) כל ישראל בני מלכים הם, אף בגלותם, וזה מצד המעלה והחשיבות שקנו ישראל בעצם לא נתבטל במקרה כלל, ואין ספק שכמה דברים הם נמשכים אל ישראל מן המעלה והחשיבות, אחר שהם בני חורין בעצם ולא יגרע כחם מה שהם עבדים במקרה, ודבר פשוט הוא זה ואין להאריך בדבר שהוא מבואר למי שהבין דבר זה. עכ"ד הנפלאים.

וזה מבהיר לנו מעט את יסוד הענין דבני ישראל הם בני מלכים. שזהו ענין שבעצם האיש הישראלי ודו"ק.

★★

והנה בתשו' מהר"י ברונא (סי' רמ"א) השתמש בענין זה להלכה. וז"ל בנידון: שוכר משרתת אשה או נערה בתולה וראובן שולח אותה לשוק ובבתי הגוים יחידית, והמשרתת אומרת השכרתני לשרת בבית ולא כדרכן של אנשים היוצאים לחוץ. ופסק דהדין עמה וכתב, נ"ל דאף איסור יש בדבר, שנא' לא תצא וגו', וכתב בפי' התורה לר' יעקב בן אשר ז"ל נקרא נזיר וז"ל י"מ שלא ישלחנה לחוץ לעשות מלאכה אלא תשמשנה בבית עכ"ל, והתורה בבתולה קאי ובבתולה מיירי, אבל נשים לא כדפי', אע"ג דכתיב כל כבודה בת מלך פנימה, מ"מ אשכחן בגיטין פ"ק דשכיח מאי דתימא כל כבודה בת מלך פנימה קמ"ל.

ובפ' המוצא תפילין (עירובין ק') גבי ז' קללות שנתקללה חוה וחבושה בבית אסורין, ואידך הנהו שבח היא לה כדכתיב כל כבודה בת מלך פנימה, והטעם כל ישראל בני מלכים הם, ולית הלכתא הכי דא' בפ' המקבל אמר אביי כולהו ס"ל כל ישראל בני מלכים הם וכל היכא דאמר אביי הכי כולהו בחד שיטה לית הלכתא כחד מינייהו כדפירש האשרי בכמה דוכתין, ואע"ג דבפ' ח' דשרצים פסק רב הלכתא כרשב"ג דאמר הכי, מפרש התם הלכתא כוותי' ולא מטעמיה ע"ש, וכ"פ האשרי פ' מפנין עכ"ל.

הנה שחילק בענין זה בין נערה לאשה. ולבאר דבריו יש להוסיף מש"כ רש"י בגיטין (י"ב ע"א) דהענין ד"כל כבודה בת מלך פנימה" הוא מכוח הא דכל ישראל בני מלכים הם, ולפי"ז רוצה מהר"י ברונא לחדש, דכיון דלא קי"ל כהא דכל ישראל בני מלכים הם, א"כ לא"א למשרתת להשתמש בענין זה לצאת מחוץ לבית, ורק נערה לפני הנשואין יכולה לומר כן וכנ"ל.

ולנכון העיר הגר"י ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס כאן. דבגמ' יבמות (ע"ז ע"א) נראה דקי"ל להלכה כהך כל כבודה בת מלך פנימה ע"ש, וא"כ צ"ע עפ"י רש"י בגיטין הנ"ל, והרי קי"ל דלא אמרינן כל ישראל בני מלכים הם. א"כ איך מתיישב הענין.

אכן בתשו' חתם סופר (אבהע"ז ח"ב סי' צ"ט) כתב ענין נפלא בזה וז"ל: "דודאי אם יצאה מדעת למקום יערות כו', ויצאה מחזקת בנות ישראל הכשרים אשר כל כבודה בת מלך פנימה, דאף על גב דאמרינן בגיטין יב. מהו דתימא כל כבודה בת מלך פנימה קמ"ל, משמע דלא אמרינן הכי, ויש לומר לזה כתב רש"י כל ישראל בני מלכים הם, ורצה לומר דהא תליא בשיטה דכל ישראל בני מלכים בשבת (קכח.) ולא קיימא לן בשיטה. אבל כד מעיינת שפיר הא ליתא, דסתמא דתלמודא דיבמות עז. קיימא ליה הלכתא הך חזקה, אפילו בנשי אינן יהודיות הדיוטות שאינם בני מלכים, כל שכן בנות ישראל הצנועות, ודאמרינן בגיטין קמ"ל, רצה לומר דאפילו הכי מצי למימר צאי מעשי ידיך, אבל האמת דכל כבודה בת מלך פנימה, ודברי רש"י דתליא בשיטה צ"ע", ע"ש.

ודבריו נפלאים. ודברי רש"י בגיטין הנ"ל צ"ב.

★★

דבר מופלא כתב רבי זעליקמן בינגן ז"ל בשם רבינו המהרי"ל זצ"ל (ונדפס בקובץ מוריה שנה י"ט גליון א-ב ע' ח): וזה לשון הירושלמי (ע"ז פ"ב הל' א) אין אשה בכלל שפיכות דמים, א"ר מנא תפתר בבריאה, א"ר בון אפי' יכולה להטמין עצמה ולומר גויה אני, ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי אני שהוא ניכר במילה. ושמעתי מהר"י סג"ל מנוחתו כבוד דהטעם של הירושלמי דמותרת להציל האשה ולומר "גויה" אני, משום דדעתה כמו "גוי קדוש". ואפילו אי אומרת בלשון אשכנז אנכי קרישטי"ן, אפ"ה מותרת להציל את נפשה במקום דליכא שמד, משום דקרישטי"ן בלשון טומאה משיח, וכל ישראל בני מלכים ומשוחים הם. ואין מגלין זה אלא לצנועין עכ"ל.

וכאן נראה דאשה יכולה להציל עצמה בתואר "כל ישראל בני מלכים" ואיש לא, ולפי רש"י בגיטין הנ"ל הדברים צ"ב, וי"ל כמו שביאר למעלה שהישראלי ניכר במילתו, לכן אינו יכול להטמין את עצמו.

★★

בספר יכהן פאר להגה"צ מבנדין זצ"ל (פר' משפטים) כותב: עיין בכתנות אור על המדרש ואלה המשפטים הה"ד לשלמה אל' משפטיך למלך תן וגו', וזה די"ל בכמה אופנים, דבני ישראל בני מלכים, ולזה צריך לעשות אתם בדרך פשרה ולא במשפט, וגם י"ל בזה דאי' מלך נכנס תחילה וכו', ולזה יקראו בני מלכים וכו' וזה לפניהם וכו', ויש להאריך הרבה בזה.

★★

במשנה: יוצאים בביצת החרגול ובשן שועל וכו'.

הנה הרמב"ם בפיה"מ כאן ביאר: ביציאת החרגול, תועיל בסגולה לחולשת עצבי הירכים. ושל שן שועל, ומי

שיקח שן של שועל חי ויתלהו על מי שארכה שינתו יקיצנו, ושן של שועל מת יעשה להיפך, וכן יזמו בעלי הסגולות, שאם יקח מסמר מעץ הצלוב, ויתלהו על גרגרת מי שחולה בקדחת יועיל לו ע"כ.

הנה מבואר כאן דאיירי בענינים ורפואות סגוליים ושרי לצאת בהם בשבת לרה"ר.

וכן נפסק ברמב"ם (פי"ט דשבת הי"ג) ושו"ע או"ח (סי' שי"א סעיף כז).

והרדב"ז בשו"ת (ללשונות הרמב"ם ח"ב סי' קנ"ג) כתב עוד בזה עפ"י מש"כ הרמב"ם בפיה"מ על המשנה (ביומא פ"ג ע"א) אהא דתנן התם: מי נשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר, וכתב הרמב"ם, ואין הלכה כרבי מתיא בן חרש שמתיר להאכיל את האדם ביום צום כפור יותרת הכבד של כלב שוטה אם נשכו, מפני שזה אינו מועיל אלא בדרך סגולה, וחכמים אומרים שאין לעבור על מצוה אלא ברפואה המרפא בדרך הטבע, שהריפוי הוא דבר ברור ואמיתי מתוך הסברא, ומתוך הנסיון הקרוב לאמת, אבל ריפוי שעל ידי סגולות אסור, לפי שענינם חלוש, לא יחייבם ההגיון והסברא, ונסיונם רחוק. וזה העיקר דעהו וזכרהו כי הוא עיקר גדול. ע"כ.

והרי ביצת החרגול ושן השועל והמסמר מן הצלוב כולם סגולות הם, ואין בהם טעם וסברא מצד הרפואה, ואע"פ כן התירו לצאת בהם בשבת.

וכתב הרדב"ז, דלכן התירו לצאת בביצת החרגול, ושן השועל, ומסמר הצלוב, לפי שאינו מוציא אותם כדרך המוציאים, אלא דרך מלבוש, שאין האיסור אלא מדרבנן. ולכן התירו גם רפואה כזאת שהיא דרך סגולה וכו'. ע"כ.

וכעי"ז כתב מהר"ם בן חביב בספרו תוספות יוהכ"פ ביומא (שם) ע"ש.

וכתב הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג' פרק ל"ז) בתו"ד כשהוא מאריך לבאר עשוי הכישוף האסורים בתכלית עפ"י התוה"ק וז"ל:

וכדי להרחיק מכל מעשה הכשוף, הזהיר מעשות דבר ממנהגם ואפילו במה שיתלה בעבודת האדמה ובמדע ר"ל כל מה שיאמרו שהוא מועיל שלא יחייבוהו העיון הטבעי אלא שינהג לפי מחשבתם מנהג הכחות, והוא מה שאמר לא תלכו בחקות הגוי (ויקרא כ כג), והם דרכי האמורי, כי הם ענפי הכשפים שהם לא כפי הטבע, אך הם מעשה הכשוף אשר הם סמוכים לענייני הכוכבים בהכרח ויתגלגל הדבר לרומם הכוכבים ולעבור אותם וכו'.

ולא יקשה עליך הדברים אשר התירו כמו מסמר הצלוב ושן מן השועל, כי בזמנים ההם חשבו כי בדרך נסיון הבינו אותם, ונעשו לשום רפואה וכו' עכ"ד. ועפי"ז יתבאר טעם אחר שמותר לצאת בהם, כיון שחשבוהו אז דרך רפואה ושפיר דמי.

★★

בגמ': מי שיש לו עצם בגרונו.

כתב הגרעק"א בהגהותיו לשולחן ערוך יו"ד (סי' של"ו סעיף א') וז"ל: במהרי"ל (בליקוטים שבסוף הספר) איתא וז"ל אמר לנו מהרי"ל כל הרפואות שבכל התלמוד אסור לנסות אותם, משום דאין אדם יכול לעמוד על עיקרן, וכאשר לא יעלו בידן ילעגו וילגלגו דברי חכמים, מלבד דהא דאיתא בשבת סו"פ במה אשה, מי שיש לו עצם בגרונו מביא מאותו המין ר"ל מאותו מין עצם, ויניח על קדקדו, ויאמר הכי: חד חד נחית בלע בלע נחית, והלחש הזה בדוק ומנוסה, ולכן אותו לבד מתירו ולא שום א' יותר. ועיי"ש בהגהות רעק"א עוד נוסחאות בלחש זה.

דף ס"ז ע"ב

בגמ': ר"י אומר גד אינו אלא לשון ע"ז וכו'.

ברש"י (בראשית ל, יא) כשקראה לאה את שם בנה גד כתיב: בא גד - וברש"י: בא מזל טוב כמו גד גדי וסינוק לא. ודומה לו העורכים לגד שלחן וכו' ע"כ. ובקובץ כרם שלמה (שנה ג' ע' כט) הביא, שבדפוסים הראשונים הנוסחא ברש"י כאן היא: בא גד, כמו גד גדי וסינוק לא, [לא] ידעתי על מה נכתב תיבה אחת. ומדרש אגדה שנולד מהול: ע"כ.

וכותב שם: מה שלא הובא בנוסחא זו הפסוק בישעי' העורכים לגד שלחן כמו שהוא בנוסחאות שלנו, יובן כי לפי פירושו של רש"י שם הוא שם של ע"ז, וכן הוא בסנהדרין דף ס"ג: ודף צ"ב, ועיין בשבת דף ס"ז שהביאו

שם פסוק זה לראי׳ דגד הוא שם ע״ז, ולא יתכן שקראה לאה את הבן ע״ש ע״ז. ע״כ.

★★

בגמ׳: ר״י אומר אין דן אלא לשון ע״ז וכו׳.

כתב בספר אבני שהם להגרמי״ל שחור ז״ל (פר׳ שמות):

בכל כ״ד ספרי התנ״ך לא מצינו שם דן, מלבד דן בן יעקב, ולא קראו בשם הזה לאיש אחר, ולא עוד, אלא שמצינו בספר יהושע פי״ט פסוק מ״ז, אצל בני דן שעלו ולחמו עם לשם וילכדו אותה, כתוב שם: וישבו בה, ויקראו ללשם דן, כשם דן אביהם, הרי דנזקק הכתוב לנמק דקריאת שם העיר דן היתה כשם דן אביהם וגו׳, ואולם ליש שם העיר לראשונה עיי״ש. ויש ללמוד מכאן, שהקפידו ישראל שלא לקרוא בשם דן, ולכשקראו לעיר בשם דן, הוצרך לתת טעם, שהוא על שם דן בן יעקב.

ועוד מצינו בספר שמואל־א׳ (י״ב י״א), וישלח ה׳ את ירובעל ואת בדן ואת יפת ואת שמואל, ומפרש הגמ׳ ברה״ש דף כ״ה ע״א: בדן - זה שמשון, ולמה נקרא שמו בדן, דאתי מדן עיי״ש. הרי לנו עוד דאפי׳ לשם ״בדן״ מפרש הש״ס דמקורו משבט דן, [ומסתברא, דלפיכך קרא הכתוב לשמשון בשם השבט דאתי מיניה, כדי להדגיש ולומר, דשבט דן העמיד את אחד השופטים שעמדו לישראל, וכהא דאיתא בגמ׳ סוכה דף כ״ז ע״ב: אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט, וראה ברש״י שם שמזכיר את שמשון משבט דן].

ונראה הטעם שהקפידו ישראל שלא לקרוא בשם דן, עפ״י מאי דאיתא במסכת שבת דף ס״ז ע״ב: ר׳ יהודה אומר, אין דן אלא לשון ע״ז, שנא׳ הנשבעים באשמת שומרון ואמרו חי אלקיך דן, ופירש״י, דן איננו חק האמורי אלא ע״ז ממש, וחייב משום קורא בשם עבודת גלולים, עכ״ל. ועי׳ בגמ׳ סנהדרין דף ס״ג ע״ב: ושם אלהים אחרים לא תזכירו - שלא יאמר אדם לחבירו שמור לי בצד עבודת־כוכבים פלונית וכו׳ עיי״ש. ובזה מצאנו פשר דבר שלא קראו ישראל בשם דן, כיון דהוא שם של ע״ז, ואמרה תורה, ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיך. אולם שמו של דן בן יעקב, לא יכלו בני ישראל להסב לשם אחר, דהכתוב אומר: ואלה שמות בני ישראל הבאים מצרים וגו׳, דן ונפתלי וגו׳, ואלה שמות דייקא קאמר, שם דן ולא שם אחר, וכן בחושן ואיפוד נחרת שם דן באבני השוהם והמילואים.

והנה איתא עוד בהיא סוגיא במס׳ שבת: ר׳ יהודה אומר, ״גד״ אינו אלא לשון ע״ז, שנא׳ העורכים לגד שולחן עיי״ש. ונראה דיש חילוק בין שם דן לבין שם גד, וכמו שמורה לשונו של ר׳ יהודה, דאצל גד הוא אומר: גד אינו אלא לשון ע״ז, ואילו אצל דן הוא אומר: אין דן אלא לשון ע״ז, וכן רש״י שמפרש דדן אינו אלא ע״ז ממש, וחייב משום קורא בשם עבודת גילולים, לא פירש כן במימרא הקודמת אצל גד, וכבר עמד במהר״ץ חיות על דקדוק זה בלשון רש״י. אכן נראה דגד אינו שם ע״ז ממש כמו דן, ואין בהזכרת שם זה משום מזכיר שם אלהים אחרים, ולהכי לא הקפידו מלקרוא בשם זה, כמו שמצינו בימי דוד, דגד הנביא חזה לו, (ראה שמואל־א׳ כ״ב ה׳, ושמואל ב׳ כ״ד).

ובאמת, דלענין איסור הזכרת שם גד משום קורא בשם ע״ז, הנה מפורש בגמ׳ סנהדרין דף ס״ג ע״ב שהזכרנו לעיל: דעכו״ם הכתובה בתורה מותר להזכיר שמה וכו׳, גד נמי מכתב כתיב העורכים לגד שולחן עיי״ש, והכי נקטינן להלכה, כמבואר ברמב״ם בפ״ה עכו״ם הי״א, דגד מותר להזכיר. ע״כ.

★★

בגמ׳: חמרא וחיי לפום רבנן - חיי וחמרא לפום רבנן וכו׳.

בספר אמת ליעקב להגאון בעל חוות דעת ז״ל כתב לבאר כאן, דהנה מבואר בש״ע או״ח דאסור להקדים שלום קודם התפלה, אבל לת״ח מופלג ודאי דמותר מפני היראה, דהא אפי׳ באמצע הפרק מותר להפסיק. והנה זה ודאי דאסור לומר לחבירו חיי על היין קודם שיברך על היין, דהוי כמקדים שלום לחבירו קודם לשלום הקב״ה. וידוע דחז״ל קורין לברכת היין ״יין״, כמו יקנה״ז, שהברכה נקראת יין. וזהו שאמר, חיי וחמרא לפום רבנן, כי להם מותר לומר מקודם חיי ואח״כ חמרא, דהיינו ברכת היין, משא״כ כשרוצה לכלול גם התלמידים, אז צריך לומר חמרא וחיי, דהיינו להקדים ברכת היין, ואח״כ לומר חיי לפום רבנן ותלמידיהון, עכ״ד.

וכתה הג״ר אהרן ארי׳ כף ז״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ה׳ ע׳ מז): וזהו פלא, דבגמ׳ שם (שבת ס״ז ע״ב) מבואר בהדיא איפכא, מעשה ברבי עקיבא שעשה משתה לבנו ועל כל כוס וכוס שהביא אמר חמרא וחיי לפום רבנן,

חיי וחמרא לפום רבנן ולפום תלמידיהון עיי״ש. וגם בס׳ דקדוקי סופרים לא נמצא גירסא אחרת, וצ״ע. ע״כ.

★★

הגאון האדר״ת ז״ל בספר עובר אורח (סי׳ רכז) כותב: עוד אמר לי [השד״ר הרב ר׳ אברהם גינצבורג מלובטש נ״י] בשם הגאון ר׳ אליהו שיק אב״ד קהילת ז[אגר־חדש] זצ״ל [מח״ס עין אליהו] [לפרש] מה שאמרו [שבת סז, ב] חמרא וחיי לפום רבנן ולפום תלמידהון, על פי מה שאמרו [רש״י קהלת פרק ה׳ פסוק י״א] שכל האומר דבר בשם תלמיד חכם שפתותיו דובבות בקבר, והוא תמוה, והליצים התריסו בזה.

אבל כבר נודע שבעת פריחת הגפנים אז גם היין שכבר הוא מכמה שנים במרתפים תוסס, (וכן אנו רואים בעת פריחת התבואות אז העיסה תוססת). ודבר זה נעלם מחכמי הטבע, אבל הכל רואים דבר זה בחוש, וא״כ ודאי שגם מה שכשאומרים דבר שמועה בשמו, גורם ששפתותיו דובבות בקבר אין להתפלא כלל, אף שאין אנו מבינים דבר זה, וזה שאמרו חמרא וחיי לפום רבנן ולפום תלמידיהון.

★★

בייטב לב מביא לפרש עפ״י מה שאמרו (עירובין סה.) נכנס יין יצא סוד, ונמצא כששותה יין מדבר הרבה, וכבר ידוע מ״ש בארחות חיים להרא״ש דע״י ריבוי דיבורים מתקצרים ימיו של אדם, בסוד נפשי יצאה בדברו, אמנם כבר כתבו דכל זאת במילי דעלמא, אבל לא כן במילי דשמיא ודברי תורה, כי בזה יש לדבר הרבה ולא יגרע משנותיו כלום. וא״כ לא יתכן שיהיה שניהם גם יחד, חמרא וחיי, היינו לשתות חמרא וגם לחיות, רק לפום רבנן שהם מדברים דברי ד״ת, וזה נכון מאוד.

★★

בעל ילקוט הגרשוני הביא בשם הגאון ר׳ מרדכי יפה ז״ל, לבאר כוונת ברכה זו, על פי מה שאמרו חז״ל ״לא נברא יין אלא לנחם אבלים״, כמ״ש ״תנו יין לאובד ושכר למרי נפש״, כן אמרו ״כל הממלא גרונם של ת״ח יין כאילו הקריב נסכים״, נמצא שלעמי הארץ הותרה שתיית יין רק כדי לנחם אבלים, אבל ת״ח מותרים לשתות יין גם בסתם, וזו כוונת מאמרם ״חמרא״ היינו לשתות יין ״וחיי״ בשעה שכולם חיים, דבר זה הותר רק ״לפום רבנן״, כאמור שהממלא גרונם של ת״ח כאילו הקריב נסכים. עכ״ד.

★★

ויש להוסיף דהנה איתא בחז״ל שהיו נותנים יין ליוצא להרג (סנהדרין מ״ג ע״א) מאידך גיסא איתא בסנהדרין (ל״ח ע״א) נכנס יין יצא סוד. ובתוס׳ שם רמז בתיבת סוד שהוא בגי׳ ע׳ על שבעים הזקנים שהיו לבנ״י במדבר, ועל פי דברי הגמ׳ (ערובין ס״ה ע״א) דכל הנתיישב ביינו יש בו מדעת שבעים זקנים ע״ש, וזקן הוא שקנה חכמה (קדושין ל׳ ע״ב), א״כ יש ביין רמז מובהק לת״ח ולתורה וחכמה. וא״כ שפיר קאמר כאן דיש חמרא הקשורה לחיים ולא למות וכנ״ל בהיוצא להרג. וזה קשור לפום רבנן בלבד, ודו״ק היטב. ועיין מעין זה בב״ח או״ח סו״ס קע״ד בשם מהרש״ל.

★★

פרק שביעי

תוד"ה כלל גדול. חלקו על רש"י שכתב דבשגגת שבת, ימים שבנתיים הוויין ידיעה לחלק, משום דא"א שלא שמע בינתיים שאותו יום הי' שבת. ותוס' סוברים דמה שהי' בינתיים ימי היתר מלאכה, זה בעצמו מחלק בין שבת לשבת, והביאו ראיות לזה.

ובאבני נזר (חו"מ סי' קפ"ט אות כ' בסוגריים) בתשובה מאת אביו הג"ר זאב נחום כתב וז"ל ואנכי מסופק בדעת התוס', אי כוונתם דגזה"כ היא בשגגת שבת דימים שבינתיים הוויין ידיעה לחלק, והוי כנודע לו דשבת הי' כשעשה במלאכה אע"ג דלא נזכר שעשה מלאכה, או דפי' דגזה"כ הוא דהוי כנודע לו דשבת הי', ומ"מ צריך שיהי' זוכר שעשה מלאכה, אבל אי קודם יציאת השבת נשכח ממנו שעשה מלאכה אינו חייב שתים. ונלענ"ד דאם שכח המלאכה קודם יציאת השבת אינו חייב שתים.

דף ס"ח ע"א

בגמ': גר שנתגייר לבין הנכרים.

ואף דבעינן שהגר יקבל עליו עול מצוות, עי' בחי' החתם סופר כאן דאיירי בגר תינוק שגיירו אמו עמה. ובשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד א' סימן קס) כתב דאשה המתגיירת, ובעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין, והיא סבורה שאין חיוב כ"כ לשמור המצות, הוה כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח ע"ב שהוי גר אף שעדיין עובד ע"ז עיי"ש, והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות, דידיעת המצות אינה מעכבת הגרות, ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות, דהא א"צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר, דרק מקצת דינים מודיעין. ולכן אף שהב"ד אמרו לה שצריך לשמור שבת, חושבת שהוא רק הידור בעלמא.

אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר, נמצא שלטעותה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב שהוא גרות, אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת. והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות. ע"כ. וע"ע בחלק אה"ע ב' סימן ד, ובחלק יו"ד ב' סימן קכד שציין לזה. ועיין בשו"ת חמדת שלמה (חלק יו"ד סי' כ"ט). ושו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ו).

★★

בגמ': רב ושמואל דאמרי תרוויהו אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר בין הנכרים כהכיר ולבסוף שכח דמי וכו'.

הנה רבינו החיד"א בפתח עינים על יבמות (מ"ז ע"ב) דקדק בהא דאמרו "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". ומדוע לא אמרו גוי שנתגייר וכו'. והביא בשם האר"י הק', דכל אלו הגרים בכל הדורות נשמתם היתה במעמד הר סיני, וניצוץ נשמתם מבנ"י. ובאו להם כל ימיהם הרהורי תשובה עד שבסופו של דבר מתגיירים. ולכך אמרו גר שנתגייר לרמוז ע"ז. (וכ"כ מדנפשי' במרגלית הים עמ"ס סנהדרין נ"ט. אות י"ז). ולפי"ז ביאר החיד"א מאחז"ל [עי' במסכת גרים (פ"ב ה"ז) ובהגהות היעב"ץ ביבמות שם] שהגרים מקבלים עונש ע"ז שאיחרו גרותם עיי"ש, ותמוה, אך להנ"ל א"ש, כיון שבאו להם כל הזמן כשהיו גוים הרהורי תשובה ודחו אותם ולכך נענשים עכד"ת החיד"א.

ולפי"ד רבינו החיד"א יש לבאר את דעת רב ושמואל הנ"ל. דגר שנתגייר בין העכו"ם נחשב כהכיר ולבסוף שכח, ולכאורה צ"ע הרי ברור דלא הכיר כלל. ובאמת ר"י פליג עליהו מה"ט ע"ש. אך להנ"ל י"ל דכיון שניצוץ נשמתו היה בהר סיני א"כ שפיר היה בו בחינת הכיר (ולבסוף שכח), ודו"ק היטב.

דף ס"ח ע"ב

בהמשך הגמרא הנ"ל מבואר, דפליגי רב ושמואל על ר"י ורשב"ל: "והכי איתמר, רב ושמואל דאמרי תרוייהו אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים - כהכיר ולבסוף שכח דמי וחייב, ורבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש דאמרי תרוייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח, אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים פטור".

מבואר שיש כאן מחלוקת בין רב ושמואל בגדר עונות התינוקות שנשבו - שעברו בעוד שלא ידעו את הדין האמיתי, האם החטאים שעברו נחשבים כחטאים בשוגג - וחייבים עליהם חטאת, או שנחשבים בגדר חטאים באונס, וכמו שכתב רש"י (ד"ה פטור) בהבנת דברי ר' יוחנן וריש לקיש: "דקסברי ר"י ור"ל אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה היא" (עי' תוס' ד"ה אבל שלכו"ע נחשב כשוגג, אלא שסוברים ששוגג זה פטור מקרבן - וילפינן להו מקרא) - ולא יהיה בהם חיוב חטאת.

א. בספרי פוסקי זמננו מצינו שדנו בענין האמור - כלפי שאלות נוספות התלויים בדין שוגג ומזיד, הגאון ר' משה פיינשטיין ז"ל נשאל אודות האם יש איסור להאכיל אדם שאינו שומר תורה ומצוות והוא בגדר 'תינוק שנשבה', ונמצא לו שיעשה איסור - שיאכל בלא ברכה, וכן כשמאכילו פת - יאכל בלא נטילת ידים, שאלה זו כעין זו מביא המשנה ברורה בסי' קס"ט על מה שמובא בשו"ע (שם ס"ב): "לא יתן לאכול אלא למי שיודע בו שיברך", וכתב הרמ"א: "ויש מקילין אם נותן לעני בתורת צדקה", וכתב המשנ"ב: "דלא מפקעינן מצות צדקה - בשביל חשש שמא יברך", ומביא עוד: "אך אם יודע בודאי שלא יברך, אסור ליתן לו אף בתורת צדקה (כ"כ המ"א שם סק"ו, כי יש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול, ואין עשה דצדקה דוחה ל"ת דלפני עור), ודוקא אם מתוך רשעותו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך לא נפקע מצות צדקה בשביל זה".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' יג אות ט) הביא לדון בענין זה, אם נתינה לאדם שאינו מברך משום שהוא תינוק שנשבה בין העכו"ם - כי מצד אחד מה שאינו מברך אינו מחמת רשעות, ולאידך גיסא הרי יכול לברך אלא שאינו יודע שחייבים לברך, מן הצדדים שכתב בזה הוא שתלוי במחלוקת רב ושמואל ורבי יוחנן ור"ל בסוגיין, כי אם הגדרת העבירה אצלו הוא כאנוס בדבר - ואין עליו חובת כפרה, אין בזה שום איסור של 'ולפני עור לא תתן מכשול', כי כלפי העובר אין כאן שום מכשול, כי אונס רחמנא פטריה, ולפי רב ושמואל שיש עליו חיוב חטאת - כדין חוטא בשוגג, יש בכך משום מכשול, ואסור להכשילו באכילת מאכל ללא ברכה. (אכן, האגרות משה רוצה לצדד בדבריו, שגם אם נימא דנחשב כשוגג, יתכן לומר שלא יהא בכך משום 'ולפני עור לא תתן מכשול', כי אם מכשיל אחד את חבירו כשאינו יודע שיש בכך איסור - יתכן שאינו נחשב מכשול - גם כשנחשב כשוגג, אמנם, בסוף דבריו מצדד להחמיר).

ב. בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' סב) נשאל להלכה למעשה - בבעל תשובה, האם יש מקום לאסור ללבוש בגד שארגו בעצמו קודם שזיכהו השי"ת לחזור בתשובה - מחמת שקרוב לודאי שארגו גם בשבת, וא"כ יש בזה משום מעשה שבת באיסור דאורייתא שאסור לו עולמית במזיד כמבואר בשו"ע או"ח סי' שי"ח ס"א. מן הצדדים שצידד בזה הוא בענין כשבעל תשובה זה היה בגדר של 'תינוק שנשבה' יש מקום להתירו, כי הרי תינוק שנשבה נידון לכל הפחות כשוגג, ולרבי יוחנן ור"ל אף פחות מזה - כאונס, ומעשה שבת - בשוגג ובאונס לא נאסר עולמית, ועיי"ש. (ובעיקר הדבר יש לדון במחללי שבת בזמנינו האם נחשבים כתינוקות שנשבו לענין זה - כי היום יכולים הם לדעת בקלות, ע"ש בתשובה הנז', ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קצח)).

נידון נוסף נשאל בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' רנז) לענין אשת איש שאסור לבעלה - גם כשזינתה בשוגג, ואילו באונס - אינה אסורה לבעלה, ובאשת איש שהיא בגדר 'תינוק שנשבה' וזינתה תחת בעלה - תלוי במחלוקת רב ושמואל ור"י ור"ל, האם תהא אסורה לבעלה, כי אם היא נחשבת כאונס, מותרת לבעלה, ואם היא נחשבת כשוגג - אסורה לבעלה (וע" שו"ת אגרות משה אה"ע ח"א סי' נ"ד).

★★

הגאון ר' נסים קרליץ שליט"א מבאר בטוטו"ד (בחוט שני הל' שבת סוף ח"ב בענינים שונים) את דברי החזון איש הידועים, שכהיום רובם של אינם שומרי תורה ומצוות הם בגדר "תינוקות שנשבו". ומה נשתנה זמנינו מזמן הפוסקים. אלא שהם ידעו ש"יהודי" הוא מי ששומר תורה ומצוות, ורק משומד לא שמר תורה ומצוות. עד שבאה ההשכלה ועוד

ועוותו שם היהדות, שדי להיות יהודי בלב, בלי מעשה המצוות חלילה, ולזה בזמנינו ישנה קולא זו, שהם יודעים שהם יהודים, ועכ"ז חושבים שיהודי די בהיותו מאמין בהשי"ת ומשתייך לעם היהודי.

★★

הנמוקי יוסף (יבמות דף ט"ז, ד"ה ת"ר גר) דייק מהכא, דאף דקי"ל בברייתא ביבמות (דף מז.) דמודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות, חמורות מ"מ אם לא הודיעהו כלל, חלה הגירות, וכמו דחזינן הכא דאף שנשבה לבין העכו"ם ולא יודע כלום, מ"מ נחשב לגר שנתגייר והובא דבריו בב"י יור"ד סימן רסח סעיף ב'. ובהגהות על הב"י שם הקשה וזה לשונו: אך לא ראיתי ראיה זו, די"ל לעולם דמעכב אם לא הודיעו לו מקצת מצות קלות וחמורות, והתם באמת הודיעו לו מקצת מצות, רק שלא הודיעו לו מצות שבת (ע"ש בתוספות ד"ה גר) דהא לא צריך להודיע לו כל המצוות וצ"ע.

ובמנחת יצחק (ח"א סימן קכ"ח) מיישב דהא אמרינן שם (יבמות מז.) בברייתא אומרים לו עד עכשיו חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו חללת שבת ענוש סקילה, ואם לא יודע את זה נראה שלא למדוהו כלום, ואם בכל אופן נקרא גר סימן שהלימוד לא מעכב ע"כ.

★★

בגמ': אפילו תינוק שנשבה בין הנכרים וכו' כהכיר ולבסוף שכח וכו'.

הנני להביא כאן מש"כ בספר הזכרון תפארת מרדכי לזכר האברך החסיד ר' מרדכי צבי הלוי איש הורביץ שנלב"ע בצעירותו ונביא מדבריו לדובב שפתותיו, ושם (בע' לה) מובא: חידוש קטן שאמר לאביו שיחי' בביה"ח.

המשנה בשבת, ריש פ' כלל גדול, כל השוכח עיקר שבת וכו' אינו חייב אלא חטאת אחת, ובגמ' שם ס"ח. רב ושמואל דאמרי תרוויהו, מתניתין בתינוק שנשבה בין הנכרים, והקשו מהמשנה, השוכח עיקר שבת לאו מכלל דהו"ל ידיעה מעיקרא, ותירצו דהיתה שכיחה ממנו עיקרה של שבת. ויש להעיר אבל סו"ס לא שייך למימר "השוכח" אם לא היתה ידועה לו מעולם. ויש לומר עפ"י מה שאמרו בגמ' מגילה ו: אמר ר"י יגעתי ומצאתי תאמין, הנ"מ בדברי תורה וכו' ולדברי תורה לא אמרן אלא לחדודי, חזינן גם מהכא שכל חידוש בתורה היא מציאה, כלומר שהיה לו פעם דבר זה והוא עפ"י מאמרם בנדה ל: "הוי אומר אלו ירחי לידה ומלמדין אותו כל התורה כולה וכו', וכיון שבא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה שנאמר לפתח חטאת רובץ". ומשו"כ שייך לשון "שוכח" אפי' שהי' שכוחה ממנו עיקרה של שבת, כי קודם שיצא לאויר העולם ידע מעיקרה של שבת. ודו"ק. ע"כ.

★★

בספר הזכרון ויטע אשל ע"ש רבי אהרן דרייזין ז"ל (ע' תקמו והלאה) מובאת דרשה נלהבת שנשא הגאון מפונביז' זצ"ל בסיום דף היומי ובתו"ד הוא אמר: אם נרצה לדעת מה היתה ידיעת התורה בישראל לפנים, הרי גמרא מפורשת לפנינו (שבת ס"ח ע"א) הדנה, אם ידיעת בית רבו שמי' ידיעה לענין "ונעלם", ושם שואלת הגמ': מי איכא דלא ידע? והרי במלאכות שבת ודיני טומאה וטהרה הדברים אמורים, והגמ' שואלת, היתכן שימצא איש ישראל שלא למד כל אלה הדינים בבית רבו? והיא מתרצת: משכחת בתנוק הנשבה לבין האומות. לא יתואר שיהודי לא למד התורה כולה בלדותו, אלא אם כן קרה לו אסון והוא נשבה לבין האומות.

בימינו אנו, לדאבונינו התרחב המושג של בין האומות גם על בתי הספר העברים, וגם על רבבות הורים יהודים המגדלים את ילדי ישראל כאילו נשבו לבין האומות. עכ"ד.

דף ס"ט ע"א

בגמ': מה להלן דבר שחייבים על זדונו כרת ושגגתו חטאת וכו'.

הנה בגמ' להלן (פ"ט ע"ב) מבואר, דאין בית דין של מעלה מענישים בטרם מלאו לו עשרים שנה.

וקשה, אם אכן אדם שגילו למטה מעשרים שנה אינו "בר עונשין" בבית דין של מעלה, מדוע עליו להביא קרבן חטאת, והלא קרבן חטאת אין מביאים אלא על דבר שזדונו כרת, כמבואר במסכת שבת (סט, א), ואילו אדם למטה מגיל עשרים אינו בר כרת?

ותירץ בזה הגאון ר' שמחה זיסל ברוידא ז"ל דאין צריך שיהיה האדם בר כרת בפועל כדי להתחייב בקרבן

חטאת, אלא שקרבן חטאת אין מביאים אלא על סוג עבירה כזאת שחייבים עליה כרת.

(מרפסין איגרא ע' שכ)

★★

בגמ': אלא לרשב"ל דאמר וכו' **דידע לי' לשבת במאי** וכו'.

בחידושי הריטב"א (שנדפסו מחדש הוצאת מוסד הרב קוק תש"ן) איתא: "דידע לה לשבת במאי", פירוש, שאין ידיעה לשבת מפני קידוש והבדלה ועונג האכילה, אם אינו יודע ענין שביתת המלאכות - שהוא עיקר, מפני שקידוש והבדלה ועונג המאכל על שם 'שבת וינפש' דידע לה, וגורם הזכירה של קדוש והבדלה ועונג המאכל".

הנה דברי הריטב"א הנדפסים משובשים הם - כפי שנראה לעין כל בר בי רב, הבה ונעיין להוציא מדבריו מה שאפשר לנו להבין. קושייתו הוא, שיש לומר שידע בשבת - במצות קידוש היום והבדלה, ועונג המאכל, ובדברים אלו ידע את מצות שבת - ומחמתם היה בדרגת 'זדון שבת ושגגת מלאכות'. ומבואר שדעתו הוא שמצות הבדלה הא מן התורה, ונחלקו בזה הראשונים, דעת הרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת ה"א) שהוא מן התורה, ודעת שאר ראשונים (עי' מגיד משנה שם בשם יש מפרשים, וע"ע אבודרהם שער ג בשם מצאתי כתוב) שהוא מדרבנן (עי' ריטב"א פסחים [הוצאת מוסד הרב קוק] נד, א ד"ה ומדאמרינן שהוא מדרבנן.

ומבואר עוד, שמצות עונג שבת במאכל - הוא מצוה מן התורה, והיה שייך בזה 'זדון שבת ושגגת מלאכות', וגם בזה נחלקו הראשונים - האם חיובה מן התורה, דעת הרמב"ן (שמות כ, ח) שהוא מן התורה, וכ"ה דעת היראים (סי' תיב וע"ש בתוספת ראם סק"א), ואילו דעת ספר החינוך (מצוה רצז) שהוא מדרבנן (עי' שו"ת חתם סופר או"ח סי' קסח; ועי' משנה ברורה סי' רמ"ב סק"א ובשעה"צ שם).

תירוצו של הריטב"א אינו מובן כל הצורך, בהערות הנדפסים בריטב"א שם הבין שכוונתו הוא, שזדון שבת וידיעתה - המחייבת חטאת, חובה שתהיה בידיעה את חלק האיסור של מצות שבת, ולא את חלק של ה'קום ועשה' של מצות שבת. אכן, כפי הנראה לעין אין זאת כוונת דבריו, כי האריך והוסיף: "מפני שקידוש והבדל ועונג המאכל על שם 'שבת וינפש' דידע לה, וגורם הזכירה של קדוש והבדלה ועונג המאכל", מבואר, שידיעת השבת בחלק ה'קום ועשה' של השבת - ידיעה זו גורמת כבר חיוב חטאת, אלא, שבידיעת דברים הללו לבד אינו גורם חיוב חטאת, כי ידיעת דברים אלו אינם נחשבים כידיעה, וכפי הנראה מדבריו - שחובת דברים אלו: קידוש היום והבדלה ועונג שבת, אינם נחשבים כחובות לעצמם, כי יסוד חיובם הוא משם חובת השביתה, ואם אין האדם יודע את יסוד חיובם - שהוא השביתה, ואף שיודע את עצם החיוב של קידוש היום והבדלה ועונג שבת, ידיעה כזו אינה נחשבת כידיעה גמורה ונכונה, ויש כאן חיסרון בעיקר הידיעה.

והנה עיקר החידוש שיש להוציא מדברי הריטב"א הוא, שיסוד חיוב קידוש היום והבדלה, וכן יסוד חיובו של עונג שבת נובע מחמת חובת השביתה, ואינם נחשבים כמצוה כשלעצמה, כי חובת השביתה גורם דברים אלו, וכ"מ מלשונו: "מפני שקידוש והבדל ועונג המאכל על שם 'שבת וינפש' דידע לה, וגורם הזכירה של קדוש והבדלה ועונג המאכל".

[הדברים מובנים מאוד, עפ"י מה שכתב הרמב"ם בספר המצות (עשה קנה): "שצונו לקדש השבת ולאמר דברים בכניסתו וביציאתו נזכור בם גודל היום הזה ומעלתו, והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו", נמצא שחובת קידוש והבדלה הוא להביע בפה, גודל היום ומעלתו, וגם הבדלו משאר ימים, והעיקר מה שמתבדל למעשה יום זה של שבת, הוא באיסור עשיית מלאכה, ואמנם, שיש הבדלים בעצם קדושת היום ברוחניותו, הרי למעשה עיקר ההבדל הוא באיסור עשיית מלאכה, ונמצא, שאיסור עשיית מלאכה מהוה כגורם לקידוש היום.

בעיקר הדברים, יש להעיר מדברי שו"ת הרשב"א ח"ד סי' רצה שביאר את דין הקידוש מן התורה, וז"ל: "אלא שעיקרן דבר תורה, ונוסח ברכות ומקומן - מתקנת אנשי כנה"ג וכו', וכן קידוש היום, לזכור אותו בכניסתו, כעין שבח וקילוס, כענין מאמרם (שבת דף קיט): 'רבי חנינא שהיה אומר נצא ונקבל פני שבת מלכתא כו', והיה מקלס ואומר: בואי כלה, בואי כלה, וכיוצא בזה - בקריאת פסוקי קדושת השבת, בקריאת: ויכולו, או: ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו, וכל אחד ואחד אומר, כפי שיזומן לו מעניני שבח, וקדושתו, והזכרת קדושתו", הרי שאין צורך להדגיש את

הבדלו משאר הימים בענין קדושתו לגבי איסור עשיית מלאכה, וע"ע הגהות רע"א על השו"ע סי' רע"א על המ"א סק"א שבאמירת "שבתא טבא" יוצאים חובת הקידוש מן התורה, [ועי' ביאור הלכה סי' רע"א ס"ב ד"ה דאיתקש].

ויש מקום להוסיף בהבנת דבריו, כי מי שמקדש או מבדיל - ואינו יודע שיש חובה בשביתה, אין הקידוש והבדלה נחשבים כקידוש היום והבדלה כלל, כי הקידוש הוא מה שמקדש את היום בדבריו - שיש בו קדושה של איסור עשיית מלאכה, וכשאינו יודע שיש ביום זה חובה של שביתה - לא קידש את היום בדבריו, [ומובן היטב - מדוע אינו נחשב בידיעה זו כ'זדון שבת', כי יש לו חיסרון גם בידיעת החובה של קידוש היום ועונג שבת, כי מה שמקדש את היום אינו נחשב כלל כמי שמקדש את היום, והבן].

והיה מקום לדון בזה, בתינוקות שנשבו וכדומה, שאינם יודעים חובת השביתה בשבת, והם עושים קידוש והבדלה, ואוכלים בשבת, האם מקיימים בזה איזה מצוה, כי אם אינם יודעים את חובת השביתה, יתכן שלא נחשבים כל אלו המצות, כי חסר בהם עיקר היסוד של המצוה.

★★

בגמ': דידע לה לשבת במאי.

בשו"ת אחיעזר (ח"ד סי' ע"ו) כתב וז"ל: קשה לי כעת בלומדי מס' שבת תמיהה עצומה בס' כלל גדול דף ס"ט ע"א דידע לה לשבת במאי, בתחומין ואליבא דר' עקיבא. וקשה לי מאי מקשה דידע לה לשבת במאי, מאי הרעש כל כך. הלא מבואר לקמן דף ע"ד ע"א דאיכא נמי מלאכה דכותש, אלא דתנא לא חשיב לה. ולקמן ע"ה ע"ב מבואר לר"י אף השובט ובמדקדק. וא"כ שפיר משכח"ל דלא ידע הל"ט מלאכות שמנה המשנה, ואלו דלא חשיב ידע. וצל"ע כעת. ע"כ.

★★

בגמ': דידעה בתחומין.

עיין בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה קמא אה"ע סימן ב) דאף דאיתא בירושלמי די"ב תחומין הוי דאורייתא, אבל לתלמודא דידן ליכא שום תחום דאורייתא אפילו י"ב מיל, מדאמר כאן דידע לה בתחומין ואליבא דר"ע, מכלל דלרבנן ליכא שום תחום דאורייתא, דאל"כ הל"ל דידע לה בי"ב מיל ואליבא דדברי הכל. עיי"ש באריכות.

דף ס"ט ע"ב

בגמ': היה מהלך במדבר וכו' ומשמר יום אחד וכו'. במאי מינכר לי' בקידושא והבדלתא וכו'.

הגאון ר' נח שטוקמן ז"ל שאל להגאון מטשעבין זצ"ל: במי שמהלך במדבר "בכל יומא שמניח תפילין, אם מותר לו לברך עלי' משום חשש ברכה לבטלה" ע"כ. והשיב לו הגאון מטשעבין בשו"ת דובב מישרים (סוף ח"א סי' י"ח): לכאורה י"ל דהוי ככל ספק ברכות דקי"ל להקל, אך נראה לפי מה דמבואר בשו"ע סי' תפ"ט סעי' ח' דאע"ג דאם שכח לספור יום אחד סופר בשאר ימים בלא ברכה, והיינו משום דמסתפקא לן אי הלכה כשיטת הבה"ג דבעינן תמימות, מ"מ אי מסופק הוא אם דילג יום אחד חייב לברך בשאר ימים, והיינו משום דהוי ס"ס, ספק אם דילג וספק דדילמא לא בעינן תמימות, וכן בזכורני שהפרי חדש ביאר שם כן, אלמא דמכח ס"ס לחיוב ליכא חשש ברכה לבטלה, (ועיין בש"ס גיטין דף מ"ה ואמרי לה קורין בו, וברש"י שם משום דהוי ס"ס, וקורין בו סתמא משמע בברכה, אלמא דס"ל לרש"י ז"ל דמכח דין ס"ס מותר לברך ג"כ, עיין בש"ע או"ח סי' תרפ"ח בט"ז אות ט'), והכ"נ הכא כיון דרוב הימים הם חול ואזלינן בתר רוב, ושפיר מותר לברך וליכא חשש ברכה לבטלה, דרוב לא גרע מס"ס, וכיון דבס"ס מותר לברך, כן גם ברוב לחיוב מותר לברך, (ואמנם דעת הרשב"א הוא דס"ס עדיף מרוב, אולם הפנ"י וכן ההפלאה תמהו מהא דמבואר בש"ס נדה י"ח דרוב טהור ברה"י וס"ס טמא ברה"י).

וכן אזכור שבשו"ת מהר"ם מינץ העיר בראי' נפלאה דעל הרוב מותר לברך, מש"ס יבמות דקכ"א שנשבע שטבע חסא, אע"ג דלהלכה פסקי' דבמים שאין להם סוף אשתו אסורה משום דחיישינן למיעוטא, וביאר המרדכי דעל הרוב מותר לישבע, וא"כ הכ"נ לענין חשש ברכה לבטלה דהוא משום הלאו דלא תשא כמבואר בש"ס ר"ה דל"ג, מותר לברך היכא דרוב הוא לחיוב, (ועיין בש"ס נדה דף נ"ז ובמגעות והסיטות הלך אחר הרוב, והיינו אחר רוב ימים, ועי' בת"ש יור"ד סי' ט"ז אות ט"ז).

ואמנם המג"א שם בסי' שד"מ ביאר דל"ש הכא ענין רוב, משום דהו"ל קבוע, מ"מ כ"ז לענין איסור מלאכה בשבת משום דשבת קבוע הוא וקיימא האיסור מלאכה, אבל לענין המסובב אם להניח תפילין בברכה, שפיר אזלינן בתר רובא ומותר לברך, (אע"ג דלא סמכי אחזקה לענין ברכה כמבואר בט"ז או"ח סי' ח', מ"מ רוב עדיף מחזקה, והגם דהט"ז מיירי רק באפשר לברורי).

ועוד י"ל דכיון דכל הא דפטור בשבת ויו"ט הוא משום דהם בעצמם אות, וע"כ לדעת הי"א בחוה"מ צריך להניח תפילין בברכה כיון דחוה"מ מותר במלאכה וכמבואר במג"א שם, וע"כ הכ"נ בהולך במדבר כיון דעכ"פ מותר במלאכה כדי פרנסתו, ממילא מחויב בתפילין ולברך עליהם. ע"כ.

הנה דפשיט"ל להגאון מטשעבין ז"ל דיש לברך ג"כ על התפילין. וחתנו, הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל כתב בענין זה אל הגר"נ שטוקמן ז"ל הנ"ל, ונדפסה תשובתו בספר הזכרון זרע ברך (ע' רלו-ח): יש לי להעיר עוד בגוף השאלה, דהלא אף דקי"ל ספק ברכות להקל משום דברכות דרבנן, אבל בברכת המזון כיון דהוי מדאורייתא, באמת מחוייב לחזור ולברך כמבואר באו"ח קפ"ד, והיכא דחוזר ומברך על דאורייתא, צריך גם לחזור ולברך על ברכה רביעית דהוי מדרבנן, דלא ליהוי זלזול לדבריהם כמבואר באחרונים, ויע"ש בשערי תשובה בסימן הנ"ל.

א"כ י"ל, דבשלמא בכל מצוה דאורייתא דאנו מחייבין אותו מספק, אעפ"כ אין צריך לברך, דלא הוי זלזול לדבריהם, דהלא הא דעושה המצוה אין כאן חשש איסור, ומש"ה אנו מחייבין אותו לעשותו, משא"כ הברכה די"ל דיש בזה חשש איסור, ולכן אינו מברך, ולא משום דקילא מצוה דרבנן מדאורייתא ולכן לא הוי זלזול, אבל לענין הנחת תפילין דאם היום שבת אסור להניח תפילין כמבואר בתוס' שבת דף ס', א"כ אם מחייבין אותו להניח תפילין דהוי דאורייתא, ע"כ דאנו מחזיקין היום ליום חול, א"כ אם לא יברך הוי זלזול לדבריהם וממילא מחוייב לברך כמו בברכת המזון אף דלא הוי רוב.

אולם זה אינו, דהרי קי"ל בחול המועד דיניח תפילין בלא ברכה, כמו שהעלו האחרונים בסימן ל"א, והתם הרי ג"כ הא דמניח משום דמספק מחזיקינן החיוב בהנחת תפילין ואעפ"כ אינו מברך, ואי דתקשי הא הוי זלזול לדבריהם, צ"ל כיון דהא דקי"ל דאסור להניח תפילין בשבת ויו"ט הוא רק אם מכוון לשם מצוה כמבואר במגן אברהם סימן ל"א, א"כ אי מניח משום ספק הרי דעתו דאם אינו מחויב לא יהיה משום מצוה, ושוב ליכא בהנחתו שום צד איסור, אבל לענין הברכה לא יוכל להתנות כך, ולכן אינו מברך ושוב ליכא משום זלזול, (ואף אם המניח אינו מתנה כך שיהיה בתנאי, מ"מ כיון דעושה על דעת חכמים והם כיונו לכך שפיר מועיל כמו שמצינו בכמה דוכתי). עכ"ד. הנה שלא ברירא לו כ"כ ענין זה.

★★

עוד הסתפק הגר"נ שטוקמן ז"ל אם באותו יום שמחזיק אותו לש"ק בקידוש והבדלה אם באותו יום מותר לברך על הנחת התפילין, דהוי כתרתי דסתרי. וכתב לו בזה הגאון מטשעבין זצ"ל (שם): יעיי' בט"ז סי' תרס"ח ובמג"א סי' תפ"ט דרק במברך על כוס אחד חיישינן לתרתי דסתרי, וא"כ ניחא בפשיטות וגם לפי שאר התי' ניחא עי"ש, וע"כ כיון דמחויב גם ביום שעושה ליום השבת בהנחת תפילין, כדמוכח בש"ס דפריך דבמאי ניכר וכו', ואם נימא שעושה לשבת אינו מניח תפילין א"כ מוכח מזה שאינו מניח תפילין, כמו שהקשו התוס' דמינכר במה שאינו הולך ותי' לא שייך הכא, אלא ודאי דמניח (וצע"ק במגיד מישרים לב"י, הרדב"ז ח"א סי' ע"ו מובא בגליוני הש"ס על מס' שבת דף י"ב עי"ש), ומותר לעשות גם הברכה, ול"ה תרתי דסתרי כנ"ל. וע"ש עוד בזה.

והגרב"ש שניאורסון ז"ל בתשובתו (שם) כתב בזה: עוד העיר כבוד השואל דביום דמקדש לשם שבת לא יניח תפילין דהוי כתרתי דסתרי, והרב הגאון הנ"ל ציין למג"א סימן תפ"ט דרק על כוס אחד הוי תרתי דסתרי, וע"כ העלה דגם ביום זה מחוייב בהנחת תפילין. ולדעתי יש להעיר דאף דאין בזה משום תרתי דסתרי, מ"מ הוי זלזול ליום שנוהג בו קדושה כמו ביו"ט שני, וכמו שכתבו התוס' בסוכה דף מ"ז ד"ה מיתב דמש"ה לא תיקנו לולב בשמיני ספק שביעי דמחזי דעושה מעשה חול וכו'

ונ"ל להביא ראיה דבששת הימים יניח בברכה וביום שמקדשו לשם שבת לא יניח, מהא דקאמר הש"ס דהאי יומא מינכר לי' בקדושא והבדלה ובע"כ דבתפלה קאי כנ"ל, דאי לית לי' כוס מאי מעבד, ועוד הרי הבדלה על הכוס אח"כ

תיקנו ומקודם היה רק בתפלה, וא"כ ע"כ בששת הימים מתפלל של חול וביום השביעי של שבת, והלא קי"ל דאם התפלל של חול בשבת חוזר וע"כ דהוי ברכה לבטלה, ואעפ"כ לא חיישינן כאן לספק ברכה לבטלה, ובששת הימים פשיטא דמתבטל של חול משום רוב כנ"ל, ואף בשבת דליכא רוב ואדרבה הרוב מנגד, מ"מ כיון דמקדשו לשם שבת בע"כ נוהג בו קדושה וה"ה לענין תפילין. עכ"ד.

ויש לציין, שבביאור הלכה (או"ח שד"מ ד"ה אפילו כו') פשיט"ל שצריך להניח תפילין גם באותו יום שמחזיקו לש"ק בקידוש והבדלה. אך לא הזכיר שם לברך ברכה ע"ש וי"ל.

★★

בגמ': אמר רב הונא היה מהלך (בדרך או) במדבר, ואינו יודע אימתי שבת, וכו'

ביסוד ביאור דין זה יש להביא דברי הראשית חכמה (שער הקדושה - פרק שני): "ושמעתי מפי מורי ע"ה שעל זה אמרו ז"ל: 'ההולך במדבר ואינו יודע מתי יום שבת - מונה שבעה ימים מיום שנתן אל לבו שכחתו ומקדש שביעי שעושה קידוש והבדלה' (לשון המחבר בשו"ע או"ח סי' שדמ), הרי בפירוש כי הותר לו לעשות שבת אף על פי שבאמתות אינו שבת, והיינו מטעם, כי הנקודה האמצעית שהוא השבת הולך עם כלם להשפיעם, וכל יום ויום יש בו מקצת שבת, ולכן בכל יום ויום אינו עושה מלאכה יותר מכדי פרנסתו מפני שכל יום הוא ספק שבת".

ביאור הדברים הוא, כפי שהאריך בראשית חכמה (שם) לפני זה, וז"ל: "שכל הימים יונקים מיום השבת, שיום השבת הוא נקודת המרכז שעליה תסוב עגולת הששת ימים..., נמצא השבת שורש לכל ששת ימי השבוע, ולכך בכל יום ויום חייב להשפיע בו מקדושת שבת כמו שיתבאר, ולטעם זה דקדק הרשב"י ע"ה בלשון... שאמר 'ימי השבת דאינון ימי השבוע קיימין לישראל' - הרי שקראן 'ימי השבוע', ו'ימי שבת', והטעם כדפירשנו, כי הנקודה שהיא השבת מתעלמת בימי השבוע, ולכן הם נקראים ימי השבת. וכן מצאתי שכתב הר' יוסף גיקטיליי"א ע"ה שיום שבת הוא נקודת מרכז לעגולה, זה לשונו: 'הבריאה כולה וכל הנמצאים שברא הקדוש ברוך הוא - כלם סוד גלגל, והכל ברא בנקודה אחת היא סוד שבת, והיא סוד מציאות עין כל גלגל, ובהמצא השבת שהיא סוד נקודת כל גלגל נמצאו ששת ימי החול סביבותיה והשבת באמצע נקראה קדש אין לה בן זוג, והיא מקור כל השפע וכל הטובה לעגולה, ואין לך גלגל שאין בו סוד שבת וששת ימי החול כולם חוזרים בעגולה בשיעור מוכרח, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, כי כפי שיעור הנקודה האמצעית כך ששה שעורים כמותו סביב העגולה, וכולם נקראים חלל העגולה, ונקרא חלל על לשון חלול, ולשון חילול מלשון חלל, וכולם לשון אחד, כי בהסתלק עין האמצעי נמצאו כלם חלולים ומחוללים וחללים, כי ימצא חלל שכבר יצאה נשמתו ממנה ונמצא הגוף חלול בלי נקודה אמצעית, וזהו סוד ששת ימי חול ויום השביעי קדש, עד כאן לשונו" (ראה שם בראשית חכמה בארוכה מה שכתב על פי דברים אלו ענין הזכרת יום השבת בכל יום ויום: היום יום ראשון בשבת, היום יום שני בשבת, וכן בכל שאר הימים).

הראשית חכמה בהמשך דבריו כתב עוד בדרך מוסר ברמז מאמר זה: "ולענין מעשה נוכל לומר, כי העולם הזה הוא דומה למדבר, והאדם בו גורש ממקום מנוחתו מנוחת הנפש, ובעולם הזה בהיותו נמשך אחר החשך בעצת יצרו 'שכח יום השבת' - יום שכלו שבת שהוא עולם הנשמות - ששם עיקר ישיבתו, ולכן מיום שנתן אל לבו שכחתו והוא רוצה לשוב בתשובה צריך שיהיו לעולם בגדיו נקיים, ושכל יום יחשוב שהוא שבת שמא באותו יום יזדמן לעולם שכולו שבת, כמו שאמרו (אבות פ"ב מ"י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', ולכן לא יעשה מלאכה יתר מכדי פרנסתו ליומו כמזדמן לדרך, כי שמא אין לו חיים אלא אותו היום לבד, ואין ראוי שיטרח וידאג על עולם שאינו שלו" (דבריו הובאו בשל"ה הקדוש, מסכת חולין פרק תורה אור אות נ). ע"כ.

★★

ביסוד דברי חז"ל כאן ראוי להביא את דברי שו"ת הרדב"ז (חלק א סימן עו) הידועים, וזה לשון התשובה: "שאלת ממני, אודיעך דעתי בענין השבת כי יש חילוק גדול בין השוכנים במזרח לשוכנים במערב, ונמצא שמה שהוא לאלו שבת הוי לאלו חול. תשובה, דע כי שאלה זו נבוכו בה רבים ונכבדים, אבל אודיעך דעתי בה, דע כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל, שנאמר (תשא לא, יג) 'כי אות הוא ביני וביניכם', וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד,

כן השבת נמסר לכל אחד ואחד, וכיון שהשבת נמסר לכל אחד - בכל מקום שהוא מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת - שהוא זכר למעשה בראשית, שנאמר (שם, טז) 'כי ששת ימים עשה ה' וגו'.

שאם אין אתה אומר כן, אפילו בארץ ישראל יש חילוק קצת (היינו, שיש הבדל בהתחלת היום וסופו, בקצה אחד בארץ ישראל מקצה אחר), ואפי' תרצה לומר שע"י התוספת שאנו מוסיפין בכניסתו וביציאתו - מתוקן, מ"מ התוספת הזה דאורייתא היא (א. ה. לשון זה נראה שיש בו איזה שיבוש ונדצ"ל דאורייתא משהו היא), ונמצא שאין כל בני א"י שוין בתוספת זה, שהרי מהלך קרוב לד' ימים בא"י מן המזרח למערב, ואפי' בעירות הסמוכות יש חילוק בזה - בין טבריה לציפורי, כדאמר ר' יוסי יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריה ועם מוציאי שבת בציפורי, אלא מאי אית לך מימר, כי השבת ניתן לכל אחד כפי מקומו אשר הוא דר בו, לפי שכבר נשלמו במקומו ששה היקפים שלמים, ונכנס השביעי לקודם קודם ולמאוחר מאוחר.

וגדולה מזו אמרו: 'המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת מונה ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת', עד כאן. ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, ה"מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת, אי נמי, משום דאם הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם, שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות או פחות, ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל, מ"מ למדנו מ'דחייבוהו לקדש שביעי', משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל חד וחד כי אתריה.

תדע, שאחר שהגיע לישוב, וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, משום שקיים מצות שבת (עי' גליוני הש"ס להגאון ר' יוסף ענגל זי"ע מה שהעיר על הוכחה זו).

עוד ראיה, מהא דאמרינן 'עכו"ם ששבת חייב מיתה', ולאו דוקא יום השבת, אלא שקבע לו יום אחד לשבות בו, משמע, שכל מי שעושה מלאכה ששה ושובת יום א' - סוף סוף שובת נקרא.

עוד ראיה, שהרי השבת ניתן במרה, וממרה לארץ ישראל יש קצת חילוק, שהרי מרה לדרום וא"י לצפון, נמצא שלא היה השבת מצומצם בין מרה לארץ ישראל, אלא שהוא ית' צוה את השבת לישראל לכל אחד מהם או לכולם, בכל מקום שימצאו, שהרי גלוי וידוע לפניו ית' שעתידין בניו לגלות לקצוי הארצות - ויהיה ביניהם מרחק גדול. ועם זה אנו צריכים לכל המועדות ויום הכפורים לפי שגם בהם תפול השאלה. ודע כי נפל מחלוקת בין הראשונים: מאי זה מקום מתחיל היום, וגם מאי זה מקום מתחיל יום השבת, עיין במ"ש בספר הכוזרי יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים בקצה המזרח השבת להם קודם השוכנים במערב, ונמצאו אלו מותרים במלאכה בזמן שאלו אסורים, אלא צריכים אנו לומר, כי השבת נתן לכל אחד מישראל, כפי מקומו שימנה ו' ימים שלמים וישבות בשביעי, ובזה יש 'זכר למעשה בראשית'".

לדברי השו"ת הרדב"ז יש להשוות מה שכתב השו"ע הרב (או"ח סי' א מהדורא תנינא ס"ח): "וזמן חצות לילה הוא שוה בקיץ ובחורף לעולם י"ב שעות אחר חצי היום - שהוא אמצע הלילה ממש, והיא עת רצון למעלה בכל זמן ובכל מקום, ואף שהימים והלילות משתנים לפי האקלימים וריחוק המדינות זו מזו ממזרח למערב אין בכך כלום, וכמו זמן קריאת שמע ותפילה וזמן כניסת שבת ויו"ט - שהוא ג"כ בכל מדינה ומדינה לפי זמן הימים והלילות שלה [כי עת רצון שלמעלה ויחודים עליונים שבקריאת שמע ותפילה וקדושת שבת ויום טוב הוא למעלה מגדר המקום והזמן, רק שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו, וזהו ג"כ הטעם ששורה קדושה עליונה בחוץ לארץ ביום טוב שני של גליות, ולכן גם בארץ ישראל הבאים לחוץ לארץ חייבים בקדושת היום אף שדעתם לחזור כמו שנתבאר בהלכות יו"ט]. ואמנם, אין דברי הרב מוסבים על כל יחיד ויחיד - שנקבע לו יום השבת - כפי המקום והמצב שנמצא בו, אכן, יסוד דברי הרדב"ז מתבארים היטב על פי דברי הרב זי"ע.

יסוד הדברים שיום השבת נקבע כפי היום בכל מקום ומקום לפי זמנו - מובאים כבר בספורנו פרשת אמור (כג, ג) על הפסוק: "שבת היא לה' בכל מושבותיכם", וז"ל: "שבת היא לה'" - הוא היוצר אור ובורא חשך קובע אותם - 'בכל מושבותיכם'. אף על פי שתשתנה תחלת היום והלילה כפי השתנות האורך בגלילות מתחלפות, ועם זה היתה השבת

הראשונה משוערת כפי איזה אורך מיוחד בהכרח, מכל מקום תהיה תחלת השבת וסופה בכל אחד מהגלילות ליושביו כפי התחלת היום והלילה בגליל ההוא" (גם בדבריו לא נוכל להוציא את חידושו של הרדב"ז שנקבע השבת כפי מצבו של כל יחיד ויחיד). וכן האריך הרדב"ז בספרו מצודת דוד (עניני טעמי המצות - מצוה קיב). וכבר האריכו פוסקי זמנינו הלכה למעשה במי שנוסע בחללית מעל שטח פני הארץ שאז יצוייר שכל כמה שעות יש לו יום ולילה, מתי ישבות וינוח, ואימתי הוא השבת שלו.

★★

בענין זה יש להביא גם דברי החתם סופר בתורת משה פרשת בראשית על הפסוק (בראשית ב, ב) 'ויכל אלקים את יום השביעי את כל מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה', שהעיר בענין זה הלא אין הזמנים בכל המקומות שוות, וכתב: "על שמירת שבת לא קשה קושיא זאת, כי גם אז בזמן הבריאת אשר ע"י ציווי הקב"ה, למשל: תדשא הארץ או יהי אור, היה התפשטות והוצאת הדברים מכח אל הפועל בכל כ"ד שעות, וא"כ גם אז הארץ בזמן אחד כבר שבתה - כי נתקדש היום, ובמקום אחר עדיין הארץ בהמה ורמש, וזהו: 'ויכל וישבות', כלומר, במקום אחד 'ויכל', ובמקום אחר 'וישבות', וא"כ אנו שובתים כל אחד במקום שהוא בו, אותו היום והשעה שהיה בו מנוחת שבת בראשית במקם ההוא שאנו עומדים בו..., וביום טוב דלא שייך זה הטעם, מ"מ הלא אמרו (ר"ה כה, א) 'אתם אפילו שוגגים וכו'".

★★

מה שכתב הרדב"ז להוכיח מסוגיין לשיטתו: "וגדולה מזו אמרו: 'המהלך במדבר ולא ידע מתי הוא שבת מונה ו' ימים מיום שטעה ומקדש שביעי ומברך בו ברכת היום ומבדיל במוצאי שבת, עד כאן. ואעפ"י שאינו עושה בכל יום אלא כדי חייו, ה"מ מפני שהוא ספק שמא הוא שבת לכל בני אותו המחוז אשר הוא בו, וחל עליו איסור שבת, אי נמי, משום דאם הוא שבת הרי יש בו איסור שבת לכל בני העולם, שאין חילוק בין השוכנים בקצה המזרח לשוכנים בקצה המערב אלא י"ב שעות או פחות, ונמצא שזה עושה מלאכה בזמן שהוא שבת לכל, מ"מ למדנו מ'דחייבוהו לקדש שביעי', משמע דלכל אחד נמסר לעשות זכר למעשה בראשית כל חד וחד כי אתריה. מבואר שלמד שהנהגת קדושת יום השביעי - כפי מקומו ומצבו של האיש ששכח מתי שבת - הוא דין ודאי, ונחשב אצלו שבת בקדושתו השלימה, ומן הראוי שיהיה אסור גם בעשיית מלאכה - לולי שיש בו משום פיקוח נפש, כי הרי השווה יסד זה לעיקר שאלתו - בענין יום השבת של אלו השוכנים בקצה המזרח לעומת אלו השוכנים בקצה המערב, שאלו נוהגים קדושת שבת בזמן שאלו נוהגים חול, ודין אחד להם, וכלפי דין זה - ברור הדבר שכל אחד נוהג קדושת שבת מדין ודאי כפי מקומו ושעתו, וכמו כן הוא לפי דין זה, ודבר זה חידוש גדול הוא למאוד.

וכן מבואר בדבריו, ממה שכתב עוד בזה: "תדע, שאחר שהגיע לישוב, וידע שטעה ועשה מלאכה בשבת, לא חייבוהו להביא קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי, משמע שקיים מצות שבת". הרי שבנהיגת יום זה השביעי בקדושת השבת קיים מצות שבת, ומתוך כך אינו מביא "קרבן לא חטאת ולא אשם ולא וידוי", ולפי זה יהיה לנו חידוש גדול, שאם יטעה ויעשה מלאכה בשוגג ביום זה - שלא צורך פיקוח נפש, יתחייב להביא קרבן חטאת.

אמנם, בדברי הראשונים מבואר, שדין זה שחייבים לקדש ביום השביעי, אינו אלא דין דרבנן שלא תשכח תורת שבת ממנו, וכמו שכתב רש"י: "בקדושתא ואבדלתא - לזכרון בעלמא, שיהא לו שם יום חלוק משאר ימים, ולא תשכח שבת ממנו", וכן הוא לשון המאירי (שם): "ואין זה הלכה אלא לזכרון בעלמא שיהא לו יום חלוק משאר הימים שלא תשתכח ממנו תורת שבת". ולפי זה אי אפשר להוכיח מדין זה לעיקר שאלת הרדב"ז, כי אין בזה משום חובת שבת מן התורה, ומה מקום להוכיח מזה לענין השאלה הנוגעת בעיקר קדושת שבת מן התור לאלו השוכנים בקצה המזרח לעומת אלו השוכנים בקצה המערב, שנוהגים קדושת שבת בזמן שאלו נוהגים חול.

★★

לפי דברי הרדב"ז, תתורץ ההערה שהעיר הריטב"א (חי' הריטב"א שנדפסו מחדש הוצאת מוסד הב קוק תש"ן) על מה שאמרו בגמרא: "וההוא יומא במאי מינכר ליה, בקידושא ואבדלתא", והעיר הריטב"א: ואם תאמר, והאיך יאמר ברכות על הספק..., ויש לומר, דספק ברכה לבטלה איסורא דרבנן הוא, אי נמי בלא ברכה קאמר", וע"ש שכתב

שמלשון הגמרא נראה כצד הראשון שמקדש ומבדיל בברכה, ולפי דברי הרדב"ז שיום השביעי קדוש לאדם זה מדין עיקר דין שבת, ואצלו נחשב יום זה כיום השבת בקדושתו השלימה, לא קשה כלל קושיא זו, כי אין כאן ברכה על הספק כלל (ראה בארוכה קונטרס אגן הסהר בעניני קן התאריך שהאריך בביאור דברי הרדב"ז בזה).

★★

במש"כ הריטב"א בתו"ד: נראה כצד הראשון שמקדש ומבדיל בברכה. יש להביא מש"כ בשפת אמת (כאן): "האי קידושא ואבדלתא דהכא אפשר שאינם בשם ומלכות, דהא ספק ברכות להקל [הגם דסתימת לשון הפוסקים (עי' לשון הרמב"ם פ"ב מהל' שבת הכ"ב) לא מבואר כן]" עכ"ל. ויש לציין, לחידושו של המשנה ברורה בזה (סי' שד"מ סק"ג ובשער הציון סק"ב) שתקנה זו לקדש ולהבדיל ביום השביעי, הינה תקנה מדין ודאי, בכדי שלא תשתכח תורת שבת ממנו, ואף שהוא יום השבת מספק, אין ברכה זו נחשבת ברכה מדין ספק, כי חז"ל תקנו תקנה גמורה וודאית, שיקדש ביום השביעי , ולכן אין בזה משום חשש ברכה לבטלה (מקורו של יסוד זה הוא במור וקציעה להיעב"ץ סי' שד"מ, (ובענין זה עי' עוד שו"ת זכרון יהודה ח"ב סי' רמח) ע"כ.

★★

מצינו מחלוקת האחרונים האם מתפלל אדם זה ביום ששובת בו תפלת שבת, הפמ"ג (משבצות זהב סי' שד"מ סק"א) הוכיח מלשון הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"ב) שמתפלל בו תפלת שבת, וכ"כ הנהר שלום (שם), ולעומת זה, הגאון ר' דוד פארדו בספרו למנצח לדוד (ח"ב דף יג עמוד א) כתב שעכ"פ בתפלה מתפלל של חול, משום שאף בשבת היה מן הדין שיתפלל י"ח ברכות אי לאו משום דלא אטרחוה רבנן, ואפילו להזכיר שבת בתפלת חול אין להזכיר - כי אולי אינו שבת והוי הפסק, ודי לו במה שתקנו לו זכרון דברים בקידוש והבדלה, והסכים עמו החיד"א במחזיק ברכה (סי' שד"מ סק"א).

לפי דברי הרדב"ז הנזכרים, שיום זה נחשב כיום שבת מדין ודאי - לאדם זה ההולך במדבר, נמובן הדבר מאיליו, שאין לומר כדברי הגר"ד פארדו, כי אינו נחשב כהפסק כלל, כי יום שבת הוא אצלו מדין ודאי, והבן.

★★

ביאור הלכה (סי' שד"מ סעיף א') כתב: ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת וכו'.

ולענין תפילין. נראה לענ"ד דחייב להניח בו, דהא רוב הימים הם ימי חול וצריך למיזל בתר בתר רובא. ומה שעושה קידוש הוא רק לזכרון בעלמא כדפירש רש"י, ומה שאסור במלאכה בכל יום, אפשר משום דעשאוהו רבנן כקבוע, ואפילו אם נאמר דיום זה של שבת הוא בכלל קבוע גמור מדאורייתא כמחצה על מחצה, מכל מקום מידי ספקא דאורייתא לא נפקא וכו', ועוד יש סברא לחייבו דהלא פטור דשבת הוא מפני שהם עצמם אות, וא"כ זה שעושה בו מלאכה לפרנסתו אין בו הכר [דלא מסתבר לומר דבקידוש לבד הוא ההכר, דהא עיקר האות הוא דהקב"ה שבת ממלאכתו ביום השביעי, והוא ג"כ שובת].

ואין לומר דא"כ כל חולה שיש בו סכנה שמותר לחלל שבת יהי' חייב בתפילין וכו', זה אינו, דשם הוא אות והכר מה שבכל יום הוא מותר בכל מלאכות לעשותן והיום אסור, משא"כ בזה ששוה אצלו יום שביעי זה לכל הימים, דבכל יום הוא ג"כ אין מותר בשום מלאכה, וגם אפשר דשם הוא אות במה שכל ישראל שובתים באותו יום משא"כ בזה, אך מכל מקום לא ברירא סברא זו כ"כ, אף מפני טעם הראשון יש לחייבו, ואך בעת התפלה של שבת לא יניח התפלין, כדי שלא יהי' תרתי דסתרי וכו'. ע"כ.

וכדבריו כתב בשו"ת דובב מישרים (ח"ב סי' י"ח) ע"ש. ובאמרי יושר להג"ר מאיר אריק זצ"ל (ח"ב סי' קמ"ט ס"ק ב') דן ג"כ בספק זה לגבי הנחת תפילין.

ולכתחילה רצה להביא ראיה מסוגיין דחייב בתפילין דאל"כ יש היכר בין שבת שלו לשאר הימים, ודחה ראיה זו, ומסקנתו להלכה דאינו מניח תפילין בשבת שלו ודלא כביה"ל, והביא כן גם מספר ארחות חיים סי' ל"א שהביא משו"ת זכרון יצחק סי' ל"א ע"ש. ע"כ.

★★

וראה בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' כ"ח) שנשאל על הנוסעים ליפן ולמדינות בשטח ההוא של העולם אשר לדעת החזו"א זי"ע צריך לשמור את השבת ביום ראשון לחשבונם, והרבה חולקים עליו ואוחזים במנהג לשמור ביום ז' לחשבונם, והשואל פסק דיניחו תפילין ביום א' בברכה [דהיינו יום שבת דהחזו"א זי"ע], וביום שבת דהתם [שהוא עש"ק דחזו"א זי"ע]

יניחו בלא ברכה. וכתב בעל שבט הלוי. דדעתו שאין להניח תפילין כלל ביום השביעי לחשבונם אפילו הנחה בלא ברכה, והביא ראיה מדברי הביאור הלכה דמשמע דכיון דרק מחומרא עושה אותו שבת וקידוש לזיכרון בעלמא בעי להניח תפילין, אבל אם היו קובעים אותו לשבת בכל הדינים וענינים, משמע דלא בעי להניח תפילין, דיש כאן תרתי דסתרי דמצד אחד עושים אותו יום קדוש בכל הצדדים ומברכים כל הברכות בשם ומלכות, ע״ש עוד.

★★

בגמ׳: והוא יומא לימות וכו׳.

הנה עצם דברי הגמ׳ צ״ב. וכי היעלה על הדעת לחשוב שאם לא יאכל יום א׳ ימות. ונביא מש״כ הגאון ר׳ משולם ראטה ז״ל בתשובתו שנדפסה בשו״ת היכל יצחק (ח״א או״ח סי׳ לה):

עי׳ שבת דף ס״ט ע״ב לענין ההולך במדבר ושכח זמנו של שבת שעושה בכל יום כדי פרנסתו בר מההוא יומא ופריך בגמרא וההוא יומא לימות, ומסיק דאפילו ההוא יומא, ולכאורה תמוה והלא אפשר להתענות יום אחד בלי שום סכנה כמו יום הכפורים ותשעה באב, ובש״ע יו״ד סי׳ רל״ד בשם הרמב״ם כתב דוקא ז׳ ימים יש סכנה, ועל כרחך לפי שאין לו פת בסלו ופרנסתו מצומצמת רק כדי חייו יש סכנה אף ברעבון של יום אחד וכן כתב המאירי שם ובספר תוספות שבת סי׳ שד״מ סק״ד ופרי מגדים במשבצות זהב שם סק״א כתבו דאם יכול להתענות יום אחד בלא סכנה אסור לעשות מלאכה רק משום עונג שבת אסור להתענות ולא ראו את דברי המאירי הנ״ל עכ״ד.

וראה גם כן בספרו שו״ת קול מבשר (ח״א סי׳ מה) ע״ש.

ובלקוטי יהודה (פר׳ בראשית ע׳ כא): כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור אמר בשם ספר אחד שמקשה וכי אם אינו אוכל יום אחד ימות, ותירץ שכיון שאינו אוכל כל ימי השבוע רק כדי חייו, לכך אם לא יאכל יום אחד יכול למות, (עי׳ בר״ן על הרי״ף בגמ׳ שבת שם). ע״כ.

ובספר שארית מנחם להגאון ר׳ שמואל רובינשטין ז״ל מפאריז פר׳ אמור (ד׳ ע״ז בהג״ה) כותב: בדרך אגב נעים לי להציע מזכרוני מקום מולדתי עיר ביאלא שכיהן שם הרה״ג הצדיק ר״ש זא״ק ז״ל, וכאשר ידוע הוא, כי במשך שנות המלחמה העולמית הראשונה (תרע״ח) היה מקיל בתעניתים עד אין לשער. בזכרוני עוד, איך שחכו בבית המדרש, בליל שקודם התענית, על השמש, שבא כמעט תמיד בסגנון חק ״בפקודת הרב לבל להתענות!״ אחר איזה שנים הוכרז בשינוי קצת לחומרא: ״מי שמרגיש בעצמו קצת חולשה אל יתענה!״ ועל שאלת גדול הדור אז: על מה הוא סומך להקל כל כך? אמר: יש לי הרבה טעמים, ואחד מהם הוא כאשר בגמרא הנ״ל אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא. וההוא יומא לימות? ומקשים בזה: וכי כשלא יאכל יום אחד ימות ח״ו? ומאי פריך וההוא יומא לימות? ואומרים בזה, אשר אם חיים כדרך כל הארץ, אז כשירעב יום אחד אין בכל כלום, ברם אני מעיד על תושבי עירי שחיים כל כך בלחץ זו הדחק שרק כדי חייהם חיים. לכן אני חושש בעינוי של יום אחד, וד״ל. ע״כ.

(ויש שמועה שהגאון ר׳ אליהו חיים מייזל זצ״ל מלודז׳ השתמש בסברא כדי להתיר אכילת קטניות בפסח בעירו לודז׳ בתקופת מלחמת העולם הראשונה, ואכ״מ).

★★

הגאון ר׳ נתן לוברט ז״ל מביא בספרו שארית נתן כאן: עפ״י דברי הראשונים הנ״ל, סמך הגאון רבי מאיר שפירא מלובלין זצ״ל להקל בתעניות בימינו. והיה אומר כי בדורות החלשים כבימינו כל מה שאוכלים הוי ככדי חייו, וצום הוי כסכנה לאנשים רבים, ולכן התיר להרבה לאכול בימי צום. (גם על הגאון ר׳ אייזל חריף מסופר שהקל בגזירת קטניות בפסח בזמן צנע ויוקר על סמך הסברא הנ״ל) ע״כ.

★★

ובספר הנורא שו״ת ממעמקים (חלק א׳ סי׳ ב׳) דן בשאלה כדלהלן:

שאלה: ביום כ״ז אלול תש״א הוטל על יהודי גיטו קובנה לעבוד בבנין שדה תעופה על יד העיר, וניתן הצו על ידי הגרמנים הזדים הארורים ימ״ש שעל יהודי הגיטו לשלוח מדי יום ביומו מכסה של אלף איש שיעבדו בשדה התעופה, לכל אחד ואחד מעובדי הכפיה ניתן בתור מזון צלחת של מרק פיגול, ורבים מהם לא רצו כמובן לטמא את עצמם, להתגאל ולטעום ממרק זה. אולם מכיון שהם נחלשו

מרעב מעוני ומרוב עבודה, באו אלי בין כסה לעשור שנת תש"ב מספר אנשים ונפשם לשאול הגיעה, אם מותר להם לאכול את המרק, היות כי יש בזה משום סכנת נפשות באם ימשיכו ברעבונם.

ותוכן שאלתם הוא: מכיון שעכשיו אין כאן משום פקוח נפש שידחה את האיסור אף שלאחר זמן יוחלשו ויבואו לידי סכנת נפשות מכל מקום בתר השתא אזלינן, והשתא אין כאן פקוח נפש שידחה את האיסור, או דילמא אף שעכשיו אין כאן משום סכנת נפשות, אבל מכיון שבודאי לאחר זמן יבואו לכלל סכנת נפש מחמת חולשה, מותר להם כבר עכשיו לטעום ולאכול מן המרק כדי להנצל מסכנת נפשות שתבוא אליהם לאחר זמן.

ולהלן בתוך דבריו הוא כותב:

אמנם עדיין יכולים אנו להביא ראיה לנידון דידן מהא דגרסינן במס' שבת ס"ט ע"ב, אמר רב הונא היה מהלך במדבר ואינו יודע אימתי שבת מונה ששה ימים ומשמר יום אחד וכו' אמר רבא בכל יום ויום עושה לו כדי פרנסתו בר מההוא יומא, ופרכינן וההוא יומא לימות, ואסקינן שם, אלא כל יום ויום עושה הוא לו פרנסתו אפילו ההוא יומא, וההוא יומא במאי מינכר ליה בקידושא ואבדלתא, וכן פסק הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הל' כ"ב.

ובשו"ע סי' שד"מ סעי' א' פסק, ההולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת מונה שבעה ימים וכו' ואם יש לו ממה להתפרנס אסור לו לעשות מלאכה כלל עד שיכלה מה שיש לו, ואז יעשה מלאכה בכל יום אפילו ביום שמקדש בו כדי פרנסתו, ועי' בספר תו"ש שכתב דאם הוא יכול להתענות יום אחד בלי סכנה אסור לו לעשות מלאכה באותו יום דאין כאן פקוח נפש. אולם בספר בגדי ישע חלק עליו, וכתב דאינו צריך לסגף עצמו בתענית, אף על פי שהוא אינו מסתכן עי"ז, מכל מקום הרי עליו למהר לצאת מן המדבר עיי"ש, ומבואר מדבריו שאף שכעת אין כאן חשש של פקוח נפש, מכל מקום מכיון שעליו למהר לצאת מן המדבר כי אחרת הוא יסתכן, אף שהסכנה תהי' לאחר זמן, אין עליו לסגף את עצמו כעת, כי מאחר שאחר כך יסתכן בסכנת נפש, כבר מעכשיו מותר לו לאכול, ואם כן הוא הדין בנידון דידן מותר להם לאכול מיד, כיון שלאחר זמן יבואו לכלל סכנת נפש. עכ"ד.

★★

בגמ': במאי מינכר לי' בקידושא ואבדלתא וכו'.

וברש"י: לזכרון בעלמא. שיהא לו שם חלוק משאר ימים ולא תשתכח שבת ממנו ע"כ.

דרש כ"ק אדמו"ר מהר"א מסטריקוב זצ"ל: י"ל שמוכח מהגמ' שחז"ל נתנו כל מיני דינים לשבת בגלל שרצונם היה שעם ישראל ידעו ששבת אינו יום ככל שאר ימים, ואדם צריך לידע ולהרגיש ששבת זה משהו אחר וההנהגה צריכה להיות אחרת, ולכן יש הדינים של עונג וכו' הכל בכדי שירגישו ששבת זה לא אותו דבר והוא שונה מכל שאר הימים. דהנה לכאורה זהו פלא שהרי מה שייך כאן לומר שלא ישכח שבת ממנו, דאיך בכלל שייך שיהודי זה ישכח שבת, דאין לך זכירה גדולה מזו שהוא כל השבוע אסור במלאכה, והכל זה בגלל שאולי שבת, והיינו שכל השבוע אצלו שבת, והכל אסור אצלו בכל מקום שהולך תמיד צריך לחשוב ולברר מה מותר לו ומה אסור, והכל מחמת שמא שבת היום, וא"כ מה שייך לומר שהוא צריך יום אחד לעשות שבת בקידוש והבדלה בכדי שלא תשכח שבת ממנו.

וע"כ י"ל כדברינו דרואים מכאן שחוץ ממה שיש כאן ליהודי זה את הדין שכל השבוע זה ספק שבת ואסור כל הזמן במלאכה, אמנם חז"ל ראו לצורך שצריך כל יהודי לידע ולהרגיש ששבת זה אינו ככל שאר הימים, ושבת היא יום אחד ומובדל משאר ימים, ולזה תקנו שיעשה זכר לזה בקידוש והבדלה, דהיינו שמקדש היום בכניסתו וביציאתו, דמעיקר הדין צריך לעשות קידוש מיד בכניסת שבת, וגם כאן רצו חז"ל שיהיה ליהודי זה יום אחד שירגיש שזה יום אחר והוא קדוש יותר מהם ושייך בו מנוחה וקדושה ולזה תקנו שיעשה יום אחד שבת בקידוש ובהבדלה.

אמנם יש להבין ולדקדק בלשון רש"י דמשמע שכיון שעושה כל יום מלאכה כדי פרנסתו יבוא לשכוח שבת, דלכאורה צריך להבין דאם יהודי שומר שבת ומחללה כשצריך לפקו"נ וכדו' הכל כפי ההלכה, האם שייך לומר שהוא נחשב בדרגה פחותה של שמירת השבת מאחר שאינה מחללה כלל, דלכאורה כיוון שהוא שומר ועושה כמצות התורה שציותה כאן לחלל שבת מה שייך לומר שחסר לו בשמירת השבת, ואדרבה יש לנו לומר שאדם זה שייך אצלו יותר שמירת שבת כיוון שבכל פעולה

שעושה צריך הוא לברר מה מותר לו ומה אסור, ואמנם כאן משמע לא כן, אלא שהוא פחות בדרגה של שמירת שבת, ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רבא אם הי׳ מכיר מקצת היום שיצא בו עושה מלאכה וכו׳.

וכן נפסק בשו״ע סימן שד״מ סעיף ב׳ היה יודע מנין יום שיצא בו, כגון שיודע שהיום יום רביעי או חמישי ליצאתו, אבל אינו יודע באיזה יום, מותר לעשות מלאכה כל מה שירצה ביום שמיני ליציאתו, שביום כזה יצא מביתו, דבודאי לא יצא בשבת. וכתב ע״ז בכף החיים שם ס״ק כ״ג, דהא דשרינן רק יום שמיני ליציאתו, מיירי שביום הב׳ ליציאתו נתעורר אצלו הספק באיזה יום יצא אם ביום שישי אי ביום שבת, דאז אמרינן דלא יצא בשבת ומותר ביום השמיני, אבל אם כבר הלך כמה ימים, ורק אח״כ נתעורר אצלו הספק באיזה יום יצא, אמרינן דכל הימים שהלך לא היו שבת ומותר בשמיני בתשיעי ובעשירי וכו׳, דליכא לספוקי בכל הימים שהלך. ואם מתעורר אצלו הספק ביום חמישי ליציאתו יש להסתפק פה רק על ב׳ ימים, ומשמע שגם אז בוחר לו יום אחד מהם ומקדש בו ולא אמרינן שיקדש מספק לאחר פלג המנחה של היום הראשון שאז בדיעבד זה יכול לעלות לב׳ הימים, דקי״ל דבדיעבד יכולים לצאת קידוש לאחר פלג המנחה וגם עולה ליום שלאחריו בדיעבד אלא עדיף לנקוט ביום אחד מהספק ולנהוג שהוא שבת ולעשות קידוש בזמן שהוא לכתחילה.

ומכאן למד המנחת יצחק דאותם המגוררים ביפאן ונוהגים לעשות ב׳ ימים שבת משום דחוששין לדעת החזו״א לעשות ביום ראשון משום גבול התאריך, מ״מ עדיף שיעשו קידוש בלילה שהוא זמן קידוש לכתחילה, אף שזה ספק אולי מחר שבת, מלעשות קידוש לאור פלג המנחה דעולה בדיעבד לשניהם. ע״כ.

דף ע׳ ע״א

בגמ׳: חילוק מלאכות מנלן וכו׳.

תלמיד ישיבת חכמי לובלין, הבחור יעקב מאיר לוונטאהל הי״ד כתב מכתב אל הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל והקשה קושי׳ נפלאה וז״ל: קשה לי הא דילפינן (שבת ע ע״א) חילוק מלאכות מרבויי דקראי שיתחייב כמה חטאות. ואני תמה, אין לנו לרבות אלא אם עשה כמה מלאכות שיתחייב על כל פעולה ופעולה בפני עצמה, אבל מנלן לרבויי כ״כ עד שנחייב אפי׳ על פעולה אחת כמה חטאות, [כגון האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי (שבת עג ע״ב), וזומר וצריך לעצים (שם)] הא ליכא אלא חד רבוי, והוא פליאה עצומה לפע״ד.

ואפשר לומר דאיכא תרי רבויי לרבות, לשמואל איכא מחלליה מות יומת, אי יסבור לא דברה תורה כלשון בני אדם ומיושבת קושית התוס׳ (שם ד״ה אם), ולר׳ נתן איכא הדברים ולא תבערו אש, ומיושבת קושית התוס׳ (שם ד״ה יכול).

ועוד י״ל לר׳ נתן, עפ״י ירושלמי (פ״ב דשבת ה״ה) דבעיכול אברים ופדרים איכא ב׳ חיובים מבעיר ומבשל, ובשבת (כ ע״א) ילפי׳ מלא תבערו אש בכל מושבותיכם היתר הקטרת אברים ופדרים בשבת, ובאופן זה משתעי הרבוי דלא תבערו לחלוק מלאכות ודו״ק היטב ואכ״מ. ולר׳ יוסי דילפינן מאחת מהנה, הנה י״ל דס״ל ג״כ ילפותא דשמואל ממחלליה ואינו מיותר תרתי רבויי, די״ל דס״ל דברה תורה כלשון בני אדם, או דיליף מעשה שבת להיתר בשוגג אם אינו ענין (בבא קמא עא ע״א), ושמואל דלא ס״ל כר׳ נתן מאלה הדברים, משום דס״ל הבערה ללאו יצאה וחסר ליה, ומ״מ תמיהתי צע״ג. עכ״ד והיא קושי׳ נפלאה.

(כוכבי אור ח״א ע׳ רפ)

★★

בגמ׳: חילוק מלאכות מנלן וכו׳. מחלליה מות יומת התורה ריבתה מיתות הרבה על חילול אחד וכו׳.

מגמרא זו יש להעיר על דברי המשך חכמה בפרשת ויקהל בפסוק זה: ״הנה בכל מקום דכתיב מיתה כתיב ׳מות יומת׳, לבד ממקומות יוצאים מן הכלל, וכתיב (משפטים כא, כט) ׳השור יסקל וגם בעליו יומת׳, וזה מיתה בידי שמים כדדרש במכילתא (משפטים קח). וכן הא דכתיב בסוף פרשת אמור (כד, כא) ׳ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת׳ הוא כדדריש תנא דבי חזקיה (בבא קמא לה, א) שעל חייבי מיתות שוגגין שימות ולא ישלם, דחיוב מיתה שעליו פוטרו מן התשלומין (עיי״ש עוד בענין פסוק זה) כו׳. והא דלא כתיבא

כאן ׳מות יומת׳, נראה דעל מלאכת המשכן קאי, וטרם שהוקם המשכן לא היה נוהג דין דיני נפשות, שאין כהן ואין משפט כדדריש פרק ד׳ מיתות (סנהדרין נב, ב), ואז לא היה עדיין המשכן ולא היה אהרן כהן ורק מיתתו בידי שמים כו׳. ובתשא דכתיב (לא, יג) ׳לדורותיכם׳ - כתיב ׳כל העושה בו מלאכה כו׳ מות יומת׳ וזה ברור, ודו״ק.

ויש להעיר, הרי כאן אמרו: ״אם אינו ענין למזיד דכתיב (ויקהל לה, ב) ׳כל העושה מלאכה יומת׳״, ולפי דברי המשך חכמה, הרי מפסוק זה אין לנו הוכחה שיש בחילול שבת מיתה בידי אדם, כי לכן נאמר כאן ׳יומת׳ - כי אין כאן אלא מיתה בידי שמים, ולפי דבריו צריכים הפסוק ׳מחלליה מות יומת׳ לחייב מיתה בידי אדם, ואיך אמרו: אם אינו ענין לשוגג תנהו ענין למזיד.

★★

בעיקר דברי המשך חכמה, יש להעיר ממקושש שהרגוהו אף שהיה קודם הקמת המשכן (ראה רש״י שלח טו, לב ומקורו בספרי שלח שם), וכן קשה ממגדף שהיה גם באותה שעה, וכמפורש ברש״י פר׳ אמור (כד, יב). אמנם, קושיא זו קשה גם לפי מה שמובא במדרש (ויק״ר א, י) שכל זמן שלא נשנית התורה באהל מועד לא נענשו ישראל עליה, והאיך נענשו מגדף ומקושש בעוד שלא נשנית התורה באוהל מועד, והיפה תואר כתב שם במדרש: ״ומה שנענשו המקושש והמקלל, שהיו בשנה הראשונה, זה היה הוראת שעה״.

ולפי זה יתורץ גם הקושיא על המשך חכמה, שמיתתו היה בהוראת שעה. אכן הדברים קשים להולמם מדברי הגמרא בסנהדרין (עח, ב): ״תניא, יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר ׳מחלליה מות יומת׳, אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג, שנאמר ׳כי לא פורש׳ וגו׳״, הרי לנו שהיו יודעים שחייב מיתה גם ללא הוראת שעה, וצ״ע (ע״ע חזו״א או״ח סי׳ קכה, ו).

★★

המשך חכמה שם הביא שם הערה נוספת בגמרא זו, כי יש לדקדק מה שהביאו בגמרא לענין זה הפסוק שנאמר בפרשת ויקהל: ״כל העושה בו מלאכה יומת״, ולא הביאו הפסוק בפרשת כי תשא (לא, טו): ״כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת, הנאמר מיד אחר הפסוק: ״מחלליה מות יומת״. כי במכילתא (תשא ו) דריש, אין לי אלא עונש על מלאכה של יום, מלאכה בלילה מנין, ת״ל ׳מחלליה מות יומת׳, ונמצא שפסוקים אלו אינם מיותרים, ולכן הביאו בגמרא מפסוק בפרשת ויקהל, דכתיב: ׳העושה בו מלאכה׳, ולא כתיב ׳ביום׳. וכ״כ בחי׳ הגאון רא״מ הורביץ במכילתין כאן.

(ועי׳ ׳באר אברהם׳ להגאון ר׳ אברהם משכיל לאיתן כאן, שהקשה על גמרא זו: ״וק״ל והא איצטריך מחלליה למזיד ולחייב מיתה על מלאכת הלילה, דאי ׳מכל העושה בו׳ - ביום קאי, וכדתניא במכילתא פרשת יתרו״, וראה בדבריו מה שתירץ, וצ״ע גדול מה שהקשה, כי הפסוק המובא בסוגיין הנאמר בפרשת ויקהל, לא כתיב בו ׳ביום׳, וכמו שהבאנו מדברי המשך חכמה וחי׳ הגאון רא״מ הורביץ, שאכן משום כן הביא הגמרא פסוק זה, שמבואר בו שחייב מיתה גם בלילה).

ויש לציין, שמבואר כאן במכילתא חידוש גדול, שהיה מקום לחלק במלאכת שבת - בין מלאכה של יום למלאכה של לילה, ועי׳ מרכבת המשנה (ביאור על המכילתא) שני ביאורים בזה. ע״כ.

★★

בגמ׳: ועדיין אני אומר וכו׳ ועל כולן אינו חייב אלא אחת וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה ועל וכו׳) כתבו בתו״ד: אבל לגבי דבר שהוא יצא מן הכלל וכו׳ דהוו שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדים וכו׳ ע״כ. העיר בזה הג״ר דוד פרידמן מקרלין זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ו׳ ע׳ כא): עיין בירושלמי פ״ח דכלאים ומבואר להפך מסברת התוס׳, שסובר דשני דברים היוצאים מן הכלל לא אמרינן שאין מלמדין, וכן אומר שם דהכלל בעשה ופרט בל״ת אין מלמדין אף בדין שיצא מן הכלל, וצ״ע בזה. ועיין בירושלמי סוטה בפ׳ אלו נאמרין ה״ד. ע״כ.

★★

בגמ׳: הבערה ללאו וכו׳ לחלק יצאת וכו׳.

לשיטה שסוברת שהבערה לחלק יצאת, אומר רש״י [ביבמות ו ע״ב] שמדובר גם על מזיד, כלומר - שאם לא היתה הבערה לחלק, הו״א, שלהתחייב בעונש סקילה יש לעשות את כל ל״ט מלאכות שבת ביחד.

והעיר המהרש״ל [שם] שדבר תימה הוא לפרש כן על מזיד. ובפשטות קאי רק על שוגג וחילוק חטאות.

★★

הקשה הרא״ם [על התורה] על שיטת רש״י - דמפורש בתורה בפרשת מקושש עצים שנענש אפי׳ על מלאכה אחת, א״כ - איך היתה הו״א בלי הבערה, שיהיו חייבים רק על כל ל״ט מלאכות.

ותירץ בספר חמדת ישראל [סי׳ י״ב] דהא דאמרינן בהו״א שצריך לעבור על כל ל״ט מלאכות בכדי להתחייב, כל זה במחלל שבת בצנעה. אבל במחלל שבת בפרהסיא, דהוי כעובד ע״ז וככופר בכל התורה כולה, שם ידענו גם לפי ההו״א שרק על מלאכה אחת נענשים ע״כ.

★★

גמ׳ הבערה ללאו יצאת דברי ר׳ יוסי.

האור שמח (פי״ח מהל׳ סנהדרין) יצא לחדש דהבערה ללאו יצאת הוא רק בלי התראה לענין כרת וקרבן. אבל עם התראה חייב סקילה, דלא אשתמיט תנא לומר דלוקין על הבערה, והיינו משום דאצל כרת נאמר מלאכה, כל העושה מלאכה ונכרתה, ומבעיר יצאה מכלל מלאכה. ובשו״ת הר צבי (או״ח א סימן קמט) תמה על דבריו, שהרי ברש״י (פסחים דף ה ע״ב) אומר בהדיא דלר״י דללאו יצאת היינו שאין בהעברה חיוב מיתה, ורש״י מפרש בזה דיסוד הוכחת רבא דר״ע כר׳ נתן ס״ל ולא כר״י דדלאו יצאת, משום דאי כר״י הי׳ ס״ל וללאו יצאת, לא הוה ר״ע קורא להעברה אב מלאכה, וא״כ מפורש בדברי רבא דלר׳ יוסי אין חיוב מיתה בהבערה דלאו אב מלאכה היא.

וכן תמה גם בס׳ דברי אסף להגרא״ס פייערשטיין זצ״ל. והוסיף דמה שתמה האור שמח ל״ל אשתמיט שום תנא לומר דמבעיר בשבת לוקה, י״ל דמזה עצמו שאמר ״ללאו״ יצאת הרי פשוט שנכלל בזה שלוקין עליה.

ומש״כ באור שמח ד״מלאכה״ נזכרה רק אצל כרת (וקרבן) ולא אצל סקילה, אמנם כן הוא בפרשת כי תשא, אבל בריש פרשת ויקהל נאמר כל העושה בו ״מלאכה״ מות יומת, הרי דהוזכרה מלאכה גם לענין מיתת ב״ד, עיי״ש.

★★

בגמ׳: דתניא הבערה ללאו יצאת דברי ר״י. ר״מ אומר לחלק יצאת וכו׳.

סוגיא זו של הבערה ׳ללאו יצאת׳ או ׳לחלק יצאת׳, הינה סוגיא ארוכה ועמוקה, וקצר המצע מהשתרע ביסודם של הדברים, ונשתדל להעיר בזה כמה הערות וחידושים שדנו האחרונים בדברים אלו.

השפת אמת לעיל (לד, א) ד״ה במשנה ואין מדליקים את הנרות, כתב לחדש בזה, לענין מצות תוספות שבת - להוסיף מחול על הקודש, יש לומר שמצות תוספת שבת יתכן שלא נאמרה אלא בדברים שנכללים בכלל מלאכה, ואילו הבערה - למ״ד ללאו יצאת, אין האיסור בכלל ״לא תעשה כל מלאכה״, יש לומר דליכא מצות תוספות שבת.

חידוש זה של השפ״א - שבדברים כאלו שאינם נכללים בכלל מלאכה לא נאמרה בזה דין תוספות שבת, יש להשוות את ספיקו של הפרי מגדים (סי׳ רס״ו משבצות זהב סק״ו) לענין שביתת בהמתו, כי ״למען ינוח שורך וחמורך״ נאמרה בשבת עצמו, ולא בתוספות שבת, וא״כ יתכן שאין בזה חיוב תוספות, הרי לנו שבאיסורי שבת שאינם נכללים בכלל ״לא תעשה בו מלאכה״ יתכן שאין בהם חיוב תוספות שבת. ולפ״ז גם באיסור תחומין שאינה בגדר מלאכה יש לדון אי נאסרה בתוספת שבת.

אכן, בעיקר הדבר - שלמ״ד הבערה ללאו יצאת, אין איסור הבערה נכללת בכלל ״לא תעשה בו מלאכה״, ישנו אריכות גדולה בדברי האחרונים ויסודתם בהררי קודש בדברי הראשונים, דהנה ידוע מה שכתבו התוס׳ (פסחים ה, ב ד״ה לחלק) שלמ״ד הבערה ללאו יצאתה, לא היה אסור הבערה ביום טוב, כיון דאין שם מלאכה עליה, כי לא אסר הכתוב ביום טוב אלא מלאכה, שנאמר בו: ׳לא תעשה מלאכה׳, ואילו הלאו המיוחד בהבערה: לא תעברו וגו׳ לא נאמר אלא לענין שבת (עי׳ צפנת פענח על הרמב״ם הל׳ שבת פכ״א ה״א; קהלות יעקב ביצה סי׳ טו), וישנם ראשונים שנראה מדבריהם שאף אם הבערה ללאו יצאת - אסורה היא ביום טוב כבשבת (עי׳ רבינו חננאל ורש״י פסחים שם, וע״ע חי׳ הר״ן פסחים שם), ובביאור דבריהם כתב השאגת אריה (סי׳ עא) שאף אם בשבת הבערה ללאו יצאת, מלאכה גמורה היא, אלא שגזירת הכתוב היא שאין חייבים עליה סקילה אלא מלקות בלבד, ולכן אסורה היא ביום טוב בכלל איסור מלאכה האמור בו.

ולכאורה חידושו של השפת אמת בענין תוספות שבת תלוי בזה, כי לפי אלו הסוברים שמלאכה גמורה היא - יש בזה חיוב תוספות שבת, והבן.

★★

החתם סופר בשו״ת (או״ח סימן קנב) כתב בתוך דבריו חידוש אחר בענין זה, והוא לענין שביתת בהמתו במלאכת הבערה, והיינו, אם יש איסור לגרום הבערת אש על ידי בהמתו, כי בכל שאר מלאכות נצטוינו בהם גם בשביתת בהמתו, כמו שנאמר (ואתחנן ה, יד): ״לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח עבדך ואמתך כמוך״, וכן נאמר (משפטים כג, יב): ״ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמרך וינפש בן אמתך והגר״, ולכן אסור להשאיל או להשכיר בהמה לנכרי בשבת, שמא יעשה בה מלאכה.

ואילו לענין הבערה כתב החת״ס: ״כי היכא דכל איסורי לאוי דשבת, שרי בי״ט משום ד׳מלאכה׳ כתיב - והני לאו מלאכה נינהו, הכי נמי גבי שביתת בהמתו דנפקא לן מ׳לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך׳, א״כ דוקא מלאכה נאסרה, אבל איסורי לאו לא נאסרו, ואין הכי נמי למאן דאמר הבערה ׳ללאו יצאת׳, שרי להבעיר ע״י בהמתו כגון קוף וכדומה, ואם כן ה״ה לתחומין דליכא אלא לאו בעלמא שרי להדיא בבהמתו״.

כמובן, שגם דברי החתם סופר תלויים במה שכתבנו למעלה, כי יתכן שגם למ״ד הבערה ללאו יצאת, מלאכה גמורה היא, אלא שגזירת הכתוב היא שאין חייבים עליה סקילה אלא מלקות בלבד, ולפי זה יהיה אבור להבעיר על ידי בהמתו.

★★

החתם סופר בתשובותיו במקום אחר (אה״ע סי׳ כ) הולך בעקבות דבריו, שמלאכת הבערה - למ״ד ללאו יצאת, אין דינו כשאר ל״ט מלאכות, וקובע על פי זה נקודה נוספת, והוא לענין גרמא במלאכת הבערה, אם יהיה בכך איסור, וז״ל: ״דבכל התורה, היכי דכתיב ׳לא תעשה׳, עשייה אסור - גרמה שרי, כמו במחיקת השם בשבת פרק כל כתבי (קכ, ב), וכדמוכח במנחות נ״ו ע״ב, ובר״פ שבועות העדות מייתי ש״ס כמה ענינים שהמה בכלל עשיית עול במשפט, ובכלל ׳לא תענה ברעך עד שקר׳, ומ״מ לא נאסרה אלא מדכתיב ׳מדבר שקר תרחק׳, ואלו הוה כתיב ׳לא תדבר שקר׳, נמי הוה מותר הגרמת דיבור שקר, אך מלשון ׳תרחק׳ קדריש, וכל כי האי גוני כגון ׳לא תבשל גדי בחלב אמו׳, לפע״ד מי שמעמיד קדרת בשר עם חלב אצל עצים, ולא ישים אש ומניח אצלם כלי זכוכיות בשעה שאין החמה זורחת, והניח כן עד שתזרח השמש ותכה בניצוציה ומדליק העצים ע״י הזכוכית, ותבשל בשר בחלב פטור הוא, ד׳לא תבשל׳ כתיב. וה״ה ׳לא תבערו אש׳, אי נימא בכל מלאכה שבת הגרמה לאו דאורייתא ה״נ בהבערה, ולמאן דס״ל דאסור מדאורייתא, היינו מדכתיב במלאכת שבת ׳לא יעשה׳ - בקמץ כו׳.

(עי׳ כלי חמדה פרשת ויקהל שהרבה להעיר על החת״ס בזה, וראה מה שיישב את דברי החת״ס בשו״ת ציץ אליעזר חלק א סימן כ פרק ח; שו״ת יביע אומר ח״ד או״ח סי׳ לה; ועי׳ שו״ת בית יצחק - שמעלקיס או״ח סי׳ לב אות ו; וע״ע שו״ת הרב״ז סי׳ קלו בהערת בן הרב המחבר [אות ה] שכתב להוכיח דלרבי ישמעאל במכילתא [פר׳ בא] גרמא בשבת אסורה מה״ת, משום דכתיב גבי יו״ט לא יעשה (היו״ד בצירי) וק״ו לשבת. והביא דברי החת״ס הנ״ל, והשיג עליו דשגגה פלט קולמוסו דהא קרא דלא יעשה ביו״ט כתיב ולא בשבת. וע״ע בשו״ת חמדת ישראל ח״ ס׳ ז אות ד; שו״ת מחזה אברהם ר״ס קיט), וא״כ אי הבערה לחלק יוצאת, והוה בכלל מלאכת שבת - הגרמה אסור ביה, ככל מלאכות שבת, ואי ללאו יוצאת אפשר לומר הגרמה מותר״.

★★

מפורש יוצא מדבריו, שלענין שאר מלאכות בשבת, ישנו מחלוקת האם גרמא אסור או מותר (עי׳ שבת קכ, ב מבואר שגרמא מותר, ועי׳ ב״ק ס, א שמבואר שם שגרמא במלאכת שבת אסור, וכבר דנו בזה האחרונים, וראה בארוכה ספר המפתח ב״ק שם, ויעויין עוד שלטי הגבורים שבת קכ, ב שכתב: ״מסופקני בכל מלאכות שבת הנעשות בלא מתכוין ע״י גרם בפסיק רישיה - כי האי דגרם כבוי, אי שריא, או דילמא גבי דליקה הקילו, עכ״ל), ואילו לענין מלאכת הבערה, הדבר תלוי אם הבערה ללאו יצאת או לחלק יצאת, כי אם ללאו יצאת, אין במלאכת הבערה האיסור של ״לא תעשה מלאכה״, ולכן גרמא מותר בה.

כעין דברי החת״ס מצינו שכתב הגאון האבני נזר זי״ע בתשובתו לבעל הכלי חמדה, ונימק את שיטתו מזוית

אחרת (הובא בכלי חמדה פרשת ויקהל בפסוק ׳לא תבערו אש בכל מושבותיכם׳) וז״ל: ״הנה לכאורה קשה, דלמה צריך קרא להתיר גרמא במלאכת שבת (עי׳ שבת קכ, ב) דמהיכי תיתי לאסור גרם, והרי מסברא ידעינן דגורם אינו כעשה, אמנם, נראה עפי״מ דמבואר בב״ק (ס, א) ד׳ליבה וליבתה הרוח אם אין בליבויו כדי ללבותה פטור׳, ומקשינן: ׳אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו, ותרצינן: ׳ה״מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בניזקין פטור׳, הרי מבואר בגמרא, דבשבת כיון ד׳מלאכת מחשבת אסרה תורה׳, יש סברא לאסור גרמא מן התורה, כיון דהוא מחשב למלאכה אע״פ דלא עשאה בידים, ולכן צריך קרא ד׳לא תעשה׳ - להורות דדווקא בזורה ורוח מסייעתו, כיון דאופן עשיית המלאכה כך הוא, חייב אף בגרמא - מצד ׳מלאכת מחשבת׳, משא״כ היכא באופן עשיית המלאכה הוא בידים ממש, אינו חייב על גרמא. ומעתה זה דווקא במלאכת שבת דהא בכלל ׳לא תעשה כל מלאכה׳, אבל הבערה למ״ד ללאו יצאת, אם כן שוב לא צריך ׳מלאכת מחשבת׳, כיון דאינו בכלל מלאכת שבת, וא״כ לא צריך קרא להתיר גרמא, דממילא ידעינן דגרמא מותר כמו בכל התורה דגורם אינו כעושה מעשה״.

מבואר מדבריו חידוש נוסף בנושא זה, כי הכלל המוסד בכל מלאכת שבת - שאין חייבים בהם אלא כשמתקיים בהם ״מלאכת מחשבת״, כמו שהיה במשכן שנאמר במלאכת המשכן: ״מלאכת מחשבת״, לא נאמרה אלא באיסורי שבת שנכללים בכלל ״לא תעשה כל מלאכה״, ואילו מלאכת הבערה - למ״ד הבערה ללאו יצאת, אינו נכלל בכלל ״לא תעשה כל מלאכה״, ואין צורך שיהיה תנאי זה, ועפ״ז תלה את דין גרמא במלאכת הבערה (ויצויין, שבדברי האבנ״ז ישנו כללים נוספים בגדרי גרמא במלאכת שבת, בנוסף על דברי החת״ס, ואכמ״ל).

דברים אלו - מובן לכל בר בי רב, שתלויים במה שכתבנו למעלה, שנחלקו הראשונים האם למ״ד הבערה ללאו יצאת, עוברים על מלאכת הבערה בלאו של ״לא תעשה כל מלאכה״, והבן.

★★

[ויצויין, שלענין מלאכת הבערה ישנם אחרונים אחרים שכתבו להיפוך, שאפילו למ״ד שבכל מלאכת שבת גרמא מותר, בהבערה אסור, עי׳ שו״ת מחזה אברהם מהגאב״ד מבראדי ז״ל (סי׳ מ״א - מ״ג במפתחות) שכותב לחקור בדין גרמא, אם שייך לומר דבמלאכת הבערה לא נאסר גרמא מן התורה, ומחמיר בזה, דהא דאמרינן במכילתין (קכ, ב) דמלאכת שבת עשיה הוא הא גרמא שרי, לא שייך בהבערה דלא אפקיה רחמנא בלשון עשיה, ולא תבערו ע״י גרמא משמע, ודבריו הם להיפוך מדברי החת״ס, בירחון קול תורה חוברת תשרי חשוון תרצ״ו דן בדבריו הגאון ר׳ צבי פסח פראנק וחולק עליו, וכן נדפסה תשובתו בשו״ת הר צבי או״ח ח״א סי׳ קלד, ועי׳ שו״ת ציץ אליעזר חלק א סימ כ פרק ח ובחלק ב סימן כט באריכות).

★★

בשו״ת ערוגת הבושם (או״ח סי׳ פ מלאכת מבעיר אות ד, וע״ש הערת בן המחבר הגאון אב״ד צעהלים זי״ע אות כח כט שהעיר עליו בזה) כתב להעיר על פי האמור, שבמלאכת הבערה יש מקום לומר שלפי המ״ד הבערה ללאו יצאת, כו״ע מודים שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליו, שהרי רש״י כתב (להלן צג, ב ד״ה ור׳ שמעון פוטר) שטעם הפטור של רבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה הוא משום דלאו ׳מלאכת מחשבת׳ היא, ואילו מלאכת הבערה למ״ד ללאו יצאת [לפי שיטת התוס׳ בפסחים ה, ב וכנ״ל], לא נכלל בכלל ״לא תעשה כל מלאכה״, ואין צריך שיהיה מלאכת מחשבת להתחייב עליו (כיסוד דברי האבנ״ז הנזכרים למעלה), ולכן חייבים בה גם כשהיא מלאכה שאין צריכה לגופה, וכמובן שלדעת הראשונים שמלאכת הבערה מלאכה גמורה היא, ועוברים עליה על ״לא תעשה כל מלאכה״, אין חייבים בה אלא באופן שיהיה מלאכת מחשבת, ובמלאכה שאין צריכים לגופה יהיה פטור אליבא דר״ש (הערה זו מובא גם שו״ת ציץ אליעזר ח״ב סי׳ כט).

★★

תוס׳ ד״ה יכול. בא״ד. הו״א דאינו חייב על אחת או שתים עד שיעבור כל הל״ט מלאכות.

עיין כריתות (י״ד ע״א) אי איתמר דרפרם על הדא איתמר דתניא ושלח ביד איש עתי איש להכשיר את הזר עתי וכו׳ אפי׳ בשבת וכו׳ אמר רפרם זאת אומרת יש עירוב והוצאה לשבת אין עירוב והודאה ליו״כ (דאם יש עירוב והוצאה ליו״כ מאי רבותא דשבת). ועיין בשו״ת מהרש״ם (ח״ו סי׳ נ״ב)

שהביא משו״ת שואל ומשיב (מהדורא ד ח״א סי׳ י״ט) שהקשה לשי׳ תוס׳ כאן דמאן דסובר אין חילוק מלאכות ליו״ט אינו חייב אלא בעבר כל ל״ט מלאכות, ולשי׳ הסוברים דאין חילוק מלאכות ליו״כ כמו ביו״ט, א״כ האיך דייק רפרם דאין עירוב והוצא׳ ליו״כ, דלמא יש עירוב והוצאה, אלא דס״ל דאין חילוק מלאכות ליו״כ ואינו חייב על הוצאה לבד. עיי״ש.

ותירץ המהרש״ם. דלכאורה קשה למה נקט שם רישא של הברייתא עתי להכשיר את הזר. אלא משום דגמ׳ שם מקשה זר, פשיטא, ומשני ס״ד כפרה כתיב בי׳, והקשו דלמש״כ השעה״מ (פ״ו דביאת המקדש) דדעת רש״י דזר השוחט בשבת חייב, והרי דחייתו בצוק זו שחיטתו, א״כ מדוע פשיטא. אלא משום דבדחייתו מתערב אבר מן החי עם שאר האברים, ואין כאן תיקון. וע״ז משני דכיון דהוי כפרה נמצא דיש כאן תיקון וס״ד לאסור לזר לדחות. וא״כ הרי מניה וביה מוכח דס״ל דיש חילוק מלאכות כיוה״כ, דהרי להכי ס״ד לאסור זר. עיי״ש שהאריך בזה.

דף ע׳ ע״ב

בגמ׳: אחת שהיא הנה זדון שבת ושגגת מלאכות וכו׳.

כתב חכ״א בקובץ אוצרות ירושלים (חלק קפ״ג סי׳ תצ״ה): שמעתי ממו״ר הגאון רבי מיכל פיינשטיין (שליט״א) זצ״ל לחקור במלאכות של שבת דחייבים על כל מלאכה ומלאכה חטאת בעושה בשגגה, אחרי דילפינן מהפסוקים אחת מהנה ועוד וכו׳ [עיין שבת דף ע׳ ע״א], איזה דין יש להם האם דין של שמות מחלקים דכל מלאכה ומלאכה כגון זורע או קוצר שם איסורו זריעה נאסר, קצירה נאסר, וכאילו כתיב ״לא תעשה מלאכת זריעה״ ״לא תעשה מלאכת קצירה״ [ועיין בזה בתוס׳ רי״ד שבת קל״ח. ד״ה משום מאי מתרינן ביה] או כיון דשם מלאכה אחת הם ואיסור כולם משום ״לא תעשה כל מלאכה״ הוה איסור אחד, וחילוק חטאות מצד גופין מוחלקים תליא כמו באיסור נדה דשם איסורו אחד הוא לנדה לא תקרב, ואם בא על חמש נשיו נדות חייב על כל אחת ואחת מטעם גופין מוחלקים [עיין בזה בלשון הריטב״א שבת (דף ע׳ ע״א) ד״ה חלוק מלאכות מנ״ל] [ועיין בזה בדו״ח רע״א בהקדמה למס׳ ב״מ, ועיין בזה בספר תוצאות חיים להגאון רבי מנחם זמבא זצוק״ל (סימן ה׳ אות ב׳)]. ע״כ.

וע״ש באוצרות ירושלים מש״כ לבאר בענין זה בגמ׳ שלנו.

וכעי״ז בברכת מרדכי עמ״ס שבת להגאון ר׳ ברוך מרדכי אזרחי שליט״א עמ״ס שבת (סי׳ כ״ד ס״ק ג׳): והנה בהא דיש חילוק מלאכות לשבת, יש לעיין, האם החידוש נוגע רק לעצם החיוב, שהוא בא על כל מלאכה כשלעצמה, [לא על כולן, דווקא]. או שהחידוש נאמר לא רק לענין החיוב, אלא לענין עצם האיסור, דכל מלאכה, איסור מחודש הוא, ואיסורו של זה, אינו איסורו של זה, ואעפ״י דכולם ״מלאכות״ נינהו, התחדש, שכל אחת מהם, לאו אחר הוא, כחלב ודם.

ונראה דהדברים מפורשים בתוס׳ רי״ד שבת קלח ע״א, על האי דאיבעיא להו על ״משמר״, ״משום מאי מתרינן ביה, רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד״ וכו׳. וכתב עלה התוס׳ רי״ד: ״פי׳ כיון דהבערה לחלק יוצאת כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והו״ל כמו לענין דחלב ודם שהן חלוקין זה מזה וצריך להתרות על החלב משום חלב ועל הדם משום דם, וכך על כל מלאכה ומלאכה״.

הרי להדיא, דכל מלאכה ומלאכה מכל ל״ט מלאכות, הו״ל ״כחלב ודם״. אבל צריך תלמוד, מאי שנא דכתב כן התוס׳ רי״ד רק למ״ד ״הבערה לחלק יוצאת״, ולא לאידך מ״ד דיליף חילוק מלאכות מ״אחת מהנה״.

אשר יראה בזה, דרק כדאמרינן ״הבערה לחלק יצאת״, הפירוש הוא, דכל שאר המלאכות ילפינן מהבערה, כשם שב״הבערה״, נאמר לאו בפנ״ע, על אף היותו ממלאכות המקדש, כמו״כ כל אחת משאר מלאכות, נאמר עליה לאו מיוחד דומיא דמש״נ בהבערה. והיינו דבכלל ״לחלק״, לא רק עצם ה״חילוק״, אלא אף אופן ה״חילוק״, הוא לאו בפנ״ע, והו״ל כחלב ודם.

אבל למ״ד דילפינן חילוק מלאכות מ״אחת״ מ״הנה״, הרי לא נאמר בילפותא זאת אלא עצם החילוק, ולא האופן המסויים של האיסור, לכן, למ״ד זה, לא הו״ל כחלב ודם.

והנפ״מ היא, דרק למ״ד ד״לחלק יצאת״ ילפינן מהבערה, בעינן להתרות על כל מלאכה, משום שמה המיוחד. אבל למ״ד דילפינן מאחת מהנה, אין צורך להתרות אלא משום האיסור מלאכה, כיון שאין לכל מלאכה ומלאכה ״שם״ בפנ״ע. עכ״ד ודפח״ח.

וראה עוד בשעורי הג״ר דוד פוברסקי זצ״ל על ב״ק (ב׳ ע״א) ע׳ כה-ז שהאריך בספק זה בדברי טעם ודעת, ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: העלם זה וזה בידו מהו וכו׳.

בקו׳ קבא דקשייתא להגאון החלקת יואב זצ״ל (קושי׳ כא) הקשה: ק״ל מה דקיי״ל (מכות כ״א ע״ב) דחילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליו״ט, הלא מה דיש חילוק מלאכות לשבת בשוגג, הוא רק בשגגת מלאכות גרידא, אבל בשגגת שבת אפילו שהוא שוגג גם אמלאכות מסיק הש״ס פרק כלל גדול (דף ע׳ ע״ב) דאינו חייב אלא אחת גבי העלם זה וזה בידו, וא״כ ביו״ט דליכא חטאת רק מלקות במזיד, וא״כ הוא מזיד איו״ט כמו אמלאכות, ובשבת כה״ג דומיא דיו״ט ג״כ אינו חייב אלא אחת, דכיון דהוא מזיד גם איו״ט הרי שוב זדון אחת הואי, ומאי חידש בזה דאין חילוק מלאכות ליו״ט וצע״ג.

ואפשר לחלק דטעם של שגגת שבת דאין חילוק מלאכות, כיון דשגגה זו של שבת גורם לו שיעשה כל המלאכות, משא״כ במזיד אין עבירה של מלאכה אחת גורם שיעבור על מלאכה אחרת, כמבואר בתמורה (דף י״ז) דשתי עבירות חמור. ע״כ.

וכתב בספר מועדים וזמנים להג״ר משה שטרנבוך שליט״א (חלק ז׳ סי׳ קלד) ליישב בזה: ולע״ד נראה דשונה מלאכת יום טוב ממלאכת שבת בעצם יסוד האיסור, שבשבת כיון דילפינן מקרא שחייבין קרבן על כל מלאכה ומלאכה, הוי כאלו כתיב איסור לאו על כל מלאכה ומלאכה, ולכן גם גבי התראה צריך להתרות על שם האב מלאכה דוקא כמבואר בתוס׳ ב״ק (ב׳ ע״א ד״ה ולר״א) ע״ש, משא״כ ביום טוב נראה שאין צריך להתרות בו משום האב מלאכה, שאין לנו גילוי לחטאות שמחלק, ומתרין אותו רק על שם הכלל דאסור מלאכת יו״ט.

ומעתה נראה שביום טוב דשורש האיסור הוא הכלל לא לעשות מלאכה ביום טוב, ע״כ בעבר כמה מלאכות תוך כדי דיבור להתראה אחת, אינו חייב אלא חטאת אחת, ומה עוד שאפילו בהתראה ופרט לא תזרע לא תבנה לא תסתור ועבר תוך כדי דיבור בכולהו, אינו לוקה אלא חדא, שאין התראה ביום טוב על הפרט כלל, והוה בזה כחזר ושנה ושילש ההתראה על הכלל שכולם כאיסור אחד.

ומעתה מבואר שפיר הא דאמרינן ״חילוק מלאכות לשבת ואין חילוק מלאכות ליום טוב״ דמיירי שהתרו אותו התראה אחת, רק פרטו בו האבות מלאכות שיעבור, ובזה בשבת כאלו התרו אותו על ב׳ לאוין שונים ועבר עליהם תוך כדי דיבור שעובר על כל אחד ואחד, אבל ביום טוב שאין הפרט האיסור כלל רק הכלל דהיינו הלאו דעשיית מלאכה, הוה כשנה ושילש על איסור הכלל, ואין כאן אלא התראה אחת ומלקות אחת בלבד, וא״ש דברי הגמרא. ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה נודע בא״ד ואת דהשתא משמע כו׳ **כריש לקיש, ורבא גופיה לא פסיק כוותי׳ בהחולץ אלא בג׳ מקומות** כו׳. **וי״ל דלא איירי ביבמות אלא בדברים הנוהגים בזמן הזה.**

עיין בחוות יאיר (סי׳ צ״ד) שהביא מתשובת מהרי״ק (סוף שורש קס״ה) שכתב שכל הכללים שנמצאים בשבת אינם רק בדברים שנוהגים בזה״ז ולא בדברים שנוהגין בזה״ב. אולם מדברי תוס׳ כאן כתבו האחרונים להוכיח דלא ס״ל הכי דרק בהך דרבא כתבו כן ולא בשאר כללים.

דף ע״א ע״א

בגמ׳: אכל חלב וחלב בהעלם אחד וכו׳.

וברש״י (ד״ה חלב וכו׳) כתב: ״חלב וחלב - ״שני זיתים, והפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס, דהוו להו שתי אכילות״, ובהמשך כתב רש״י ד״ה שאם: ״שאם אכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית - באותו העלם, וכגון שלא שהה מתחילתו של ראשון עד סוף גמר אכילת אחרון יותר מכדי אכילת פרס, ממין אחד מצטרפין״. שני דיבורי רש״י נראה שסותרים זה את זה, כי בד״ה חלב מבואר שבאכל שני זיתי חלב ולא הפסיק ביניהם יותר מכדי אכילת פרס - מצטרפים, וכפי הנראה מדברי ששיעור הפסקה של כדי אכילת פרס הוא שיעור שהיה זו לבד מאכילת האיסור עצמו, כל ששהא באמצע האכילה - ללא האכילה עצמה - כדי אכילת פרס - יש כאן הפסק, ואם לא שהא כשיעור זה אינו נחשב כהפסק, ואילו בד״ה שאם מבואר ששיעור השהיה משערים יחד עם האכילה עצמה, ומחמת כן כתב: ״וכגון שלא שהה מתחילתו של הראשון עד סוף גמא אכילת אחרון יותר מכדי אכילת פרס״.

בספר באר אברהם (להרה״ג ר׳ אברהם בן י-הודה לייב משכיל לאיתן) כתב להוכיח מכאן, ששונה הוא צירוף אכילות באכילת איסור מבאכילת מצוה, כי באכילת איסור

-אין מצטרפים האכילות בכדי לחייבו, אלא כשלא שיעור כדי אכילת פרס מהתחלת האכילה, וזוהי שכתב רש״י בד״ה שאם: ״שאם אכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית - באותו העלם, וכגון שלא שהה מתחילתו של ראשון עד סוף גמר אכילת אחרון יותר מכדי אכילת פרס, ממין אחד מצטרפין״, כי המדובר הוא כשהצירוף הוא בכדי לחייב על אכילת איסור, ובכה״ג אי אפשר להיות הצירוף אלא כ״שלא שהה מתחילתו של ראשון עד סוף גמר אכילת אחרון יותר מכדי אכילת פרס״.

ושונה הוא הצירוף לענין אכילת מצוה, שמצטרפים האכילות כל שלא יהיה יותר מכדי אכילת פרס - מאחרי הפסקת אכילה הראשונה עד התחלת אכילה השניה, ומשום כן ברישא של המשנה, לענין אכל חלב וחלב בהעלם אחד, שאינו חייב אלא אחת - גם כאשר אינם נחשבים אכילה אחת, השמיענו רש״י בכוונת המשנה, שגם כאשר יהיה ההפסקה באופן שלא יועיל גם לענין אכילת מצוה - להיות אכילה אחת, אין חייבים אלא אחת, ע״כ.

★★

יסודם של הדברים הוא, דהנה המג״א בהל׳ פסח (סי׳ תע״ה סקט״ו) כתב על לשון המחבר (שם ס״ו): ״אכל כחצי זית, וחזר ואכל כחצי זית, יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס״, וכתב על זה המ״א, שהלשון ״אינו מדוקדק, דצריך שלא ישהא מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה יותר מכדי אכילת פרס, כמו שאיתא סי׳ תרי״ב״, מקור דברי המ״א הוא ממה שכתב המחבר לענין איסור אכילת יוה״כ (סי׳ תרי״ב ס״ג): ״אכל וחזר ואכל, אם יש מתחלת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס, מצטרפין, ואם לאו, אין מצטרפין״, מבואר שצירוף אכילות בכדי אכילת פרס אינם כי אם כשיש שיעור זה מתחילת אכילה הראשונה עד סוף אכילה האחרונה, והשווה המ״א שכמו כן כלפי צירוף אכילות לענין אכלת מצה הדין כן.

וכדברי המ״א כתב גם החק יעקב (שם סקכ״ב בארוכה). וכ״כ עוד פוסקים, עי׳ פרי חדש (סי׳ תריב סק״ג), ברכי יוסף (סי׳ תעה סק״ה וע״ש בשם ספר חק יוסף על שו״ע הל׳ פסח שכתב: ״ולי נראה דבדקדוק כתב כן, דבשלמא גבי יום הכיפורים דקים להו לרבנן דבכתובת מיתבא דעתיה - ולא בפחות, לכך כתב בשו״ע ׳אם יש מתחילת אכילה ראשונה עד סוף אכילה אחרונה כדי אכילת פרס מצטרפין׳, דאי יש יותר וכו׳ ליכא כותבת וכו׳, משא״כ כי הכא היכא דליכא יותר בכדי אכילת פרס בין אכילה לאכילה, נחשב הכל כאכילה אחת, לכך יצא וכו׳״, והיינו, שרוצה לחלק בזה בין שיעור כזית לשיעור ככותבת, וע״ש בדברי הברכ״י שדוחה את דבריו), שו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ נא), שו״ע הרב (סי׳ תעה ס״ח), משנה ברורה (סי׳ תעה סקמ״ב).

לעומת זה ישנם אחרונים שנחלקו על דברי המג״א, החק יעקב (שם) הביא בשם ספר ראש יוסף (להגאון מהר״י אישקאפה זי״ע), לחלק בענין זה בין אכילת איסור לאכילת מצוה, וכ״כ הגאון ר׳ שלמה קלוגר זי״ע בספרו שו״ת האלף לך שלמה (חלק או״ח סימן שכג), וז״ל: ״במה שכתב בשו״ע או״ח בסי׳ תע״ה ׳ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה כדי אכילת פרס׳, עיין במגן אברהם שכתב דלאו דוקא הוא, רק שלא יהא מתחלת אכילה עד סוף אכילה כדי אכילת פרס, ועיין בחבורי על הל׳ פסח מהדורא קמא שהארכתי בזה, וכעת נראה סיוע גדולה לדברי, ותודה לאל שהנחני בדרך אמת, שמצאתי ברש״י מנחות דף ע״ה ע״ב, ד״ה והוא שאכלן לאותן פירורין כשיעור אכילת פרס, וזה לשונו: שלא שהא בין פירור לפירור - יותר מכדי אכילת פרס, דהתם הוי אכילה ויוצא בה ידי חובתו עיי״ש, א״כ מוכח להדיא מפרש״י דלא כהמג״א, רק כל שלא הוי הפסק בין אכילה לחברתה בכדי אכילת פרס מצטרף, אף אם שהו האכילות יותר הרבה, ומבואר דלא כהמג״א.

וברש״י ברכות ל״ז עמוד ב׳ סיוע יותר, ד״ה והוא שאכלן בכדי אכילת פרס ׳שלא ישהא משהתחיל לאכול שיעור כזית עד שגמר אכילת השיעור יותר מכדי אכילת פרס וכו׳, ואם שהא יותר אין האכילות מצטרפות והו״ל כאוכל היום כחצי זית ולמחר כחצי זית וכו׳ ואין בו חיוב כרת אם חמץ, עכ״ל.

ולכאורה תמוה, שרש״י סותר אהדדי, שבמנחות פירש כך שלא יהא ההפסק כדי אכילת פרס, ובברכות פירש להיפוך. ולפי מה שפירשתי אתי שפיר כמין חומר, ולכך דייק רש״י במתק לשונו בשני מקומות, דבמנחות שם סיים: ׳דהתם הוי האכילה ויוצא ידי חובתו׳, כלומר, לענין מצוה - כל שלא שהה בין פירור לפירור כדי אכילת פרס הוי אכילה, כמ״ש בחידושי מכח ׳כל הראוי לבילה׳ וכו׳, אבל בברכות מיירי

לענין חיוב חמץ דלא שייך ׳כל הראוי לבילה׳ לענין איסור כמו שמבואר בחידושי שם, ולכך פירש״י דבעינן שלא ישהא מתחלת אכילה וכו׳, ולכך סיים: ׳ואין חייב כרת אם חמץ הוא׳, כלומר, לענין זה לא הוי הפסק כל שהא יותר מתחלת אכילה, אבל לענין מצוה שפיר מצטרף, כל שלא הוי הפסק בין אכילה לאכילה כדי אכילת פרס, ותודה לאל שהנחני בדרך אמת גמור בסייעתא דשמיא״.

הגר״ש קלוגר הניף ידו בשיטתו בעוד כמה מקומות בזה, בספר החיים (בהל׳ פסח סי׳ תפ״ו, ובהל׳ יוה״כ סי׳ תרי״ב), וכן בספרו קנאת סופרים (סוף סי׳ קט), כפסק זה כתב גם בספר שמן המאור (או״ח סי׳ תע״ה - נדפס בשו״ע הנדפס) להגאון מהר״ם הלוי מגלונא, ובספר באר אברהם שהבאנו בריש דברינו מתרץ בזה את דברי רש״י בסוגיין, שעל פי כל זה לא יהיה סתירה בדבריו, כנזכר למעלה.

★★

שיטה זו כמובן שהוא נגד כל דברי הפוסקים שהבאנו למעלה, וראה בהגהות הרש״ש בסוגיין מה שהעיר מדברי הירושלמי על שיטת האחרונים שרוצים לחלק בזה בין אכילת איסור לאכילת מצוה.

דהנה בירושלמי (פ״ק דשבועות) לגבי הנשבע שלא יאכל מצה בליל הפסח דלוקה ואוכל מצה, והקשה דהרי יכול לאכול המצה בגוונא שבין האכילות לא יהי׳ כדי אכילת פרס אבל מתחילת האכילה ועד סופה כן יהי׳ יותר מכדי אכילת פרס, דבכה״ג למצוה מצטרף ויוצא מצות מצה ולאיסור שבועה אינו מצטרף עיי״ש, ע״כ קושית הרש״ש.

וכתב חכ״א בקובץ ישורון (קובץ י׳ ע׳ תתמג) ליישב עפ״י חידושו של השפת אמת בפסחים (ל״ה ע״א) ד״ה לא בטיל וכו׳ שחידש, דלא די שהקישה תורה המצה לחמץ דצריך להיות ממין המחמיץ וצ״ל שינהג בו איסור חמץ לכשיחמיץ, אלא דגם דרך האכילה הוקשה, והאוכל מצה בגוונא דאילו הי׳ חמץ הי׳ נפטר שוב אין אכילה זו מוציאתו ידי חובת מצה עיי״ש בדבריו הנפלאים

ולפי״ז א״ש בפשיטות קושית הרש״ש הנ״ל. דלפי״ז הנה באכילת מצה תנאי שתהא אכילה כזאת שאילו הי׳ אוכל חמץ בכה״ג היה מתחייב משום ההיקש, א״כ בגוונא דהרש״ש לא יצא ידי חובת מצה. והבית אפרים איירי בשאר אכילות מצוה ולא באכילת מצה ודו״ק.

וע״ע בשו״ת דברי יציב לכ״ק אדמו״ר מקלויזנבורג זי״ע (חלק או״ח סימן רסא ד״ה ו) שהעיר גם כן מדברי הירושלמי על דבריהם, יעו״ש.

★★

והנה בעיקר לשון השו״ע: ״אכל כחצי כזית, וחזר ואכל כחצי כזית, יצא, ובלבד שלא ישהא בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס״, שכתב המג״א וכנ״ל שהלשון אינו מדוקדק, כי גם האכילות נכללים בכלל שיעור זה, יש להביא מה שכתב בשו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ נא) וכן בתולדות אדם להגר״ז מוולאזין (דף י עמוד ב), שכיוצא בזה מצינו בכמה מקומות, כגון ׳עשרה ימים בין ראש השנה ליום הכיפורים׳, שעשרת הימים הם יחד עם ראש השנה ויום הכיפורים, וע״ש עוד כיוצא בדברים אלו בשו״ת בית אפרים (שם).

בעיקר נידון זה יש להביא הערה נוספת בזה, מה שכתב הגאון רבי שמואל וואזנר שליט״א בשו״ת שבט הלוי (ח״ט סי׳ קעג) וזה לשונו: ״ואשר שאל, דמאימתי מחשבין שעורא דאכילת פרס באכילת מצוה ואיסור, אם משעת לעיסה או רק משעת בליעה. לענ״ד הדברים ברורים, דבאיסורים שמשערים בהנאת גרון דהלכה כר׳ יוחנן בחולין ק״ג ע״ב, וכאשר פסק הרמב״ם פי״ד מה׳ מאכלות איסורות, וקאמר הש״ס שם ד׳מה שבין החניכיים מצטרף לשיעור כזית׳, וז״ל המאירי שם: אבל מה שעל החנכיים והוא החיך והוא המקום שטועם מצטרף למה שבלע שאין חיוב אלא בהנאת גורן וכו׳ יע״ש, א״כ פשיטא כיון דהתחיל משם אכילת האיסור, מתחיל משם גם דין צירוף אכילת פרס, וכן הוא באכילת מצוה דההסכמה ג״כ הנאת גרון, ודברי מחצית השקל סי׳ תע״ה תמוהים בזה, כאשר העיר בשו״ת מהר״ם שיק או״ח סי׳ ר״נ. איברא, בברכת המזון או באכילת יום הכיפורים, דדעת מרן החת״ס ׳הנאת מעיים׳ משום יתובי דעתא, ודאי מתחיל השיעור אחר כן כו׳״.

★★

בגמ׳: זו חומר במין אחד ממינין הרבה.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ב סימן קעה במפתחות ובח״ג סי׳ ש״כ) מביא קושיא ששמע בשם הגאבד״ק בריסק שהקשה בהא דאמרינן כאן, זהו חומר במין א׳ מבשני מינים אכל חלב וחלב בהעלם אחד פטור אכל חלב ודם וכו׳ חייב

על כל אחת, ומוקי לה כר״י דס״ל תמחוין מחלקין, ופירש״י כגון צלי ושלוק, והרי האוכל חלב חי פטור, ובע״כ דמיירי כאן באכל חלב מבושל, וגבי דם הרי להיפוך דבבשלו פטור, ובע״כ דמיירי באכל דם שאינו מבושל, א״כ הרי הוו ב׳ תמחוין וגם במין א׳ חייב בכה״ג, ע״כ. וע״ע לקמן דף ק״ב ע״א מש״כ שם.

וכותב שם לתרץ, עפימ״ש הנקודות הכסף (סי׳ פ״ז) דבדם בעין שנתבשל י״ל דעובר עליו. ודוקא בדם שיצא מן הבשר ע״י בישול שהי׳ מקודם היתר דדם שלא פירש מותר, א״כ אינו עובר עליו גם כשיצא ע״י בישול ולא חל עליו איסור דם ע״ש. והמהרש״ם שם ביאר סברתו, דהא לדידן לא ילפי׳ מחלב דאזלי׳ בתר השתא דחידוש הוא כמ״ש המג״א סי׳ רט״ז, א״כ בשלמא בדם הנבלע באברים דכל זמן שלא פירש מותר, לכן בשפירש ע״י בישול מותר מה״ת, אבל דם בעין שהי׳ אסור קודם בישול אזלי׳ בתר מעיקרא, ורק למ״ד דם נעכר ונעשה חלב שחדשה תורה בדם עצמו דאזלי׳ בתר השתא, לכן גם הדם בעין שבשלו מותר מה״ת.

וא״כ ניחא, דהא התם מיירי בדם הנפש דאיכא חיוב כרת, דדם האברים הוא בלאו וליכא חיוב קרבן, וא״כ בכה״ג גם דם שבשלו עובר עליו, וגם להסוברים דילפי׳ מחלב דבתר השתא אזלי׳, לענין אמ״ה וה״ה לשאר איסורים כמ״ש המג״א בשם כמה פוסקים, י״ל דדוקא לגבי איסור לאו ילפינן מהתם, אבל לגבי איסור כרת הרי כיון דלרבנן בכריתות (דף ד׳ ע״ב) לאו מכרת לא ילפי׳ ה״נ להיפוך, עיי״ש.

★★

בגמ׳: ורבי יהושע היא דאמר תמחויין מחלקין.

עיין באגלי טל (זורה סי׳ ב׳) דכ׳ דהא דזורה בורר ומרקד נחשבו כג׳ אבות הוא רק לחומרא, דחייב ג׳ חטאות אם עשאן דבעלים אחת, אבל לקולא לא שאם זרה בירר והרקיד ביחד כגרוגרת הרי אלו מצטרפין לשיעור וחייב חטאת. ועיין בשביתת השבת (זורה אות קטן ח׳) מהגאון ר׳ צ״פ פראנק זצ״ל שהקשה עליו לפי מה דאמרינן הכא בלשנא בתרא דלר׳ יהושע תמחויין מחלקין לא שנא לקולא ולא שנא לחומרא, והרי חילוק מלאכות בזורה בורר ומרקד אלים טפי מחילוק בתמחוי, דהרי בתמחוי פליגי רבנן עליו דר׳ יהושע, ואילו בחילוק מלאכות דבנך שלשה כו״ע מודי, וא״כ נשמע מזה דכ״ש דחלוקים הם לענין צירוף לקולא. עיי״ש עוד.

★★

בגמ׳: תמחויין מחלקין וכו׳.

הגאון ר׳ טובי׳ שלזינגר שליט״א (בקובץ מוריה שנה כז גליון א-ג ע׳ קסג) כותב: יש לעיין בשני מיני תבשילי בשר אי חשיבי שני מינים למשלוח מנות למ״ד תמחויין מחלקין (שבת עא, כריתות טז) וכבוד מרן ראש הישיבה הגאון ר׳ ברוך רוזנברג זצ״ל כתב לי: אולי זה שייך יותר לשני מינים לענין עירוב תבשילין ולענין סעודה המפסקת בערב ט׳ באב ע״כ.

דף ע״א ע״ב

בגמ׳: מכלל דרישא מין אחד ותמחוי אחד וכו׳ **כגון שהיתה לו ידיעה בינתיים** וכו׳.

בראשית בכורים להרה״ק ר״א וינברג זצ״ל-הי״ד על בכורות (לז ע״א) מביא את דברי הט״ז (או״ח סי׳ קצו) הכותב, דלדעת הרמב״ם, אף האוכל איסור בשוגג אינו מברך עליו ברהמ״ז, משום שנפשו של אדם קצה במאכלות אסורות ולא נחשב הנאה ע״כ.

וכתב בראשית בכורים שם: ודברי הט״ז תמוהים, דהא שם דנין לענין ההנאה שנהנה כבר בשעת אכילה, וכיון דאז הי׳ שוגג ונהנה מאכילתו איך יתכן לומר שבטלה הנאתו למפרע במה שנודע לו אח״כ.

שוב נתתי אל לבי דיש להצדיק את הצדיק דמעיקרא, דהנה בברכת המזון החיוב הוא על הנאת מעיו, תדע דאם נתעכל המזון פטור מלברך משום דאין חיוב לברך על השביעה שכבר עברה [ועי׳ אגלי טל מלאכת טוחן אות סב] וכיון שהחיוב הוא מחמת הנאה של עכשיו, ועכשיו הוא מצטער מהאיסור, גם בזה הצער מבטל ההנאה, ונחשב כאילו נתעכל המזון שפטור מלברך.

אך לכאורה יש לשדות בה נרגא, דהנה בשבת (עא:) מוקמינן אליבא דר״ל הא דאכל חצי זית וחזר ואכל חצי זית ממין אחד חייב, משני מינין פטור, דסיפא איירי במין אחד וב׳ תמחויין וקמ״ל דתמחויין מחלקין, ורישא מיירי במין אחד

ותמחוי אחד, רק שהי' ידיעה בינתים וקמ"ל דאין ידיעה לחצי שיעור עיי"ש, והנה ב' חצאי שיעור אלו ע"כ אכל בכדי אכילת פרס, דאל"כ בלא"ה אין מצטרפין, ובכדי אכילת פרס הרי הוי תוך שיעור עיכול, וא"כ ר"ל לשיטתו דאזיל בתר הנאת מעיו, אמאי מחייב כשאכל ב' חצאי שיעור כשהי' ידיעה בינתים, נהי דאין ידיעה לח"ש, מ"מ הא כשנודע לו בתוך שיעורי עיכול מהחצי שיעור הראשון הרי הוא מצטער מהאיסור, והצער מבטל הנאת מעיו של עכשו ובזה נתבטלה אכילת ח"ש הראשון, וא"כ האיך חזי להצטרף עם ח"ש השני, הלא הראשון כבר נעשה היתר, אלא ע"כ דליתא לסברא זו.

שוב התבוננתי דדיחוי זה חוזר ונראה, דר"ל לשיטתו הא ס"ל ח"ש מותר מן התורה, ובאיסור דרבנן לא שייך לומר שהצער מבטל ההנאה, דהא באיסור דרבנן קימ"ל דמנכה לו מה שאכל, כמו שפסק הרמב"ם בפט"ז מה' מכירה ובחו"מ סי' רלד, וע"כ דאיסור דרבנן חשוב הנאה [וכמש"כ הנתיבות המשפט שם דאיסור דרבנן בשוגג לא נחשב איסור] וא"כ אתי שפיר הא דמצטרפין, דלא נתבטלה הנאתו במה שנודע בינתים [ועי' בהה"מ שם כתב שלא מצא מקור לדברי הרמב"ם שמחלק בין איסור תורה לאיסור דרבנן, ואם כנים דברי בזה, הרי מדברי הש"ס הנ"ל מקור לדברים אלו, דאל"כ איך חייב אליבא דר"ל כשהיתה ידיעה בינתים].

וחוץ מזה י"ל, דמש"ס שבת הנ"ל בלא"ה לא קשיא, דר"ל משם בר תוטני קאמר לה, ואפשר דלי' לא ס"ל, ויש קצת הכרח לזה, דהא דאמרי' דקמ"ל דאין ידיעה לח"ש לא אפשר לאוקמי אליבא דר"ל, דלדידי' גם זה מילתא דפשיטא, דעיקר הרבותא של אין ידיעה לח"ש משום דסד"א דידיעת חטא מחלקת, קמ"ל דידיעת חטאת בעי' ולא סגי בידיעת חטא, כדמבואר בתוס' שבת (קה.) ד"ה ר"ג, וכל זה להסוברים דח"ש אסור מה"ת, אבל לר"ל דח"ש מותר מה"ת לא ידיעת חטאת איכא ולא ידיעת חטא איכא, ופשיטא דאין ידיעה מחלקת.

[ודמיא להא דכריתות (יג.) אכל פחות מכשיעור ירד וטבל עלה והשלימו מצטרף, והטעם דבטומאה לא שייך ענין ח"ש ולא הועילה הטבילה כלום, ואף דשם (די"ח:) אמרי' כעין זה גם לענין איסור מעילה, דיוהכ"פ אינו מכפר על ח"ש, ושם קאי אף אליבא דריו"ח דח"ש אסור מה"ת, י"ל עפי"ד הרשב"א גיטין (יב.) דבמעילה אין ח"ש אסור מה"ת עיי"ש, ובחידושי שם בארתי הטעם בס"ד, וכיון דמה"ת ליכא שום איסור, אין יוהכ"פ מכפר לענין שלא יועיל צירוף, דמה"ת עדיין לא הי' צריך כפרה, וה"ה לר"ל בכל איסורין, ועי' מלמ"ל פ"ג מה' שגגות שכתב דסוגית הגמ' בכריתות הנ"ל היא פלא, ולפי"ד הרשב"א הנ"ל מובן היטב, דרק בזה לא שייך כפרה בח"ש ואכמ"ל בזה] אלא ע"כ דר"ל לא קאמר לה אליבא דנפשי', ועכ"פ דברי הט"ז מיושבין בטו"ט עכ"ד והדברים נפלאים.

★★

בגמ': איתמר אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד וכו' **ר"י אמר חייב שתים ור"ל אמר אינו חייב אלא אחת** וכו'.

בביאור מחלוקתם כתב בספר אפיקי ים (ח"ב סי' ו') דיש לחקור, אדם שאכל שני זיתים בהעלם אחד - מה דינו.

צד א' יש לומר דהחיוב הוא על השגגה, ומכיון שהיתה רק העלמה אחת אין חיוב רק חטאת אחד, וזו דעת ריש לקיש. צד ב' יש לומר, דמכיון שאכל שני שיעורי אכילה (שני זיתים), יש כאן שני חיובים. והתורה חידשה שבהעלם אחד נפטר על כל החיובים. אבל אם אחר כזית אחד נודע לו, חוזר עיקר הדין שיש לו שני חיובים, ועיי' פירוש הר"ח שמדוייק כדבריו ע"כ.

★★

בגמ': ר"י אומר חייב (ויקרא ד', כ"ח) **על חטאתו והביא, ור"ל אמר** (שם פסוק כ"ו) **מחטאתו ונסלח לו.**

וברש"י ד"ה על חטאתו והביא: והביא קרבנו שעירת תמימה נקבה על חטאתו אשר חטא, משמע על כל חטאת וחטאת יביא. ובספר בן אורי כאן הקשה וז"ל: לענ"ד צ"ע הא בכריתות דף ט' אמרינן איפכא גבי שפחה חרופה דחייב על כמה ביאות רק חטאת אחת, מדכתיב על חטאתו אשר חטא מלמד שמביא על כמה חטאות, עיי"ש וצע"ג לע"ד, עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ד קו' ב' ע' מג-ד): נלענ"ד דלא קשה מידי, דהנה רש"י ז"ל מביא בלשונו הזהב כל חצי האחרון של הפסוק הנ"ל (פסוק כ"ח), דבגמ'

קיצר ומביא רק על חטאתו והביא, דלכאו׳ לא משמע מיניה כלום כדי להדגיש דר״י מרבה חטאות מלישנא דקרא, דהרי הי׳ מספיק לכתוב והביא קרבנו שעירת עזים נקבה על חטאתו, ומה לו להפסוק להאריך ולכתוב ״אשר חטא״ וזהו הריבוי שמניע לי׳ לר״י להרבות חטאת על כל חטא וחטא, והריבוי הוא בפסוק דהבא, והביא קרבנו וגו׳. - משא״כ בפסוק דשפחה חרופה (בגמ׳ בכריתות), דשם כתיב (ויקרא י״ט-כ״א, וכ״ב) והביא את אשמו לה׳ אל פתח אהל מועד איל אשם: וכפר עליו הכהן באיל האשם לפני ה׳ על חטאתו אשר חטא וגו׳, דבהבאה כתיב רק אשם אחד, ורק בפסוק דכפרה כתיב הריבוי דחטאתו אשר חטא, מזה שפיר דרשינן דכפרה אחת מכפרת על כמה וכמה חטאים, וז״פ לפענ״ד.

★★

בגמ׳: אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד וכו׳ ר״י אמר חייב שתים ור״ל אמר אינו חייב אלא אחת וכו׳ ופליגי אי הידיעות שאחר המעשים מחלקות ע״ש.

וכתב הגאון ר׳ אביעזר פילץ שליט״א בספר הזכרון יד אהרן (ע׳ רצ) לבאר במחלוקתם של ר״י ור״ל בהקדם מש״כ שם לחקור בהאי דינא באם עשה שתי עבירות בהעלם אינו חייב רק חטאת אחת, אם גדר הדבר דכל שהעבירות נעשו בהעלם אחד לא חל רק חיוב כפרה אחד, או דגם בהעלם אחד חלים שני חיובי כפרה כיון דהם שני מעשי עבירה, רק דחידשה התורה דאפשר לצאת ידי שניהם בקרבן אחד.

וכתב לפי״ז, דהנה מסתבר דרק באופן שחלו שני חיובי כפרה שייך לומר דהידיעות שאח״כ יחלקו, מה שאין כן אם שתי העבירות גורמות רק לחיוב כפרה אחד שוב אין בכח הידיעות לחלק. ומש״ה באמת באופן שאכל כזית ומחצה בהעלם אחד ושוב אכל חצי כזית של שני מודה ר״י דחייב רק אחת, דכיון דכאן א״א שיחולו שני חיובי כפרה כמש״כ רש״י, דאם היה מביא על הזית הראשון אף שעדיין לא נודע לו מהחצי, היה מתכפר גם החצי, נמצא דעל שניהם חל רק חיוב כפרה אחד, שפיר אמרינן דגם לר״י אין הידיעות מחלקות. עכ״ד.

★★

בגמ׳: אמר עולא. למ״ד אשם ודאי לא בעי ידיעה וכו׳.

הנה נחלקו המפרשים בסוגיין, מי הוא המאן דאמר דסבירא ליה דאשם ודאי בעי ידיעה. דהמהרש״ל בחכמת שלמה הביא בשם יש מפרשים, שהכוונה היא לרבי יוסי, הסובר במתניתין בכריתות שם, דאין שנים מביאים אשם אחד. והמהרש״ל עצמו כתב עלה, דליתא, ״דשמא דווקא גבי שנים שיביאו קרבן אחד בתנאי לית ליה, אבל אחד מביא קרבן אחד בתנאי וכן מוכח מרבא גופא שם שיש לחלק כה״ג ואולי האמוראים מצאו מאן דאמר להיפך בתוספתא ודו״ק״. ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ ברוך מרדכי אזרחי שליט״א: ודברי ה״יש מפרשים״ אמנם תמוהים מאד, שהרי ע״כ יש לחלק כדברי המהרש״ל, כדמוכח כן מדברי רבי עקיבא דס״ל שם במתניתין דף כב ע״א, דבאדם מהני תנאה, ואילו בשנים ס״ל במתניתין ע״ב שם, שאינם יוצאים בקרבן אחד. וביותר, דהנה מש״כ המהרש״ל דמוכח כדבריו מ״רבי״, צ״ע, שכן תנא בשם זה אינו מופיע מתניתין שם, והיטב מש״כ לי חכם אחד שכוונת המהרש״ל היא לר״ע [וחל שיבוש בדפוס], והראה שכן מפורש במאירי וז״ל: ״ואף זו אינה ראיה שהרי ר״ע אינו מטעין ידיעה בתחילה ואעפי״כ אמר ששניהם מביאין אשם תלוי ולא אשם ודאי״, וא״כ צ״ע לבאר שיטות היש מפרשים והמהרש״ל בזה. ע״כ.

והמהרש״א כאן כתב, דהמאן דאמר דס״ל דאשם בעי ידיעה, המה חכמים דפליגי במתניתין שם, וסבירא להו, שאין תורת אשם תלוי בספק מעילות וכדפירשו בגמרא שם, דס״ל, שאין מביאים אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת, ״והיינו מ״ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחילה ומהרש״ל כתב בזה דחוקים רבים ואולי נעלם ממנו מתניתין דהתם ע״ש וק״ל״. עכ״ד.

וגם עליו תמה הגאון רב״מ אזרחי שליט״א:

והדברים תמוהים. מה ענין אשם תלוי, להך דבעינן או לא בעינן ידיעה באשם ודאי. הלא המהרש״א עצמו הביא שם, דלכך אין אשם תלוי במעילות, משום שאין זדונו כרת, וא״כ, הלא מאוד יתכן במעילות אשם תלוי, ואפ״ה אין ה״ידיעה״ באשם ודאי מעכבת.

ומה שפירש המהרש״א דלהכי אין להביא חטאת בתנאי דשלמים, משום שהתורה הקפידה על הבאת אשם תלוי בספקות. גם זה תמוה מאד, תיפוק ליה בפשוטו, דחטאת בעי ידיעה לכולי עלמא, וכדילפינן דאו הודע אליו חטאתו, וא״כ איך ס״ד דיועיל בזה תנאי, והא לא נודעה חטאתו. עכ״ד.

ובביאור הגר״א (כאן) כתב וז״ל: נ״ב אבל הוא [המ״ד דסובר בעי ידיעה] רבי יוסי (וכ״כ הרז״ה והרמב״ן

בחידשיו דלא כרש״ל) דבעי ידעה בתחילה כמ״ש [כריתות ז ע״ב] מודה ר״י במחוסר כפרה, מ״ט התם בעי גברא ידיעה כו׳ ובזה מחולק שם ר״י ור״ש. ע״כ.

וכתב עוד הגרב״מ אזרחי שליט״א בביאור דבריו:

ובביאור דבריו, מה דיש מכאן להוכיח טפי מלענין מעילות, דלכאורה הא גם אשם אמר ר״י שאין שנים מביאים אשם אחד, אפ״ה כתבו המהרש״ל והמאירי דשנים שאני, וביארנו הדברים שלא יתכן שקרבן אחד יפטור את שני החיובים של כל אחד ואחד מהם, וא״כ מה ראה הגר״א בדברי ר״י בדף ז ע״ב טפי. ואם דנימא, שהוא משום שבגמ׳ אמרו שם להדיא, שטעמו של ר״י הוא מצד ״גברא בעי ידיעה״, א״כ באמת צ״ע זה גופא מנלן, דילמא כמש״כ המאירי והמהרש״ל ששנים שאני.

והנראה בזה, דיעויין בכריתות כב ע״ב, דר״ש ס״ל ד״שנים מביאין חטאת אחת״. וברש״י שם פירש, שהכוונה היא, שיביא חטאת אחת ושני קרבנות של אשם תלוי, והשתא שפיר מוכרח ומבואר, דר״י ס״ל חטאת בעי ידיעה, שאל״כ, אמאי לא יביאו קרבן אחד בתנאי, הלא התבאר שרק החיוב שחל על כל אחד מהם, הוא המונע לצאת ידי חובתם בקרבן אחד. וא״כ לפירש״י שמביאין חטאת פרט לשני אשמות תלויין, אמאי באמת לא יהני התנאי לענין החטאת.

ומזה הוא דהכריחו בגמרא, דר״י ס״ל דחטאת בעי ידיעה, ולהכי לא שייך שום תנאי מעיקר הדין, משום דכל זמן שבספק הוא עומד, אין תורת הבאה של חטאת.

אמנם כל זה אמור רק לענין חטאת, משא״כ לענין אשם מעילות, הלא המדובר הוא לענין אשם ודאי, אשר לא יתכן להביא פרט לאשם זה גם אשם תלוי, שכן שם אשם חד הוא, בזה הוא דשפיר י״ל, דס״ל לר״י, דאעפ״י שאשם ודאי לא בעי ידיעה, אפ״ה אין לפטור חיובו של כאו״א מהם באשם תלוי ע״י אשם אחד, ומיושבים היטב דברי המהרש״ל והמאירי וכמש״נ.

מיהו להמבואר, הלא מלשונו של ר״י גבי אשם, מוכח, דס״ל דבעי ״ידיעה״. וזה כלול במ״ש בדף ז ע״ב הנ״ל דר״י ס״ל בעי ידיעה, וזה כולל גם חטאת וגם אשם. והיא היא שיטת הגר״א וה״יש מפרשים״ הנ״ל ודו״ק. עכ״ד ודפח״ח.

★★

והנה ברש״י כאן כתב: פלוגתא דר״ש ור״ע היא בכריתות וכו׳ ולא דמי לאשם תלוי דספק חטאת, דהתם ספיקו איל וודאי נקבה, הלכך כי מתידע ליה בעי לאיתויי נקבה, אבל זה ששניהם מין אחד כדאמר התם שממין שמביא על הודע מביא על לא הודע שזה איל וזה איל יביא קרן וחומש ויביא איל ויאמר וכו׳, ע״ש בדבריו באריכות.

ותמה המג״א (סי׳ א׳ ס״ק יא) דהא קיי״ל דחטאת בעי ״ידיעה״, וכדילפינן מקרא ד״או הודע אליו חטאתו״, וא״כ מה לי אם ספק וודאי מין אחד הם אם לאו, תיפוק ליה שאי אפשר לה לחטאת ללא ״ידיעה״, ואף אילו הוו בני חד מינא, נמי לא הוה שייך להביא חטאת בתנאי כל זמן שלא נודעה לו חטאתו וצ״ע. ע״כ.

והגאון ר׳ ברוך מרדכי אזרחי שליט״א האריך בטוטו״ד בסוגיא ותירץ קושית המג״א וז״ל: והנה ברש״י הלא מפורש, שאילו הוי חטאת ואשם תלוי בני חד מינא, הוה מצי לאתויי חטאת, אף בספיקא, ולאתנויי באשם תלוי. ואשר יראה דמוכרח ומבואר מדבריו, דאיהו ס״ל, דהא דאמרינן שהפרשה של אשם תלוי היא המלמדת אותנו ש״הקפידה תורה שיביאו אשם תלוי בספק״, כדברי המהרש״א, (המובא לעיל), הכוונה היא, שעצם החיוב של אשם תלוי, הוא המונע הבאת חטאת בתנאי דשלמים, משום שאם לא חטא, הלא הקרבן הוא שלמים, ולא התקיים דינא דאשם תלוי. ואין בזה שום גילוי מילתא במיעוטא דאו הודע. אדרבא, מצד הך מיעוטא, כל מה שנאמר בזה, הוא אך, שכל זמן שלא נודע החטא, אינו בר חיובא, אבל אה״נ, אם ירצה, בידו להביא חטאת, אם אך תכפר עליו ולא תבא לנדבה. וכבר נתבאר, שמצד עצם החפצא של החטאת, הריהי מכפרת גם אם לא נודעה לו חטאתו. והא שבכל זאת אין בידו לעשות כן, להביא חטאת בתנאה דשלמים, הלא הוא זה משום שיחסר לו הקיום דין של אשם תלוי, והרי אם לא חטא, חל על קרבנו שם של שלמים ולא הביא אשם תלוי מעולם, בעוד שדרישת התורה היא, שזמן שהוא במצב של ספק, עליו להביא אשם תלוי.

אשר לפי״ז, אם אך נמצא שיתקיים דינא דאשם תלוי, שפיר דמי שיביא חטאת בתנאי. וזהו שפירש רש״י, שאילו היו החטאת והאשם תלוי בני חד מינא, בדין הוא שהיה בידו להביא חטאת ולהתנות באשם תלוי. שהרי כאמור, בכה״ג שפיר נתקיים גם דינא דאשם תלוי. וצריך להוסיף לפי״ז, דהא

שדרשה התורה הבאת אשם תלוי בספקות, הוא רק אם אין אפשרות כפרה אחרת, משא״כ אילו אך היה מתכפר בחטאת, ודאי דמעיקר הדין אין צורך באשם תלוי. ולהכי הוא שאם אך החטאת מכפרת עליו, [כשאמנם חטא], לאותו צד אין חיוב של אשם תלוי, משום שצורך הכפרה כבר התקיים ע״י החטאת.

ומה מאד התיישבו דברי רש״י מקושיית המגן אברהם, שהקשה, תיפוק ליה דחטאת בעי ידיעה. שהרי כאמור, דין ה״ידיעה״, אליבא דרש״י, אינו תנאי המפקיע כפרת החפצא של החטאת לאותו הצד שאמנם חטא, ואף אינו מפקיע אפשרות הבאת חטאת אם אך ירצה, הגם שאינו בר חיובא, וכל מה שאינו מאפשר הבאת חטאת בתנאי, הלא הוא זה רק משום שלא נתקיים חיובו באשם תלוי כל זמן שהוא בספק ידיעה, אבל אילו היו החטאת והאשם תלוי בני חד מינא, הלא שפיר היה מתקיים גם דינא דאשם תלוי, ושוב שפיר היה בידו להביא חטאת בתנאי דאשם תלוי ודו״ק. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

אגב, ברש״י כתב וכנ״ל דהמ״ד דס״ל דאשם ודאי לא בעי ידיעה בתחילה הוא ר״ט ועפ״י הגמ׳ דכריתות וכנ״ל. ויש לציין כי הרמב״ן כאן מביא ג״כ כן בשם רש״י, והרמב״ן מקשה על שיטתו של רש״י בענין וכותב לבסוף: ״אלא ר״ע עצה טובה קמ״ל אלא מ״ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחלה היינו רבי יוסי״, וכו׳. זאת אומרת, שלדעת הרמב״ן, גם רבי טרפון וגם רבי עקיבא סוברים שאשם ודאי לא בעי ידיעה בתחלה ורבי יוסי הוא החולק עליהם.

והיינו כדברי הגר״א וכמובא לעיל ודו״ק. והנה כדברים האלה כתב בעל המאור (בדף ל״א ע״א בדפי הרי״ף) וז״ל: ״אמר עולא אפילו למ״ד אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחלה פי׳ ר״ע ור״ט ס״ל, ועיקרה בכריתות פרק דם שחיטה וכו׳, ומ״ד אשם ודאי בעי ידיעה בתחלה הוא ר׳ יוסי דסבר לה הכי״ וכו׳.

ונראה גם בתוס׳ כאן (ד״ה מאן דאמר וכו׳) וגם רב נסים גאון (על הגליון כאן) שכתבו שרבי עקיבא סובר כר׳ טרפון בעניין, אבל הם לא כתבו שהחולק עליהם הוא רבי יוסי כמו שכתבו הרמב״ן ובעל המאור.

ונוסיף עוד מש״כ בריטב״א כאן וז״ל: ״ולכך פי׳ בתוספות דלמאן דלא בעי ידיעה בתחלה היינו ר׳ עקיבא ור׳ טרפון ומאן דבעי ידיעה בתחלה ר׳ יוסי״. אך לא ברור מדבריו האם גם ׳ומאן דבעי ידיעה ר׳ יוסי׳ הוא המשך הציטוט של הריטב״א מדברי התוס׳ כפי שהיו לפניו, אם כי אינם בתוס׳ שלפנינו, או אולי הוא הוספה משלו על פי מה שאפשר שלמד מהרמב״ן. וצ״ע.

★★

בגמ׳: ולרבי יוחנן נמי הכתיב מחטאתו ונסלח לו וכו׳.

בשו״ת ציץ אליעזר [ח״ב סימן ב׳] חקר האיך הדין במי שאכל פחות מכדי שביעה דקיי״ל [שו״ע או״ח סימן קפ״ו ס״ב וקצ״ז סעיף ב׳] דאינו חייב בברכהמ״ז דאורייתא, וברך ברהמ״ז, ואח״כ אכל חצי כזית נוסף ושבע האם חל עליו עכשיו חובת ברהמ״ז דאורייתא או לא, מי אמרינן כיון שכבר בירך על אכילתן הראשונה ונפטר ממנה, אכילתו כמאן דליתא דמי ולא חזי לדאצטרופי, או דלמא כיון דלגבי ברהמ״ז דאורייתא, ברכתו הראשונה לא כלום היא, עדיין אכילתו הקודמת מצטרפת אם אכילה של עכשיו וחייב מדאורייתא.

וכתב דבהשקפה ראשונה אפשר לפשוט דאינו מצטרף מדברי ר׳ יוחנן דאמר דבאכל כזית ומחצה ונודע לו על כזית וחזר ואכל חצי כזית בהעלמו של שני לא מצטרפים. ולכאורא צ״ב למה לא מצטרפים הרי אכל ב׳ חצאי זיתים בהעלם אחד ומדוע לא יתחייב, אלא ע״כ שכיון שהדין קובע שבקרבן שיביא על הכזית שנודע לו יפטר גם על החצי זית שעמו, אף שעדיין לא נתכפר החצי זית כמאן דליתא ולא מצטרף, ה״נ לענין ברהמ״ז כיון שכבר נראה נפטר מברכה על אכילתו הראשונה לא מצטרף עם חצי כזית אחר.

אבל האמת דלא דמי, דדוקא לענין חלב שכבר נצטרף החצי כזית קמא עם הכזית לא מבטלין הצירוף עמו כדי לצרף לחצי כזית בתרא, משא״כ לענין ברכהמ״ז שלא צריך לבטל צירופים קודמים רק ששייך לצורפה חיוב חדש שמצטרף ע״כ.

ועיין במכתבו של השפת אמת זצ״ל לבנו האמרי אמת זצ״ל שנדפס בסוף ספר דגל יהודה שדן בשאלה זו. ודעת השפת אמת שנפטר בברכת המזון שבירך מקודם.

דף ע"ב ע"א

בגמ': בעל חמש בעילות בשפחה חרופה וכו'.

ובתוס' (ד"ה וכו') כתבו: דהא לא אשכחן בשום מקום בשפחה חרופה אשם תלוי וכו' ע"כ. וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בבית האוצר (כלל ר"י):

נראה מדברי התוס' שהיו מסופקין בזה אם יש חיוב אשם תלוי בשפחה חרופה, והוא חידוש גדול, דאשם תלוי בא רק על ספק כרת דחייבין על שגגתו חטאת, ועל לא הודע שלו אשם תלוי, מלבד ר"ע דמחייב גם על ספק מעילות אשם תלוי מגזה"כ כמבואר בכריתות (כב א), אבל על שפחה חרופה שיהיה חיוב אשם תלוי אין לו שום טעם ומקור. ע"כ.

ובשואל ומשיב (מהדורא ד' ח"ג סי' קכח) כתב: הנה במש"כ התוס' בשבת להסתפק אם שייך בשפחה חרופה אשם תלוי, לפענ"ד צ"ע בכריתות (דף כב ב) אמרו שם שפחה חרופה יליף באיל באיל, ומשמע דבשפחה חרופה שייך ג"כ אשם תלוי ע"ש.

ובספר מגדים חדשים כאן כתב: לענ"ד לא ראיתי שום ראיה משם, דשם ר"ל דילפינן אשם שפחה חרופה דהוא בשתי סלעים מאשם מעילות, וכמו שמבואר בסוגיא ההיא בזבחים (מא א) ע"ש, ואין משם שום גילוי לענין אשם תלוי בשפחה חרופה. ע"כ. וע"ש עוד בזה.

★★

בגמ': אלא מעתה בעל וחזר ובעל והפריש קרבן ואמר המתינו לי עד שאבעול הכי נמי דאינו חייב אלא אחת.

מכאן מוכח דבאשם שפחה חרופה גם אם אינו שב מידיעתו ועושה במזיד ואינו מתחרט והרי הוא מומר, מ"מ מביא את אשמו. ועל פי זה ביאר במשך חכמה (פרשת צו) דלכן נאמר רק באשם ציווי השחיטה בלשון רבים "במקום אשר ישחטו את העולה ישחטו את האשם". דבכל קרבן מצוה על הבעלים לשחוט כמוש"כ רש"י פסחים ז' ע"ב (ד"ה אשכחן), אבל באשם שפחה חרופה אם הוא מזיד, הרי הוא מומר לעבירה אחת, דלדעת הרמב"ם (שחיטה פ"ד הי"ד) אינו נאמן על השחיטה, אלא בודקין סכין ונותנין לו. וא"כ עדיף שאחרים ישחטו ולא הבעלים. להכי נקט "ישחטו".

★★

בגמ': הרי חטאת דבעינן ידיעה בתחילה וכו'.

הנה הב"ח או"ח (סימן א) כתב שמצא למהרש"ל שפסק שגם אחר חטאת יאמר יה"ר, רק שיאמר בלשון ספק, דהיינו אם עברתי עבירה שחייב אני עליה חטאת יה"ר שיהיה אמירה זו עליה במקום חטאת ע"כ. ואכן כן הוא בשו"ת המהרש"ל (סי' סד) ע"ש.

והט"ז (בסק"ז) נתקשה בזה, האיך אפשר להתנות בחטאת שמא אינו חייב ואינו בא בנדבה, ובאלי' רבה כתב דכוונתו אם אינו חייב חטאת יהיה לקריאה בעלמא.

אמנם המג"א (סקי"א) הקשה עליו, דהרי תלמוד ערוך הוא כאן דחטאת בעי ידיעה בתחלה, וא"כ אי אפשר להתנות בזה כלל, דכל שמסופק אינו מחוייב כלל ע"ש. וכן הקשה על רש"י לעיל (דף עא ע"ב) ד"ה למ"ד, מדקאמר שזה איל, משמע דחטאת לא בעי ידיעה בתחילה. ע"כ.

וכתב בזה הגאון בעל השואל ומשיב בספרו מגן גבורים (סי' א' בשלטי הגבורים ס"ק ט'):

והנראה לנו בזה, ומקודם ניישב דברי רש"י הנ"ל דבאמת היא תמוה מאד, והנה זה לשון רש"י שם על הא דקאמר הש"ס למ"ד אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחלה, פרש"י דבכריתות דף כג ע"א אמרינן דר"ע מחייב על ספק מעילות אשם תלוי, ופירושו היה לפניו שתי חתיכות אחת של קודש ואחת של חולין ואכל אחת מהם ואינו יודע איזה אכל מביא אשם תלוי ומודה ר"ע שאינו מביא את מעילתו עד שיוודע לו ויביא עמה אשם מעילות ודאי וכו', ר' טרפון אומר מה לזה מביא שתי אשמות ולא דמי לאשם תלוי דספק חטאת דהתם ספיקו איל ודאי נקבה, הלכך כי מתיידע ליה בעי לאתויי ודאי נקבה, אבל זה ששניהם מין אחד וכו' יביא קרן וחומש ואיל ויאמר וכו'. אלמא לא בעי ידיעה בתחלה באשם מעילות ע"ש.

הרי מבואר דגם חטאת לא בעי ידיעה בתחילה, דאל"כ למה ליה לרש"י לומר דלכך אי אפשר להתנות באשם תלוי דחטאת משום דספיקו איל ודאי נקבה, תיפוק ליה כיון דבעי ידיעה בתחלה ואכתי לא נודע לו, זהו כוונת המג"א בהקשותו על לשון רש"י. אמנם הנראה בביאור דבר זה, דהנה לכאורה הקשה האיך אמר ר"ע סתם דאינו מביא מעילתו משום שאי אפשר להתנות הואיל ובעי ידיעה בתחלה, הא מבואר ברמב"ם ז"ל פ"ב משגגות הלכה ד. חטא ונודע לו חטאתו וחזר ושכחו

הרי זה מביא חטאת לשם מה שהוא ותאכל כשאר חטאות הנאכלות, ע״ש ובכ״מ שכתב דמבואר כן בתוספתא.

ולפ״ז הדבר ברור, דמי שנסתפק אם נודע לו כבר או לא דמביא אשם תלוי, וכיון שכן ממילא בכה״ג שפיר יכול להתנות באשם תלוי זה ויאמר אם כבר נודע לי הרי זה לחטאת כפי מה שהוא, ואם עדיין לא נודע לי יהיה במקום אשם תלוי עד שיתוודע לי.

ובזה לא שייך לומר כיון דאין לו ידיעה בתחלה האיך יהיה במקום חטאת, דהרי אם נודע לו כבר אף ששכח כעת יכול להביא חטאת לשם מה שהוא שפיר קרינן ביה או הודע כמבואר ברמב״ם הלז, ועיין בתוס׳ בשבועות דף ה ע״א ד״ה ונעלם. וא״כ ממילא כשנסתפק אם נודע לו יכול להתנות עליו וז״ב. ומעתה ממילא ה״ה לענין אשם מעילות בכה״ג, אף אם נימא דאשם בעי ידיעה בתחלה, מ״מ יכול להתנות בספק כזה, וא״כ האיך אמר ר״ע סתם דמביא שתי אשמות, הא משכחת לה שיביא אשם תלוי ויתנה כגון אם מסופק אם נודע לו שאכל הקדש.

אך הדבר נכון, דהרי הראב״ד ז״ל שם כתב א״כ סיפא דתוספתא קשיא לי דקתני וחוזר ומביא חטאת על הידיעה ותשחט לשם מה שהוא ותאכל. וכתב הכ״מ דגם הרמב״ם מודה לזה, ואף דכבר הביא חטאת, ס״ל דחטאת שמביא ראשונה מכפר קצת, וכשיוודע לו חטאו ויביא חטאת אחרת תגמר הכפרה ע״ש, ולפ״ז ממילא במעילה שפיר אמר ר״ע דמביא לעולם שתי אשמות, דהרי מבואר ברמב״ם זל בהלכות מעילה פ״א ה״ה הביא מעילתו עד שלא הביא אשמו לא יצא, וכיון שכן ממילא אם יתוודע לו אח״כ שאכל הקדש אז, ע״כ כשמביא אשם ודאי צריך ג״כ להביא מעילתו עמו שתגמר הכפרה, וכיון שכן אם ירצה להתנות כעת על אשם תלוי ויצטרך להביא מעילתו עמו, ממילא יהיה לו הפסד דמי מעילתו שנותן כעת, כיון דאם יתוודע לו ידיעה ודאית יצטרך להביא מעילתו שנית ואינו עולה לו מה שמביא מעילתו ואשמו קודם, ולכך אמר ר״ש סתם דמביא שתי אשמות, משא״כ לר״ט דלא בעי ידיעה בתחלה באשם, א״כ ממילא נגמר הכפרה כעת בשעת תנאו ואינו צריך להביא עוד שנית שפיר קאמר מה לזה מביא שתי אשמות, וז״ב.

ומעתה זה דוקא במעילה דאיכא הפסד לר״ע אם יביא מעילתו כעת ויתנה, אבל בחטאת שפיר היה יכול להתנות באופן כזה כיון דאין לו שום הפסד בתנאי, דבלא״ה נמי היה מביא על ספיקו אשם תלוי ועל ידיעתו חטאת ודאי שתגמר הכפרה, וא״כ אי לאו משום דספיקו איל ודאי נקבה ונשתנה כפרתן היה יכול להתנות, ושפיר הוצרך רש״י לתת טעם שאינו מתנה לעולם באשם תלוי דחטאת משום שזה איל, אבל לעולם דחטאת בעי ידיעה בתחלה, וז״ב ודוק.

ועתה ממילא יש ליישב דברי המהרש״ל דשפיר יכול לקרות פרשת חטאת על תנאי דשמא היה לו ידיעה בתחלה, וכעין זה כתב התב״ש בכוונת המהרש״ל, ודו״ק. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בשו״ת שב יעקב (סימן ב) כתב לחדש דדוקא אם אינו ידוע לו שחטא אסור להביא חטאת דהא בעי ידיעה בתחלה, אבל אם בלא״ה צריך להביא חטאת על דבר אחר כמו כאן, שפיר מכפר על שאר עבירות שחייב עליהם אף אם לא נודע לו עליהם ע״כ.

ושוב כתב בשב יעקב לדחות חידוש זה, מהא דכתב רש״י לעיל (ע״א ע״ב) (וכמובא בקטע הקודם) דלמאן דאמר אשם ודאי לא בעי ידיעה בתחלה דמביא קרן וחומש ויביא איל ויתנה וכו׳. דמביא משמע דאי בעי ידיעה בתחלה לא היה מכפר. אף דהתם אינו עושה איסור בהבאתו, דבלאו הכי צריך להביא איל לאשם תלוי, אפילו לא הוה מכפר צריך ידיעה בתחלה, ואם כן ממילא בחטאת דבאמת בעי ידיעה בתחלה אינו מכפר, עכ״ד.

וכתב על זה הגאון בעל השואל ומשיב במגן גבורים (סי׳ א׳ בשלטי הגבורים ס״ק י׳): אמנם לפי עניית דעתינו אין מזה ראיה לסתור, דשם באשם אם נימא דבעי ידיעה בהתחלה, אם כן שוב ממילא אי אפשר להביא מעילתו כעת, דהא בעי ידיעה בתחלה וכמו שפרש״י שם. ואם כן ממילא אי אפשר לכפר על הוודאי, דהא בעי שיביא מעילתו עם אשמו דקיי״ל הביא אשמו עד שלא הביא מעילתו לא יצא, ואם כן ממילא שפיר מוכח דלא בעי ידיעה בתחילה.

ובזה היה מקום ליישב דברי רש״י שכתב דלכך גבי אשם תלוי דחטאת אף לר׳ טרפון דס״ל דמתנה באשם מעילות, מכל מקום בחטאת אי אפשר להתנות משום דספקו ודאי איל נקבה, ותמה המג״א הא חטאת ודאי בעי ידיעה בתחלה, ואם כן תיפוק ליה דאי אפשר להתנות בחטאת כלל,

אמנם לפמ"ש א"ש דבחטאת שפיר היה מכפר כיון דעכ"פ צריך להביא לשם אשם תלוי, וע"כ צריך לטעם דשני מינים הם. עכ"ד. ודפח"ח.

דף ע"ב ע"ב

בגמ': הניחא לאביי דאמר חייב וכו'.

בתוס' (ד"ה הניחא לאביי וכו') כתבו: פי', הניחא לאביי, בהא דמשכחת גבי עבודה זרה - שגג בלא מתכוין, אבל מכל מקום גם לאביי לא מיתוקמא ברייתא שפיר בהכי, דהא אם חלל שבת מאהבה ומיראה נמי חייב, ולהכי איצטריך בסמוך (עג, א) לאוקמא אליבא דאביי, שגג בלא מתכוין - היכי דמי דסבור רוק הוא ובלעו". ועי' מהר"ם לובלין, שמה שכתבו התוס' ש'מיראה' - חייבים בחילול שבת, היינו, מיראת יסורים, כי אילו מיראת מיתה, הא קיי"ל שכלפי איסור שבת אם אונסים את האדם לעבור עליו, הדין הוא שיעבור ואל יהרג, כמו שנאמר 'וחי בהם' - ולא שימות בהם. דברי המהר"ם בכוונת התוס' מבוארים בחידושי הריטב"א (הוצאת מוסד הרב קוק תש"ן) וע"ע שיטה להר"ן כאן ובחידושי הר"ן סנהדרין סא, ב ד"ה איתמר.

הפני יהושע העיר על דברי המהר"ם, וז"ל: "ולענ"ד הך מילתא דפשיטא להו דמיראת ייסוריו בשבת חייב נצטריך לי עיון, כיון דלשיטת רש"י והתוספות וסייעתם דקיי"ל בכולה שבת כרבי שמעון אפילו לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור, אם כן נראה דהאי 'מיראת יסורין' נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה היא, שהרי ברצונו לא היה בא לו, ולא אשכחן נמי דכוותיה במלאכת המשכן כו', וכל שכן למה שכתב המהרש"א ז"ל בחידושי אגדות בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קיט, א) לענין מקושש, כיון דלשם שמים נתכוין הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ע"ש. אלא שלענ"ד אין זה מוכרח, דיש לחלק בכמה גווני ולומר דבכה"ג לא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין להאריך כאן בזה כו'". ראה גם הגהות הרא"מ הורוויץ בסוגיין, שנקט בפשטות דהוי מלאכה שאיה צריכה לגופה.

מבואר מזה, שישנו שאלה יסודית, כשאונסים לאדם לחלל את השבת, האם נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, לפי דברי הפני יהושע מבואר שיש לדון בזה, האם נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ואילו לפי דברי המהר"ם שחייבים עליה, מבואר שסובר שנחשב כמלאכה שצריכה לגופה, ועיקרם של הדברים נשתדל לבאר בהמשך בעז"ה.

★★

שאלה זו שאלה קדומה היא, וישנם מקורות לכך בספרי הפוסקים הקדומים, הראשון שמצינו שדן בזה הוא המהרי"ק (שורש קלז), ודבריו מוסבים על הגמרא במס' יבמות (קכא, ב): "ההוא עכו"ם דאמר ליה לישראל, קטול אספסתא ושדי לחיואי בשבתא, ואי לא קטילנא לך - כדקטילנא לפלוני ישראל, דאמרי ליה בשיל לי קדירה בשבת ולא בשיל ליה וקטילתיה". וכתבו התוס' סנהדרין (עד, ב) בד"ה קטול, שזה שנהרג על שלא בישל לגוי בשבת, שמא לא היה בקי בהלכה, כי מן הדין לא היה לו למסור עצמו במקום הנאת עצמם של העכו"ם.

והקשו המפרשים, הרי לשיטת התוס' ע"ז (כו, ב) גם בשאר עבירות מדת חסידות היא למסור עצמו, וא"כ אולי אותו יהודי נהג מדת חסידות, ועל מדוכה זו ישב המהר"י קולון, שהקשה כיו"ב על הסמ"ק, וכתב, שלפענ"ד נראה, שלא אמר הסמ"ק שמדת חסידות היא שיהרג, אלא דוקא באיסורי תורה - דומיא דשלש עבירות, אבל באיסור דרבנן אפילו מדת חסידות ליכא, ובעובדא דיבמות (קכא, ב) איסור דרבנן הוא דהוה, כיון שהישראל לא היה צריך לאותו בישול אלא כדי להנצל ממיתה, והוה ליה מלאכה שאינה צריכה לגופה, מידי דהוי (שבת קכא, ב) אהורג את המזיקים בשבת כדי שלא ימיתוהו, דהויא מלאכה שא"צ לגופה, ופטור ומותר - לר"ש דקי"ל כוותיה, והילכך לא שייך מדת חסידות בכה"ג (דבריו הובאו בכנה"ג יו"ד סי' קנז בהגהות הב"י אות יד).

וכיוצא בזה כתב בשו"ת חות יאיר (סי' קפג) במעשה שהיה שהטיל השר על יהודי לחפור בשבת עם בעלי מלאכה לחיזוק העיר, שבכה"ג הו"ל מלאכה שא"צ לגופה, ואין חייבים עליה אליבא דרבי שמעון (הובאו דבריו בספר הקובץ על הרמב"ם (פ"ז ה"ז), וכ"כ הפמ"ג בספרו ראש יוסף (בסוגיין) בד"ה תשובה, שמי שאונסים אותו לחלל שבת, הוי מלאכה שא"צ לגופה ופטור, ולכן פסק במי שאונסים אותו לעבור על מצות ה', או שיחלל שבת, או שיאכל מאכל איסור כגון נבילה, והברירה בידו לבחור אחד מהם, יבחר בחילול שבת, כי כלפי חילול שבת הרי אונס הוא - ונחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, ופטור אבל אסור, משא"כ אוכל נבילות

- מ"מ נהנה הוא ועובר עבירה מן התורה, וכ"כ בספרו פמ"ג סי' שכ"ח משבצות זהב סק"ד (ע"ש עוד ס"ק ו ז).

וכפי שהעיר הפני יהושע על דברי המהר"ם בכוונת התוס', שביראה מחמת יסורים נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, מאחר שאינו עושהו לעצמו, אכן כתבו הרבה אחרונים, שמדברי התוס' מוכח שלא כפי סברת המהרי"ק הנזכר, וכ"כ בשו"ת בית יצחק (חלק או"ח סי' לד אות ו), וכן הוא בשו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זי"ע (ח"א סי' עח ד"ה עוד), ובשו"ת חבלים בנעימים ח"ג (ס"ס יב).

בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ל"ד) הביא את דברי המהרי"ק הנ"ל, וכתב שם דהוא דבר חדוש דאע"פ דהיהודי רוצה בהבישול הלזה ליהוי מלשאצל"ג, ואינו דומה לכל מלאכה שאינו צל"ג שאינו רוצה כלל במלאכה זו, אבל כאן רוצה בבישול זה אבל לא מחמת עצם הבישול, אלא מחמת אימת הגוי. וכתב שם דמתוס' דשמעתתין מוכח דחולקין אהמהרי"ק, דהא הם כתבו דהמחלל שבת מחמת אהבה או מיראה חייב. ואין לדחות דאיירי אליבא דרבנן דר"ש דס"ל מלשאצל"ג חייב, דא"כ מה הקשו תוס', הו"ל לאוקים ברייתא כר"ש ולק"מ.

★★

פוסקי הדור בדור שלפנינו, דנו על פי שאלה זו לענין עבודת אנשי צבא בשבת, כי לפי דברי המהרי"ק ושאר הפוסקים - שכשעושים מלאכה להנצל מיסורים, ואין לו צורך במלאכה זו לעצמה, המלאכה נחשבת מלאכה שאינה צריכה לגופה, הרי יש לדון שעבודת החיילים, המשרתים בצבא על כרחם - כמו שהיה בחיילים יהודים בתקופות הקדומים שכפו עליהם עבודת הצבא, הרי יהא מלאכתם נחשבת כמלאכה שאינה צריכה לגופה.

בשו"ת מהרש"ג להגאון ר' שמעון גרינפלד ז"ל אב"ד סעמיהאלי באונגרן (ח"ב סי' כג) כתב לדון בזה - בתחילה מדעת עצמו, שיש מקום לומר שחשוב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הוא אינו צריך למלאכה זו, ורק מוכרח הוא לקיים פקודת המפקד שלו, ושוב מצא כן בתשובת מהרי"ו הנזכר, ושמח על כך, ושוב כתב לחזור בו מסברא זו, כי יש לדחות ראית מהריק"ו מדין הריגת מזיקים בשבת, שחשיבא מלאכה שא"צ לגופה, דשאני התם שאין שום אדם צריך לגוף המזיקים, אבל כאן שהעכו"ם הכופה אותו לעשות מלאכה הוא צריך לגוף המלאכה, ועל דעת העכו"ם הוא עושה אותה, א"כ שפיר י"ל דהויא מלאכה הצריכה לגופה [וראוי לציין בזה, שבחי' חתם סופר בסוגיין כתב סברא זו נגד דברי הפני יהושע, כי מאחר שהכופה אותו צריך למלאכה זו, העושה עושה את המלאכה על דעתו, ובצורה כזו - המלאכה נחשבת כמלאכה שצריכה לגופה]. תשובה נוספת יש להגאון הנזכר בזה (שם סי' נח).

לעומת זה הגאון המהרש"ם בספרו דעת תורה (סי' רעח) כתב, שע"פ דברי הפני יהושע (שבת עב ב) שמחלל שבת מיראה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, מצינו זכות על אנשי צבא יהודים שנאלצים להוציא מרשות לרשות ולהבעיר וכו', שכל זה נחשב וכו'. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מי יהודה (סי' לב) בד"ה ויפה להסכים להנחה זו, שפעולת אנשי הצבא הויא מלאכה שא"צ לגופה. ע"ש. והגאון ר' יעקב ברייש ז"ל אב"ד ציריך דן בזה בספרו שו"ת חלקת יעקב (או"ח סי קמ קמט), וצידד בזה שאכן נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, עי' בדבריו בארוכה.

★★

שאלה נוספת עלתה על שולחן מלכים - על פי הדברים הללו, והוא ברופאים שומרי תורה ומצוות, שעובדים בבתי חולים ציבוריים גם בשבת, האם מותר להם לטפל בחולים נכרים שיש בהם סכנה, המאושפזים בבתי החולים, גם במלאכות דאורייתא. בשו"ת יביע אומר (ח"ח - או"ח סימן לח) האריך בענין זה, ומן הצדדים שכתב בזה הוא, על פי האמור, כי בנידון כזה, כל כוונת הרופא בטיפולו בחולה עכו"ם בשבת, הוא כדי שלא יענש ע"י השלטונות, ואנוס הוא בטיפולו, ונוסף על כך, הוא עושה כן בשביל שלא יסתכנו חולים יהודים הנמצאים בטיפולם של רופאים גוים, חשיב שפיר כי האי גוונא כמלאכה שא"צ לגופה, ואין כאן איסור תורה. ואפשר שזהו ג"כ טעמם של רבני ארבע ארצות שהתירו לרופאים יהודים לרפאת חולים עכו"ם אף במלאכות דאורייתא, משום דהו"ל מלאכה שא"צ לגופה, כיון שעושים כן מחמת אונס ניראתם מחוקי שלטונות עכו"ם.

והביא מספר 'טהרת המים' בשיורי טהרה (מערכת ש אות ז) אודות רופא מובהק גוי שהיה אוהב ישראל, והציל והחיה כמה נפשות מישראל ממות לחיים, וגם נהג לטפל בחנם בחולים יהודים עניים בלא כסף ובלא מחיר, וחלה

בחולי מסוכן בשבת, ושלח לבקש מרופא ישראל לבוא אליו ולהקיז לו דם, ואם ימנע מללכת אליו איכא איבה גדולה, ויהפך לבבו להיות נוסף גם הוא על צרינו, ויגמול לו רעה, וגם ימנע מלטפל בחולים יהודים, ואחר שפלפל בדין חובל לרפואה אם יש בו איסור תורה, וכתב לצדד, שמכיון שהרופא ישראל אינו מתכוין בזה אלא כדי להציל עצמו, ואת חולי עמו ישראל מסכנה, חשיב מלאכה שא״צ לגופה וכו׳.

והביא שם את דברי המהרש״א שהבאנו, שלפי מה שכתב בתרגום יונתן פר׳ שלח לך, שכוונת המקושש עצים ביום השבת, היתה כדי לפרסם ולהודיע שהמחלל שבת דינו בסקילה, והואיל ולא היה צריך בעצמו לאותה מלאכה, הו״ל מלאכה שא״צ לגופה, כמו החופר גומא וא״צ אלא לעפרה שפטור לר״ש מה״ט, ומ״מ נתחייב מיתה כיון שהעדים שהתרו בו לא ידעו שנתכוון לכך וכו׳. וכן י״ל לפי מ״ש במדרש, שהמקושש נתכוון לשם שמים, מפני שהיו אומרים אחר מעשה המרגלים, שמכיון שנגזר עליהם שלא להכנס לארץ, שוב אינם חייבים במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג, ויראו אחרים וילמדו, ובכה״ג נמי הו״ל מלאכה שא״צ לגופה, את״ד.

והביא עוד משו״ת בית יצחק (חאה״ע ח״א סי׳ קמז, ובמפתחות דף ו ע״ב בתוספת למ״ש בסי׳ קמז) שכתב, מעשה בא לידינו שהעיד רופא יהודי בעדות אשה, ולא נודע לנו התנהגותו ומהותו, ואעפ״כ הכשרנו עדותו משום דמוקמינן ליה בחזקת כשרות, ואע״פ שמסתמא הוא מחלל שבת גם על חולים נכרים, מ״מ הרי מבואר בדברי חיים ח״ב (סי׳ כה) ששמע שיש תקנת ארבע ארצות שהתירו לחלל שבת לצורך חולים נכרים. הגם שדבריו באו בקיצור, שאי אפשר שיתקנו כן באיסור תורה, וכמ״ש התוס׳ ע״ז (כו א) שא״א להתיר איסור דאורייתא משום איבה, ובע״כ שהתקנה היתה לאיסור דרבנן, ומ״מ אין לפוסלו לעדות, שסבר שמותר אף בדאורייתא, ונשען על המנהג. עד כאן דברי הבית יצחק.

והעיר עליו הגאון בעמ״ח שו״ת יביע אומר, שלשונו של הדברי חיים הוא: ״ולהקיז דם לרפואה לכ״ע אב מלאכה הוא, וגם העמדת עלוקות לרוב הפוסקים מלאכה דאורייתא היא, ולכן בודאי שיש להחמיר. אך מנהג הרופאים להקל, ושמעתי שהוא מתקנת ד׳ ארצות להתיר להם, אבל לא ראיתי כן בספר״, מבואר להדיא שתקנת ד׳ ארצות היא איסורי דאורייתא. וכתב הגאון הרב עובדיה יוסף שליט״א, שנראה דסבירא להו דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, כדעת המהרי״ק וההולכים בעקבותיו.

★★

הגאון החלקת יואב בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ קב) הקשה על יסודו של המהר״ם מלובלין הנ״ל, דהעובר על איסור מחמת יראת יסורים ולא משום פקוח נפש, לא נחשב המעשה כאונס אלא כעושה מרצונו, והקשה על זה החלקת יואב זצ״ל: וקשה, הא כיון דלא עשה העבירה מרצונו אלא מקושי היסורים, הוי כמו תחילתה באונס וסופה ברצון, דאמרינן דחשיב כולו באונס, דהרצון שבסוף הוא משום דיצר אלבשה, וה״נ אלבשו יצרו לעשות האיסור מקושי היסורים, ולא מרצונו, וצריך להיות פטור מטעם אונס.

וכמה תירוצים בזה באחרונים.

א. יש לומר דענין יצר אלבשה שייך רק באשה ולא באיש. ועוד, דסברת יצר אלבשה שייכא רק בבעילת אשה, ולא בשאר אונסין. ולפ״ז א״ש.

ב. וכן י״ל דרק היכא שלא עביד מעשה אמרינן דכיון דיצרה אלבשה לא חשיב ברצון. אבל בעשיית מעשה בפועל, אף ביצרה אלבשה לא חשיב אונס.

ג. עוד י״ל, דרק כשגוף המעשה באונס ואח״כ נתהוה רצון, אמרינן דלא הוי רצון גמור אלא יצר אלבשה. אבל היכא דהמעשה עצמו בדעה צלולה, אף שעשה כדי לינצל מיסורים ל״ח דיצר אלבשיה.

ד. ובאופן אחר, דרק היכא שגוף המעשה נעשה באונס, לא אמרינן דכיון שהתלבש רצון אח״כ מפקיע האונס, אלא דחשיב עדיין באונס. אך מעשה שנעשה ברצון אף דנעשה ״מחמת״ אונס, ונחשיבו משום כך דיצרה אלבשה, בזה לא אמרינן דחשיב אונס, דיצרה אלבשה לחודיה אינו אונס.

(ראה את התירוצים הנ״ל בפרטות ובאריכות בספרי קבא דקשייתא ח״ג ע׳ שצט-תח. תקכט, תקלז-ח).

★★

בגמ׳: באומר מותר.

בשו״ת חיים שאל (ח״א סימן מח) דן בדבר השאלה באשת איש שסברה שמותר לזנות וזנתה, ואחד רצה לדחות

דברי הרמ"א באבן העזר (סימן קע"ח) שאסורה לבעלה. ואגב מברר שם מה טיבה של אשה זו בזמן הבית אם מי סוטה היו בודקין אותה, עיי"ש באריכות ומ"ש בדברי התוס' כאן.

דף ע"ג ע"א

במשנה: **הזורע** **והחורש** וכו'.

לכאורה קשה מדוע נקט התנא במשנה הלשון על עושה המלאכה - הזורע - החורש. ולכאורה הי' צריך להזכיר את גוף המלאכה. והיינו, זריעה - חרישה וכו'. ואמנם הרמב"ם (פ"ז מהל' שבת הלכה א) מביא את המלאכות עצמם, הזריעה - הרישה וכו'.

וכתב הגאון ר' מרדכי בענט זצ"ל בספרו מגן אבות תירוץ נפלא בזה, דהנה במס' שבת מובאת כמה וכמה פעמים מחלוקתם של רבי יהודה ורבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה, המקרה המפורסם הוא: החופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה. שיטת רבי שמעון הוא דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור עליה. ושיטת רבי יהודה הוא דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה. שני בני אדם עושים את אותה מלאכה, שניהם חופרים, האחד צריך את הגומא, והשני צריך רק את העפר, לפי רבי שמעון: הראשון יתחייב סקילה, ואילו השני יהיה פטור.

הסיבה לזה שהשני פטור לפי ר"ש היא בגלל הכוונה שלו, שהוא התכוון לעפר ולא לגומא. והשני חייב בגלל שהתכוון לגומא ולא לעפר. ולפי"ז א"ש. דאילו התנא היה כותב חרישה היה עלינו לחייב את עושה פעולת החרישה בין אם כוונתו לצורך הגומא, ובין אם כוונתו לצורך העפר. לכן בחר התנא לומר לשון של החורש, כדי ללמד שאנו צריכים את כוונת עושה המלאכה, כדי לחייבו על מלאכת חרישה. כך גם בשאר מלאכות, משא"כ הרמב"ם שפוסק כרבי יהודה שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייבים עליה, א"כ תמיד כאשר תעשה מלאכת חרישה יהיו חייבים עליה, גם אם החורש התכוין לעפר, לכן שפיר נקט הרמב"ם את שם המלאכה חרישה ולא דווקא החורש.

ובכך מתרץ המהר"ם בענט קושי' נוספת: מדוע נקטה המשנה מכבה לפני מבעיר, ואילו הרמב"ם שינה וכתב הבערה ואח"כ כיבוי. היות ומשנתינו אליבא דר"ש שסובר: שמכבה כדי למנוע את האור הוא מלאכה שאינה צריכה לגופה, ורק כאשר מכבה ע"מ להכשיר את הפתילה שתדלק יותר טוב, רק אז זו מלאכה שצריכה לגופה, לכן שונה התנא קודם מכבה ואח"כ מבעיר. (כי רק על כיבוי שהוא ע"מ להדליק חייב), משא"כ הרמב"ם לשיטתו וכנ"ל עכ"ד ודפח"ח.

★★

בתוס' יו"ט על המשנה כאן עמד ג"כ בענין זה שבמשנה נזכר האדם העושה ולא המלאכה. וכתב וז"ל: קצת תימה אלישנא דאבות מלאכות דה"ל למיתני זריעה וכן כולם בלשון שם דבר ולא על שם העושה אותם עכ"ל. כוונתו להקשות אהא דתנן במתני' שם אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש וכו' דלפי הלשון אבות מלאכות ה"ל למיתני הזריעה והחרישה וכן כולם בלשון שם דבר ולא ה"ל למיתני הזורע והחורש וכו' ע"כ.

וכתב בזה הג"ר יוסף ענגיל ז"ל באתוון דאורייתא (כלל י'): האחרונים ז"ל בספריהם האריכו בחידוש סברא דכל איסורים זמניים כאיסור עשיית מלאכה בשבתות וי"ט וכדומה, אך איסורי גברא הן והמעשה בעצמותה מותרת וכו'

ולפי דברי האחרונים הנ"ל דמלאכת שבת הוי רק איסור גברא, א"כ י"ל דהתנא השמיענו זה באמת דהזריעה והחרישה וכן כל המלאכות בעצמותם אינם אסורים רק שאדם הזורע והחורש כו' הוא העובר ושהם רק איסורי גברא וכנ"ל, ולמטרת הכוונה הזאת שפיר שנה הזורע והחורש וכו' ולא הזריעה והחרישה ודו"ק ע"כ.

★★

העיר בזה ידי"נ הרה"ג ר' ברוך וסינג שליט"א בספרו פרי ברוך (ח"ב סי' י"ב): במה שהעיר בתוס' יו"ט שיהיה חייב ארבעים חטאות מצד הקשירה שעושה אחר שתפר שתי תפירות, חשבתי לומר, דהנה מבאר בגמרא דקושר אינה חשובה מלאכה אא"כ הוה קשירה של קיימא (ונחלקו הפוסקים אי בעי שתתקיים לעולם או דסגי שתתקיים לזמן מרובה או לשבוע).

וכבר דנו הפוסקים אם זה דין מסוים במלאכת קשירה שצריך שתתקיים, או דהוא דין כללי בכל המלאכות כמבואר במשנה בריש פרק הבונה, ועיי' בזה בס' שביתת השבת, ובשו"ת חת"ס או"ח סימן ע"ב, ואו"ש פ"י מהל' שבת הי"ב,

תהלה לדוד סימן שט"ו ס"ק ט"ז), דברי יחזקאל סימן ד', ועוד.

ואי נימא דהוא דין מסוים במלאכת קושר דבעי שתתקיים לזמן מרובה, וכן שהיה בדעתו לקיימו לזמן מרובה, ואל"כ אינו חייב עליה אף שמצד עצמה יכולה להתקיים לעולם, משא"כ בשאר מלאכות סגי שיתקיים לזמן מועט, וממילא גם הקשירה שבסוף התופר שתי תפירות אי"צ שתתקיים אלא לזמן מועט, דקשירה זאת היא חלק ממעשה התפירה.

ולפי"ז א"ש מה דאינו חייב אלא ל"ט חטאות, אף דעושה ארבעים מלאכות, די"ל דאיירי שעשה הקשירה שבסוף התפירה לזמן מועט, דבכה"ג אינו חייב עליה משום קושר, ורק חייב עליה משום שהיא חלק מהתפירה, כנ"ל. (ולאחר זמן רב מצאתי כעי"ז בספר מגן אבות).

★★

ועל תירוצו של הג"ר מרדכי בנעט הנ"ל העיר עוד הרה"ג ר"ב וסינג שליט"א בספרו פרי ברוך הנ"ל:

והנה ממש"כ המגן אבות לבאר דהמשנה באה להשמיענו דחייב חטאת רק אם עשה המלאכה לצורך גופה (למ"ד דמשאצ"ל פטור), מבואר לכאורה דהדין דבעי שתהיה מלאכה הצריכה לגופה אי"ז תנאי חיצוני במלאכה, דהיינו תנאי בחיוב חטאת, כ"א דהוא חלק מעצם המלאכה, ובאם עשה המלאכה שלא לצורך גופה, הרי שחסר בעיקר צורת המלאכה ובמהות שלה.

דאל"כ אין זה מסתבר שהמשנה דל"ט מלאכות צריכה לרמוז לנו ג"כ על הדין דבעי שתהיה מלאכה הצריכה לגופה, שאם זה רק תנאי חיצוני בחיוב חטאת, הרי יש עוד תנאים בחיוב חטאת שאין המשנה מדברת עליהם, ומשום שהמשנה איירי עיקר המלאכות ולא בתנאים אחרים בחיוב חטאת, וא"כ מוכח מזה שהדין דבעי מלאכה הצריכה לגופה, הוא מעיקרי המלאכה וצורתה.

וכן מבואר בתוספות בשבת דף צ"ד א' ד"ה ר"ש פוטר, שכתבו "כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילה במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו..." ע"כ.

והיינו דאנו למדים מהמשכן את עיקר המלאכה ושורשה, וגם הצורך שהיה במשכן הוא חלק מעיקר המלאכה ונלמד משם. (וי"ל דגם במלאכת המשכן היה הצורך של המלאכה חלק מגוף המלאכה, ולזה נקראת מלאכת מחשבת, ומלאכת שבת ילפינן לה ממלאכת המשכן).

אבל התוס' בדף ע"ד א' ד"ה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל ציבעי', כתבו וז"ל "פי' אע"ג דהוי פסיק רישיה דמודה ר"ש הכא מיפטר משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, דאפי' במקלקל פטר ר"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה כדאמר בפרק הנחנקין וכו'. ותימה דבספ"ק דחגיגה (דף י:) משמע דהא דפטר ר"ש מלאכה שאינה צריכה לגופה היינו משום דבעי מלאכת מחשבת, וא"כ בחבורה דלא בעי מלאכת מחשבת ליחייב בה מלאכה שאינה צריכה לגופה".

ולפמש"כ התוס' הנ"ל בדף צ"ד לא קשה מה שהקשו בדף ע"ה, דאף דבחבורה לא בעינן מלאכת מחשבת, מכ"מ אם הוי מלאכה שאצ"ל פטור לר"ש, משום דלא הוי דומיא דמשכן ולא הוה מלאכה כלל, משא"כ הדין מלאכת מחשבת י"ל שהוא דין כללי בכל המלאכות, והוא תנאי בחיוב חטאת שאינו חייב אלא אי הוה מלאכת מחשבת, אבל אינה חלק מעצם המלאכה, שפיר ס"ל לר"ש דמקלקל בחבורה חייב, אף דלא הוה מלאכת מחשבת, ומכ"מ אי הוה מלאכה שאצ"ל פטור.

וממה שהקשו התוס' בדף ע"ה והשוו הדין מלאכה שאצ"ל עם הדין מלאכת מחשבת, נראה דחולקין על התוס' בדף צ"ד, וס"ל דהדין דבעי מלאכה הצריכה לגופה הוא משום הדין הכללי דבעי שתהיה מלאכת מחשבת, ולא שהוא מעיקרה ומשורשה של המלאכה עצמה.

וע"ש עוד מש"כ בזה דברים נעימים.

★★

במשנה: הזורע וכו'.

עיין ברש"ש שדן, אם אחד זרע בשבת ולקט הזרע קודם שנשרש - האם עובר. וכתב הרש"ש - שפטור למפרע על מה שזרע כי לא נתקיימה מחשבתו. והוכיח מריש מכילתין שאם רדה קודם שנאפה פטור. וכן דעת הב"ח בשו"ת [סי' ע"ה].

מאידך גיסא, המנחת חינוך [מלאכת זורע] והאור שמח (פ"ג מהל' שבת) דעתם שחייב. והחילוק ממלאכת זורע מבואר במהר"ם חגיז - שבזורע החיוב הוא על מעשה הזריעה

כיון שאין הגמר בימי אדם. מה שאין כן באפיה כיון שיש מושג של מגיס - וזהו בידי אדם, לכן אם רדה קודם אפיה ולא אהנו מעשיו - פטור.

והנה הרמב״ם כתב (בפ״ז מהל׳ שבת) ששורה חיטים במים חייב משום זורע.

ויש שני הסברים בטעם הדבר - א. הרדב״ז מחדש - מכיון שמכין את הדבר לזריעה הרי הוי מלאכת זורע. ב. המג״א (סי׳ של״ו) כתב - מכיון ששורה במים הרבה זמן, המציאות שהגרעין מתחיל להצמיח. (ואין זה שייך למחלוקת שהובאה לעיל של המנ״ח והרש״ש, דשם יש עכ״פ מעשה זריעה אולם כאן שחסר מעשה זריעה לכו״ע צריך תוצאה של זורע)

★★

במשנה: החורש וכו׳.

נחלקו אמוראים בריש מסכת מו״ק בשופך מים על הקרקע, אם חייב משום חורש או זורע יעויי״ש.

והנה בשו״ע (או״ח סי׳ של״ו ס״ג) איתא שמותר להטיל מי רגלים על קרקע, כי עזים הם ומונעים מלהצמיח.

והקשה הביאור הלכה - תיפוק ליה משום חורש, שמרפה את הקרקע ומכשיר לזריעה. ותירץ יסוד בענין חרישה - דלא אמרו חורש אלא היכן שהוא מועיל לזרעים, כלומר חורש הוי הכנה למלאכת זורע. אבל במי רגלים, שהם מזיקים לזרעים ולקרקע אין חייב משום חורש. ע״כ.

ומן הראוי להביא כאן ענין נפלא שכתב הגאון מטשעבין זצ״ל בספר הזכרון זכר שלמה (ע׳ תסג-צ) וז״ל: ע״ד צדיק אחד שהי׳ מתבודד בגן גם בש״ק ושפך דמעות לרוב באמירת תהלים עד שהי׳ ניכר הרטיבות בגן, והמתנגדים לעזו לו על זה ואמרו שעבר על איסור חורש או זורע כמבואר בש״ע סי׳ של״ו סעי׳ ג׳. ואמרתי להצדיק את הצדיק, דהא מבואר שם בש״ע דמותר להטיל שאר משקין משום שאינן מצמיחין, ועיין שם במחצית השקל דיין אינו מצמיח.

והנה בש״ס תענית ד׳ ט׳ דפריך והלא מימי אוקיינוס מלוחין הן, וברש״י שם, ואין תבואה גדילה מהן - ובש״ס שבת דף ל״ג איתא דהוי קא בכי וקא נתרן דמעות עיני׳ וקמצוחא לי׳ וכו׳, ועי״ש ברש״י שהדמעות מלוחין ומכאיבין את המכה בתחלתן, וכן מבואר להדיא במ״ר פ׳ קרח פ׳ י״ח ובאבות דר״נ פ׳ ל״א דמי העין מלוחין הם עיי״ש - וא״כ ליכא חשש הנ״ל.

ועפ״ז נראה דמותר לשתות מי מעיינות המלוחין בגינה, והא דמבואר בש״ע שם דטוב להחמיר משום דבקושי יש להזהר שלא יפלו שם מים - היינו רק במים פשוטים - ואמנם הט״ז שם בס״ק ז׳ בלא״ה אוסר מטעם טלטול - אך מ״מ נ״מ יהי׳ ביו״ט, גם נ״מ בגינה של דשאים ופרחים לדעת מהרי״א הלוי דמותר משום דכתיב בנאות דשא ירביצני וע״כ חשוב כמוקף לדירה, ועי׳ ברשב״ם ב״ב על מתני׳ דפ״ד מ״ז דהמוכר את העיר מכר את בית השלחין שהרי גן ראוי לטלטל בו כמו בית. עכ״ד ודפח״ח.

★★

במשנה: הצד את הצבי, השוחטו והמפשיטו וכו׳.

וברש״י: ״הצד את הצבי׳ - וכל מלאכת עורו נוהגת בתחשים למשכן בעורותיהן. ׳המולחו׳ - לעור. ׳ממחקו׳ - מגרר שערו. ׳מחתכו׳ - מקצעו ומחתכו לרצועות וסנדלים״, מבואר מדברי רש״י, שכל מלאכות ששייכים אצל עור: ״והמפשיטו המולחו והמעבד את עורו והממחקו והמחתכו״, היה בעורות תחשים, שמלחו את עורו, וגרדו את שערו, וכן כמובן חתכו אותם - שיהיו תואמים למדות המשכן.

והנה בשו״ת הריב״ש (סימן שצד) כתב: ״וכן הוא הענין, בסריקה, שהרי נהנה בהשרה. ואע״פ שהשערות הנושרות אזלי לאבוד, מה בכך, כיון שהוא נהנה במלאכה ההיא, שהרי הנוטל צפרניו בכלי, אע״פ שאינו צריך לצפרניו, אלא אזלי לאבוד, חייב אפי׳ לר״ש דפטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הנטילה היא המלאכה, וכן בשער. ואע״פ שבהפשטה - נראה בפרק כל כתבי הקדש (קיז, ב) דכל שהעור אזיל לאבוד, לא מחייב בפסיק רישיה, ׳כגון דשקיל ליה בברזי׳, התם היינו טעמא, משום דאין דרך הפשטה בכך, ואפילו במכוין לא מחייב כו׳, אבל בנטילת שער וצפרנים, דרך נטילה בכך. ונראה לומר גם כן דהפשטה לא הואי במשכן רק לצורך העור, ואם כן עיקר מלאכת הפשטה היא לצורך העור, וכל שהעור נפסד פטור, אבל גזיזה היתה במשכן, שלא לצורך הצמר והשער - רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים, ועל כן חייב כל שהוא לצורך גופו אע״פ שאינו צריך לשער,

ומלאכה הצריכה לגופה היא כו'" מפורש יוצא מדבריו שהיו גוזזים את הצמר והשער של התחשים, וגזיזה זו אין לה שום צורך כשלעצמו, ואינו אלא לצורך העור, ועל כן מסיק הריב"ש שחייבים על גזיזת ותלישת שער - גם שהוא שלא לצורך השער, ואין זה נחשב כמלאכה שאינה צריכה לגופה, כי זוהי צורת המלאכה לצורך העור. והובאו דבריו במגן אברהם (סי' שג סקכ"ב).

הקרבן נתנאל (במכילתין פ"י אות ט) תמה על דברי הריב"ש, כי מי יימר שהיו גוזזים שערות עורות תחשים, ואילו גזיזה במשכן היה בעורות אילים מאדמים, והוי מלאכה הצריכה לגופה שהיו צריכים צמר לתכלת, ונמצא שהגזיזה היה לצורך השער והצמר, וכתב עוד, שהתוס' במכילתין (להלן צד, ב ד"ה אבל בכלי) כתבו שאינו חייב בגזיזת שער בכלי אלא לדעת רבי יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, כי התוס' חולקים וסוברים שלא היו גוזזים עורות תחשים, וגזיזה היה בעורות אילים מאדמים - שהגזיזה היה לתורך הצמר לתכלת, [ויש להעיר בזה, מדוע לא היו משתמשים בשערות של התחשים לצמר, ומנליה שלא היה ראוי לכך, ועיין בזה].

החתם סופר (בהגהות על השו"ע או"ח סוף סי' שג) כתב: "ומה שכתב הריב"ש שעורות תחשים היו נגזזים ולא היו צריכות לשערות שלהם, צלע"ג מנא ליה שגזזו עורות התחשים, הנה רש"י פירש במתניתין דארבעים מלאכות, המוחק את העור שבמשכן היו מגרדין שער התחשים להחליק עורן, גם זה איני יודע מנא ליה שהסירו שער מהתחשים, דילמא מעורות אילים אחר שגזז צמרן גרדום והחליקום, ומכל מקום גם לרש"י על כל פנים לא היתה גזיזה בתחשים אלא ממחק, ודברי הריב"ש צל"ע, שוב מצאתי שתמה בזה בסדרי טהרה סי' קצח סוף סקל"ט [עיי"ש בדברי הסדרי טהרה בארוכה]". מבואר, שיש לחלק בין דברי רש"י לדברי הריב"ש, ועל שניהם יש לתמוה מנלן שהיה כן.

החתם סופר בחידושיו (להלן צד, ב ד"ה הנוטל) הקשה עוד על הריב"ש: צ"ע היכן מצינו שגזזו עורות התחשים, אדרבה לכאורה השערות שעליהם היו יפות ונאין, על כן מתרגמינן ססגונא, ששש בגוונים שלו, כדלעיל שבת דף כח עמוד א, ולכאורה י"ל, לרבי נחמיה [שם] דסבירא להו מכסה אחת היה, קצתה מאילים מאדמים, וקצתה מתחשים, אם כן י"ל כיון שהאילים מאדמים בודאי נגזזו, שהרי צבעוהו אדומים, אם כן גם עורות תחשים היו חלוקים בלי שערות, ואם כן לרבי נחמיה יפה כתב הריב"ש, דגזיזת התחשים לא היה כי אם לנקות העור, אך לרבי יהודה דס"ל ב' מכסאות היו אין הכרח לדברי הריב"ש (ע"ע שו"ת חתם סופר יו"ד סי' צב).

★★

החיי אדם (כלל כא בנשמת אדם) כתב לתרץ את דברי הריב"ש, שאכן אין כוונת הריב"ש לעורות התחשים, שלא היו מסירים מהן השערות כלל, כיון שהם נקראים ססגונא, ששש מתפאר בגוונים שלו, אלא כוונתו לעורות אילים מאדמים, שפרש"י (תרומה כה, ה) שלאחר עיבודן היו צובעים אותם באדום, ועל כרחך שהיו מסירים השערות לפני צביעת העור, והריב"ש שכתב עורות תחשים אפשר שלא לדקדק בזה, וכוונתו על עורות אילים שהיו מסירים השערות מהן, והשערות של עורות אילים מאדמים - הגם שהיה בגזיזתם לצורך השער, הרי היה גם מטרה לנקות העורות, לכן גזיזה לצורך העור - נחשב כמלאכה הצריכה לגופה, כי הרי גם הצורך לנקות העור היה לצורך המלאכה.

מכל האמור המצינו למדים, שיופי התחשים היה מחמת השערות, ויש מקום לעיין בזה, מנלן שיופים היה מחמת השערות, יתכן שהיה מחמת העור עצמו, ואם הוא כן יובנו היטב דברי רש"י והריב"ש.

זאת ועוד - נמצינו למדים מזה, שהסברא נותנת שיופים היה נשאר גם כשעשו את היריעות, כן הבינו כל האחרונים הללו - ולכן הקשו האחרונים על רש"י והריב"ש, ויש מקום לעיין, מאיפה יש להם לכל אלו האחרונים מקור לדבר זה, ואולי יש בזה משום 'זה אלי ואנוהו'. ויש לעיין לפי זה, מדוע כתב החת"ס שלדעת רבי נחמיה שמכסה אחת היה, כיון שהאילים מאדמים בודאי נגזזו, שהרי צבעוהו אדומים, אם כן גם עורות תחשים היו חלוקים בלי שערות, מדוע דחו בשביל זה הענין של יופי השערות - שיש בכך משום 'זה אלי ואנוהו', ועיין בכל זה.

★★

במשנה: הכותב שתי אותיות והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות וכו':

על מלאכות כותב ומוחק מבאר רש"י בד"ה כותב ומוחק: "לקמן (קג, ב) מפרש, למאי מיבעיא למשכן, שכן רושמין

על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו, וכותב אות בזו ואות בזו, ומוחק, פעמים שטעה" (ראה גם במאירי בסוגיין).

הנה תחלת הדברים - לענין מלאכת כותב: "שכן רושמין על קרשי המשכן לידע איזה בן זוגו", מקורו מסוגיא (קג, ב), ואילו המשך הדברים אינו מבואר שם, כי מה שכתב: "וכותב אות בזו ואות בזו" לא מובא שם, וכן מה שכתב רש"י לענין מלאכת מוחק: "ומוחק - פעמים שטעה", הוא מה שהוסיף רש"י מעצמו, ומבאר בזה - איפה היה מחיקה במשכן, ועל כן כתב: "פעמים שטעה", והוצרכו למחוק את האותיות שכתבו.

מדברי רש"י הללו, הביא בשו"ת הרמ"א (סימן קיט) להוכיח לענין פתיחת ונעילת ספר הכתוב עליו אותיות מבחוץ, כדרך שכותבין על הספרים מבחוץ - שם הספרים (כנראה שכן היה נהוג בתקופה ההיא), ונשאל הרמ"א על כך האם יש לחשוש בזה משום מוחק וכותב בשבת, שהרי, כשפותח לא יכולין לקרות האות עוד עד שיחזור וינעילו, ונמצא - שבפתיחתו נמחק האותיות, ובסגירתו - נכתב האותיות. הרמ"א הביא כמה הוכחות לדין זה - להיתירא, ואחד מן הראיות הוא מדברי רש"י הללו, כי אם באופן האמור - בפתיחת הספר וסגירתו יש משום כתיבה ומחיקה, מדוע הוצרך רש"י לפרש שמחיקה היה כי פעמים טעו בכתיבתו, היה לו לומר שהיה מוחק במשכן - בשעה שהיו פורקין המשכן שהיו מפרידין אז בין האותיות, ומנא ליה לרש"י ד'היו כותבין אות בזה ואות בזה', דלמא היו כותבין אות אחד על ב' קרשים ביחד, ועל ידי כן היו יודעים שהוא בן זוגו.

והוסיף עוד הרמ"א: "דאין לומר, מדבעינן למלאכת כתיבה שני אותיות (כמו שמפורש במשנתינו) ועל כרחך גם במשכן היה שני אותיות, כי זה אינו, דהשיעורין לא למדו ממשכן רק ענין המלאכה. ותדע שהרי פליגי (לקמן קג, ב) על איזה ב' אותיות מחייבין, אי בעינן שם משמעון או גד מגדיאל או ת"ת או אי מחייבין בא"א דכותבים בגלנטרי, ולמדו שם הכל מדכתיב (ויקרא ד, ב) 'בעשותו אחת מהנה' - ולא למדו ממשכן, דאדרבה אי הוי למדין ממשכן הוי מתחייב בכל ב' אותיות בעולם כמו דמחייב התם רבי יוסי, אלא שעל כרחך שאין דרך מחיקה וכתיבה בכך - כשמפרידים שני אותיות זה מזה. את"ד הרמ"א ז"ל.

★★

הלבוש (סי' שמ סק"ד) חולק על הרמ"א, וכתב שספרים שכותבין על צד הדפים או על גביהן אסור לפותחן דאז האותיות מופסקין, וכשפותח הוי מוחק על מנת לכתוב - כשחוזר וסוגר, וכשסוגר מחויב משום כותב, והוא קרוב לחיוב חטאת, המ"א (שם סק"ד) החמיר כדעת הלבוש, ועל הראיות שהביא הרמ"א כתב שאינם מוכרחות, ואילו הט"ז (שם סק"ב) החזיק כדעת הרמ"א מדעת עצמו, והביא מדעת עצמו כמה ראיות שהביא הרמ"א, וכתב בסוף דבריו: "ושמעתי שרמ"א בתשובת מתיר גם כן פתיחת ספרים שכתובים עליהם, אך ראיות לא ידענא".

ועל ראיית הרמ"א מדברי רש"י אלו, הרבה להעיר בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' רי אות י), וז"ל: "ודברים אלו תמוהים אצלי, דודאי אם היה מזווגין באות אחת היה חייב באות אחת, כדמחייב המוחק אות אחת, וכתב הרא"ש (פ' כלל גדול סי' ט', וע"ש) הטעם משום שמחיקה במשכן היה באות אחת שטעה בה, וכן מפורש בגמרא ריש הבונה (קב, ב) 'כל שהוא למה חזי, אמר ר' ירמיה שכן עני חופר גומא להצניע בה פרוטותיו, דכוותיה גבי משכן, שכן תופרי יריעות חופרין גומא להצניע בה מחטיהן', ובתוספות שם דאצטריך לפרושי דהוי דכוותיה במשכן דלא חשיב בנין כל שהוא, הנה שלמדו השיעור ממשכן, דאף דלא חשיב, כיון שכך היה במשכן חייב - וכדברי הרא"ש במוחק, והכי נמי, אם הזווג במשכן באות אחת היה חייב באות אחת - אף דלא חשוב, וכל שכן באות אחת נוטריקון או גימטריא דחשוב, אלא משום דבמשכן לא היה אלא בשתי אותיות פטור", והמשיך וכתב עוד (אות יא): ומה שכתב הרמ"א, ותדע דהרי בהבונה פליגי באיזו שתי אותיות חייב ולמדו הכל מדכתיב מאחת מהנה, ולא למדו ממשכן, דברים אלו תמוהים, דמאחת מהנה למדו שם בכותב שתי אותיות משם גדול כמו שם משמעון".

והעיר עוד בזה (שם אות יב): "וגם עיקר הראיה, מדלא כתב רש"י המחיקה מפירוק הקרשים, לפי עניות דעתי אינו, דודאי היה מלאכה שאינה צריכה לגופה - ואין לחייב בזה חטאת אלא לר' יהודה, אך הרמ"א ז"ל אזיל לטעמי' שכתב בתחילת התשובה, "ומטעם מלאכה שאינה צריכה לגופה ליכא למיפטריה, דאדרבא צריך למחוק האותיות כדי לפתוח הספר. ודברים אלו לא זכיתי להבינם כלל. דאין פתיחת הספר מכח מחיקת האותיות. ואדרבא מכח פתיחת הספר ימחקו

האותיות והוא (כלומר, פתיחת הספר עצמו) אין צריך להמחיקה כלל". וע"ש בדברי האבני נזר אריכות דבריו שצידד להחמיר כדעת הלבוש.

★★

בדין זה ראה בשו"ע הרב (או"ח סי' שמ ס"ד): "ואותן ספרים שכתוב עליהם אותיות בראשי חודי הדפים, יש אוסרין לפתחן בשבת משום מוחק, וכן לנעלן משום כותב, ואף שאינו מתכוין לכך פסיק רישיה ולא ימות הוא (עי' ט"ז שם שהעיר על שיטת הלבוש שהלא דבר שאינו מתכוין הוא, ומותר לדעת רבי שמעון, ומדוע אסרו, ובדברי הרב הללו מפורש התירוץ לכך, כי פסיק רישא הוא. ועיין אבני נזר שם אות ח'). ויש מתירין לסוגרן, לפי שכיון שהאותיות הן כתובות כבר, אלא שמחוסרין קריבה בעלמא אין בזה משום כותב, כיון שאפר להקריבן בקל בלי עשיית מעשה חדש, הרי הן כמקורבים ועומדים ואינו עושה כלום בקריבה זו, וכן מותר לפתחן מטעם זה ואינו כמוחקן, כיון שכתיבת קיימת ואפשר להקריבן בקל והרי הן כמקורבין, וכן נוהגין".

וכ"כ במשנה ברורה (סימן שמ ס"ק יז): "וספר שכתוב עליו בראשי חודי דפיו אותיות או תיבות, יש אוסרין לפתחו ולנעלו בשבת דע"י הפתיחה שובר האותיות והוי כמוחק וכן כשנועלו הוי ככותב, אבל דעת הרמ"א בתשובה להקל בזה, וכן דעת הרבה אחרונים (עי' שעה"צ שם סקכ"ד: הכה"ג וט"ז והפרישה והרמ"ע וחו"י והא"ר ותו"ש ועוד פוסקים, וגם כתבו שכן המנהג"), וטעמם, דכיון דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא ביה משום מחיקה וכתיבה, והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד, דאין בו משום בנין וסתירה וכן המנהג. ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר" (וע"ע חזו"א סי' סא אות א שהחמיר לכתחילה בזה). ע"כ.

★★

במשנה: המלבנו וכו'

וברש"י: מכבסו בנהר ע"כ. והקשה חכ"א להגאון בעל ערוך לנר, הרי כבוס אינה אב מלאכה אלא תולדה דמלבן כמבואר ברמב"ם (ה' שבת), ולכן רצה להגיה תחת הנהר צ"ל בנתר, על דרך הכתוב כי אם תכבסי בנתר ע"כ.

וענה לו הגאון בעל ערוך לנר בשו"ת בנין ציון (ח"ב סי' ל"ג): הנה בתחילה אודיעך שנוסחא זו כבר נמצא בגליון הר"ן על הרי"ף, שהר"ן כ' ג"כ כלשון רש"י המכבסו בנהר, וכתוב בגליון נ"א בנתר. וגם הקרבן עדה על הירושלמי שדרכו לכתוב על המשניות כלשון רש"י, כתב המכבסו בנתר, ונראה מזה שהי' פשיטא לי' שגרסא זו נכונה היא. אכן לענ"ד עדיין צ"ע שיקשה מנ"ל לרש"י שנתר מלבן, שמן הכתוב לא נשמע אלא שמפני חריפותו מוציא הכתם, כדכתיב נכתם עונך לפני, ועכ"פ הי' לו להביא ג"כ בורית כלשון הכתוב. ועוד דבזבחים (דף צ"ז) אמרינן לענין נגעים דכתיב וכבסו את אשר בו הנגע, ולענין דם חטאת שנתז על הבגד דכתיב תכבס במקום קדוש, שצריכים כבוס בשבעה סמנים שבהם גם נתר ובורית, ואיך פשיטא לרש"י שנתר לבד מלבין שהוא עוד יותר מכיבוס.

ולכן קצת נראה, שנוסחא שלפנינו היא עיקרית, ונקט רש"י כבוס בנהר, שדרך הצמר שנכבסת בנהר הרבה פעמים ללבנה, ומצאנו גם במשנה (סוף טהרות) נותנו בשבולת הנהר מפני ששבולת הנהר מעביר כל לכלוך בכח כמו חליטה בחמין, ולכן זהו הליבון שהוא אב מלאכה, יותר מכיבוס שלא בנהר שאינו רק תולדה, וגם זה על פי לשון הכתוב בשיר השירים כעדר רחלים שעלו מן הרחצה, הרי שרגילות להוריד הרחלים לרחצה שהוא נהר כתרגומו למען לבן צמרם, ולכן לענ"ד עדיין הדבר שקול איזו נוסחא עיקרית ואין להגי' מדעתינו. ע"כ.

★★

תוס' ד"ה **הקוצר** וכו'.

עמדו בכך, שבמלאכות שהם קלקול (כגון מתיר, סותר, מוחק וכו') יש מהן שהמשנה מציינת בהן ע"מ התיקון, והתוס' אומרים, שגם המלאכות שלא כתוב ע"מ התיקון, כגון מתיר, אין ראיה שחייבים עליהם בלי תיקון, ולמרות שלא כתוב ע"מ לקשור, אפשר לומר שחייבים רק במתיר ע"מ לתפור. ולפי"ז קשה למה בחלק מהמלאכות כתוב ע"מ וחלק לא כתוב ע"מ? ולעיל כבר הבאנו מהגר"מ בענט בענין מכבה ומבעיר.

עוד כתב בזה הגר"מ בענט לחדש חידוש יסודי, במלאכות שהמשנה מונה ע"מ, כגון - קורע ע"מ לתפור או מוחק ע"מ לכתוב - זוהי צורת המלאכות, ואפי' במקום שלא הוי מקלקל (כגון - פותח בית הצואר, עיין לעיל דף מח) ג"כ לא יתחייב משום קורע.

אבל במלאכות שלא כתוב במשנה על מנת - כגון סותר או מתיר - שם אין זו צורת המלאכה, אלא להיפך, שלא יהיה מקלקל. ואם תהיה היכי תימצי שיסתור או יתיר ולא יהיה מקלקל גם כן יתחייב.

ועיין לקמן תוס' (עג ע"א ד"ה וצריך) שמבואר כן בגליון הש"ס. וכן עיין באפיקי ים (ח"ב סי' ד' ענף ו'). ויש לציין כי ברמב"ם לא משמע כן, כי הוא מונה את כל המלאכות הללו ביחד שהן לאפוקי מקלקול (עי' בדבריו פ"א מהל' שבת הלי"ז והלי"ח).

דף ע"ג ע"ב

בגמ': זומר **וצריך לעצים חייב** וכו'.

בתוס' (ד"ה וצריך וכו') כתבו, דאפי' לר' יהודה שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, מ"מ בזומר וא"צ לעצים פטור ע"ש. וכתב מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל בשו"ת אור המאיר (סי' יב): וע"ד שאלתו בתרגום יהונתן פ' שלח (ט"ו, ל"ב) במעשה דמקושש דמפרש דלשם שמים נתכוין, ומדייק דאמר במימרי' איזיל ואתלוש קיסין ביומא דשבתא. וע"ז תמה כ"ת דלמאי הי' מדייק מקושש שיתלוש קיסין דוקא:

ומשיב על כך: הנה התוס' במס' ב"ב (קי"ט ע"ב) הביאו בשם המדרש דמקושש לשם שמים נתכוין, והמהרש"א ז"ל שם הביא דברי התרגום יונתן הנ"ל דמפרש ג"כ כהמדרש דלש"ש הי', וסיים וז"ל ויש ששאלו בזה בת"י האיך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דנין. וי"ל כיון שלא צריך למלאכה אלא משום זה הו"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לר"ש, ומיהו הא ודאי דהי' חייב מיתה בדיני אדם, שלא ידעו העדים שהתרו בו, שהוא עשה על דעת זו כו' עי"ש:

הנה המהרש"א ז"ל תירץ אליבא דר"ש דס"ל דשאצל"ג פטור. ואכן ר"י ס"ל דאפי' משאצל"ג חייב, והרמב"ם ז"ל בה' שבת (פ"א ה"ז) פסק כר"י בהא, וא"כ לפ"ז הדרא הקושי' לדוכתא:

ומעתה נראה דבדיוק נקט התרגום שאמר שיתלוש קיסין דוקא, דבש"ס דשבת (ע"ג ע"ב) אמרינן הזומר וצריך לעצים חייב, וכ' התוס' ז"ל שם דדוקא צריך לעצים דחייב, אבל כשאין צריך לעצים אפי' לר"י דס"ל בעלמא דגם משאצל"ג חייבין עלי', הכא פטור כשאין צריך לגופה, דלא חשיב מלאכה רק כשצריך להם, וא"ש מה שדייק בדוקא שיתלוש קיסין: ע"כ.

הנה דמבאר מהר"ם שפירא עפ"ד התוס' כאן מש"כ בתרגום וכנ"ל הי' דוקא זומר, ולכן הי' באמת פטור על מעשהו ע"כ. ולכאורה צ"ב מאוד דבריו מה שהקשה, הרי אפי' אי קי"ל כר"י במלאכה שאצל"ג דחייב, מ"מ הרי המ"ד דס"ל לש"ש נתכוון, יכול שפיר לסבור כהמ"ד דמלאכה שאצל"ג פטור, ולהלכה אין אנו חייבים לנקוט כהמ"ד לש"ש נתכוון.

אך י"ל בביאור קושיתו עוד, דהנה באור חדש לפסחים ה' ע"א הוכיח משבת צ"ו ע"ב דר' עקיבא הוא המ"ד דס"ל דמקושש לשם שמים נתכוון עי"ש הוכחתו.

ולפי"ז א"ש, דהנה בספר בשמים ראש בהגהות כסא דהרסנא סי' צ' והובאו דבריו בבית הלוי סי' י"ג אות ג' כתב להוכיח משבת ד' ע"ב דר"ע ס"ל דמלאכה שאצל"ג חייב עיי"ש, וכן הביא בישועות יעקב או"ח סי' תצ"ה בשם המהרש"א דר"ע ס"ל דמלאכה שאצל"ג חייב עיי"ש, (ועי' בבית יצחק או"ח סי' ל"ד ס"ק י') ובחדושי רבי נחמיה אלטר זצ"ל עמ"ס פסחים ה' ע"ב כתב ליישב בזה קושית השפת אמת שם.

ולפ"ז א"ש קושית רבינו זצ"ל, דא"כ שפיר קשה למ"ד דמלאכה שאצל"ג חייב, כיון דלהמבואר לעיל המ"ד דלש"ש נתכוון, הוא גופו ס"ל דמלאכה שאצל"ג חייב ודו"ק.

אלא שאכתי קשה על דברי רבינו כאן דמה הקשה, הרי אדרבה, אית לן למימר דמה"ט הגיע לו באמת מיתה, כיון שמלאכה שאצל"ג חייב, ומה הקשה.

ועפ"י דברי הקדושת לוי בפר' שלח א"ש זאת, דז"ל שם בד"ה חכמינו וכו': והנה ה"נ כיון שלא היה בדעתו לקושש עצים לצורכו, שלא הי' צריך כלל, רק נתכוון שיתקדש שם שמים על ידו, א"כ הוא מלאכה שא"צ לגופה, א"כ לא חילל שבת כלל. רק סקלוהו עבור העולם שלא ידעו מזה כפשט המדרש עכ"ל שם.

הנה שמביא דבמדרש אי' שנסקל עבור העולם, וע"ז שפיר קשה קושית רבינו זצ"ל, דלכאורה הגיע לו מיתה כיון

דקי״ל דמלאכה שאצל״ג חייב, ולא רק עבור העולם כדברי הקדושת לוי הנ״ל מהמדרש.

וע״ז מתרץ, דכיון דבתרגום אי׳ דתלש קסמים, וכה״ג הרי פטור גם למ״ד מלאכה שאצל״ג חייב, א״כ שפיר הי׳ מעיקר הדין פטור, ונסקל רק בגלל העולם שלא ידעו מזה כדמוכח מהמדרש וכמו שהביא בקדושת לוי וכנ״ל, ודו״ק היטב. ע״כ.

★★

בגמ׳: החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן וכו׳.

וברש״י: דכולהו לרפויי ארעא עבידי. והיינו כפי המבואר בגמ׳ (מוע״ק ב׳ ע״ב): מה דרכו של חורש לרפויי ארעא ע״כ. והיינו דזהו מהות מלאכת חורש לרפויי ארעא, ולהכין המקום שיהי׳ ראוי לזריעה. ולפי״ז יש לעיין במבואר להלן (פ״א ע״ב): א״ר הונא אסור לפנות ניר בשבת מ״ט וכו׳ ואלא משום עשבים, והאמר ריש לקיש צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה והתולש ממנה בשבת חייב חטאת, ופרש״י דמקום גידולו הוא אע״פ שהוא צרור ואינו עפר, אלא דילמא נקיט מעילאי ושדאי לתתאי ומיחייב משום דרבה דאמר רבה היתה לו גומא וטממה וכו׳ חייב משום חורש, ופרש״י דשדי לתתאי למקום גומא ומשווה החרישה והוי תולדה דחורש ע״כ. וצ״ב דהא כששדי הצרור לתוך הגומא ומשוה החרישה ודאי לא שייך לזרוע בו, ולשיטת רש״י הנ״ל הרי צריך להיות מכין מקום לזריעה, ולמה חייב כה״ג משום חורש וצ״ע.

ויש לעיין בלשון הירושלמי (פ״ז דשבת הלכה ב׳ - מ״ז ע״ב): לכל דבר שהוא להניית הקרקע חייב משום חורש ע״כ, וזה הגדר של ״הניית קרקע״, האם ר״ל כמו הגדר בבבלי מוע״ק וברש״י הנ״ל לרפויי ארעא וצ״ע.

וראה באגלי טל (מלאכת חורש ס״ק י׳) מש״כ בדברי הגמ׳ (דף פ״א) הנ״ל.

★★

בגמ׳: אמר רבא, האי מאן דכניף מילחא ממילחתא חייב משום מעמר. אביי אמר אין עימור אלא בגדולי קרקע וכו׳.

וכן נפסק להלכה ברמב״ם (פ״ח מהל׳ שבת הלכה ה׳) כרבא ע״ש.

וע״ש במגיד משנה שכתב דצ״ל רבה ולא רבא, דאל״כ קשה דהרי הלכתא כאביי לבד מיע״ל קג״ם ע״ש.

ויש לציין דבמג״א (סי׳ ש״מ סעיף ט׳) הביא בשם ספר עולת שבת דאות ע׳ בחיבת יע״ל מרמזת על הדין שלפנינו של עימור ע״כ. ולפי״ז א״צ להגיה כהגהת המ״מ הנ״ל ודו״ק.

★★

בחלקת יעקב (או״ח סימן קכ״ט) מבאר, דבכמה מקומות מצינו שהמחבר גופים לאהדדי כי הא דהכא וברמב״ם פרק כ״א מהלכות שבת הלכה י״א וזה לשונו: המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר וכו׳

ובכמה מקומות מצינו שחייב משום בונה ברמב״ם הלכות שבת פי׳ הלכה י״ג וכן המגבן את הגבינה הר״ז תולדת בונה ובפ״ז הלכה ו׳ וזה לשונו: וכן הלוקח חלב ונותן בו קיבה וכו׳ ואם גבנו ועשהו גבינה חייב משום בונה ״שכל המקבץ חלק גוף חלק וחבר הכל עד שיעשו גוף אחד הר״ז דומה לבנין וכו׳ עכ״ל.

ודברי הרמב״ם סותרים אהדדי. וכתב לחלק דהיכי דהחיבור הוא חיבור מזגי, שמכמה חלקים נעשה גוף אחד כמו גבי גבינה חייב משום בונה, ומה שכתב דהמדבק פירות חייב משום מעמר, שם החיבור אינו אלא חיבור שכני ולא חיבור מזגי, ולא בונה פה דבר חדש, ולכך חייב משום מעמר כמו האי מאן דכניף מלחא דסוגייתינו שלא נעשה פה דבר חדש ע״י חיבור דברים שונים, אלא הביא דברים דומים והעמידם בשכנות.

★★

בשו״ת ערוגת הבושם (חאו״ח סימן פ׳ מלאכת מעמר סק״א), כתב וז״ל: ובספר מנחת חינוך פשיטא ליה דלהרמב״ם אין עימור אלא באוכלין, ולא ידע מהיכן משמע ליה להרמב״ם למידק כן, וי״ל דהוכיח כן מש״ס דף עד: דאמר אביי האי מאן דעביד חלתא חייב י״א חטאות, ועיי״ש בפירש״י דחשיב כל הי״א מלאכות מאי נינהו, וקחשיב נמי מעמר בינייהו, ועיי״ש בפירש״י דמשום בונה לא מחייב דאין בנין בכלים, ושם בתוס׳ ד״ה חביתא כתב דאינו נראה, דכשעושה לגמרי כל הכלי חייב נמי משום בונה כדאמרינן בריש הבונה (דף קב:) האי מאן דעייל שפתא בקופינא דמרא חייב משום בונה,

וכ״פ הרמב״ם, ואיכא למידק דא״כ הו״ל למחשיב י״ב חטאות דהא איכא נמי משום בונה, אלא ע״כ דמעמר ליכא אלא באוכלין, וא״כ אפיק מעמר ועייל בונה, וא״ש בס״ד ע״כ.

והעיר עליו בקונטרס גנזי שבת (ע׳ מב): יש להעיר, דלכאורה ליכא ראי׳ משם דבאמת י״ל דמעמר שייך אפילו אם אינו אוכל, ואין להקשות דיחשוב י״ב חטאות די״ל דמפקי חדא אחרינא כדמשמע להדיא שם דרש״י מונה ביניהם מלאכת ממחק, ורבינו חננאל מונה ביניהם מלאכת דש ולא מלאכת ממחק, ואח״כ ראיתי בסוף דבריו שכתב, דמ״מ איכא לסמויי חד מהנך ולעיילי בונה תחתיהן כד דייקת שפיר עיין בפי׳ רש״י, מבואר כדברינו ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רבא האי מאן דכניף מילחא כו׳ משום מעמר. אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע.

במשך חכמה (פר׳ בשלח) תמה, לרב אחא בר יעקב דס״ל בשבת (פ״ז עב עיי״ש בתוס׳) דלא נצטוו על הודאה רק אחר מתן תורה. א״כ למה הוכיח השו״ת את ישראל על המן עד אנה מאנתם וגו׳. הא עדיין לא נצטוו על הוצאה. ותירץ דבע״כ צריך לומר דהאיסור שעברו במן היתה איסור עימור. אלא דכתב דזה תליא דפלוגתא דהכא אי איכא עימור שלא בגידולי קרקע, דהמן לא היתה גידולי קרקע.

אולם בספורנו (בשלח טז, כז) כתב דבמן היה איסור קוצר, דאע״ג דבא מן השמים, מ״מ לא גרע ממה דאמרו (שבת ק״ז עב) האי מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי חייב, משום עוקר דבר מגידולו. וה״נ מקום גידולו של המן היה בארץ. ולפ״ז יש לומר דגם משום מעמר היה במן, אף למ״ד דאין מעמר אלא בגידולי קרקע.

★★

בגמ׳: האי מאן דכניף מילחא ממלחתא חייב משום מעמר, אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע ע״כ.

כתב הגר״י ענגיל ז״ל (בקובץ כרם שלמה שנה ח׳ קו׳ ע׳ ע׳ כ): משמע דבקרקע עצמה היינו אדמה, ליכא עימור. במקבץ חלקי אדמה יחד, דאף די״ל ק״ו מגידולי קרקע לקרקע, כמ״ש בבית האוצר ערך אין עונשים מן הדין מן הספרי ריש נשא, וטוחן נמי הוי רק בגידולי קרקע, ואעפ״כ נוהג באדמה כמבואר פ״ק דביצה ז׳ ב׳ בהך והא עביד כתישה ע״ש, וברש״י שבת ע״ד ב׳ ד״ה שבע חטאות ע״ש, ובריי״ף פ׳ המוציא יין בהך דירדו עלי׳ גשמים וניטשטשו עי״ש, ואעפ״כ מעמר נראה דליכא באדמה, דמלח נמי אדמה הוא, ומיהו ברש״י שם אהך דמילחא ממלחתא, משמע דאיירי במלח העשוי ממים, ולפי״ז במלח שהוא מאדמה היינו אסתרוקני דאיכא משום מעמר, ועמ״ש על הגליון ב״ב פרק ב׳ [כ׳, ב׳] אהך דכאן במלח סדומית כאן במלח אסתרוקנית.

וע׳ רש״י ב״מ פ״ט ב׳ כי קבצם כעמיר גורנה עש״ה. (ומשם משמע דמקבץ ב׳ דברים יחד הוי ג״כ מעמר, דהא קרוי עמיר, וע׳ בית האוצר ערך אגוד), ומבואר דגורן ועמור חדא נינהו, וא״כ קרקע דיש עלי׳ ג״כ שם גורן, דגורן תרגומו אדרא, ע׳ פני משה בירושלמי שביעית פ״ה ה״ג ד״ה כדא״ר עולא, אדרא דאלין חכימא עש״ה, וא״כ מדקרי בירושלמי שם לאדמה אדרא, היינו גורן, א״כ [כי] היכי דהוא בר גורן, הוא ג״כ בר עימור (וע׳ תיבת אדירא בירושלמי שבת פ״ג ה״ב, ושם יש לו מובן אחר, ואין לדמות אדירא לאדרא, ואולם בל׳ הזוהר קרוי חדר, אידרא).

ועי׳ ברי״ף בכלל גדול אהך דאין עימור אלא בגידולי קרקע, דכתב דאין דרך עימור אלא בגידולי קרקע, וא״כ אין ראי׳, דהיא שפיר בעצם [בר] גורן ועימור, ורק שאין הדרך לעמר בו ולכן הוי כלאחר יד ופטור, משא״כ לגירסא דידן בגמ׳ אין עימור אלא בגידולי קרקע, ומשמע דבעצם אין בו עימור במילחא כו׳, וא״כ יש להעיר כנ״ל, ואולם ממה שנקרא בל׳ חכמים אדרא, פי׳ גורן, אין לדקדק כ״כ לעניין מלאכה, כ״ז שלא מצאנו שנקרא כן במקרא. ע״כ.

★★

בגמ׳: היינו זורה - היינו בורר - היינו מרקד וכו׳.

תוס׳ מעירים שהם בכל אופן שלשה דברים.

בהגדרת החילוק ביניהם יש שתי שיטות (מובא באגלי טל בורר סעי׳ ג׳): א. שיטת ר״ח שהחילוק הוא בהמעשה - זורה - ברוח. בורר - ביד. מרקד - בכלי. ב. וי״א שהחילוק הוא בחפץ: זורה - הפרדת מוץ של התבואה

מגרעינה. בורר - הפרדת צרורות זרעים מתבואה. ריקוד - הפרדת פסולת מקמח.

★★

תוס' ד"ה משום זורע.

המנחת חינוך (בהתחלת מצוה לב) העלה להוכיח מדברי התוס' אלו, דא"צ לפרט בשעת התראה משום איזה מלאכה הוא עובר, אלא אפילו אם התרו סתם דזהו מלאכה ואתה עובר על הלאו סגי. שהרי התוס' כתבו על הא דאיתא בגמרא (קלח ע"א) משמר משום מאי מתרינן, שצריך להתרות בתולדה משום אב דילי', שדוקא אם מתרינן בו משום מלאכה אחרת פטור, דל"ה התראה כיון דמתרהו משום דבר שא"צ לו סבור שהוא מלעיג בו ופטור, אבל אם התרה בו סתם אל תשמר חייב, הרי מבואר להדיא בדבריהם שדוקא משום אחרת דסבור שמלעיג בו, אבל אם מתרה בסתם משום לאו דמלאכה חייב. אולם הביא עוד מתוס' ב"ק (ב' ע"א ד"ה ולר"א) דכתבו בחד תירוצא דצריך להתרות התולדה בשם האב דוקא, וא"כ ה"ה בהאב בעצמו צריך להתרותו באיזו מלאכה היא.

★★

בגמ': היינו זורה היינו בורר וכו'.

בשו"ת הגאון רעק"א (סי' כ) כותב וז"ל: עובדא הוי דרך הלוכי בשבת בחצר בית הכנסת פה ק"ק ליסא, ראיתי לאיש שופך מים מועטים מצלוחית דרך החלון ולחוץ לחצר המעורבת, ומדי השקפתי עלה על לבי שיש חשש איסור בזה, כיון דהרוח מפזר הטפות א' פונה לכאן וא' פונה לכאן, ודמי להא דאיתא בירושלמי (פ' כלל גדול ה"ב) רוקד והפריחו רוח חיים משום זורה כו', ודין זה הובא להלכה בהגהות שו"ע או"ח סו"ס שי"ט כו'.

אמנם אחר העיון קצת, נראה לצדד הרבה להקל, דהא צריכין ליתן טעם על הפוסקים הראשונים אשר כל רז לא נעלם מהם, המה הרי"ף והרמב"ם סמ"ג והרא"ש והטור, דלא הביאו הירושלמי הנ"ל שהוא חידוש דין גדול.

ולזה היה נראה טעמייהו, דס"ל דדין זה לא סלקא אליכא דהלכתא, דסוגיא דידן פליג, במה דפרכינן: היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד, משמע דעיקר מלאכת זורה הוא כעין בורר, דהרוח מוליך ומפריד פסולת מהאוכל. אבל היכא דכולו פסולת, ואינו מברר זה מזה רק מחלקו לחלקים דקים, לאו בכלל זורה הוא. והביא עוד ראי' מסוגיא דב"ק (ס' ע"א). ומסיים: ופסקו כתלמודא דידן נגד הירושלמי, ועיין עוד בביאור הלכה (סי' שי"ט).

דף ע"ד ע"א

בגמ': וליחשוב נמי כותש.

ופירש"י חטים במכתשת להסיר קליפתן. עיין במגן אברהם (שי"ט סק"ח) שכתב דכשנתפרק הדגן מן השבלים מערב שבת, מותר לקלפו לכולי עלמא, ואין בו משום דש. והק' הגרעק"א מסוגיין דאמרינן דכותש הוי דש, ושם כבר נפרקו החיטים מקלפיתן, ועכ"ז מתחייב משום דש. ובשביתת השבת (דש אות ו') הביא ממגן אבות לר' מרדכי באנעט זצ"ל שיישב דדש היינו דוקא שמסיר ומוציא הגרעינין מהקליפה, אבל להסיר הקליפה מהגרעינין בכה"ג לית בי' משום דש. וע"ע לקמן דף ק"מ ע"ב במשנה. מה שהבאנו שיטות הראשונים בגדר מלאכת מרקד וזורה.

★★

בגמ': היו לפניו וכו' בורר ואוכל וכו'.

הנה מותר לברור בשבת בשלושה תנאים (מובא במ"ב ריש סי' שי"ט): א. אוכל מתוך פסולת (ולא פסולת מתוך אוכל). ב. ביד ולא בכלי. ג. בצריך לאלתר.

האגלי טל (במלאכת זורה סעי' א') חוקר מהו גדר מלאכת בורר. שיש לכאורה לתמוה על מלאכת בורר שחייבים עליה - הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהרי את הפסולת אינו צריך).

אלא שיש לחקור על מלאכת בורר -

צד א' - דהמלאכה הוי בהפרדת הפסולת מהאוכל (ואז הוי מלאכה שאי"צ לגופה).

צד ב' - דהמלאכה הוי תיקון האוכל (זו מלאכה שצריך לגופה).

ונחלקו בזה הראשונים והאחרונים.

בעל המאור (לקמן דף ק״ו) - כתב כצד א׳, והסביר דהוי גזירת הכתוב מיוחדת שלמרות שהוי משאצ״ל, חייב עליה.

והביאור הלכה מביא בשם ישועות יעקב כצד ב׳ דהוי תיקון האוכל.

האגלי טל מביא מירושלמי (פרק שביעי דשבת) דבורר הוי תיקון אוכל כישועות יעקב, דכל זמן שבורר פסולת מתוך אוכל ולא נתקן האוכל לגמרי, דהיינו דנשאר עדיין פסולת באוכל, אינו חייב. רואים מכאן כי המלאכה תיקון האוכל.

המנחת חינוך (מוסך השבת) מסופק אם אדם בורר חצי זית אוכל וחצי זית פסולת אם מצטרף לחיוב.

לפי שני הצדדים שהוזכרו לעיל, לכאורה צריך להיות פטור. ממ״נ - לפי כל צד יש רק חצי שיעור. כנראה שהמנ״ח מעלה אפשרות לצד שלישי בגדר מלאכת בורר - שהמלאכה באוכל ובפסולת יחדיו, ואז יש צד לחייב.

★★

בגמ׳: בקנון ובתמחוי לא יברור וכו׳.

וברש״י (ד״ה בקנין) כלי עץ שעושין כעין צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו וכו׳ והבורר בו קטנות נותן קטנות במקום הרחב ומנענעו וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״א סי׳ קכד) לגבי ברירה בשבת אוכל מתוך פסולת ע״י מזלג או כף, דפשוט הוא דאם ע״י המזלג והכף נברר בנקל מבידו שנמצא שמסייעים למעשה הברירה יש להחשיב זה בורר בכלי ויש לאסור כמו בקנון ובתמחוי, דהוא מבואר כאן ברש״י דקנון הוא כלי שמתברר בנקל עי״ז, הרי דאף דעיקר הברירה אינו בכלי זה אלא בנפה וכברה ופטור דהוה כלאחר יד, מ״מ אסרו רבנן כיון דדמי לברירה מאחר דגם בכלי זה נברר, א״כ הוא הדין בכל הכלים כאשר מסייעים להברירה דודאי אסור.

אבל אם המזלג והכף אין עושים להברירה כלום יותר מבידו אלא מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו, או מחמת שהוא מרחוק ואינו יכול להגיע שם בידו, או מחמת שהוא דבר לח ואינו יכול ליקח בידו וכדומה, הוי רק כבורר בידו ומותר, דאינו דומה לקנון ותמחוי. וכ״כ החזון איש (סי׳ נ״ד סק״ה) דהכף והמזלג הוו כ״ידא אריכתא״ כיון שמשתמש בהם רק כדי לא לזהם ידיו וכדומה.

★★

בגמ׳: היו לפניו שני מיני אוכלין וכו׳

ובתוס׳: וכן פירש ר״ח דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברירה ע״כ. במנחת יצחק (חלק א׳ סי׳ עה) כתב ללמד זכות על הנוהגים לברור עצמות מתוך הדגים כדי להכין האוכל לתינוק שיאכל בעצמו. ע״פ מה שכתב בספר חמדת ישראל מהגאון מוה״ר מאיר דן פלאצקי (בקונטרס נר מצוה) חידוש נפלא. לפי מה שחידש הרעק״א בתשובות (סימן כ׳) דכעין דאין אלא בגידולי קרקע כן אין זורה אלא בגידולי קרקע והוסיף לפ״ז גם אין בורר אלא בגידולי קרקע.

ועיי״ש במנחת יצחק כמה היתרים ששייך בברירת העצמות מן הדגים לצורך קטנים והכל חזי לאצטרופי ללמד זכות על הנוהגים לעשות כן, ע״כ.

★★

בתוס׳ ד״ה **היו לפניו** וכו׳ כתבו לחדש, שגם בבורר אוכל מתוך אוכל שייך ברירה, והאוכל שאינו רוצה לאכול - חשיב פסולת. עיי״ש.

נחלקו הפרמ״ג והמשנה ברורה (סי׳ שי״ט בביאור הלכה ד״ה היו לפניו) איך הדין אם בירר אוכל מתוך אוכל ודעתו להניח את שניהם לאחר זמן, אם שייך בזה ברירה, שהרי לא אוכל מיד. ולכאורה אין כאן אוכל ופסולת, או נימא שעצם ברירת שני מינים אחד מתוך חבירו הוי ברירה.

הפרמ״ג מסופק בדבר. והמ״ב מכריע מלשון הרמב״ם שהוי בורר גם כהאי גוונא (ועיין בתוספתא שבת פי״ז הל״ו שמשמע כהרמב״ם), דהיינו דה״מיון״ והסידור כשלעצמו, כבר הוי בורר.

בתוס׳ מבואר - שבורר אוכל מתוך אוכל הוא דוקא בשני מיני אוכל (וכן הובא בט״ז). יש לדון בצבע שחור לבן, כגון תאנים שחורות ולבנות, אי הוי שני מינין או לא. לענין ברכת שהחיינו מצינו בספר חסידים [סי׳ תנ״א] דהוי שני מינים (ויש לעיין אם יש לדמות שהחיינו להלכות בורר). מאידך, הרדב״ז לומד בדעת הירושלמי, וכן מגן אבות מדייק

ממסכת ביצה [י ע"ב] לענין בורר, דהוי מין אחד. ועיין כריתות דף כ - יש דיון אם תאנים שחורות ולבנות הוי מין אחד או לא. ע"כ.

★★

בגמ': וכי מותר לאפות פחות מכשיעור וכו'.

וברש"י דקיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה וכו'. הנה מבואר מרש"י דיש איסור חצי שיעור בכל מלאכות שבת. וכ"כ בהגהות אשרי (ריש פרק המוציא יין) ע"ש.

וכ"כ המשנה למלך בפי"ח מהל' שבת, הל' א', וכן כתב בפשיטות במנחת חינוך במוסך השבת מלאכת כותב, וכן כתב בשו"ע הרב (סי' ש"מ סעיף ד') וז"ל שם אבל על אות א' פטור אבל אסור מן התורה כשאר חצי שיעור עכ"ל, וכ"כ בתוס' שבת סק"ז, ובספר עט סופר (כלל ס"ב פרט ו') העיר על הפוסקים שלא הביאו התו"כ, ומובא גם בילקוט פ' אחרי וז"ל מנין שלא יכתב אות אחת ולא יארג חוט אחד ת"ל כל מלאכה ריבה עכ"ל, ופלא שבעט סופר לא הביא דבתוספתא (פ"ד דביצה ה"ב) כתב וז"ל הכותב אות אחת בשבת חייב חטאת וחכ"א אינו אלא משום שבות עכ"ל.

ואמנם בשו"ת חסד לאברהם להגאון ר' אברהם תאומים ז"ל (מהדו"ק סימן כ"ח) כתב דהכותב אות אחת מה"ת פטור לגמרי, וכן בספר מגן אבות, דאות אחת אין איסור מה"ת, וקשה לסמוך ע"ז להלכה מאחר שבמג"א (סי' ש"מ ס"ק ב') כתב דאיכא איסור בשבת אפי' בחצי שיעור, וכן במשנה ברורה (סי' ש"מ ס"ק י"ב) כתב דבאות אחת יש איסור מטעם חצי שיעור, א"כ היוצא לנו מזה דדעת רוב הפוסקים דכתיבה בשבת אות אחת הוי איסור מה"ת משום חצי שיעור, והפרמ"ג הראה מקום לפיהמ"ש להרמב"ם בשבת (דף ק"ה) דבאות אחת יש בו משום חצי שיעור, וז"ל הפרמ"ג בפתיחה כוללות וכל השיעורין הוא לחייב סקילה כרת וחטאת הא לענין ח"ש אסור בשבת כמו בשאר איסורין עכ"ל.

דף ע"ד ע"ב

בגמ': אמר רב פפא, שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה, תנא דידן סידורא דפת נקט וכו'.

הנה באגלי טל (בפתיחה) חקר במה שאחז"ל דכל מידי דשבת ממשכן גמרינן. האם גמרינן ג"כ מקרבנות שבמשכן, או דילפינן רק ממשכן עצמו. וע"ש עוד חקירה בענין זה. וכותב דיש להוכיח מקושית הגמ' כאן, דמקשה דאופה לא הי' במשכן, ואי אמרת דגמרינן נמי מקרבנות שהוקרבו במשכן. הא הוי אפיית לחם הפנים וחביתיו. אלא ודאי דלא גמרינן אלא ממשכן עצמו.

והביא דבחדושי הרב ר' אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל הנדפסים בראש ספר מעשה רוקח ובתשובת הרמב"ם דפוס לפסיא מחודש קל"ד זה לשונו: העימור הוא מה שמקבצים העמרים חבילות חבילות וכו', וכתב רבינו האי גאון ז"ל שאלו האחד עשר מלאכות ישנן בקרבן תמיד בכל יום ובחביתי כהן גדול ובמלואים כולן מזרע וקציר וכן גרסינן בפרק במה טומנין הם זרעו אתם אל תזרעו הם קצרו אתם אל תקצרו וכו' עכ"ל:

ולפי דבריו דגמרינן נמי מהקרבנות שהוקרבו במשכן א"כ קשה כאן וכנ"ל דהרי הי' אפי' בלחם הפנים וחביתין.

וכתב שם באגלי טל (ס"ק י') ליישב, דהנה במנחות צ"ה: איתא: אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואינו דוחה את השבת. ובגמ' שם ואפייתן בפנים אלמא תנור מקדש ואינן דוחות את השבת איפסלא בלינה. אמר רב אשי וכו' אלא דרב אשי בדותא הוא. ובתוס' שם ותברא מי ששנה זו לא שנה זו. פי' דמאן דאית לי' אפייתן בפנים דתנור מקדש באמת דוחות את השבת. ואף דהרמב"ם פסק דתנור מקדש. ומ"מ פסק דאינו דוחה את השבת. מ"מ רבי בעצמו הא סבירא לי' מפורש בדף ע"ב: שם דאפיית שתי הלחם דוחה שבת משום דקסבר רבי תנור מקדש ואי אפי לה מאתמול איפסלא לה בלינה. וה"ה אפיית לחם הפנים. ומעתה שפיר מקשה הש"ס שביק תנא בישול סממנין וכו' ונקט אופה דלא הוי במשכן, היינו דרבי שסידר המשנה וסידר אופה בסדר המלאכות ולדידיה הרי אפיית לחם הפנים דוחה שבת ואין למידין ממנה כנ"ל [ואפייה שאינה דוחה שבת לא הי' כלל במשכן לרבי]. ואף דרבי בעצמו סתם במשנה דלחם הפנים אינן דוחות שבת בס"פ הלחם. מ"מ מקשה הגמ' דיותר הו"ל למתני בישול, דגם לדידיה הוי במשכן, מאופה דלדידיה לא הוה במשכן. ויותר טוב למתני במתניתין כדברו הכל, ועי' שבועות (כ"ג: תוספות ד"ה דמוקי לה כדברי הכל). שהקשו ולוקמי במפרש ודברי הכל. ותירצו דאי במפרש לא מתוקמי מתניתין כרע"ק דמשמע הא סתם

פטור. הנה דמקפיד לאוקמא מתניתין גם אליבא דרע"ק דיחידאה הוא ולית הילכתא כותיה. כל שכן שיותר טוב לשנות בישול סממנין לאוקמי גם אליבא דנפשיה:

ובזה ניתא תירוץ הגמ' סידורא דפת קנקיט, וקשה וכי בשביל זה ימנה אופה באב מלאכה אשר באמת היא רק תולדה לכמה ראשונים. ואף שדעת הרמב"ם שגם אופה וצולה הם אב אחד עם מבשל. מ"מ מה נעשה להירושלמי שמקשה ג"כ כקושית דידן בזה הלשון את חמי אפיי' תולדה לבישול ואת אמר הכין, ומשני ג"כ כתירוץ גמ' דידן בגין דמתניתה סדר עיסה תנינותא עמהון. וקשה מ"מ איך נמנה אופה בכלל אבות ואינו אלא תולדה לדברי הירושלמי.

ולפמ"ש אתי שפיר, דבאמת להלכה דאין אפיית לחם הפנים דוחה שבת שפיר ילפינן אופה מלחם הפנים והוה אב מלאכה. אך דמקשה דטפי הו"ל למנות בישול שיהי' כדברי הכל ומשני דמשום סידורא דפת שנה אופה אף שאינו כדברי הכל, אלא נפסק הלכה דאין לחם הפנים דוחה שבת וילפינן מלחם הפנים. ולרבי באמת אופה מבישול סממנין: וע"ש עוד מש"כ בזה.

★★

ויש לציין להג"ה מהגר"מ כשר ז"ל על הקובץ דגל התורה (סי' י') שם הביא תשובת רב האי גאון ז"ל שנדפסה בספר תשובתן של ראשונים (ח"ב סי' י"ג) ולפי תשובתו של ר"ה גאון שם מתברר, שהבנתו של הגאון האגלי טל הנ"ל בדברי ר"ה גאון היתה אמת וצדק, ע"ש היטב בדבריו.

★★

בגמ': האי מאן דעבד חביתא חייב משום שבע חטאות.

וברש"י (ד"ה שבע) ומבעיר את האור בכבשן ומצרפו בתוכו הרי מבשל.

הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל בספרו אגרות משה (או"ח ח"ד סי' עו) דן לגבי עצמות בעוף הנמצאים בקדירה. וביום שבת מתרככים, אך בליל שבת עדיין לא נתבשלו כמאכל בן דרוסאי, וכאשר לוקחים מהקדירה בליל שבת יהיה אסור להחזירה מטעם בישול.

וכתב דמתחילה יש לדון אם שייך בישול בעצמות דאינן ראויין לאכילה, ואין מתבשלין ממש. והגם דבגמרא כאן וברש"י מבואר דאיכא בישול בעשיית חביתא, מ"מ אפשר דדבר שאינו אוכל והבישול הוא לאכילה אין בו בישול ברפוי בעלמא, ואולי אף בנעשה רק ממש כאוכל, אם אינו עומד לאכילה אף שאיכא איזה אינשי דאכלי זה. וע"ע שם בסי' ע"ז בזה ע"ש.

★★

בגמ': האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב ואם מבשל וכו'.

וברש"י: דשדא סיכתא, שהשליך יתד חם לתנור חם ליבשו שיתקשה, דמרפי רפי, ע"י חום האור והמים שבתוכו יוצאין ולאחר שיצאו מימיו קמיט מתקשה וכי רפי ברישא הוה בישולו, ומשמע, דבזה שמתרפה הוה בישול, ובשעה שמתרפה מתבשלין ויוצאין המים שבתוכו, היינו דאם לא היה מים ביתד לא מקרי בישול.

אולם ברמב"ם (פ"ט מה' שבת ה"ו), לא ס"ל כן, שכתב, כללו של דבר בין שריפה גוף קשה או שהקשה גוף רך ה"ז חייב משום מבשל, והעתיקו גם המ"ב ריש סי' שי"ח, והרב המגיד שם כתב, דהיינו הך דינא דשדא סיכתא באתונא, ולא חילק אם יש שם מים או לא, ודלא כרש"י הנ"ל.

והנה בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' צ"ב) כתב, דבישול בשבת צריך שיהא דומיא למלאכת המשכן, דשם בבישול הסממנים, דבר המבושל היה בעולם, והיו צריכים לו, וכל בישול שכיוצא בזה חייב עליו, ובבישול בשבת חייב כשצריך להדבר המתבשל ועכ"פ נשאר בעולם. ע"כ.

ובאמרי בינה להגר"מ אויערבך ז"ל (דיני יו"ט סי' א') הקשה על רבינו החת"ס דמהגמ' בשבת הנ"ל ומדברי רש"י המובאים לעיל נראה דמתחייב משום בישול על המים שמתבשלים והרי הם כלים ע"י הבישול, וכן הוא גם בתוס' ישנים בשם ריב"א בשבת (יז:), חזינן להדיא דאפי' לא נשאר כלום מהמים המבושלים חייב משום מבשל, ע"כ.

והג"ר שלמה גשטטנר שליט"א בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ע' לב) הוסיף פלא על פלא, כי החתם סופר בעצמו נקט לשון רש"י וס"ל הכי בהגה' לש"ע (או"ח סי' שי"ח מג"א סק"י), שהביא מלשון רש"י (עד:) דמשמע דבישול הוה רק ע"י משקין, והאיך יתרץ סברתו.

ובשו"ת להורות נתן להגר"נ גשטטנר שליט"א (ח"ב סי' ו')
תירץ בזה, דבכל הני לאו משום בישול המים מתחייב משום מבשל, אלא משום שהבגד והחביתא שמתבשל בלחלוחית המים, ואלה הרי מתקיימים ואינם נאבדים מן העולם אחר בישולם, וכמוש"כ התוס' ישנים שם, דכשנותנין את האונין לתוך התנור להתיבש יש בו איסור מבשל שטרם שיתייבשו מתרכך מחמת הלחלוחית וכדאמרי' בשבת (עד:) האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, היינו שהריפוי נעשה ע"י לחלוחית המים והבישול הוא הבגד, וכמו שכ' הגר"א בש"ע או"ח (סי' ש"א סעי' מ"ו ד"ה אסור), דהריב"א בתוס' ישנים ס"ל דאונין אפי' יבש ג"כ חייב. ע"כ.

(וראה עוד בקובץ כרם שלמה הנ"ל מה שהאריך בזה הגר"ש גשטטנר שליט"א בדברים יקרים ודפח"ח)

★★

בגמ': האי מאן דארתח כופרא חייב וכו' פשיטא וכו'.

ועצם דברי הגמ' צ"ב. מדוע הי' הו"א דהמתיך לזפת יהיה פטור משום דחוזר הזפת ומתקשה, והרי סוף סוף בישלו והתיכו, ומה בכך דחוזר ומתקשה.

וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספר מנוחת שלום (חלק י"א סי' יח) לבאר:

ונראה דכל ט"ל המלאכות דשבת מט"ל מלאכות דמשכן למדים, ולפי זה בבישול שהיה במשכן הוא בישול הסממנים, שם לא הוה הדר הדבר אחר בישולו למצבו הקודם, אלא הועיל הבישול ונשתנה לדבר אחר, ולכן הוה אמינא דדוקא בבישול כהאי גוונא שעל ידי הבישול משתנה ממצבו הקודם, אזי יהיה חייב, קא משמע לן רבה בר רב הונא דאף בבישול כי האי שמתבשל ואחר כך חוזר למצבו הקודם ממש, נמי מיקרי בישול וחייב שסוף סוף התבשל ודו"ק.

ונראה לי בס"ד דיובן היטב על פי דברי הר"ן ז"ל בדרשותיו הנפלאות (הדרוש השמיני דף קכ"ט): "שענין כאשר קיבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הענין ההוא, יקבל הדבר ההוא הצורה ההיא שנית יותר בקלות במעט פעולה, וזה מבואר נגלה, כי המים כשהוחמו וקבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקררותם זמן רב. וגם העץ והפתילה כשידלקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר הכבותם מאשר היו קודם הפעם הראשונה, ומזאת ההקדמה הוציא רבי יהושע תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ליגאל. והוא, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלנו הבנים פעם אחרת. אמרו בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל (ראש השנה י"א א')" עכ"ל.

ואם נאמר דמה שאמר בדרשות הר"ן ז"ל אינו דוקא במים, אלא גם בשאר דברים, אם כן בהקדמה זו נפרש דברי התלמוד, דאמר רבה בר רב הונא האי מאן דארתח כופרא חייב אף על פי דהדר איקושא, כי הבישול הראשון דהכופרא "חלחל ודקדק חלקיו" וקנה הכופרא תכונת החום, ואף שחזר והתקשה לא בטל ממנו הבישול הראשון ובבישול פעם שניה יתחמם יותר מהר ויותר בקלות, ונמצא שלא בטלו מעשה ראשון ולכן חייב. עכ"ד.

ויש לציין דמצאנו לדינא דגם לענין חימום מים, גם אחרי שנתקררו נשתנה דינם מלפני החימום. והוא לענין מים שלנו, עי' במג"א סי' תנ"ה סקי"ב דגם אחרי שנצטננו אסור ללוש במים אלו מצות, דתולדות החום עדיין נמצא בהם.

★★

בגמ': האי מאן דעבד חביתא וכו' תנורא וכו'.

וברש"י, משום שלאחר שצרפו בכבשן הוא טח עליו טפילה שיהא עב וחומו מתקיים והוא גמר מלאכתו וחייבין משום מכה בפטיש, אבל גבי חבית ליכא משום מב"פ דמאלי' נגמרה מלאכתו בתנור עכ"ל, ופשטן של דברים הוא דמשום דמב"פ מחוייב דווקא באופן שלע"ע בשעת עשיי' נגמרת הכלי, וכך הווה צורך המלאכה במשכן, משא"כ כשנתן החבית בתנור נגמרת הכלי לאחר זמן ואינו דומה למלאכת המשכן ומש"ה אין חייבין בה, וכן פי' המנ"ח במוסך השבת (במלאכת האופה) דברי רש"י אלו.

אולם השפת אמת מביא שיטה אחרת והוא שיטת היראים המובא בהגהות שנמצאו במרדכי (סי' ק"ב), דמב"פ אינו חייב אלא היכא דמצד עצמה אינה מלאכה וחייב משום דגומר הכלי אבל הכא דיש עלי' תורת מלאכה מצד עצמה משום מבשל לא מחייב משום מכה בפטיש, והעושה נקב בלול של תרנגולים לרב חייבין משום בונה ולא משום מב"פ,

וכן בעייל בקופינא דמרא (שבת קב:) כיון דכל כמה דלא עשה תיקונים אלו עדיין הלול והמרא מחוסרים בנין, הלכך אין בו משום מב״פ שאינו נקרא מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר בנין, שהכאת הפטיש היא לאחר גמר הבנין, אבל הכא עדיין במלאכת בנין קעסיק, ועפ״י שיטה זו כתב השפ״א שאצל חביתא ג״כ אין יכולים לחייבו משום מב״פ, כיון דמלאכה זו כשנותן החבית עם הטיט בתנור ע״ש בישול נקראת, ומהיכי תיתי ברגע האחרון לחייבו משום מכה בפטיש. ע״כ.

וכתב חכ״א לבאר בזה בקובץ כרם שלמה (שנה ו׳ קו׳ ח׳ ע׳ לו-ז): וביותר ביאור יש לפרש דכמו שאין סברא לומר באחד שבונה בית ונותן אבנים ע״ג אבנים שכשנותן אבן אחרון יתחייב משום מב״פ, כי מה יתרון לאבן האחרון על כל האבנים הראשונים, וכי מפני שהוא האחרון בלבד יחייבהו עליו, רק אחר שכבר גמר כל מלאכת הבני׳ הולך ורואה אם צריכין איזה דבר להשלים זה הבנין שיהי׳ הבית נכון ומתוקן, בנוי ומשוכלל לתפארת כל רואיו, ועושה מעקה או גדר נאה מסביב ועל כגון דא שפיר יש לחייבו משום מב״פ. וכן הוא הדבר בעשיית כלים, ובדרך משל כשמכה בקורנס לעשות מנורה ומכה מכל הצדדים עד שנתקנת הכלי אין סברא לחייבו על מכוש אחרון יותר מעל כל הכאות הראשונות, ורק עתה אחר תיקון המנורה בודק אותה האומן אם לקתה באיזה מקום בחסר או יתיר או אם צריכה איזה שיפוץ כדי שיהא מעשה המנורה מהודר ברוב פאר, ומלאכה זו היא מלאכת מב״פ. כללו של דבר אין המלאכה נקראת ע״ש הגומרה בלבד אלא על העושה איזה מעשה חדשה שבזה נשלמת הכלי או הבנין.

והנה מצינו און לסברא זו בפמ״ג שם סי׳ שי״ח (ס״ק ט״ז) שכ׳ דכל מלוח שנגמר בישולו ע״י הדחת חמין מבשל הוא וחייב משום מבשל, וכל שאין החמין פועל בישולו רק דא״א לאכול כלל מחמת מלחו אם לא בחמין חייב משום מכה בפטיש, וע״פ דברינו מבוארים דבריו בטוב טעם, דאם עדיין לא נגמר בישולו קודם הדחת חמין, א״כ ההדחה הוא חלק ממלאכת הבישול, משא״כ אם כבר נגמרה כלל מלאכת הבישול והדחה זו היא רק להסיר כח המלח שיהא ראוי לאכילה, אז חייבין עלי׳ משום מב״פ. עכ״ד ודפח״ח.

והנה האחרונים דנו אם שייך להתחייב שתים עבור מעשה א׳ כגון למ״ד בשבת דף קל״ח דיש לחייב משמר משום בורר, דס״ל לרש״י דמודה רבה דחייב גם משום מרקד, אם לפ״ד חייב כשמשמר שתים, או דאם התרו בו משום בורר חייב וכן התרו משום מרקד חייב רק א׳, ובספר שביתת השבת דף י״ד מדפי הספר ס״ל ליסוד עיקרי במלאכות שבת דאינו חייב על פעולה אחת יותר מחטאת א׳, ולא דמי לזומר וצריך לעצים דחייב שתים, דכאן נעשה שתי תכליות דהיינו בדבר הנקצר ובדבר הנשאר. וכן לאביי דס״ל בריש מו״ק דהמשקה מים לזרעים חייב שתים משום דמרפי לארעא וגם מצמיח, וכן החותך עצים לעשותן דקים ומקפיד על מדתן הרי הוא טוחן וגם מחתך, אבל בכגון הא דמשמר דהתכלית היא רק אחת אינו חייב לכו״ע רק א׳. וכמו כן המדבק ניירות הרבה עד שנעשה לוח עב, דיש לחייבו משום תופר ומשום בונה, כיון דהתכלית הוא אחד אינו חייב שתים.

והביא בשם המנחת חינוך (במלאכת בורר) דס״ל דחייב באמת שתים במשמר, אמנם באגלי טל ס״ל דחייב רק א׳, והביא שכדבריו סובר ג״כ בעל מרכבת המשנה דכ׳ בהא דעושה נקב בלול דחייב משום בונה. וכתב בלחם משנה דחייב גם משום מכה בפטיש וגם משום בונה. והמרכבת המשנה כתב ע״ז דסברתו דחויה דא״כ בכל הל״ח מלאכות היכא דגומר אותה נחייבו תרתי כגון באופה נחייב משום אופה ומשום מכה בפטיש. והאורג יהא חייב נמי משום מכה בפטיש, וע״כ דלא דמי לזומר וצריך לעצים דנמשך מפעולתו ב׳ מלאכות זריעה וקצירה, אבל העושה פעולה אחת הדומה מל״ח מלאכות אע״פ שגומר אין לחייבו גם משום מכה בפטיש.

וכתב בענין זה הגאון ר׳ אהרן לייב שטיינמן שליט״א בקובץ צוהר (כרך יא ע׳ סה): והנה רש״י בדף ע״ד ע״ב כתב (בד״ה תנור) דבגומר החבית ע״י שמכניס בתנור אין לחייבו משום מכה בפטיש יחד עם מבשל משום דמאליה נגמרה מלאכתו בתנור. ולמה צריך לזה תיפוק ליה דאינו יכול להתחייב על בישול ומכה בפטיש במלאכה א׳, ויש לדחות דנ״מ לגבי אם בישל בחמי טבריה דאז אינו חייב משום משל, והיה אפשר לחייבו משום מכה בפטיש, וע״ז הוצרך לומר דכיון דנעשה מאליה לכן יפטור לגמרי, אבל דוחק לומר כן [דמסתבר כמוש״כ], [ובס׳ שביתת השבת כתב דבחמי טבריה כיון דאין דרך בישול בכך, לכן גם משום מכה בפטיש אין לחייבו].

ואפשר דנפק״מ בטעם דנעשה מאליה דלכן אם יתרו בו משום מכה בפטיש גרידא ג״כ לא יתחייב, אע״ג

דכאן איירינן דהכניס בתנור בשוגג דאין שייך כל זה, מ״מ נותן טעם שיועיל גם על אופן שיתרו בו משום מכה בפטיש, ומ״מ זה דוחק.

ובהמשך דבריו כותב שם:

והנה בירושלמי (פ״ז דשבת): ר״י ור״ל עבדין בהא פרקא תלת שנין ופלג אפקין מיניה ארבעין חסר א׳ תולדין על כל חדא וחדא מן דאשכח מסמך דמכין, הא דלא אשכח מסמך עבדיני משום מכה בפטיש ע״כ, והבין השביתת שבת דזה כדבריו דאינו חייב שתים אבל יש לחייבו על כל א׳ כגון אם יתרו אופה משום מכה בפטיש יתחייב. ובדברי המרכבת המשנה משמע קצת דמכה בפטיש אינו חייב כשיש איזה מלאכה, אמנם מריש דבריו דהוצרך לחלק מזומר וצריך לעצים דהתם יש זריעה וקצירה משמע דזה בכל שתי מלאכות דלא יתחייב שתיים אבל יש לחייבו משום כל א׳ מהם לבד, ולפ״ז אם יתרו בו משום מכה בפטיש לבד יתחייב בכל מלאכה שגומר וכו׳

ואפשר דרש״י באמת כוונתו כהירושלמי, אלא דרוצה ליתן גדר למה מכה בפטיש אינו חייב עם עוד מלאכה, דשאר מלאכות אין צריכין א׳ להשני כגון אפי׳ אם נסבור דמשמר חייב משום מרקד ומשום בורר היינו אין הבורר תלוי במרקד ואין מרקד תלוי בבורר, אבל כאן כגון בחבית, הגמר מלאכה מחמת דנעשה פעולת הבישול, וכן כל מלאכה אם באנו לחייבו משום מכה בפטיש אז המכה בפטיש מחמת פעולת המלאכה וזה מה שקורין ״מאליה״, ואין הכונה דחסר במעשה בידים אלא כיון דכל בישול גורר אחריו בהכרח גמר מלאכה, ובאופן זה לא חייבתו תורה על מלאכה השני׳, ולפי״ז אם יתרו משום מכה בפטיש לא יתחייב כלל, ולא רק שלא חייב שתים, אלא על מכה בפטיש אינו חייב כלל, ולא מחמת דאין חייב במלאכה אחת שתי חיובים, אלא דאינו חייב מלאכה שנגמרת משום מכה בפטיש, אבל במשמר שזה תולדה דמרקד ובורר אין ראי׳ דאינו חייב שתים.

אמנם אפשר דגם זה נכון, כיון דקרובים אחד להשני אינו חייב שתים, אבל אין ראי׳ ממכה בפטיש דאינו חייב יחד עם עוד מלאכה להיסוד דא״א להתחייב שתים על מלאכה אחת, דאפ״ל דבאופן דאינם כתוצאה אחת מכח השני׳ יתחייב שתים [בזה חלוק לדברינו] דשאני מכה בפטיש דאינו מלאכת מכה בפטיש כשעושה איזה מלאכה, ולא רק שאינו חייב שתים.

★★

ובחמדת ישראל ביאר עפ״י דברי רש״י הנ״ל דדבר שנגמר מאליו לא הוי מכה בפטיש, דהנה מבואר במסכת ביצה [יט ע״א] דאסור לאדם לטבול בשבת דמחזי כמתקן מנא. ולמה לא חשיב מכה בפטיש. וביאר לפי סברת רש״י - דכיון דבטבילה צריך הערב שמש, הרי הטהרה נגמרת מאליה. ועיין רא״ש [ביצה לד] שחולק על רש״י וס״ל שגם דבר שנגמר מאליו חייב משום מכה בפטיש. ע״כ.

★★

בגמ׳: הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב וכו׳ **חכמה יתירה שאני** וכו׳.

וברש״י: אבל להדיוט אין דרכו בכך והוי כלאחר יד ע״כ. והקשה הגאון בעל חלקת יואב זצ״ל בקו׳ קבא דקשייתא (קושי׳ סג) לפי דברי הב״ש והחלקת מחוקק (אבהע״ז סי׳ קכז) שכתבו דהפטור של כלאחר יד נפק מקרא דמלאכת מחשבת, וא״כ במשכן דכתיב בי׳ מלאכת מחשבת למה הי׳ כשר מה שהנשים טוו מן העזים, וכבר מבואר בירושלמי יומא הובא ברמב״ן במלחמות (פ״ק דסוכה) דהי׳ עשייתן צריכה כוונה לשמן, אפי׳ חציבת אבן ואריגה הכל צריך עשיי׳ לשמה ואיך יוכשר מלאכה כלאחר יד וצ״ע עכ״ל:

וכתב באמרי כהן (במילואים - ח״ב כ״ח ויקהל): ולענ״ד לא ירדתי לסוף דעתו של הגז״ל, דהרי לא מבעי לפרש״י שם שפי׳ מה דמשני חכמה יתירה שאני ואך להדיוט אין דרכו בכך והוי כלאח״י, אבל לחכמות לב דרכן בכך, א״כ ודאי לק״מ, אלא אפי׳ לפי׳ התוס׳ שם שפירשו והעושים כן בטלה דעתם אצל כל אדם, יודו דבמלאכת המשכן דבאה הצווי וכל חכמי לב בכם יבואו ויעשו, ודאי א״א לומר דבטלה דעתן, ושוב ודאי לא הוי בדידהו מלאכה כלאחר יד ושפיר הוי לשמה.

ואפשר כוונתו להקשות אם ראינו דהתורה החשיבה טיוי׳ זו למלאכת המשכן נילף מינה דמלאכה היא, כמו שכ׳ הרמז״ל (בפי׳ המשניות) בטעם דהמוציא משא למעלה מעשרה חייב מפני שהי״ת קראה מלאכה.

אבל גם זה לא קשה, דדוקא משא דנעשה בכל אדם והחסרון הוא רק משום שהוא למעלה מעשרה, שפיר ילפינן דמלאכה היא, אבל כאן שהתורה קראה טווי׳ רק בנשים שנשא לבן אותה בחכמה, א״א למיליף שתהי׳ טווי׳ כזו מלאכה אצל כל אדם, ואלא דנילף שהיא מלאכה אצל חכמי לב שוב אמרינן בטלה דעתם אצל כל אדם, דתורה לא ניתנה ליחידים אלא לכל ישראל, ולכלל ישראל אין דרך טווי׳ בכך. וק״ל:

בקושי׳ הנ״ל כתב הגאון בעל הקהלות יעקב זצ״ל בהגהותיו בגליון הספר חלקת יואב וז״ל: י״ל דמלאכת מחשבת אין צריך אלא במלאכות שלאחר שהוקדשו, אבל הטווי מהעזים עדיין לא הוקדש, ונהי דצריך עשי׳ לשמה, להקדיש תיכף ומיד אין צריך. ע״כ.

★★

הגאון ר׳ ישכר דב גולדשטין ז״ל בספרו אהל יששכר (סי׳ ק״מ) כתב ליישב בזה: י״ל דהא בגמ׳ אמרו שם דבמשכן גופה הי׳ טווי בעיזים, אלא דאין ללמוד משם למקום אחר דחכמה יתירה שאני, ופירש״י דהדיוט אין דרכו בכך והוי כלאחר יד, וכיון דשם היתה חכמה יתירה אין זה כלאחר יד והוי בכלל מלאכת מחשבת, ומש״כ התוס׳ שם בשבת דהעושים כן בטלה דעתם אצל כל אדם, נראה שכוונתם אפילו אם עלה בידו לטוות ע״ג בהמה באותו האופן שטוו במשכן, ג״כ בטלה דעתו אצל כל אדם, מאחר שרוב בני אדם אינם מסוגלים לעשות טוויה כזו, דאל״כ אלא שהטוויה לא עלתה לו כמו הטווי במשכן, א״כ לא היו צריכים לתת טעם דבטלה דעתו, אלא דהוא כלאחר יד, ואולם זה מועיל רק לענין איסור שבת, אבל לא לענין מלאכת המשכן עצמו. ע״כ.

הג״ר שמואל לזנובסקי ז״ל תירץ בזה: יש לומר דעשיית המשכן לא הוה מצוה בעצם מצד עצמו, רק כדי שיהיה לנו משכן, ואילו יצוייר שהיה לנו משכן בלי עשייתה לא נצטוינו לעשותו, דאל״כ למה תולה הגהמ״ח קושיתו דוקא לפי חידושם של הב״ש והח״מ, היה לו להקשות סתם על הגמ׳, דאיך היה כשר טוויה ע״ג העזים במשכן, כיון דהוי כלאחר יד, וכלאחר יד הרי נחשב דלא עשה המעשה כלל, וכן מסתבר לומר דמה שצריך במשכן מלאכת מחשבת הוא דין בעשיית המשכן ולא בעצם המשכן, לכן אף דעשיית המשכן נפסלה בלא מחשבת, אבל עצם המשכן לא נפסל.

עוד כתב הנ״ל ליישב בזה: עפימש״כ באגלי טל (מלאכת אופה סי׳ מ״ד) דמה שכתבו הפוסקים הנ״ל דכלאחר יד החיסרון הוא מצד מלאכת מחשבת, הוא רק כשהשינוי הוא בהעושה, אבל כשהשינוי הוא בהנעשה, נחשב שלא עשה המעשה כלל, וכאן בטוייה על גבי העזים שהשינוי הוא גם בהנעשה, שאין דרך שיהיה טוייה על גבי העזים, א״כ נחשב שלא עשה המעשה כלל, וזה אין פוסל עצם המשכן, ודו״ק היטב.

הגאון רבי חיים פנחס שינברג שליט״א כתב: רבינו בעל החלקת יואב זצ״ל נקט, דמה שטוו על העזים הוי כלאח״י. והנה באדם מן השוק העושה כן הוי מח׳ אמוראים בשבת ע״ד ע״ב, ולרמב״ם קיי״ל להלכה דאין הדרך בכך וכדמבואר בפ״ט מהל׳ שבת ה״ז. אבל הגמ׳ כבר חילקה לכו״ע דבמשכן היתה בחכמה יתירה ולכן שמה טוויה, ויש לבאר דהנה גדר כלאח״י אינו דוקא כשלא נעשה כרובא דעלמא וכדמבואר בתוס׳ שם צ״ב ע״ב בד״ה ואת״ל וכו׳, דהיכא דלכל העולם היתה מציאות כהמיעוט הוי כדרכו. וכן קיי״ל להלכה וכדמבואר במ״ב סי׳ ש״כ. וכן מבואר נמי מדין אומן דרך אומנותו בגמ׳ שם י״א ע״ב לרבי יהודה, ועיי״ש במאירי, וא״כ הכא נמי י״ל דלו היו הכל מכירים בחכמה יתירה כן היו עושים, וא״כ שפיר הוי כדרכה, וכן מדויק ברש״י שם ע״ד ע״ב בד״ה חכמה יתירה, כדכתיב וכל אשה חכמת לב אבל להדיוט אין דרכו בכך והוי כלאח״י, עכ״ל, דמבואר דדוקא להדיוט הוי כלאח״י, ומשא״כ לאומן חכם לב הזוכה לחכמה יתירה. ע״כ.

★★

בגמ׳: שכן קושרין ביתדות אהלים וכו׳ ההוא קושר על מנת להתיר הוא וכו׳.

הנה בירושלמי (פ״ז דשבת ה״ב) משני על קושי׳ זו: א״ר יוסה, מכיון שהיו חונין ונוסעים עפ״י הדיבור, כמו שהיא לעולם ע״כ. ומזה דהבבלי לא משני כן. נראה דס״ל לבבלי דכה״ג חשיב קושר לשעה, ובירושלמי (פט״ו דשבת ה״א) יש ב׳ דעות. ואי׳ שם דבנין לשעה הוי בנין ממשכן שהיה לשעה, ור׳ יוסה פליג ואמר דכיון שהיו נוסעים עפ״י הדיבור כמו שהוא לעולם, א״ר יוסי ב״ר בון מכיון שהבטיחם הקב״ה שהוא מכניסן לארץ, כמו שהיא לשעה ע״כ, וכ״ה

בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) ע"ש. מבואר דיש כאן ב' דעות אי חשיב לשעה או לעולם.

ועי' גם בירושלמי (פ"ה דערובין ה"א) מובא ב' דעות אי במדבר היה חשיב בנין עולם או בנין לשעה ע"ש וכמו ב' הדעות בירושלמי פט"ו דשבת הנ"ל, וע"ע באור שמח (פ"י דשבת הי"ב) מש"כ בהא דערובין, ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' עב) כתב דש"ס דידן ס"ל דבנין לשעה אינו בנין ע"ש היטב.

וא"כ יוצא דהבבלי ס"ל דחשיב קשר לשעה וכ"ה דעה א' בירושלמי פט"ו הנ"ל, והדעה הב' בירושלמי פט"ו הוא כסתמא דירושלמי פ"ז הנ"ל.

וראה בקובץ כוכב מיעקב (קובץ ה עמ' ז) תשובת הגאון מטשעבין זצ"ל לא' ששאלו, מה הקשתה הגמ' (וכנ"ל) לגבי קושר שהוא על מנת להתיר, הרי לפעמים היו עומדים גם חודש וכמפורש בפסוקים וא"כ שפיר הוי קשר של קיימא, ע"כ.

ובשו"ת אבני נזר או"ח (ח"א סי' קע"ח ס"ק ה') עמד כבר בקושי' זו וכתב וז"ל: אך בירושלמי מפורש להדיא דמה דיתדות אהלים חשוב קשר לשעה [היינו אינו של קיימא] משום שהקב"ה הבטיחן להכניסן לארץ. והרי לא הבטיחן ליסע באותו יום, ומכל מקום אין להקשות מזה לרבינו ירוחם שכתב דקשר שעשוי לעמוד חצי שנה חשוב של קיימא להתחייב חטאת. והרי לפעמים הי' חונים ימים רבים כמו בקדש. דיש לומר שהרי המסע הראשונה שנעלה הענן מעל משכן העדות הי' להכניסם לארץ מיד, אלמלא הי' חוטאים במתאוננים, ואם כן קשירה ראשונה באחד בניסן לא הי' של קיימא, שהי' כדי שיכנסו לארץ לאחר חמשים יום, וכיון שקשירה ראשונה לא הי' מלאכה שוב אין ללמוד משאר הקשירות, דאין מהכלל שכל שהי' במשכן הוא מלאכה. דיש לומר דכשם שקשירה ראשונה על כורחין לא הי' מלאכה כן שאר הקשירות: עכ"ד ודפח"ח.

★★

רש"י ד"ה דשדי סיכתא כו' שאין בישול אלא ע"י משקין.

עיין בהגהות חתם סופר על המגן אברהם (ס' שם שי"ח סק"י) שכתב שם וז"ל: המתיך ממינו מתכות, כל שהוא, או המחמם את המתכות עד שתעשה גחלת, וכן הממסמס את השעוה, או החלב הזפת והגפרית, או המבשל כלי האדמה עד שיעשה כלי חרס, חייב משום מבשל, והוא מדברי הרמב"ם הל' שבת (פרק ט' הלכה ו'). וכ' ע"ז החתם סופר דמדברי רש"י אלו מוכח דחולק על הרמב"ם וסבירא ליה דאינו חייב משום מבשל אלא בדבר לח, ולא בדבר קשה.

דף ע"ה ע"א

בגמ': קריעה במשכן מי הוה, רבה ור' זירא דאמרי תרווייהו שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה.

נשאל החלקת יעקב [או"ח סימן קס"ד]: הנכנס לבית הכסא ואין לו נייר חתוך לקנח בו, אי שרי לקרוע הנייר המחובר העומד בעיגול.

וכתב כמה צדדי היתר בדיעבד א. לפי מה שכתב שו"ע הרב בהלכות שבת בסימן ש"מ סעיף י"ז, וזה לשונו: דמשום קורע אין איסור, אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג מחוטין הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד, אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, עכ"ל. ומסביר החלקת יעקב דהמקור ליסוד זה הוא מסוגייתינו כיון דמלאכת קורע במשכן היתה, שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין ותופרין אותה, ובדבר שהוא גוף אחד כמו נייר לא דמי ליריעה שבמשכן שעשוייה מכמה גופין, הרי לן דבנייר אין איסור קורע מן התורה, אבל שייך בו איסור אחר וכמו שכתב שם השו"ע הרב בתחילת דבריו דמ"מ אין קורעין את הנייר וכו' כדי להשתמש בהם איזה תשמיש, מפני שהוא כמתקן כלי ומלשון "כמתקן כלי" משמע דלא הוי אלא איסור דרבנן.

ולפ"ז מחדש החלקת יעקב דבמקום ששייך משום כבוד הבריות נדחה איסור זה, וכמו שמצינו דמותר לטלטל מוקצה לצורך כבוד הבריות, ואולי גנאי כזה כשלא יקנח שרי אפילו איסור תורה בשב ואל תעשה. ועיי"ש עוד שדן שם להתיר מצד מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכ"ז כשאינו מכוון לחתוך לפי מידה שזה אסור משום מחתך, וכשאינו מכוון לחיתוך לפי מידה שרי אף כשחותך לפי מידה, ולא שייך משום פס"ר וכמו שכתב המנחת חינוך (במוסך השבת אות לג) דמלאכת מחתך לא הוי מלאכה כלל רק היכא שמכוין למדה. ומסיים שם החלקת יעקב דהנכון שישפוך מים על

הנייר שילחלח הנייר במקום שרוצה לקורעו, שלא במדה והקריעה יעשה ברגלו או במרפקו, ע״כ.

★★

בגמ׳: שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין בה.

עיין בשו״ת חתם סופר (חלק ו-ליקוטים סימן ח) וז״ל: הנה הר״י אסכנדרי מובא בב״י יו״ד (סי׳ רע״ו) מייתי ראי׳ להתיר מחיקת השם לצורך תיקון מאבני מזבח ששקצו אנשי יון, והרב ב״י לא מצא מקומו, ועי׳ בהגה״ה חדשים שנלאו למצוא, והנה היא ברית׳ הובא במס׳ ע״ז נ״ב ע״ב, אלא שדחה ראי׳ זו דשאני מזבח שמקומו מכוון וא״א במקום אחר ע״כ הוצרך לנתוץ אותו, משא״כ שאפשר בגניזת יריעה. ולע״ד בלא״ה אין ראי׳ משם למסקנא דבאו בה פריצים וחללוהו ע״ש, וכבר הארכתי בזה במקום אחר.

ולפע״ד להביא ראי׳ מיריעות שבמשכן דאמרי׳ במס׳ שבת ע״ה ע״א יריעה שנפל בה דרנא קורעי׳ בה ותופרי׳ בה, ועי׳ שם פירש״י ותוס׳, ופשוט דבקריעת יריעה עובר על לאו דלא תעשו כן לה׳ אלקיכם כמו במחיקת השם, וכמבואר במס׳ מכות כ״ב ע״א שבשלו בעצי הקדש, יע״ש ש״ע א״ח סי׳ קי״ב, ובמג״א שם סק״ו במח״כ קיצר בהבנה, כי המעיין במהרמ״פ יראה כוונתו דבהסרת הספסלים ושטענד״ר מבהכ״נ אין בו משום סתירה עד שיסתר דבר מחבירו, אבל פשוט שהסותר הספסל בעצמו עובר משום לא תעשון, כן כמבואר מש״ס מכות הנ״ל, ועין רואה בפנים בתשוב׳ יראה כי כן מוכח שם. הדרן להנ״ל דהקורע יריעות במשכן עובר משום לא תעשון, ואפ״ה פשיט להש״ס דלצורך תיקון שרי, אע״ג דאפשר בגניזה, וה״ה לצורך תיקון מותר למחוק, דהרי הכל מלאו א׳ דלא תעשון כן נפיק. ומדילפי׳ הקורע ע״מ לתפור לחייב בשבת מתופרי יריעות, ש״מ שלא ע״י הגרמה בעלמא אלא קריע׳ להדיא קרעו, וגם פשוט דתופרי יריעות לא עשו ע״י אמירה לנכרי, וא״כ מוכח מזה שפיר היתר מחיקת השם לצורך תיקון. ע״כ.

★★

בגמ׳: מגושתא - רב ושמואל. חד אמר חרשי וחד אמר גדופי.

ופירש רש״י חרשי מכשף, וגדופי אדוק בעבודה זרה ומסית אנשים לעבודה זרה, וכתבו בתוספות ד״ה אמגושא וכו׳: פי׳ בערוך דפליגי בהא דאמר רב פפא באלו מגלחין (מו״ק יח.) פרעה אמגושי היה דכתיב הנה יוצא המימה חד אמר לעשות כשפים היה יוצא, וחד אמר גדופי שהיה עושה עצמו עבודה זרה שהיה אומר לי יאורי ואני עשיתני, ואין נראה לר״י דפליגי רב ושמואל במאי דאמר רב פפא, אלא פליגי אאמגושא שנזכר בשום מקום במשנה או בברייתא ע״כ. וכתב הג״ר יהודה רבינוביץ שליט״א בספר כרם חמד (פר׳ שמות): ומה שכתבו דאין נראה דפליגי בדברי רב פפא, ביאור הדברים, דהרי רב פפא היה תלמידו של רבא ורבא נולד ביום שמת רב יהודה שהיה תלמידו של שמואל כמבואר בקידושין (עב:) ואיך יחלקו רב ושמואל בדברי ר׳ פפא שנולד אחריהם שנים הרבה.

ונראה לפרש הערוך, דהנה יש לבאר מה היתה הסיבה שבגללה הלך פרעה כל יום ליאור, בשלמא למאן דאמר חרשי היה אפשר לומר דיש כישוף כזה שעושים על היאור ולכן יצא המימה, אבל למאן דאמר גידופי שעשה עצמו עבודה זרה שהיה אומר לי יאורי ואני עשיתני, מה היה צריך לילך ליאור היה יכול לישב בביתו ולומר לי יאורי, אלא דבפ׳ ויגש (מז, ח) כ׳ ויברך יעקב את פרעה, וכתב ברש״י ממד׳ תנחומא מה ברכה ברכו שיעלה נילוס לרגליו, לפי שאין ארץ מצרים שותה מי גשמים אלא נילוס עולה ומשקה, ומברכתו של יעקב ואילך היה פרעה בא אל נילוס והוא עולה לקראתו ומשקה את הארץ ע״כ. ולכן היה בא ליאור, והוא עולה לקראתו, שכולם יראו ואמר לי יאורי ואני עשיתני, כדכ׳ (יחזקאל כט, ג) כה אמר ה׳ הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרבץ בתוך יאריו אשר אמר לי יארי ואני עשיתני.

ולפי״ז אפשר לומר דהא דפליגי רב ושמואל עה״פ (שמות א, ח) ויקם מלך חדש, אם חדש ממש או דנתחדשו גזירותיו, תלוי בזה לשיטתם במחלוקת מהו אמגושא אי חרשי או גדופי, למאן דאמר נתחדשו גזירותיו ואם כן הוא אותו פרעה שנתברך מיעקב אבינו והיאור עלה לקראתו ולכן עשה עצמו עבודה זרה ואם כן אמגושי היינו גדופי, אבל למאן דאמר חדש ממש לא היה לו הברכה מיעקב אבינו ולא עלה היאור לקראתו ולמה הלך ליאור, וצ״ל דהלך לעשות כישוף והיינו חרשי. וזהו פי׳ דברי הערוך שרב פפא אמר פרעה אמגושי היה, פליגי בה רב ושמואל, אין הכוונה שרב ושמואל חולקים בדברי רב פפא, אלא דפירוש דבריו של רב פפא דאמגושי היה, תלוי בפלוגתא דרב ושמואל בפירוש ויקם מלך

חדש אם חדש ממש או דנתחדשו גזירותיו. דאם חדש ממש היאור לא עלה לקראתו אם כן אמגושא היינו חרשי והיה יוצא המימה לעשות כישוף, אבל אם נתחדשו גזירותיו אמגושי היינו מגדף, וכנ״ל. ושפיר מיושב קושיית התוספות.

שוב ראיתי דהגירסא בערוך אינו כפי המובא בתוספות שלנו, דז״ל: פרעה שהי׳ בימי משה אמגושא היה, פי׳ אמגושי כמו אותו אמגושא בשבת (עה.) דגרסי׳ רב ושמואל חד אמר חרשי והוא מכשף, שכן בלשון יוון בלע״ז קורין למכשף מאגו, ולהכי יוצא ליאור בשביל מכשיפות, וחד אמר גדופי היינו כופר במקום, ולהכי יוצא שאמר לי יאורי ואני עשיתני. ומשמע מדבריו שמפרש אמגושא דרב פפא לפי שיטות רב ושמואל, ואם כן אתי שפיר כדברינו הנ״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: לא תלמד לעשות - אבל אתה למד להבין ולהורות וכו׳.

הגאון רי״פ פרלה ז״ל בפירושו לסה״מ לרס״ג (ח״ב ל״ח י״ז) מביא הגמ׳ (ר״ה כ״ד ע״א) וכו׳ בע״ז (מ״ג ע״ב) וכן בסנהדרין (ס״ח ע״א) דמשם נראה ברור, דלהבין ולהורות שרי אפי׳ לעשות מעשה ממש, כהא דמבואר בסנהדרין שם דעשה ר״א מעשה כשפים ממש, וכן בר״ה וע״ז שר״ג עשה דמות דורות לבנה ממש ע״ש, ולכאורה צ״ע כנ״ל הלימוד להתיר כיו״ב. נהי דשמעינן מהתם דשרי ללמוד על מנת להורות. מ״מ אכתי מנ״ל דשרי לעשות מעשה על מנת להורות. דהרי בקרא לא תלמד כתיב, וליכא למידק רק ליכא איסורא בלימודם אלא ע״מ לעשות. אבל כדי להבין ולהורות שרי. אבל במעשה ממש וכהנ״ל מנ״ל דשרי.

וכתב וז״ל: ואמנם ראיתי להרמ״ה ז״ל (סו״פ ארבע מיתות) שכתב וז״ל ומפרקינן להתלמד שאני. כלומר כי עבד לאגמורי׳ הוא דעבד. דאמר מר לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. כלומר להתעסק בהם להנאת עצמך כתועבת הגוים ההם. אבל אתה למד להבין ולהורות עכ״ל עיי״ש.

נראה מדבריו ז״ל שהרגיש בזה. ולכך פירש דאסיפא דקרא סמיך, דכתיב כתועבות הגוים ההם. דמשמע דה״ק קרא לא תלמד לעשות כתועבות הגוים ההם. דהיינו כמו שעשו הגוים להנאתם הוא דאסר קרא לעשות. אבל להתלמד להבין ולהורות שרי לעשות. וא״כ שפיר ילפינן מהך קרא דאפי׳ לעשות מעשה שרי כדי להתלמד להבין ולהורות.

ולפ״ז יקשה לאידך גיסא. מנ״ל בסוגיא דפרק כלל גדול שם למילף מהכא דללמד שלא על מנת להבין ולהורות אסור. ודילמא לא הזהיר הכתוב אלא על המעשה ולא על הלמוד כלל. מיהו משום זה הי׳ אפשר לומר, דהתם לא ילפינן מהכא אלא לענין דלהבין ולהורות שרי אפי׳ עשיית מעשה וכ״ש למוד. אבל לעולם אין הכי נמי דלעיקר הלמוד לא אשכחן בקרא אזהרה כלל. אלא דפריך בפשיטות טפי. דהרי אפי׳ מעשה שרי כדי להתלמד וכ״ש למוד בעלמא.

אלא דבלא״ה לא יתכן לומר כן. דהרי עכ״פ בהדיא קתני בברייתא. לעשות אי אתה למד אבל אתה למד להבין ולהורות. הרי אפי׳ הלמוד בלבד ע״מ לעשות אסר הכתוב. ורק כדי להבין ולהורות הוא דשרי. וע״כ נ״ל דתרתי שמעינן מהך קרא. דמרישא דקרא דכתיב לא תלמד לעשות ילפינן אזהרה ללמוד גם בלא מעשה. דמשעת הלמוד קעבר בלאו דלא תלמד. אלא דלא אסר קרא אלא הלמוד שעל מנת לעשות. אבל להבין ולהורות שרי. ומסיפא דקרא דכתיב כתועבות הגוים ההם שמעינן דאפי׳ לעשות לא אסר הכתוב אלא לנהבין ולהורות שרי וכו׳ ע״ש עוד, ודפח״ח.

★★

הנה עה״פ לא תלמד לעשות (דברים יח, ט) כתב רש״י: אבל אתה למד להבין ולהורות, כלומר להבין מעשיהם כמה הם מקולקלים ולהורות לבניך לא תעשה כך וכך וכו׳ ע״כ. ומקור הדברים בגמ׳ שלפנינו וכנ״ל, וברש״י כאן: אבל אתה למד להבין - שתוכל לעמוד בהם ואם יעשה נביא שקר לפניך שתבין שהוא מכשף עכ״ל. וי״ל דב׳ הדברים הם כמו שהביא בגרש כרמל (פר׳ שופטים) בשם המהרש״ל בהגהות ליו״ד (סי קע״ט) שמותר ללמוד עניני כישוף ממכשף כדי להציל עצמו או אחרים וכו׳ ע״ש. וזה הכתוב ברש״י עה״ת הנ״ל וברש״י בשבת הנ״ל. להציל עצמו (כרש״י דשבת) ואחרים (כרש״י עה״ת) וז״ב. ועי׳ בסנהדרין (צ״ח.) שדרשו חז״ל עה״פ ולבני הפלגשים וגו׳ שאברהם אבינו נתן להם שם טומאה, וההסבר בזה ג״כ כהנ״ל ודו״ק.

ובנחלת יעקב יהושע (פר׳ שופטים) רמז לדברי חז״ל כאן בר״ת של תיבות תלמד ל׳עשות כ׳תועבות ה׳גוים

ה׳אלה ר״ת הלכה - שללמוד הלכה זו שרי ע״ש. וראה גם בספר הזכרון לר״מ לפישיץ ז״ל (עמ׳ ס) מבעל יסוד האמונה זצ״ל דתיבות לא תלמד לעשות בגי׳: ״אבל אתה למד בזה כדי להבין ולהורות״ ע״כ והוא פלא.

★★

בגמ׳: כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות.

וכתב בפענח רזא (דברים ד, ו) עה״פ הנ״ל, דתיבות: חכמתכם ובינתכם הם בגי׳: טיב סוד העיבור וסוד התקופה ע״כ. ובפי׳ הרוקח שם הגירסא בסגנון שונה דתיבות: כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים בגי׳: סוד התקופות וסוד העיבור ע״כ. ואמנם חכמה זו היא תורה שלימה בפני עצמה, והרבה מגדולי ישראל ג״כ לא עמדו עליה כראוי, וכמו שכתב הראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם (פ״ז דקדוש החודש פ״ז) וז״ל: מפני שהמחבר הזה (היינו הרמב״ם) מתגדר מאוד ומתפאר בחכמה הזאת, והוא בעיניו שהגיע לתכליתה. ואני איני מאנשי׳, כי גם רבותי לא הגיעו אליה. על כן לא נכנסתי בדברים לבדוק אחריו עכ״ל.

ומי שכן יודע בחכמה זו, הרי מצוה עליו לעסוק בזה. ובגמ׳ כאן: והיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב אסור לספר הימנו ע״כ. ולכאורה הדבר פלא שאסור לספר הימנו, אך בפנים יפות (פר׳ ואתחנן) פירש דר״ל שאסור לספר בשבחו. מידה כנגד מידה. כי מהלך הכוכבים והירח והשמש הם שבחו של מקום, שיצר הכל וסידר הכל בעולם, ואם הוא לא מחשב בזה, הרי אסור לספר בשבחו של אותו אדם ע״ש עוד באריכות משכ״כ.

והנה בתורה תמימה (דברים ד, ו) כתב, דהמצוה לחשב בתקופות ומזלות היא כדי להוציא מלבם של העובדים לחמה וללבנה ולכוכבים ועושים אותם אלקות, וזה החושב תקופות ומזלות מוכיח כי אין לנעבדים האלה כח רצון עצמי, יען שאפשר לאדם לחשוב מקודם האיך יהי׳ מהלכם ודרכם ע״ש. ודפח״ח. אך כבר הקדימו (כרגיל ברוב דבריו הטובים) בחדושי הר״ן (בשבת כאן) בשם רבינו יונתן ע״ש. ולפי״ד הנ״ל יש להוסיף נופך ע״ד הפנים יפות, כי מי שיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו עושה כן, מראה שלא מפריע לו שעושים מהחמה והלבנה והכוכבים אלקות, וא״כ שפיר אסור לשבחו, כיון שאין הוא עושה ופועל לגרום שבח להקב״ה שהוא יחיד בעולמו ואין מלבדו כלום ח״ו, ודו״ק היטב.

(ובספורנו עה״פ הנ״ל כתב: כי היא חכמתכם - בה תשיבו לאפיקורס וכו׳, ואולי כוונתו ג״כ כנ״ל לאפיקורס גוי).

והנה בשו״ת שבות יעקב (ח״ג סי׳ כ) כתב דבר נפלא, שכמה גדולים לא רצו לסמוך על חכמת או״ה בחישוב תקופות ומזלות, דהרי כתיב: כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים, מכלל דאינהו לא ידעי הדבר על בוריו, ואיך נלמד מספריהם חכמה זו עכ״ד, ע״ש עוד משכ״כ. ועי׳ ברמב״ם (סוף פרק י״ז מהל׳ קדוש החודש) שכתב דהחשבונות שהביא בעניני קדוש החודש ומהלך השמש והירח והכוכבים הם מחכמות והגמטריאות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, אבל הספרים שחיברו חכמי ישראל בחכמה זו לא הגיעו אלינו עכ״ד הרמב״ם ע״ש. וצ״ע לפי״ד השבות יעקב הנ״ל איך נוכל לסמוך על ספרי חכמת יון בענין זה, וצ״ע.

וראה בסה״ק לקוטי מהר״ן להרה״ק ר״נ מברסלב זצ״ל (ח״א ס״א, ג) שכתב דאפי׳ אם בני ישראל מלמדים את או״ה חכמה זו, אין הם יודעים אותה, והם רק יודעים שחכמי בנ״י יודעים אותה, אבל הם האו״ה לא יכולים לקלוט חכמה זו אפי׳ כששומעים מחכמי בנ״י זאת ע״ש, וא״כ צ״ע דברי הרמב״ם הנ״ל.

★★

הנה במגילת אסתר (א, יג) מבואר, שהמלך אחשורוש התייעץ עם החכמים ״יודעי העיתים״ ומדוע דוקא איתם. מבואר במדרש אסתר (שם) ובפי׳ יפה ענף שם. דכתיב (דברים ד, ו): כי היא חכמתכם וגו׳, ובגמ׳ בשבת הנ״ל מבואר דקאי על חישוב תקופות ומזלות ע״ש, ומבואר דמי שבקיא בחכמה זו הוא נקרא חכם. ולכן קרא אחשורוש להתייעץ עם אותם החכמים ודו״ק.

ולפי״ז יש לבאר משכ״כ אצל קרח קרואי מועד (במדבר טז, ב), ואחז״ל (סנהדרין ק״י ע״א) דר״ל שהיו יודעים לעבר שנים ולקבוע חודשים ע״כ. וצ״ב מדוע דוקא לאותם אנשים קרא קרח. ולהנ״ל א״ש, שאותם אנשים היו נחשבים כחכמים ונבונים, וחשב קרח שהם ימשכו אחריהם את כל כלל ישראל ודו״ק.

★★

אדמו"ר מהרי"ד מבעלז זצ"ל ביאר מש"כ: ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כד' אלקינו בכל קראנו אליו. ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר וגו'. ויש לדקדק, שמתחיל בחוקים - אשר ישמעון את כל החוקים האלה, ומפסיק בתפלה - כד' אלקינו בכל קראנו אליו, ואח"כ שוב כתב חוקים - אשר לו חוקים וגו'. ויש לומר, דא"א הרה"ק ר' יהושע מבעלז זצ"ל אמר שיש ד' ימים בחודש שבט שאפשר בכל יום לידע על תקופה אחת בשנה שחונה או גשומה וכדומה, ואעפ"כ משתנה הטבע לטובת ישראל על ידי תפלה שבנ"י מתפללים לפני הקב"ה. אד"ק ז"ל.

ובזה י"ל, דאיתא בגמ' (שבת עה.): "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים", איזו היא חכמה שהיא לעיני העמים? הוי אומר: זה חשבון תקופות ומזלות. וזה אומרת לנו התורה כאן, שאף שיש חשבון תקופות, שזה נקרא חכמה ובינה לעיני הגוים, עם כ"ז: "מי גוי גדול וגו' כד' אלקינו בכל קראינו אליו", שישראל יכולים לשנות החשבונות האלה ע"י התפלה עכד"ק ודפח"ח.

★★

בגמ': הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת - ר"י אומר חייב שתים וכו'.

כתב בספר חסדי אבות בקו' גרם המעלות (אות קסו) שהרה"ק בעל האבני נזר מסוכטשוב זצ"ל שאל אותו בהא דקאמר כאן דאמר רבא, מ"ט דרבנן דקסברי אין דישה אלא בגדולי קרקע. והקשה הא גבי מתיר שם דע"ד אמרו שהי' במשכן שכן צדי חלזון קושרין ומתירין ופירש"י לצבוע תכלת בדמו, וא"כ הי' פציעות חלזון במשכן והוי מלאכה, וע"כ אחת משתיהם, או דיש דישה בגדולי קרקע או שחלזון מקרי גדולי קרקע. וע"ש מש"כ ליישב בזה.

★★

בגמ': שוחט משום מאי חייב וכו'.

הנה בפרמ"ג (או"ח סי' תרכא א"א סק"ד) נסתפק בשחיטת קדשים אי לכתחלה מה"ת בעי שנים שלימים או ברוב סגי לכתחלה, ונפ"מ אי מותר לשחוט בקרבן ציבור בשבת כל הסימנים, דאם לכתחלה ברוב סגי, אסור לשחוט יותר מרוב, וכ"ת רוב נשחט כמתה, הא בורכא, דכחי' לכל דברי'. והביא ראי' מעבודת יוה"כ דשרי למרק, משמע או משום דמה"ת לכתחילה כל שנים, או משום דלכתחלה צריך לקבל כל הדם אפי' מן הורדין, וא"כ גם בכל השנה בשבת הי' צריך לשחוט כל השנים עכ"ד:

וכתב באמרי כהן (פר' ויקרא אות ל') לפשוט מסוגי' דידן. דהנה באמת הקשו המפרשים מדברי הגמ' כאן על שיטת רב האי גאון דס"ל דלמדין מלאכת שבת ממעשה הקרבנות, ולאו דוקא מבנין המשכן, א"כ מה פריך משום מה שוחט מחייב, הא הוי שחיטה בקרבנות.

ואם נימא דבקדשים מה"ת המצוה לכתחלה בשנים שלמים, א"כ י"ל דשאלת הש"ס היא שוחט בסתם שהוא ברוב סימנים משום מה מחייב, אמנם זה דוקא אם במיעוט בתרא יש משום נטילת נשמה, שפיר י"ל דאין ראי' משחיטת קרבנות, דשם המצוה בכל הסימנים, ואין ראי' לשחוטת רוב הסימנים דעדיין נשאר במיעוט בתרא כדי נטילת נשמה, וליתא למלאכה כמו בשחיטת קרבנות, אבל אם במיעוט בתרא ליכא משום נטילת נשמה, וברוב כבר פקע חיותא דבהמה, והא דקרבנות המצוה בכל השנים היא משום קבלת כל הדם מוורידין ואין זה ענין לגוף השחיטה, א"כ שחיטת הרוב היא שחיטת הקרבנות מצד עצמה, הדרא הקו' מה פריך שוחט משום מה מחייב, הא איכא שחיטת קרבנות, ויהי' ראי' מכאן לדעת הפרמ"ג דבקדשים שחיטת כל הסימנים בעינן [ואפשר כוון לזה הפרמ"ג (בסי' תרכא שם) שכ' וע' שבת שוחט משום מה מחייב, וכידוע דרכו בקודש, למנקט בקצרה, ויהיו דברי ביאור לדבריו], ולא באתי אלא להעיר, עכ"ד.

★★

בגמ': הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת וכו'.

וברש"י: הפוצעו, דוחקו בידיו שיצא דמו ע"כ. וכתב באגלי טל (מלאכת דש ס"ק ט"ו אות ה'): ולכאורה אינו מובן דלמה לא פירש כפשוטו כמו פציעת אגוזים, שחותכו, ואין לומר דבכה"ג הוי פסיק רישא שלא ימות, דהא באמת אמר בש"ס דפציעה הוי פסיק רישא, ועי"ש שכתב דבר חדש וז"ל: ונראה דס"ל דלא חשיב מפרק אלא בעושה מעשה בדבר המתפרק כמו בדישה שחובט בחיטין עד שמתפרקין, וכן

בסחיטה שדוחק במשקה, וכן בחולב שמושך הדד עד שהוא דוחק בחלב הבלוע בדדין, אבל בדם חלזון שמפקיד פקיד כמוש״כ התוס׳ אם פוצע החלזון לא עשה בגוף הדם אלא כפותח פתח לפניו, ע״כ פירש שדוחקו בידיו ודחק הדם בפנים כמו חולב עכ״ל, והוא דבר חידוש.

וכתב בשערי יצחק להגאון ר׳ יצחק פלקסר ז״ל (סי׳ כ״ז ס״ק ח׳): ולענ״ד יש לומר כפשוטו, דאם פוצעו בידים ממש היינו שחותכו, לא שייך ע״ז לומר מה שאמרה הגמרא דמתעסק הוא אצל נטילת נשמה, ולא שייך תירוץ הגמרא דטפי ניחא ליה כי היכי דליצול ציבעיה, כיון דסוף סוף הוא פוצעו בידים, וכמש״כ התוס׳ בד״ה כי היכי דליצול צבעיה, וכן כתב סברא זו במגן אבות בסוגיא דף ע״ה הצד צבי וכו׳ ויישב קושית המהרש״א על התוס׳ בד״ה הצד חלזון (וכן כתב בקרני ראם על המהרש״א), ולכן שפיר כתב רש״י דמיירי בדוחקו בידים להוציא דם, ואז שייך לומר מתעסק הוא אצל נטילת נשמה. ע״כ.

★★

בגמ׳: טפי ניחא לי׳ כי היכי דליציל ציבעיה וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כי היכי וכו׳) כתבו חידוש מופלא, שהאיסור הכרוך בחבלה בשבת הוא מטעם שוחט, כדכתיב כי הדם הוא הנפש. ומה לי קטלה כולה ומה לי קטלה פלגא ע״כ. וכתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק י״ט הערה נ״ה) שלהוציא דם מגוף האדם לשם בדיקות יש בו איסור תורה. וחכם אחד רצה לטעון, שלדעת התוס׳ שבת (עה.) ד״ה כי היכי, שהאיסור הכרוך בחבלה בשבת הוא מטעם מלאכת שוחט, כדכתיב כי הדם הוא הנפש, ומה לי קטלא כולה ומה לי קטלא פלגא, וא״כ היינו דוקא במוציא דם אדום, שדינו כדם, ודוקא על החלק האדום של הדם, וכמבואר בגמ׳ חולין (פ״ז ע״ב). ובמוציא דם בכדי לבדוק שאר חלקי הדם חוץ מהחלק האדום, יש לומר דכה״ג חשיבא כמלאכה שאינה צריכה לגופה. דעל דם זה לא נאמר כי הדם הוא הנפש, ועל החלק האדום הוי הויא אינה צריכה לגופה עכ״ד.

והג״ר צבי שכטר שליט״א בספרו בעקבי הצאן (סי׳ כ״ז אות א׳) העיר עליו בהקדם משו״כ הרמב״ם (פ״ו דמאכלות אסורות הלכה א׳): האוכל כזית הדם במזיד חייב כרת וכו׳. ובספר צפנת פענח שם ציין להגמ׳ חולין (פז:) לענין צללתא דדמא, ופרש״י שמה, אותם המים שהם מן הדם עצמו (כנ״ל דצ״ל), כשהוא נקרש יש סביבותיו צלול כמים. ואם יש בו מראית דם מכשיר, ואי לא לא. כלומר, דדוקא החלק האדום של הדם דין דם עליו, דילפינן בנדה (יט.) מקרא דמלכים, ויראו מואב את המים אדומים כדם, דדוקא במראה אדום יש עליו דין דם. ופסוק זה לא נכתב דוקא לגבי דם הנדה אלא לענין דיני דם בכל התורה כולה.

ואפילו בדם שיש בו מראה אדום, דוקא אותו החלק האדום דין דם עליו, ולא החלק הצלול. ואעפ״כ מתבאר עפ״י פשוטו מדברי הרמב״ם, שכל זמן שלא הפריד את החלק הצלול מן החלק האדום, לוקה על כל כזית ממנו, אעפ״י שאילו הי׳ מפריד את שניהם, לא היה נשאר בחלק הקרוש האדמומי שיעור כזית. [וכבר העיר בזה החת״ס בתשו׳ חיו״ד (סי׳ ע׳) בשם התורת חיים.]

וקשה דבגמ׳ מנחות (נד.) הובאה המשנה דמס׳ עוקצין, בשר העגל (שלא הי׳ בו כביצה, רש״י) שנתפח (עד כביצה) וכו׳, משתערין לכמות שהן (עכשיו, וטמא הואיל ועכשיו יש בו כביצה). ובהמשך הגמ׳ מתבאר, דהיכא דמעיקרא לא הוה בי׳ כשיעור והשתא אית בי׳, דמחמרינן מדרבנן לדונו כיש בו כשיעור. אבל היינו דוקא לחומרא, אבל לא לא לקולא. ועי׳ משנ״ב (סי׳ ר״ח ס״ק מ״ז ומ״ח), דאף דמברכין על המאכל במ״מ או המוציא בתחילה, אין מן ההכרח לומר שלאחריו יהיה טעון ברכת על המחי׳ או ברהמ״ז, דאם אין בו כזית דגן בכא״פ, אין מברכין ברכות אלו. ואף שהשלים את השיעור בדבש ובסוכר ובתערובת של עוד כמה מרכיבים, לא נימא שלקולא ג״כ יצטרפו אלו המרכיבים להשלים את השיעור בכדי להצריך ברכה אחרונה של על המחי׳. ולפי״ז צריך עיון באוכל כזית דם, מ״ט מצטרף החלק הצלול של הדם (אשר כשלעצמו אין עליו דין דם) עם החלק האדום להשלים את השיעור.

ומן ההכרח צ״ל בזה, שדוקא לאחר שהפריד המים הצלולים מן הדם, אז הוא דאין עליו דין דם. אבל כל עוד שהם בחיבורם הטבעי, דין דם יש על הכל.

ולפי״ז הוא מסיים שם: ולפי הנ״ל א״כ אין נכונה לדינא ההערה המובאת בספר שמירת שבת כהלכתה הנ״ל. כי דוקא לאחר שהפרידו את החלק הצלול מן החלק האדום, אז אין דינו עוד כדם. אבל כל עוד שמחוברים יחד בחיבורם

הטבעי, ולא הופרדו זה מזה, דין דם יש על הכל, ושפיר חשיבא מלאכה הצריכה לגופה אפילו אם אין בדעתו לבדוק אלא את שאר חלקי הדם. ע"כ.

אולם יש לחלק, דדוקא לגבי איסורי אכילה וטומאה וכיו"ב דהוא דין בהחפצא, בזה י"ל דכל הדם דינו אחד. אבל לגבי דיני שבת דהאיסור הוא על הגברא, דהיינו הפעולה, בזה י"ל שפיר דעיקרו של הדם הוא האדום, והשאר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

★★

בגמ': שוחט משום מאי חייב משום צובע.

האחרונים הביאו מה שכתב השבולי הלקט השלם (סי' פו) וז"ל: צ"ע על הכרכום אם יש לחוש עליו משום צובע. ולפ"ד בעל היראים דאמר שאין דרך צביעה בתבלין [באוכלין] מותר. וז"ל היראים, ראוי לבר ישראל שאוכל תותים או שאר פירות הצובעין, שיזהר שלא יגע בידים צבועות בבגדיו או במפה. דהו"ל תולדת צובע. וכן אם יצא דם מהמכה אסור לתת עליה בגד. אבל אם צובע פתו במשקה הפירות, לית לן בה, שאין דרך צביעה באוכלין. עכ"ל השה"ל. והובא בב"י (ס"ס שכ).

ועמדו ע"ז, ממ"ש כאן שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע, ושמואל אמר משום נטילת נשמה. אמר רב מילתא דאמרי אימא בה מילתא, דלא ליתו דרי בתראי וליחכו עלי, צובע במאי ניחא ליה, ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוהו אינשי וליתו לזבוני מיניה. ע"כ. (ופרש"י, משום צובע, שצובע את הבשר של בית השחיטה.) והרי צביעת הבשר היא צביעה באוכלין, ואעפ"כ חייב משום צובע.

ועיין חכם צבי (סי' צב) שהביא דברי הרמב"ם (ר"פ יא) שפסק, השוחט חייב משום נטילת נשמה. וכ', דה"ט שלא פסק כרב דאמר שוחט חייב משום צובע, משום שאין צביעה באוכלין. ואפילו לרב י"ל שמשום שהבשר אסור באכילה שייך ביה צביעה. אבל בדבר הראוי למאכל אדם לא שייך ביה צביעה כלל אפילו לרב. עכ"ד.

דף ע"ה ע"ב

בגמ': אימא אף משום צובע וכו'.

כתב בספר חסדי אבות בקו' גרם המעלות (אות קסו ס"ק ו): קשה לי לרב דס"ל דשוחט בשבת חייב משום צביעה ג"כ. מהא דאי' בבכורות דנ"ח דאין מעשרין ביו"ט משום סקרתא, פי' שצובעין העשירי, ולרב נימא גבי' מתוך שהותרה צביעה גבי אוכל נפש ביו"ט, דשוחט לרב חייב משום צביעה, ורשאי לשחוט ביו"ט, הותרה נמי שלא לצורך, דקיי"ל מתוך כמבואר בביצה די"ב, ולמה אין מעשרין ביו"ט משום סקרתא.

גם קשה לי לרב מריש ביצה דלא ישחוט ביו"ט אלא א"כ הי' לו עפר מוכן מבעוד יום, הא שיטת הגאונים בהי' במדבר ואין לו עפר מצומחת יבלע דם בבגדו ואח"ז יכסה, א"כ גם ביו"ט יעשה כן, וצ"ל שאסור ביו"ט לבלוע בבגד משום צביעה, כיון דהבגד יהי' נצבע ובגד הוי דבר שדרכו לצביעה ועמג"א סי' ש"ך, ולפי"ז קשה לי לרב דבכל שוחט הוי צובע ומותר באוכל נפש ביו"ט לשחוט. וא"כ נימא ג"כ גבי' מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ולמה אסור לשחוט בשאין לו עפר מוכן מבעוד יום.

ואפשר לומר דרב לית לי' מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. ולפי"ז, למה דקיי"ל מתוך, נשמע ממתניתין דלא ישחט אא"כ הי' לו עפר מוכן מבעוד יום, וכן מהא דבכורות דנ"ח דאין מעשרין ביו"ט משום סקרתא, דלא אמרינן דשוחט חייב משום צביעה ולא הותרה לצורך כלל, ויהי' מיושב מה שלא פסק הרמב"ם כרב. כיון דאנן קיי"ל מתוך, נשמע ממתניתין דביצה ומש"ס בכורות דלא כרב, להכי פסק הרמב"ם דשוחט אינו חייב משום צביעה:

אמנם יש ליישב הקושיות שהקשיתי לעיל על רב מבכורות וממתניתין דריש ביצה, דרק אמרינן מתוך היכי שהותר האב מלאכה, אבל היכי שרק הותר התולדה לא אמרינן מתוך שהותר התולדה לצורך הותרה נמי האב שלא לצורך, וכ"כ בשמחת יו"ט בביצה די"ב גבי כותש, ובתשו' מהרי"ם מבריסק (סי' נ"ט), [וכ"כ בשו"ת באר יצחק (להגאון ר' יצחק אלחנן ז"ל מקאוונא) סי' י"ג דלא אמרינן מתוך מתולדה לאב], והנה היראים סי' ק"ב כתב דתולדה דאורייתא לצובע הוי שוחט עיי"ש, א"כ כיון שצביעה דשחיטה הוי רק תולדה דצביעה, וא"כ נהי שהותר התולדה לצורך או"נ ביו"ט, לא אמרינן משום מתוך להתיר האב, להכי אין מעשרין ביו"ט משום סקרתא וכן אין שוחטין ביו"ט אא"כ הי' לו עפר מוכן מבעוד יום והבן: עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ׳: אמר רב וכו׳ כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבנו מיניה וכו׳.

בספר ברכה משולשת (מאמר ק״ו) מביא מהר״ר העשיל ז״ל מקראקא שאמר לחדש עפ״י דברי רב כאן, דבשוחט קדשים בשבת שלא שייך הסברא דליתי ולזבנו כיון שאסור למכרם, שוב אין חייב בשוחט אותם משום צובע. וכעי״ז כתב בתוס׳ יו״ט פ״ז דשבת מ״ב דבשוחט שלא על מנת למכור פוטר רב דלא שייך הא דניחא לי׳ וכו׳.

וראה בשו״ת אור המאיר למהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל (סי׳ יח) שר״ל דבקדשים שלא פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. א״כ לא שייכת הסברא שאומר רב, וא״כ לא שייך בהם איסור צובע ע״ש היטב.

(ובחידוש זה של מהר״ם שפירא זצ״ל יש לעיין עפ״י מש״כ באור שמח (פב דחמץ ומצה הלכה א׳) להוכיח, דאע״פ שאין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים. מ״מ אם פדה, בדיעבד פדוי, ע״ש ולפי״ז יש לעיין בהנ״ל. אך במנחת חינוך (מצוה תמא) נקט דגם בדיעבד אינו פדוי ודו״ק, וראה גם בבית יצחק (יו״ד ח״ב סי׳ קיח) שכתב כהמנ״ח וי״ל).

★★

בשואל ומשיב (חלק ד׳ מהדו״ק סי׳ מ״ו) כתב לבאר (וכן האריך בחמדת ישראל בקו׳ דרך חיים סי׳ ח׳ להוכיח שכ״ה הפירוש בגמ׳ עיי״ש) דזה שהוצרך רב להוסיף את הטעם, צובע במאי ניחא לאו דניחא לי׳ וכו׳, א״כ הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה והי׳ פטור, ורק כיון דניחא לי׳ שרוצה למכור לכך שפיר חייב עכת״ד.

והנה לר׳ יהודה דס״ל דדבר שאינו מתכוין אסור, כתב במגיד משנה פ״א מה׳ שבת ה״ז דכ״ש דמחייב במלאכה שאין צריכה לגופה עיי״ש בדבריו.

ועפ״י הנ״ל כתב א׳ הגדולים לחדש, דלר׳ יהודה דס״ל דדבר שאינו מתכוון אסור (בפסחים כ״ה ע״ב) ס״ל דאפי׳ אי לא ניחא לי׳ איכא בשוחט בשבת בקדשים משום צובע, והדברים מובנים להפליא לפי כל הנ״ל ודו״ק.

וכתב הגה״ק ר׳ נחמי׳ אלטר זצ״ל־הי״ד בספרו חדושי נחמי׳ (סי׳ ה׳ אות א׳):

והוא דבר חדש ומנין יודע לומר כן, ואדרבה קשה לדבריו דא״כ למה אמר רב מילתא דאמרי בה מילתא דלא ליתי דרי בתראי ולחכו עלי, כיון דלר״י דדבר שא״מ אסור. בלאו האי טעמא איכא משום צובע למה ליחכו עלי׳, אטו משום דס״ל כר״ש דדשא״מ מותר אתו לאכוחי אמ״ד כר״י, ובפרט דרב גופי׳ באמת ס״ל (בשבת כב ע״א) דאין הלכה כר״ש בגרירה וכן גבי מיחם שפנהו ס״ל לרב (בשבת מא ע״ב) כר״י, ולדברי המפרשים הנ״ל למה לי׳ לרב לפרושי האי טעמא עכ״ד.

★★

ונבאר עוד הדברים, דאם נוקטים כדברי המגיד שהובא לעיל דאי חייבים בדבר שאינו מתכוון א״כ כ״ש במלאכה שאצל״ג. א״כ שוב כיון דרב פסק כר״י בדשא״מ וכנ״ל. שוב מחייב ג״כ במלאכה שאצל״ג. וא״כ לפי הנ״ל יוקשה אמאי הוצרך רב להוסיף הטעם דניחא לי׳. (וצ״ע רב דברי השואל ומשיב באמת). וע״כ דהפירוש בדברי רב דאפי׳ דמלאכה שאצל״ג חייב. מ״מ אי לאו דניחא לי׳ לא הי׳ חייב משום המראה דמצבע וכמש״כ בקו״א מהרב בסי׳ ש״ב סעיף א׳ בשם המג״א דדבר שאין דרך העולם לצובעו אין בו משום צביעה עיי״ש, וכעי״ז כתב בספר מגן אבות להגר״מ בענט זצ״ל כאן עיי״ש. וא״כ ה״ה והטעם שייך ג״כ לר׳ יהודה אפי׳ דמחייב במלאכה שאצל״ג, מ״מ אי לאו דניחא לי׳ לא חייב משום צובע. ושוב בקדשים דל״ש ניחא לי׳ לא חייב ג״כ לר׳ יהודה ודו״ק.

(ודברי השואל ומשיב ע״כ רק אי ס״ל לרב מלאכה שאצל״ג פטור ודלא כה״ה, עי׳ בפנ״י בכתובות ה׳ ע״א ברש״י ד״ה ואת״ל ובתוס׳ שבת מ״א ע״ב ד״ה מיחם וכו׳ ודו״ק היטב), ועי׳ בספר תוספת שבת או״ח סי׳ רע״ח מש״כ בדברי רב, דאי לאו דניחא לי׳ דליתווס וכו׳ הוא פסיק רישא דלא ניחא לי׳ והי׳ פטור עיי״ש, ובשו״ת תורת חסד (ח״א סי׳ נ׳ ס״ק צ׳) ואכמ״ל.

וע״ע באבני נזר (או״ח ח״א סי׳ קע״ד ס״ק ה׳) שכתב לבאר, דרק לפי רב דס״ל מלאכה שאצל״ג פטור. חייב בצובע משום דניחא לי׳. וכו׳ משא״כ לר׳ יהודה דמלאכה שאצל״ג חייב שוב לא יתחייב בצובע אפי׳ אי הי׳ ניחא לי וכו׳ עיי״ש.

ואדוני אבי מו״ר זצ״ל העירני, לפי האחרונים הנ״ל שכתבו לחדש דבקדשים לא חייב משום צובע כיון דלא שייך הניחא לי וכו׳. דלפי״ז א״ש דברי התוס׳ שבת ע״ה ע״א ד״ה שוחט וכו׳ שכתבו דאשוחט דעלמא קאי. והיינו אשוחט

דעלמא - דחולין ולא בקדשים ודו"ק היטב. וע"ע בשו"ת הגאון ר' שאול משה מוויערשוב זצ"ל סי' ה' ובפנ"י ביצה י"ב ע"א בד"ה אבל קשי' לי וכו' דבשוחט קדשים חייב משום מפרק כיון דצריך לדם לזריקה ע"ג המזבח, שהיא עיקר הכפרה. ע"ש.

★★

בגמ': האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד. רבא אמר אין עיבוד באוכלין.

בפמ"ג (בפתיחה כוללת) הקשה דלדעת הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק ומלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, א"כ כל מולח ליחייב משום מפרק שהרי מוציא הדם מתוכו. ובתשו' מהר"ם שי"ק (סי' קל"ח) כ' ליישב דאין הוא סוחט בעצמו, אלא רק הוא מפזר המלח על הבשר וממילא הדם יוצא. אולם כ' דזה תלוי במחלוקת המג"א שכ"ח (נ"ג) ואבן העוזר במעמיד עלוקה בשבת אי חייב דהוי כמעשה שלו או לא. וע"כ תירץ דהוי משקה הבא לאוכל, דהא הדם נכנס מיד להמלח.

ובשביתת השבת (דף או"ק ד"ה) דחה תירוצו, דל"א דמשקה הבא לאוכל כאוכל דמי רק אם בא להכשיר את האוכל, משא"כ הכא דלא בא לתקן את המלח. וע"כ תירץ עפימש"כ האגלי טל דדם האברים אין לו שם משקה כדמצינו לענין טומאה וטהרה, ולכן לית בו משום מפרק. ועיין לקמן דף קל"ו ע"א ד"ה ממ"נ מה שהבאנו בזה מהאבני נזר והחזון איש.

★★

בגמ': מחק אות גדולה ויש במקומה לכתוב שתים חייב וכו'.

כתב בר"ש כאן (סי' ט'): והיינו טעמא, כי פעמים כתב במשכן טעות על קרש אחד. ומוחק כדי לכתוב אחרת במקומה עכ"ל. וכתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א בספרו ברכת אליהו (ע' קמג):

כידוע "מלאכת מחשבת אסרה תורה" ואנו רואים שכל מלאכות שבת הם מלאכות חיוביות יוצרניות, ומלאכת סותר אף שמהותה היא קלקול והחרבה, מ"מ סותר שהי' במשכן לא הי' לסתור מה שבנו בטעות, אלא שסתרו כאשר היו צריכים לנסוע למקום אחר, ומלאכת קורע היתה ביריעה שנפל בה דרנא כדאי' בגמ', ואילו כאן אנו נוכחים לראות מלאכה שמיוסדת על מה שכתוב בטעות. ויש לשאול, מה שייך לקבוע שם מלאכה על מקרה של טעות, ואולי לא היתה שום טעות, וע' דף עב: "השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן כו'", וברש"י שם שלמכתחילה היו נזהרים שלא יגיעו לכך, ואמאי כאן חזי' מלאכה שבנויה על מקרה של טעות.

ויש ללמוד מכאן דשאני מלאכת כתיבה משאר מלאכות, שמעצם בריאתה היא מיוסדת באופן זה וכל מי שבא לכתוב הריהו מצוייד בכלי מחיקה, כי לא תצוייר מלאכת כתיבה בלא צורך מחיקה. ולכן מלאכה זו אע"פ שפועלים אותה כאשר נכתב בטעות, בכ"ז הרי היא נכללת בין שאר מלאכת מחשבת. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': הממרח רטיה בשבת חייב משום מוחק וכו'.

וכן פסק הרמב"ם [בפרק י"א מהלכות שבת הלכה ו'] דהממרח רטיה כל שהיא אי שעוה או זפת וכיוצא בהן לדברים המתמרחין עד שיחליק פניהם חייב משום מוחק ע"כ.

ובציץ אליעזר [ח"ח סימן ט"ו] מביא דבספר מעט מים [בחלק שארית הפליטה סימן ג'] נשאל במי שנדבק זפת בידו או בשבת ורוצה לגררו ולשפשפו בסכין ובידו וליטול ידיו לסעודה אי אסרינן משום ממרח בשבת.

וכתב להתיר מכמה טעמים, ואחד מהם דהרי איסור ממרח הוא תולדה דממחק וממחק אשכחן במשכן שגוררו את השערות מעור הבהמה כדי להחליק ולהשוות את העור וכמו שכתב רש"י [בדף עג בד"ה. הצד וד"ה ממחקו] ופעולה זו להשוות ולהחליק ולא שייך ביד האדם ושרי.

★★

בגמ': אבל דם נדה מצנעי לה לשונרא - ואידך כיון דחלשא לא מצנע ליה וכו'.

וברש"י: המאכיל דם האדם לחתול, נעשה חלש אותו אדם ע"כ. וכתב הגאון ר' מאיר אריק ז"ל בטל תורה (כאן): וע' רמב"ן עה"ת ויקרא י"ח פסוק י"ט שכתב שדם נדה ארסיי וכל בעלי חיים שישתו ממנו ימותו וצ"ע מכאן.

ואולי כיון דשונרא גם ארס נחש אינו מזיק לה, כמבואר בע״ז (ל׳ ע״א) וברש״י שם, לכן גם ארס דדם נדה אינו מזיק לה, ועפי״ז יש לפרש בפשוט כיון דחלשא לא מצנע לה, היינו שהשונרא חלשא מזה, כמו ע״י ארס נחש ששותה שונרא שנעשה עי״ז כחוש כמבואר להדי׳ בע״א דף ל׳ שם, ורש״י ז״ל פירש שהאדם המאכילו לשונרא נעשה חלש, ועפי״ד הרמב״ן יש לומר דקאי על השונרא ודוק. עכ״ד ודפח״ח.

ובתשו׳ אמרי יושר (ח״ב סי׳ קמ״א) נדפסה תשובה מענינת בנושא זה, תשובה לחכ״א שהעיר על הנ״ל וז״ל שם: על הנ״ל כתב רו״מ, דרש״י ז״ל הוכרח לפירושו דאי אפשר לפרש כהנ״ל, דהא מבואר בשבת קכ״ח דמים מגולין מותר לטלטלן שראוין לחתול, הרי דדרך להאכיל לחתול מים מגולין אף שחלשה, א״כ ה״ה דם נדה והוי שפיר ראוי להצניע.

ואין מזה הכרח, דלענין הוצאה בעינן דבר שראוי להצניע לכך דם נדה עכ״פ לא מצנע לי׳ לשונרא כיון דחלשה, אבל לענין טלטול כל דחזי לשונרא בשעת הדחק ג״כ רשאי לטלטל, והרי לענין הוצאה מצניעין כמוהו בעינן, והיינו אף בדבר שחזו בעינן שיעורא כמבואר שם בשבת ע״ה, ולענין טלטול הרי אפילו כל שהוא ממש אינו מוקצה. וע״כ דלענין הוצאה בעינן חשיבות טפי.

ומ״ש רו״מ ראי׳ לדברי משבת ק״ו, דחובל חייב בצריך לכלבו ולמה לא אמר דחזי לשונרא כמו שם לענין כשר להצניע, וע״כ כשיטת רש״י דדבר הבא מן האדם כשמאכילו לחתול מזיק לאדם וא״כ לא יאכל לחתול רק לכלב, דענין זה אינו רק בשונרא, ובשבת ע״ה לא הו״מ לומר דכשר להצניע לכלב, דדם נדה ומזיק לכלב רק לשונרא אינו מזיק, אבל עכ״פ אם נפרש כפירושי הנ״ל דחלשה השונרא מחמת ארס דדם נדה למה אמר בחובל וצריך לכלבו ולא אמר לשונרא.

והנה מה שהבין רו״מ מפירוש רש״י דמאכיל דם אדם לחתול דוקא מזיק לאדם ולא במאכיל לכלב, הנה מדברי תוס׳ נדה י״ז ד״ה שורפן חסיד, שכתבו כל דבר הבא מן האדם מזיק לאדם כדאמר בסו״פ כלל גדול גבי דם הנדה איידו דחלשה לא מצנעא לשונרא יעו״ש, מוכח דענין ההיזק הוא אם מכלה הדבר מן העולם בדרך שריפה או מאכיל לחיה, דהכל הוא ענין ביעור כעין דאמרו בר״פ קמא דב״ק ודוביער היינו שן, ודברי התוס׳ הם כפי פירוש רש״י שבת ע״ה, וא״כ אם שורפן מזיק לאדם כמו מאכיל לשונרא, וא״כ ע״כ שונרא לאו דוקא. וה״ה מאכיל לכלב דלא גרע משריפה, וא״כ אכתי קשה גם לפי שיטתם, למה אמר בחובל וצריך לכלבו, דהרי אינו מאכיל לכלב דם אדם משום שמזיק. ואם אעפ״כ עשה כן ואינו חושש למה שמזיק לאדם, הול״ל בחובל לשנרא.

והנה אף דיש לומר דלכלבו לאו דוקא ה״ה לשונרא, מ״מ שינויא דחיקא לא משנינא, ובפרט לפימ״ש רשב״א בחולין (דף נ״ג) דשונרא שכיח טפי בבתים מכלבא, הו״ל למינקט מידי דשכיח טפי, אבל נראה דלחבול אדם או אפילו בהמה להוציא מהן דם להאכיל לשונרא זה לא עביד אינש, ובשביל כלבו שכיח טפי, דכלבים היו נחוצים אז בימים קדמונים לשמור צאנם כדאיתא בב״מ צ״ד כך וכך כלבא איכא בהדן, ובמד״ר בראשית פ׳ ע״ג דלכל עדר צאן צריכים שני כלבים לשמירה יעו״ש. ואף דמזיק לאדם מ״מ כיון שצריך לו ביותר לכלבים אינו חושש.

ועוד דאפשר דהא דדבר הבא מן האדם מזיק לאדם, היינו לאדם שבא ממנו, לא לאדם שמאכילו לשונרא או לכלב, והשתא זה שחובל בחבירו הרי אינו חושש לטובת חבירו, שהרי חובלו ומכ״ש שלא יחוש למה שמזיק לחבירו מה שמאכיל דבר הבא ממנו. ועכ״פ שום סתירה לפירושי הנ״ל.

רק נראה טפי, דרש״י ז״ל אינו סובר כלל כי דם נדה סם המות, וגם אם הי׳ סם הי׳ מזיק ג״כ לשונרא דהא דלשונרא אין ארס מזיק היינו ארס נחש, משום דחתול אוכל נחשים גופייהו כמ״ש רש״י ז״ל בשבת קכ״ח, אבל שאר ארס אין הבדל בין שונרא לשאר בהמה וחיה, ולכך הוכרח לפרש כפירושו, אבל לדעת הרמב״ן ז״ל דדם נדה ארסי ומזיק לבע״ח, א״כ לדידי׳ ע״כ הא דדם נדה חזו לשונרא היינו משום דאינו מזיק לה ארס זה כמו ארס נחש, והוא מפרש כיון דחלשא לא מצנע לא כפירושי הנ״ל דחלשא השונרא.

ולפי שיטת רש״י ז״ל דדם נדה אינו סם המות כלל, לא תקשי למה נקיט דוקא שונרא ולא לכלב, משום דשונרא שכיח טפי בבתים כמ״ש לעיל, וחובל בחבירו או בבהמה לא שייך שיחבול בשביל שונרא רק עבור כלב דיש לו צורך בו טפי וכנ״ל.

וראיתי ברשב״א שבת קכ״ח אהא דאמרינן שם דבשר תפל אסור לטלטלו, וגרס שם בשר תפוח, וטעמא דאסור

לטלטל דמיירי בתפח מחמת נחש שאכל ממנו דלא מאכילו אפילו לכלבים דמייתו, ולכך אינו משהה אותו לחיה דלמא ישתו ממנו כלבים, ובריתא שם דבשר תפוח מותר לטלטלו דחזו לחיה מיירי נמי בארס נחש, ובריתא לא שמיע לי׳ לרב חסדא יעו״ש, ומוכח מהרשב״א דחיה גם מים מגולים לא יזיקו לה כמו לשונרא, והא דנקט בבשר תפוח דחזו לחיה ובמים מגולין לחתול אורחא דמלתא נקט, דבשר מאכיל לחיה ומים לחתול.

וצ״ע דמנ״ל לרשב״א הא, דלפי טעם רש״י לחתול אינו מזיק מים מגולים משום דאכלה לנחשים גופייהו ומנלן זה בכל חיה, ועוד דהא לחכמים דר״מ בפ״ח דכלאים כלב מין חיה ואפ״ה כתב הרשב״א גופא, דכלב מיית מבשר תפוח מחמת נחש. ועכ״פ מהא דנאיד רש״י ז״ל בשבת ע״ה לפרש כפירושי הנ״ל נראה משום דלא ניחא כלל לומר דדם נדה סם המות ולשונרא אינו מזיק ארס זה כמו ארס נחש דלא דמי, ועוד דהרי לנכרים אינו מזיק גילוי כדאי׳ בע״א ל״א דאכלו שקצים ורמשים חביל גרפייהו. וא״כ גם דם נדה לא מזיק להם לפי הנ״ל, ולשון הרמב״ן גופא דממית כל בע״ח לא משמע כן, רק לרמב״ן ע״כ מוכרח לומר דלשונרא מזיק דם נדה למות מחמת זה מדקאמר בש״ס דמצנע לה לשונרא.

וע׳ בירושלמי תרומות פ״ח דמים מגולים לא ישקה לגוי, ובש״ס דילן ע״א ו׳ דמייתי ג״כ ברייתא זו דמים מגולים לא ירביץ בתוך ביתו, נשמט הא דלא ישקה לגוי משום דש״ס דילן לשיטתו דלנכרי אינו מזיק והירושלמי אינו סובר כן. ואולי גם לש״ס דילן היינו דלא מייתי מארס גילוי אבל מזיקו להם ע״כ אסור להשקותו לגוי ולהזיק, אבל צ״ע שנשמט בש״ס דילן הא דלא ישקה לגוי.

ומסיים הגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל בחידוש מופלא:

ולפי שיטת רש״י ותוס׳ נדה י״ז הנ״ל נראה דמגלח שערו אין לו לשרפם, דהא דבר הבא מן האדם מזיק לאדם, רק דבצפרנים התירו לבל יזיק לאשה עוברה. אבל בשערות דאינו מזיק לשום אדם ממילא אסור לשרפן לבל יזיק לעצמו, וראיתי כמה בני אדם שנוהגין לשרפן. עכ״ד.

★★

רש״י ד״ה מחק וכו׳. שאין מלאכת מחיקה חשובה אלא על מנת לכתוב והרי יש מקום לשתי אותיות וכו׳ ע״כ.

הנה ביאור דברי רש״י נראה עפ״י מש״כ הרא״ש (כאן סי׳ ט׳) וז״ל: ״יראה שאין חייב על מחיקת טישטוש דיו אפי׳ לכתוב כמה אותיות, כיון דלא היתה במשכן אלא מחיקת אותיות כדי לכתוב במקומו, אחר כתבי זאת מתוך הסברא וגם מדנקט בברייתא ״מחק אות אחת״ מצאתי בתוספתא דקתני ״נפלה דיו על ספר ומחקו, שעוה על הפנקס ומחקו, אם יש במקומו כדי לכתוב ב׳ אותיות חייב״, וטעמא לא בריר לן, וי״ל דהיינו טעמא דהאות שנכתב בטעות כמאן דליתא דמיא, ״ועיקר החיוב בשביל מחשבת הכתיבה, הלכך אפי׳ טשטוש דיו נמי״, עכ״ד.

ומבואר בדברי הרא״ש שמהות מלאכת מוחק היא ענין של הכנה לכתיבה. וזה משמעות דברי רש״י הנ״ל וכמובן.

אכן בחדושי הר״ן כאן כתב בשם הרשב״א וז״ל: ויש במקומה כדי לכתוב שניים חייב, פירוש, משום דהוי ליה כמוחק שתי אותיות, ואע״ג דלא בעינן כדי שיהא מקום לכתוב שתי אותיות גדולות כאותה שמחק, דהא לא אפשר, מ״מ בעינן כעין אות שמחק, שיהיו בינונית, ומאותה כתיבה שמחק, שאם היא כתובה אשורית בעינן נמי אשורית״, עכ״ד.

וכתב הג״ר צבי קושלבסקי שליט״א בקובץ צוהר (קובץ ד׳): והנה אם ננקוט כהבנת הרא״ש בגדר דין מוחק א״כ לדברי הרשב״א הללו אין הבנה כלל, דאם נימא דהאות הנמחקת אינו נחשב אלא כמעשה טישטוש בעלמא, אין נפק״מ כלל איזה כתב זה, וכל מה דבעינן הוא שיהיה מקום לב׳ אותיות רגילות, וא״כ מה זה שמצריך הרשב״א שיהיה תנאי בסוג הכתב המסויים הזה דוקא, וצ״ב.

ואשר נראה לומר בביאור דברי הרשב״א, דס״ל דיסוד חיוב מוחק הוא ״מעשה של ביטול אות״, רק דאיכא שיעור בדין ביטול האות, דמודדים כמה אותיות בינוניות מאותו כתב נכתבים במקום ההוא, דאות שהיא כפולה מאות בינונית ביטולה חשוב כביטול ב׳ אותיות בינוניות מאותו כתב, וזהו כוונת דברי הרשב״א, ודו״ק.

ונמצא לפי״ז, דאיכא פלוגתא בין הרא״ש להרשב״א בגדר מלאכת מוחק, דלפי הרא״ש יסוד דין מוחק הוא ״הכנת מקום לכתיבה״, ולא ״ביטול אות״, וכמו שהוכיח יסוד זה מדברי התוספתא שהובא לעיל, ואכן לדעת הרשב״א חזינן דס״ל דיסוד מלאכת מוחק הוא ״ביטול אות״.

וכתב שם דיש לומר נפק"מ מענינת להלכה בין הרא"ש והרשב"א, בענין עוגה שיש עליה כמין אותיות, האם יש בשבירת העוגה כשאוכלה משום מלאכת מוחק או לאו.

דהכא הרי יש פעולת "ביטול אותיות" שע"ג העוגה, אבל אין כאן "הכנה לכתיבה", ונמצא דלפי דעת הרשב"א יש כאן מעשה "מוחק", ומשא"כ לפי הרא"ש אין כאן מלאכת "מוחק" כלל, שכן בביטול אות באופן שאין זה מהווה "הכנה לכתיבה" אינו בכלל מוחק כלל. עכ"ד.

★★

בגמ': כיון דחלשא לא מצנע לי' וכו'.

וברש"י: המאכיל דם האדם לחתול נעשה חלש אותו אדם ע"כ. בשו"ת אמרי יושר להגר"מ אריק ז"ל (ח"ב סי' קמ"א) בתו"ד כתב: לפי שיטת רש"י (שבת ע"ה ע"ב) ותוס' נדה (י"ז ע"א) [דכל דבר הבא מן האדם, מזיק להאדם כשמכלה אותו], נראה דמגלח שערו אין לו לשורפם, דהא דבר הבא מן האדם מזיק לאדם, רק דבצפרנים התירו לבל יזיק לאשה עוברה, אבל בשערות דאינו מזיק לשום אדם, ממילא אסור לשורפן, לבל יזיק לעצמו, וראיתי כמה בני אדם שנוהגין לשרפן, עכ"ל.

★★

דף ע"ו ע"א

במשנה: המוציא תבן כמלא פי הפרה - עצה כמלא פי גמל וכו'.

הנה כתיב (בראשית כד, כה): גם מספוא וגו'. וברש"י: כל מאכל הגמלים קרוי מספוא, כגון תבן ושעורים ע"כ. והביא ר"מ ברפלד ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה ג' קו' ב' ע' מ-מא) שבדפוסים הישנים הגירסא ברש"י: מספוא - כל מאכל הגמלים כגון עצה - שעורים ע"כ.

וכתב שם דגירסת הדפוסים הישנים נכונה יותר. כי עפ"י נוסחתנו משמע שרק מאכל הגמלים קרוי מספוא, ובאמת מצינו לקמן (מ"ב כ"ז) לתת מספוא לחמורו, הרי שגם מאכל החמורים קרוי מספוא, וכן בכ"מ. ועוד שאין התבן מאכל מיוחד לגמלים רק העצה כמו שמצינו במשנה (שבת דף ע"ו) המוציא תבן כמלא פי הפרה, עצה (מפרש שם בגמרא תבן של קטניות) כמלא פי גמל. ובפרט בפסוק זה אין לפרש שהמספוא הוא תבן, שהרי אמרה גם תבן גם מספוא רב עמנו הרי שפרטה את התבן ולמה לה לכללו בתיבת מספוא, וכן בפסוק לקמן כתיב ויתן תבן ומספוא לגמלים, וכן בספר זכרון הביא כנוסחת דפה"ר, ופירשו ע"פ גמ' הנ"ל. עכ"ד.

★★

במשנה: עצה כמלא פי גמל.

ברש"י ריש פרשת וירא כתב באלוני ממרא. הוא שנתן לו עצה על המילה, לפיכך נגלה השי"ת בחלקו. וכבר תמהו המפרשים וכי אאע"ה ראש המאמינים היה צריך ליטול עצה מממרא על המילה, אחרי שנצטוה על כך מפי השי"ת. ומשום הכי פירש החזקוני (ובפרדס יוסף שם הביא כן מעוד כמה מפרשים) שאין זה מלשון עֵצה, אלא מלשון עָצה, וכדתנן במתני' עצה כמלא פי גמל, שממרא נתן לאברהם עצה לרפאות, על המילה. לשים שם על המקום לתרופה למכאובו ע"כ.

★★

במשנה: ואין מצטרפין זה עם זה מפני שלא שוו בשיעוריהן.

כתב המג"א בסי' ר"י (סק"א) שאכילה ושתי' אין מצטרפין ביחד לענין ברכה אחרונה, והמשנה ברורה בשער הציון (אות ה') הביא שיש מפקפקים בזה משום דאולי הוא רק לענין יו"כ משום דקים להו לרבנן דלא מיתבא דעתיה.

ובשו"ת אגרות משה (חלק או"ח א' סימן עה) כתב דהעיקר כדעת המג"א, דבלא"ה יש טעם שלא יצטרפו משום שאין שוין בשעוריהן, כדאיתא במתני' כאן, ואפילו לקל שבהן לא מצטרף אם אין דבר שמשתוין בו, וא"כ אוכל ושותה שאינן שוין בשעורין שזה בכזית וזה ברביעית אין להם להצטרף. ומפורש גם ביומא דף פ"א ע"א דהטעם דלא מיתבא דעתיה שאמרי רב ור' יוחנן הוא לרבנן החולקים על ר' יהושע וסברי דגם בלא שוין בשעורין לא מצטרפין, א"צ להאי טעמא, דלכן אוקמו רב חסדא וריש לקיש שלא ידעו הטעם דלא מיתבא דעתיה הא דאוכל ושותה אין מצטרפין כר' יהושע עיי"ש. וא"כ כיון שהלכה כר' יהושע שסתם מתני' במעילה דף י"ז, וסוגיין אתיא כותיה, ואיפסק כן ברמב"ם פ"ד מטומאת אוכלין הי"א, אין להם להצטרף לענין בנ"ר כדסובר המג"א, עיי"ש.

ועיי"ש עוד דלפ"ז אין מקום להסתפק גם ברוטב שמברכין עליו כמו על האוכל, דהא פשוט שאף שמברכין על המים שבשלו בהם הירקות או כבשו בהן בפה"א, מ"מ לענין ברכה אחרונה שעורו ברביעית ועל האוכל שעורו בכזית שאין מצטרפין. וזה קשה על הח"א כלל נ' סעי' י"ח שמסתפק בזה והובא גם במ"ב וצ"ע. ולדינא יש להורות שאין מצטרפין. ע"כ.

★★

בגמ': אכילה ע"י הדחק וכו'.

ובתוס' (ד"ה אכילה וכו') הקשו מהא דב"ק (י"ט ע"א) דמבואר דאכילה ע"י הדחק שמה אכילה ותירצו דיש חילוק בין נזיקין לשבת ע"ש. ובספר בית האוצר להגר"י ענגיל (כלל קנד) כתב, דאין להכריע מדברי התוס' אם כוונתם דבכל התורה אכילה ע"י הדחק שמה אכילה ואעפ"כ בשבת פטור משום דבעי' מלאכת מחשבת וע"כ צריך שיוציאוהו לאכילה חשובה טפי, או דילמא כוונתם דבכל התורה אכילה ע"י הדחק לאו שמיה אכילה, ואעפ"כ לגבי נזיקין דבעינן משונה דומיא דקרן, ע"כ נהי דלא הוי אכילה מ"מ משונה נמי לא הוי ע"ש עוד מש"כ בזה.

והעיר בזה הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל: אכן בשיטמ"ק בב"ק (שם) הביא בשם הרשב"א והרא"ש וז"ל אפילו למ"ד בפ' כלל גדול לא שמה אכילה ה"מ לענין הוצאה דבעי מידי דחשוב ומצנעי ליה לאכילה, אבל כל דלא אכלי ליה אלא ע"י הדחק לא מצנעי ליה דלא חשיבה אכילה, אבל מ"מ אי אכליה לאו משונה הוא עכ"ל. ומבואר כהצד הראשון דלענין שבת שאני, אלא דלא רק משום דבשבת בעינן בכל מלאכה שתהי' מלאכת מחשבת אלא בעינן שיהי' חשוב כ"כ עד שיצניעו זה, ושוב מסתבר דלאכילה ע"י הדחק לא מצניעין. ומסתבר דגם כוונת התוס' כאן כן הוא אלא שקצרו בדבריהם ע"כ.

דף ע"ו ע"ב

במשנה: המוציא אוכלים כגרוגרת חייב וכו'.

כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל הקשה, דהנה את האיסור של מלאכת מוציא מרשות לרשות בשבת למדו חז"ל (שבת ב' ע"א) מהפסוק שנאמר בלקיטת המן "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי". וקשה, שהרי שיעור איסור הוצאה הוא כגרוגרת באוכלין, ואלו המן נתאפשרה הוצאתו גם בפחות משיעור זה, שכן גרגרים קטנים היה המן וככתוב (שמות טז, לא) "והוא כזרע גד" ואף שכמות המן לכל אדם היתה "עומר לגולגולת" (במדבר יא, טז) אבל כבר נאמר (שם יח) "וימדו בעומר ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר" וגו' דהיינו שהיה די בלקיטת גרגיר בודד של מן, כיון שבסופו של דבר כשבאו לביתם עמד המן על עומר, וא"כ כללה לקיטת המן גם אופן של לקיטת פחות מכרוגרת, וכיצד ניתן ללמוד מכאן איסור הוצאה בשיעור גרוגרת.

ואין לומר דבמן היה איסור להוציא אף פחות מכגרוגרת ומטעם חצי שיעור וכדקי"ל חצי שיעור אסור מן התורה, משום שטעם האיסור של חצי שיעור הוא מחמת דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם. וטעם זה לא שייך לכאורה במן שבכל כמות של לקיטה היה עומד בסופו על עומר.

ובודאי שאין לומר שמשום שסופו של גרגיר זה לעמוד על שיעור האסור בהוצאה לכן נאסר בהוצאה אף בעודו פחות מכשיעור, שהרי המוציא פחות מכשיעור ותפחה ועמדה על גרוגרת פטור כדמשמע בגמ' (שבת צ"א ע"א).

והן אמנם יתכן שמלקיטת המן נלמד רק עצם איסור ההוצאה ואלו שיעורו של האיסור נקבע ע"פ הלכה למשה מסיני וכשאר שיעורי תורה (ערובין ד' ע"ב ועוד).

אולם לרווחא דמילתא נראה ליישב בב' אופנים כיצד היה בלקיטת המן גופה משום איסור הוצאה מן התורה.

יתכן לומר שדינו של המן היה כדין המוציא לזרע לדוגמא ולרפואה ששיעורו בכל שהוא (שבת צ' ע"ב) משום שהחשיבו כמו"כ רש"י שם, וכמו כן במן שאף הגרגיר הבודד סופו לעמוד על שיעור עומר שלם ובודאי אחשביה וחייב על הוצאה זו.

ובאופן אחר נראה, שהלימוד הוא מהאיסור להוציא את הכלי ללקוט בו את המן, ואף דתנינן (שבת צ"ג ע"ב) "המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי שהכלי טפלה לו" לק"מ. משם דכונתנו כאן להכלי הריק שמוציאים בכדי ללקוט בו המן, וכפי שאכן הלימוד הוא מ"אל יוציא" דהיינו הוצאת הכלי - כשהוא ריק - מרה"י לרה"ר ולא מהכנסתו לרה"י עם המן שבתוכו.

ובשים לב בלשון התוס' (שבת ב' ע"א ד"ה יציאות הב') נמצא שדייקו וכתבו: "אל יצא עם הכלי שבידו ללקוט המן" עכד"ק.

ספר
דף על הדף
על מסכת שבת – ח"ב

פרק שמיני

דף ע"ו ע"ב

במשנה: המוציא יין כדי מזיגת הכוס וכו'.

ובגמ' מפרש רבא, דשיעורו הוא רובע רביעית יין, ופליג אביי ע"ז דרובע רביעית יין אינו שיעור חשוב דיהי' חייב, ולכאורה אמאי לא מצטרף הכלי עם היין וביחד יש להם שיעור חשוב, וע"כ צ"ל דהוא מבואר במשנה (לקמן דף צג:) דהמוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור על הכלי שהכלי טפילה לו, וה"נ הכא פטור על הכלי דהכלי הוא רק טפל להיין. והנה כתב הרמב"ם פי"ח מהל' שבת הלכה כ"ח, דהמוציא פחות מכשיעור אע"פ שהוציאו בכלי פטור שהכלי טפילה לו ואין כוונתו להוצאת הכלי אלא להוצאת מה שבתוכו והרי אין בו כשיעור, וכתב הראב"ד שם דהירושלמי (פ"י ה"ה) מפרש דדוקא תותים שהן צריכים לכלים אז פטור על הכלי, אבל אוכלים שאינם צריכים כלי חייב על הכלי, וע"כ בנידון דידן אפילו להירושלמי פטור דהא יין הוא דבר לח דצריך כלי ופטור.

וראיתי במרומי שדה להגאון הנצי"ב להלן (דף צג:) שכתב וז"ל: המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור אף על הכלי, קשה לי למאי דייק התנא לכתוב אוכלין, ולכאורה הייתי אומר דדוקא אוכלין פחות מכרוגרת ג"כ חשוב דהיינו כזית כדאיתא בדף צא., אלא דהלכה למשה מסיני דבעינן להוצאת שבת כגרוגרת, ומשו"ה י"ל דהכלי טפילה לו, משא"כ בשארי דברים דאם הוא פחות מכשיעור אין הכלי טפלה לו, אבל הא ליתא מהא דדף סב: דמדייק זאת אומרת המוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי חייב, ומה ראי' היא מבושם לאוכלין, וע"ע לעיל דף פ. ברש"י ד"ה אות א' בדיו, וא"כ צ"ע עכ"ל. ולכאורה מסוגיין יש עוד ראי' דאפילו דברים שאינם אוכלים אמרינן דפטור על הכלי ודו"ק.

(קו' גנזי שבת ע' מט)

★★

במשנה: ר"ש אומר כולן ברביעית ולא נאמרו כל השיעורין הללו אלא למצניעיהן.

ופירש"י דלית לי' לר"ש כל שאין כשר להצניע ואין מצניעין כמוהו שיתחייב עליו המצניע, וס"ל דמצניע נמי בעי שיעור זוטא, ושאר כל אדם ברביעית, ע"כ. וכן איתא בהדיא לעיל מיני' דף ע"ה ע"ב בש"ס דהאי משנה דשם דלא כר"ש.

וכתב רבי פנחס הלוי ביילליטצער ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ט קו' ג' ע' ל-לא): וקשה לי מאד הלא ר"ש הוא דאזיל בכולי' ש"ס בתר כוונה, וכן פירש"י לעיל דף מ"ו

ד״ה ובלבד, דאזיל בתר כוונה, וכן איתא בהדיא בפסחים דף כ״ה ע״ב בגמרא וז״ל, ואליבא דר״ש דאזיל בתר כוונה, ומה״ט כתב הריטב״א במכות בשם הרמ״ה דזה סברת ר״ש דס״ל שם דף י״ב כל שהוא למלקות, משום דאחשבי׳, והיינו דעיקר אצלו הכוונה, ולית לי׳ בטלה דעתו אצל כל אדם, וכן בסנהדרין דף ע״ט ס״ל וארב לו, עד שיכוין לו.

מכל הנ״ל מוכח, דעיקר אצלו בכל הענינים הכוונה ומחשבתו, ואיך מהפך כאן שיטתו וס״ל דמצניע עצמו נמי בעי שיעור, ואמאי לא נימא אחשבי׳ בכל שהוא, כעין דס״ל בכל איסורין כל שהוא למלקות מכח אחשבי׳, דהא גם ת״ק דהכא דס״ל דמצניע לא בעי שיעור, ע״כ נמי סברתו מכח אחשבי׳, ואף דבכל התורה לית לי׳ אחשבי׳, שאני שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וא״כ ר״ש דס״ל בכל התורה אחשבי׳, כש״כ דיסבור כן בשבת, ואיך ס״ל כאן דמצניע נמי בעי שיעור, וצע״ג לדעתי. ע״כ.

★★

בגמ׳: כדי שימזגנו ויעמוד על רביעית וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כדי וכו׳) הביאו בשם בני נרבונא המפרשים דמש״כ חי - קאי אכוס שצריך שיהי׳ שלם וכו׳. עפ״י דעה זו בתוס׳ כתב הגר״מ פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ ל״ט) לאסור על עשיית קידוש בכוס חד פעמית ואלו הם דבריו:

הנה בדבר כוס לקידוש אם רשאין לעשות על כוס שנעשה מנייר שהוא כלי רק לשעה, ששמע אשר אסרתי, אמת הדבר דהא התוספות מפרשים בברכות (דף נ) ד״ה מודים וכן בשבת (דף עו) כתבו זה בד״ה כדי בשם בני נרבונא, דחי שנאמר בהדברים הצריכים בכוס של ברכה הוא שיהיה הכוס גופו כלי שלם ונפסק כן בש״ע (סימן קפג סעיף ג), וכתב המג״א (סק״ה) דאפילו נשבר רק בסיס שלמעלה נמי פסול אף שגוף הכוס שלם, וכוס של קידוש טעון כל מה שטעון כוס של בהמ״ז כדאיתא (בסימן רעא סעיף י), אלמא דבעינן שיהא הכוס נאה שרק כוס כזה כשר לבהמ״ז ולקידוש, ורואה אני שבכוס של נייר שהוא רק לשעה על פעם זה לבד הוא עוד גרוע דאין לו שום חשיבות, שודאי אינו ראוי לבהמ״ז ולקידוש, אך כשליכא כוס אחר אולי יש להקל ע״כ.

והאחרונים דנו בחידוש זה הרבה להלכה, ובשו״ת מנחת יצחק לגאב״ד ירושלים זצ״ל (חלק י סי׳ כג) בתו״ד כתב בענין זה: ולהלכה למעשה נ״ל דכוס של נייר שהוא כלי רק לשעה גרע עוד מנשבר בסיסו, וצדקו דברי האגרות משה בזה. אולם לא מטעמי׳ אלא מטעם אחר וכמו שיתבאר וכו׳.

וכאשר ראיתי בספר זמירות לשבת מאת כ״ק מרן רשכבה״ג מסאטמאר זללה״ה (דס״ג מדפי הספר) וז״ל: רבינו הקפיד שלא יקדשו בכוס של נייר מפני שעומד לזורקו לאשפה ואין עליו תורת כלי כלל עכ״ל. וכמו״כ העיד בספר שו״ת שרגא המאיר (חלק ב סי׳ מט אות א) שהוא בעצמו דיבר פא״פ עם כ״ק אדמו״ר מסאטמאר זללה״ה מזה ואמר לו שכן ציוה שלא לעשות קידוש בכלים העשוים מנייר עיי״ש. וכן יש לנהוג למעשה כנלענ״ד עכ״ד המנחת יצחק שם. וראה עוד בציץ אליעזר (חלק י״ב סי׳ כ״ג ד״ה (א) ע״ד וכו׳) ובשו״ת אז נדברו להגה״צ ר״ב זילבר שליט״א חלק ו׳ (בהשמטות לסי׳ מח) מה שהאריכו בזה.

★★

תוד״ה המוציא יין בא״ד אבל חולב לא מיחייב אלא כגרוגרת, דאין טורח לחלוב פחות מכרוגרגת.

מבואר מתוך דבריהם דהשיעור של כגרוגרת אינו בכל החפץ, אלא רק בהחלב שנחלב. וכתב הגאון ר׳ חיים פנחס שיינברג שליט״א (בספר הזכרון להגר״ב זולטי זצ״ל, עמוד תרנ״ז) שמזה יש ללמוד דה״ה לענין סחיטה, דהשיעור של כגרוגרת היינו בהמשקה הנסחט ממנו, ולא עם הפרי עצמו. והק׳ מהא דאמרינן בגמ׳ כאן דהמוציא חיטה בקליפתה דמצטרפין הקליפות להשיעור. ותירץ דשאני התם דהקליפות הם שומר להפרי, וטפלים אליו, ונמצא דכשמוציא החטה צריך הוא גם להקליפות. משא״כ בסוחט דהמלאכה נעשית רק בשביל המשקה, ולכן אין גוף הפרי מצטרף להשיעור.

דף ע״ז ע״א

בגמ׳: המוציא יין כדי מזיגת כוס וכו׳ כל חמרא דלא דרי וכו׳.

בשו״ע (או״ח סי׳ ער״ב ס״ה) נפסק להלכה: יין חי אפי׳ אם הוא חזק וכו׳ מקדשין עליו ע״כ. וכן הביא הטור בשם הבה״ג. והב״י מביא מקורו מהגמ׳ (ברכות נ׳ ע״ב)

דמבואר, דחכמים מודים לר״א בכוס של ברכה. היינו ביין חזק כל כך שאין ראוי לשתותו חי כלל, אבל בדרי על חד תלתא מיא הוי יין משובח כדאמר רבא בשבת כל חמרא דלא כו׳ עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ משה ליב ליטש - רוזנבאום זצ״ל בהגהותיו לשו״ע שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (תשס״ד ע׳ קצא-ב):

וצ״ע דבשבת דף ע״ז ע״א מתרץ הגמ׳ המתניתין המוציא יין כדי מזיגת הכוס היינו רובע רביעית מפני שצריך למוזגו בג׳ חלקי מים ואז תהיה ראויה לשתיה, והמוציא רובע רביעית יין הוי כאלו מוציא רביעית שהוא שיעור הוצאה, משמע דבלא מזיגת המים אין ראוי לשתי׳, וכן מוכח בתוס׳ ברכות שם ד״ה מודים וכו׳: תימא דאמרינן לקמן בכוס של ברכה חי ע״ש. ואי אמרת כדברי הרב הב״י דהא דחכמים מודים היינו ביין חזק שאין ראוי לשתותו כלל, א״כ מאי מקשו תוס׳ דהא דבכוס של ברכה חי מיירי בסתם יין דדרי על חד תלתא מיא והא דחכמים מודים לר״א בחזק מאד, אלא ודאי דחכמים מודים לר״א בדרי על חד תלתא מיא ע״כ.

★★

הנה בשו״ע הנ״ל מבואר, דיין המזוג על חד - תלת מיא, מקדשים עליו ע״כ. ובשו״ת תשורת שי (ח״א סי׳ י״ד) רצה לחדש דאפי׳ אם לפניו מברכים עליו בפה״ג. אך לענין ברכה אחרונה יברך בורא נפשות, דלענין ״על הגפן״ צריך רביעית. ואפילו רביעית יין ומעורב בו מים מ״מ כיון דאי אפשר לרביעית היין לשתותו בבת אחת דהמים מפסיקין אם יש הרבה מים דגם בכדי אכילת פרס א״א לשתות הרביעית יין דהמים מפסיקין, או למ״ד דהשיעור שישתה רביעית יין בלא הפסקה אפילו מעט מים מפסיקין אין לברך על הגפן ע״כ.

והקשה לו חכ״א, דבשו״ת פנים מאירות (ח״ג סי׳ ט״ו) פסק דיברך על הגפן ע״כ.

והשיב לו בשו״ת תשורת שי (ח״ב סי׳ קסח): הנה בעת שכתבתי זה לא היה לי הפנים מאירות אך בלא״ה כתבתי שם דפליגי הפוסקים בזה ועיינתי בפנים מאירות וראיתי שכתב ממ״נ, אם נהפכו המים לטעם יין א״כ ראוי לברך גם על הגפן ואם אין בהם טעם יין למה יברך בפה״ג עיי״ש, וזה אינו ראיה כלל, דכמה ברכות מצינו כן, דברכה אחרונה אינו תלוי בברכה ראשונה וכדאיתא בסימן ר״ח ס״ז וסט״ו ובביאור הגר״א שם סקל״ד:

והכא כיון דיש בו יין, אף על פחות מרביעית צריך לברך בפה״ג כמו בכל ברכה ראשונה דא״צ שיעור, אבל ברכה אחרונה דצריך שישתה רביעית יין בלא שהיה בינתיים לכל מר כדאית ליה בכדי אכילת פרס או כשיעור שתיית רביעית כדאיתא בסי׳ תרי״ב סעיף יוד, וכיון שמעורב בו מים הרי הפסיק בשתיית המים ולא שתה רביעית יין בלא הפסקה בינתיים, ונהי דיש בו טעם יין, מ״מ לא נהפך ליין ממש אלא טעם יש בו דהרי קי״ל בנתערב איסור בהיתר לח בלח ונתן טעם לא נעשה כולו נבלה מדאורייתא לכ״ע, ומ״ד לחתיכה נעשית נבילה הוא רק מדרבנן משום גזרה כדאיתא ביו״ד סימן צ״ב ס״ד. לכן אם יברך על הגפן הוי ברכה לבטלה, אבל בורא נפשות יכול לברך דהרי מ״מ שתה רביעית בבת אחת:

וע״ש עוד אריכות בדין זה.

★★

בגמ׳: בדם שיש בו רביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית וכו׳.

יש לעורר כאן בענין דלהלן. דהנה כתיב בתוה״ק (דברים יב, יז): לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך וגו׳ כי אם לפני הא׳ וכו׳ ע״כ. ובשיעורי האיסורים שם, הנה לגבי דגן כתב החינוך (מצוה תמ״ב) דהשיעור הוא בכזית, ולגבי תירוש - יין כתב המנ״ח (מצוה תמ״ג) דהשיעור הוא ברביעית. ולגבי יצהר - שמן כתב בחינוך (מצוה תמ״ד) דאיסור אכילת השמן לחייב עליו הוא בכזית. ואע״פ שהוא משקה, לאכילה הוא עומד לכל אדם, ואם ידענו כי מקצת מן הישמעאלים ישתוהו, בטלה דעתם אצל כל בני אדם עכ״ל. ובמנ״ח (מצוה תמ״ג) כתב דהא דבתירוש השיעור הוא ברביעית, אע״פ שהתורה קוראת לזה כאן בלשון אכילה: לא תוכל לאכול וגו׳, מ״מ השיעור ברביעית עכ״ד. ויש לציין לגמ׳ שבועות (כ״ג.) דהגמ׳ דנה אי שתיה בכלל אכילה או לא, ע״ש היטב.

ויש להעיר עפ״י המבואר בגמ׳ כאן וכנ״ל דרביעית משקין כשנקרש עומד על כזית ע״ש, וי״ל דה״ה להיפוך, כזית

קרוש כשממחים אותו נהיה רביעית. ולפי״ז לכאורה אין חילוק בין שיעור רביעית במשקין לכזית באוכלין וצ״ע. וא״כ כל השיעורים שכתובים לגבי דגן ותירוש ויצהר שוים, והנפק״מ תהי׳ רק באופן האכילה ודו״ק היטב. ובמג״א (סי׳ ר״י) כתב דרביעית היא יותר מכזית ע״ש, וצ״ע מדוע וכנ״ל.

וע״ע במאירי (נזיר ל״ד.) שכתב דאוכלין ומשקין מצטרפים זה עם זה לגבי איסור נזיר. וכתב שם דשיעורי כזית ורביעית שוים ע״כ. ולכאורה מקור דבריו טהור בגמ׳ שבת כאן וצ״ע.

ובשפת אמת בנזיר (שם) כתב, מה דפשיטא להמאירי דשיעור כזית ורביעית אחד הוא, איני יודע מנ״ל ע״כ. וע״ש שהביא מהתוס׳ והרמב״ם דאכילה ושתי׳ בנזיר לא מצטרפים, וביאר טעמם כיון דאין שיעוריהם שוים ע״ש.

והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: הדברים פשוטים שבעת קרישה מצטמק, א״כ ש״מ דכזית קטן מרביעית וזה כוונת המג״א הנ״ל. וזוהי גם קושית השפת אמת על המאירי ע״כ.

★★

בפרמ״ג (או״ח סי׳ ר״י בא״א ס״ק א׳) כתב: למ״ד משקה רביעית דוקא. לא שייך צירוף חצי זית אוכל וחצי רביעית משקה ואיך יצטרפו עכ״ל.

וכתב הגאון הברוך טעם זצ״ל בהגהותיו על הפרמ״ג שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ז׳ ע׳ יד) וז״ל: צ״ע לפי דעת הרא״ה המובא בר״ן פרק גיד הנשה דין תתל״ג, דקיי״ל כרב יוסף דפרק המוציא דף ע״ז ע״א, ודעתו דבכל המשקין חשבינן רביעית לזית, ובקרישת המשקה נעשה מרביעית זית, י״ל דמיקרי שיעורין שוה גם לצירוף, ולא דמי למה דאיתא ביומא דף פ׳ דאכילה ושתי׳ אין מצטרפין, ומוקי בגמ׳ שם כר״י דכל ששיעורן אינו שוין אין מצטרפין, דשאני שיעורי יוה״כ, דשיעור שתי׳ הוא כמלא לוגמא, ושיעור אכילה בכותבות, ואין מציאות השתוות לשיעורין אלו, משא״כ באיסורים, היכא דשיעור אכילה בכזית, ושיעור שתי׳ היא ברביעית, דהוי חד שיעורא, ויעיין במש״ז סי׳ ק״צ ס״ק ג׳.

וברמב״ם הל׳ נזירות מבואר, דבאוכל יין קרוש, השיעור בכזית, ויין צלול, ברביעית, וכן נראה מדבריו בהלכות מאכלות אסורות לענין שיעור דם שיהי׳ חייב עליו, שיש חילוק כנ״ל בין כשאכלו קרוש בין שותה ממנו כשנמחה, דבאכלו קרוש שיעורו בכזית, ובנמחה שיעורו ברביעית, דבפרק ו׳ ה״א מבואר דבאכל כזית לוקה, ובפרק י״ד ה״י מבואר דדם שנמחה צרופו כדי רביעית. עכ״ל הגאון ברוך טעם.

הנה שגם הוא נקט דהשיעורים דכזית ורביעית שוים ומצטרפים וכהנ״ל, וצ״ע.

עוד העיר הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א בדברי הברוך טעם, דהרי קרישת יין ודם דסמיכי אינו דומה לקרישת מים שהוא צלול. וא״כ מנ״ל להשוות כל רביעית לכזית ע״כ.

★★

בגמ׳: שיש בו רביעית הואיל ויכול לקרוש ולעמוד על כזית.

הנה ידוע דכזית הוא חצי ביצה, ובלוג יש שש ביצים, נמצא דברביעית הלוג ישנם שלש כזיתים, ומבואר כאן דרוטב כשנקרש פוחת ונעשה שליש, מרביעית הלוג לכזית. ועל פי זה תמה בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ קכ״ז) על הרא״ש (הל׳ חלה) וטור או״ח (סי׳ תנ״ו) ועוד ראשונים, שכתבו לשער שיעור מ״ג ביצים לשיעור חלה, על ידי שממלא כלי מים ויניחנו בתוך כלי גדולה, ויכניס בנחת מ״ג ביצים אחת אחת לתוך כלי הקטן, והמים הנופלים ממנו לתוך הכלי הגדול הוא שיעור ביצים לשיעור חלה. וקשה דכיון דחלה נותנים מקמח שהוא דבר גוש, הלא שיעור מים זה שיפלו כשיקרשו יהיה רק לשליש מהשיעור.

ותירץ בשו״ת בנין ציון החדשות להגאון בעל ערוך לנר (סי׳ קס״ח) דאף דבמים יש יותר נפח והוא יותר אויריי שלכן כשנקרש הוא מתמעט עד שעומד על שליש, מכ״מ בעוד שלא נקרש והאויר בתוכו שוה בגדלו ובכמותו לביצה גוש, דכל דהדברים הולכין אחרי גודלן של עכשיו, וכדמבואר בטהרות (פ״ג מ״ד) כביצה אוכלין שהניחן בחמה ונתמעטו טהורין. וכן בעוקצין (פ״ב מ״ח) בשר עגל שנתפח ובשר זקנה שנתמעט משתערין כמות שהן. הרי דבכל מקום אזלינן בתר שיעורא דהשתא.

★★

והנה הרמב״ם (פ״א דחמץ ומצה הלכה ח׳) כתב: כל האוכל כזית חמץ בפסח וכו׳ במזיד חייב כרת וכו׳ אחד האוכל, ואחד הממחה ושותה עכ״ל הרמב״ם. מפורש לכאורה

אפוא בדברי הרמב"ם הנ"ל דשיעור חמץ שהמחאו לענין אכילה הוא בכזית. וכן מפורש ג"כ בתוספתא פ"א דפסחים: כשם שאכילה (דחמץ) בכזית, כך שתי' בכזית עכ"ל. והוא באמת מקור לדברי הרמב"ם. (ועי' בזרע אברהם להגר"מ זעמבא זצ"ל סי' י"א ס"ק כ"ד מש"כ בדברי התוספתא. ועיי"ש מש"כ בשם הרבנו מנוח פ"א דחמץ ומצה) וצ"ל א"כ דמש"כ הרמב"ם (בפי"ד דמאכלות אסורות הלכה ט') וז"ל: או שהמחה את החמץ בפסח וכו' אם שהה מתחילה ועד סוף כדי שתיית רביעית מצטרפים עכ"ל. לא ר"ל בזה דהשיעור הוא רביעית, אלא השיעור הוא באמת כזית וכנ"ל. ורק שיעור הצירוף הוא בכדי שתיית רביעית כמשקים. וזה ברור ופשוט.

וכן מצאתי שכתב להדיא בברוך טעם, שער התערובת דין ח' פ"ב בסופו (בד"ה שוב וכו') עיי"ש לגבי דם שרצה הברוך טעם לחדש דכיון דכתב הרמב"ם בה' מ"א הנ"ל דשיעור הצירוף הוא רביעית, מוכח דבשותה דם השיעור הוא רביעית ולא כמו אוכל דם קרוש דהשיעור הוא כזית עיי"ש. וכן רצה לחדש בשו"ת בנין ציון סי' מ"ט עיי"ש. ועמש"כ בשואל ומשיב ח"ג מה"ג סי' קס"ט לפלפל בדבריו. ושוב כתב לדחות די"ל דבאמת ג"כ בשותה דם השיעור הוא כזית. ורק שיעור הצירוף הוא שיעור רביעית עיי"ש שכתב להוכיח כן מתרומה. וכן הוא בהנ"ל גבי חמץ שהמחאו ג"כ השיעור באכילה הוא כזית אך הצירוף הוא כדי שתיית רביעית כיון דהוא מחוי והוא כמשקה ודו"ק.

וראה עוד בשו"ת הרדב"ז ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' קמ"ה שכתב דהדבר ברור ששיעור חלב שהמחאו הוא כזית, דהרי מקרא דהנפש האוכלת ילפינן לרבות השותה. אלא דלגבי שיעור השהי' אזלינן בתר הפעולה ושותה הוא ולא אוכל. ולכך כתב הרמב"ם בפי"ד דמ"א הנ"ל דשיעור השהי' הוא כדי שתיית רביעית. אך שיעור החלב הוא כזית ע"כ. וכ"כ בשו"ת זרע יעקב סי' ס"ט ובאמרי בינה או"ח סי' ט"ז הביא שכ"כ בחמדת שלמה יו"ד סי' ט"ז עיי"ש. וע"ע במעשה רוקח ברמב"ם דמ"א ה"ט הנ"ל שס"ל דכונת הרמב"ם במש"כ דשיעור השהיה הוא כדי שתיית רביעית וזהו השיעור ג"כ ע"ש.

וביותר א"ש הנ"ל עפ"י פשטות הגמ' בשבת כאן דרביעית משקין כשקורש עומד על כזית א"כ א"ש הכל ודו"ק היטב.

ובזה הי' א"ש דברי הרבנו מנוח פ"א דחו"מ שהביא הגר"מ זעמבא זצ"ל בזרע אברהם סי' י"א ס"ק כ"ד שכתב דשתיית חמץ ברביעית. והגרמ"ז זצ"ל נדחק שם דע"כ כן היתה גירסתו בתוספתא. ועי' ביד שאול ליו"ד סי' רל"ח ס"ק ג' שהביא דיש גירסא בתוספתא עיי"ש. ולהנ"ל זהו כוונתו דהיינו הך.

★★

והנה בגמ' סוכה (ו' ע"א) איתא: גפן כדי רביעית יין לנזיר, וברש"י (ערובין ד'.) פי' - רביעית לחייבו מלקות, ובתוס' (שם ובסוכה) פליגי - דא"כ לא הוי דומיא דאחריני דמשערים בהם ענין אחר ע"ש היטב באריכות. וברש"י (בברכות מ"א.) ובסוכה שם פי' דלא כדבריו הנ"ל - אלא דר"ל בנזיר האוכל גפנים, דשיעור האכילה הוא לא כמו בכל התורה בכזית אלא כאן השיעור הוא רביעית ע"כ. וע"ש ברש"י מש"כ איך לשער השיעור רביעית באכילת נזיר ע"ש היטב.

והנה בספר תורתך שעשועי (פר' נשא) רצה כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל לחדש, דהפירוש בגמ' הוא דבשתיות האסורות אנו משערים לגבי שיעור זמן השתיה כמו בשתיית רביעית ביין שאורכת יותר זמן משתיית שאר משקים ע"ש בדבריו וזה הלימוד מרביעית יין דנזיר לכל השתיות האסורות בכל התורה שהצירוף הוא כדי שתיית היין ולא כדי שתיית משקה אחר עכ"ד ודפח"ח. ויש לצרף הדברים הנ"ל גם לדברי רש"י בברכות ובסוכה.

וי"ל דבר חדש, דקאי על אכילת נזיר בגפנים דשיעור האכילה הוא כדי שתיית רביעית, וזהו עפ"י מש"כ בשו"ת הרדב"ז ושאר האחרונים וכנ"ל. דהדבר ברור, דאע"ג דשיעור חלב שהמחאו הוא בכזית. אבל לגבי שיעור השהיה אזלינן בתר הפעולה ושותה הוא ולא אוכל ושיעורו לענין זה כשיעור רביעית וכנ"ל.

ולפי"ז י"ל דזה כוונת רש"י בברכות ובסוכה - לחייב האוכל בכזית - כדי שתיית רביעית היינו דזהו שיעור האכילה ברביעית וכנ"ל ודו"ק היטב.

★★

בשו"ע או"ח (סי' ק"ד סעיף ג') מבואר, דבשתיית יין יש ספק אי חיוב ברכה אחרונה הוא בכזית או ברביעית ולכן יש לשתות דוקא רביעית ע"כ.

ובט״ז האריך בביאור הספק בשו״ע. ובסו״ד מביא מהלבוש, דהספק הוא האם כזית בלח הוא כמו כזית ביבש, וממילא הוא פחות מרביעית או דגם בלח הוה כיבש וממילא הוה בלח רביעית ע״כ. וכתב עליו הט״ז:

ולא ידענא מה חשב בזה. להביא ראי׳ ממקום הסותר אותו. דהא אמר שם אביי [היינו בגמ׳ כאן] דדילמא בדם שהוא עב דוקא הוא כך. אבל ביין דקליש, יש בכזית יותר מרביעית. וא״כ הי׳ לו להסתפק דשמא בעינן אפי׳ יותר מרביעית שלם, אלא ודאי דליתא להאי ספיקא כלל עכ״ל.

אכן לנכון העיר הגאון השואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח״ב סי׳ ר״ג) על הט״ז דמדברי הרא״ה שהובאו בר״ן (פרק גיד הנשה) חזינן דס״ל דאין להניח פשיטותא של ר׳ יוסף ולתפוס ספיקו של אביי. וכן ס״ל לרשב״א ע״ש. וא״כ נקטינן כר״י דכל המשקין שייך לומר דמרביעית נעשה כזית יבש וא״כ דברי הלבוש נכונים ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר אביי וכו׳ **אלא ביין דקליש וכו׳ אי נמי** וכו׳.

נשאל המנחת יצחק (ח״ב סימן ק״י) לפי מה שנפסק בשו״ע (או״ח סימן ר״י ס״א) שאוכלים שיעורם לברכה אחרונה בכזית, ומשקים שיעורם ברביעית, האיך הדין בשוקולד או גלידה שתחילתם אוכל וכשמסמסם בפה קודם בליעה נהפך למשקה האם שיעורו כאוכל בכזית או כמשקה ברביעית.

והביא את דברי הפר״ח בספרו מים חיים (סי׳ ז׳) שכתב דהמוצץ פירות מברך עליו ברכת הפרי ושיעורו לברכה אחרונה הוא בכזית, דאותה מציצה כאכילה דיינינן ליה, וראיתי מדברי הרמב״ם (פ״ח מהלכות ברכות ה״ה) והכ״מ שם והביאו הגרעק״א בהגהותיו והביא גם דעת הגאון הרב אריה פומרנציק בספר עמק ברכה (דמ״ט) שהביא להוכיח מתוס׳ (ב״מ פ״ד גבי אכילת פועל) דמוצץ הוי שתיה ובספר תורת חיים (פעסט) שם (סי׳ ר״י ס״ק ג׳) מפלפל בזה וסיים דלהלכה במוצץ פירות לכ״ע יש לו דין אוכל ואם לא שהה יותר מכדי אכילת פרס, לכ״ע חשוב לברך אחריו עיי״ש.

וכן דעת המנחת יצחק דחשיב כאוכל לפי מה דאיתא בסוגייתנו לענין רביעית יין, דאם יקרש יעמוד על כזית ואביי אומר שם דדילמא דוקא יין שהוא עב הוא כך, ועיין בזה בלבוש (או״ח סימן ק״צ) לפרש טעם הספק שנסתפקו הראשונים בשתיה, לענין ברכה אחרונה, דיש שס״ל בכזית ויש שס״ל ברביעית (עיי״ש בשו״ע ובסימן ר״י שם) דהוא משום דדלמא צריך רביעית, כדי שאם יקרש יעמוד על כזית והט״ז שם הקשה מדברי אביי כנ״ל, ונמצא מזה דהממחה דבר אוכל, יש בו להקל ולהחמיר, דאם המחה אותו דליל ודק מאוד, יש בו שיעור רביעית בפחות מכזית שבאוכל, הרי להקל, ואם המחה אותו עב, צריך יותר מכזית עב שיהיה בו שיעור רביעית, הרי להחמיר, ואם המסמוס כמו שיעור עובי היין, הוי שיעורן של הכזית והרביעית בשוה, וא״כ כמה שיאכל וימסמס האוכל בתוך פיו, אשר בודאי קשה לשער בכעצמים בבטן המלאה כמה היה שיעור המסמוס בכל כמות שיאכל בין בכזית או בפחות או יותר, יהיה ספק אם היה המסמוס כ״כ שיש בו שיעור רביעית או לא.

אמנם לעומת זה אם יאכל מהאוכל יש שלושה צדדים לחייבו בברכה אחרנה א. דלמא מוצץ דינו כאוכל אשר כן דעת גדולי הפוסקים הנ״ל ב. דלמא גם בשתיה השיעור בכזית כמו המבואר בשו״ע שם ג. דלמא הגיע באמת המסמוס לאופן שיש בו שיעור רביעית בכזית אוכל וכנ״ל ע״כ.

★★

בגמ׳: כדי גמיאה או כדי גמיעה וכו׳.

בשו״ת עין יצחק (חלק ב אה״ע סימן כה) למד מכאן להכשיר גט שבשם בתיה כתבו בסיא בסמ״ך, ובתו״ד כותב: ידוע לכל דאין הפרש במבטא ביניהם במדינתינו, ואף אם יש איזה הפרש בהרגשת המבטא ביניהם, דהא הם מן שני מוצאות, מ״מ ודאי אין הרגש גדול ניכר החילוק ביניהם בהמבטא, ע״כ יש לנו יסוד דהיתירא בנ״ד.

ומביא סעד קצת לסברא זו מסוגיא דילן, דאיבעיא להו כדי גמיאה או כדי גמיעה כו׳, גראינין או גרעינין, וכן איבעיא להו מאמצין או מעמצין. והנה מצינו במגילה (דף כ״ד) דיש חילוק בין אלפין לעיינין וכן הוא בברכות (דף ל״ב) וכן הוא באו״ח סי׳ נ״ג סעי׳ י״ב ובמג״א ס״ק ט״ו ובסי׳ קכ״ח סעי׳ ל״ג במג״א ס״ק מ״ז ע״ש. ואם היה הרגש גדול החילוק בין אלפין לעיינין, הסברא נותנת דלא יהיה שום ספק להו בכל הנך, דודאי היה נרגש כל זה במבטא לשונם בתורה שבע״פ. ומדחזינן דאיבעיא להו בכל הנך אם באל״ף או בעי״ן. מזה נראה דאף דבאמת יש הרגש חילוק בין אל״ף

לעי״ן, מ״מ לא היה הרגש גדול בחילוק ביניהם, ע״כ מספקא להו בכ״ז וחזינן דבהרגש קצת חילוק בין אל״ף לעי״ן עבידי למטעי, ולכן בשמות גיטין אם יארע טעות כיוצא בזה היכא דלא הוי הרגש גדול בהחילוק במבטא דהדין נותן להכשיר, לפי דגם זה מקרי בשם ספירת דברים כיון דעבידי למטעי בכזה, ע״כ אין זה מקרי שינוי השם, וגם אין בזה חשש לעז משום דעבידי למטעי בכ״ז. ואין לנו לעשות חומרות מדעתינו, עיי״ש.

דף ע״ז ע״ב

בגמ׳: גראינין או גרעינין - ונגרע מערכך וכו׳.

בשו״ת דובב מישרים (בסוף ח״א סי׳ י״א) בתשובה לבחור משהל׳ה ברייער הי״ד מביא דבר נפלא וז״ל: הנה יסוד דבריך יסובבו ע״ד השאלה בזמן הזה שא״א להשיג רק הצימוקים הקטנים מהענבים שאין בהם גרעינים אם לברך עליהם בפה״ג, והבאת מדברי הדעת קדושים שהביא מדברי הרד״ק ישעי׳ וכן מצאת ברד״ק בירמי׳ ב׳ שענבים המשובחים הם אותן שאין להם חרצן, ועפ״ז אמרת כונה נחמדה בש״ס שבת ע״ז דמיבעי׳ לי׳ אי גראינין או גרעינין תנן, א״ר בר עולא ונגרע מערכך יע״ש פירש״י ז״ל, ולהנ״ל י״ל דמשו״ה פשיט לי׳ דגרעינין תנן מלשון ונגרע מערכך, משום שע״י הגרעינין הפרי נגרע ואינו טוב כמו הענבים שאין להם גרעינין כנ״ל עכ״ד.

אלו הדברים שהביא הגאון מטשעבין זצ״ל בשם אותו בחור קדוש הי״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: לבושה לא בושה וכו׳.

כתב הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (חלק ב׳ סי׳ ט״ז): ע״ד השאלה השניה באותן האנשים שהולכים ולובשים הכתונת על הבשר בתור מלבוש והולכין בהם ברחובות קריה, אם אירע להם אבילות רח״ל אם אין זה בכלל בגד של זיעה דמבואר בשו״ע סי׳ ש״מ סעי׳ ו׳ דאין צריך לקרוע, או דילמא הוי בכלל בגד העליון כיון שהולך בהם בחוץ, ולכאורה י״ל דלא הוי בכלל בגד עליון עפ״י המבואר בש״ס שבת דף ע״ז לבושא לא בושה, וברש״י שם חלוק עליון שמכסה כל החלוקים התחתונים עי״ש, א״כ מוכח קצת דמלבוש העליון הוי רק שמכסה הבגדים התחתונים.

ויש להעיר עפי״ד שו״ת חכם צבי בסוף הספר בקונטרס תוספות חדשים סי׳ ג׳ שכתב לענין פלוגתת הראשונים ז״ל בישן בבגדיו אם צריך לברך בקומו ברכת מלביש ערומים וכתב דכיון דישן בבגדים שאינם מכובדים ערום מקרי כדפרש״י עה״פ הלך עבדי ישעיה ערום ויחף, דבבגדים המטולאים מקרי ערום, ועי׳ בש״ס שבת קי״ד הגירסא בבגדים בלואים, וא״כ כיון דכתב רש״י בש״ס דשבת ע״ז הנ״ל חלוק עליון שמכסה כל החלוקים התחתונים הקרועים ורעים, א״כ אדרבה י״ל דגם הכתונת שמכסה גופו הערום הוי בכלל מלבוש עליון, דהרי גם במלבושיו הקרועים חשיב כערום. עכ״ד.

★★

בגמ׳: כדי לשוף במים וכו׳.

וברש״י: לשני עינים ע״כ. וכתב הגאון ר׳ דוד פרידמן מקרלין זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ח׳ ע׳ כא): א״ה לא אדע מנין לרש״י זה, דאפשר דהוא כרפואה ודי בעין אחת כמו כחול שהוא לרפואה, וצ״ע, ועיין במאירי. עכ״ד.

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: אולי י״ל מדסמיך לי׳ בתוספתא (ומובא להלן בגמ׳ ע״ח ע״א) כדי לכחול עין א׳, משמע דרישא דסתמא תניא. הכוונה לב׳ עינים ע״כ.

★★

בגמ׳: בעי ר׳ אשי (קלור) כדי שיפה או כדי אחיזה ושיפה תיקו.

צ״ע מאי מיבע״ל הרי פשוט ששום אדם לא יוציא קילור בלי שיעור כדי אחיזה, (אולם ע׳ כעי״ז ברש״י כט. ד״ה מכוונות) ומ״ש מהסוגיא עט. דאמרינן לפי שאין אדם טורח לעשות סממנים לצבוע בהם דוגמא לכן השורה סממנים צריך שיעור גדול מהצובע שחייב בשיעור קטן, דמבואר שהכל תלוי ברגילות.

אולם החילוק מבואר, דשם הוא רק משתמש בסממנים שראויים לצבוע דוגמא וא״כ א״א לחייבו על פחות, משא״כ כאן השימוש הוא הכחול לעין, ומה שנשאר באצבעותיו

הוא רק היכי תימצי ולא עיקר השימוש וזהו ספיקת הגמ׳ אם חשיבות השיער תולה בעיקר ההשתמשות.

ולפ״ז למדנו, שבכל דבר צריכים לדון על חשיבות הדבר אף שיכול להיות שלמעשה אין מוצאים שיעור כזה (וע׳ ברש״י צ. בד״ה מאומה שמשמע שזה גופא דאחשביה הוא סיבה לחייבו, אולם ברמב״ם בפיה״מ שם שכתב שראוי לבערו ולהוציאו מביתו).

(קובץ קול התורה קובץ מ״ג ע׳ נג)

★★

בגמ׳: אימת מפגיע על ארי וכו׳ -

וברש״י: מפגיע, חיה קטנה וקולה גדול ושומע וירא שתהא בריה גדולה ובורח, ויעוי׳ בבן יהוידע שפירש וז״ל: אך העולם אומרים מפגיע זה מין חיה שקורין בלשון ערבי ני״ץ, והוא כמו חתול וכו׳, ויש לה בכפות ידיה בכל כף יותר משלשים ציפוניים קטנים וחדים מאוד יותר מסכין, וכשרואה הארי קופץ עליו ויושב על כתיפיו, ומשם עולה על גולגלתו של הארי וחופר בו בציפורניים החדים שלו עד שנוקב עצם הגולגולת ומוצא המוח ואוכלו, והארי מפיל עצמו לארץ בעת שרוכב זה על כתיפו כדי לרומסו, ולא יכול לו כי זה הני״ץ תיכף נשמט לצידו השני, ובמעט רגעים גומר מלאכתו בציפורניו, וזאת החיה נקראת בלשון חכמינו ז״ל בשם מפגיע, וזה מתיישב יותר מפירש״י וכו׳. ויש בני אדם שהעידו שראו בעיניהם מעשיו הנזכר שעשה בארי אצל שר אחד שהביא שניהם לשחק בם, עכ״ל הבן איש חי יעו״ש.

ובשפת אמת כאן הקשה על רש״י: אינו מובן. דמנ״ל דמהאי טעמא הוא [שירא שתהא ברי׳ גדולה] דילמא משאר בריות. אף שקולם גדול אין מתיירא אלא ממפגיע דוקא מפני שכך הטבע שלו עכ״ל. אכן לפי״ד הבן יהוידע הנ״ל א״ש וכמובן.

והנה יעוי׳ בפ׳ ויחי (מט׳, ט׳) דכ׳ גור אריה יהודה מטרף בני עלית, כרע רבץ כאריה וכלביא מי יקימנו. ובתרגום אונקלוס כתב וז״ל, ינוח ישרי בתקוף כאריא וכליתא ולית מלכו דתזעזעיניה עכ״ל ע״ש. והיינו דאין מי שיכול ״לזעזע״ את האריה והלביא מכל הבעלי חיים. וכן יעו״ש באבן עזרא שכתב וז״ל, כרע רבץ כאריה שמנהג האריה אחר שטרף ישב על כרעיו וירבץ ואילו היה עובר כל מין חיות לא יקום מפניהם שיברח עכ״ל ע״ש. וכן יעו״ש בספורנו שכתב וז״ל, וכלביא מי יקימנו, כן יהיה במלכותו לעתיד, שירבץ כלביא ולא יהיה מי שיוכל להטיל עליו אימה כדי שיקימנו ממקומו מחמת יראה עכ״ל ע״ש.

וצ״ע מהגמ׳ הכא בין לרש״י ובין לבן איש חי, דמבואר דאימת מפגיע על ארי, וא״כ איכא בעל חי שיוכל להטיל אימתו על הארי ועי״ז בורח וצ״ע. וע״ע בספ״ק דברכות (יב:) דא״ר יהודה בר זבידא ביקשו לקבוע פרשת בלק מק״ש משום דכתיב ביה כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו, ופירש״י דדמי לבשכבך ובקומך שהקב״ה שומרנו בשכבנו ובקומינו לשכב שלוים ושקטים כארי וכלביא, עכ״ל ע״ש. ויל״ע כנ״ל, הא אכתי מפחדים מן ה״מפגיע״. אולם מהא לא קשה, די״ל דבעלמא הרי הם ״שקטים ושלוים״ דלא שכיח שיבא אצלהם ה״מפגיע״, ורק במבואר לעיל דאין בעל חי שיכול להטיל עליהם אימה הוא צ״ע.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: מ״ט קרנא דקמצא וכו׳.

ברש״י: קמצא - ארבה. ולי נראה קמצא - נמלה ע״כ. ויש לציין דהנה בברכות (נ״ד:) אי׳ בעובדא דעוג מלך הבשן דאייתי הקב״ה עליה קמצי, וברש״י פי׳: קמצי - נמלים ע״כ. וברש״ש שם הקשה, דהרי קמצי תמיד היינו חגבים ע״ש. ויש להוסיף מהתרגום אונקלוס (במדבר יג, לג) על תיבת: כחגבים, שכתב: כקמצין ע״כ. ובערוך לנר (יבמות קכ״א:): הביא בשם הערוך דקמצא פי׳ נמלים ע״ש אך בערוך (ערך קצץ) מפורש דקמצין היינו חגבים ע״ש וצ״ע.

ויש להשוות הדברים לדברי רש״י הנ״ל כאן שפי׳ קמצא - ארבה או נמלה. ויש עוד להעיר דבויקרא (י״א, כ״ב) דכתיב: ואת החגב תרגם באונקלוס: וית חגבא, ולא תירגם קמצא כמו שכתב בבמדבר הנ״ל וצ״ע.

★★

בגמ׳: כדי לסוך אבר קטן וכו׳.

וברש״י דהוא אחד מפרקי אצבע קטנה ע״כ אולם ע׳ ברמב״ם בפיה״מ שהאבר קטן שבאדם הוא אצבע קטנה שברגל (וע׳ בפיה״מ פ״ד מעדיות משנה ו׳ שפירש אצבע

קטנה של הרגל, וע"ש בתויו"ט). וע' בשיטה להר"ן שכתב ב' הפירושים.

ולכאורה יש בזה מחלוקת רש"י והרמב"ם האם פרק מאבר נחשב אבר דלרש"י נחשב אבר משא"כ להרמב"ם רק אבר שלם, ומצינו בזה מחלוקת באחרונים, דדעת החתם סופר אבהע"ז (ח"ב סי' צ"ג) דפרק לא חשיב אבר, אבל המהרש"ם בתשובה (ח"ב סי' מ"ב) נקט דפרק הוי אבר ע"ש ע"כ.

דף ע"ח ע"א

בגמ': כל מילתא דשכיחא ולא שכיחא אזיל רבנן דשכיחא לקולא וכו'.

הנה עפ"י דברי רש"י להלן (בד"ה בגלילא שנו וכו') נראה, דלפי רש"י ביאור ההגדרה "לא שכיחא" היינו, שבדרך כלל משתמשים בדברים אחרים לצורך ענין זה. דהרי רש"י פי' שם דבגלילא כיון שהם עניים השתמשו לרפואה רק במים. א"כ אפי' אם במים משתמשים יותר לצורך שתיה, אך כיון דמשתמשים במים גם לצורך רפואה, נחשבים מים בבחינת שכיח גם לרפואה.

אך תוס' לעיל (מ"ז ע"א) ד"ה בגלילא וכו' שהקשו על רש"י הנ"ל. דא"כ שבגלילא היו עניים, א"כ ודאי היתה שתיית מים שכיחא אצלהם, וא"כ קשה אכתי דנשער בשיעורם בשתיה. ולכן פירשו התוס' דאדרבה, היה שכיח אצלהם בגלילא הרבה יין, והיו הכל שותין יין, ולכן מים שכיח אצליהם יותר לרפואה מאשר לשתיה ע"כ.

ונראה דהתוס' ס"ל דכיון דרוב ההשתמשות במים היא לצורך שתיה, נחשב כה"ג לא שכיחא לגבי רפואה ע"כ. וכן נראה בפי' הערוך שמובא בגליון הגמ' ע"ש.

ברבינו חננאל כאן פירוש חדש לב' התירוצים של אביי ורבא.

תירוצו של אביי דבגלילא שנו פירש הר"ח דס"ל דמי הגליל ידוע שמועילים לעין לרפואה. ולכן דוקא במים כאלו השיעור הוא כרפואה. אבל סתם מים באמת שיעורם ברביעית כי הם לשתיה בלבד.

ובתירוצו של רבא כדשמואל וכו' פירש הר"ח: וכן תורף הדברים שאין המים סועדין כמיני מאכל אלא עיקר שתייתן כעין רפואה היא לפיכך שיעורן כרפואה עכ"ל.

וכתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל דבזה א"ש קושית השפת אמת (לעיל מ"ז ע"א) על התוס', דלפי דבריהם, איך יפרשו את תירוצו של רבא דמוקי בשאר מקומות רק דמים לקילור עדיף משאר משקין, אבל מ"מ תקשה כקושית התוס' דהרי השתיה שכיחה מהרפואה ונשאר בצ"ע.

ולפי פי' הר"ח הנ"ל כתב הגרב"ש ז"ל דמיושבים דברי התוס', דלאוקימתא דרבא לא קשה כיון דנחתינן להא דמים כל שתייתן הוי בגדר רפואה לספק הנוזלים הנצרכים לגוף, ולא בגדר אכילה שמהותו ג"כ שמשביע וסועד, א"כ שפיר אמרינן דשיעורן כרפואה של שיפת קילור - אע"ג שרפואה זו שכיחא פחות משתיה, מ"מ הכלל דאזלינן בתר שכיח נאמר רק בשני סוגים אבל בסוג אחד י"ל דאזלינן בתר שיעור היותר קטן, כן צ"ל לדעת הר"ח ז"ל - אבל לתירוצו של אביי דלא נחית להכי רק תירץ בגלילא שנו, שפיר הקשו התוס' על רש"י ע"כ.

★★

בגמ': דאמר שמואל כל שקייני מסו ומטללי לבר ממיא דמסו ולא מטללי.

וברבינו חננאל כתב וז"ל: וכן תורף הדברים שאין המים סועדין כמיני מאכל אלא עיקר שתייתן כעין רפואה היא, לפיכך שיעורן כרפואה עכ"ל.

בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רפ"ב) כתב דהשותה מים ביום הכפורים אינו חייב מן התורה, כי מים אינם זנים כלל, כמו שכתב הרמב"ם בפירושו (פ"ג דעירובין) שאין מערבין במים, שהמים הם להוליך המזונות למקומות הצריכים ואין בהם אלא הרחקת הנזק הוא הצמא. אבל תועלת הזן אין בהם כלל ע"ש.

ובתפארת ישראל על משניות (יומא פ"ח מ"ג) הביא דברי הלכות קטנות הנ"ל וכתב דמדהא נקט התנא פטורא כך בהנך שאינם ראויים לשתיה, שמע מינה דכל שראויים לשתיה אף דלא זיין טובא חייב עליה. ע"ש.

וכתב הגאון ר' עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סי' לב) דמדברי רבינו חננאל הנ"ל מפורש כדברי ההלכות קטנות דמים אינם זיינו כלל ע"ש.

★★

בגמ׳: שופכין למאי חזי וכו׳.

כתב בספר יוסף דעת (סי׳ של״ט סעיף ה׳): לכאורה רציתי לומר דמכאן מבואר כדברי הב״ח סימן קס, דשופכין פסול לנט״י, דאי נימא דכשרים לנט״י, קשה למה לא חייב דחזי לנט״י. מיהו בתוס׳ כתבו דראוי להדיח מהם כוסות וקערות ולא מאיסא כולי האי ע״ש וע״כ דברי הב״ח תמוהין. ע״כ.

★★

במשנה: נייר כדי לכתוב עליו קשר מוכסין, והמוציא קשר מוכסין חייב.

עיין בתוס׳ (לקמן ע״ב) שהקשו דפשיטא דמוציא קשר מוכסן חייב. ותירצו דאיירי כאן בשהיה כתוב על הקלף, דאע״ג דשיעורו של הקלף הוא יותר גדול, כדי לכתוב עליו פרשה קטנה שבתפלין, מ״מ אם כתוב עליו קשר מוכסין חייב.

ועיין בתוס׳ רעק״א (אות ק״ב) דלהרמב״ם הי׳ יישוב אחר לקושית תוס׳, דמתני׳ אשמעינן, אף דכבר הראו למוכס, דלא חזי עוד, מ״מ חייב וכדעת רבי יהודה בברייתא, וכדמפרש ר״א לטעמי׳, דצריך להראות למוכס שני. ולכן פסק הרמב״ם (פי״ח מהל׳ שבת הט״ו) כוותי׳ דר׳ יהודה, אע״ג דרבנן פליגי עלי׳, ועיי״ש בכסף משנה, משום דלהרמב״ם הי׳ הכרח מחמת קושיית תוס׳, דסתם מתני׳ אזלא כוותי׳ דרבי יהודה, ולכן פסק כוותי׳.

★★

תוס׳ ד״ה שופכין למאי חזי וכו׳ כתבו: **דשופכין דמתניתין איכא למימר דחזו לכמה דברים, לרחוץ בהם כוסות וקערות דלא מאיסי כולי האי** וכו׳.

כתב הגאון השואל ומשיב בשו״ת (מהדו״ק ח״ג סי׳ קטו): לכאורה שייך משום בל תשקצו. ואפשר כל דלא חזי, האחר שאינו רואה לא שייך בל תשקצו, דדוקא למי שרואה שייך בל תשקצו.

ומ״ש בתוס׳ ומחלקין בין דבר המוסרח לגמרי דמאיס טובא, וא״כ מבואר כמו שכתב הפר״ח סימן קטז דיש לחלק בין דברים המאוסים טובא דשייך בל תשקצו. משא״כ באינם מאוסים כ״כ אינו אסור רק למאן דמקפיד על מאיסותו אבל לאחר שרי ע״ש ע״כ.

★★

הנה לפי״ד השואל ומשיב הנ״ל דמש״כ התוס׳ דחזי לרחוץ בהם כוסות וקערות היינו לאחר שאינו רואה ולכן אין בכה״ג משום בל תשקצו. א״כ מבואר, דלמי שכן יודע הוי בכלל שופכין ולא ראוי לכלום. וי״ל דזה כוונת הב״ח (המובא לעיל) דס״ל דשופכין פסולים לנט״י. דמאיסי למי שראה ויודע ודו״ק היטב.

דף ע״ח ע״ב

בגמ׳: אסור לשהות שטר פרוע איכא בינייהו.

ברש״י ביאר דהנידון הוה אי מלוה מותר להשהות לצור על פי צלוחיתו, אבל לוה ודאי לא משהי לי׳, שמא יבוא לידי המלוה ויחזור ויתבענו. ע״כ. והעיר ע״ז הריטב״א, דלפי״ז נמצא דהא דאיתא בכתובות (יט:) דאסור לשהות שטר פרוע הוא שלא כר׳ יהודה. אבל הריטב״א מביא עוד פירוש בשם התוס׳, דלכו״ע אסור למלוה להשהות שטר פרוע, ונידון הגמ׳ הוא אי מותר ללוה להשהות או אם חיישינן לקנוניא ע״כ.

★★

בגמ׳: רבנן סברי אסור לשהות שטר פרוע וכו׳.

בגליון הש״ס להגרע״א זצ״ל הקשה בהא דאמרו כאן אסור להשהות שטר פרוע, הא חזי ליה למחוק השטר ויהיה מותר להשהותו לצור על פי צלוחיתו ע״כ.

וכתב בשואל ומשיב (מהדו״ת ח״ד סי׳ קעז) ליישב: ולפענ״ד כיון דגוף השטר הוא של לוה, א״כ אסור להשהותו אף לאחר שמחקו דשמא לא ימחקנו, והרי חששו בתוס׳ שמא יגבה שלא כדין, ומכ״ש דחיישינן שמא לא ימחקנו או דיהיה ניכר אח״כ וזיילי נכסי דזה חייב לזה ובכל ענין אסור להשהות, ועיין בחו״מ (סימן נז) דאינו מבואר תקנה זו שיהיה מותר המלוה להשהותו, וע״כ דבכל ענין הוה בכלל אל תשכן באהליך עולה וז״ב ופשוט. עכ״ד.

ובהגהות חכמת שלמה להגר״ש קלוגר ז״ל (חו״מ סי׳ נ״ז) כתב לדון אם מהני לכתוב על גבי השטר שהוא פרוע ולהשהותו. וכתב הגרש״ק ז״ל שם דאם מהני כה״ג, א״כ לרבנן אמאי פטור משום דאסור להשהותו הרי יש לו תקנה לכתוב על גביו, וכתב לדחות די״ל כיון דמיירי בשבת

ואינו יכול לכתוב עליו, וכ"כ בספר שבילי דוד (כללי מלאכות סוף אות לט) א"כ כיון דכל שעה ושעה עובר על תשכן באהלך עולה, א"כ צריך הוא להחזירו ללוה תיכף בשבת, ואין רשאי להמתין עד יום חול לכתוב עליו עיי"ש.

ובהגהות לחדושי הגרי"ש נתנזון לשבת (כאן) כתב דלפי החכמת שלמה הנ"ל מיושבת קושית הגרע"א בגליון הש"ס הנ"ל, דבשבת אסור למוחקו ג"כ, ועובר על כל שעה משום אל תשכן וגו' ודו"ק היטב.

★★

בגמ': מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו וכו'.

הנה בתוס' (כתובות יט ע"א) ד"ה מודה בשטר שכתבו וכו' הקשו, מדוע לא נאמן לומר פרעתי במיגו דבעי אמר מזויף.

ותוס' תירצו שני תירוצים א. שהוא מפחד לומר מזויף שמא יכחישוהו.

ב. דמדאורייתא אין צריך קיום ולא יועיל לומר מזויף, וכל דין קיום נאמר מדרבנן רק בטענת מזוייף להדיא.

ומבאר באבן האזל (פי"ד מהל' מלווה ולוה הי"ד) ששני התירוצים זקוקים אהדדי. התירוץ הראשון מבאר מדוע אין מיגו. והתירוץ השני מבאר לפי שיטת תוס' שהפה שאסר - לאו מדין מיגו. ועיין מחנה אפרים (פי"ח מאיסורי ביאה) מדוע אין כאן הפה שאסר, ומסביר שמדאורייתא לא צריך קיום.

ויש להעיר - א. עיין בתוס' הרא"ש שכתב והסביר קודם דברי הקונטרס ואחר כן את תירוץ תוס' הראשון. ב. לפי דברי האבן האזל הנ"ל, במקום שצריך קיום מן התורה לכו"ע צריך לקיימו. והנה מובא ברעק"א (ריש גיטין) ששטר שנפל צריך קיום מן התורה, ואעפ"כ מבואר במסכת ב"מ (דף ז ע"א-ע"ב) שנחלקו שם במודה בשטר שכתבו אם צריך לקיימו לגבי שטר שנפל. ולפי דברי הגאון הנ"ל לכו"ע צריך היה לקיימו וצ"ב.

דף ע"ט ע"א

בגמ': בעא מיני' רבא מר"נ המוציא עור בכמה וכו'.

וברש"י: משום דבעי למיבעי מיני' וכו' בעא מיני' הא ואע"ג דמתניתין היא ע"כ. היינו, דהי' קשה לרש"י. הרי מכיון שהדין מפורש במשנה, ששיעור המוציא עור בשבת הוא כדי לעשות בו קמיע, מדוע א"כ קשה שאל זאת רבא מרב נחמן. ורש"י דוחק להשיב, שזה מובא אגב השאלות האחרות.

וכתב בספר פרנס לדורו (ע' 239-240) ליישב, דהנה בירושלמי (שם) יש ב' גירסאות או דשיעור הוצאת עור "כדי ליתן על הקמיע" או "כדי לעשות קמיע", וזה דבעי רבא מר"נ מה הגירסא הנכונה, והוא השיב דהגירסא הנכונה היא כמתניתין. והוא ממשיך וכותב דהרמב"ם בהלכותיו (פי"א דשבת ה"ה) כתב: "וכן המעבד את העור - כדי לעשות קמיע" ע"כ. אכן בפיה"מ (כאן) כתב הרמב"ם: לעשות תיק לקמיע, וברע"ב כתב: לכסות בו את הקמיע ע"כ. ודפח"ח.

★★

בגמ': אלמא כיון דלטוויה קאי שיעורא כטווי וכו'.

ובתוס' כתבו: הו"ל למינקט כיון דלאריגה קאי וכו' אלא שמא לאו כולהו קיימי לאריגה ע"כ. וביאר המהרש"א כוונתם, דכיון דשיעור אריגה הוא שני חוטין א"כ בעינן רק מלא רוחב הסיט (ולא כפול) דסה"כ יש מלא רוחב הסיט כפול, וזהו שהקשו התוס' דהו"מ למנקט דלאריגה קאי, דבאמת אף באריגה שיעורו במלא הסיט כפול כשאר המלאכות. ולפ"ז לשיטת ר"א (קה.) דלא בעינן שני חוטין לחייבו באריגה, וכן בגומר בגד אף לרבנן (קד:), כיון דבכה"ג לא בעינן ב' חוטין, החוט הא' יצטרך שיעור סיט כפול.

עכ"פ לכאורה מבואר מהמהרש"א, דשיעור סיט באריגה אינו שיעור בהאריג שצריך סיט אלא שיעור באורך החוט שצריך סיט כפול. (ולכאורה אם ארג ד' חוטין וכל אחד חצי סיט. יתחייב להמהרש"א). וצ"ע מגמ' קה. שבשפה בעינן ב' חוטין ברוחב ג' בתי נירין ואין צריך רוחב הסיט כיון שזהו כל רוחב אריגתו ע"ש, דבשלמא אם השיעור הוא באריגה, י"ל דכיון שזהו רוחב כל האריגה חשיב ולא בעינן שיעור סיט, אבל אם הוא שיעור בחוט הארוג, מה מהני זה שנגמר רוחב האריגה להשלים שיעור החוט, וצ"ע.

(קובץ קול התורה קובץ מ"ג ע' נג)

★★

בגמ': מצה כמשמעו דלא מליח וכו'.

בביאור הגר"א (או"ח סי' תנה) כתב דמכאן יש סמך לאותן הנוהגין שלא לתת מלח במצה לצורך פסח, דהא הכא קרינן לעור שלא נמלח בלשון מצה, עיי"ש.

ויש לזה שני טעמים, א' לפי שהמלח מחמם את העיסה שהרי המלח הוא כרותח, ועי"כ העיסה נוח להחמיץ. וב' שהמלח דינו כמי פירות, שכשהן מעורבין בעיסה שנילושה במים הוא ממהרת להחמיץ, ועי' מזה בשו"ע הרב (סי' תנ"ה), ואף שכתב שם רק די"א דדינו כמו מי פירות, והעיקר דאינו מי פירות עיי"ש, זה מיירי במלח שנעשה ממים, אבל במלח שחופרין בקרקע, דין מי פירות לו, ועי' בדבריו (סי' תס"ב סעי' י"ח), אמנם עי' בנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' כ"ז) שהסביר, די"ל דגם מלח שחופרין מקרקע נחשב מים עפ"י חוקי הטבע עיי"ש, ועי' בשדי חמד (מערכת חמץ ומצה סי' י"ג אות ג') באריכות.

★★

בגמ': הבגד שלשה על שלשה וכו'.

וברש"י: אבל למגע שלש על שלש והן אצבעות ע"כ. והנה הרי"ף בפ"ב דשבת (לעיל ד' כז) הביא בשם רבוותא שמחלקים לפי רב המנונא בין אצבעות לטפחים, ותמה עליהם הרי"ף דלדידהו שיטת ר' אליעזר לטמא בפחות משלש על שלש אצבעות, והא איתא משנה שלימה במס' כלים (פרק כ"ז משנה ח') דשלש על שלש אצבעות שנתמעטה טהורה.

ותירץ בזה הגאון ר' משה היילפרין זצ"ל (גיסו או חמיו של רבינו המהרש"א) בספר הנדיר זכרון משה (ונדפסו הדברים שוב ע"י ידי"נ הג"ר רפאל רוזנבוים שליט"א בספר הזכרון ליד"נ המנוח הג"ר משה ליפשיץ ז"ל ע' תפג) בחידוש עצום, דדעת הרבוותא דיש לחלק בין שלש על שלש שנתמעטו ובין פחות משלש על שלש מעיקרא, ולא תיקשה לרבי אלעזר דאמר בפחות משלש על שלש טמאה ממשנה דכלים, דדוקא נתמעטה קתני וכן לא תיקשה הקושיא השנייה וכי אפשר לדון טהור מטמא. דפחות משלשה על שלשה מעיקרא לאו טהור הוא, דשנתמעטה טהורה דווקא קתני עכ"ד ודפח"ח.

דף ע"ט ע"ב

בגמ': קלף ודוכסוסטוס וכו'.

בביאור החילוק בין קלף ודוכסוסטוס נחלקו הראשונים, תוס' הביאו מר"ת דקלף הוא חלק החיצון של העור שהוא כלפי השער ודוכסוסטוס הוא החלק הפנימי שהוא כלפי הבשר, וכן משמע מרש"י ריש העמוד (ד"ה דוכסוסטוס) וכ"כ המרדכי בשמו, וכן דעת הערוך (הובא בר"ן), והרא"ש בהל' ס"ת (ה') וספר התרומה והגהות מימוניות, אבל הרמב"ן סובר להיפך דקלף הוא חלק הפנימי כלפי הבשר ודוכסוסטוס הוא חלק החיצון כלפי השער, וכן דעת הרשב"א בתשובה וכן הביא הר"ן בשם הרמב"ם.

(ובספרי הרמב"ם שלפנינו כתוב כתוס' דקלף הוא בהחיצון, והכ"מ כתב דמבואר ממכתבו לחכמי לוניל שהביא הכ"מ פ"ג דנוסחת הר"ן אמיתית דקלף הוא בהפנימי אבל כתב דאולי חזר בו הרמב"ם והגיה ספרו כשיטת התוס').

(אהל צבי - ליקווד ע' קנב)

★★

בגמ': וקרי להו לתפילין מזוזה, אין, והתניא וכו' **עד שיגע במזוזה עצמה.**

במסכת מנחות (מב ע"ב) איתא ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולות, ופירש"י שם ציפן זהב לתפילין. וכתב בנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סי' א) דכוונת רש"י שעשה הבתים עצמן של זהב וציפה הפרשיות בזהב, ואת הפרשיות קורא רש"י בשם תפילין. ויעד עליו ריעו, שטלה עליהן עור בהמה טמאה פירש"י שעשה בתים של עור בהמה טמאה, וא"כ הוא הוא ציפן זהב היינו שעשה גוף הבתים זהב, עיי"ש.

אך במנחת שלמה להגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (מהדורא תנינא סי' קיב) כתב דמדברי הגמרא כאן חזינן דהפרשיות עצמן נקראין בשם מזוזה ולא בשם תפילין, א"כ ודאי כונת רש"י ציפן זהב לתפילין היינו שאת הבתים ציפה בזהב, וכמו שפי' הב"ח בדעת המרדכי. וכן מוכח מדברי רש"י שם שטלה עליהן עור בהמה טמאה פירש בשינוי לשון שעשה בתים של עור בהמה טמאה, אלמא דמה שכתב ציפן זהב לתפילין כונתו שציפה עור הבתים של זהב, עיי"ש.

★★

בגמ': דוכסוסטוס במקום שיער למצוה ע"כ.

וברש"י מצוה מן המובחר קלף בעינן. וסתמא דכל איניש מצוה מעלייתא עביד. הלכך לא מצנע דוכסוסטוס לתפילין, והו"ל אין מצניעין כמוהו ע"כ. הגאון המהרש"ם (חלק ט' סי' צב) דן בדברי הש"ך (חו"מ סי' של"ג ס"ק כ"ו)

הכותב שס"ת הכתוב בכתיבת ב' סופרים נחשב מקולקל ע"כ. ומביא הגאון המהרש"ם זצ"ל את דברי רש"י כאן וכותב:

ומבואר מזה דבסתמא מחזקינן לכל אדם שיעשה המצוה מן המובחר והו"ל אין מצניעין כמוהו, ולפי"ז י"ל דודאי כל מי שיכתוב ס"ת לא ירצה לצרף לכתחילה מכתב סופר אחר מיושנת קצת דהוי קלקול להס"ת וכמו שכתב הש"ך.

ולפי"ז פשט שם שאלה שנשאל: בסופר שכתב ס"ת וכתב עמוד אחד שני פעמים ע"י שכחה דהיינו שכתב אותו העמוד פעם אחד בסוף היריעה וחזר וכתבו בתחלת יריעה האחרת ואח"ז שבק לן חיים ונתנו הס"ת לסופר אחר לגומרה ובשעת ההג"ה נמצאה הטעות הנ"ל, ועתה נסתפקו אם יש לחתוך אותו עמוד הנכפל לבד לגונזו או לסלק את כל היריעה ויכתוב אחרת במקומה.

ולפי הנ"ל פשט הגאון המהרש"ם זצ"ל דכל היריעה בכלל גניזה ודאית (כדי שלא יהי' הס"ת בב' כתבים וכנ"ל) וכיון דסוף כל היריעה לגניזה, שוב עדיף לחתוך עמוד אחד ולהציל את שאר היריעה מגניזה אף שעושה חתך בקום ועשה וכדאיתא במנחות (דף מ"ח) שחט ד' כבשים על ב' חלות מושך ב' מהן וזורק דמן שלא לשמן, שאם אי אתה אומר כן הפסדת את האחרונים. אמר לי' ר"י וכי אומרים לאדם חטא בשביל שתזכה וכו'. חטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת אמרינן וכו'. ובתרתי מילי לא אמרו, והתנן חביות של תרומה שנשבר בגת העליונה ובתחתונה חולין טמאים וכו' ר"א תרד ותטמא ואל יטמאנו ביד ור"י אומר יטמאנה ביד וכו', ומשני, שאני התם דלטומאה אזלא פירש"י דבכה"ג לאו חטא הוא כלל עיי"ש.

הרי דכיון דבלא"ה הוי כאבודה שוב מותר לאבדה גם ביד וה"נ בנד"ד. ובפרט שבנד"ד הוי בחדא מלתא ודמי לחטא בחטאת בשביל שתזכה בחטאת דשרי התם לחטוא ולזרוק שלא לשמן בשביל להציל האחרונים מהפסד, אף דההפסד יהי' בשוא"ת ועכשיו בזריקה שלא לשמן עובר בקו"ע וה"נ בנד"ד עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': כתבה על הנייר וכו' כי תניא ההיא בס"ת וכו'.

בספר קסת הסופר (לשכת הסופר סימן ב ס"ק יב) הקשה, הא ספר תורה הוא לשון זכר ואיך שייך כתבה, והתוס' הקשו כן למאי דמוקי בתפילין, וכתבו דהיינו מזוזה שבתפילין, אבל אס"ת לא שייך זאת, ובסימן טז סק"ג הביא בשם המעדני מלך שהקשה כן אהא דתניא כתבה כשירה והא כתבה לשון נקיבה. ע"כ.

והגאון השואל ומשיב זצ"ל בהסכמתו לספר קסת הסופר כתב ליישב בזה: ואני תמה בזה, דהרי במקרא מצינו הרבה פעמים תורה בלשון נקבה כמו וזאת התורה, ועיין ברש"י נצבים (דברים כט, כ) הזאת לשון נקבה מוסב על התורה, הזה לשון זכר מוסב על הספר, וא"כ אדרבה התורה היא לשון נקבה, וגם מצינו הרבה דברים שמשמשין בלשון זכר ובלשון נקבה, עיין רש"י (בראשית לב, ט) ובפרט לפמ"ש האבן עזרא כל שאין בו רוח חיים זכרהו ונקבהו, ועיין מנחות ריש פרק שתי הלחם בתוס' ד"ה שתי, וגם שם הוא מכלל זכרהו ונקבהו. ע"כ.

★★

בגמ': תפילין שבלו וכו' אין עושים מהם מזוזה. לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו'.

הגמ' במס' מנחות (לב ע"ב) שואלת, למה צריך טעם שאין מורידין מקדושה חמורה, תיפוק ליה שמזוזה בעי שרטוט ותפילין לא בעי שרטוט, עיי"ש תירוץ הגמ'.

והנה תוס' (סוטה יז ע"ב, ד"ה כתבה אגרת) מסתפק אם אפשר לשרטט במגילת סוטה לאחר שכתבה.

והבין רעק"א בשו"ת (ח"א סי' נ') דהספק הוא בכל מקום דבעי שרטוט, כגון בס"ת, אם אפשר לשרטט לאחר שכתב. ותמה על תוס' שלא פשט ספיקם מהגמ' הנ"ל שלא מועיל, כי אם היה מועיל שרטוט אחר כתיבה הגמ', לא היתה מקשה ענין השרטוט, שהרי אפשר היה לשרטט בתפילין אח"כ בכדי להפכם למזוזה עם שרטוט.

ותירץ הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שיש מקום לחלק בין דין שרטוט בסוטה לדין שרטוט במקומות אחרים (ולא כהבנת רעק"א שספק תוס' על כל מקום שצריך שרטוט). בס"ת או בגיטין כתוב "ספר", ושם יש דין במעשה הכתיבה שיהיה עם שרטוט, ול"ש לשרטט אח"כ. מה שא"כ בסוטה שאינה בדין ספר - יש להסתפק על שרטוט אם יועיל אח"כ (ועיין מרדכי ריש גיטין הביא מדרש כדברי הגאון הנ"ל) ע"כ.

★★

בגמ׳: תפילין שבלו וס״ת שבלה אין עושין מהם מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו׳.

הט״ז (או״ח סי׳ קנ״ד ס״ק ז׳) כתב לחדש, דהא דאמרינן שאסור לעשות קדושה קלה מקדושה חמורה, היינו כשעדיין ראויה היא לקדושה חמורה, אבל אם אינה ראויה אלא רק לקדושה קלה, עדיף טפי שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה, ממה שתהיה פנויה מקדושה ותיגנז ע״ש.

וכתב הנוב״י (מהדו״ת יו״ד סי׳ קעד) לתמוה על הט״ז מהגמ׳ כאן. דהרי כאן מדובר בס״ת ותפילין שבלו, ואינם ראויים עוד לקדושה חמורה, ואעפ״כ אין עושים מהם מזוזה, לפי שאין מורידים מקדושה חמורה לקדושה קלה. ולא אמרינן כסברת הט״ז שכיון דבלא״ה לגניזה עומדים, יהא מותר ליקח מהם פרשה למזוזה, ע״כ.

אכן באור שמח (פרק ה׳ מהל׳ מזוזה הלכה א׳) כתב די״ל דאף הט״ז לא אמר דבריו אלא בתשמישי קדושה, אבל בקדושה עצמה כס״ת ותפילין, גם הט״ז מודה דאסור ע״כ.

★★

בגמ׳: וס״ת שבלה אין עושין מהם מזוזה לפי שאין מורידין וכו׳.

בשו״ת משנה שכיר (או״ח סי׳ י״א) התפלפל בענין אי שרי לחתוך הגליונות בפרשות גדולות של תפילין כדי ליתנם בבתים קטנים. וכתב שם בתשובה להגאון ר״ד מייזליש ז״ל שדן בענין זה בשו״ת בנין דוד (סי׳ טז) וז״ל:

אני הייתי מרא דעובדא בזה זה שנים, וחתכתי הגליונות ליתן אותם בבתים קטנים, ואח״כ מצאתי בתשורת שי (סי׳ רנ״ה) דאפילו בדיעבד אסור משום מצוה הבאה בעבירה, והיה לבי נוקפי עלי מאד, כתבתי בזה תשובה, והוכחתי שלא די שאין לאסור בדיעבד, רק דאפילו לכתחילה יכול לעשות כן. וע״ש שהאריך בזה.

ושם להלן נדפסה תשובת הגאון רמ״ל ווינקלר זצ״ל בעל לבושי מרדכי והוא כותב:

הנה על דבר לחתוך הגליונות של פרשיות, להכניסם בבתים קטנים מפני מקומו של תפילין, אשר בתשורת שי אוסר מפני מצוה הבאה בעבירה, כמ״ש הר״י בן הרא״ש דאפילו בדיעבד אינו יוצא. (הר״י בן הרא״ש כתב כן לגבי קדירת השם, רק התשורת שי דימה חיתוך הגליונות לקדירת השם). הנה במס׳ שבת דף ע״ט ע״ב משמע דמותר לחתוך, ומה שכתוב דאין עושין מספר תורה מזוזה, דאין מורידין מקדושה חמורה לקלה, ופרש״י ז״ל לחתוך פרשת שמע ופרשת והיה אם שמוע, והא דוקא מפני הורדה, ולדברי התשורת שי הא בלאו הכא אסור החיתוך, והא לדידיה גם בדיעבד אינו יוצא. הנה דיש להוכיח מהגמ׳ כאן דשרי כה״ג ודו״ק.

★★

בגמ׳: הא מורידין עושין וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה הא מורידין וכו׳) כתבו: אע״ג דפרשת וכו׳ עושין דקאמר היינו וכו׳ או אם פרשת והיה אם שמוע בראש העמוד יכתוב למעלה בגליון פרשת שמע ע״כ. והנה בב״י (יו״ד ר״ס רפ״ח) כתב, דמש״כ הטור שם שאם הקדים פר׳ והיה אם שמוע לפר׳ שמע פסולה, היינו טעמא משום דהויא שלא כסדרן, וכן איתא במכילתא. וע׳ בדרישה שם.

ולפי״ז הקשה הט״ז (ביו״ד סי׳ ר״ד) דבכה״ג שכתבו התוס׳ הא הוה שלא כסדרן ובלא״ה פסולה. ותירץ הט״ז, דשיטת התוס׳ מוכרח דס״ל דשלא כסדרן הוא רק בהפרשה עצמה, אבל אין קפידא לכתוב פרשה המאוחרת קודם כשעכ״פ כל הפרשה הוא כסדרה, והתוס׳ חולקים על הטור והרמב״ם שפוסלים אף אם הפרשיות נכתבו שלא כסדרן.

וראי׳ לזה הביא הט״ז מדין ק״ש באו״ח (סי׳ סד). ולדעת הרמב״ם שפוסל בזה דלא כהתוס׳, מיירי הכא שפרשת שמע כתובה בסוף העמוד, ורוצה לכתוב והיה אם שמוע למטה בגליון, וכמ״ש התוס׳ בחלוקה ראשונה ע״כ.

והגאון ר׳ עובדי׳ יוסף שליט״א ציין: אולם בפסקי תוס׳ (אות שג) כתבו מהתוס׳ שלנו, מזוזה שכתב פרשה ראשונה אחר השניה כשרה. ע״כ.

(ולכאורה מפסקי התוס׳ מבואר כדעת הט״ז בשיטת התוס׳. וכ״כ בפירוש החתם סופר בחדושיו לשבת כאן דמפסקי התוס׳ נראה כהט״ז ע״ש. וצ״ב הלשון ״אולם״ בדברי הגר״ע יוסף שליט״א הנ״ל). וראה עוד בנקודות הכסף (ביו״ד שם) שחלק על דברי הט״ז בדעת התוס׳ כאן ע״ש.

וההתם סופר בשו״ת (יו״ד סי׳ רפ״ב) מביא מהתוס׳ מנחות (ל״ד ע״ב) שכתבו דבתפילין אם הקדים פרשה לפרשה פסול. ותמה לפי״ז על הט״ז דממ״נ, אם קאי שלא יהי׳ למפרע נמי אמזוזות כמו בתפילין. א״כ כי היכי דבתפילין פסול כשהקדים פרשה ה״נ כדברי התוס׳ במנחות הנ״ל ה״נ במזוזה כן. ואי לא קאי ״יהיה״ אלא אתפילין, א״כ מנ״ל דבעי במזוזה אפי׳ שיהי׳ התיבות כסדרן ע״כ.

(וראה בשו״ת משנה שכיר (או״ח סי׳ ה׳) מש״כ ליישב בדברי הט״ז הנ״ל. וע״ע באבני נזר (או״ח סי׳ י׳ ס״ק ט״ו) שכתב דדעת התוס׳ היא דבמזוזה א״צ כלל שיהי׳ כסדרן ורק בתפילין וע״ש באב״נ (ס״ק י״ז) בשם הרדב״ז שלא ס״ל כן בדעת התוס׳. וע״ע בדובב מישרים ח״א סי׳ נ״ד).

דף פ׳ ע״א

בגמ׳: הוציא חצי גרוגרת וכו׳ נעשה כמי שקלטה כלב או שנשרפה ופטור וכו׳.

הנה בפרמ״ג בפתיחה להל׳ שבת (ד״ה נסתפקתי אם) נסתפק לענין שאר מלאכות שבת כקצירה וטחינה, אם קצר וטחן חצי שיעור ונאכל או נשרף ושוב קצר וטחן חצי שיעור אם חייב, דאפשר דרק לענין הוצאה פטור דהוי מלאכה גרועה (וע״ש דאפשר לחלק בענין אחר).

ויש לציין למש״כ הגר״מ זעמבא זצ״ל בתוצאות חיים (סי׳ י׳ סק״א) מהרמ״ה (ב״ב נה:) דמבואר שהפטור בכה״ג דהוציא חצי והניחה וחזר והוציא הוא מטעם ידיעה לחצי שיעור, ושהוא פטור בכל מלאכת שבת ע״ש. ונפשט הספק של הפרמ״ג ודו״ק.

★★

בגמ׳: ואם קדם והגביה ראשונה קודם הנחת שניה נעשית ראשונה כמו שקלטה כלב או שנשרפה ופטור.

הנה בפרמ״ג (בפתיחה להל׳ שבת) כתב לחקור האם גם בכל המלאכות בעינן שיהיה הח״ש הראשון קיים בעת ההשלמה, או דלמא דוקא בהוצאה דמלאכה גרועה היא ע״כ.

ובביאור הלכה למשנה ברורה (סי׳ שכ״א סעיף י״ד ד״ה שמא יבוא וכו׳) דן לגבי טחן חצי גרוגרת ונאכל וחזר וטחן חצי גרוגרת אם חייב. וכתב להטות ספק זה בסוגי׳ דידן ע״ש הנה שלמד דאין חילוק בענין זה בין מלאכת הוצאה לשאר המלאכות.

ובמאירי כאן הקשה אמאי אכילת חלב מצטרף בתוך שיעור אכילת פרס, ולא אמרינן דכשאוכל החצי זית השני כבר כלה זית הראשון (וע״ש מה שתירץ), ומבואר להדיא מקושיתו דלאו דוקא בהוצאה קאמר רבא כאן אלא אפילו איסורי תורה דלאו בשבת ג״כ יש אותו דין.

וכה״ג ראיתי בפירות תאנה כאן שהביא מהגאון בעל נפש חיה (יו״ד סי׳ י״ב) שדן לגבי מבשל חצי כזית בשר וחלב וחזר ובישל חצי כזית בחלב. וכתב דמהגמ׳ כאן מבואר דאין מצטרף אלא רק אם חצי כזית הראשון עדיין קיים ע״כ. ומבואר גם ממנו כהמאירי הנ״ל, דדין זה הנה לא רק בכל מלאכות שבת אלא גם בכל איסורי התורה כולה ודו״ק.

ובראשית בכורים להגה״ק ר״א וינברג זצ״ל־הי״ד על בכורות (י״ב ע״ב) ר״ל, דרק בשבת צריך שיהא ח״ש הראשון קיים בזמן שעובר בחצי השני. משום דיסוד שיעורו משום מלאכת מחשבת, ולא איקרי מלאכת מחשבת רק כשיש לשני חצאי השיעור מציאות בעולם כאחת. (וכתב שם דבזה יובן מש״כ הרשב״ם (ב״ב נ״ה:) דשיעור מלאכת שבת משום מלאכת מחשבת, אע״ג דמבואר בסוכה ו. דשיעורי שבת הלמ״מ נינהו) עכ״ד. הנה שיש לו שיטה חדשה דיש חילוק בין איסורי שבת לשאר האיסורים, ויוצא דיש ג׳ צדדים בענין זה וכנ״ל ודו״ק.

★★

בגמ׳: הוציא חצי גרוגרת וחזר והוציא חצי גרוגרת בהעלם אחד חייב בשני העלמות פטור, רבי יוסי אומר וכו׳ **אמר רבה והוא שיש חיוב חטאת ביניהם אבל כרמלית לא** וכו׳.

וברש״י (ד״ה והוא וכו׳) כתב וז״ל: אבל אם היה כרמלית מפסיקן ׳כגון קרפף יותר מבית סאתים׳ או בקעה, ע״כ.

ומקשה הגרעק״א ז״ל בגליון הש״ס, דהא מבואר לעיל בגמרא דף ז. דעולא סובר דקרפף יותר מבית סאתים דינו כרה״י והמוציא מהן לרה״ר חייב, וא״כ צ״ע בפירש״י דקרפף יותר מבית סאתים דינו ככרמלית, ונשאר בצ״ע.

ולכאורה יש לתרץ קושייתו, דרבה פליג אעולא וסבירא ליה דקרפף יותר מבית סאתים דינו ככרמלית, וכדמשמע בגמרא (עירובין דף סז:) דיש אמוראים דחולקים אעולא וסוברים דדינו ככרמלית, אולם ראיתי במגיד משנה פרק י״ח מהלכות שבת הלכה כ״ד שכתב וז״ל: ׳רבא׳ אמר והוא שיש חיוב חטאת ביניהם, (ועיין בספר עזוז חיל דגורס ׳רבה׳), ולפי גירסתו דגורס ׳רבא׳ שפיר מובנת קושיית הגרעק״א ז״ל דהא רבא הי׳ תלמידו של עולא ומסתברא דכרביה סבירא ליה וקרפף יותר מבית סאתים דינו כרה״י, אבל אם גורסים רבה י״ל דפליג אעולא וסובר דדינו ככרמלית.

שוב מצאתי בחידושי הרשב״א לקמן דף צח. דגורס רבא, ואין להקשות דהא שיטת רבא מבואר לקמן ותרי רבא למה לי, דגורס להדיא רב אשי ולא רבא, ולפי״ז שפיר מובנת קושיית הגרעק״א ז״ל, והבן.

(קונטרס גנזי שבת ע׳ מט)

★★

בגמ׳: רבי יוסי אומר בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור וכו׳.

הנה השיטמ״ק (ריש ב״ק) כתב חצי שיעור הכנסה וחצי שיעור הוצאה מצטרפין לשיעור הוצאה לחייב.

והעיר בספר אילת השחר להגאון רבי אהרן ליב שטיינמן שליט״א שם, שלדעת ר׳ יוסי ששתי רשויות לא מצטרף, בודאי גם הכנסה והוצאה לא יהיה עדיף משתי רשויות ויהיה פטור ע״כ. ויש לציין שכדבריו נמצא בירושלמי בשבת (פ״א ה״א) עיי״ש.

★★

רש״י ד״ה והוא שיש חיוב. בא״ד אבל אם היה כרמלית מפסיקו כגון קרפף יותר מבית סאתים כו׳.

בשו״ת בנין ציון ח״ב (סימן קנד) נשאל על דברי רש״י דתמוה מאוד, דקרפף כזה יש לו דין כרמלית רק לחומרא שאסור לטלטל בתוכו ד׳ אמות מדרבנן כמו בכרמלית, אבל לא לקולא, דמה״ת רשות היחיד גמורה הוא, והזורק מר״ה לתוכו חייב חטאת כמו שאמר עולא אמר ר׳ יוחנן (לעיל דף ז׳ ע״א) קרפף יותר מבית הסאתים וכו׳ הזורק לתוכו חייב. וכן פסק הרמב״ם (בפט״ז מה׳ שבת). וכן רמז לקושיא זו הגרע״א בגליון הש״ס. וכן הקשה בשו״ת אבני נזר (חושן משפט סי׳ קד).

וכתב בבנין ציון וז״ל: הנה אף ששיטת רש״י כעת לא נתבררה לי, מכ״מ נראה בפירוש שיטתו, שס״ל שאף לקולא יש לקרפף כזה דין כרמלית. שכן מוכח ממה שכתב שם (דף ז׳ ע״א) ד״ה דעד י׳ הוי כרמלית וז״ל אויר של בקעה או של ים או של קרפף יתר על בית סאתים וכו׳ למעלה מי׳ מותר להוציא לכתחלה משם לרשות היחיד ולרשות הרבים וכו׳ ע״ש. והלא יקשה כיון דכלל בידינו דאויר רשות היחיד הוי רה״י עד לרקיע וכדאמרינן שם במקומו, והרי מן התורה קרפף יותר מבית סאתים רשות היחיד הוא. וא״כ הוא רה״י גם למעלה מי׳, והיאך כ׳ רש״י דמותר להוציא למעלה מי׳ לרשות הרבים, והלא מוציא מדאורייתא מרשות היחיד לרה״ר, אלא ודאי דס״ל לרש״י דאחר שדינו קרפף ככרמלית גם לקולא דינו כן. ולכן למעלה מעשרה שנפסק רשות כרמלית דינו כרשות הרבים דלמעלה מעשרה הוי מקום פטור. ולכן רש״י לשיטתו ודאי כתב שפיר ג״כ דקרפף יותר מבית סאתים לא נחשב רשות היחיד לענין הפסק בית ב׳ הרשויות.

אמנם מנ״ל לרש״י כן, אחר שעולא אר״י הזורק לתוכו חייב ולא מצאנו חולק עליו, ואדרבא משמע בגמרא (דף ז׳) דגם רב אשי דבתרא הוא ס״ל כן לא נתברר לי כעת. שוב ראיתי שהתוספת שבת סי׳ שמ״ו הקשה קושיא הנ״ל על רש״י שבת (דף פ׳) ותמהני שלא הרגיש ברש״י (דף ז׳) שהזכרתי ע״כ.

דף פ׳ ע״ב

בגמ׳: אפילו תימא רבנן - קילקולו זהו תיקונו וכו׳.

בהגהות חשק שלמה הקשה קושי׳ נפלאה, כיון דע״כ מיירי אחר חורבן הבית שאז הוא הדין של לא יסוד אדם ביתו וכו׳, א״כ מה נפ״מ בהשיעור. דאין מיתת ב״ד וקרבן, ואם לאיסור הרי גם בחצי שיעור אסור מה״ת ע״ש.

והנה בתוס׳ הרא״ש כאן עמד בקושי׳ זו וכתב די״ל דנפק״מ בהאי שיעורא לכשיבנה ביהמ״ק דיביא אז חטאת ע״ש.

והגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון ז״ל כתב ליישב: והיה אפשר לומר עוד נפ״מ לענין קלבד״מ, אם נאמר

דרק בשיעור שלם שהיה שייך בו דין מיתה פטור מתשלומין, ועי׳ בפמ״ג בפתיחה להל׳ שבת ובמג״א בסי׳ תרי״א ס״ק א׳ הנפ״מ לענין קלבד״מ לקבוע מה הוי בכלל מלאכת שבת יע״ש.

וכנראה הגאון בעל החלק שלמה ס״ל דגם בפחות מכשיעור שייך קלבד״מ ודו״ק.

הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א כתב ליישב קושית החשק שלמה, דעל האדם לידע אם נתחייב חטאת לכתוב על פנקסו לכשיבנה ביהמ״ק יביא חטאת כמבואר לעיל (י״ב ע״ב) בר״י. וגם נפק״מ להא דקי״ל בשביתת בהמתו כל שבאדם חייב וכו׳ ע״כ.

★★

בספר משמר הלוי עמ״ס שבת (ע׳ ל״ג אות ט׳) כותב: בא אחד להרב מטשעבין זצוק״ל וביקש לבוחנו במסכת שבת. ואמר הרב: אה, יש הלכה בדיני שבת שנשתנתה אחרי חורבן הבית?!... ואינני יודע אם הנשאל השיב, או שהרב המשיך [כדרכו בקדש שלא לצער את הנשאל]: בדף פ׳ ע״ב בשיעור הוצאה של חול הגס... עד כאן שמעתי.

ולהלן (ע׳ ל״ד אות ט׳) מוסיף ומבאר: הדברים ברורים, דיהי׳ נפ״מ בשיעור חול הגס, שלפני החורבן לא הי׳ שייך קלקולו הוא תקונו ע״כ.

★★

בגמ׳: כל שיעורי שבת כגרוגרת.

בשו״ת בנין ציון (ס׳ ח׳) דן לגבי עירוי מים רותחים על גבי עלי הטה אי יש בזה חיוב סקילה או לא כיון דהוא פחות משיעור כגרוגרת. וכתב שם השואל וז״ל: מה יענה אמתני׳ לקמן (דף פ״ט ע״ב) דשנינן בה תבלין כדי לתבל ביצה קלה, וערש״י שם, ולפי המתבאר מסוגיין כאן דכל שיעורי שבת באוכלין שוין כפירש״י שם, א״כ כמו דחייב על הוצאת תבלין כדי לתבל בהן כגרוגרות מביצה קלה, ה״נ חייב על בישולן בשיעור זה, וע״כ צ״ל טעמא דמלתא דכיון דתבלין אינן עומדין למיכלן בעינייהו רק לתבל בהן אוכלין, להכי שיערו בהן כדי צורכן לתבל בהו כרוגרות ממאכל קל כביצה קלה, א״כ ה״נ בנידון דידן כיון דהטהע״ע ג״כ אינו ראוי לאכילה, רק הוא עשוי להכשיר המים הנשפכים עליו, א״כ שיעורו כדי לתבל רביעית שהוא שיעור משקין, ושיעור זה איכא אפי׳ במבשל קדירה קטנה ביותר, דעכ״פ רביעית איכא, וא״כ שפיר אתינן עלה בלתא דאיסור סקילה.

ועל זה השיב הבנין ציון. וז״ל: הנה רצה להמציא דבר חדש אשר לא הוזכר בשום מקום, ששיעור בישול תבלין בשיש בהם לתבל כגרוגרות, ואשר עשה סמוכין לדבריו, אדרבא לענ״ד משם ראיות להיפך, דמה דאמרינן כל שיעורי שבת באוכלין שוין כגרוגרות, הרי אדרבא שיווי שלהם הוזכר לענין כגרוגרות, והיינו דפריך דהשיעור היותר גדול לענין אוכלין הוא כגרוגרות דהיינו בסתם אוכלין, אבל יותר מזה לא מצינו, ולמה ישוער בעצים יותר מזה, אבל לא הוזכר בזה שהיכי ששיעור הוצאה פחות מכגרוגרות שיהי׳ ג״כ השיעור בישול וקצירה וטחינה פחות מכגרוגרות אם יהי׳ בו לתבל כגרוגרות, דכה״ג לא הוי שתיק הש״ס להשמיענו בשום מקום, ובפי׳ נראה מדברי הרמב״ם ה׳ שבת (פ׳ ח׳ ה׳ ט״ו) דגם בשוחק תבלין וסמנים לא מחייב משום טוחן בפחות מכגרוגרות. ועיי״ש עוד בזה.

★★

בגמ׳: ומאי שנא כל שיעורי שבת כגרוגרת והכא כביצה וכו׳ **כגרוגרת מביצה קלה.**

וברש״י כל שיעורי שבת באוכלין וכל הוצאתן וקצירתן וטחינתן כגרוגרת, כגרוגרת מביצת תרנגולת שהיא ממהרת לבשל ולא כביצה שלימה שעורו.

נשאל הגאון ר׳ עובדיה יוסף שליט״א בשו״ת יביע אומר (ח״א או״ח סי׳ יא, ב׳) ע״י הגאון ר׳ עזרא עטייה זצ״ל ראש ישיבת פורת יוסף, מי שגומע ביצה חיה האם דינה כמשקין ושיעורה ברביעית וע״כ אין לברך עליה ברכה אחרונה כי אין בה רביעית, או שדינה כאוכלין ושיעורה בכזית וע״כ יש בה שיעור לברך ברכה אחרונה.

וכתב דלכאורה משמע מגמרא ומרש״י דילן דשיעור ביצה הוי כשיעור אוכלין דהוי כגרוגרת ולא כשיעור משקין דהוי ברביעית, הרי דביצה חיה דינה כאוכלין.

אך כתב דאין מזה ראיה, דהלא כאן מיירי במוציא עצים כדי לבשל אותה ביצה, וע״כ היות ואחרי הבישול יש לה ודאי תורת אוכל, אז גם במוציא עצים לבשלה שיעורה בבישול גרוגרת מן הביצה, משא״כ בשאלה הנ״ל מיירי דגומעה כשהיא חיה דהוי דרך שתיה, שפיר בזה יש להסתפק אם הני כאוכלין או כמשקין.

ועי"ש מה שמאריך להוכיח בזה, ומסקנתו דהוי כמשקין ואין לברך ע"ז ברכה אחרונה, עיי"ש.

דף פ"א ע"א

במשנה: צרור או אבן כדי לזרוק בעץ וכו'.

כתב בשפת אמת כאן: לכאורה צרור עץ הוא ולמה לא הוי השיעור כמו המוציא עצים (לקמן פ"ט.) וקנה עבה ומרוסס דבסמוך דשיעורן לבשל ביצה קלה, [דשכיח יותר לבשל בו מלזרוק בעוף או בבהמה והו"ל לשער במידי דשכיח טפי כדאמרי' לעיל (ע"ח.) דאפי' לקולא אזלינן בתר מאי דשכיחא], וי"ל דאיירי בלחים דלא חזי להיסק עכ"ד.

ויש לציין דבגמ' כאן להלן מחלקת בין לחים ליבשים לגבי צרור שקינח וכו' וכן להלן (פ"ב ע"א) מחלקת הגמ' בכיו"ב ע"ש. אך לפי"ד השפ"א קצת צ"ב שכאן כותבת המשנה ולא מפרשת שיש חילוק ברור בין לחים דשיעורם הוא כדכתיב במשנה לבין יבשים דשיעורם כשאר עצים וכדברי השפ"א וצ"ע.

★★

בגמ': אם יש עליה עד מותר.

בחתם סופר כאן ביאר בטוט"ד שיטות הראשונים כאן, דשיטת רש"י דעד הוא לשון עדות, שזה הקינוח עדות שהוכנו מאתמול, ולשיטתו פירש ירבו עליה גשמים ונשטשטשו מהו, שנשטשטש הסימן הלז, דהיינו הצואה במים. אבל הרי"ף פירש עד מלשון בגד עדים, דהיינו סמרטוט, שקינח בהם אתמול, על כן הוצרך לפרש נשטשטשו בענין אחר, שאם מצא אבנים שנשתקעו בארץ אם מותר ליטלן או שיש משום חופר או טוחן. והרי"ף גרס רישומן, בלשון רבים, דקאי אהאבנים, ורש"י גרס רישומו, בלשון יחיד, דקאי אהצואה.

והרמב"ם (פכ"ו ה"ד) כתב שני הדרכים, ששניהם אמת הן. עיי"ש, ודלא כביאור ההמ"מ שם.

★★

בגמ': ירדו גשמים וכו' **אם רשומן ניכר מותר.**

וביאר רש"י, שהגשמים מעביר העד ולא ניכר שקנח בו וכ"כ הרא"ש, והרי"ף והרמב"ם מפרשים דלא מיירי שקנח בהם אלא אסתם אבנים, והשאלה היא באופן שירדו עליהם גשמים ונטבעו בקרקע אם הוי סותר או טוחן ליטלם, ופסק דאם רשומן ניכר אין איסור עיי"ש.

והקשה בשלטי הגבורים על פירוש רש"י והרא"ש, דלעיל (נ.) גבי חריות של דקל אמרינן דמהני ישב עליהם מבעוד יום וא"צ שיהא ניכר, ותירץ דהכא שאני דמייחד דבר שאין רגילות לכך (לרש"י משום דהוי מדוכה ואף לשאר הראשונים צ"ל דאבן גדול אין רגילות להשתמש בו לקנוח) [והוא כעין מ"ש הר"ן שם, דכל שאין דרכו להשתמש צריך ייחוד לעולם] ואף שהרא"ש כתב ההיתר גם על אבנים קטנות דהיינו להכניס יותר ממלא יד, כתב בשלטי הגבורים דכל שיש עד על אבן גדול אז כל האבנים קטנות הסמוכים לו מותר אף דלא קנח בהם ולזה בעינן שעל האבן הגדול יהיה רישומן ניכר.

★★

והמג"א (סי' שי"ב ס"ק ב') תירץ דהתם כל שישב עליו פעם אחת מסתמא עומד לישב עליו עוד, משא"כ אבנים כל שהשתמש בו דרכו לזרקו ולכן אין מותר אא"כ עדיין ניכר בו הקנוח. והמג"א חולק גם על מה שהתיר השלטי הגבורים האבנים הסמוכים להאבן שקינח בו, דלפי תירוץ זה א"צ לומר כן כלל.

והנה האלי' רבה כתב דא"צ כלל שיהא ניכר הקינוח אלא כל שקנח בו פעם א' מותר, ובשער הציון הקשה דבגמ' משמע להדיא דצריך, ותירץ דאולי סבר האלי' רבה כהשלטי הגבורים ומיירי באבנים קטנות שרגילים לקנח בהם, ולכן כל שהשתמש בהם מותר. וכתב המשנה ברורה דלכל הפירושים כל שייחדן להדיא מותר.

(אהל צבי - ליקווד ע' קנה)

דף פ"א ע"ב

בגמ': הכי השתא התם אדם קובע מקום לסעודה.

ופירש"י והיה לו להכין שם קסמין מאתמול. נפסק כן במגן אברהם (סי' שכ"ב ס"ק ד'). וכתב דמשמע לפי זה, דאם הזמינו חבירו לסעודה בשבת, ולא היה אפשר לו להכין מע"ש שום דבר לחצות בו שיניו, מותר לטלטל קיסם לחצות בו שיניו ואם אין לו דבר אחר, מפני כבוד הבריות, שגנאי הוא לו שפעמים נראה הבשר שבין השינים שבחוץ

ומציין לריש סי׳ שי״ב. היינו בהלכה שמי שנצרך לנקביו מותר לו לטלטל מוקצה להתקנח בו מפני כבוד הבריות. ומסיים המגן אברהם, דמ״מ במקום שאין זה נחשב לגנאי אסור.

ובסי׳ י״ג (סעיף ג׳) כתב הרמ״א דאם נקרעו לו ציציות בבית הכנסת בשבת מותר לו לשבת עם הטלית, בגדול כבוד הבריות כו׳. וכתב שם במג״א (סק״ח) דאם ידע מאתמול שהוא פסול אסור לו ללבוש, דהו״ל לתקוני מאתמול, וראי׳ מסוגיא דידן. ועיי״ש בהגהות רעק״א דאם שכחו ולא תקנו בערב שבת ג״כ שרי, עיי״ש שהביא לזה מהרמ״א סי׳ שנ״ה סעיף ג׳.

★★

בגמ׳: היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתדות וכו׳.

לפי המבואר בתוס׳ (ד״ה והניחו וכו׳), הרי במקרה שהגביה העציץ מן הקרקע - חייב משום תולש רק מדרבנן.

ואילו הרמב״ם (פ״ח מהל׳ שבת הל״ד) סובר שחייב מדאורייתא.

מחלוקתם מבוארת בספר דברי יחזקאל (סי׳ ג׳ סעי׳ ב׳) שנחלקו מהו יסוד מלאכת קוצר: צד א׳ - החיוב הוא מחמת שמתמעטת היניקה. צד ב׳ - שחייבים על עצם מעשה הקצירה.

הרמב״ם סובר כצד א׳ שהחיוב על מיעוט היניקה, וגם במקרה דידן שהגביה העציץ הנקוב, התמעטה היניקה וחייב מן התורה.

ואילו תוס׳ סוברים שהחיוב על עצם מעשה התלישה, והגבהת עציץ איננה נחשבת למעשה קציצה גמור, ולכן הוי רק תולש דרבנן.

★★

בגמ׳: הכי השתא - התם אדם קובע מקום לסעודה וכו׳.

וברש״י: והי׳ לו להכין שם מאתמול וכו׳.

ובמגן אברהם (סימן שכ״ב ס״ק ד׳) מחדש דמשמע מהגמ׳ דאם הזמינו חברו לסעודה בשבת ולא היה אפשר לו להכין מער״ש שום דבר לחצוץ בו שיניו, מותר לטלטל קיסם לחצוץ בו שיניו אם אין לו דבר אחר, מפני כבוד הבריות שגנאי הוא לו שפעמים שנראה הבשר שבין השיניים מבחוץ ועיין סי׳ שי״ב ונ״ל דבמקום שאין זה נחשב לגנאי אסור עכ״ל.

ובמנחת יצחק (ח״ה סימן ל״ח) דן אי מותר לצאת בשבת עם הפירורים שבין שיניו וכתב להוכיח דמזה דלא כתבו דבכה״ג שאין לו במה לחצוץ שיניו, יש לדקדק שלא לאכול דבר המודבק בין השיניים, משום שמא ישכח ויצא לרה״ר, והאוכל בין שיניו, כדאיתא כה״ג בספר חסידים (סימן רס״ה) דלא יאכל אדם שומשמין בשבת וכיוצא בו (שמעלה גרה) לאחר אכילתו, שמא יצא לרה״ר ומאכל בפיו עכ״ל. נראה לכאורה דאין איסור הוצאה באוכל שבין שיניו וכיוצא בזה, אך אולי י״ל, דהתם יש חשש הוצאה דאורייתא, דמעלה גרה, ובא לתוך פיו ושייך בזה כמו דאיתא בעירובין (דף צ״ח) ר׳ יודא אומר אף משנתלש רוקו בפיו, לא ילך ד׳ אמות עד שירוק, ונפסק כן בטוש״ע (או״ח סימן ש״נ סעיף ג׳)

ובביאור הלכה שם, הוכיח מלשון ר׳ יודא במתניתין דהוי מדאורייתא ע״ש, וא״כ י״ל דכן ס״ל לספר חסידים, וע״כ גזרינן שמא ישכח אבל בהוצאת האוכל שבין שיניו, דלכו״ע אין כאן רק משום חשש דרבנן וכמ״ש בספר מנחת שבת (בקו״א קי״א אות י״א) ע״כ לא גזרינן והטעם דהוי דרבנן. כיון דגם אינו מתכוון, וכיון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, וגם דהוה שיעור, אין בזה משום חשש דאורייתא וכנ״ל.

ונכון ליזהר בזה, למי שאפשר, לנקר את בין השיניים קודם שיצא לחוץ, ובטעם מה שאין העולם נזהרים בזה מבאר שם המנחת יצחק, דהוא משום שהוא דבר שאי אפשר ליזהר בזה כמה פעמים, שהולכין בשבת על סעודת מצוה, או שמתארחים אצל אחרים וכמש״כ במג״א (סימן שכ״ב ס״ק ד׳) הנ״ל, ושייך בזה מה שהביא בספר מנחת שבת הנ״ל מהשו״ע [סימן שכ״ו סעיף ו׳] ועוד מכמה מקומות בכה״ג, דהיכא דאי אפשר להזהר לא גזרו חז״ל, והראיה שלא מצינו בשו״ע שם (סימן שכ״ב סעיף ד׳) דהיכא דאין לו קיסם לחצוץ בו שיניו לא יצא לרה״ר עי״ש ועיין בספר מנחת יצחק (ח״ג סימן ל״ו וסימן מ״א וס״ב) אבל בודאי נכון להזהר היכא שאפשר כנ״ל.

★★

בגמ׳: אמר כל צרור שעלו בו עשבים מותר לקנח בה והתולש ממנה בשבת חייב חטאת וכו׳, **האי פרפיסא** וכו׳ **היה מונח ע״ג קרקע והניחו ע״ג יתידות מיחייב משום תולש.**

הרמב״ם בפ״ח מהלכות שבת (ה״ד) פסק דמוגבה באויר חשיב כתולש, וכתב במנחת שלמה להגרש״ז אויערבאך זצ״ל (מהדו״ת סי׳ קכג אות ב) דנראה לענ״ד דאף בהגבהת כל שהוא נעשה כתלוש, דמהיכי תיתי נחדש מעצמנו שיעור ג׳ טפחים, וחזינן נמי דבצרור שיש בו עשבים לא הזכירו כלל דגם אפשר לקנח בתוך ג׳ טפחים לארץ שיהא אסור להגביהו, הרי מוכח דאפי׳ בכל שהוא נעשה תלוש.

עוד כתב שם די״ל דאף לרש״י ותוס׳ דס״ל דע״י ההגבהה לא חשיב כתלוש, מ״מ אם הני מוגבה יותר מעשרה טפחים, יש לסמוך לגבי שביעית בזמן הזה דהרי זה חשיב כתלוש, ועיין בריטב״א גיטין ז׳ ע״ב עיי״ש.

★★

בגמ׳: האי פרפיסא שרי לטלטולי. וברש״י עציץ נקוב שזרעו בו.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ קכד), דבשנת תרצ״ג כשהיה בלובאן, לא השיג רק הדס אחד משולש ויותר לא היה לנו כלל, והרבה ראשונים פוסלין הדס אחד, אך היה אצל ערל אחד הדסים בעציץ שאינו נקוב בתרי על גבי תרי שהוא כשר לדעת מהרי״ק שהביא הרמ״א (סי׳ תרמ״ו ס״ג), וכל שכן לצרף לג׳, והתרתי לומר להעכו״ם שיקוץ אותם אף שהוא יו״ט, משום דשבות הוא, מחמת דעציץ שאינו נקוב רק דרבנן הוא, ולכן לא דמי למה שאסר המג״א (סי׳ תרנ״ה) בשם הרשב״א בערבה שנתלשה ביו״ט שני שאסור לטלטלה דמוקצה היא, דשבות אפי׳ במקום מצוה אסרו, דהתם ממחובר גמור הוא.

וכשהצעתי זה לפני אאמו״ר הגאון זצ״ל ואחי החריף מהר״מ זצ״ל הי״ד פקפקו עלי בזה כיון שלא ידעתי בברור שהעציץ לא היה נקוב, אלא הוריתי כן מחמת שעמד על ספסל בבית, ולכן נסתפק אחי דשמא עדיין נקוב הוא, והביא ראיה מרש״י בגמרא כאן דפרפיסא עציץ נקוב הוא.

אך הבאתי ראיה לדברי מתוס׳ בגיטין (כא ע״ב ד״ה יצא) והרא״ש שם (פ״ב סי׳ כב) גבי כתב על עלה של עציץ נקוב דכשר מחמת דשקיל ויהיב ניהלה בפסיקת היניקה כגון בהפסק איזה דבר בין העציץ להקרקע, ובפרפיסא שהזכיר רש״י דהוי עציץ נקוב מיירי ברואה פני הקרקע, ולכן הוראתי אמת.

★★

בגמ׳: האי פרפיסא וכו׳.

וברש״י: ובתשובת הגאונים מצאתי וכו׳. וכתב הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל בגליוני הש״ס (כאן): עתה המנהג הזה הוא בכפרות בעיוה״כ, ובשו״ת מהרי״ו (סי׳ קצ״א) בעיו״כ יעשה כפרות ויאמר חת״כ ר״ת חליפתי תמורתי כפרתי זהו שם החותך חיים לכל חי, ויחשוב בלבו שהוא חייב מיתה כמו זה והיינו טעם הקרבנות, וזורקו לארץ כעין סקילה שוחטו הרג תופסו בידו בצואר הבהמה היינו חנק שורפו היינו שריפה דכתי׳ צדיק מצרה נחלץ ויבא רשע תחתיו, וכתי׳ פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר כיון שיצא המשחית אינו משיב אא״כ צריך לחול על שום דבר, והיינו טעמא דעגלה ערופה עכ״ל.

ומה שכתב שורפו היינו שריפה אינו מובן, דאין הכפרה נשרפת רק מתבשלת, ולומר שהי׳ המנהג אז לשרוף מה ממנה ג״כ א״א, דה״ל בל תשחית, ונראה כוונתו, דהבישול בחום האש הוא ג״כ רמז לשריפה, ואולי מ״ש וזורקו לארץ כו׳ לא קאי עוד אכפרות רק אקרבנות והם נשרפים ממש על המזבח, ובישול הכפרות יתכן ג״כ לרמוז נגד זה, דהקטרת הקרבן על המזבח חשוב גם בישול וכירושלמי שבת (פ״ב ה״ה) כיון שהוא רוצה בעיכולם כמבשל הוא.

ומה שכתב היינו דכתי׳ צדיק, בגמ׳ (ברכות ס״ב, ב) ילפי׳ כזה מואתן אדם תחתיך, וע״ע ב״מ שלהי הזהב דשם הובא פסוק צדיק מצרה נחלץ וגו׳ וע״ע במהרי״ו (סי׳ קצ״ב) דשם כתב וז״ל: הכפרות משום דאם נגזרה מיתה על האדם, כשיבטל הגזירה צריך ליתן למה״מ כופרו, הה״ד פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר, וכתי׳ צדיק מצרה נחלץ וגו׳ והיינו איל של יצחק והיינו סוד הקרבנות, ויאמר חליפתי תחתי כפרתי ר״ת חת״ך מלאך הממונה על החיים הה״ד החותך חיים לכל חי עכ״ל.

ומה שכתבתי כאן תחתי ושם תמורתי, הנה לכאורה לשון תחתי יותר מדוקדק, שהרי הכוונה כאן כתצא זו ותכנס זו ותמורה אין מורה זה ע׳ תמורה ט׳ א׳ ועוד שם כ״ו ב׳, ומשא״כ תחת הוא ג״כ לישנא דאחולי דהוא תצא זו ותכנס זו עש״ה כ״ו ב׳, וכאן תיבת חליפתי הקודמת דעניינה תצא ותכנס כמבואר שם ט׳ א׳ תורה גם על תחתי דבתרי׳ דהכוונה כן.

וגוף עניין היות התרנגול כופר נפש האדם, ע׳ עובדא פליאה כזה בשו״ת שבות יעקב ח״ב סי׳ נ״ד עכ״ד והדברים נפלאים.

★★

בגמ׳: היה מונח על גבי קרקע והניחו על גבי יתידות מיחייב משום תולש וכו׳.

וברש״י ובתוס׳ כתבו דהחיוב הוא רק מדרבנן וטעמם משום דגם ע״ג יתדות חשבינן ליה כמחובר, דקיי״ל דעציץ נקוב המונח על גבי יתדות חייב בתרומות ומעשרות.

אך הרמב״ם (בפ״ח מהל׳ שבת הלכה ד׳) כתב וז״ל: גבשושית של עפר שעלו בה עשבים הגביהה מעל הארץ והניחה על גבי יתדות חייב משום תולש ע״כ. והיינו מדאורייתא.

והקשה בחידושי הגר״ח מבריסק זצ״ל דהרמב״ם הרי פוסק דעציץ על גבי יתדות חייב בתרו״מ מדאורייתא, וא״כ אמאי פסק גבי גבשושית דהניחה על גבי יתדות חייב מדאורייתא, הא לא פסקה היניקה, והראיה דחייב בתרו״מ, ואמאי הוי תולש מדאורייתא?

ותירץ הגר״ח דבדין עציץ נקוב מצינו תרי דיני:

א. דהזרעים שבתוכו ינקי מארעא. ב. דהזרעים שבתוכו הוי מחובר, כדחזינן שהזרעים שבתוכו אין מקבלין טומאה דדינם כמחובר. ובאמת צריכים לשני הדברים, לדין מצוות התלויות בארץ אין צריכין למחובר, אלא תלוי רק אם יונקים מהקרקע. משא״כ גבי שבת אינו תלוי ביניקה אלא תלוי במחובר.

לפ״ז מיושבים דברי הרמב״ם דפסק דעציץ נקוב על גבי יתדות חייב בתרו״מ מדאורייתא ופסק לגבי שבת דהניח על גבי יתדות הוי תולש. דאה״נ גם כשנמצא על גבי יתדות הוא יונק מהקרקע. אבל גבי שבת תלוי במחובר והאיסור הוא לנתקו מחיבורו, וכיון שכשהיתה הגבשושית על הקרקע היתה מחוברת ועכשיו נתקה מהקרקע חשיב תולש ממחובר וחייב מדאורייתא. עכת״ד.

★★

הרי מבואר מדברי הגר״ח דחיוב תולש בשבת אינו תלוי בהפסקת היניקה אלא בתלישה מהקרקע דלא יהיה מחובר ודו״ק.

ולפי״ז כתב בספר באר מרים (פר׳ יתרו) לפשוט מה שמסתפק, איך מותר ללכת מתחת לאילן בשבת הרי הנוף יונק, וא״כ כשהאדם הולך תחת האילן מפסיק את היניקה מהקרקע. וכן איך מותר ללכת תחת אדניות שיש בהן נקב ויונקות מהקרקע, והא בעומדו שם מפסיק הוא את היניקה?

אכן להגדרה המובאת לעיל מהגר״ח בדעת הרמב״ם א״כ מובן דאפשר לעבור מתחת לאילן ולאדניות דאין כאן פעולת תלישה מהקרקע ודו״ק.

וכותב שם עוד:

וידידי הרב צ. ליכט שליט״א אמר לי, דאין ראיה מדברי הגר״ח שהפסקת יניקה מותרת בשבת, רק חזינן מהגר״ח שבשבת אפי׳ שנשארת יניקה, מ״מ אסור לתלוש מחובר להופכו לתלוש, אבל אה״נ יתכן דכשישנה הפסקת יניקה אסור. וכבר דנו בזה בארוכה גדולי הדור האחרון בדין מחובר ובדין הפסקת היניקה, באו״ש, באפיקי ים, בדב״א, ובדברי יחזקאל ע״כ.

★★

בגמ׳: דרב חסדא ורבה בר רב הונא הוי קאזלי בארבא וכו׳ **אמרו אינהו מילתא** וכו׳.

בספר בעל שם טוב עה״ת (פר׳ משפטים אות ה׳) איתא בשם הבעש״ט זי״ע שט״ס בגמ׳ וז״ל: אמרו אינהו מל״ת. והוא ר״ת: מכשפה לא תחיה ע״כ. וכותב שם שבדקו ומצאו בש״ס ישן נושן שכתוב באמת מלת בלא אל״ף ובלא יו״ד. [ובמראה מקום שם ציינו שכן כתב בעל ״מצרף העבודה״ ששמע מהרב בעל שערי תשובה, ומקור הדברים הם בספר סיפורים נוראים להר״ר יעקב קאדאניר מעיר וואלקאמיר במדינת רייסין בעהמח״ס מצרף העבודה וויכוחא רבא. והוא מביא שם בדף ז׳ ע״ב ששמע דבר זה מהגאון ר׳ חיים מרדכי

מרגליות בעל שערי תשובה על או"ח, ובעל שע"ת הוא שחיפש ומצא את הש"ס ישן נושן עם הגי' הישנה, וגם בספר מנחת משיב נפש על מס' שבת שם העתיק מאמר זה מכתבי ר"י קאדאניר הנ"ל].

ובספר דברים נחמדים למרן המהרצ"א מדינוב זי"ע בחי' לחולין ק"ה ע"ב (דאיתא שם בגמ' ג"כ עובדא זו כבמס' שבת) הביא פי' זה משם הרב המגיד מקאזניץ זי"ע.

ובספר עיר חנוך (אלעסק) ד' של"ה, הביא בשם חמיו השר שלום מבעלזא שאמר בשם המגיד מקאזניץ פי' זה באופן אחר קצת והוא לפי הגירסא שלפנינו דאיתא: מילתא, והוא ר"ת: מ'כשפה ל'א ת'חיה ה', עכ"ד. והוא פלא שלא נמצא כתוב בתורה, ובפ' משפטים (כב, יז) כתוב רק מכשפה לא תחי'. וצ"ע.

★★

וראיתי במאמר מרבי יעקב לייפר שיחי' שכתב על המעשה הנ"ל: יש אולי לשער שכוונת הספר [היינו דברי הרב ר' חיים מרדכי הנ"ל] היא לדפוס ונציה שהוא מהקדומים ביותר והוא מדוייק למדי, אך יש איזו בעיה, הסיפור הזה מופיע במסכת שבת וכן במסכת חולין (קה:) במסכת שבת כתוב בדיוק הפוך, אצל המטרוניתא כתוב מילת' ואצל האמוראים כתוב מילתא. אך במסכת חולין אכן כתוב אצל המטרוניתא מילתא ובדידהו כתוב מילת'. דבר יותר מעניין נמצא בכ"י מינכן למסכת חולין, הנוסח שם הוא: אמרה מידי אסרתה לארבא, אמרו אינהו מילת' שריוה. ושינוי זה בין מידי של המטרוניתא לבין מילת' של האמוראים הוא כבר רגליים לדבר לפירוש הבעש"ט. [רק צריך ליישב את היו"ד הכתובה אחרי המ"ם שאיננה צריכה להיות שם אם זה ראשי תיבות של 'מכשפה לא תחיה'. ואולי נתלה זאת בטעות המעתיק. ואין זו קושיא גדולה כל כך כי גם דפוס ונציה וגם כתב היד הזה לא נמלטו משגיאות רבות ואף באותה שורה ממש]. ע"כ.

★★

בגמ': אמרו אינהו מילתא שריוהא וכו'.

ופרש"י: ע"י שם טהרה. ע"כ. אבל בפרש"י חולין (קה:) כתב: "אמרי אינהו מילתא, אף הן היו בקיאין בדבר ועושין להציל עצמם מיד המכשול. ואיכא דאמרי שאמרו שם, ולא מוכחא מילתא". נראה דלרש"י יותר מסתבר לומר שהיה כשפים.

וכתב הגאון רבי עובדי' יוסף שליט"א: ואין לתמוה איך הותר להם להשתמש בכישוף, דאשכחן נמי בירושלמי (פ"ז דסנהדרין הי"ג), גבי ר' אליעזר ור' יהושע דעלו למסחי, חתמון חד מינאה, אמר מה דאמר ותפשיתון כיפה של מרחץ, א"ל ר"א לר"י חמי מה את עביד. מדנפק ההוא מינאה, א"ר יהושע מה דאמר, ותפש יתיה תרעא וכל מאן דעליל הוה חביט ליה, אמר לון שרון מה דעבדתון, אמרי ליה שרי את ואנן שריין ושרון אלין לאלין. ומוכח שהכל בכשפים. וע"ש עוד בזה ע"כ.

★★

ובשפת אמת כתב לדקדק מדוע אמרו אינהו מילתא ע"י שם טהרה וכפרש"י וכנ"ל, ולא השתמש בדברי כשפים וז"ל: לכאורה משמע מדבריו דדברי כשפים אסור לעשות אף להציל עצמו. ואפשר הכא שאני כיון דהיו יכולין להציל עצמם ע"י שיתנו רשות להכניס אותה לספינה כדמשמע דמשו"ה אסרתה לארבא. ואם היו מכניסין אותה היתה מבטלת הכשפים.

וי"ל עוד כוונת רש"י דלכאורה קשה מה אמרה מאי איעביד לכו כו' הלא הועיל' בכשפי' [לאסור הספינה. והא דאמרו אינהו מילתא ושריוה אינו דבר חידוש] דגם במקום שמועילים ודאי ע"י כשפים אחרים יכולין לבטל אותם. לכן פי' שהתירו הספינה ע"י שם טהרה, ובמקום שהכשפים מועילים אפשר דאין שם מועיל לבטל אותם דאמרי' בגמ' בסנהדרין (ס"ז:) למה נקרא שמן כשפים שמכחישין פמליא של מעלה, אך זה דוחק, דמסתמא ודאי יש שמות הקדושה שמועילין לכל דבר ועי' ברש"י חולין ק"ה ע"ב [שפי' כן שהיו בקיאים בדבר הכישוף ועשו להציל עצמן והביא בשם איכא דאמרי שהי' ע"י שם] ע"כ.

★★

הנה שג"כ הביא מדברי רש"י בחולין הנ"ל שלפי דבריו כנראה הפי' שהוא ג"כ השתמש בכשפים וכמובא לעיל בדברי הגר"ע יוסף שליט"א מהירושלמי ודו"ק.

דף פ"ב ע"א

בגמ': וחד אמר מקנח עשבים ואין מקנח בצרור וכו'.

וברש"י: מקנח בעשבים כשהן במחובר ולא יזיזם וכו'. וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' שי"ב סעיף ו') ע"ש.

ובמג״א (שם ס״ק ו׳) מבאר דלא יזיזם משום שהם מוקצים. וכ״כ הט״ז (בריש סי של״ו) ובמנחת יצחק (ח״ה סימן מ״ב) מביא מספר תוספת שבת (סימן שי״א אות יא) הכותב דדברי המג״א והט״ז הנ״ל תמוהים, דהא גבי אילן אמרו דאין משתמשים בו שמא יעלה ויתלוש כמו שכתב בריש סימן שלו, א״כ בעשבים דלא שייך זה, למה יהיו מוקצים והא דאיתא בסימן שכ״ה דמחובר הוי מוקצה, היינו לאחר שיתלשו מקרי מוקצה, משום דאקצי דעתיה מיניה שיתלשו בשבת אבל להשתמש בעודן מחוברין לה מוקצה עיי״ש. וכן העירו עוד שאר אחרונים ע״ז.

ומיישב המנחת יצחק דברי הט״ז והמג״א הנ״ל, דס״ל דיש משום מוקצה בטלטול עשבים וכיוצא בזה, על פי מה שכתבו הרי״ף והרא״ש (בביצה דף כ״ד ע״ב) בנכרי שהביא דורון לישראל ביו״ט, אם יש מאותו המין המחובר אסור, דלא מבעיא באכילה הוא דאסור אלא אפי׳ לטלטל נמי אסור, דלא חזי לאכילה וכמוקצה דמי, עיי״ש, והקשה בים של שלמה שם, דלמה תולה איסור מוקצה באיסור אכילה, תיפוק ליה דהוה מוקצה, דמודה ר״ש דאסור בטלטול, וכתב נפ״מ דאף באופן דלא הוה מוקצה בטלטול, מ״מ אסור בטלטול משום דאסור באכילה וכמוקצה דמי, עיי״ש ועי׳ בקרבן נתנאל שם מש״כ בזה וכן בצל״ח שם שחיפשו נפק״מ בזה, עיי״ש, וא״כ י״ל ג״כ נפק״מ בנוגע לטלטול, בשעה שהוי עוד מחובר, דאף דלא אקציה מלטלטל, מ״מ כיון דאקציה מאכילה, בפירות הראויים לאכילה, או מהנאה שיש בו כילוי, במידי דלא חזי לאכילה, דאי אפשר בעודו במחובר, וא״כ, אם משנתלש, דאסור באכילה כך מחמת שהיה מחובר מעיקרא, ומ״מ אסור בטלטול, אף שלא הוי מוקצה מלטלטל, רק משום דכמוקצה דמי, מכש״כ בשעה שעדיין עוד מחובר, בודאי דשייך לומר, דמהאי טעמא כמוקצה דמי, ואסור בטלטול, אף דלא אתקצי בטלטול.

והוסיף דשוב הראוהו דבספר תהלה לדוד (סימן שי״ב אות ב׳) שהרבה להפליא על ספר תוספת שבת הנ״ל מגמ׳ מפורשת בשבת (דף קכ״ה ע״ב) דמוכח כהמג״א והט״ז הנ״ל עיי״ש.

★★

ויש להוסיף עוד להעיר בזה דבמשנה ברורה (סי׳ שי״ב ס״ק י״ט) במה דאיתא שם בשו״ע וכנ״ל: שלא יזיזם. כתב המשנ״ב - היינו שלא יתלוש ע״כ. ובשער הציון (אות כב) כתב: א״ר ותו״ש וש״א דלא כמ״א ע״כ. והיינו דלא כמג״א הנ״ל שכתב דאין הטעם בגלל שמא יתלוש אלא בגלל מוקצה וכנ״ל.

וצע״ג מדוע כתב המשנ״ב דלא כמג״א ודלא כהט״ז דס״ל דהטעם בגלל מוקצה. ולכאורה נקט כאן המשנ״ב דאין מוקצה במחובר. והרי המג״א והט״ז ס״ל דיש כן וצ״ע.

והתמיהה גדולה עוד יותר. שהרי המשנ״ב עצמו (בסי׳ ש״ח ס״ק פ״א) כתב להלכה להדיא דיש כן מוקצה במחובר ע״ש והיינו כהמג״א והט״ז. וא״כ צע״ג שכאן פירש כשאר האחרונים ודלא כט״ז והמג״א. וע״ע במג״א (סי׳ ש״ח ס״ק ל״ט) מהגמ׳ דלהלן (קכ״ה ע״ב) דיש מוקצה במחובר ע״ש. וראה באז נדברו (ח״ג סי׳ לח) ובשו״ת חלקת יעקב (חלק ב׳ סי׳ מ״ה ס״ק ב׳) שדנו בענין מוקצה במחובר ע״ש היטב מש״כ בזה ודברי המשנ״ב הנ״ל צ״ע בתרתי וכנ״ל.

★★

בגמ׳: יעמוד וישב - יעמוד וישב וכו׳.

הנה המג״א (או״ח סי׳ ג׳ ס״ק ג׳) הביא מהגמ׳ כאן וז״ל: אם אינו יכול לפנות, ילך ד׳ אמות וישב ויעמוד וישב עד שיפנה או יסיח דעתו מדברים אחרים ע״כ. ובכף החיים (כאן אות ט׳) כתב: מש״כ המג״א ילך ד׳ אמות וצ״ע. דבגמ׳ לא הזכיר ד׳ אמות אצל יעמוד וישב, רק תקנה אחרת דילך י׳ פעמים ד׳ אמות או ד׳ פעמים י׳ אמות ע״כ.

ובהגהות נתיב חיים כתב להגיה בדברי המג״א, דצ״ל ילך ד׳ אמות וישב או יעמוד וישב ע״ש.

וכתב בספר מגדים חדשים (כאן): ועדיין צ״ב, דאם כוונת המג״א כדברי הנתיב חיים הנ״ל, הול״ל כלשון הגמ׳ יהלך י׳ פעמים ד׳ אמות כו׳. אמנם באמת דברי המג״א ברורים, דכ״ה ברי״ף ובהרא״ש כאן, יעמוד וילך ארבע אמות וישב ויעמוד וילך ארבע אמות וישב ע״ש. ע״כ.

★★

במשנה: ר״מ אומר כדי לחתות בו את האור - ר״י אומר כדי לקבל בו רביעית וכו׳.

כ״ק אדמו״ר מצאנז בעל הדברי יציב זצ״ל אמר: וצ״ב באיזה סברא פליגי ר״ג ור״י, וגם מדוע ר״י מחמיר דסגי כדי

לקבל בו רביעית. וראה בתפארת ישראל כאן (ביכין אות סא) בזה.

וי"ל בהקדם מה שיש להסתפק טובא בהנך שיעורי הוצאה דתנן בפירקין. האם כולם הלכה למשה מסיני, לכל פרטיהם, או אולי נמסר לחכמים לקבוע את השיעורים. ולשון הרמב"ם (פי"ח משבת הלכה א'): המוציא דבר וכו' אינו חייב עד שיוציא ממנו שיעור שמועיל כלום. ואלו הם שיעורי ההוצאה וכו'. ואפשר מזה דהלכה למשה מסיני היא. דבעי שיעור המועיל כלום. ונמסר לחכמים לקבוע מה זה מועיל כלום. והמבי"ט והפנ"י (בריש פירקין) דברו מזה ולא ברור הענין בדבריהם.

וי"ל דבחקירה זו פליגי ר"מ ור"י, דלר' יוסי כל שיעורי שבת הללמ"ס ממש לפרטיהם. ואין חילוק בין שיעור גרוגרת לכל השיעורין. ולזה מחמיר ובעי כדי לקבל בו רביעית, משא"כ ר"מ ס"ל שמחולק משיעור גרוגרת, וכסברא הנ"ל וכהפנ"י (שם) שרק נמסר לחכמים, ולזה מקיל כדי לחתות האור ודו"ק.

ואפשר לומר בזה הדרן עלך המוציא יין, שבזה תבין למה ר"מ מקיל, דכשתהדר על המוציא יין (לעיל ע"ו ע"ב) ותראה שם דהמוציא יין כדי מזיגת הכוס וכו' ושאר כל המשקין ברביעית. וע"כ דשיעורים אלו הם במשקין דוקא משום דנמסר לחכמים, ואינו דומה לאוכלים שדייקא בכגרוגרת וכמ"ש הפנ"י בריש פירקין ע"ש ודו"ק.

והנה בחתם סופר בריש פרק ר"ע הביא מהך דסנהדרין דף י"ב ע"א ברש"י (ד"ה שעיבר) ותוס' ד"ה שעיבר, נראה מהתם דחזקי' מלך יהודה וב"ד גזרו אטומאת ע"ז, והיינו ישעי' שהי' בב"ד של חזקי' המלך וכו' ולפי"ז הך פסוק דמייתי ר"ע איננו אסמכתא בעלמא אלא ישעי' כתבו לדין גמור שכך תיקן הוא אלא שאיננו אלא מדברי קבלה ע"ש. אך להלן (פ"ג ע"ב) מבואר: טומאת ע"ז דרבנן היא וכו' ולקולא מקשינן לחומרא לא מקשינן ע"ש, וא"כ ע"כ דהש"ס שם ס"ל דדברי קבלה לאו כדברי תורה דמיין, ועיי"ש ברש"י ד"ה דרבנן, דכל הנך היקשות דברי קבלה נינהו וכו' עיי"ש, ועיין בנוב"י (מהדו"ת יור"ד סי' קמ"ו) לענין חרם אף שאינו מה"ת הוא מדברי קבלה מהנביאים, והביא מהרמב"ן במשפטי החרם, אמנם לענין ספיקא כתב שספיקו לקולא דלא עדיף מדבר שהוא הללמ"ס ע"ש.

ועכ"פ מסוגיין מוכח דדברי לאו כד"ת דמיין, ודלא כהש"ס בר"ה (דף י"ט ע"א) דאמר רב אשי דדברי קבלה כד"ת דמו, ועיין טו"ז אור"ח (סי' תרפ"ז ס"ק ב') דקי"ל דברי קבלה כד"ת כמ"ש ב"י בסי' תקנ"ד (אות ד') בשם ר"ת (הובא בהגהות מיימוניות פ"ה מתענית הל' א' אות א') לענין צום גדליה (דזכריה ח', י"ט) ע"ש ולפי"ז צריכין להקיש להחמיר.

וי"ל בזה דברי הראב"ד בסוף תמיד שהביא בשם ספר המקצועות, דע"ז מטמא באהל מהיקש למת עיי"ש, ותמה בחתם סופר כאן על זה דמסוגיין נראה להדיא דלכו"ע לא מקשינן שיטמא באהל ע"ש אך לפי"ד א"ש, די"ל דסוגיא דידן אזלא למ"ד דברי קבלה לאו כד"ת ולזה מקשינן רק לקולא, משא"כ לרב אשי בר"ה שם דכד"ת דמו. שפיר י"ל דמקשינן להחמיר שיטמא גם באהל ודו"ק.

ולפי"ז י"ל מ"ש ר"ע מנין שמטמאה במשא כנדה, שנקט בדוקא כנדה, לרמז שיש לע"ז חומר כנדה דדברי קבלה כד"ת שנאמר (ישעיה ל', כ"ב) תזרם כמו דוה צא תאמר לו, ומפרש רבה נכרינהו מינך כזר צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו, היינו דחמור כ"כ שמטמא גם באהל, ולזה הכנס אל תאמר לו, דדברי קבלה כד"ת דמו, וזה המקור להראב"ד הנ"ל ודו"ק.

וא"ש לפי"ד ההמשך להמשנה דסוף המוציא יין הנ"ל שהביאה הפלוגתא דר"מ ור' יוסי, ולהנ"ל הרי פלוגתא זו תליא אי הך הללמ"ס הוא מדרבנן או מה"ת, ולמ"ש בנוב"י הנ"ל דמיין אהדדי דברי קבלה ועיקרו הללמ"ס, ואפשר דג"כ הוי גדר אי דברי קבלה כד"ת, ולזה הסמיך הך דר"ע דנקט כנדה וצא תאמר לו, וכרבה דהכנס אל תאמר לו דמטמא גם באהל, דאקשינן לחומרא דדברי קבלה כד"ת דמו וכהראב"ד, או דאקשינן לקולא כש"ס דילן ומשום דאינן כד"ת, וזה יהיה תליא בפלוגתא דר"מ ורבי יוסי הנ"ל ודו"ק עכ"ד ודפח"ח.

פרק תשיעי

במשנה: מנין לעבודה זרה שמטמא במשא כנדה שנאמר תזרם כמו דוה.

על פי זה ביאר בשל״ה הק׳ (ח״ב רצ״ב.) מה שאמרה רחל ללבן כשבא לתוך אוהלה לחפש את התרפים שנעלמו ממנו ״דרך נשים לי״ (בראשית לא, לה). אשר לא הוציאה דבר שקר ח״ו מפיה, אלא מחשבתה היתה אמנם על העבודה זרה שהיא החביאה שמה, שהיא מטמאה במשא כנדה, ואכן הרי זה כדרך נשים.

★★

במשנה: אמר ר״ע מנין לע״ז שמטמאה במשא כנדה וכו׳.

רבינו הגר״א בספר קול אליהו (סוף פרשת ויצא) פירש בזה מה שאמרה רחל לאביה, אל יחר בעיני אדוני כי לא אוכל לקום מפניך כי דרך נשים לי, שלא יקרה ח״ו, אלא כוונתה שהתרפים שהם עבודה זרה דינם כנדה, והיינו דרך נשים לי ע״כ.

ויש לציין שקדמו השל״ה הק׳ עה״ת (שם) ע״ש.

★★

בפרי חדש (או״ח סי׳ קכ״ח ס״ק ל׳) הביא מספר המקצועות, דכהן שאשתו או אמו או אחותו נדה, והוא בביתם. אסור לעלות לדוכן עכ״ל והוא דבר פלא. והראב״ד (בפי׳ לתמיד בסוף המסכתא) הביא גם הוא את דברי ספר המקצועות הנ״ל וכתב עליו:

ולפירושם יש לתמוה מ״ט הנך תנאי דמחמרי כולי האי בנדה והא קי״ל דמותר להתייחד עם נדה, י״ל דכל אלו לא אמרו אלא לבעלי נפש דומיא דיחזקאל דמחמיר אנפשיה במסוכנת ולכ״ע שרי וה״נ הכא לדידהו אסרי הא לכ״ע שרי שאל״כ היה אסור להתייחד.

מיהא נראה דוקא באותן דברים הוא שיש חילוק בין בעל נפש לשאר בני אדם אבל ודאי לישא את כפיו לכהנים לכ״ע אסירי, כיון דאמר ר׳ יודן כל כהן שנושא את כפיו ואמו או אשתו או בתו טמאה ונכנס הוא באותו בית שנדה לשם הרי תפלתו על ישראל תועבה וכו׳, משמע שאין חילוק בשום כהן, וי״ל הטעם, משום דלנדה וסמך הכתוב והזהרתם את בנ״י וכו׳ בטמאם את משכני וכו׳ לפיכך צריך לעשות הרחקה טובא לכל מה שנוהג במקדש כגון ברכת כהנים והקרבת קרבנות וכו׳.

ואשכחן נמי דר״ע ס״ל דע״ז איתקש לנדה, מכלל דצריך להרחיקה אפילו מן הבית ולהיפך למידין, כשם שע״ז מטמא באהל כך נדה מטמאה באהל מדרבנן לענין מצות כהנים ולענין הקרבת קרבנות וכו׳, ועוד למידין דכתיב הרחק מעליה דרכיך דצריך להתרחק ד׳ אמות וה״ה לנדה כו׳ ואסור לספר עמה כשדעתו להקריב או לישא כפיו, מיהו תימה לומר שאפילו בזה״ז יהיה נוהג דבר זה וכו׳ עכ״ל. והוא דבר פלא.

וראה בחתם סופר (בחי׳ לשבת כאן) מש״כ לתמוה בדברי הראב״ד הנ״ל וכן בתשובותיו (או״ח סי׳ כ״ג) ע״ש.

★★

ויש לציין דבשו״ת מהרש״ם (חלק ח׳ סי׳ כה) מביא מהמחזיק ברכה לרבינו החיד״א שמביא מהתנחומא (סו״פ תזריע) דמפורש דלא כמש״כ בפר״ח הנ״ל מספר המקצועות ע״ש.

★★

ויש להוסיף דבדברי הראב״ד הנ״ל חזינן דכמה פעמים דימה ברכת כהנים לעבודת הקרבת קרבנות. וראה במנחות (י״ח ע״א) דנשיאת כפים נחשבה במקדש עבודה כשאר עבודות קדשים ע״ש. ובגליוני הש״ס להגר״י ענגיל ז״ל (ברכות ל״ב ע״ב) כתב דלכן בברכת כהנים בעי שינה לעכב דהוה כקדשים ע״ש. (ובזה ראה באבני נזר (או״ח סי׳ ל״א ס״ק ג׳) ודו״ק).

ובשו"ת ובחרת בחיים (סי' לה) דן איך נוטלים כהנים לנשיאת כפים בכלי שפסול לנט"י, הרי בעינן דומיא דעבודה ע"ש. ובסוטה (ל"ח ע"ב) ילפינן נשיאת כפים בעמידה ממשרת והיינו עבודה במקדש ודו"ק. ובר"ן פ"ג דמגילה מביא לימוד אחר מהפסוק ושרת בשם ה' ע"ש והיינו דחשיב ממש שירות במקדש ודו"ק (וי"ל הרמז בתיבת בשם ה', כי השירות כאן הוא בברכה שהיא עם שם ה' כדאי' בסה"ק רמזים שונים בברכת כהנים לשם ה' ובגמ' (סוטה ל"ח ע"א) דברכת כהנים בשם המפורש ע"ש וא"ש מש"כ ושרת בשם ה' ודו"ק היטב).

דף פ"ב ע"ב

בגמ': אבניו ועציו ועפריו מטמאים כשרץ וכו'.

בשפת אמת כתב כאן דבר נפלא ואלו דבריו: ברש"י בע"ז (מ"ז:) וכן הרע"ב שם (פ"ג מ"ו) פירשו דאפי' חלקו של ישראל נמי מטמא משום דאין ברירה והקשה התוי"ט דהא טומאת ע"ז דרבנן יש ברירה, וכתב השפ"א חידוש נפלא: ונראה דהא דבדרבנן יש ברירה היינו דוקא היכא דלא הוי אלא דרבנן גרידא. אבל הכא דאיכא נפ"מ נמי לענין דאורייתא לאיסור הנאה ובדאורייתא קיי"ל דאין ברירה, ממילא גם לענין טומאה שהוא דרבנן נמי אמרינן דאין ברירה וכן מסתבר, כיון דהא דבדרבנן יש ברירה הוא משום דהוי ספיקא וספיקא דרבנן לקולא. א"כ היכא דהספק נוגע גם לדאורייתא אזלינן לחומרא גם בדרבנן כמ"ש המג"א (סי' קפ"ד ס"ק ז') לענין ברכה ד' בבהמ"ז ע"ש. אכן מדברי הרשב"א שהביא המג"א (ריש סי' ס"ז) לענין ק"ש לא משמע כן. גם י"ל דהתיו"ט לטעמי' אזיל דמדינא יש ברירה אלא שהחמירו חכמים בשל תורה לומר דאין ברירה כמ"ש בפסחים (פ"ח מ"ב) ע"ש. ולאו משום ספק הוא א"כ שפיר הקשה דבדרבנן אין להחמיר] עכ"ד.

★★

והנה במה שהביא מהמג"א (סי' קפ"ד ס"ק ז') הנ"ל יש לעיין, דהתם הפי' במג"א הוא, דזה ברור דאם חייבוהו חז"ל לחזור על הג' ברכות דאורייתא. א"כ הפירוש הוא דנקטינן שלא בירך ברהמ"ז. ושוב פשיטא דצריך לברך גם הברכה רביעית כתיקון חכמים. ודומי' דתוס' סוכה (ג' ע"א) דכאשר תיקנו חז"ל דבר מה על דאורייתא. אם לא יקיים דין חכמים לא יצא יד"ח גם מה"ת (וראה בקו' קבא דקשייתא (קושי' צ"ט) בזה ואכ"מ) ולגבי ברהמ"ז עוד עציץ - כיון שאם לא בירך את הג' ברכות הראשונות, א"כ פשיטא שלא אמר את הברכה הרביעית ודו"ק היטב. וזה לא דומה לנידון דידן כאן וצ"ע.

★★

בגמ': רבי עקיבא אומר ע"ז מטמאה כנדה שנאמר (ישעי' ל') תזרם כמו דוה מה נדה מטמאה במשא אף ע"ז מטמאה במשא אמר רבה תזרם דאמר קרא נכרינהו מינך כזר צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו וכו'.

ובספר בכור שור כתב דלכאורה קשה להולמו מאי קמוסיף אפשטיה דקרא דכתיב צא תאמר לו, ופשיטא שלא יאמר לו הכנס, וכתב לפרש עפ"י מה דאמרינן בגמ' (שבועות י"ח) בשימש עם טהורה ונטמאה אסור לפרוש ממנה, א"כ תאמר דגם בע"ז יש פעם לקרבה כגון לענין רפואה ופקוח נפש, להכי כתיב צא תאמר לו, דלזה הוא דאיתקיש לנדה לענין יציאה ולא לענין כניסה ע"כ.

ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל למס' גיטין לדף ב' עמד ג"כ על לשון הגמ', וכתב דאינו מובן כלל. דאם הכתוב מצוה צא, פשיטא שלא נאמר הכנס, ומפרש ג"כ כעין דברי הבכור שור הנ"ל אם כי באופן שונה ע"ש. וכתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל (בקובץ צפונות קובץ ב' ע' נ'): ולולי דבריהם ז"ל נ"ל דלא קשה, דברד"ק שם כתב וז"ל: צא תאמר לו, תאמר לפסל צא חוצה, וי"מ צא כמו צואה ותשליכנה לחוץ ע"כ, וכן דרשו חז"ל בילקוט איכה (רמז תתקצ"ח) אמר רבי שמלאי וכו' אדם אוכל צחנה שני ימים או שלשה ימים ונפשו קנוטה עליו, ואתם הרי כמה שנים אתם עובדי ע"ז שכתוב בה צא תאמר לו תאמר לו ואין נפשכם קנוטה ע"כ.

ולכן הגמ' דבאה כאן לדרוש צא לשון הרחקה והוצאת מרשות, מפרשת דהכוונה של צא הוא היפך מהכנסה, צא תאמר לו הכנס אל תאמר לו עכ"ד.

דף פ"ג ע"א

בגמ': מאי כשרץ וכו' **מטמא** וכו'.

בתבואות שור כאן כתב, דאם אסף הרבה ע"ז שלא הי' בהם כזית ויחד הושלמו לכזית, לא הוה ע"ז

כיון דמתחילה לא נחתה להו טומאה ע״כ. והגאון השואל ומשיב בשו״ת (מהדורא רביעאה ח״ג סי׳ ו׳) הביא בשם החריף מו״ה מאיר בראם נ״י שהעיר מדברי המשל״מ (פ״ד דטומאת אוכלים הלכה א׳) שהסתפק אם שני חצאי ביצה נטמאו כל אחד בפני עצמו וחזרו ונצטרפו ונעשו כביצה אי הוו טמאים, ומסקנת המשל״מ היא דבטומאה מחמת עצמה כל שנשלם לכזית ודאי מצטרף, וקשה על דברי הבכור שור הנ״ל עכ״ד השו״מ.

דף פ״ג ע״ב

במשנה: מנין לספינה שהיא טהורה שנאמר דרך אני׳ בלב ים.

על פי זה פירש כאן בחידושי חתם סופר (החדש) רישא דקרא, שלשה המה נפלאו ממנו וארבעה לא ידעתי, ואחד מהם דרך אני׳ בלב ים. דשהמע״ה התפלא ותמה, למה תהיה ספינה טהורה, כמו הים, הא איכא ספינה של חרס, ואיכא ספינת הירדן. דבר זה נפלאה ממנו. אלא שכן הוא האמת שכן הוא הלל״מ, ושהמע״ה רק התפלא על טעם הדבר. ועיי״ש עוד שמדייק מלשון הרמב״ם דהטעם שהיא טהורה לפי שבלשון התורה לא מצינו שכלים המיוחדים לים יהיו נקראים בשם ״כלים״. אבל בפני יהושע (בתוד״ה נלמדנה) כתב דלא מיקרי כלי משום דאינה מיטלטלת כשהיא מלאה, ועיי״ש דמטעם זה אינה מטמאה גם במדרס, דלא מיקרי כלי כלל. ועיין מש״כ לקמן דף פ״ד ע״א בשם הפנ״י.

★★

בגמ׳: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפי׳ בשעת מיתה וכו׳.

ובחינוך (מצוה תי״ט) בתו״ד כתב: ועוד הפליגו חכמים בדבר על דרך המוסר וכו׳ ואמרו שאפי׳ בשעת מיתה חייב ללמוד תורה וכו׳ ע״כ. ועי׳ בספר עיר מקלט בהגהות על תרי״ג מצות (אות ת״כ) שהביא דברי החינוך ע״ש ומקור דברי החינוך בגמ׳ שבת הנ״ל.

ובמהרש״א בח״א בשבת כתב דמש״כ: אל ימנע וכו׳ בבית המדרש וכו׳ אפי׳ בשעת מיתה הוא לא מצוי ע״ש בדבריו. וי״ל דכוונת הגמ׳ עפימש״כ הר״ן בדרשותיו (דרוש ח) דהמקום בו נמצא ת״ח ולומד נחשב כבית מדרש ע״ש בדבריו, וכעי״ז ברמב״ן (דברים י״א, כ״ב) ע״ש, וכן בספורנו (ויקרא כ״ו, י״ב) ע״ש היטב, ולפי״ז א״ש דכוונת חז״ל שבשעת הפטירה יעסוק בתורה וממילא הוא כמו בבית המדרש, ואין הכוונה שיהיה בבית המדרש ממש ודו״ק.

והארכתי בזה בהקדמת ספרו של א״א זצ״ל, אור משה על זרעים - מועד (בהקדמה עמוד י״ט), היות וא״א זצ״ל נלב״ע בחטף ממש באמצע כתיבת חדושי תורה, בענין אבל בק״ש ועוסק במצוה פטור מן המצוה. זיע״א.

★★

עוד מבואר בגמ׳ כאן: אמר ר״ל אין ד״ת מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל וכו׳, ע״כ.

ובספר פנים מאירות (בהקדמת ח״א) פירש, שע״י שאדם עוסק בתורה, הרי אפי׳ כשימות יאמרו שמועה מפיו ויחשב הוא בביהמד״ר גם אחרי פטירתו, וזה הפי׳ במימרא הקודמת הנ״ל: לעולם אל ימנע וכו׳ ואפי׳ בשעת מיתה. היינו אחרי מיתת, דנחשב כאילו הוא חי, ודפח״ח.

והג״ר פנחס זלמן הורביץ זצ״ל בספר הזכרון ויעל אליהו (עמוד קע״ז) כתב רמז נפלא, דהנה המשניות מתחילות בתיבה מ׳ (מאימתי) ומסיימים באות מ׳ (בשלום). והגמ׳ מתחילה באות ת׳ (תנא) ומסתיימת באות ת׳ (הלכות), ב׳ פעמים מ׳ וב׳ פעמים ת׳. לרמז שע״י שהאדם עושה עצמו בחינת מת על התורה שבע״פ אזי התורה מתקיימת בו עכ״ד, ודפח״ח.

והגאון רבי שמואל הלוי וואזנר שליט״א אמר לבאר מש״כ ברמב״ם (פ״ג דתלמוד תורה הי״ב) וז״ל: אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהם, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה, אמרו חכמים דרך רמז, זאת התורה אדם כי ימות באהל, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים, עכ״ל שם.

ולכאורה מה ענין דרש זה לפרשת טהרת המת. ויש לבאר, דהנה בספר נחל קדומים לרבינו החיד״א מביא עה״פ (קהלת ז) אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה, וכתב שם סיבת

הדבר שאיננו זוכים למדרגות הראשונים, כי להם היה אפר פרה אדומה, והיו יכולים ללמוד בקדושה וטהרה גמורה, ולכן זכו לכל המדרגות הנשגבות בלימוד התורה הקדושה, וא״כ באמת אפר פרה אדומה הוא חקת התורה, שאע״פ שעצם למוד התורה מותר לטמאי מתים, אבל להגיע למעלות הנשגבות בספונות בתורה הקדושה אפשר רק ע״י אפר פרה המטהר, ובזה אתי שפיר גם דברי המדרש, שסמך לכאן האי דכתיב בתהלים (י״ב) אמרות ה׳ טהורות, דאימתי הם אמרות ה׳ דהיינו תורת ה׳ תמימה, שבה זוכים לכל המעלות הספונות בתוה״ק דוקא כשהם אמרות טהורות, וכנ״ל. עכ״ד החיד״א.

ולפי״ז א״ש דברי הרמב״ם הנ״ל, דבתחילת הפרשה מיירי באפר הפרה שמסייע להשגת התורה, וע״ז בא לומר: אדם כי ימות באהל, שלא תאמר דדי באפר פרה לבד בלא עמל התורה. לכן כתיב כי ימות באהל, שאין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וזה בצירוף זאת חקת התורה - אפר פרה, וע״י שניהם יחד, אפשר להשיג כל הספון בתוה״ק, וכדאיתא בהמשך המדרש: תינוקות שהיו בימי דוד היו יודעים את התורה מ״ט פנים טהור ומ״ט פנים טמא. עכ״ד ודפח״ח.

★★

והנה התוה״ק נקטה בלשון: אדם כי ימות באהל. וי״ל הרמז בזה, עפימש״כ בסה״ק לבאר מש״כ ביעקב (בראשית כ״ה, כ״ז): ויעקב איש תם יושב אהלים. דהיינו, שאצלו הי׳ העוה״ז בבחינת אהל - ענין של עראי ולכן עסק בתורה״ק בלבד ולא פנה עצמו לעניני העוה״ז החולף ודו״ק. (וזה י״ל הענין בסוכות שהוא כנגד יעקב כמש״כ בטור (או״ח סי׳ תי״ח) בשם אחיו ז״ל ע״ש לרמז שכל העוה״ז הוא ענין של דירת עראי ודו״ק ואכ״מ עוד). וזה י״ל הפי׳ כאן, דרק כשהאדם מרגיש כך, שהעוה״ז הוא כמו אהל, אז הוא עוסק בתורה באמת ובתמים ודו״ק.

★★

בגמ׳: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש אפילו בשעת מיתה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באוהל.

פירש במשך חכמה (וירא כב, יט) דס״ד אמינא דלימוד התורה אינו אלא בשביל להסיר הרע והפחיתות ולבטל היצר הרע, וא״כ בשעת מיתה אימא דא״צ ללמוד תורה, דלפי שאחז״ל (ברכות ה.) לעולם ״ירגיל אדם יצ״ט על יצר הרע נצחו כו׳ יעסוק בתורה כו׳ יזכיר לו יום מיתה. הרי שיום המיתה הוא העצה המועילה ביותר נגד יצה״ר. לזה אשמעינן דאפילו בשעת מיתה יעסוק בתורה, כי לימוד התורה הוא עבור קניית השלמות באדם, וזה שייך בכל מצב, גם כשנתבטל ממנו יצרו הרע.

★★

בגמ׳: לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומד״ת ואפי׳ בשעת מיתה שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל וכו׳.

בגליוני הש״ס להגר״י ענגיל ז״ל הביא מדברי הגמ׳ (סוטה כ״א ע״ב) דאיתא: אין ד״ת מתקיימין אלא במי שמעמיד עצמו ערום עליהם. וברש״י שר״ל שפירש מכל עסקיו ונעשה עלי׳ עני ע״כ. ורוצה הגר״י ענגיל ז״ל לבאר, דמש״כ כאן בגמ׳ אין ד״ת מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליהם. הכוונה כהגמ׳ הנ״ל בסוטה כיון דעני חשוב כמת וזה הכוונה בדברי הגמ׳ כאן ע״ש והוא ביאור נפלא.

★★

וי״ל לפי״ז דזה ג״כ הרמז בדברי הגמ׳ הנ״ל אל ימנע אדם את עצמו מביהמד״ר ומד״ת ואפי׳ בשעת מיתה וכו׳. היינו אפי׳ בשעת עניות שחשובה כמיתה ומיושבת תמיהת המהרש״א דאיך משכחת לה ענין זה של עיסוק בד״ת מיתה ממש ע״ש. אך להנ״ל א״ש דר״ל דגם בשעה שהאדם הוא בבחינת עני שחשוב כמת גם אז יש לו לעסוק בתורה ודו״ק.

ובני הבחור המו׳ משה מאיר שיחי׳ העיר מהגמ׳ (ברכות נ״ז ע״א) דהרואה ערום בחלום - בבבל עומד בלא חטא. ובאר״י ערום בלא מצוות ע״כ. והביאור י״ל כהנ״ל. דערום מרמז על מת וכרש״י סוטה הנ״ל. ומת הרי אין בו יותר חטא שכעת ודאי לא חוטא. ומצד שני הוא בלא מצוות וכמבואר בגמ׳ לעיל (ל׳ ע״ב) כיון דמת אדם נעשה חפשי מן המצוות וכו׳ ויפה העיר ודו״ק היטב.

★★

בחתם סופר כאן כתב: והנה קרא [דאדם כי ימות באהל] מיירי מענין מת שמטמא באהל כדכתיב כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא. ומה ענין עסק תורה להאי קרא, וי״ל דהוה סד״א דאיש צדיק הממית עצמו על דברי תורה

ושאינו מונע עצמו מדברי תורה אפי׳ בשעת מיתה, אותו לא יטמא במותו באהל, קמ״ל אדם הממית עצמו על דברי תורה כל הבא אל האהל וכל אשר באהל יטמא, וגילה לנו קרא לאפוקי מהצדיקים דשלהי מס׳ ידים, שהתרעמו על חז״ל שאמרו ספרי קדש מטמאים ידים וספרי מירוס אין מטמאים, והשיבו להם חכמים עצמות החמור אינן מטמאים ועצמות יוחנן כה״ג מטמאין דלפי גודל קדושתו כך טומאתו כמבואר כל זה שם במשנה ע״ש.

והיינו דקמ״ל קרא, דלפום קדושת אדם הממית עצמו על דת ואינו פירש ממנה כך הוא טומאתו לטמא באהל, וסמכוהו חז״ל לשמעתין דהכא, דספינות כל נהרי ח״ל טהורים וספינות הירדן שבא״י ושבה עברו אבותנו לא״י ונעשו בו נסים, ויעקב אבינו ע״ה אמר כי במקלי עברתי הירדן הזה שבקעהו במקלו וספינתם יטמא ויהי׳ ח״ו גנאי לארץ הקדושה, ע״כ מייתי האי קרא הכא אדרבה, לפי גודל קדושתו כך הוא טומאתו לעוצם הקדושה, ויש בזה טעם עפ״י סוד ליודעים אדרבא עכ״ד ודפח״ח.

★★

במשך חכמה (סו״פ וירא) כתב וז״ל: פירוש דאמרו בפ״ק דברכות (ה.) אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו כו׳ ואם לאו יזכיר לו יום המיתה כו׳, הרי דיום המיתה מועיל להחליש רע ולבלע היצר יותר מתורה וקריאת שמע, וא״כ אם תאמר דלימוד התורה אינו רק להחסיר הפחיתות ולהדיח הרע ולהשלים החסרון, א״כ בשעת מיתתו של אדם שאז נחלש ממנו היצר לגמרי אין צריך לאחוז בתורה, ע״ז אמרו שאינו כן, שעצם התורה היא תכלית השלימות אף במקום שנעדר הרע, לכן אף בשעת מיתתו של אם יהא עוסק בתורה עכ״ל.

★★

ויש לציין כאן ענין נפלא מש״כ בכסף משנה (פ״ב דטומאת צרעת הלכה ט׳) בתו״ד לגבי הא דאמר רבה בר נחמני (בב״מ פ״ו ע״א) בעת יציאת נשמתו טהור ויצאה נשמתו בטהרה ולא קיי״ל כרבה בר נחמני, וכתב הכס״מ בזה: י״ל דכיון דבשעת יציאת נשמה הוא דאמר הכי. הוי בכלל לא בשמים היא וכו׳ עכ״ד הנפלאים. והוא דבר נפלא. דאע״ג דיש לאדם לעסוק בתורה בשעת מיתה. יש לתורה זו דין של ״בשמים היא״. וי״ל דהוא מרמז על מעלת ורום התורה ההיא שלומד האדם בשעה זו. שהיא נקרא תורה שמיימית כביכול - ובשמים היא והוא נקודה נפלאה.

ובתשו׳ חתם סופר (או״ח סי׳ ר״ח) בתשובה אל הגאון מהר״צ חיות ז״ל כתב ואלו דבריו: והנה רום מכ״ת מייתי הא דב״מ פ״ו [ע״א] דאמר רבה טהור טהור ורמב״ם [ה׳ טומאת צרעת פ״ב ה״ט] פסק דלא כוותיה וכתב בכסף משנה דלא בשמים היא. והנה שם כתב כ״מ אע״ג דרבה בר נחמני אמרו, מ״מ כיון דבשעת יציאת נשמה אמרה הרי זה בכלל לא בשמים היא. והנה מדברי כ״מ אלו יצא דין חדש, דכל שאמרו ת״ח סמוך לסלוקן מן העולם הוא בכלל לא בשמים היא, והוא דבר חדש ותמיה בלי טעם וסברא, וכאשר נבאר לקמן אי״ה הטעם דלא בשמים היא ושאין הנביא רשאי לחדש:

אבל לא ידעתי מי הכניסו לכך, דהרי שם בב״מ פ״ו ע״א מבואר דרבה בר נחמני מת לבדו בשדה ושום אדם לא היה אצלו ולא שמע ממנו אומרו טהור טהור, ולא עוד אלא אפילו הבת קול שיצאה ואמרה אשריך רבה שגופך טהור ויצאה נשמתך בטהרה, אותו בת קול לא נשמע בין החיים שהרי לא ידעו שמת עד שנפל פתקא משמים שמת רבה בר נחמני. ועוד, אפילו נשמע הבת קול בין החיים מ״מ לא הודיע הבת קול שנחלקו במתיבתא דרקיע ועל מה אמר טהור אם על בהרת או על דין טהרה אחרת, וע״כ כל המעשה הזה דש״ס שם נודע לחכמי ישראל בחלום או אפילו ע״י אליהו שסיפר לא׳ מהם או להרבה מהם, וא״כ עכ״פ אנחנו לא שמענו מפי רבה שאמר טהור על בהרת, רק שנאמין לרוח הקודש וחלום צודק או אלי׳, והיינו לא בשמים היא עכ״ד והדברים נפלאים.

★★

וכתב הגרי״ח סופר שליט״א בקובץ מוריה (שנה כ״ה קו׳ ט-י ע׳ קל): ואולי מצאנו טעם (לדברי הכס״מ הנ״ל) על פי מה דאי׳ במדרש (משלי י) ״לא ירעיב ה׳ נפש צדיק, זה ת״ח כל זמן שמתעסק בחייו מתוך ד״ת, אם נתעלם ממנו דבר א׳ או פרק א׳ מתלמודו, בשעת פטירתו מן העולם אינו נפטר מן עולמו עד שמלאכי השרת באין וסודרין אותו לפניו בשביל שלא יהא לו בושת פנים לעת״ל לפני הקב״ה, לכך נאמר לא ירעיב ה׳ נפש צדיק״ (וראה גליוני הש״ס מו״ק כח א). ולפי זה י״ל דכיון דאין אנו יודעין אם דין זה הוא ממה

שלמד מעצמו או ממה שמלאכי השרת סדרו לפניו, לכן שפיר אומרים בזה דתורה לא בשמים הוא (אף דמשמע בגמ' דבשמים רצו לפסוק כרבה בזה, הרי דידע זה מעצמו, מ"מ אנו אין יכולין לפסוק כך מטעם זה). עכ"ד ודפח"ח.

ציין בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א לגמ' בקדושין (ע"ב ע"א): כי הוה ניחא נפשי' דרבי אמר וכו' וברש"י: נזרקה נבואה בפומי' ע"כ. וע"ע במנחות (ק"ט ע"ב) בתוד"ה בתחילה וכו' שכתבו: ורבינו קלונימוס אביו של רבי משולם הגיה כל"ב בשעת פטירתו וכו' ושלשה דברים הגיה כמפי נבואה בשעת פטירתו וכו' ע"כ. (ויש להעיר דברש"י זבחים (מ"ה ע"ב) כתב: ר' משולם בר קלונימוס גאון בשעת מיתתו וכו') ע"כ.

דף פ"ד ע"א

בגמ': של אבנים טהורה מכלום וכו'.

בספר מקדש דוד (חלק ג' סי' נד) כתב להוכיח ממש"כ בגמ' כאן וברש"י: טהורה מכלום, אינה מקבלת שום טומאה לפי שפרוצה מתחתיה נקבים גדולים ולא כלי הוא דכל הכלים שיעורן כרמונים. ע"כ. ומבואר כאן בהדיא, דהא דשיעור נקב הוא כרימון לאו משום דאז אין הכלי עומד לקבל, דלפ"ז היה מהני יחוד לדברים יותר גדולים מרמון כאבנים גדולים דהכא או כאבטיחים, אלא דזה הלכה למשה מסיני דבנקב יותר גדול מרמון לא שייך בו שם כלי ע"כ.

★★

בגמ': שלש תיבות הן, תיבה שפתחה מצדה מדרס וכו'.

וברש"י לפי שמשמשת שכיבה עם מלאכתה, שמשתמשין בה דרך פתחה וכו' ע"כ. והנה שיטת הראב"ד בפי' לתו"כ (ברייתא דר"י משנה ה') היא, דכלי שנעשה לישיבה או לרכיבה עם תשמיש אחר למשא, לא נקרא מושב אלא מרכב ע"ש. והקשה הגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל־הי"ד באוצר הספרא (משנה ה' אות ו') דכאן לכאורה חזינן להדיא, דאף שיש לתיבה תשמיש אחר לבד השכיבה, מ"מ כיון שמשמשת גם שכיבה טמאה כמשכב, ולפי"ז ה"נ יטמא באופן דהראב"ד מדין מושב אף שעשוי גם לתשמיש אחר. וראה באוצר הספרא שם שכתב הגר"מ זצ"ל פלפול נפלא בישוב קושיתו זו.

והגאון ר' נתן גשטטנר שליט"א בספר להורות נתן (פר' מצורע ע' קמא) כתב בקושי' זו: יש ליישב, דתיבה שאני, שראויה לשכיבה גם באותה שעה עצמה כשמשתמש בה למלאכתה, ושני התשמישים ראוים להעשות בבת אחת וכפירש"י "שמשמשת שכיבה עם מלאכתה". היינו ביחד עם מלאכתה, ולכן הוי שפיר בכלל משכבי, אבל מרכב שעשוי לסבלון אחר, הנה בשעה שהוא טעון משא אינו ראוי לרכיבה. ולכן אין דינו כמושב וזה פשוט ע"כ.

★★

בגמ': והבאה במדה טהורה מכלום ע"כ.

וברש"י: ולא אתפרש מה לשון באה במדה. ולי נראה על שם "אנשי מדות" כלומר שצריכה למוד ארכה ורחבה ע"כ.

הנה מדברי רש"י כאן אנו למדים איך שלמד הפירוש בפסוק (במדבר יג, לב): אנשי מידות דר"ל גדולים וגבוהים, וכך אמנם פירש"י בפי' התורה (שם) ע"ש.

ויש להביא מש"כ שאר הראשונים בפירוש "אנשי מידות" שם בתוה"ק, ולפי פירושיהם אכתי צ"ב כמו שהעיר רש"י כאן "ולא אתפרש מה לשון באה במדה" וצ"ע.

הנה רש"י לשיטתו לעיל פירש גם בירמיה (כ"ב, י"ד) עה"פ: האומר אבנה לי בית מדות - וכתב רש"י: בית גדול ע"כ. וכן ברש"י ישעי' (מ"ה, י"ד) ע"ש. אך בתרגום יונתן (במדבר שם) כתב: גבריא מרי מיכלן בישין ע"כ. היינו, אנשים בעלי מידות רעות ע"ש (וראה בשפתי צדיק פר' שלח אות י"ח מש"כ לפרש לפי"ז).

ובפרושי ר' חיים פלטיאל ז"ל (במדבר שם) פירוש נוסף: אנשי מדות - בעלי מלאכה, כמו (יחזקאל מ, ה): קנה המדה ע"כ וע"ש מש"כ עוד לפי"ז.

וע"ע בתרגום יונתן (ישעיה מ"ה, י"ד) עה"פ: אנשי מדה עליך יעבורו, שתירגם: גברין דסחורה ע"כ. א"כ לכאורה ס"ל דהפי' הוא אנשים סוחרים שזהו כלי אומנותם - למדוד. וכעין דברי הר' חיים פלטיאל הנ"ל, ולפי כל פירושיהם קשה כנ"ל וצ"ע.

★★

בגמ׳: מה היא אית ליה טהרה במקוה וכו׳ מפץ במת מנין וכו׳.

וברש״י כתב דמפץ היינו מקנים - עץ. והקשו בתוס׳ בשם ר״ת, דהא פשוטי כל עץ יש להם טהרה במקוה כמבואר בסוכה וכו׳ ולכן מפרש ר״ת דהכא איירי במפץ של שיפה ושל גמי דאין לו שום טומאה אלא מדרבנן לבד מטומאת מדרס ע״כ.

והנה לפי התוס׳ בשם ר״ת נצטרך לומר, דהא דקאמר בגמ׳ יש במינה טהרה במקוה, היינו דיש במינו בגדולי קרקע טהרה במקוה, כגון כלי עץ וכמש״כ התוס׳ עצמם בד״ה לאפוקי וכו׳ ע״ש.

והנה לפי״ז יצא לנו, דלדעת התוס׳, אע״ג דמפץ הכלי קיבול שלו טהור מה״ת, מ״מ במדרס טמא דחשיב יש במינו טהרה במקוה כיון שהוא דבר שגידולו מן הארץ ודו״ק.

ועפ״י דברי התוס׳ האלו תמה החזון איש בהגהותיו על הרמב״ם (פ״א מכלים ה״ג) על מש״כ הרמב״ם שם שעורות חיות הים אין בהם שום טומאה ואפי׳ טומאת מדרס, ותמה החזו״א, דהרי לפי סברת התוס׳ כאן לגבי מפץ וכנ״ל, א״כ עור דג צריך להיחשב יש במינו מקבל טומאה. כיון דעורות בהמות היבשה מקבלים טומאה. וא״כ הי׳ צריך להיות בהם טומאת מדרס ומדוע כתב הרמב״ם דאין בעורות חיות הים שום טומאה ואפי׳ טומאת מדרס עכת״ד החזו״א (ע״ש היטב בדבריו ונראה שזה כוונתו).

והגאון רבי בן ציון אבא שאול ז״ל בספר הזכרון כנסת עזרא (ע׳ רב-רד) דן בהשגת החזו״א הנ״ל והביא מהמשנה (ריש פ״י דכלים) דמבואר דעור הדג מציל בצמיד פתיל ע״ש. ומזה לכאורה מוכח כפסק הרמב״ם דעור הדג אינו מקבל ג״כ טומאת מדרס - דאם כן, איך יציל בצמיד פתיל, ומבואר כאן מקור ברור לפסק הרמב״ם ז״ל הנ״ל.

והערת החזון איש מהתוס׳ כאן כתב שם ליישב, דהא דאמרינן אם יש במינו מקבל טומאה, טמא מדרס, מינו היינו דבר הגדל מן הארץ, אעפ״י שבעצם הם לא שוים כגון שיפה וגמי, אעפ״י שהם לא כלי עץ, חשובים מינה וכמש״כ התוס׳, אמנם עור הדג לא חשיב יש במינה מקבל טומאה אעפ״י שעורות היבשה מקבלי טומאה, כיון שבגידולי הים אין שום דבר המקבל טומאה וא״ש קושית החזו״א ודו״ק היטב.

★★

רש״י ד״ה טהורה מכלום.

מבואר מדבריו דאילו היתה פתחה מצדה טמאה מדרס וממילא טמאה מת, על פי הכלל דכל המטמא מדרס מטמא מת. אבל דעת הרמב״ם כדביאר בארוכה בתוס׳ יו״ט (פכ״ד כלים משנה ד׳) דאינו מטמא רק מדרס אבל שאר טומאות אינו מטמא כלל, וכ׳ דהרמב״ם לשיטתו דס״ל דמה שמטמא מדרס מטמא שאר טומאות הוי דרבנן, ובכלי הבא במדה לא גזרו שיתטמא בשאר טומאות. ובפנ״י כאן ביאר באופן אחר דרק ״כלי״ המטמא מדרס מטמא שאר טומאות, אבל כלי הבאה במדה אינו כלי כלל, כדחזינן לענין טלטול בשבת דגם בטל ממנה שם כלי (כדלעיל ל״ה ע״א). ובמשנה אחרונה (כלים שם) ס״ל דמטעם זו אפי׳ ממדרס טהורים כיון דאין עליהם שם כלי כלל.

דף פ״ד ע״ב

בגמ׳: ומה פכין קטנים שטהורין בזב וכו׳.

וברש״י: פכין קטנים של חרס וכו׳ ע״כ. הנה בקונטרס שמן המנחה בסו״ס עולת שמואל להגאון בעל המרחשת ז״ל הקשה איך הדליקו החשמונאים בנס דחנוכה מהפך של השמן שמצאו. הרי ביהמ״ק יצא אז מקדושתו ונהי׳ חול ע״י חילולו ע״י אנשי יון כמבואר בגמ׳ ע״ז (נ״ב ע״ב), וזה ברור לו דהשמן שבפך הי׳ של קודש דאל״כ הי׳ בו איסור של הכנסת חולין בעזרה שאסורה אפי׳ שלא כדרך הקרבה כמש״כ רש״י במנחות (כ״א ע״ב) וע״כ שהשמן הי׳ קודש, וא״כ כיון דהמקדש יצא לחולין א״כ נפסל השמן ביוצא דכיון דהמקדש יצא לחולין ע״י חילול העכו״ם וכנ״ל הרי זה כמו שנפלו המחיצות ונפסלו הקדשים משום יוצא. ומבואר בפסחים (י״ז ע״א) דג״כ שמן נפסל ביוצא, וממשיך וכותב, דאפי׳ דאפ״ל דכיון דהמקדש יצא לחולין א״כ ג״כ השמן יצא לחולין ולא שייך יותר פסול יוצא. אך זה אינו, שהרי הפך הי׳ טמון ולא שלטו בו ידי העכו״ם וא״כ לגבי הפך ל״ש באו פריצים וחללוהו. והפך ומה שבתוכו נשאר קודש וא״כ כשנתחלל המקדש נפסל ביוצא כמו בנפלו מחיצות ע״כ דבריו.

והנה במה שכתב לדבר פשוט בסו״ד דהפך של שמן הי׳ לו דין של כלי שרת, יש לדון בזה, שהרי הפך הי׳ מכלי חרס וכמפורש במשנה (פ״ב דכלים מ״ב) ע״ש. וכן מפורש ברש״י כאן דפכין היינו של חרס וכמבואר בדבריו

וכן פירש בפירוש רב האי גאון במשנה דכלים הנ״ל דמש״כ שם הפכין ר״ל הכלי של השמן ע״ש. והרי כלי חרס פסול לכלי שרת כמבואר במנחות (כ״ח ע״ב) ע״ש.

וא״כ ע״כ דלפך של השמן לא הי׳ דין של כלי שרת, וא״כ שפיר י״ל כמו שכתב בסוף דבריו, דמיד כשיצא המקדש לחולין ג״כ השמן יצא לחולין ולא שייך בו יותר פסול יוצא. והפך לא קידש את השמן כיון שהפך לא הי׳ לו דין של כלי שרת וכנ״ל ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: מי לא עסקינן דיחדינהו נדה וקאמר רחמנא טהור.

בספר כוכבי אור (חלק ב׳ ע׳ קד) הבאתי מידי״נ הרה״ג ר׳ אברהם משה באקן שיחי׳ הכותב: שמעתי מהג״ר חיים קריזווירט ז״ל:

ר׳ יוסף שטיינהארט הראה לי בפנ״י ברכות (יט ע״ב ד״ה דאמר) שמסתפק מה דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. וכתב דצריך לברר מן הש״ס. שאלתי לו על אתר מחמש מקומות וכו׳ א) שבת (פד ע״ב) מי לא עסקינן דיחדינהו לאשתו נדה וקאמר רחמנא טהור, ופירש״י ואי טמא מדרס היכי מציל והא כל דבר טומאה אין חוצץ בפני הטומאה, הרי דמקשה אקרא מכלל זה, ועוד ע״ש.

ולהלן הביא שבמהרש״ם (ח״ג סי׳ מב) ובחזון נחום (סי׳ קי״ד אות ג׳) עמדו בראי׳ זו, ואמר הגר״ח קריזווירט ז״ל עוד: אח״כ חשבתי דגם הפנ״י ידע מראיות אלו, אלא דהוא מסופק באהל, ע״ש, עי׳ ר״ש אהלות רפ״ח, הובא בתוס׳ שבת סוף כז (ד״ה ואין), דאהל חוצץ אפילו אם מקבל טומאה, והפנ״י סבר דאינו חוצץ, ובזה מסופק אם מדאורייתא או מדרבנן, אבל בשאר חציצה בודאי מדאורייתא הוא כנ״ל. ע״כ.

★★

במשנה: מנין לערוגה וכו׳.

וברש״י (ד״ה ואחת באמצע) וכל שכן כלאי זרעים דרבנן דלא חיישינן ליניקה כדתנן גבי ראש תור וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה ארבע) הקשו על רש״י כאן ובבכורות (נד ע״א) שכתב דכלאי זרעים הוי רק דרבנן, ובמשנה למלך (פ״א מהל׳ כלאים ה״א) הוסיף עוד לתמוה דהא רש״י עצמו בקידושין (לט ע״א) כתב דכלאי זרעים בארץ ישראל אסירי מדאורייתא.

ובמנחת שלמה להגרש״ז אויערבאך זצ״ל (מהדו״ת סי׳ קא אות ז) האריך בישוב דברי רש״י, והביא שם דברדב״ז על הרמב״ם סוף פרק ד׳ כתב דכונת דברי רש״י כאן למקיים כלאי זרעים דזה הוי רק מדרבנן ע״ש.

והקשה עליו המנחת שלמה א. מדוע לא הביא דבתוס׳ לא הבינו כן ברש״י. ב. דרש״י בא לפרש משנתינו בערוגה, ומשנתינו הרי מיירי דמותר גם לזרוע. ג. איך יתכן לומר דמקיים כלאי זרעים הוא מדרבנן ומקיים כלאי הכרם הוא מדאורייתא והלא עיקר איסור כלאים נלמד מ״שדך כלאים״ האמור גבי כלאי זרעים.

והביא עוד דבישועות מלכו להגאון מקוטנא זצ״ל (פ״א ה״א) חילק בין חמשת מיני דגן דגם לרש״י הוי מדאורייתא, לירקות דמיירי במשנתינו דהוי רק מדרבנן.

והקשה עליו דאמנם רש״י במשנתינו מיירי בערוגה של ירקות, אבל רש״י ממשיך בדבריו כדתנן גבי ראש תור בשמעתין, ואמנם בגמ׳ מביאים את המשנה דה״ה ראש תור ירק שהיא משנה בפ״ג, מ״מ הרי גם בפ״ב מ״ה תנן נמי היתירא דראש תור גבי חטים ושעורים, וא״כ איך מייתי רש״י ראי׳ לדבריו מראש תור הקיים גם בחמשת מיני דגן שכלאים שלהם הוי מדאורייתא לכלאי זרעים בירקות דהוי רק מדרבנן, ועוד הקשה עליו עיי״ש.

וכתב במנחת שלמה שם דדברי רש״י מבוארים ביותר בפי׳ המשניות להרמב״ם ריש פ״ג דמסכת כלאים, והיינו, שכל עיקר קפידת הכתוב הוא רק על הכלאים הנראים לעינים, אבל מה ששורשי הזרעים מעורבים עוד בבטן האדמה לא קפדינן מידי, וכן הוא להדיא בירושלמי שם (פ״א ה״ח) ומבואר בר״ש ריש פ״ז שם ע״ש.

ולפי זה מיושב דברי החינוך (מצוה תקמח) מדוע כשזרע כלאים אף שעדיין לא היתה קליטה כבר קעבר איסור, דאם נאמר דצריכים דוקא לקליטה משום דכל זמן שלא נקלט אין כאן שום עירבובא, א״כ כמו כן לא יתחייב אלא עד שהזרעים יצמיחו ויצאו מן הארץ ויהיו ניכרים לכל עין רואה, כיון דכלאים רק משום מראית עין הוא דאסרה תורה, ויצא לפי״ז שאם עקר קודם שנראו לעיניים יהי׳ פטור.

אלא על כרחך צריך לומר דכיון שמעשה הזריעה גורם עכ״פ לכלאים הנראים לעיניים, הוי הזריעה עצמה איסור תורה, והואיל וכן ניחא מאי דמחייבינן גם על זריעה בלא קליטה, כיון דבלא״ה אין הקליטה גורמת להתהוות הכלאים אלא הערבוביא הנראית לעינים, עיי״ש.

וכתב עוד דמה דכתב המנחת חינוך (במצוה רחצ) דבשעת הקליטה עובר שנית בלאו, לא נהירא לפי הנ״ל, דכיון דאמרן שגם בשעת הקליטה לא הוי עדיין כלאים אלא רק אח״כ כשגדלו ונראים לעינים, א״כ נהי דלקי שפיר משום זורע על מעשה הזריעה, אבל מה טעם יתחייב אח״כ על הקליטה, הואיל ומאי דמחייבינן ליה מעיקרא על הזריעה הוא רק משום דהקליטה אתיא ממילא לבסוף, ולבסוף כשיהו כבר ניכרים לעין הרי אין זו זריעה אלא מקיים עיי״ש שהאריך בכל ענין זה עיי״ש.

★★

והגרש״ז זצ״ל עצמו רצה לחלק בין כלאי זרעים שזורע חטה ושעורה כאחת באופן דמיחברי אהדדי בארץ דהוי הרכבה דאז אסור מדאורייתא, לבין כלאי זרעים בכה״ג דליכא למיחש להרכבה דאסור רק מדרבנן. אך מקשה ע״ז מהא דבחו״ל כלאי זרעים מותר אף דהרכבה אסור.

וע״כ רצה ליישב דיש בזה חילוק בין שיטת ר׳ יאשיה לשיטת ר׳ יונתן בפירוש הקרא דשדך לא תזרע כלאים, ועיי״ש שהאריך בזה עוד.

★★

במשנה: ד׳ על ד׳ רוחות הערוגה ואחת באמצע וכו׳.

ברש״י כאן כתב דרק כלאי הכרם הוה דאורייתא אך כלאי זרעים הוה רק מדרבנן ע״ש. ובתוס׳ הקשו דהרי ג״כ כלאי זרעים הוה דאורייתא ע״ש. ובמשל״מ (פ״א דכלאים ה״א) הוסיף דרש״י עצמו סותר לדבריו בקדושין (ל״ט ע״א) דשם כותב רש״י דכלאי זרעים הם ג״כ דאורייתא ע״כ. ויש להוסיף דהקושי׳ חזקה הרבה יותר. כיון דשם בקדושין מדגיש רש״י דהלשון שדך הכתוב בפסוק לגבי כלאים משמע דקאי על זרעים יותר מאשר על אילנות ע״ש.

וכעין משמעות זו יש גם בדרישה (יו״ד סי׳ רצ״ה ס״ק א׳) שביאר משו״כ הרמב״ם (פ״א דכלאים ה״א) דכלאי האילנות הם בכלל מה שנאמר ״שדך לא תזרע כלאים״. וכתב בדרישה שם דהוא משום דכתיב ״שדך לא תזרע״, פשטא משמע דקאי אכלאי זרעים, וגם דיוק דשדך קאי דוקא אכלאי זרעים ע״ש. וזה כרש״י דקדושין הנ״ל.

ובדברי מלכיאל (חלק ב׳ יו״ד סי׳ מ״א ס״ק יח) כתב לחלק לשיטת רש״י (ליישב סתירת הדברים וכנ״ל) דוודאי אם זורע במפולת יד הוי דאורייתא, רק בשבת שם איירי גבי ערוגה שאינו במפולת יד רק שסמוכים זה לזה וע״ז כתב שפיר רש״י דכלאי זרעים הוי דרבנן בכה״ג. ורק כלאי הכרם הוי דאורייתא אף שלא במפולת יד משום דילפינן לה מקרא דהמלאה הזרע כמש״ל ורק למלקות צריך מפולת יד. וזה נכון בע״ה ע״כ.

(ויש להביא לשון הזוה״ק פר׳ שמות (ד׳ ט״ו ע״ב - בפי׳ הסולם אות רס״ו) דאיתא שם: כל עשב הארץ נתמנה עליהם שרים חזקים בשבים, שאין לך עשב ועשב בארץ שאין לו כוכב ומזל ברקיע, שמכה אותו ואומר לו גדל כל אחד ואחד מהעשבים יש לו סוד בפני עצמו, כעין של מעלה, כמו שיש להם למעלה ממונים מיוחדים, ומשום זה ״שדך לא תזרע כלאים״, כי כל אחד ואחד נכנס לבדו, ויוצא לבדו, שאין ממונה מתערב בחברו, והזורע כלאים, מערב שליטתם זה בזה ע״כ. ולפי״ז לכאורה ברור, דגם בעשבים מעורבים עוברים על ״שדך לא תזרע כלאים״. וכשיטת הרמב״ם ותוס׳ הנ״ל ודו״ק.

★★

תוד״ה מי לא עסקינן. בא״ד ואין נראה דודאי מטמא בהיסט כלי חרס מוקף בצמוד פתיל.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא או״ח סימן קל״ז) כתב וז״ל: דלדעת רש״י שכלי חרס שמוקף צ״פ טהור בהיסט משום שאינו ראוי לנגיעה, א״כ לא משגחינן מה שיהיה ראוי למגע אחר שיפתח, אלא בעינן שיהי׳ ראוי למגע עכשיו בשעה שהסיט כמות שהוא, א״כ כשם שהכלי אינו נטמא בהיסט, כך מה שבתוכו אינו נטמא בהיסט, שג״כ אינו ראוי למגע כמות שהוא עתה תוך כלי המוקף צ״פ. אבל לדעת התוספות שהמוקף צ״פ מקבל טומאה בהיסט, לפי שסופו להפתח ויהיה ראוי למגע, רק פכין קטנים אינם מקבלים טומאה בהיסט, לפי שגם סופן אינן ראויין למגע, שאין סופם

להפתח, א"כ אפשר שרק הכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט, אבל מה שבתוכו מקבל טומאה בהיסט, שהרי מה שבתוכו עומד להוציאו משם, וסופו יהיה ראוי למגע, וא"כ היה השמן שבפך מקבל טומאה בהיסט, ונסתר תירוצו של הב"ח (בריש הלכות חנוכה).

אמנם אולי סובר הב"ח, כיון שהכלי עצמו אינו מקבל טומאה בהיסט, ממילא גם השמן שבתוכו אינו מקבל טומאה, דבהיסט בעינן מגעו שהוא ככולו, והיינו כל מה שמסיט, אבל כאן כיון שאינו מועיל לכלי, לא הוה מגעו שהוא ככולו, וגם השמן נשאר טהור. וזה הנלע"ד בכוונת הב"ח. ואעפ"כ לא מצאתי לו ראיה, כי גם גוף דין פכין קטנים שטהורים בזב עדיין לא מצאתי מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל, לא בהלכות מטמאי משכב ולא בהל' כלים. ע"כ.

דף פ"ה ע"א

בגמ': **ומנא ל"ן דהא דקים ל"הו לרבנן מילתא היא** וכו'.

וברש"י: שלא תתמה לומר מי הודיע לבריות שיעור יניקה ואיך יוכלו לעמוד על כן, עכ"ל רש"י.

וצ"ע בזה, דהא בכל הש"ס מצינו שאמרו חז"ל דברים נסתרים בלי שום מקור, ואין הבריות תמהות ח"ו מנ"ל לרבנן דברים אלו, דהא כתיב בתהלים (פכ"ה פי"ד) דסוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם ומזה יודעים חז"ל לכל "סודות הבריאה" וכבפ"ק דסוטה (ד:) דאיתא דהא דבן עזאי ידע לשיעור ביאה אע"פ שלא בא על אשה מעולם משום דסוד ה' ליראיו ע"ש. וכן יעו"ש לקמן (י.) ובסנהדרין (מח:) דכ' היכי דמי פדגרא [שם חולי שאוחז ברגלים, רש"י], כמחט בבשר החי, מנא ידע וכו' איכא דאמרי מיחש חש ביה וכו' ואיכא דאמרי סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם יעו"ש. וכן יעוי' במשנה בידים (פ"ד מ"ג), והובא בגמ' ברפ"ק דחגיגה (ג:) דבכה ר' אלעזר ואמר סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם וכו' ע"ש. וכן יעוי' בס"פ דנדה (כ:) דההיא איתתא דאייתא דמא לקמיה דר"א הוה יתיב ר' אמי קמיה, ארחיה, א"ל האי דם חימוד הוא כו' קרי עליה ר' אמי סוד ה' ליראיו ע"ש. וכן יעוי' לעיל בשבת (עז:) דכ' דהא דנקרא הסודר שהת"ח מתעטפים בו "סודרא", ע"ש שסוד ה' ליראיו יעו"ש, והיינו דכל מציאותם של הת"ח בבחינת "סוד" שזוכים לגלות את סודות ה' והבריאה כולה תוך כדי לימודם ולצורכו גופא וזה מלווה אותם תמיד כמו בגדיהם שמלוה את האדם תמיד, ולזה נקרא "בגדו" דהת"ח "סודרא", ודו"ק.

וכן יעו"ש בשפת אמת שכתב דלולי פירש"י נראה לפרש, דהסודר הוא מלבוש על הראש בלבד וכו' ועיקר השכל והנשמה בראש, לכן נקרא "סודרא" ע"ש הנשמה עכ"ד יעו"ש. והיינו דבראש זוכים לדעת לכל סודות הבריאה ולזה נקרא כן, וכש"נ. וע"ש בח"א מהרש"א בזה. וא"כ צע"ג ברש"י.

וכן יעוי' הכא בספר גליוני הש"ס להגרי"ע ז"ל שציין לרש"י בסנהדרין (נה:) שכ' דקים להו לרבנן דבת ג' שנים ויום א' שוב אין בתוליה חוזרים וכו', וכן ציין לר"ה (יג.) ונזיר (לט:) ועוד דוכתי שמצינו כה"ג דקי"ל לרבנן בסודות הבריאה יעו"ש בגה"ש ובגמ' הנ"ל, אולם לא הוזכר ע"ז בגמ' שם שום מקור מהתורה לזה ולא חיישי' שיאמרו הבריות "מי הודיע שיעור וידיעה זו לחז"ל ואיך יכלו לעמוד על כך" וכו', והיינו טעמא דסוד ה' ליראיו, וא"כ מהו שפירש"י הכא דזהו דמביאה הגמ' לדכ' בתורה לא תסיג וגו' שלא יאמרו הבריות וכו' וצע"ג.

ובאמת יעוי' בתוס' שביארו לגמ' באופן אחר. שכתבו בזה"ל, וקי"ל לרבנן וכו', ואומר ר"ת דמ"מ איצטריך קרא, דאי לאו קרא הו"א אע"ג דלא ינקי איכא עירבוב ואסור קמ"ל קרא דבכה"ג ליכא עירבוב, ובקרא להודיה נמי לא סגי וכו', אבל השתא דקי"ל לרבנן דחמשא בשיתא לא ינקי אית לן לאוקמי קרא בשיתא, עכ"ל תוס' יעו"ש. והיינו דאכן ברור דאם חז"ל קים להו "דחמשא בשיתא לא ינקי מהדדי" דכן הוא בלי ספק ואין צריך לזה שום מקור וראיה, דסוד ה' ליראיו, והא דאיצטריך לקרא הוא מדסד"א דאע"פ שלא ינקי אסור וקמ"ל שמותר, ואתי שפיר. אולם דברי רש"י צע"ג.

וה"נ צריך לעיין בדאיתא בגמ' לקמן (פ"ט) דאף מלאך המות מסר למרע"ה מתנה שנא' ויתן את הקטורת ויכפר על העם ואומר ויעמוד בין המתים ובין החיים, אי לאו דאמר ליה מלאך המות למרע"ה מי היה יודע, ופירש"י הלא בתורה לא נכתב, עכ"ל ע"ש. וצ"ע הא אכתי סוד ה' ליראיו ובפרט מרע"ה "שעלה למרום" ולא אכל ולא שתה וכו' והוא דומה ממש למלאך ה' צבאות וכו' א"כ י"ל דמכח זה ידע להקטיר קטורת בשעת המגפה וכו'. שכן ברור דחז"ל וביותר "הנביאים"

ידעו אף מה שלא נכתב בתורה וא"כ כ"ש גבי מרע"ה שהיה "גדול הנביאים" דידע לכל סודות הבריאה וא"כ צ"ע בגמ' וברש"י בזה.

(נופת צופים)

★★

בגמ': א"ר יוחנן מאי דכתיב לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים. גבול שגבלו ראשונים לא תסיג וכו'.

צ"ב מאי שינה ר' יוחנן בלשון בקרא דנאמר "אשר גבלו" ראשונים ור' יוחנן שינה ואמר "שגבלו" ראשונים. וביאר בחידוש חתם סופר ד"אשר" פירשו טעם ונימוק. דהרי המסיג קרקע חבירו בוודאי אינו רק בשעה שהנחיל יהושע את הארץ, אלא כוונת התורה דכיון דהגיעה לו חלקה זו ע"י יהושע או ע"י מי שמכרו לו לאח"כ אסור להסיגו, אבל ר' יוחנן מפרש אשר גבלו ראשונים, שגבלו ראשונים ממש, שהגדירו שיעור היניקה.

★★

בגמ': לא תסיג גבול רעך - גבול שגבלו ראשונים לא תסיג וכו'.

הנה התוס' כאן פירשו שזה איסור כלאים, אבל רש"י פירש שר"ל כאן ענין האיסור ליטע סמוך למיצר כיון דמזיק לשכנו ע"י היניקה. ומבואר דסובר דלא אזיל אאיסור כלאים, וכ"כ המהרש"א כאן. וע"ע במנחת חנוך (מצוה רמה) בקומץ המנחה שדייק ג"כ כן מדברי רש"י. וכן מדברי הרמב"ם והחינוך שלא הביאו לאו זה. וע"ש עוד מש"כ בדעת התוס' כאן.

★★

ובתוס' כאן (ד"ה לא תסיג וכו') חידוש גדול דאין לוקין בלאו שנותן להישבון ע"כ.

ובשואל ומשיב (מהדו"ת ח"ד סי' קסא) כתב: והנה מה שכתבו התוס' דלאו דלא תסיג גבול ניתן להשבון. צ"ע, דנהי דגוף הארץ שבנה עליו ניתן להשבון. אבל מה שינק זרעים שלא מקרקע חבירו זה ליתא בהשבון דמה ישיב, וזה לדעתי סברת התוס' בקושייתם דשייך לאו דלא תסיג בכלאים, והיינו כיון דכלאים הוא משום היניקה וזה הוה משום לא תסיג דהיינו שיעור יניקה. וצ"ל דכלאי זרעים אפשר בהשבון, דיתן לו כל הגידולים שגדלו ויניקת זרעים שלו, אבל בכלאים דכרם לא שייך זאת דסוף סוף הכרם שלו. ולפ"ז רש"י לשיטתו דכלאי זרעים אינו מן התורה ועיקר הוא כלאי כרם וזה ליתא בהשבון, וצ"ע.

ויתכן יותר, דבאמת רש"י לשיטתו דמשום יניקה לא אסר הכתוב בכלאים אף כלאי הכרם, רק משום ערבוב, וא"כ לשיטתו לא נחשב לאו דלא תסיג גבול ולא קשה קושית התוס'. ועכ"פ סברת התוס' הוא משום דכלאים ביניקה תלוי, ולשיטת רש"י לא קשה ודו"ק.

עוד נראה לי, דבאמת התוס' (בקידושין דף לט ע"א ד"ה לא) כתבו, דכלאים הוא שתים משום כלאי הכרם וכלאי זרעים, ולפ"ז לרש"י דכלאי זרעים לא נאסר מן התורה שוב כלאים הוא שתים משום כלאי הכרם ולא תסיג, ואם כן לא קשה לרש"י לשיטתו ודוק כי קצרתי ע"כ.

וע"ש עוד קודם שהקשה קושי' חריפה וז"ל:

תמול היה אצלי הרב הגדול מו"ה משה אריה אלטר האבד"ק באקי ושאל אותי, דאם כן בהך דחשיב (מכות דף כא ע"ב) שמונה לאוין בחורש תלם אחד ומנה שם כהן, והרי שיטת רש"י בתמורה (דף ד ע"ב ד"ה ה"ג) דכהן חייב אף בלאו הניתק לעשה, וא"כ שם יתחייב בכלאים תרתי.

ולפענ"ד לפי מה דאמרו בנדה (דף נז ע"ב) מאי דרוש לא תסיג גבול רעך בנחלתך כל שיש לו נחלה יש לו גבול, וגם אנן קיי"ל כן דאין לנפלים קבורה וכמ"ש בהגהות מימוניות והובא במג"א (סימן תקכו) ולפ"ז אף אנן נימא כיון דכהן אין לו נחלה אין לו גבול, וה"ה לענין כלאים דדרשי מלא תסיג כן לא שייך בכהן, דהכתוב אמר בנחלתך והכהן אין לו נחלה ולא נטלו חלק בארץ, ועיין תוס' ברכות (דף כ ע"ב ד"ה נשים) ושוב לא לקי על לאו דלא תסיג גבול, כנ"ל דבר חדש עכ"ד ודפח"ח.

★★

הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א בטעמא דקרא (ע' קכא) כתב: התוס' בשבת (פ"ה א') ד"ה לא תסיג כתבו דהזורע כלאים אין לוקה אלא א' ויל"ע למה לא ילקה נמי משום דכתיב פן תקדש המלאה וכל מקום שנאמר פן אינו אלא ל"ת (עירובין צ"ו א') ואין לומר דמיירי בכלאי זרעים,

דבחולין (פ"ב ב') שהביאו התוס' מוכח דאיירי בכלאי הכרם וצ"ע ע"כ.

★★

בגמ': שהיו בקיאין בישובה של ארץ וכו' **וחורי שמריחין את הארץ** וכו'.

וציין כאן הגאון ר"י ענגיל ז"ל: כזה ע"ע בגמ' (ב"ב ע"ג ב') ואיתלוי בהדן האי טייעא דהוי שקיל עפרא ומורח לי' ואמר הא אורחא לדוכתא פלן והא אורחא לדוכתא פלן כו' ובירושלמי תענית (פרק ב' הלכה א') הוו מריחין בעפרא וידעין מימור מימי שתא וע"ע בכורות (ט' א') שקל מעפריהו שדי עלייהו אקשו כו' וברש"י העיזו כו' כשהריחו ריח ארצם כו'. והיינו ג"כ שהריחו ריח העפר והכירו בריחו שהוא עפר ארצם, ע"כ.

ורבי מרדכי יהודה קליין שיחי' ציין: עיין תנחומא פר' קדושים (סי' י') שגם שלמה המלך ידע את זה מאבן שתיה עי"ש. ועי' מדרש קהלת (פרשה ב' פסוק א') ע"כ.

★★

והנה בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' נ"ו) דן באריכות בדבר אתרוג המורכב ונקט שם (ד' צ"ט ע"א בד"ה ועלה בידינו) דאם מסלק את היחור של עץ אתרוג אחר שהרכיב אותו עם לימון ונטע אותו בפני עצמו פירותיו כשרים, וכתב שם וז"ל: ואף שהפרי הגדל בו בעודנו מחובר בו י"ל שבטל לגבי העץ המושרש ואינו פרי עץ הדר וכו'. דאפילו תימא דבעודו בו אזלינן בתר עיקר האילן שהיה מוציא לימון, לפי שגם הארץ היתה מוכנת אל העץ אשר הכין לו וכדאמרינן בפרק ר"ע בני שעיר החורי שהיו בקיאין בישוב של הארץ, שהיו אומרים מלא קנה זה לזית וכו' ופרש"י שטועמים הארץ לאיזה דבר ידוע ראויה וכו' עכ"ל.

וכתב ע"ז בשו"ת בכורי שלמה (חלק או"ח סי' כ"ה ס"ק כ"ו): לפענ"ד אינו השגה, דזה פשוט, דכפי האילן כן מוכרחת האדמה לפעול טבעה לתת יניקה להאילן, רק דיש מקום באדמה מה שמסוגל יותר לאתרוגים דיצליח בזה לגדל אתרוגים יפים מאד, אבל אם ינטעו במקום הזה תפוחים וכדומה לא יצליחו כ"כ ולא יהיו יפים, והלא בגן אחד יגדלו כל מיני פירות אף דלא ידענו לטעום את הארץ כחויא וכו' עכ"ל.

★★

וכתב רבינו החתם סופר בחת"ס החדש עה"ת (סו"פ וישלח) וז"ל: אלה בני שעיר החרי ישבי הארץ [ל"ו כ'].

אחז"ל [שבת פ"ה ע"א עיי"ש], והובא ברש"י, שהיו בקיאין בישובה של ארץ, שהיו אומרים מלא קנה זה לזית, שהיו טועמים העפר ויודעין איזו נטיעה ראויה לו. יש לפרש כי זכו לכוין בהל' כלאים לדברי המקום בחכמתם, ובעת מתן תורה הסכים הש"י על ידו, ואמר למשה כי כוונו אל האמת, ולכך זכו להתיחס בתוה"ק ע"כ.

דף פ"ה ע"ב

בגמ': ולא יהא אלא ראש תור ירק וכו'.

בחזון איש (כלאים סי' ז' ס"ק א') כתב, דלפי רש"י צ"ל דאין כוונת הגמ' לומר דנתיר כאן ע"י ראש תור ממש, אלא דנתיר כאן כיון שכל ערוגה ניכרת לעצמה [ע"י שנזרעת בד' רוחות ואחד באמצע והפסקת הגבולין], כמו שמתירין בראש תור משום דניכר כל מין בפני עצמו ע"כ.

וכתב בספר הזכרון כנסת ישראל (חלק א' ע' צד): ומה שדחקו להחזו"א לפרש כן לכאורה הוא מפני שלא נתפרש ברש"י שאינו זורע אלא כנגד הקרנות של ערוגה אמצעית, דלא כהתוס' שפירשו כך.

ונראה דאינו מוכח, דהא ברש"י לעיל ע"א ד"ה וליזרע כתב, דאת הקרנות לא ימלא, ומשמע שאינו זורע אלא במקום הקרנות. וכפי שכתב שם הב"ח. ולדברי החזו"א צ"ב, שהרי ממלא הקרנות, אלא שממשיך זו לצפון וזו למערב.

ועוד דלדברי החזו"א צ"ב אמאי קנטר המקשן עד הכא. הרי על דברי רב עצמן דאמר ערוגה בחורבה שנינו, הו"ל להקשות דלא יהא אלא ראש תור, שהרי כל ערוגה עצמה חשיבא היכר כהיכר ראש תור.

ועוד ראיה מלשון הגמרא (פ"ו ע"א) להתיר ראש תור היוצא הימנה. הרי מבואר דצורת הערוגה אינה ראש תור אלא דוקא ראש תור היוצא ממנה. וכן הוא לשון רש"י (פ"ה ע"א) ד"ה בכמה דאין היתר אלא ראש תור היוצא ממנה, ולא צורת הערוגה עצמה.

ועוד דבגמרא (פ"ה ע"ב) ושמואל אמר ערוגה בין הערוגות שנינו. ופריך בגמרא והא קמתערבי בהדדי. ולדברי החזו"א אמאי לא מתרץ דשמואל סובר דיש ראש תור בערוגה.

כמו שכתב רש״י לקמן (פ״ו ע״א) דר׳ יוחנן אית ליה ראש תור בערוגה. אלא מוכח לכאורה דצורת הערוגה בעצמה אינה כהיכר ראש תור. ומאחר דלשמואל זורע ערוגות על כל סביבותיה ולא רק נגד הקרנות לכך קשיא ליה דהא מתערבי בהדדי. ע״כ.

★★

רש״י ד״ה על פני כולה. שהעביר מזרע שבצפון לזרע שבדרום דרך האמצעי וזרעו מאחד מהמינין או ממין ששי וכו׳.

ברש״ש כאן מגיה מין חמישי, וכתב דאף שאין הרחקה בין זרע השורה לזרע רוחי צפון ודרום (דהיינו אחד מהמינין שכתב רש״י), אין כאן בית מיחוש כדפירש״י במתניתין, וע״כ צריך לחלק בין זה למ״ש אין ראש תור בערוגה. אבל בחזון איש (כלאים ז׳ י׳) כתב וז״ל צ״ע איך יתכן להסתפק במין ששי, שהרי הוא כלאים עם האמצעי. וגם באחד מן המינים שברוחות א״א להסתפק, מה״ט. ואין ראוי להסתפק רק בזרע מין האמצעי שורה שלימה מצפון לדרום או ממזרח למערב. והנה אין מקום לאסור בזה, שהרי שורה אמצעית רחוקה ג״ט משורות שברוחות, ובשתי השורות שהיא נוגעת יש היתר דראש תור, ועיקר הפסק דכיון דבשטח קצר יש ה׳ מינים, בקל יש לאסור משום ערבוביא, ואפשר דלא התירו חכמים אלא אחד באמצע עכ״ל.

דף פ״ו ע״א

במשנה: מנין לפולטת שכבת זרע ביום השלישי שהיא טמאה, שנאמר ׳היו נכונים לשלשה ימים׳:

ופירש״י: ״דהקפיד הכתוב על טומאת קרי במתן תורה״. וביארו התוס׳ (ד״ה מנין) דאע״ג דלא הקפידה התורה בשעת מ״ת על טומאות חמורות יותר כזבין ומצורעין ובועלי נדות (שהרי לא מצינו שביקש השי״ת לדחות יותר את מ״ת בעבור אלו שטהרתם ארוכה מג׳ ימים), מ״מ טומאת קרי שאני - ״דתניא בפרק מי שמתו (ברכות כב, א) כתיב ׳והודעתם לבנים ולבני בניך׳, וכתיב ׳יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחורב׳, מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע כו׳, מכאן אמרו זבין ומצורעים ובועלי נדות מותרין לקרות בתורה בנביאים ולשנות במשנה ובש״ס בהלכות ובאגדות, ובעלי קריין אסורין. פירוש, דבעל קרי אינו באימה וביראה, דמחמת קלות ראש הוא בא״. ע״כ.

ולכאורה עדיין אין מתיישב הענין, שהרי אנו דנים כאן לענין ׳פולטת׳ את זרעה, שבעבורה נדחה מ״ת, ואיזה קלות ראש שייך בזה. ובשלמא על עצם טומאת תשה״מ שפיר אמרו חכמינו ז״ל ׳דמחמת קלות ראש הוא בא׳, אבל על ׳פליטת׳ הזרע בתוך ג׳ ימים שמטמאה איזה שייכות יש כאן לקלות ראש (ויש מקום לומר שכיון שמ״מ שורשו בא מקלות ראש שפיר הקפידה התורה על ענין זה ביותר).

אמנם החידושי הרי״מ בס׳ הזכות (לחג השבועות) כתב לפרש הענין, דכאן גילו לנו חז״ל דבאמת כל ׳פולטת׳ יש בכך שייכות לקלות ראש, דמה שאינו נקלט הזרע בא מקלות ראש. והוסיף דלכן נאמר להם ענין זה קודם קבלת התורה ״לרמז גם לאנשים שיקלטו הדברות בנקודת פנימיות הלב, כמו שמברכין וחיי עולם נטע בתוכנו, וכל נטיעה שלא קלטה כמנח בכדא כו׳ (ראה מנחות סט, א)״. ודפח״ח.

★★

במשנה: מנין שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת, שנאמר ׳ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים׳:

בגמ׳ אמרינן דהאי מימרא ראב״ע קאמר לה, דהוא ס״ל הכי, אבל חכמים פליגי עליה לקמן בפרק ר״א דמילה (קלד, ב) וס״ל דאין מרחיצין את הקטן ביום השלישי למילתו שחל להיות בשבת כדרכו, אלא שמזלפין עליו ביד. והביאו שם ברייתא דתניא הכי להדיא: מרחיצין הקטן לפני מילה בין לאחר מילה ביום ראשון כדרכו, וביום השלישי שחל להיות בשבת מזלפין, ואע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר ׳ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים׳ כו׳, מאי אע״פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, משום דגדול לא סליק בישרא הייא, קטן סליק ביה בישרא הייא. ופירש״י (ד״ה משום) ״היינו טעמא דמעשה שכם לאו ראיה גמורה היא, משום דגדול אין מכה שבבשרו מעלה ארוכה מהר, אבל קטן נתרפא מידי סכנתו מהר״. ע״כ.

וכתב המזרחי ריש פרשת וירא, דהעולה מתוך הסוגיא שם, דעכ״פ בגדול ש׳אין מכה שבבשרו מעלה ארוכה מהר׳,

הוי ראיה גמורה ממעשה שכם, וא״כ במילת גדול כו״ע מודו שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת (וביאר בזה מה שאמרו חז״ל שבא השי״ת לבקר את אאע״ה ביום שלישי למילתו, כי בגדול לכו״ע חולי הוא אף ביום השלישי). ולפי״ז כתב השפת אמת בחידושיו כאן (ולהלן קלד, ב) דעל כרחך גירסת המשנה שבידינו אינה מדוייקת, וצ״ל ״מנין שמרחיצין את הקטן״ כמו שאמרו להלן שם, ולא ״מנין שמרחיצין את המילה״, דאל״ה מנין להגמ׳ שהאי מימרא ראב״ע קאמר לה, הא אפשר דקאי כאן על גדול ובזה אף רבנן מודו. ודו״ק.

וראה עוד בשפת אמת בסוגיין מה שהאריך לתמוה למה צריך פסוק מיוחד דמרחיצין, הלא מפני סכנה ופיקו״נ הותרו כל מלאכות שבת (ובאמת כבר הקשו כן בב״ר פ, ט), עיי״ש מה שביאר בזה.

★★

במשנה: מנין שמרחיצין את המילה ביום השלישי שחל להיות בשבת וכו׳.

בשו״ת התשב״ץ (ח״א סימן כ״א) כתב וזה לשונו: דאין למול את הגר בחמישי בשבת כדי שלא יבא יום שלישי למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת ע״כ.

וכתב בציץ אליעזר (חלק י׳ סי׳ כה פרק ב׳) דיש ללמוד מדברי התשב״ץ, דגר שמל אף שעדיין לא טבל מחללין עליו את השבת במקום שיש סכנה, דיוצא מדבריו דאם ימולו אותו ביום חמישי ירחיצו אותו בשבת ואף שעדיין לא טבל, דהרי הדין הוא דלאחר המילה משהין אותו עד שיתרפא רפואה שלימה ואחר כך מטבילים אותו.

ועוד דאילו הוה ס״ל להתשב״ץ שהדין הוא דוקא כשגם כבר טבל, אז בלי שום ספק שלא היה נמנע מלבאר זאת כדי שלא לתת מכשול לרבים ללמוד מסתימת דבריו לחלל את השבת עבור גר שמל ולא טבל במקרה ומסתכן.

ועוד כתב שם בתשב״ץ והביאו המשנה ברורה (סימן של״א ס״ק ל״ג) דה״ה תינוק שהיה חולה ונתרפא דאין מלין אותו ביום חמישי וכתב שם המ״ב, דהש״ך ביור״ד (סוף סימן רס״ו) והמגן אברהם מתירין, וכן הסכים האליהו רבא להתיר ואין מחמיצין את המצוה.

★★

במשנה: מנין שקושרין לשון של זהורית בראש שעיר המשתלח שנאמר אם חטאיכם כשנים כשלג ילבינו.

ובתוס׳ חדשים כתב וז״ל, וקשה דאי׳ ביומא שתחלה היו נוהגין לקשור על פתח של היכל, רק קודם החורבן שלא הי׳ מלבין לפושעים נוהגים לקשור בשעיר, א״כ הול״ל עיקר התקנה, וי״ל דנקט דבר שיש בו קצת איסור דומיא דאינך, ומה שהיו חולקין הלשון לשנים, גם השעיר נשאו חוץ לתחום, הוי קצת איסור, לכן אסמכי׳ אקרא, עכ״ל.

והגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל בהגהותיו על המשניות שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ט׳ ע׳ טו) העיר בזה: נ.ב. עיין תוס׳ ישנים יומא ס״ח בזה דכתבו דעל ראש השעיר הביאו, דהוי מחמר כלאחר יד. ע״כ.

★★

במשנה: מנין לסיכה שהיא כשתיה ביוהכ״פ וכו׳ ותבוא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו.

ובתוס׳ כבר הביאו דבסוגי׳ דיומא (ע״ו ע״א) מייתי קרא אחר ללמד דסיכה כשתי׳ ביוהכ״פ דכתיב לחם חמודות לא אכלתי וגו׳ וסוך לא סכתי וכו׳ ע״ש. ובהגהות הגרא״מ הורביץ ז״ל בסוף הגמ׳ כתב ליישב בזה, דמקרא דותבוא וגו׳ לא מצי למילף איסור סיכה, כיון דעל כרחך לאו היקש גמור הוא, שהרי אין חיוב כרת על סיכה, אלא בתר דידעינן דסיכה הוי עינוי מדניאל, שפיר ילפינן מקרא דותבא וגו׳ לאסור אפי׳ סיכה שאינה של תענוג, וכן בתרומה, כיון דכבר ידעינן לאיסורא דתרומה בכל הנאה של כילוי מלא תחללו, שפיר מוקמינן קרא דותבא וגו׳ על סיכה שאינה שאינה של תענוג, וילפותא זו היא רק רמז, עכ״ד.

ולפי דבריו יש לבאר מש״כ הרמב״ם (בפ״ג דשביתת עשור הלכה ט׳) דביוהכ״פ אסור בין סיכה של תענוג ובין סיכה שאינה של תענוג, ומנ״ל זאת, (ובפרט דברחיצה שאינה של תענוג שרי כמו דאיתא ביומא שם: אם היו ידיו מלוכלכות בטיט ובצואה, רוחץ ואינו חושש).

אך להנ״ל א״ש, דבאמת ביוה״כ יש לנו בעצם שני איסורים נפרדים, סיכה של תענוג אסורה מדין עינוי הנלמד מדניאל, וסיכה שאינה של תענוג הוא איסור חדש נוסף היוצא מפסוק של ותבוא כמים, שסיכה כשתי׳. ודו״ק היטב.

★★

במשנה: מנין לסיכה שהיא כשתיי׳, אע״פ שאין ראי׳ לדבר זכר לדבר.

התוס׳ יו״ט (רפ״ו דתרומות) כתב דמה דאמרינן בעלמא סיכה כשתי׳ אינו אלא אסמכתא ומדרבנן בעלמא כדאמרינן הכא במתניתין דאינו ראיה אלא זכר. והק׳ בגרעק״א בתוספותיו (פ״ב דמעשר שני מ״א) דהרי הרמב״ם (פי״ג דמעשר הט״ז) כתב דמעשר שני ניתן לאכילה ולשתי׳ ולסיכה, הרי דאפילו לקולא כתב הרמב״ם דסיכה כשתי׳, ואם סיכה כשתיי׳ רק מדרבנן איך הותרה מע״ש לסיכה. ותירץ הגר״ש רוזובסקי (בספר זכרון שמואל סי׳ א׳) וכיוצ״ב כתב הגרי״ז (בחידושיו על הרמב״ם בסוף הספר במכתב), דמה דאמרינן הכא דאכילה כשתיי׳ אינה אלא זכר לדבר, היינו דבמעשה אכילה אין סיכה כשתיי׳ ממש, ולכן גבי יוה״כ ושאר איסורי אכילה אינו אלא דרבנן. אבל גבי מע״ש שניתנה לאכילה ושתיי׳, לאו מצד מעשה האכילה היא, אלא שזו היא אופן ההשתמשות, והרי לגבי ההשתמשות סיכה היא כשתיי׳ ממש, ועל זה נאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו עיי״ש.

★★

בגמ׳: אלא רבי עקיבא כמאן, לעולם כרבי יוסי, כדאמר רב אדא בר אהבה משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד:

ופירש״י ״לעולם ר׳ עקיבא כר׳ יוסי, וכדרב אדא דאמר משה כל עליותיו בהשכמה עלה וכל ירידותיו בהשכמה, הלכך ירידה דכתיב וירד משה מן ההר אל העם ויקדש את העם דהיינו פרישה בהשכמת רביעי היתה, ומדהוזקק להפרישן בהשכמה שמע מינה עד חמש עונות שלמות קפיד קרא״. ע״כ.

הגה״ק מקאז׳יגלוב זצ״ל (שו״ת ארץ צבי ח״א סי׳ יב) כתב להקשות, דלכאורה קשה טובא, הלא רש״י בעצמו אומר ד׳כל׳ ירידותיו בהשכמה היו, והנה בירידותיו האחרות לא שייך טעם זה שנימא שירד בהשכמה כדי להפרישן כו׳, ועל כרחך דהיה איזה טעם מיוחד מה שירד תמיד בהשכמה, וא״כ יש לומר דגם ירידה זו של קודם מ״ת היתה מאותו טעם דכל ירידותיו בהשכמה, ומנין לנו למילף מכאן דין מיוחד.

וכתב ליישב הענין בזה״ל: ולחומר הנושא נראה לענ״ד, ע״פ מה שכתב בס׳ שערי אורה איזה טעם ע״פ סוד למה חטאת בעי צפון, וכתב שם דא״כ בשלמי ציבור דלא שייך טעם זה למה צריך צפון, ותירץ דהיקישא הוא. מבואר מדבריו - דעיקר הדבר צריך טעם למה הדין כן, והשאר שלמדים ממנו א״צ טעם, רק כיון דהם למדים ממנו יש להם קצת שווי להמלמד תמיד, אע״ג דלא שייך טעם דהמלמד בהם, מ״מ הדין בהם ג״כ כן, דהדין מתפשט מן המלמד אל הלמד, וכמו שכתב בס׳ כתר שם טוב בשם הקנה דכל ׳למד׳ הוא התפשטות הארה מן ה׳מלמד׳ אל ה׳למד׳. ה״נ יש לומר, דשורש הדבר הוא בפרישה דכל ירידותיו בהשכמה היו, ולזה צריך טעם, ו׳כל׳ ירידותיו הוא מצד ילפותא אע״ג דלא שייך בהם הטעם.

(וסיים שם ״ודע דזה להיפוך ממה שכתב הפני יהושע (קידושין מה.) גבי צווח ריש לקיש ככרוכיא ׳ויצאה והיתה׳ ולית דאשגח ביה, וכתב דלא שייך היקש רק היכא דהדין מגזירת הכתוב, אבל היכא דהדין במלמד מחמת טעם - כשאין שייך הטעם לא ילפינן, והנה בשערי אורה הנ״ל מבואר להיפך מן הקצה אל הקצה, דאין צורך שהלמד יהיה שייך בו הטעם״). עכ״ד הנפלאים.

★★

בגמ׳: למה לי׳ למימרא להו והא אמר רב הונא ישראל קדושים הן. וכו׳. **תלמיד חכם מאפיל בטליתו ומותר.**

כותב בספר משמר הלוי (ע׳ לו): שאלו: האם לפני מתן תורה הי׳ גדר ״תלמיד חכם״? לפני שניתנה תורה?

והשיבו: שכבר ניתן להם שבת וכיבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין במרה, וכבר יכלו להיות תלמידי חכמים גדולים מלימוד מצוות אלו ע״כ.

דף פ״ו ע״ב

בגמ׳: והא טבולי יום נינהו, אביי בר רבין ורב חנינא בר אבין דאמרי תרווייהו ניתנה תורה לטבול יום וכו׳, **יתיב מרימר וקאמר לה להא שמעתא אמר ליה רבינא למרימר ניתנה קאמרת או ראויה קאמרת אמר ליה ראויה קאמינא** וכו׳.

ולכאורה צ״ב בקושית הגמ׳ שהרי אם למסקנא קי״ל להלכה שהתורה ניתנה לטבול יום, א״כ מה נוגע לנו לברר האם באמת היו שם טבולי יום או לא, ומה בכלל הנפק״מ בזה.

וגם למסקנא קשה דאיתא שם שאף שהיו יכולים לקבל התורה כשהם טבולי יום למעשה לא היו אז בעם ישראל טבולי יום, ולכאורה דבר זה הוא הפלא ופלא, שהרי אם להלכה נפסק שהתורה ראויה לינתן לטבול יום, איזו מעלה יש בכך שלמעשה לא ניתנה לטבול יום. (ויעויין בסדרי טהרה שנדפסו בשו״ע שעמד ע״ז)

וביאר כ״ק אדמו״ר מהר״א מסטריקוב זצ״ל בזה בענין נפלא, דהנה מבואר לנו עכ״פ בגמ׳ כאן שיש כאן שתי נידונים, יש נידון של ״ראויה״, ולעומתו ״ניתנה״, דהנה להלכה קי״ל שהתורה ראויה לינתן לטבול יום, ומשמעות הדבר הוא שהרי יש תרי״ג מצוות שכל אחד מישראל חייב לקיימם ולשמור ההלכה, ועד כמה שדבר זה נוגע לדין התורה הפשוט קי״ל להגמ׳ שהתורה ראויה לינתן לטבול יום, והיינו שהיו יכולים להיות טבולי יום בקבלת התורה.

אמנם כשהגמ׳ איירי במה שנוגע לעצם המעשה, יש בזה נידון אחר של ״ניתנה״, ובזה קיימא מסקנת הגמ׳ שלא יתכן שהיו טבולי יום בקבלת התורה, והיינו שלמעשה לא ניתנה התורה לטבולי יום, אלא התורה ניתנה לעם ישראל לאחר הערב שמש.

ויש לבאר הענין עפ״י מש״כ ברמב״ן לבאר את המצוה של קדושים תהיו, שעניינה היא עפ״י מה דאיתא בגמ׳ (יבמות כ.) אלא אמר רבא קדש עצמך במותר לך, ומצוה זו שייכת דווקא בדברים שאינם מפורשים בתורה, ושלא ניתנו באופן מפורש שיהיה אזהרה עליהם, ויתכן הטעם מפני שאינו שוה לכולם ותלוי לכל אחד לפי דרגתו, אמנם עכ״פ אין לציווי זה אזהרה פרטית ורק יש דבר כללי הנקרא קדש עצמך.

וי״ל שגם בקבלת התורה היה צריך להיות עניין זה, והנה בני ישראל נצטוו לעשות הכנה בקדושה ע״י הפרישה, כמ״ש היו נכונים לשלשת ימים וגו׳, ונכלל בזה כל ענייני הקדושה, אמנם מכיוון שהפרישה עצמה היתה מצות עשה, א״כ לא נשאר להם מקום לקדש עצמם בדבר המותר, ובכדי שיגיעו לבחינה של קדש עצמך במותר לך, היה מוכרח לבוא עוד דבר קדושה שאינו דין מפורש, וממילא יהיה שייך בו את הבחינה של קדש עצמך במותר לך.

ולכן ההכנה לקבלת התורה היתה צריכה להיות באופן זה, שמצד אחד יש את עיקר הדין שנפסק להלכה שהותר לטבול יום לקבל התורה, אמנם לאחר כל מה שנתחייבו מצד הדין, היה צריך לבוא עוד דבר נוסף שאינו יכול ליכתב בפירוש, ואין חיובו מצד עצם ההלכה, בכדי שיהיה ע״י זה אופן של קדושה בדבר היתר.

וממילא יש לבאר את סוגיית הגמ׳ שיליף מעצם דין קבלת התורה שקי״ל שמעיקר הדין שהתורה ראויה לינתן לטבול יום, אמנם למעשה היה עוד הכנה שכל דין זה יהיה רק בגדר של ראויה לינתן, ולמעשה החמירו על עצם שיהיה לאחר הערב שמש, ולא היו טבולי יום בקבלת התורה. עכד״ק ודפח״ח.

★★

בגמ׳: זו דברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אבל חכמים אומרים שש עונות שלמות בעינן:

ופירש״י דחכמים הללו סבירא להו כר׳ יוסי דברביעי עבדו פרישה, רק דבהא פליגי על רבי עקיבא, דמפרשי דלפיכך נתעכב השי״ת מליתן את התורה עד הבוקר, משום אותם שפלטו אחר הטבילה דליל שבת ונטמאו, וממילא שמעינן דשש עונות בעינן.

ומתוך סוגיא זו הקשה המגן אברהם (בהקדמה לסי׳ תצד) קושיה עצומה, דהא לפי מסקנא דסוגיין קיי״ל כהנהו חכמים דשש עונות בעינן, וכמו שנפסק להלכה ביו״ד סי׳ קצ״ו (סעי׳ יא) דמשום דהפולטת בתוך שש שעות עונות מטמאה, לכן אין אשה מתחילה לספור ז״נ אלא כעבור חמשה ימים מאז ששמשה מיטתה, שמא תפלוט ותצטרך לסתור יום אחד, עיי״ש בדינים המבוארים שם. ולפי״ז על כרחך דקיי״ל כר׳ יוסי דברביעי עביד פרישה, וכמו שפירש״י בטעמא דחכמים, ולר׳ יוסי בז׳ בסיון ניתנה תורה, וא״כ היאך אנו אומרים בתוך תפילתנו בשבועות שהוא לדידן בו׳ סיון - ׳זמן מתן תורתנו׳, הלא לר׳ יוסי דקיי״ל כוותיה לא ניתנה תורה אלא בז׳ בסיון. (ויש לבאר, כי אין כוונת המג״א להקשות על עצם קביעת יום ו׳ בסיון ליו״ט, דזה אינו קושיא, כי כך קבעה התורה דביום החמישים לספירה הוא חג השבועות, אלא אי קשיא הא קשיא - מאיזה טעם אנו משייכים יום זה עם ׳זמן מתן תורתנו׳, לדידן דקיי״ל כר׳ יוסי דבז׳ בסיון ניתנה תורה. ודו״ק). והיא קושיה חזקה (וסיים שם בקושייתו ״וכמדומה שראיתי קושיה זו באיזה פוסק״).

וכתב המג״א ליישב הקושיא, ע״פ דעת הרמב״ם (פ״ה מאבה״ט הי״א) דאין פולטת מטמאה אלא בתוך שלש עונות (וכמו שכתב שם ״האשה שפלטה שכבת זרע, אם פלטה אותה בתוך שלש עונות הרי היא טמאה כרואה קרי״), וביאר הכס״מ טעמו, דנראה דהרמב״ם גרס בדברי הגמ׳: ״אבל חכמים אומרים שלש עונות שלימות בעינן״, ולגירסא זו הכי פירושו, דחכמים ס״ל כשיטת ראב״ע דבחמישי בהשכמה עביד פרישה, וא״כ היה ג׳ עונות לפרישה (יום חמישי, ליל שישי, ויום שישי), אמנם בזה מחולקים הם עם ראב״ע, דלדידיה תלוי הענין בב׳ ימים, ולדידהו תלוי הענין בג׳ עונות. ומעתה יש לומר, דאנו נוהגים כדעת הרמב״ם דשלש עונות בעינן, ולפי״ז לא קיי״ל כלל כר׳ יוסי אלא כחכמים, ולכן שפיר אומרים בו׳ סיון ׳זמן מתן תורתנו׳, ומה דקיי״ל ביו״ד דהפולטת בתוך שש עונות טמאה וסותרת יום אחד, אינו אלא חומרא בעלמא לחוש לדיעות דגרסו ׳שש עונות בעינן׳. עכ״ד המג״א.

אמנם יש מהאחרונים שלא קבלו את תירוצו של המג״א, וכמו שהקשה החיד״א בברכי יוסף שם (סי׳ תצד סק״ז), דלדברי המג״א קשה מה יתיישב לדעת הפוסקים דפליגי על הרמב״ם וגרסו בדברי חכמים ד׳שש עונות בעינן׳. ועוד דדוחק לומר דהא דקיי״ל ביו״ד שש עונות אינו אלא לחומרא, דהרי התם אמרינן דמשום חומרא זו מוסיפין עוד יום לתחילת ספירת הז״נ (ולדעת הרמ״א שם מוסיפין יום נוסף על אותו יום), ולא מסתבר דמשום חומרא בעלמא ניחוש ונעכב כ״כ ספירת הז״נ.

★★

בספר כרתי ופלתי (סי׳ קצו סעי׳ ו) תירץ את קושיית המג״א הנ״ל ע״פ מה דמפורש בירושלמי בסוגיין, דהנהו חכמים דס״ל שש עונות בעינן לא ילפי כלל ממתן תורה (וכדעת רש״י דס״ל לחכמים כר׳ יוסי דברביעי עביד פרישה), אלא שלמד כן מהיקש ׳זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע׳ (ויקרא טו, לב), דהקיש הכתוב זב לשכבת זרע, מה זב שלש עונות אף שכבת זרע שלש עונות. וא״כ שפיר יש לומר דאנן דקיי״ל כחכמים ד׳שש עונות בעינן׳ הוא מטעמא דירושלמי, אבל לגבי מתן תורה קיי״ל דניתנה בו׳ בסיון כרבנן, ובחמישי עביד פרישה (ואין ללמוד לדורות מסיני, כי שם היה גלוי וידוע לפני המקום שהמשמשות ביום רביעי לא יפלטו כלל). ודו״ק. וע״ע במנ״ח מ׳ שט (אות ב׳) מש״כ בזה.

★★

בגמ׳: ישראל דדאיגי במצוות חביל גופייהו, עכו״ם וכו׳ **כיון דאכלין שקצים ורמשים חביל גופייהו** וכו׳.

נשאל החלקת יעקב (אבהע״ז סי׳ לב) האיך הדין בגיורת שמתו שני בעליה בנכריותה אם יש לה דין קטלנית דיבמות ס״ד ושו״ע אבהע״ז ט׳ ואסורה לינשא לישראל.

וכתב להתיר ואף אם נאמר דמעינה גורם (עי״ש יבמות סד ע״ב) ומאי שנא נכרים מישראל, מ״מ כיון דהגויים אכלי שקצים ורמשים נשתנו טבעם משל ישראל, ואין להוכיח מגופא דנכרי לגופא דישראל וכמו שכתב החת״ס יו״ד סימן קע״ה ובחידושים לע״ז, דאין ראיה מגופא דנכרי לגופא דישראל שהם גופין מחולקים ע״כ.

★★

בחתם סופר בחדושיו לע״ז (ל״א ע״ב) כתב דבר נפלא: מימי תמהתי, אחר שבעוה״ר אין לנו מדרש חכמות הרפואות וכל רופאי ישראל לומדים בבית מדרש לאומים וחכמיהם, וכל חכמתם בנוי על טבעי גופים דאכלי שקצים ורמשים ולא דאיגי במצות, ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלי שקצים ודאיגי במצות, הרי קמן אלו מסתכנים בגילוי ואלו שתו וחיו, ושכבת זרע של אלו מסריח משא״כ אלו והוא איבעיא דלא איפשטא פר״ע, ובודאי לענין רפואת הגוף מה נעשה נסמוך על רופא חנם ית״ש ויתן הרופא ומחשבתו לרפאות נפש עד דכא ושומר פתאים ה׳, ולענין פקוח נפש שבת ויה״כ לא יהא אלא ספק נמי מותר, אבל לענין איסור נדה צ״ע, ואם חז״ל סמכו על הרופאים שהעלו מטבעון ליבנה וכדומה, בזמניהם היו חכמי רופאי ישראל אשר שקלו זה בדעתם אבל רופאי זמנינו אינם עוסקים אלא בטבעי או״ה צל״ע מאד. עכ״ד הנפלאים.

ובקצרה יותר כתב רבינו משה כדבריו גם בחדושיו לשבת כאן:

ומפני זה קשה לי לסמוך בשום הוראה על רופאי זמנינו אפי׳ ישראל בענין נדה וכדומה, דכל מומחתם עפ״י ספרי רפואות שנעשו ע״י נסיון שהי׳ להם ע״י גופי או״ה וכן כל חכמתם בניתוח עפ״י שנסו בגופן שלהן דחביל גופייהו ואין מזה ראי׳ לגופי בני ישראל ואין לדון מדבריהם להקל בשום איסור כי אם לענין חילול שבת ואכילה ביה״כ דלא יהא אלא ספק פיקוח נפש נמי דוחה שבת אבל להאמין להם ממש אין נ״ל. ע״כ.

ודברי רבינו החתם סופר כאן הם יסוד גדול וחשוב בהגהות יסוד ועומק החילוק בין גופי ונפשות בנ״י ולהבדיל אומות העולם וכמובן.

ובשו״ת מקדשי השם (ח״א סוסי׳ פ״ו) בתשובת הגה״ק ר״נ וויידענפעלד זצ״ל־הי״ד עמד ע״ד החת״ס מהא דמצינו בגיטין (ע׳ ע״א) דרב שימי בר אשי עביד לי׳ להוא נכרי לד״א ואתסי, ובתוס׳ שם דעבד להתחכם לרפואה כדי שידע לרפאות לישראל.

ובהגהות דבר צבי שם (אות ו׳) כתב דלק״מ, דהחת״ס בע״ז ובשבת כתב מפורש דלענין פיקוח נפש לחלל שבת ויוה״כ לא יהא אלא ספק נמי דוחה שבת ויוה״כ ועיקר קושיתו להאמין להם ממש לענין איסור נדה וכו׳, וא״כ שפיר עשה רב שימי בר אשי הנסיון לרפאות לנכרי, אע״ג דתוס׳ ס״ל בהקושי׳ דאיכא איסור לרפאותו, מ״מ אם עושה להתחכם ברפואה כדי שידע לרפאות ישראל ע״י כן שרי, משום דעכ״פ זו הרפואה היא ספק אם יועיל לישראל ובמקום ספק פיקוח נפש לישראל שרי אף לעבור על הך איסורא לרפאות לעכו״ם וכו׳.

ועוד נראה דהחת״ס מתרץ הך קושי׳ שכתב בע״ז בזה״ל, ואם חז״ל סמכו על הרופאים שהעלו מטבעון ליבנה וכדומה בזמניהם היו חכמי רופאי ישראל אשר שקלו זה בדעתם אבל רופאי זמנינו אינם עוסקים אלא בטבעי או״ה צל״ע מאד עכ״ל, הרי שמדייק דבזמן הש״ס אע״ג דכל חכמתם לקחו מחכמי או״ה אשר בנוי על טבעי גופי׳ דאכלי שקצים, עכ״ז שקלו זה בדעתם, היינו שהבינו בעצמם חילוק זה בין גופים של עכו״ם לגופים של ישראל, ובעסקם לרפואה לישראל שקלו גם זה החילוק בדעתם ואחרי שיקול הדעת נתנו הרפואה לישראל לכן היו יכולים לסמוך אף בה׳ נדה, וא״כ הרי רב שימי בודאי הי׳ ג״כ בתוך הני ששקלו זה בדעתם ולכן הי׳ שרי לרפאות עכו״ם, ועיקר קושית החת״ס על רופאי זמנינו שידוע שאינם עוסקים אלא בטבעי או״ה.

עוד העיר שם הג״ר נחום וויידענפעלד מהגמ׳ להלן (קנ״ב ע״א) דלמדה הגמ׳ טבען של זקנים מברזילי הגלעדי, והרי בירושלמי קידושין (רפ״ד) אמר ברזילי עכו״ם הוה. וכן העיר בספרו חזון נחום (סי׳ נ״ג בהג״ה) על הגליון.

ובהגהות דבר צבי (שם אות ז׳) כתב, דאולי י״ל דהבבלי ס״ל דברזילי ישראל הוה כמ״ש התוס׳ בכתובות (כ״ד ע״ב) ד״ה שאני בשם ר״ת ע״ש, ולכן שפיר ילפינן טבען של זקנים מברזילי הגלעדי. ובלקוטי הערות לשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ קע״ה אות כ״ו) הוסיף: [ר״ת ודאי שאינו חולק על הירושלמי דברזילי עכו״ם היה, אלא דבעזרא ב׳ ס״א כתיב ומבני הכהנים וגו׳ בני ברזילי אשר לקח מבנות ברזילי הגלעדי אשה ויקרא על שמם, והירושלמי שאמר דברזילי עכו״ם הי׳, כוונתו על ברזילי הגלעדי, וכ״כ הח״ס בח״ו סי׳ כ״ב, ור״ת שאמר ישראל הי׳, כוונתו על ברזילי שלקח אשה מבנות ברזילי הגלעדי] ע״כ וראה עוד בשו״ת מהרש״ם (חלק ז׳ סי׳ קס) מש״כ להעיר ולפלפל בדברי החתם סופר הנ״ל ע״ש.

★★

בגמ׳: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל, רבי יוסי אומר בשבעה בו וכו׳ **ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל.**

כתב בספר משמר הלוי (ע׳ לו): פתח ב״עשרת הדברות״ וסיים ב״תורה״? וכה״ג ברש״י (יומא ד׳ א׳) ברש״י ״לקבל הלוחות״ ובגמרא שם ״לקבולי שאר תורה״ ועמד בזה הרש״ש שם וכתב ״ושניהם אמת״. וצריך לדעת אם הכוונה דקיבל הלוחות וגם שאר תורה, או שי״ל עוד יותר בזה כמ״ש בשו״ת בית הלוי (ח״ב בדרושים שבסופו דרוש י״ח) דבלוחות הראשונים היתה כתובה כל התורה כולה שבכתב ושבע״פ, והביא כן מירושלמי שקלים (פ״ו ה״א) ״מזה ומזה הם כתובים [בלוחות הראשונים] בין כל דיבור ודיבור דקדוקי׳ ואותיותי׳ של תורה״. יעויי״ש דברים נפלאים בבית הלוי. וצריך לי רב לזה אם אכן זה הביאור בגמרא ש״עשרת הדברות״ ו״תורה״ הם היינו הך. ע״כ.

★★

ויש אולי להוסיף על הנ״ל נופך, דהנה בעשרת הדברות יש תר״כ אותיות, ומרמזים על תרי״ג מצוות וז׳ מצוות דרבנן. וכמו שאכן הביא רש״י (שמות כד, יב) שרבינו סעדיה גאון רמז בעשרת הדברות את כל התרי״ג מצוות, (והלא הם בספר המצוות לרבינו סעדיה גאון שלפנינו).

וכתבו הגאונים בשו״ת שערי תשובה (סי׳ קמ״ט), דהא דאי׳ בגמ׳ (ברכות כ״ג ע״ב): לא יאחז אדם תפילין בראשו וס״ת בזרועו וכו׳, ס״ת הכוונה למגילה שכתוב בה עשרת

הדברות, שבהם יש תרי״ג אותיות ולכן קורים לזה ס״ת, ע״כ, וכן הביא בערוך (ערך תפל) בשם רבינו חננאל ז״ל ע״ש.

ובסנהדרין (כ״א ע״ב) עה״פ: וכתב לו את המשנה וגו׳, דרשו חז״ל: כותב לשמו שני תורות וכו׳ עושה אותה (לס״ת) כמין קמיע ותולה בזרועו וכו׳, ובהגהות הרש״ש שם כתב: לולא דמסתפינא הייתי אומר דס״ת זו לא היתה תורה שלמה, אלא מספר המצוות בקיצור ע״כ, וכן מפורש בתוס׳ הרא״ש עה״ת (הקרוי: הדר זקנים) בפר׳ יתרו, דהא דסנהדרין הנ״ל, ר״ל ספר קטן שהיו כתובים בו עשרת הדברות לבד, ולזה קרי תורה כיון שיש בו תרי״ג אותיות וכנ״ל.

עוד יש בעשרת הדברות קע״ב תיבות. וי״ל דזהו סוד אמרם ז״ל (יומא כ״ח ע״ב): קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה שנאמר עקב אשר שמע אברהם וגו׳, וידוע דהיכן דכתיב: כל, כולה, הכוונה כולו ממש כמש״כ הט״ז או״ח סי׳ תקפ״ב ס״ק ב׳ ע״ש, וגם כאן הכוונה לכל התורה ממש. והיינו דזה נרמז בפסוק: עקב וגו׳, דהוא - קע״ב. לרמז שעל הקע״ב תיבות דעשרת הדברות, דבהם מרומזים כל התרי״ג מצוות וכנ״ל שמר א״א.

גם יש לרמז את זאת בקראי (בראשית כד, כב): ויקח האיש נזם זהב בקע משקלו ושני צמידים על ידיה עשרה זהב משקלם וגו׳. וברש״י שם מחז״ל (ב״ר פרשה ס, ו) דשני הצמידים היו רמז על שני לוחות הברית, ועשרה זהב משקלם, רמז לעשרת הדברות שבהם.

וי״ל כעת ד״בקע״ משקלם, מרמז על התרי״ג מצוות הרמוזים בעשרת הדברות בהם יש בק״ע תיבות ותרי״ג אותיות וכנ״ל ודו״ק היטב.

וכ״ק אדמו״ר בעל הלב שמחה מגור זצ״ל אמר לבאר מה שאומרים: בהגלותך מלכנו על הר סיני, ללמד לעמך תורה ומצוות ע״כ. והלא רק את הדברות נתנו לנו מסיני, רק קאי על עשרת הדברות שבהם רמוזים כל המצוות וכל התורה וככל הנ״ל ע״כ.

ולפי כל הנ״ל מתבאר לנו היטב דאכן ״עשרת הדברות״ ו״תורה״ הם היינו הך ודו״ק היטב.

★★

בזוה״ק (ח״ג ד׳ רפ״א ע״ב) איתא לגבי מתן תורה ב׳ דעות, דעה א׳ ס״ל בשלישי ניתנה תורה ודעה א׳ ס״ל בז׳ בסיון נתנה תורה ע״ש ותמוה, דבגמ׳ כאן מבואר ב׳ דעות אי בו׳ או בז׳ אך בג׳ לית מאן דס״ל ע״ש. (וראה בפרקי דר״א (פרק מ״ו) דבו׳ בחודש ניתנה תורה והי׳ יום ו׳ ע״ש. אך בגמ׳ שם מפורש דלכו״ע בשבת ניתנה תורה ועי׳ בשפת אמת (כאן) מש״כ בזה וי״ל).

ובאגרות לחם שלמה להרה״ק משימלויא זצ״ל (סוף אגרת י״ג) כותב בזה: ומה שתמה מר הד״ג ע״ד זוה״ק פ׳ תצא רפ״א ע״ב שכתב ובגין דא חולקין מארי מתני׳ על מתן תורה בת יחידה דא אמר בשלישי נתנה תורה ודא אמר בשביעי נתנה תורה. ויפלא הלא בשבת חולקין ר׳ יוסי ורבנן ר״י ס״ל בז׳ בסיון נתנה תורה ורבנן ס״ל בוא״ו בסיון אבל לא בשלישי, ולא מצאנו מי שיאמר בשלישי רק בו׳ או בז׳. ולעד״נ דכונת הזוה״ק הוא, דלמ״ד בו׳ בסיון נתנה תורה היינו מה שנאמר בקרא כי ביום השלישי ירק ה׳ והיינו ג׳ לפרישה, ולר״י דבז׳ נתנה תורה הוסיף משה יום א׳ מדעתו ואמר היו נכונים לשלשת ימים לסוף ג׳ ימים הוא יום רביעי כדאיתא בשבת פ״ז וברש״י פ׳ יתרו. וא״כ למ״ד בששי נתנה תורה הי׳ באמת ביום השלישי לפרישה. וז״ש הזוה״ק דא אמר בשלישי נתנה תורה, היינו בג׳ לפרישה שהוא ששה לחודש, ולמ״ד בז׳ בסיון, ל״ה בשלישי ממש אלא בשביעי, ונקרא שלישי היינו ימים שלמים שלילה עמהן כמ״ש רש״י בשבת שם יעו״ש, והוכיח ר׳ יוסי כן מדקאמר היו נכונים לשלשת ימים ולמה לא ליום השלישי כמו שאר הקב״ה, אלא ודאי לסוף ג׳ יע״ש ודפח״ח.

★★

רבי אברהם נח קליין שיחי׳ העיר, דלכאורה כיון שהלוחות השניות שהתקיימו בבנ״י ניתנו בר״ח אלול, א״כ הי׳ לבנ״י לחגוג יום זה בתור ״זמן מתן תורתנו״, שהרי הלוחות הראשונות שניתנו בו׳ בסיון לא נתקיימו ונשתברו.

וביאר בזה, דהנה חז״ל אומרים דיש להזהר בזקן ששכח תלמודו, ולומדים זאת מהא דלוחות ושברי לוחות מונחים בארון, וחזינן מזה, דהשברי לוחות מרמזים על זקן ששכח תלמוד.

והנה באמת כלל ישראל הוא קצת בבחינת שברי לוחות, שכן התוה״ק אצלינו אינה מושלמת, ויש בה בחינה של שברים וחסרים, ואנו חוגגים את יום מ״ת בו׳ בסיון לרמז להקב״ה, שאפי׳ שאיננו שלמים, ואנו שבורים וחסרים, בבחינת

שברי לוחות שהם ניתנו בו׳ סיון, מ״מ אנו אוחזים בתוה״ק ושמחים בקבלתה ודו״ק ע״כ.

★★

בגמ׳: ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל:

בטעם מנהג אכילת מאכלי חלב בשבועות, כתב המשנה ברורה (סי׳ תצ״ד סקי״ב): ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי״ז כל חלקי התורה כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר לביתם, לא מצאנו מה לאכול תיכף כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה, לשחוט בסכין בדוק כאשר צוה ה׳, ולנקר חוטי החלב והדם, ולהדיח ולמלוח, ולבשל בכלים חדשים, כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל״ע נאסרו להם, על כן בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושין זכר לזה. ע״כ.

והעיר על דבריו אדמו״ר בעל ה״פני מנחם״ מגור זצ״ל בגליונותיו על המשנה ברורה שם וז״ל: ותימה, כיון דלכו״ע בשבת ניתנה תורה לישראל, א״כ בכלל היה אסור להם לשחוט וגם לבשל. ומיהו מצינו (מנחות צ״ט:) שהבבליים היו אוכלין בשר חי, אבל מ״מ לשחוט ולמלוח אסור בשבת. ע״כ.

[על קושיא זו כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ קפב) בשם הגאון ר׳ שמחה זיסל ברוידא ז״ל: אמנם במסכת שבת איתא שעם ישראל קיבלו את התורה בשבת, אך מי אומר שירדו מן ההר לביתם ביום שבת עצמו? אדרבה נאמר שירדו במוצאי שבת, וממילא מה שעיכבם מאכילת בשר הם רק דיני הכשרות ולא דיני שבת ע״כ.]

ומטו משמיה שהוסיף להקשות קושיה חמורה על דברי המ״ב, דהנה בבכורות (ו, ב) אי׳ דבלא קרא כתיב ׳ארץ זבת חלב ודבש׳ הו״א דחלב אסור מטעם יוצא מן הבקר, ורק כיון שהתורה תולה את שבח א״י בחלב מוכח דשרי, עי״ש בסוגיא, וא״כ מבואר דבאמת קודם מ״ת שניתן הפסוק הנ״ל לבנ״י היה חלב אסור להם (שהרי גם בני נח נאסרו ביוצא מן החי). וא״כ קשה דלפי מה דאמרינן כאן דלכו״ע בשבת ניתנה תורה לישראל, וא״כ בבין השמשות של אותה שבת היה עדיין אסור לבנ״י לאכול חלב, כיון שעדיין לא ניתנה להם התורה שנאמר בה הפסוק ׳ארץ זבת חלב ודבש׳, וקיי״ל דמיגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, וא״כ באותה שבת של מתן תורה היו אסורים בנ״י לאכול בכלל מאכלי חלב כיון שבבין השמשות עדיין היו המאכלים אסורים להם, וא״כ תמוהים מאוד דברי ה׳גדול אחד׳ שהביא המ״ב. ע״כ תורף קושייתו.

★★

ויש לתרץ בזה בכמה אנפין.

(א) בפשטות דקודם מתן תורה לא היה הדין של מיגו דאיתקצאי לבין השמשות - איתקצאי לכולי יומא, ואפי׳ אי נימא דכיון דבמרה נצטוו על שבת (שבת פ״ז:) נצטוו שם ג״כ על מצוות דרבנן, מ״מ הרי כתב הרמב״ן (שמות ט״ו כ״ה) שבנ״י נצטוו במרה שאחרי מ״ת יתחילו לקיים מצות שבת בפועל ע״ש, וראה בכרתי ריש הל׳ שחיטה שכתב דמש״כ במרה נצטוו על שבת ר״ל אז נצטוו להתחיל לשמור על השבת ע״ש, ולא הביא מדברי הרמב״ן הנ״ל דמפורש שלא כדבריו, וב׳חתם סופר׳ עמ״ס שבת הביא מ׳הנחלת יעקב׳ שכתב כהרמב״ן ע״ש. וא״כ לא היה אז חיוב מצוות שבת בפועל וממילא לא היה הדין דרבנן של מיגו דאיתקצאי וכו׳. (והעיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: ומ״מ בגמ׳ בשמעתין מוכח דלא כהרמב״ן. דהא איפליגי אי כבר נצטוו ושמרו תחומין בשבת שלפני מ״ת ע״כ).

ובזה יש לדחות ג״כ משו״כ בשו״ת בנין ציון (סי׳ צ״א) להוכיח דגר שמל ולא טבל יכול לשמור על שבת, דהרי במרה נצטוו בנ״י על שבת והרי במרה לא היה עדיין טבילה לבנ״י עד מ״ת כדאיתא בחז״ל, ובמרה היו בנ״י בבחינת גר שמל ולא טבל, ומבואר מזה שגם גר שמל ולא טבל יכול לשמור על מצות שבת (פסקו היה נוגע למעשה שהיה בירושלים - ראה בשו״ת דברי יוסף להגר״י שורץ ז״ל סי׳ כ״ד באריכות ואכ״מ), וראה גם בשו״ת אבני נזר יו״ד (סי׳ שנ״א סק״ד) שהוכיח ראיה זו כהנ״ל לענין זה ע״ש.

אמנם אי ננקוט כהרמב״ן הנ״ל מובן שאין ראיה כלל לענין זה, שבמרה אכן היה רק ציוי והוראה על קיום מצות שבת בפועל אחרי מתן תורה שהיה כבר אז מילה וטבילה יחד ודו״ק. וראה ב׳אמרי אמת׳ לכ״ק אדמו״ר זצ״ל מגור (פר׳ משפטים שנת תרצ״ב) משו״כ בראיית האבני נזר הנ״ל, וכעי״ז בספר ארץ צבי להרה״ק מקוזיגלוב זצ״ל ח״ב בחי׳

לשבת ובקובץ אור המאיר (קובץ א׳ ע׳ 26) ע״ש היטב. וראה עוד בשו״ת מחזה אברהם (בסוה״ס בהשמטה לסי׳ נ״ד) מש״כ בזה.

★★

(ב) **עוד** י״ל בזה בהקדם מש״כ בראשית ביכורים על בכורות (מ״ז:) לחדש (ויסוד דבריו בשיטמ״ק שם) דקודם מ״ת שהיו לבנ״י רק ז׳ מצוות הרי היו חייבים אז רק בעצם הז׳ מצוות בלא אביזרייהו שלהם, וכמו כן ב״נ גוי כיום שחייב בז׳ מצוות חייב רק בז׳ מצוות עצמם ולא באביזרייהו שלהם ע״ש דבריו (וכעי״ז כתב בבית הלוי עה״ת לגבי החילוק בין ז׳ מצוות של ב״נ כיום לבין אותם מצוות אצל בנ״י, שאצל בנ״י הם עם האביזרייהו אבל אצל ב״נ הם בלא זה ע״ש).

ולפי״ז א״ש הקושיא שהתחלנו בה בפתח דברינו, דהרי גם להס״ד בגמ׳ בברכות הנ״ל דחלב אסור לבנ״י (קודם מ״ת), אין זה משום דהוי אבר מן החי, אלא דהוי יוצא מן החי ע״ש. ויוצא מן החי הוי רק אביזרייהו של אבר מן החי, וא״כ קודם מ״ת לא היה חלב אסור לבנ״י ממ״נ, ומה דיש ס״ד בגמ׳ בכורות הנ״ל לאסור חלב הוא לדידן כיום, דאי לאו קרא דארץ זבת חלב ודבש היה כיום אסור לבנ״י - כיון שיוצא מן החי אסור לנו מדין אביזרייהו דאבר מן החי, אבל לב״נ או לבנ״י קודם מ״ת לא היה איסור זה כלל ודוק היטיב.

(ודע דלפי היסוד הנ״ל דב״נ אינו מוזהר על אביזרייהו דז׳ מצות, וכן בנ״י קודם מ״ת, יש מקום עיון במש״כ כ״ק אדמו״ר בעל ה׳אמרי אמת׳ זצ״ל שנדפס בראש ספר פרדס יוסף ח״ב ובמכתבי תורה (הנדמ״ח סי׳ ס״ה) דבנ״י במדבר היו צריכים לברך על המזון גם קודם מ״ת כיון שבלא ברכה הוי כגזל וגזל הוי מז׳ מצוות ע״ש, אך להנ״ל יש לעיין אי כה״ג לא חשיב כאביזרייהו דז׳ מצוות וצ״ע).

ולפי הנ״ל יש ליישב עוד קושיא נפלאה שהביא בשו״ת ארץ צבי (ח״א סי׳ קכ״ג) בעניני חג השבועות, שהקשה על מה דאיתא בחז״ל שהקב״ה שאל את אומות העולם אם רוצים לקבל את התורה והשיבו מה כתיב בה לא תרצח בעינא וכו׳, והקשה הרי גם ללא קבלת התורה אומות העולם חייבים בלא תרצח בגלל דהוי מז׳ מצוות דידהו, וא״כ מה הרויחו בכך שאמרו על זה לא בעינא ולכן לא קיבלו התורה. ובדגל יהודה (פ׳ יתרו) הקשה גם כן, ותירץ די״ל דאומות העולם חשבו שאם יגידו לא בעינא יפטרו בכלל ממצוה זו דלא תרצח ע״ש, אך מלשון חז״ל לא משמע כן.

אך להנ״ל י״ל בפשטות דאומות העולם התכוונו שאינם רוצים להתחייב באביזרייהו דלא תרצח, וכן בשאר האיסורים מהז׳ מצוות דידהו שהודיעו להם ע״ש ודו״ק.

★★

בגמ׳: ודכו״ע בשבת ניתנה תורה לישראל וכו׳.

בספר שפע חיים להרה״ק מצאנז זצ״ל (לימי הסליחות דרוש ג׳) כותב בתו״ד לבאר ענין זה, דהנה אמרו חז״ל בנדרים ל״ב א׳, אלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר (ירמיה ל״ג, כ״ה) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, נמצא שעי״ז שיושב ועוסק בתורה העולם מתקיים, והריהו נעשה שותף לבריאת העולם. ואיתא באור החיים הקדוש (בראשית ב׳, ג׳) שלא ברא ה׳ כח בעולם לעמוד ששת ימים ובשבת משפיע נפש לעולם שיעור המקיים עוד ששה ימים, וזולת זה היה העולם חרב בגמר ששת ימים וחוזר לתוהו ובהו, ושלזה, כל המקדש ואומר ויכולו נעשה שותף לקב״ה במעשה בראשית (שבת קי״ט ב׳), כי מציאות השבת בעולם היא קיומו שמקיימין אותו וכו׳ עיי״ש באורך.

ולזה בשבת ניתנה תורה לישראל, כי טובים השניים לקיום העולם, שמירת שבת ולימוד התורה. עכ״ד.

★★

בגמ׳: ודכו״ע בשבת ניתנה תורה לישראל וכו׳.

בשו״ת משנה שכיר (ח״ב ס׳ מה) כותב: קשה לי, בהא דקיי״ל (שבת פ״ו ע״ב) דלכ״ע בשבת ניתנה התורה, נמצא דחג השבועות היה אז בשבת, והתורה אמרה (דברים ט״ז, י״ד) ושמחת בחגך, ואמרו בפסחים (דף ק״ט ע״א) דאין שמחה בלא בשר, והר״ן ריש פ״ד דסוכה (דף כ״א ע״א בדפי הרי״ף ד״ה והשמחה) כתב דכי מקלע יום ראשון דיו״ט בשבת א״א לקיים השמחה בשלמים, דלשחוט בשבת א״א, וגם לשחוט השלמים בערב יו״ט א״א, דבעינן זביחה בשעת שמחה, ורק מקיימין השמחה בבשר חולין שנשחט מעיו״ט, עיי״ש. והנה קיי״ל (יו״ד סי׳ ב׳ סעי׳ א׳) דשחיטת מי שאינו מצווה על השחיטה נבילה היא, והשתא דבשבת נתנה תורה, ואז בא הציווי עליהם לשחוט, ובערב שבת עוד לא נצטוו על השחיטה,

נמצא דבשבת דנתחדש הציווי לא היתה כשרה להם השחיטה דמאתמול, וא״כ איך אפשר היה להם לקיים מצות שמחה דהוא אכילת בשר מה״ת ממ״ע דושמחת בחגך.

ובסו״ד כותב:

ומצאתי בספר זכרון בספר, לרב אחא מארה״ב, שנדפס בשנת תר״ס, שהביא בשם הגאון ר׳ צבי ליפמאן אבדק״ק קריזבארג במדינת רוסיא, דבאמת לא אכלו בשר מטעם הנ״ל, ואכלו מאכלי חלב, ולכן גם אנחנו אוכלין מאכלי חלב בשבועות לזכרון. (וכעת בשעת העתקת הכ״י לדפוס נדפס סה״ק שער יששכר למרנא הגה״ק ממונקאטש, ומצאתי במאמרי חדש סיון אות נ״ה שגם הוא כתב כן בטעם המנהג, עיי״ש). אבל לדעתי היא רק שיחה נאה אבל אינו אמת שאכלו אז מאכלי חלב ולא בשר מהטעם שכתבתי לעיל, וא״כ הדרא קושייתי לדוכתא ע״כ וע״ש עוד באריכות בזה.

★★

בגמ׳: ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא וכו׳.

כ״ק אדמו״ר מגור בעל האמרי אמת זצ״ל הקשה: הלא כתיב ואשא אתכם על כנפי נשרים ומה היתה חולשתם, וי״ל דאיתא בגמ׳ (ב״מ פ״ד ע״א) גבי ר״ל אמר ליה חילך לאורייתא וכו׳ קביל עליה בעי למיהדר וכו׳ ולא מצי הדר וכו׳ פרש״י דמשקבל עול תורה תשש כוחו, כמו כן בישראל מאחר שקבלו עליהם עול תורה היה להם חולשא דאורחא, והמשיך ואמר: כתיב ברות ותרא כי מתאמצת היא ותחדל לדבר, היינו שנעמי ראתה שרות קבלה עליה כ״כ עד שנחלשה והיתה צריכה להתאמץ, מזה ראתה כי קבלה עליה באמת ולא תוכל להחזירה מזה, על כן ותחדל לדבר אליה. עכ״ד.

★★

ויש להוסיף על הנ״ל עפ״י הגמ׳ (קדושין ב׳ ע״ב) דתורה איקרי דרך ע״ש היטב. ולפי״ז א״ש הפלא ופלא מש״כ בגמ׳ כאן: חולשא דאורחא. היינו תורה שנקראת דרך - אורחא. והחולשא מקבלת התורה היא שגרמה שביומא קמא לא אמר להו ולא מידי ודו״ק.

★★

בלב שמחה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל על שבועות (ע׳ 130) כותב: יומא קמא לא אמר להו ולא מידי - משמע דהשתיקה של משה רבינו ע״ה היא עצמה חשובה כאמירה עכ״ד.

★★

ושמעתי שפעם אחרת ביאר בזה עפ״י דברי חז״ל (מגילה י״ח ע״א): מלה בסלע משתיקא בתרין. וזה הי׳ הלימוד לבנ״י קודם מתן תורה ולכן ״לא אמר להו ולא מידי״ היה ג״כ ענין הכנה למתן תורה עכד״ק.

★★

ויש מאמר העולם (בדרך צחות) עפ״י דברי חז״ל כאן: יומא קמא לא אמר להו ולא מידי - דלכן אין דף א׳ בש״ס והבן.

★★

והנה ברש״י כתב כאן: משום חולשא דאורחא גרסינן ע״כ. והרש״ש התקשה בביאור הדברים.

וכתב כ״ק אדמו״ר מצאנז זצ״ל בספר שפע חיים מכתבי תורה (חלק ה׳ ריש סי׳ תיז): נלפענ״ד שהוא שמשה לא אמר משום חולשא, אך האמת שמשה איש האלקים לא שייך בזה, אך לא אמר להו - דייקא - ולא מידי משום חולשא דאורחא, היינו של ישראל והבן.

ואולי יש רמז ג״כ דברי תורה נותנת חיים לעושיה, ורפאות תהי לשריך וכו׳ (משלי ג׳, ח׳ ואבות פ״ו מ״ז), אבל ג״כ בסנהדרין דף כ״ו ע״ב, למה נקרא שמה תושיה שמתשת כוחו של אדם, וכבר נאמר (יומא ע״ב ב׳) שתורה לשמה סם חיים, ואם התורה אינה כראוי אז היא מתשת והבן, ולזה אם היו ישראל במדרגה הראויה, היה אפשר לומר להו גם ביומא קמא, שאדרבא התורה רפאות לשריך, אבל בצאתם ממצרים עוד לא היו במדרגה הזאת, ולכך אמר להו דייקא משום חולשא דאורחא והבן בס״ד, ועיין ברבנו חננאל [נדפס להלן בדף פ״ז ע״א בסופו] שכתב, משום חולשא דאורחא וטרחיה עיי״ש. עכ״ד ודפח״ח.

★★

וידי״נ הגאון ר׳ יחיאל בוים שליט״א הוסיף בזה: שמעתי עוד מפ״ק של רבינו הגה״ק זי״ע באור לכ״ה תמוז תדש״מ שאמר אז בפתח ד״ק שבאמת יש להסתפק אי הך חולשא דאורחא קאי אמשה רבינו המלמד או אבנ״י השומעים עכתוד״ק. ולולי דמסתפינא הו״א כיהודה ועוד לקרא, דבאמת

תרוייהו איתנהו, הן חולשא דאורחא דמשה והן דבנ״י, וי״ל דלזה דייק הש״ס, לא אמר להו ולא מידי, דאילו היה רק חולשא דאורחא דמשה לחוד או דישראל לחוד, עדיין היה יכול לומר להם דברים מועטים, אך כיון שהוא חולשא דאורחא דכולהו הן דמשרע״ה והן דישראל ולזה, ולא מידי, דמאומה לא אמר להם, ובסגנון אחר קצת י״ל דנקט ב׳ הלשונות לא אמר להו, ולא מידי, כנגד תרוייהו משה וישראל והבן. ע״כ.

דף פ״ז ע״א

בגמ׳: אמר לך רבי יוסי יום אחד הוסיף משה מדעתו:

המפרשים האריכו בטעם הדבר ובהבנתו, מה ראה משרע״ה להוסיף יום אחד מדעתו, והרבה פירושים נאמרו בדבר. ויש לציין כאן דבר נחמד שכתב הגה״ק מקאז׳יגלוב זצ״ל (שו״ת ארץ צבי ח״א סי׳ מ״ג) בתשובתו לאדמו״ר מסאקאלוב זצ״ל, לבאר הענין בזה״ל: ויש לבאר, דהנה בזבחים (צא, א) מבואר דאם עושין מצוה בעלמא בשבת או ביו״ט נעשה המצוה מקודש, אע״ג דהמצוה אינה של שבת, כדאמרינן התם ׳אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני׳, ׳אטו יו״ט למוספין דידיה אהני למוספי שבת לא אהני׳, ועל כן רצה משרע״ה שיהיה המצוה הראשונה של מתן תורה בשבת. ובאמת גם השי״ת רצה שיהיה מתן תורה ביום מקודש, אך בששי היה חמשים לספירה והיה יו״ט, אף דאכתי לא נצטוו, כמבואר ברא״ש דאע״ג דשבת במרה נצטוו - על יו״ט לא נצטוו במרה, הרי איתא בירושלמי פ״ג דשקלים שבין שיטין של הלוחות היו כל התרי״ג מצוות (א״ה. וע״ע מה שהביא רש״י שמות כד, יב מרס״ג), וא״כ ביחד עם מתן תורה יתקדש היום, ומתן תורה וקידוש היום יבואו כאחד, כעין גיטה וידה באין כאחד, ויתחשב המ״ת ביום קדוש.

אך יו״ט ישראל מקדשי לה, ושבת קביעא וקיימא, כמו שאמרו (פסחים קיז, ב) מקדש השבת - דהקב״ה מקדש השבת, ומקדש ישראל וזמנים - דישראל מקדשו לזמנים, נמצא דיו״ט מצד ישראל ושבת מצד השי״ת, וכדאי׳ במדרש שיה״ש ׳הוא מקלסן והן מקלסין אותו׳, וככה היה בזה, השי״ת בחר ביום מקודש מצד ישראל, דהיינו יו״ט, להראות חשיבות ישראל, וישראל בחרו ביום שבת שמקודש מצד השי״ת, על דרך ׳הן מקלסין אותו׳. ע״כ דבריו הנפלאים (ויש להוסיף בזה מה שפירש כעי״ז בס׳ קדושת לוי עניני פסח טעם מה שקוראין בנ״י את הפסח חג הפסח, ובתורה נקרא תמיד חג המצות, עיי״ש בדבריו הנעימים).

★★

הברקה נאה כתב הפני יהושע בסוגיין (פו, ב ד״ה אמר רבא), דהנה אמרינן לעיל דלכו״ע בשבת ניתנה תורה לישראל דילפינן זכור זכור, שכיון שנאמר ׳זכור את יום השבת׳ היינו בעיצומו של יום עיי״ש, וא״כ עולה שהשי״ת רצה שיקבלו בנ״י את התורה בערב שבת, וכן היה לולי הוספת יום אחד על ידי משרע״ה, אבל כיון שיום אחד הוסיף משה מדעתו ממילא קבלו בשבת. וכתב דבזה יש לפרש הא דאמרינן בכמה דוכתי ״זכור ושמור בדבור אחד נאמרו״, ולכאורה מאי שנא דיברה זו שנשתנתה ונכפלה בלשונותיה, אלא דבאמת לפי מה שחשב הקב״ה ליתן התורה בערב שבת היה לו לומר רק ׳שמור׳ את יום השבת, אמנם לאחר שהסכים לדעת משה ליתנה בשבת הוצרך לומר ג״כ ׳זכור׳ משום הך גזירה שוה דזכור זכור, כדי לחלוק כבוד למשה (וסיים על דבריו: כן נראה לי כפתור ופרח). עכ״ד.

ויש לציין למה שכתב מדנפשיה המגיד מקאז׳ניץ זי״ע בס׳ עבודת ישראל סו״פ יתרו ככל דברי הפנ״י, והוסיף בסיום דבריו ליתן בזה טוב טעם למה שהוסיף משה יום אחד מדעתו: ״דהנה ידוע מזוה״ק כי בחינת ׳זכור׳ גבוה מבחינת ׳שמור׳ כו׳, ולזה חפץ משה והוסיף יום אחד מדעתו כדי לקבל התורה בששי לחודש בשבת, כדי שנקבל התורה מבחינת ׳זכור׳ כו׳. ואפשר כי אם היינו מקבלים התורה מבחינת ׳שמור׳ לא היו הלוחות נשברים, כי הוא בחינה קטנה, אבל מבחינת ׳זכור׳ שהוא גבוה, שלטה בהם עין הרע ונשברו. ע״כ.

★★

בגמ׳: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב״ה עמו, הוסיף יום אחד מדעתו כו׳:

דברים מפליאים כתב המגיד מקאז׳ניץ זי״ע בס׳ עבודת ישראל סו״פ יתרו, שאחר שהאריך למצוא טעמים למה שהוסיף משה יום אחד מדעתו, סיים בזה״ל: אבל האמת לא עמד על אמיתת דעת הבורא ב״ה, כי לא יראני אדם וחי ולא מחשבותי מחשבותיכם, כי הקב״ה רצה לתת התורה ביום ו׳ מימי החול כדי שתתקדש החול גם כן, ואז לא יהיה ירידה בשום אופן. וראיה לדבר מצינו כי לפי דעת משה שהוסיף

יום אחד ממילא כלו מ׳ יום בששה עשר בתמוז, ואז עשו מה שעשו רח״ל, כי אחר חצי החודש הוא תגבורת סט״א רח״ל, אבל לפי דעת השי״ת היה כלה חשבון ארבעים יום בט״ו לחודש, דקיימא סיהרא בשלימותא, ואין כח לחיצונים, ואפשר שלא באו לידי מעשה הידוע. ע״כ.

והוסיף אחריו הגה״צ מהר״א מויז׳ניץ זצ״ל בס׳ דמשק אליעזר, דבזה יש לפרש באופן נפלא מה שאמר משרע״ה לבנ״י בדברי תוכחותיו ״ממרים הייתם עם ה׳ מיום דעתי אתכם״ (דברים ט, כד), כי באמת משרע״ה האשים עצמו תמיד שעל ידי שהוסיף יום אחד גרם לחטא העגל וכדברי העבודת ישראל הנ״ל, ולכן כאשר בא להוכיח את בנ״י ביקש האי רעיא מהימנא למצוא להם פתח זכות ולהמליץ עליהם, וזה שאמר ממרים הייתם עם ה׳ מ״יום דעתי׳ אתכם, היינו שכל חטאתכם והתרחקותכם מהשי״ת באה על ידי אותו יום שהוספתי מדעתי, שזה היה אבי כל חטא ואשמה. ודפח״ח.

כעין דברי העבודת ישראל, קצת בסגנון אחר, פירש הגה״צ רבי שם קלינברג הי״ד מקראקא (ואמר כן לאדמו״ר רבי דוד מסוכאטשוב זצ״ל וקילסיה), ונדפס בס׳ אהלי שם לפרשת עקב, וז״ל שם: כי משרע״ה אמר שמה שישראל עשו העגל היה הוא הגורם לזה, ע״פ דברי הגמ׳ בשבת ג׳ דברים עשה משה מדעתו כו׳, מאי דריש ׳היום ומחר׳ - היום כמחר, מה למחר לילה עמו אף היום לילה עמו, ולילה דהאידנא נפקא ליה, ש״מ תרי יומי לבר מהאידנא. וכיון שכן, כשעלה למרום ואמר לישראל שיחזור אחר ארבעים יום, לפי שיטתו שיום משמעותו יום ולילה, א״כ גם ארבעים יום משמעותו שלמים, וישראל שלא ידעו זה חשבו שמקצת היום ככולו, ומשה שלא גילה להם זאת מפורש נתן להם מקום לטעות (ובהמשך המאמר פירש שם האי קרא ד׳ממרים הייתם׳ וגו׳ כדברי הדמשק אליעזר, שהוכיח עצמו שהוא היה הגורם לחטא העגל), ע״כ.

★★

בגמ׳: מאי דריש ׳היום ומחר׳ - היום כמחר, מה למחר לילו עמו אף היום לילו עמו, ולילה דהאידנא נפקא ליה, שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא:

פירוש מעניין ומקורי בדברי הגמ׳ כתב השפת אמת בחידושיו עה״ת (שבועות תרמ״ג ד״ה בפסוק), וז״ל: מסתמא יורד קדושה משמים לבנ״י בכל שנה ושנה, כמו שאומרים בשבועות ׳זמן מתן תורתנו׳ - כן הכנה קודם החג מתקיים בכל שנה כו׳. ובזה פרשנו ענין הנאמר יום אחד הוסיף משה, דרש היום כמחר לילו עמו ולילה דהאידנא נפקא לה שמע מינה תרי יומי לבר מהאידנא, וקשה סוף סוף איך נאמר היום ומחר אי הכוונה על מחר ויום שאחריו. על כן נראה, כי באמת ׳היום ומחר׳ הם זמנים אלו שיורד בהם קדושה בכל שנה ושנה להכנה לתורה, ומאמר השי״ת הוא לדורות, כי הווה ועתיד הכל שוה לפניו יתברך, רק בעבור כי לא נגלה לבנ״י זה רק ביום על כן הוצרכו עוד ב׳ ימים. ויש לרמוז פירוש זה בלשונם ז״ל ״תרי יומי לבר מהאידנא״, ר״ל בכל שנה הוא באמת רק תרי יומי, לבר מהאידנא - בשנה זאת שלא נודע לבנ״י, צריך להיות ג׳ ימי פרישה.

הכלל העולה מזה כי בכל שנה גם מלילה מתחיל קדושת היום ומחר, ובזה יש לישב קושית המפרשים שאומרים ׳זמן מתן תורתנו׳ והרי קיי״ל בז׳ בחודש ניתנה תורה, ולפי מה שכתבתי יתכן לומר כי בכל שנה שמתקיים ׳היום ומחר׳ כפשוטו, לילו עמו, שפיר יש לומר שזמן מתן תורה בששי בחודש כו׳, כי באמת פנימיות בנ״י מוכנים בכל עת לקבלת התורה, רק מה שמתלכלכין בחטא וגשמיות הגוף שזה מעכב הארת הנשמה בהגוף, ובימים אלו יורד טהרה וקדושה משמים. ע״כ. ויש לציין שכדבריו האחרונים כתב ג״כ בס׳ קדושת לוי לחג השבועות, עיי״ש.

★★

הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א בספרו ברכת אליהו (ע׳ קמה-ו) כותב בזה:

א. בענין הדרשה היום ומחר, היום כמחר כו׳, שאלו תוס׳ א״כ הוי דרשה ואמאי נחשב מדעתו, ותירצו דסו״ס כתיב היום, והיום מיינט מען היינט. - היינו שכיום שהדרשה סותר הפשט, לכן אולי אין לדרוש כן. ובשפת אמת לשבועות [תרמ״ג], ״וקשה סוף סוף איך נאמר היום ומחר, אם הכוונה על מחר היום שאחריו״. ומבאר שם, שאכן בשנה של מ״ת לא התקיים מאמר ה׳, אך כיון ״שמאמר ה׳ הוא לדורות והוה ועתיד הכל שוה לפניו ית׳, נוכל לפי״ז לפרש שבכל שנה תתפרש היום ומחר כפשטי״, וקצרתי בהבאת כל דבריו עיי״ש.

ב. פירש מן האשה, דרש ק״ו. וג״כ קשה הא ק״ו א׳ מי״ג מדות. כתבו תוס׳, של״ה ק״ו גמור, דשאני הכא

משום עשרת הדברות, היינו שהתגלות כזו עבור עשרת הדברות בעי׳ טפי פרישה וקידוש. נוכל להשוות זאת עם דברי השפת אמת פ׳ לך עה״פ ויפול אברם, שהערלה מאוסה. ולמה נפל רק כאן ולא קודם לכן, מבאר השפת אמת, שעבור צווי המילה הי׳ התגלות טפי.

ג. שבר את הלוחות ק״ו מפסח. ובתוס׳ שאין זה ק״ו גמור

״דאם מומר אסור בפסח שהוא קרבן, מ״מ לא הי׳ למנוע מליתן להם התורה ולהחזירם למוטב.״ וא״כ קשה על מרע״ה אמאי עביד ק״ו. ושמעתי הסבר בהקדם דברי החדושי הרי״מ [ועוד] אמאי הוצרכו לנס בחנוכה, והרי טומאה הותרה בצבור. וביאר שדבר זה אמור כאשר המקדש על מכונו והכל כסדרו ואירע טומאה אמרי׳ הותרה [או דחויה], אבל כאשר אין מקדש, להתחיל הכל ע״י היתר טומאה בצבור זה לא אמרינן, ובסגנון אחר נאמר, שההתחלה צריכה להיות בכח ותוקף וא״א להתחיל באופן צולע ורעוע. לפי״ז זה הי׳ השקול הדעת של משה רבינו, אה״נ התורה ניתנה לישראל עבור שיחזרו בתשובה, אבל תיכף בתחילת נתינת התורה להתחיל באופן כזה, דבר זה א״א להיות. ע״כ.

★★

בגמ׳: היום כמחר - מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו וכו׳.

בתוס׳ ע״ז (ג׳ ע״א) הקשו על דרשת חז״ל (שם) עה״פ יום השישי - דתנאי התנה הקב״ה עם מעשה בראשית, אם ישראל מקבלים את התורה מוטב וכו׳ (וכדרשת חז״ל כאן בגמ׳ שבת) והקשו בתוס׳ שם דלמ״ד בז׳ בחודש ניתנה תורה קשה הדרשה הזו ע״ש. וכתב הגאון ר׳ שלמה קלוגר זצ״ל בספרו עבודת עבודה לע״ז (שם) ענין נפלא בזה ואלו דבריו:

לולא דבריהם י״ל כך, דהנה ידוע דקודם מתן תורה הי׳ הלילה הולך אחר היום אבל אחר מתן תורה היום הולך אחר הלילה, והנה ידוע דמשה הוסיף יום אחד מדעתו דמאי דרוש היום ומחר היום דומיא דמחר, מה מחר לילו עמו אף היום לילו עמו ולילה דהאידנא כבר אזיל, ולכאורה קשה כיון דהרי הי׳ זה קודם מתן תורה וקודם מתן תורה הי׳ הלילה הולך אחר היום, א״כ גם לילה דהאידנא ישנו כמו לילה דלמחר, ובע״כ דנהי דקודם מתן תורה הי׳ הלילה הולך אחר היום מ״מ משעה שבאו לסיני וקבלו התורה נעשה להם דין ישראל הי׳ היום הולך אחר הלילה ושפיר דרוש היום דומיא דמחר.

ולפ״ז י״ל, דהנה בר״ח סיון באו מדבר סיני כמ״ש ביום הזה באו מדבר סיני, ואז קבלו עליהם לקיים התורה ואז נעשה להם דין ישראל כמ״ש ויחן שם ישראל נגד ההר ומשה עלה אל האלקים, ולפ״ז ביום כאשר באו נעשה להם דין ישראל, אבל בלילה לא נעשה להם דין ישראל כיון דעדיין לא באו לסיני, א״כ אז הוי הדין דהלילה הולך אחר היום, א״כ הלילה הי׳ נחשב לחודש אייר עדיין ולא נחשב לסיון עד היום ממש ולא מן הלילה. אבל משבאו לסיני התחיל להיות בהם היום הולך אחר הלילה, לכך אם היו מונים סתם למנין הימים הי׳ נחשב יום מתן תורה שביעי בסיון, אבל אם מנינן ימים שלימים להיות היום הולך אחר הלילה לא הוי רק ויו בסיון, דיום א׳ בסיון לא הוי לילו עמו ואם כן להיות ימים שלימים ערב ובוקר לא הוי עדיין ו׳ בסיון דיום א׳ לא הוי לילו עמו.

וזה שאמרה התורה בדיוק ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי להיות תחלה ערב ואח״כ בוקר כסדר התורה לא הוי רק יום הששי לענין הלזה הוי ששי בסיון, דיום אחד לא הי׳ ערב עמו ולכך להיות ערב ואח״כ בוקר ולהיות יום שלם ולילה עמו ולילה קודם ליום לא הוי רק שישי בסיון ולא ז׳ וא״ש ונכון.

ובזה נכון מה שהקשו המפרשים כולם וגם המהרש״א כאן, דלמה נקבע חג השבועות בו׳ בסיון הלא התורה נתנה בז׳ בסיון, ולפמ״ש הוא נכון מאד, דבאמת התורה היתה ראוי׳ להנתן בו׳ בסיון, רק דלכך ניתנה ביום ז׳ מכח דיום אחד נחסר לילו וכמו דהוסיף משה יום אחד מדעתו מה״ט דדריש היום דומיא דמחר שיהי׳ לילו עמו כן ה״נ בכל הו׳ ימים הי׳ נצרך שיהי׳ לילם עמהם, ולכך היו ביום ז׳ שיהיו ו׳ ימים שיהי׳ לילם עמהם כסדר ערב ובוקר, ולכך תינח בפעם א׳ שהי׳ להם מקודם דין ב״נ ולא הי׳ נחשב להם הלילה ליום ולכך הוצרך להיות להתעכב עד יום ז׳, אבל בשנים אחרות שכבר יש להם דין ישראל והיום הולך אחר הלילה וא״כ בששי בסיון כבר יש ו׳ ימים ולילות עמהם, לכך הי׳ הששי יום מתן תורה ונלמד זה מפסוק ויהי ערב ויהי בוקר יום הששי דהכל תלוי בוקר וערב ונחשב רק ליום הששי ולא שביעי וא״ש ונכון בעזה״י, עכ״ד הגרש״ק זצ״ל ודפח״ח.

★★

ובמש״כ הגרש״ק וכנ״ל, דכשבאו בנ״י בר״ח למדבר סיני על מנת לקבל התורה כבר הי׳ דינים כיהודים דבהם היום הולך אחר הלילה, יש לציין למש״כ בס״ד בספר ״דף על הדף״ (שבת ל״א ע״א) מהגרע״א זצ״ל בנידון אי כשגר בא להתגייר נחשב כבר כיהודי ואי מותר ללמד אותו אז תורה ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: נשא ק״ו בעצמו אמר וכו׳.

הנה במדרש רבה בסוף פרשת וזאת הברכה איתא, דנשמתו של משה לא רצתה לצאת מגופו הקדוש ואמרה דמלאכים שהורדו משמים לארץ השחיתו דרכם בבנות הארץ אבל בן עמרם מיום שנגלית אליו בסנה לא בא לאשתו וכו׳ ע״כ.

וכתב בספר מטעמי יעקב (שם): אמנם לא כן משמע משבת פז. דמכח ק״ו פירש משה, וע״כ הי׳ לאחר מתן תורה דלפני כן לא שייך לדון הק״ו עיי״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: ומנלן דהסכים הקב״ה על ידו, דכתיב ׳לך אמור להם שובו לכם לאהליכם׳, וכתיב בתריה ׳ואתה פה עמוד עמדי׳:

התוס׳ (ד״ה ואתה) הביאו מה שאמרו במדרש שמה שדברו אהרן ומרים על משרע״ה בענין זה, היה אחר מעשה אלדד ומידד שהיו מתנבאים במחנה, שאמרה אז מרים ׳אשרי נשותיהן של אלו שנתמנו בעליהן פרנסין על הציבור׳, ואמרה ציפורה ׳אוי להם לנשותיהם של אלו שמיום שנתייחדה שכינה עם אחיך פירש ממני׳, ואז ׳ותדבר מרים ואהרן במשה׳ על מה שפירש מציפורה. והקשו התוס׳ בלשונם ״וכי לא ידעו הא דכתיב ואתה פה עמוד עמדי״, עיי״ש מה שכתבו לתרץ בזה.

והשפת אמת בחידושיו כאן תמה ביותר על קושית התוס׳, וכתב ״תימה על תמיהתם, מאין היה להם לידע מה שנאמר למשרע״ה, לא מבעיא למ״ד (גיטין ס, א) תורה חתומה ניתנה, אלא אפי׳ למ״ד מגילה מגילה ניתנה - מ״מ מנא להו שכתב מיד שנאמר לו, בפרט שכתבו משרע״ה במשנה תורה אחר הסתלקות אהרן ומרים, ומנא להו שידעו אהרן ומרים מזה״, והניח בצ״ע.

ויש שהעירו ליישב כוונת התוס׳, ע״פ מה שדרשו ז״ל בסנהדרין (פט, ב) עה״פ ׳כי לא יעשה ה׳ אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים׳. דכאשר השי״ת מגלה נבואה לנביא אחד יודעים כל שאר הנביאים מנבואה זו, אלא שרק הנביא הנאמר לו להדיא מותר לגלות, עיי״ש בסוגיא, וא״כ כיון שידענו שמרים הנביאה ואהרן אחיה נביאים גדולים היו, ממילא כאשר אמר השי״ת למשרע״ה ׳ואתה פה עמוד עמדי׳ היה להם לדעת זאת בדרך הנבואה המתגלית להם, ושפיר הקשו תוס׳ קושייתם ״וכי לא ידעו הא דכתיב ועתה פה עמוד עמדי״. ודו״ק.

אמנם באמת אין הדבר ברור שענין זה היה שייך גם בנבואת משרע״ה, שהיתה למעלה ממדריגת שאר הנביאים, וכמו שהביא החיד״א סו״פ בהעלותך בשם המהרי״ט לפרש דברי מרים ואהרן ״הרק אך במשה דיבר ה׳ הלא גם בנו דיבר״, דיש לפרש המכוון ע״פ מה שאמרו חז״ל שכל הנביאים שומעים אמירת הנבואה לאותו הנביא שנאמרה אליו וכנ״ל, וזה שטענו מרים ואהרן שלו היה כדברי משרע״ה ששמע כן מפי הגבורה - ״הלא גם בנו דיבר״, ר״ל הלא גם אנחנו נביאי ה׳, ואיך לא שמענו שאמר לו כן השי״ת, ועל כרחך שאין דבריו ששמע כן מהשי״ת נכונים. והשיב להם השי״ת שנבואת משרע״ה שאני, ואותה אין שומעין שאר הנביאים, כי ״פה אל פה אדבר בו ותמונת ה׳ יביט״ וגו׳, שמרע״ה הי׳ מסתכל באספקלריא מאירה, וכל הנביאים באספקלריא שאינה מאירה, וכיון שכן לא היה ביכלתכם לשמוע נבואת משרע״ה, עיי״ש בדבריו הנחמדים. עכ״פ מתבאר מדבריו דנבואת משרע״ה שאני משאר נביאים ולא היה ביכולת שאר הנביאים שבדורו לשמוע את נבואתו, ולפי״ד הדרא לדוכתה קושיית השפת אמת.

★★

במכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (סי׳ יט), במכתב לבנו הבית ישראל זצ״ל, כתב בשם חכם אחד לפרש דברי המדרש (ד״ר ט, ט) על יום פטירת משרע״ה ״נכנסו לאהל מועד ירד עמוד הענן והפסיק ביניהם, משנסתלק עמוד הענן הלך משה אצל יהושע ואמר מה אמר לך הדיבור, אמר לו יהושע כשהיה הדיבור נגלה עליך יודע הייתי מה מדבר עמך, אותה שעה צעק משה ואמר מאה מיתות ולא קנאה אחת״, ומפרשי הפשט ביארו שאמר לו כן יהושע בלשון

תמיה, וכי כשהיה הדיבור היה נגלה עליך הייתי יודע מה מדבר עמך.

אבל יש לפרש בדרך ניחותא, שאמר לו יהושע הלא כשהיה הדיבור עמך הייתי יודע גם אני מה היה הדיבור עמך, וכאמרם ז״ל שכל הנביאים יודעים מהנבואה הנאמרת לחבריהם, וא״כ עתה שאינך יודע, על כרחך שמשתנה עליך סדרי בראשית, להורות שאינך שייך יותר לדור זה. ולפירוש זה עולה שגם בנבואת משרע״ה הדברים אמורים, ושפיר יש להעמיד קושיית התוס׳ דהו״ל לאהרן ומרים לדעת הנאמר למשרע״ה על ידי שהיו נביאים, וכנ״ל. ודו״ק.

דף פ״ז ע״ב

בגמ׳: כאשר צוך במרה, מר סבר איפקוד אתחומין לא איפקוד.

על פי זה פירש בפנים יפות מה שאומרים בתפלת מוסף דשבת תכנת שבת וכו׳ אז מסיני נצטוו ציווי פעליה כראוי. וקשה דהא אשבת כבר נצטוו במרה, אלא דקאי אתחומין דאיפקוד בסיני. והלבוש תירץ דאז פירשו מקדם, כלומר לפני שבאו לסיני כבר נצטוו עליה. והכלבו תירץ דעל קרבנותי׳ של השבת נצטוו בסיני. ובגור ארי׳ למהר״ל (שמות ט״ו כ״ה) כתב דבמרה נצטוו רק אעשה דתשבות ובהר סיני נצטוו על לא תעשה דשבת.

★★

בגמ׳: אשבת איפקוד - אתחומין לא איפקוד וכו׳.

באחרונים דנו במעשה שהי׳ באחד שהי׳ במצב של גר שמל ולא טבל כשנכנסה ש״ק. האם מותר לו לשמור שבת כיהודי. או דנימא דכיון דמל ולא טבל כאילו לא מל. א״כ דינו כגוי, וגוי ששבת חייב מיתה. וכתב בשו״ת בנין ציון (סי׳ צא) להוכיח דבמילה לבד יש לגר דין ישראל ומותר לו לקיים את השבת, מהא דאיתא בגמ׳ כאן דעל שבת נצטוו ישראל במרה, והרי הטבילה לא היתה עד סיני, א״כ ע״כ קיימו ישראל שבת כשמלו ולא טבלו לבד, אף שב״נ מצווה על יום ולילה לא ישבותו, וע״כ מבואר מזה שגם גר שמל ולא טבל יכול לשמור שבת עכ״ד הבנין ציון שם. וראי׳ זו הביא גם באבני נזר (יו״ד סי׳ שנ״א ס״ק ד׳) ע״ש.

אמנם בספרי האחרונים יש כמה וכמה דחיות לראיית הבנין ציון והאבני נזר ממרה.

א) בשו״ת בכורי יעקב סי׳ ד׳ כתב לדחות ראי׳ זו. די״ל דאכן אז במרה, קודם מתן תורה, שעדיין לא נתחדשה דין הטבילה, במילה לבד נבדלו בנ״י משאר האומות ואחרי המילה לבד יכלו כבר לשמור שבת, משא״כ עתה שנתחדשה הטבילה, י״ל דבעי שתיהם. ובלא״ה לא נקרא יהודי לגבי שמירת שבת.

ב) עוד כתב בשו״ת מחזה אברהם להגאון מבוטאטש זצ״ל בסוף הספר בהשמטה לסי׳ נ״ד (ד״ה ובחדושי תורה שלי וכו׳) בנידון ראי׳ זו וז״ל:

אמנם י״ל דזה תלוי בפירוש הא דבמרה נצטוו, דבכרתי ריש הלכות שחיטה סובר הפירוש הא דבמרה נצטוו ר״ל דתיכף במרה נצטוו על שמירת שבת ע״ש, אמנם בכתב סופר בחידושיו לשבת דף פ״ז כתב בשם נחלת יעקב דנצטוו במרה ללמוד הלכת שבת שיצטרכו לה במתן תורה, אבל שמירת שבת לא התחיל רק מסיני ואילך ע״ש, ולפ״ז אין לחלק בין שבת לשאר מצות כיון שהמצוה של שמירת שבת לא התחיל רק מסיני ואילך. עכ״ל.

אכן המעיין היטב בשו״ת בנין ציון הוא כתב (שם) וז״ל: וכן מוכח מהכתובים שכבר קיימו ישראל שבת קודם שבאו להר סיני, שהרי הסיפור של המן שעליו נאמר: עד אנה מאנתם, הי׳ קודם סיני כמבואר (בשבת פ״ז ע״ב) עכ״ד הבנין ציון. הנה שכבר התעורר להערת המחזה אברהם והוכיח כדברי הכרתי שהביא במחזה אברהם וצ״ע.

ג) עוד כתב בחלקת יואב (מהדו״ת סי׳ ח׳) ד״ה וראיתי וכו׳ לדחות ראי׳ זו וז״ל: אבל במח״כ (של הבנין ציון - ד. מ.). דבריו ליתנייהו, דהרי אדרבה דהא חזינן דפסח מצרים אכלו במילה בלא טבילה, ולדורות גלי רחמנא דמל ולא טבל אסור בפסח עכ״ל.

★★

ד) עוד כתב בבכורי יעקב או״ח סי׳ ד׳ (שם) לדחות ראיית הבנין ציון, די״ל דבזמן דוד המדבר הועילה המילה לבד להיותם נקראים יהודים, והוכיח כן מדברי הפרקי דר״א פרק כ״ט עיי״ש, משא״כ אח״כ שנתנה תורה ונתחדשה הלכה דבעי מילה וטבילה (וזה כעין טענה א׳ הנ״ל).

ה) עוד רצה להוכיח שם דהדין דב״נ ששבת חייב מיתה התחדש רק אחרי מתן תורה וא״כ שפיר במרה יכלו כן לשמור שבת אפי׳ אם הי׳ להם עדיין דין ב״נ אחרי המילה

לבד קודם הטבילה, וכעין זה כתב לדחות את ראית הבנין ציון בשו״ת ציץ הקודש (ח״א סי׳ ל״ד ס״ק ה׳ ד״ה ועוד זאת וכו׳).

★★

ו) **בשו״ת** ציץ הקודש (ח״א סי׳ ל״ד ס״ק ה׳ ד״ה עוד זאת יש להעיר וכו׳) כתב לדון בדברי הבנין ציון. עפ״י מש״כ התוס׳ בשבת פ״ז ע״ב ד״ה אתחומין וכו׳, דאהוצאה לא איפקדו בנ״י קודם מ״ת אפי׳ שעל תחומין כן, וכתבו בתוס׳ ואע״ג דבפרשת מן כתיב: אל יצא איש ממקומו ודרשינן מזה הוצאה, איכא למימר, לאחר מתן תורה נאמר, ומשום דשיירי למילי דמן כתבינהו התם, ולמ״ד אפקוד, אעפ״י שבמרה נאמר, כתבינן התם כדפירישית ע״כ דברי התוס׳.

וממשיך בציץ הקודש וכותב וז״ל: ובר״ן ובריטב״א ז״ל שם מבואר דאהוצאה י״ל דאפקדו, רק לא בלאו דמחמר, וכל זה מהכרח דאיך הלכו בשבת, עד שמכח קושי׳ זו הוצרכו לומר, דהגם שכתוב גבי מן אל יצא בסיני אלא שנכתב במקומו, לפי זה אם מכח הקושי׳ דאיסור שמירת שבת בב״נ יכריחנו לומר שלא נצטוו על כל פרטי דיני שבת, לא נפלאת היא למימר באמת כך, דלא נצטוו על הכל, דהשתא גם מה שכתוב בפירוש אמרינן שנאמר אח״כ אלא שנכתב במקומו, כ״ש אם אמרינן דכל זמן שלא טבלו לא הי׳ עליהם דין ישראל גמור לענין שמירת שבת דזה עצמו יכריחנו לומר דגם למ״ד אתחומין נמי איפקוד זה רק משום דכתוב בי׳ בפירוש אל יצא, אבל מ״מ מודה שעדיין לא נצטוו על כל פרטי מלאכות שבת. דהא כללות מלאכות שבת ופרטיהן ילפינן ממשכן ומפסוקים שאח״כ, באופן שאינו רחוק כ״כ לומר שיהי׳ איזה מלאכה שלא נצטוו עדיין אז ובזה כבר יצאו ידי המצוה דלא ישבותו האמור בב״נ עכ״ל.

והיינו דס״ל, דכיון דעל הוצאה לא איפקוד וכנ״ל, א״כ י״ל שפיר שיש איזה מלאכה שעלי׳ לא נצטוו, ועשו אותה, ולא שבתו לגמרי, ולא עברו על האיסור דב״נ ששבת חייב מיתה ע״כ.

★★

בשו״ת ארץ צבי להגה״ק מקוז׳יגלוב זצ״ל (ח״א סי׳ מ״א) כתב ליישב קושית התוס׳ (שבת ב׳ ע״א ד״ה יציאות וכו׳) שהקשו דאמאי תנא יציאות ברישא טפי משאר מלאכות, עפ״י מה שחידש האבני נזר דגר שמל ולא טבל אע״פ דלא הוה גר לגבי שאר המצוות, היה גר לענין שבת וחייב במלאכות שבת, וי״ל דעל הוצאה לא יהי׳ חייב גר כזה, משום דהא דיצא להאב״נ חידוש זה הוא עפ״י המבואר בזוה״ק דהק׳ דאמאי לא נצטוו ישראל על שבת קודם שבאו למרה, ותירץ משום דקודם לכן אכתי הוו גר שמל ולא פרע, משום דאכתי לא נתפרעו עד שבאו למרה.

והנה באמת יש להקשות דהא מבואר ביבמות (מ״ז עא) דגר שמל ולא טבל לא הוי גר, וילפינן מישראל שלא טבלו עד שבאו לסיני עש״ה, א״כ במרה הוו ישראל מל ולא טבל, והאיך נצטוו על השבת, אלא ע״כ מזה ראי׳ דמל ולא טבל נצטווה על השבת ע״כ.

אמנם מבואר בשבת דעל תחומין לא איפקדו ועיי״ש בתוס׳ דהיינו הוצאה, א״כ שוב אין ראי׳ דגר כזה נצטוה על הוצאה והוא לענין זה כמו לענין שאר מצוות דפטור, היוצא לנו מזה, דיש ברי׳ דחייב על ל״ח מלאכות ועל הוצאה לא יהי׳ חייב, כגון גר שמל ולא טבל, הרי דלענין הוצאה צריך להיות מקודש יותר מכל שאר מלאכות, דהיינו דצריך גם לטבול ואז יהי׳ חייב על הוצאה, והנה בזבחים פ״ט מבואר דכל המקודש מחבירו קודם לחבירו.

והנה זה הכלל, הגם דלא קתני רק לענין מצוות, מ״מ שייך גם לענין משניות דצריך לשנות דבר מקודש קודם לחבירו, כמו לענין תדיר דמבואר בתוס׳ (שבת ב׳ ע״א) בשם ר״ת דדבר ההוה רגיל הש״ס לשנות קודם, וכמו כן לענין מקודש, ולפ״ש א״ש, דתנא דמתני׳ נקט הוצאה ברישא משום דמקודש יותר משאר מלאכות, אבל לקמן דחשיב הל״ט מלאכות, שפיר חשיב הוצאה לבסוף, משום דאליבא דאמת נצטוו על הוצאה בסוף בסיני ולא במרה כמו שאר מלאכות לכן נקט הוצאה התנא לבסוף. עכת״ד הארץ צבי שם ודפח״ח.

★★

ויש לציין שכיסוד דברי האב״נ והארץ צבי הנ״ל כתב באמרי אמת לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (פר׳ משפטים - תרצ״ב) ע״ש היטב והבאתי דבריו בפתיחה לספרי זה (חלק א׳ ע׳ כג).

והעיר חכ״א שליט״א דבשו״ע (או״ח סי׳ ד״ש) מבואר, דיהודי מצווה על שביתת עבדו הכנעני. אפי׳ שהוא

במצב של מל ולא טבל. שהרי לא טבל לשם יהדות, ולכאורה הוא ראי׳ חזקה לנידון כאן.

אכן יש לדון ולומר, דכיון דאצל עבד כזה יש טבילה לשם עבדות כשהאדון קונהו. א״כ לא חשיב כמל ולא טבל ממש. כיון שהי׳ בו ענין טבילה וצ״ע.

★★

ובספר מאיר עיני חכמים (חלק ג׳ ע׳ שכח) מובא מהגה״ק ר׳ יחז׳קלה מאוסטרובצה זצ״ל־הי״ד שטען על האב״נ הנ״ל שרצה לחדש דמל ולא טבל חייב לשמור שבת וכנ״ל וכתב שם וז״ל: ולכאורה מדברי הירושלמי (פ״ד דעירובין) הוי תיובתא, מדבעי בגר שטבל אם קונה שביתה משמע דקודם הטבילה א״צ לקנות שביתה ומותר לילך כמה שירצה.

אולם נ״ל דדברי הירושלמי יתכנו כמ״ד דאתחומין לא אפקידו במרה ממילא גר שלא מל נהי דמצווה על שבת כמו שנצטוו ישראל, מ״מ אאיסור תחומין אינו מוזהר, דגם ישראל קודם במרה לא נצטוו על תחומין, וכיון שכן שפיר נ״ל דגר שלא טבל הוי בר כוונה לקנות שביתה ולכשיטבול כיון דמצוה על השבת בכל מצותי׳ הוי בר קנין לשביתה אף דאינו באיסור תחומין, ודמי לבא בספינה דמהני קנין שביתה לכשיבא ליבשה, אף דעתה אינו באיסור תחומין מ״מ כיון דהוא מוזהר על השבת מהני כוונה דידי׳ ה״נ בגר שלא טבל דמוזהר על שבת מהני כוונתו לקנות שביתה לכשיטבול וכנ״ל. ויש לפלפל בכ״ז בס״ד עכ״ד.

ובעצם דין זה דגר שמל ולא טבל לגבי שמירת שבת. העיר הגאון ר׳ אברהם יפה־שלזינגר שליט״א בשו״ת באר שרים (חלק ה׳ סי׳ א׳ ס״ק ד׳):

ובאמת מצינו עוד גבי חיוב שמירת שבת עוד עדיפא מזה והוא בתוס׳ ישנים יבמות (מ״ח ע״ב ד״ה וזה גר) שכתבו אהא דלוקח עבד בין השמשות ולא הספיק למולו על זה נאמר וינפש בן אמתך והקשו דמשמע דישבות השתא, ותימה דעכו״ם ששבת חייב מיתה, ותירצו דכיון דדעתו להתגייר מצי לשבות עי״ש. הרי דאף טרם המילה כתבו זאת וק״ו במל ולא טבל. עד שתימה על הגאונים ערוך לנר ובפרט על האבני נזר שכל תשובתו עוסקת בשקלא וטרי׳ דהאי סוגיא מדוע לא הסתייעו מדברי תוס׳ ישנים זה, וצ״ע.

ושם בסיום התשובה הוסיף הגר״א יפה־שלזינגר שליט״א עוד בזה: ועתה רואה אני גם בדברי המדרש רבה (דברים פרשה א׳ אות כ״א) ואמר ר״י בר חנינא עובד כוכבים ששמר את השבת עד שלא קבל עליו את המילה חייב מיתה וכו׳. משמע דאף בקיבל עליו את המילה ולא מל או לכל הפחות מל ולא טבל כבר מצי לשבות ודו״ק.

ובזה אמרתי ליישב קושיית האור זרוע (הל׳ ערב שבת סי׳ א׳) מהא דכתיב שם שם לו חוק ומשפט ושם ניסהו, ופרש״י שנצטוו מקצת במרה. שבת, דינין, ופרה אדומה. הרי ששבת נאמרה לבני נח, שהרי כל זמן שלא קבלו את התורה עדיין בני נח הם, ובסנהדרין (נ״ט ע״א) א״ר יוסי בר חנינא כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה וא״כ תקשי דבההיא שמעתתא אמר רשב״ל עכו״ם ששבת חייב מיתה שנאמר יום ולילה לא ישבותו, ואדרבא מצווה הוא על השבת עי״ש.

אכן לפי דברי הבנין ציון והאבנ״נ והתו״י והמדרש הנ״ל, דכאשר בני ישראל היו כבר במרה מהולים הותר להם ואף אולי היו כבר מחוייבים לשמור את השבת דהרי מן המדרש בקיבל עליו המילה מצי לשבות ולא שייך למימר דמצוה זו נאמרה לבני נח, דהרי נאמרה לנימולים ושאני ושאני כאמור. וא״כ אכן נכון הדבר דסתם נכרי דלא מל ולא טבל בודאי דעליו איכא איסור מיתה בשמירת שבת של יום ולילה לא ישבותו, אך בני ישראל במעמדם במרה שהיו כבר לאחר המילה ולדברי הזוה״ק שהובא באבני נזר אף פריעה הייתה, בוודאי מן השורה שחייבים לשמור שבת.

ומה נעים לפי״ז דאותה בעל המימרא ר״י בר חנינא הוא האומר דפרשה דנאמרה לבני נח וחזרה ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה בסנהדרין (נ״ט ע״א), ועליו תקשה לכאורה קושיית האור זרוע דאיך יתקיים האי מאמר דנכרי ששבת חייב מיתה והרי נאמרה לבני נח במרה, אך הוא עצמו בעל השמועה במדרש הנ״ל דנכרי שקיבל על עצמו מילה שרי ומצי לשבות וא״כ הכל על מכונו בשלום ודו״ק. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ואותו היום שבת היה דכתיב ובוקר וגו׳.

וברש״י: וע״כ בחד בשבת ירד להם מן תחילה וכו׳ ע״כ.

הנה עפ״י דברי הגמ׳ כאן מבואר, דחמיסר באייר היה שבת, ונתרעמו בו ביום על המן ובחד בשבת ירד להם מן בתחילה א״כ ברור לפי הגמ׳ כאן שהמן ירד לראשונה בט״ז באייר. ויש לעיין בספר חתם סופר עה״ת פר׳ בהעלתך

(ד׳ קס״ז טור ב׳) שמובא מכת״י תלמיד א׳ בשם החתם סופר זצ״ל:

וידוע דהמן התחיל לירד בט״ו לחודש אייר, לכן ציותה התורה על עשיית פסח שני בט״ו לחודש אייר שהוא ג״כ יום נס שהתחיל בו קדושת ישראל, דאילו הוציאנו ממצרים ולא האכילנו את המן לא היינו ראויים אח״כ לקבלת התורה, ולכן לא ציותה תורה בשאר מצוות כן וכו׳ עכ״ל.

הנה שכתב כאן החת״ס דהמן התחיל לרדת בט״ו לאייר, ודלא כמבואר בגמ׳ כאן בט״ז, אכן רבינו החתם סופר עצמו כתב בשו״ת (יו״ד סי׳ רלג):

ולפי דאיתא במדרש שמיום שכלה החררה שהוציאו ממצרים הלכו ג׳ ימים בלא לחם ואח״כ ירד המן, א״כ היה הורדת המן ביום ל״ג בעומר וראוי לעשות לזה זכר טוב, אך הוא נגד ש״ס פר״ע ושם הארכתי וכו׳ עכ״ל.

הנה דכאן הביא דעה שלישית דהמן התחיל לרדת בי״ח אייר - ל״ג בעומר. וכתב דהוא נגד הש״ס דידן, והיינו כהנ״ל, דמבואר בש״ס שהתחיל לרדת בט״ו. וראה עוד בחתם סופר עה״ת (פר׳ בשלח ע׳ עו) שהביא כדבריו בשו״ת יו״ד הנ״ל וצ״ע בכל זה.

★★

בגמ׳: אותו יום נטל עשר עטרות וכו׳.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ציין לדברי המדרש (בראשית רבה פרשה ג, ט) דשם איתא המאמר אך בשינוים. ובמקום מה דאיתא בגמ׳ כאן אכילת קדשים וחדשים. איתא שם: מלכים ושחיטה בצפון ע״כ.

★★

בגמ׳: ראשון למעשה בראשית.

וברש״י ד״ה ראשון לבריאת עולם: ״שאחד בשבת היה״. אמנם בחידושי הריטב״א (מהדו׳ מוסד הרב קוק ירושלים תש״ן) כתב וז״ל: ״ראשון למעשה בראשית, פירוש וסבר לה כמ״ד בניסן נברא העולם״. עכ״ל. והגאון רבי צבי אברמוביץ שליט״א העיר בקובץ קובץ בית אהרן וישראל (גליון המאה) על פירוש הריטב״א וז״ל: הנה לכאורה אין דרך לנטות מדברי רש״י דהך ׳ראשון למעשה בראשית׳ היינו שהיה יום ראשון לימי השבוע, שהרי לענין זה מייתינין להברייתא, כדמוכח בסוגיא, וכפי הנראה רצה הריטב״א לומר דזה היה נמי באותו היום שהיה יום ראשון לחשבון ימות השנה מלבד שהיה ראשון לימי השבוע (ואפשר ס״ל דמשום דהוי יום ראשון לימות השבוע לחודא אין לעטרו בלשון ראשון למעשה בראשית, דכמה ימי ראשון בשבוע איכא בשתא). אך צ״ע, דאם אתיא הברייתא כמאן דאמר בניסן נברא העולם והלשון ׳ראשון למעשה בראשית׳ משמעותו לענין חשבון ימות השנה, מנא לן דכוונת הברייתא לומר נמי דהיה הראשון לימות השבוע. וצריך לומר דמשמע ליה להש״ס דהכל נכלל בלשון ׳ראשון למעשה בראשית׳, ואם כי הדבר דחוק על כרחנו נפרש כן.

ומצאתי בפירוש רש״י על המדרש בפרשת בראשית סוף פ״ג, דשם מייתי נמי הברייתא דעשר עטרות, וכתב שם בפירוש רש״י וז״ל: ׳ראשון למעשה בראשית׳, שיום ראשון בשבת הי׳ וראש חדש ניסן, ובניסן נברא העולם וביום ראשון. עכ״ל. הרי שפירש נמי דלשון ׳ראשון למעשה בראשית׳ עולה לכאן ולכאן. וע״ע בהגה׳ הרש״ש בסוגיין.

שוב הראוני מה שכתב בחידושי הר״ן בסוגיין וז״ל: ׳ראשון למעשה בראשית׳, פי׳ שבאחד בשבת נברא העולם, וריש ירחא דניסן דההיא שתא בחד בשבת הוה, וסבר לה כמאן דאמר בניסן נברא העולם. עכ״ל. והרי זה כדברי רש״י במדרש, וכפי שנתבארו דברי הריטב״א. ע״כ דבריו.

★★

פירוש נאה כתב בדרשות נחמדים להמהר״ם שיף (נדפסו בסוף מס׳ חולין), דלכאו׳ תמוה מהו הרבותא ״ראשון למעשה בראשית״, הרי כל יום ראשון הוא ראשון למעשה בראשית. אלא שעד שלא ירדה שכינה לתחתונים לא היתה העולם מבוססת על כנו ולא הגיע ליעדו ולמטרת בריאתו. ורק באותו יום, השמיני למילואים, שאז ירדה השכינה באופן קבע לעולם הזה, אז היתה בפעם הראשונה - ראשון למעשה בראשית השלם והסופי.

★★

בגמ׳: ראשון לעבודה וכו׳.

וברש״י: לסדר עבודת ציבור תמידין ושאר קרבנות של תרומת הלשכה ע״כ. בשפת אמת כאן כתב לתמוה. דהרי ברש״י (במדבר כח, ד) מפורש דגם בשבעת ימי המילואים

הקריבו, וא"כ לא היתה זו העבודה הראשונה וכמו שכתב רש"י, וכתב השפ"א: ואטו כיון שזה היה מילואים וחינוך העבודה לא חשבינן לי' עכ"ל, וצ"ב הדברים.

ויש לציין לדברי התוס' (ע"ז ל"ד ע"א ד"ה במה שימש וכו') שכתבו בשם הר"י מאורלינש שבז' ימי המילואים הי' המזבח נחשב כמו במה ע"ש היטב, ולפי"ז יש לנו ליישב קושיית השפ"א הנ"ל דדין מזבח התחיל רק כעת בר"ח ודו"ק היטב.

וראה באגרות משה להגר"מ פיינשטיין ז"ל (חלק א' - קדשים סוף סי' י') המביא בשם הגאון הנצי"ב בספרו העמק דבר שלא הקריבו נסכים בז' ימי המילואים. וכותב על זה באגרות משה: תמוה מאד הא מפורש בפ' אתה תצוה שהוזהרו בקרבן תמיד בכל שבעת ימי המלואים וגם בנסכיו, ועיין ברש"י בחומש בפ' פינחס שמה שנאמר בואתה תצוה הוא רק על ימי המלואים. ואף לר' ישמעאל שלא קרבו נסכים במדבר מודה שבקרבנות צבור קרבו נסכים ואף במלואים כדאיתא בתוס' קידושין דף ל"ז עיי"ש. ואולי כוונתו על שאר הקרבנות דלא מצינו בפירוש סובר דלא היו נסכים מדין במה וכו' ע"כ, וצ"ע.

דף פ"ח ע"א

בגמ': **בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי** וכו'.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' ציין לדברי המדרש תנחומא (פר' יתרו סי' י') דאיתא עוד כמה וכמה ענינים של שלוש בבנ"י וז"ל:

בחדש השלישי, זש"ה הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת (משלי כ"ב) אמר ר' יהושע ברבי נחמיה זו תורה שאותיותיה משולשים אל"ף בי"ת גימ"ל, והכל היה משולש תורה משולשת תורה נביאים וכתובים, משנה משולשת תלמוד הלכות ואגדות, הסרסור משולש מרים אהרן ומשה, תפלה משולשת ערב ובקר וצהרים, קדושה משולשת קדוש קדוש קדוש, ישראל משולשין כהנים לוים וישראלים, משה אותיותיו משולשין, משבט לוי שאותיותיו משולשים, מזרע משולש אברהם יצחק ויעקב, בחדש משולש ניסן אייר וסיון, על הר סין שאותיותיו משולשין שנאמר ויחנו במדבר סין, לשלשת ימים נתקדשו שנאמר והיו נכונים לשלשת ימים. אמר רבי יהושע בר נחמיה לעולם השלישי חביב וכו' עכ"ד.

★★

ויש לציין שנושא זה של ענינים הקשורים לשלש המצויים בתורה. נמצא בהרבה מקומות בחז"ל ובכל מקום איתא בשינוים גדולים מחבירו. ראה במדרש משלי עה"פ הנ"ל (כב, כ) ובילקוט שמעוני משלי (רמז תתקס) ע"ש. ובילקוט המכירי על משלי (ד' ל"א ע"א) ע"ש. ובילקוט שמעוני פר' יתרו (רמז רעא) ומדרש עשרת הדברות בית המדרש (ח"א ע' 67) ובפסיקתא דר"כ בחודש השלישי (ע' 4-213) ובזוה"ק (ח"ב ע"ה ע"ב) ע"ש ובכל מקום בשינוי ויש הרבה להרחיב בזה ואכ"מ.

(ויש להוסיף עוד מהנאמר בתפילה: "ברכני בברכה המשולשת בתורה" וכו' לגבי ברכת כהנים ודו"ק).

(אגב, בגמ' כאן, עפ"י המבואר בר"ח בגליון הגמ'. הרי רב האי לא גורס כאן בגמ': כמאן כרבנן ע"ש. וראה עוד בדקדוקי סופרים (ע' 185) שבכת"י אין התיבות: "לעם תליתאי ע"י תליתאי" בגמ' ע"ש וי"ל)

★★

בגמ': **ויתיצבו בתחתית ההר** וכו' **מלמד שכפה עליהם הר כגיגית** וכו' **מכאן מודעה רבה לאורייתא** וכו'.

וברש"י (ד"ה מודעה) שאם יזמינם לדין, למה לא קימתם מה שקבלתם עליכם יש להם תשובה שקבלוה באונס.

והקשו האחרונים דהא קיי"ל בב"ב (דף מז.) שמי שכפו אותו למכור נכסיו, מכירתו מכירה, דאגב אונסא וזוזי גמר ומקני, ואם הכריחוהו לתת מתנה ונתן, כיון דלא קיבל דמים לא הוי מתנה, והמשנה למלך על הרמב"ם (בפרק י' מהלכות מכירה הלכה א') מביא דברי המרדכי דבאונס מיתה אמרינן אגב אונסיה גמר ומקני אף דלא יהיב דמי. וא"כ מה תשובה יש לישראל שלא קיבלו עליהם התורה הא אגב אונסא נתרצו.

ובמנחת יצחק (ח"ו סימן ק"ז) מביא את דברי הבית אפרים (אבהע"ז סימן קכ"ב) לישב בהקדם מה שיש להבין בסוגיא דב"ב שם, מדוע בתלוהו ויהיב מתנה לא הוי מתנה, הא חזינן שנותן החפץ, ואע"ג דבליביה לא ניחא ליה דברים שבלב הם (ולא הוי דברים כדאמרינן בקידושין דף נ.) וצריך לתרץ דכי אמרינן דברים שבלב לא הוי דברים, היינו בדברים שבלבו לבד, אבל בדברים שבלבו ובלב כל אדם, דהכל יודעים שאינו נותן ברצון, רק מחמת אונס, הוי דברים, משא"כ בתלוהו וזבין אע"ג שיש לך אדם שחפציו חביבין עליו שאינו רוצה

ליתנם במתנה בשום אופן, מ״מ כיון דאיכא טובא דגמרי ומקני אגב אונסא וזוזא, שוב מהני מטעם דאף אם דעתו להקנות, דברים שבלב לבד הוא, דלב כל אדם אינו יודע אם זה דעתו להקנות אם לאו ולא הוי אומדנא דמוכח ושפיר הוה דברים.

ובזה יתיישב המודעה רבה דהכא, דלא דמי לתלוהו וזבין דהתם, משום דהתם כיון דאיכא למימר גמר ומקני שוב אף אם אין בלבו עליו, הוי דברים שבלב. וכל זה שייך בבנ״א שאין אחד יודע מה שבלב חבירו, אבל לגבי הקב״ה שהוא יודע מחשבות ויצרי מעללי איש, פשיטא דאף הדברים שבלב כאמירה להדיוט דמי, ואיתא במדרש הובא בילקוט ויפתוהו בפיהם וכו׳ שאמרו נעשה ונשמע, ולבם לא נכון עמו, ואעפ״כ והוא רחום וכו׳, ולכן אף שהיה כאן הבטחת שכר וגם אמרו בפה רוצה אני, מ״מ כיון שהקב״ה היה יודע מחשבות ליבם שאינו כן, הך אמירה מידי מששא אית ביה ואינו דומה לתלוהו וזבין כלל, ופירשתי בזה מאמר הכתוב: הטיבו אשר דברו מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי וגו׳, ר״ל שגם לבבם דהיינו שני יצרים יצ״ט ויצה״ר יסכימו יחד לדיבור הזה ליראה אותי וגו׳ עד כאן דברי הבית אפרים.

והמנחת יצחק שם הביא מהבית יצחק (יו״ד סי׳ ק׳ אות י״ב) דהעיר על דברי הבית אפרים דמקרא דכתיב לבבם זה להם ליראה אותי משמע להיפוך, דהיינו שיהיה לבבם בטהרה תמיד כמו שהיה בעת קבלת התורה שאמרו נעשה ונשמע עיי״ש.

ועוד הביא דברי הכלי יקר (יתרו י״ט, י״ז) דבאמת אין כאן מודעה, דהרי בימי יחזקאל כשרצו לפרוק מעליהם עול מלכות שמים, ואמרו נהיה ככל הגויים והשיב להם ה׳ כי בחמה שפוכה אמלוך עליכם, ואילו היו אנוסים בקבלם התורה איך היה יכול להכריחם, אלא כוונת רבא דיוכלו לומר כן בטעות, עיי״ש.

והביא גם את דברי הרד״ק שהובאו בישמח משה דכיון שהקב״ה יודע מחשבות היו אנוסים גם על המחשבה עיי״ש.

והציץ אליעזר (ח״ד סימן כ״א) הביא מה שכתב ליישב בשו״ת פרח מטה אהרון דהא דאמרינן דאגב אונסא גמר ומקנה, היינו דוקא אם לאחר שעושה המעשה שכפו עליו, נפטר מהאונס, אז אמרינן דגמר ומקנה, אבל כאן אחרי הכפיה לקבל התורה לא נפטר, דאף לאחר שכפו נשאר בכפייתו לעולם שמוכרח לקיים התורה, לכן שוב הוה מודעה רבא לאורייתא ולא גמר ומקני ע״כ.

★★

והוסיף בזה רבי אברהם נח קליין שיחי׳, די״ל עוד טעם מדוע בקבלת התורה יש המודעה רבה לאורייתא, דהנה הקב״ה הלך לכל העמים ליתן להם את התורה, והם סירבו לקבלה, נמצא שאע״פ שכלל ישראל אמרו שכן מוכנים לקבל את התורה, זה היה רק מפני שכפה עליהם הר כגיגית, ולא הוי דברים שבלב שאינם דברים, מפני שהרי כאן כל העולם ידעו שקשה לקבל את התורה, ולפיכך כשאמרו ישראל שמקבלים את התורה, זה היה רק בפיהם אבל בלבבם לא רצו לקבל, ולא הוי דברים שבלב, לפי ההסבר של הבית אפרים שמביא המנחת יצחק וכנ״ל.

אבל בימי מרדכי ואסתר כשקבלו היהודים את התורה בבחינת ״קיימו וקיבלו״ כמו שאחז״ל, אז לא היו יכולים לומר שזה בא בכפיה ובלבם הם באמת לא רצו לקבל התורה, כיון שבמגילת אסתר כתוב ״ורבים מעמי הארץ מתיהדים״, ואם הגוים רצו להיות יהודים, אז היהודים בוודאי רצו להיות יהודים, ולא יכולים לומר שכל ה״קימו וקבלו״ הוא בכפיה ובאונס ודו״ק היטב ע״כ.

★★

בספר אות ציון (ע׳ קצח-ערך אונס): כתב ליישב קושית המשל״מ הנ״ל: ונראה להפריד בין הדביקים, דאמת שבכל אונס מיתה אמרינן דגמר ומקנה אפי׳ בתליוה ויהיב, אך הא רק היכא דהוה יהיב דהיינו פעם אחת, אך בקבלת התורה היה קבלה קבועה, ומתחדש עול מצוות בכל יום, ומהיכי תיתי לומר דגם בדבר המתחדש אמרינן דמועיל אונס מיתה בתליוה ויהיב, וכי יש סברא שאם יאנסו אדם שיתחייב ליתן בכל יום סכום כסף וכדו׳ בלא תמורה, שיהא מחויב בכך, הלא בוודאי פטור, ואפילו באונס מיתה יהא פטור.

ועוי״ל, דהנה בראשונים בשבת הקשו, דא״כ דיש מסירת מודעה, ולא נתחייבו אלא מאחשורוש, א״כ למה נתחייבו כליה בימי אחשורוש, הרי היה לפני הקבלה, ולא היה לחייבם שהרי יש מודעה, וז״ל הר״ן בתי׳ וי״ל דאין

ודאי מדעתם קבלו תורה על מנת שינחילם הארץ וכו׳, והיינו דאמרי׳ אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם כלומר שימותו במדבר ולא יכנסו לארץ, לפיכך כשעברו על התורה עמד והגלה אותם ואף הם משגלו מסרו מודעא שמעתה אין חייבין לו לשמור את התורה וכו׳ עכ״ל.

ולפי דברים אלו, לא מיירי כאן בתליוה ויהיב אלא בתליוה וזבין, שהרי קיבלו אר״י בעבור זה, ובתלוהו וזבין אפי׳ בלא אונס מיתה קנה, אלא ע״כ צ״ל דהמודעה היא על לקיחת אר״י מידם, דהוי כמי שתליוה וזבין ולקחו הימנו מעות, ואז אפי׳ נתרצה בעת המכירה, אפי׳ באונס מיתה, עכ״ז נתרצה רק ע״י המעות, ואם נוטלים הימנו המעות, לא היתה כאן התרצות לכגון דא, ואף שאפשר שבפועל היה מתרצה גם בלא מעות, עכ״ז כיון שגופא דעובדא היה שנתרצה עם מעות, א״כ עתה כשניטל ממנו, לא ע״כ היתה התרצות, ויש כאן מודעה, וה״נ גבי קבה״ת, דכיון שנלקחה מהם אר״י בטלה ההתרצות, יש כאן שפיר מודעה. ע״כ.

★★

הגאון ר׳ דוד פרידמן זצ״ל אב״ד דצעהלים בספרו שלמי דוד תירץ בזה עפ״י מש״כ במרדכי (גיטין פ׳ הנזיקין סי׳ שצ״ד) בשם ר״ת, לחלק בין סיקריקון לגזלן, דסיקריקון קונה אף ללא מעות, דהתם אמרינן אגב אונסיה גמר ומקני, משום דסיקריקון לא בא לקבל קרקע אלא הוא רוצה להרגו, ובעל הבית עצמו אומר לו שא קרקע זו והניחני, ולהכי אמרינן דגמר בלב שלם, משום דהוה כמוכר עצמו לו בשביל קרקעו. אבל גזלן בא ליגזול גוף הקרקע התם לא גמר ומקני, אלא אם יתן מעות. ולפי זה אתי שפיר, דהקב״ה כפה את ישראל לקבל התורה ולא להורגם, ואם כן לא אמרינן גמר ומקני ללא מעות, וקיימא לן מצוות לאו להנות ניתנו, ושפיר קאמר מכאן מודעא רבא לאורייתא ע״כ.

★★

בגמ׳: כפה עליהם הר כגיגית.

בגמ׳ עבודה זרה (דף ב׳ ע״ב) איתא דלעתיד לבא יטענו העכו״ם כלום כפית עלינו הר כגיגית. אולם באמת תשובתם בצדק, עיי״ש בטל תורה להג״ר מאיר אריק דהרמב״ם (סופ״ב גירושין) כ׳ דלכן מועיל כפייה בגט, לפי שנפש הישראל חפץ לעשות טוב, ורק היצה״ר מפתהו לחטוא, וכשכופין אותו חוזר רצונו שבתחלה למקומו. וכתב המהרי״ק (הובא בבית יוסף אה״ע סו״פ קל״ד) דלפי זה במומר לא שייך הא טעמא, ולא מועיל אצלו כפי׳. וא״כ כל שכן שאצל הגויים לא הי׳ מועיל כפי׳, ולכן לא כפה עליהם הר כגיגית.

★★

בגמ׳: מכאן מודעה רבה לאורייתא וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה כפה וכו׳) הקשו דבעבודה זרה (ב:) כתיב דאמרו הגוים להשי״ת כלום כפית עלינו הר כגיגית משמע שאם הי׳ כופה שוב לא הי׳ להם טענות ע״ש בתוס׳.

והנראה בהקדם קושית הפרשת דרכים (דרוש כ״ב) שהקשה וז״ל: דהא לא שייכא מודעא אלא במי שאנס את חברו לעשות איזה דבר שלא כרצונו. אבל מלך שמצוה לעבדיו שיעשו כך וכך הרי הם מחויבים ואין כאן טענת אונס דהא קי״ל דינא דמלכותא דינא, וכ״ש דינא דמלך מלכי המלכים הקב״ה יתב״ש וא״כ אם ה׳ אנס את ישראל שיקבלו לשמור ולקיים תרי״ג מצוות מה מודעה יש כאן, שהרי מחויבים הם לשמור מצוות מלכים ע״ש שתירץ לפי״ד הר״ן בנדרים (כ״ח.) ד״ה במוכס וכו׳ שבמלכי ישראל אין שייך דינא דמלכותא דינא ע״ש באריכות רבה.

והנראה בזה בהקדם דברי הר״ן (גיטין דף ד׳ בדפי הרי״ף ד״ה אמר שמואל וכו׳) שכתב, שלא אמרינן דינא דמלכותא דינא אלא בגזירה כוללת שעשה המלך, אבל בגזירה שאינה כוללת לא הוה דינא דמלכותא רק חמסנותא דמלכותא ע״ש.

ולפי״ז א״ש כל הנ״ל ומיושבות קושיות התוס׳ והפרשת דרכים, דאין שייך כאן דינא דמלכותא דינא, שהרי אין זה גזירה כוללת רק לבנ״י, אמנם קושית התוס׳ א״ש, דבגמ׳ ע״ז אמרו שפיר דאי הי׳ הקב״ה כופה הר כגיגית שוב לא הי׳ לגוים טענות שהרי הי׳ שפיר דינא דמלכותא דינא דדוחק לומר שרק לגוים ה׳ נותן ולא לבנ״י כלל והיתה זו גזירה כוללת ודו״ק היטב.

והנה בסנהדרין (סג.) א״ר יוחנן אילמלא ו׳ שבהעלוך נתחייבו רשעיהם של ישראל כלייה שהרי כעת עבדו להקב״ה בשיתוף, והקשה בשואל ומשיב (חלק ג׳ מה״ק סי׳ נ״א) שהרי בנ״י חייבים ג״כ בע״ז בשיתוף ע״ש.

ולהנ״ל א״ש, דהרי אין הם חיבים כלל כליה שהרי יכולים לטעון אנוסים אנחנו ע״י כפיית הר כגיגית וכגמ׳ הנ״ל, אך זה אינו, שהרי על ע״ז ג״כ הגוים מצווים וא״כ שוב הוה גזירה כוללת ושייך דינא דמלכותא דינא. ואין שייך לומר אנוסים אנחנו, וכל זה בעבו״ז עצמה היא הוה גזירה כוללת.

אמנם על עבודה זרה בשיתוף גוים פטורים וע״ש בשו״מ גבי בני נח באריכות, וא״כ שפיר הוה גזירה שאיננה כוללת ואין שייך דינא דמלכותא. ויכולים לטעון אנוסים אנחנו.

וא״כ א״ש דז״ש אלמלא ו׳ שבהעלוך היו בנ״י עובדים ע״ז ממש ולא רק בשיתוף ואז היו חייבים שאין שייך טענת אונס שהרי הוה גזירה כוללת בע״ז ודינא דמלכותא דינא. אמנם כעת שפיר יכולים לטעון טענת אונס שהרי אין זה גזירה כוללת ודו״ק היטב.

על הנ״ל העיר הגאון ר׳ עובדי׳ יוסף שליט״א: עצם הקושי׳ של דינא דמלכותא דינא, היא קושית הרשב״א ג״כ כמבואר בפרשת דרכים שם. והפר״ד עצמו תירץ קושיא זו ע״פ ההקדמה שאין לומר דינא דמלכותא דינא אלא בגזירה הכוללת לכל (כמ״ש הרא״ש נדרים כח. בשם ר״ת) ובעצם התרוץ על קושית התוס׳ מההיא דע״ז, זכה לכוון לדברי הים התלמוד בהקדמתו ע״ש ע״כ.

★★

מלמד שכפה הקב״ה עליהם את ההר כגיגית:

והקשו בתוס׳ אמאי הוצרכו לכפיה, הלא כבר הקדימו קודם לכן נעשה לנשמע ברצון לבבם, ותירצו ד״שמא יהיו חוזרים כשיראו האש הגדולה, שיצאתה נשמתן״. ע״כ. והמהר״ל העיר על תירוץ התוס׳: ואין דעתינו נוחה בתירוץ זה, שכל זכות ישראל שאמרו ׳נעשה ונשמע׳, וחס ושלום שהיו חוזרין מדבר זה. ע״כ.

ובאמת קושיית תוס׳ כבר הקשו במד׳ תנחומא (פרשת נח), ותירצו שהיתה הכפיה על תורה שבע״פ, וז״ל המדרש שם: ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב״ה את ההר כגיגית כו׳, והלא משמע שאמר להן מקבלין אתם את התורה ענו כולם ואמרו ׳נעשה ונשמע׳. מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבע״פ, שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב״ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו כו׳, שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע״פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה כו׳. ע״כ.

(והגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א העיר בדברי המדרש הנ״ל. דהרי כיון שאמרו נעשה לפני נשמע, א״כ מנין ידעו שאין בה צער ויגיעה, שמא היא עזה וקשה כתורה שבע״פ וכו׳ עכ״ד).

אופנים שונים נאמרו לתרץ קושיית המדרש והתוס׳, ונציין כמה מהם:

(א) המהר״ל בספרו נצח ישראל (פרק יא) ביאר הענין בזה״ל: וביאור ענין זה, אע״ג שכבר אמרו ׳נעשה ונשמע׳, וא״כ למה הוצרך לכפות עליהם הר כגיגית. אלא הטעם, כי קבלת התורה הכרחי, ואילו היו מקבלים עליהם את התורה מרצונם, היו סבורים כי הדבר תולה בדעתם, ואפשר שיהיה פירוד לדבר זה, שאם לא ישמרו התורה יהא בטול לנתינתה, אבל עתה שהיתה קבלת התורה הכרחי, א״כ אי אפשר שיהיה בטול והסרה לדבר זה, כי אם נתינת התורה וקבלתה מחויב, כל שכן שמחויב שלא תהא בטול לתורה.

ובמדרש מצאתי: כשבאו ישראל לקבל התורה, כפה עליהם הר כגיגית, שיהיו אנוסים לקבל את התורה, וכתיב אצל אונס ׳ולו תהיה לאשה ולא יוכל לשלחה׳. ופירוש ענין זה, כי לכך אמרה תורה אצל אונס ׳לא יוכל לשלחה כל ימיו׳, מפני שהחבור שהוא מצד עצמו אפשר שיהיה ואפשר שלא יהיה, כמו כל איש שנשא אשה אפשר שישא אותה ואפשר שלא ישא אותה, לכך אפשר שיתן גט ג״כ וישלח אותה מאיתו. אבל כאשר היה החבור הכרחי, כמו זה שאנסה, ודבר שהוא מוכרח להיות אין לו פירוד והסרה, לכך אמרה התורה על המאנס את האשה ועשה החבור בהכרח ׳לא יכול לשלחה כל ימיו׳, וכן השי״ת נהג בחבור זה עם ישראל, החבור שעשה היה הכרחי, שהרי כפה עליהם הר כגיגית לקבל את התורה, וקבלת התורה היא עצם החבור כו׳, לכך אין הסרה לחבור זה. וכך הוא לפי אמת שהחבור הזה מוכרח, ומכיון שהוא מוכרח אין לו פירוד לדבר זה כלל. ע״כ.

(ב) השפת אמת כתב לתרץ קושיית תוס׳ בדרך מחודשת, דדוקא על הג׳ עבירות החמורות שמחוייבים

למסור הנפש עליהם, זה לא היו מקבלין בלא כפיה, אבל שאר המצוות היה סגי באמת בהקדמת 'נעשה ונשמע'.

(ג) **המקנה** (קידושין נז, א ד"ה כיון) ביאר הענין בזה"ל: שאף שהיה חשקם רב לקבלת התורה, כמו שנאמר 'פן יהרסו אל ה' לראות', אלא הענין הוא שאף שהיה להם יראה העליונה הוצרך להזהירם על יראת העונש, והיינו שאמר להם 'ואם לאו שם תהיה קבורתכם' כו', והענין ביראה העליונה זו, אף כי היא נשגבה מאוד, מ"מ יש ביראת העונש מעלה אחרת, עיי"ש שהאריך בזה.

(ד) **בשם** הבעש"ט הובא בספרו של תלמידו הכהן הגדול מפאלנאה זי"ע (בן פורת יוסף פרשת וישב), ובספרי תלמידיו, כי לכך "כפה עליהם ההר, ללמד שאף בעת שנסתלק החיות, והתורה היא עליו משא כבד, יקבל על עצמו עול תורה, וידמה כמי שכופין אותו לעשות בעל כרחו. והוא דרך טוב לאיש ישראלי בימי הקטנות, שלא יבטל התמיד מעסק לימודו ועבודת ה' יתברך גם שאינו חושק". ע"כ.

ועל פי זה ביאר הגה"ח ר' שמואל שמעלקא פינטער מלונדון ז"ל לשון הגמרא אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו "שם" תהא קבורתכם. וקשה דהיה לו לומר "פה" תהא קבורתכם, דהרי עומדים היו תחת ההר. אלא אותו דור דיעה בודאי קבלו התורה בשמחה ובחשק לב, רק שם. הדורות שהמאוחרים, שלפעמים יתבטל מהם החשק והחפץ עליהם כפה הר כגיגית, שגם מתוך אונס יהיו מוכרחים לקבל את התורה.

★★

בגמ': כפה עליהם הר כגיגית.

ההפלאה בחדושיו לכתובות (ז, א) האריך בדרוש עמוק בענין זה, והביא בשם הסה"ק כי ההר כגיגית היה להם בבחי' חופה, והתורה עצמה בבחי' קידושין, וע"ז מברכין בנוסח ברכת אירוסין "מקדש עמו ישראל על ידי חופה וקידושין". והוסיף שם בזה"ל: ובזה אמרתי לפרש המדרש בריש פרשת במדבר 'בשעה שקבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם בהם, מה ראו להתקרב יותר מן האומות, סתם פיהם הקב"ה, אמר להם הביאו ספר יוחסין, שנאמר 'הבו לה' משפחות עמים', כשם שבני מביאין' כו'. נראה להבין כו', משום שאמרו חז"ל (ע"ז ב, ב) בפסוק 'זרח משעיר למו הופיע מהר פארן' שהחזיר הקב"ה התורה על כל אומה, א"כ קשה דאין קירוב יותר לישראל. אלא כיון שמעמד הר סיני שכפה עליהם ההר היה ענין חופה ביחוד גמור. וזהו שטענו האומות כו' מה ראו אומה זו להתקרב יותר, שאין קירוב יותר מיחוד חופה, משא"כ בהם, והשיב להם הקב"ה 'הביאו ספר יוחסין', רצה לומר דקי"ל (יבמות נז, ב) דאין חופה לפסולות, וכיון שאתם פסולים אין שייך בכם חופה. ע"כ. וראה שם שהאריך מאוד בדרוש זה.

★★

כתב בספר מרפסין איגרא (ע' קפד-ו): במסכת שבת (פח, א) מובא: "ויתיצבו בתחתית ההר' - אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם.

וקשה דלכאורה דברים אלו סותרים את דברי הגמרא להלן: "מאי דכתיב: 'ויהי ערב ויהי בוקר יום השישי', ה' יתירה למה לי? מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים את התורה - אתם מתקיימים, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". מבואר אם כן, שאם עם ישראל לא יקבלו את התורה - כל העולם יחרב, ואילו מדברי הגמרא לעיל משמע שהעולם יתקיים אלא שההר יקבור את ישראל?

יתר על כן: מאחר ואם עם ישראל לא יקבלו את התורה העולם יחרב מחמת התנאי שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שוב לשם מה נצרכת כפיית הר כגיגית?

ויש לתרץ בזה: למרות התנאי שהקדים הקדוש ברוך הוא למעשה בראשית, גם אם היו ישראל ח"ו מסרבים לקבל את התורה, לא היה הקדוש ברוך הוא מחזיר את העולם לתוהו ובוהו, עד לאחר שיכפה עליהם את ההר כגיגית.

והטעם לזה, שהרי גם אם באותה שעה לא קבלו את התורה, עדיין יש באפשרותכם לחזור בהם ולקבלה עליהם במועד מאוחר יותר. בכהאי גוונא, נפסקה ההלכה ב"שולחן ערוך" (אבן העזר לח, י), שהאומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שיאמר אבא הן, אף על פי שאמר האב בתחלה שאינו רוצה, כל שחזר ואמר הן, נתקיים התנאי. וכתב על זה הרמ"א: ולכן לעולם הוי ספק עד שימות האב.

לפי זה, גם בנדון דידן היה התנאי שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית תלוי ועומד בספק, ואי אפשר לומר שנתבטל התנאי עד שימותו ישראל, ורק אז יהיה זמן ביטול מעשה בראשית והחזרה לתוהו ובוהו.

לכן כפה הקדוש ברוך הוא על ישראל הר כגיגית, שאם לא יקבלו את התורה שם תהא קבורתם, וכאשר ימותו בסרובם - נתבטל התנאי שהתנה עם מעשה בראשית, ויחזיר את העולם לתוהו ובוהו ע״כ.

עוד יש ליישב: מה שהתנה הקב״ה עם מעשה בראשית מדובר בתורה שבכתב, ומה שכפה הקב״ה על ישראל הר כגיגית מדובר בתורה שבעל פה.

וראיה לכך ממדרש תנחומא (פרשת נח אות ג׳) וז״ל: ״ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב״ה את ההר כגיגית וכו׳, ואם תאמר על התורה כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כולם ואמרו: ׳נעשה ונשמע׳, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבעל פה, שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה וכו׳״ ע״כ.

★★

בגמ׳: מכאן מודעה רבה לאורייתא.

הקשה הרשב״א אם כן למה נענשו על מה שחטאו אחר כך דהרי היתה קבלתם באונס. ותירץ דאחרי שנכנסו נתחייבו על עוונותיהם כמו שנאמר (תהלים סו״פ ק״ה) ויתן להם ארצות גוים וגו׳ בעבור ישמרו חקיו ותורתיו ינצורו. ועל פי זה ביאר במשך חכמה (בשלח בסוף השירה) למה קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא וקדושה שניה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. דקדושה ראשונה, כשנכנסו בימי יהושע, היתה בשביל לחייב אותם במצוות, ואחרי שגלו ממילא חזרה טענת אונס למקומה, ופקעה קדושת הארץ. אבל אח״כ כשהדר קבלוה מאהבה בימי אחשורש, לכן כשבאו וכבשוה כקדושה שני׳, שוב לא היתה הקדושה תלויה בקבלת המצוות, ולא פקעה לעולם.

★★

בתנחומא פר׳ בראשית (סי׳ א׳) איתא: אם מקבלים התורה שיש בה חמש ספרים מוטב, ואם לאו וכו׳. יש לציין כאן לדברי הגמ׳ להלן (קט״ז ע״ב): כמאן אזלא הא דא״ר שמואל בר נחמן א״ר יונתן חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ס״ת, כמאן כרבי ע״כ.

ומבואר דס״ל להאי תנא שבתורה יש שבעה ספרים ולא כו״ע ס״ל כן. וראה להלן (שם) מה שהרחבתי בס״ד בזה.

★★

בגמ׳: אעפ״כ הדר קבלוה בימי אחשורוש וכו׳.

רבינו המהר״ל בספרו גור ארי׳ כתב כאן רעיון נפלא: נראה דהכי פירושו, כיון שקיבלו עליהם מקרא מגילה שהוסיפו מצוה מחמת עצמם, א״כ לא נוכל לומר שהם אנוסים לקבלת מצוות, שאם היו אנוסים לקבלת מצוות מתחלה למה הי׳ להם להוסיף מעצמם, ודמי זה להא דתנן עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל, מפני שבזה שהוסיף לגדור מחיצה רביעית גילה דעתי׳ דניחא לי׳ וא״כ הכל ניחא לי׳ עכ״ל ז״ל. והם דברים נפלאים.

והוסיף בזה הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל: ויש עוד דמיון מהך דקידושין נ״ב ב׳ אם היו הבעלים מלקטים ומוסיפים עליהם בין כך ובין כך תרומתו תרומה, דכיון דעוד הוסיפו גלו דעתיהו דניחא להו בעיקר תרומתו שתרם, וע״ע דמיון יותר קרוב בירושלמי שביעית פ״ו ה״א מכיון שקיבלו עליהן דברים שלא היו מחויבים עליהן אפי׳ דברים שהיו מחויבין העלה עליהן כאילו מאיליהן קיבלו עליהן: ע״כ.

★★

ובספר מרפסין איגרא (ע׳ קפז) הקשה, לפי״ד הגמ׳ כאן א״כ מעת מתן תורה ועד ימי אחשורוש מדוע נענשו עם ישראל על עוונותיהם והרי יש להם טענת אונס, שקבלת התורה לא היתה מרצונם החופשי, אלא בעל כרחם, הואל ונכפה עליהם הר כגיגית?

ותירץ בזה הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א, דהנה במדרש תנחומא (פר׳ נח אות ג׳) מבואר, שלא היתה הכפיה אלא על התורה שבעל פה, ״שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות, והיא עזה כמוות וקשה כשאול קנאתה״, אבל את התורה שבכתב קיבלו ברצון באומרם: ״נעשה ונשמע״, ועל אי שמירתה נענשו ישראל בתקופה שמן מתן תורה ועד ימי אחשורוש. עכ״ד.

★★

בגמ': (מגילה ט"ז ע"ב) דרשו חז"ל: אורה זו תורה וכו'.
וכתב הגאון ר' יוסף ענגיל בגליוני הש"ס במגילה (שם) דיש לבאר הדברים עפ"י המבואר כאן דהדר קבלוה בימי אחשורוש. א"כ שפיר הי' בפורים בחינת קבלת התורה ושפיר: ליהודים היתה אורה - זו תורה. ומוסיף הגר"י ענגיל ז"ל דבזה מובן לשון הה"ג (הל' מגילה) שכתב וז"ל: ועדיף יום פורים כיום שניתנה בו תורה ע"כ. והוא דבר נפלא.

★★

ויש להוסיף בזה עפ"י דאיתא בסנהדרין (ל"ח ע"א) נכנס יין יצא סוד וכו'. וסוד בגי' ע' לרמז על ע' זקנים. שמרמזים על ענין התורה וההוראה בישראל. והרמז הוא דע"י היין מתגלה כוח התורה ודו"ק היטב.

★★

שמעתי מכ"ק אדמו"ר מסדיגורה שליט"א על השיחה שהיתה בין הרה"ק מרוזין זצ"ל והרה"ק בעל החדושי הרי"ם זצ"ל, כאשר היה החדושי הרי"ם זצ"ל אצל הרה"ק מרוזין זצ"ל בסדיגורה, ובתוך הסעודה שאל הרה"ק מרוזין זצ"ל: דלכאורה קשה מה שאמרו חז"ל (יומא כ"ב:) שבמלכות שאול לא הי' דופי, והי' כבן שלש בלא חטא, וקשה, איך אמר שאול המלך (שמואל א' ט"ו, י"ג): הקימותי את דבר ה', איך יתכן שיאמר שקיים את דבר ה' בשעה שלא הרג את אגג כפי שציווה אותו שמואל בשם ה', ואפי' אי נימא שלא השגיח בדברי הנבואה, אך הרי יש בדבריו שקר ממש והי' בזה איסור דמדבר שקר תרחק ואיך אפשר לומר עליו שהי' בלא דופי ובלא חטא? כששמע החדושי הרי"ם זצ"ל את השאלה נענה ואמר: באתי לשמוע ולא לומר...

ענה הרה"ק מרוזין זצ"ל: כך היתה כוונתו של שאול המלך, דהנה עי"ז שחמלתי על אגג ולא הרגתיו יצא ממנו המן, כמו שאמרו חז"ל (מגילה י"ג.) אלמלי קטליה שאול לאגג לא היה נולד המן, וע"י המן נגרמה מפלתו, שבנ"י קבלו עליהם לקיים את התורה, כמו שאיתא בדבריהם ז"ל (שבת פ"ח.) עה"פ קיימו וקבלו היהודים (אסתר ט, כ"ז) קיימו מה שקבלו כבר, וזהו שהדגיש שאול: הקימותי את דבר ה', אני הוא הגורם שלבסוף יקיימו את דבר ה' ע"כ.

ושאל החדושי הרי"מ זצ"ל, א"כ מה היה חטאו של שאול? השיב הרה"ק מרוזין זצ"ל: החטא היה, כי מלך ישראל אסור לו להפקיר את העם ולהעמידו בסכנה אפי' על ספק, אה"נ שמעז יצא מתוק, והשיבו לו גמולו על ראשו ונהרג המן, וקיבלו בנ"י על עצמם את קיום התורה, אבל לפני זה בשעת הגזירה היו בנ"י בסכנת השמדה וכליון, ומנהיג ישראל אסור לו להעמיד את העם במצב כזה, וא"כ מוכח מזה שלא הי' מנהיג ולכן העביר אותו השי"ת ממלכותו עכד"ק. והדברים נוקבים ויורדים חדרי בטן.

(וראה עוד בקו' ענף עץ אבות שבסו"ס חדושי מהרא"ך ובספר נר ישראל (ח"א עמ' קע"ב) ובחדושי הרה"ק ר' פנחס אליהו רוטנברג מפילץ זצ"ל (עמ' קנ"ט) בזה).

★★

בגמ': אמר רבא. אעפ"כ הדר קבלוה בימי אחשורוש וכו'.

וברש"י: מאהבת הנס שנעשה להם ע"כ.

בשערי תשובה (סי' תרצ"ה ס"ק ב') כתב, דמי שהוא חלוש בטבעו אין לו לשתות בפורים יותר מדאי וראי' לדבר ר' יהודה בר' אילעי, דאיתא בירושלמי (פ"ח דשבת ה"א) דלא שתי אלא מפיסחא לפיסחא וחגרנא צידעא עד עצרת, [וכעי"ז יש בש"ס נדרים מ"ט:] משמע דבפורים לא שתה ע"כ.

והעיר בזה כ"ק אדמו"ר בעל השפת אמת זצ"ל דיש לדחות ראי' זו, דלכאורה קשה מה דאמר: וחגרנא צידעא עד עצרת, דמאי פיסקא שהשתהה חולשתו שמחמת שתייתו בכל שנה דוקא עד עצרת לא פחות ולא יותר, ולמה זה, ונראה, משום דבפ"ק דב"ב (י' ע"א) איתא יין קשה פחד מפיגו [בגמ' איתא: פחד קשה - יין מפיגו. אך בשבחי הבעש"ט איתא בשם הבעש"ט כנוסח שנזכר כאן - יין קשה, פחד מפיגו. וכן הוא בפלא יועץ (ערך גילה) מהבעש"ט ע"ש, וראה עוד בשפתי צדיק פר' שמיני (אות י"ט) ע"ש]. ומתן תורה הי' באימה ויראה ורתת וזיעה, ע"כ בהגיע עצרת חג מתן תורה, התעורר בקרב לב ר' יהודה בר אילעי אימה ויראה של מ"ת מעין המאורע, וע"כ דוקא אז הופג יינו וסרה חולשתו.

וע"כ דוקא שתייתו של פסח השתהה כ"כ עד עצרת, אבל בפורים שהוא עצמו יום מתן תורה כדדרשינן בגמרא (שבת פ"ח ע"א): קימו וקבלו, קימו מה שקבלו כבר, ע"כ

אף ששתה הרבה בפורים, מ"מ תיכף ומיד הי' פחד מפיגו דהיינו האימה ויראה של מ"ת שמתעורר בפורים מעין המאורע, וכיון דבעי למינקט רבותא וחגרנא צידעא עד עצרת ע"כ לא נקיט רק שתיית ד' כוסות דפסח דבזה יש רבותא דאע"ג שנחלש בסיבת שתייתם זמן רב כ"כ מפסח עד עצרת מ"מ לא נמנע מלשתות, דאלו חולשתו שמפאת שתיית פורים לא השתהה כלל כי תיכף פג יינו מחמת פחד מתן תורה ואין בזה רבותא ע"כ לא נקיט לה כלל ע"כ ודפח"ח.

★★

ולכאורה דברי השפת אמת קשים מאוד. דהרי ברש"י שלפנינו איתא וכנ"ל דקבלת התורה בימי מרדכי היתה מאהבת הנס וא"כ לא היה בזה הענין דפחד קשה, וי"ל בזה דהא דהי' במ"ת לבנ"י פחד כ"כ גדול היינו מעצם קבלת התורה ועול המצוות עליהם, אכן הרי איתא בגמ' שבת הנ"ל, דכיון דכפה עליהם ההר כגיגית א"כ מודעה רבה לאורייתא ויכולים לומר אנוסים היינו ולא מגיע לנו עונש כ"כ. וא"כ אינם כ"כ בפחד מזה. אך אחרי קבלת התורה מאהבה בימי מרדכי בטלה טענת המודעה הנ"ל כמבואר בגמ' שבת כאן, וא"כ שפיר קבלת התורה מאהבה דבימי מרדכי הביאה פחד גדול ונורא שמא ח"ו לא יקיימו המצוות כראוי וטענת אנוסים היינו אין כבר וא"כ אדרבה, קבלת התורה של פורים הביאה את הפחד האמיתי לבנ"י מקיום התורה והמצוות ודו"ק. (והיינו כדאי' בתנא דבי אליהו רבא פרק ג': יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי ודו"ק) ע"כ.

★★

בגמ': אמר חזקי' מאי דכתיב משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה וכו' **שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.** ע"כ.

הגאון הפרי מגדים זצ"ל כתב בכתי"ק בשם הגאון ר' ברוך הכהן ראפפורט זצ"ל אב"ד פיירדא (והו"ד בקובץ כרם שלמה שנה ג' קו' ח' ע' ל-לא): וי"ל בזה עפ"י מה דאיתא בגמ' (ע"ז ג' ע"א) שמים וארץ נוגעין בעדותן שנא' אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, ובתוס' שם כתבו לחד תירוצא דאף בשביל קבלת התורה לחוד בלי קיום התורה קיימים שמים וארץ. והנה נודע, כי יראה פירושו על זמן רחוק, ופחד על זמן קרוב (עי' רש"י ס"פ עקב). ועתה אי נימא כאותו תירוץ בתוס' דתיכף בעת קבלת התורה נתקיימו שמים וארץ, לא שייך לומר ע"ז ארץ יראה, שהרי הי' פחד רק זמן קצר כי תיכף שקבלו בנ"י התורה, ידעה שתתקיים, אבל אם נימא שקבלת התורה לחוד לא סגי רק קיום שמים וארץ תלויין בקיום התורה בפועל, אז שפיר שייך לשון יראה, כי זה תלוי ועומד ימים רבים.

וזה כוונת הגמ', אם יראה, כלומר אם שייך בזה לשון יראה, על זמן רחוק, ע"כ דתלוי בקיום התורה, א"כ למה שקטה בקבלת התורה, הלא עדיין יראתה במקומה עומדת שמא ח"ו לא יקיימו בנ"י התורה, ואם שקטה, ע"כ צ"ל דסגי בקבלת התורה, א"כ למה יראה, דהול"ל ארץ פחדה, וע"ז מתרצת הגמ' בתחילה יראה ולבסוף שקטה, וכפירש"י דלבסוף, היינו בעת אמירת נעשה ונשמע, שאז פסקה יצה"ר מהם, וא"כ בוודאי יקיימו התורה ע"כ.

★★

בגמ': מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו' **ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו** וכו'.

ביאר בזה רבי אברהם נח קליין שליט"א, דלכאורה קשה, למה היה הקב"ה צריך לעשות תנאי, בלי תנאי ג"כ יכול הקב"ה לעשות מהעולם תוהו ובהו.

אלא יש לבאר, שהקב"ה רצה להראות לכל מעשה בראשית את הענין שצדיק גוזר והקב"ה מקיים. וזה שהוסיף משה יום אחד מדעתו, וקבלו את התורה בז' סיון כמו שהיה בתנאי מעשה בראשית. נמצא שהצדיק יכול לבטל את התנאי של מעשה בראשית וזה כיון שצדיק גוזר והקב"ה מקיים וכנ"ל.

ואפשר לומר עוד, שזה לא ביטול התנאי, מפני שכאשר כלל ישראל מבטלים את עצמם לצדיק הדור, אז זה גופו נחשב בחינת קבלת התורה וא"כ שפיר התקיים התנאי. כיון שביטול לצדיק הוא גופו התנאי של מעשה בראשית ודו"ק.

★★

בגמ': יום השישי - ה' יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית וכו'.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' העיר לבאר בזה עפ"י דאיתא בזוה"ק באות ה' ברא עלמא ע"כ. ולפי"ז מובן דלכן

הכניס השי״ת אות ה׳ יתירא בבריאת העולם. לרמז שכל הבריאה קיימת בתנאי של קבלת התורה ודו״ק.

★★

בגמ׳: בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד וחד מישראל, קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע:

הנה שני גדולים נתנבאו בסגנון אחד לפרש מימרא זו כאן, הבית הלוי (סו״פ משפטים) והגאון בעל החמדת שלמה (שלהי ההקדמה לחידושי חמדת שלמה ח״א), וז״ל הבית הלוי שם: ויש להבין אומרו בשעה ׳שהקדימו׳, ולא אמר בשעה ׳שאמרו׳ ישראל נעשה ונשמע, ומוכח דרק ע״י ההקדמה זכו להני שני כתרים, ויש להבין היאך תלוי בהקדמה, והנראה לי כו׳ דהנה איתא בזוה״ק ׳נעשה׳ בעובדין טבין ׳ונשמע׳ בפתגמין דאורייתא, הרי דנעשה הוי קבלה על קיום המצות ונשמע הוי קבלת לימוד התוה״ק. והנה ידוע דלימוד התורה הוא משני פנים, אחד כדי לידע היאך ומה לעשות, ואם לא ילמוד היאך יקיים, ולא עם הארץ חסיד, וגם הנשים שאינם מחויבות בלימוד התורה מ״מ מחוייבות ללמוד במצות הנוהגות בהן (וכמו דאיתא בב״י סי׳ מ״ז בשם הרוקח דמשום הכי מברכות ברכות התורה), אמנם באנשים יש עוד מעלה אחת על הנשים, דנשים בלימודם אינם מקיימות שום מ״ע, רק הוי מבוא לקיום המצות, ונמצא דהלימוד אצלם הוי מבוא להתכלית - שהוא קיום המצות, ולא הוי תכלית בעצמו, אבל באנשים הוי הלימוד גם מ״ע לעצמו, וכמו הנחת תפילין וכדומה. ונמצא הוו ב׳ בחינות, מבוא להמצות, וגם תכלית בפני עצמו.

וזהו דאיתא במנחות (צט, ב) שאל בן דמא בן אחותו של ר׳ ישמעאל את ר׳ ישמעאל כגון אני שלמדתי כל התורה כולה מהו שאלמוד חכמת יונית, אמר לו צא ובדוק שעה שאינו לא יום ולא לילה, דהחיוב דהוי משום ידיעת קיום המצות הא כבר יצא בו, כיון שיודע כל התורה כולה היאך לעשות, דדבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש, ורק מ״מ מצד עצם המצוה של הלימוד תורה אין לו שום זמן פנוי.

והנה אם היו אומרים ישראל ׳נשמע ונעשה׳, לא היה במשמעות קבלתם רק עול מצות, אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך לעשות, והיה נשמע מבוא לנעשה, ונעשה הוי התכלית, והיה רק קבלה אחת. ומשום הכי אמרו נעשה, ומובן מאליו שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח״כ אמרו נשמע, ונמצא דהוי נשמע תכלית מצד עצמו ג״כ, דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג״כ ילמדו מצד עצמה, ונמצא על ידי ההקדמה נעשה ב׳ קבלות של ב׳ תכליתים, עול מצות ועול תורה. וזהו שאמרו בשעה ׳שהקדימו׳ - והוו ב׳ קבלות עול מצות ועול תורה, ירדו ס׳ ריבוא מלאכי השרת וקשרו לכל א׳ מישראל ב׳ כתרים א׳ כנגד נעשה וא׳ כנגד נשמע, דע״י ההקדמה זכו לב׳ כתרים. ע״כ דבריהם הנפלאים.

★★

בגמ׳: למה נמשלו ישראל לתפוח וכו׳ פריו קודם לעליו וכו׳.

בתוס׳ (ד״ה פריו וכו׳) הקשו, דהרי אנו רואים שתפוח אין פריו קודם לעליו, וסיפר הגאון החסיד ר׳ נתן לוברט ז״ל, כי פעם שכב חולה במיטה ובא לבקרו אדמו״ר זצ״ל מגור בעל ״לב שמחה״, וסיפר לו שבפולין היה יהודי שרצה לשלם סכום של אלף רובל למי שיתרץ לו את קושית תוס׳ בפשטות. והאמרי אמת זצ״ל תירץ שהכונה לסוג מסויים של תפוחים שגדלים כך.

ומסופר שכשהי׳ אדמו״ר הלב שמחה זצ״ל באיזה מקום, הראו לו סוג תפוח שהפרי גודל קודם לעלים, ושמח לראותו, ואמר שבזה מיושבת קושית התוס׳ הנ״ל ומדויק הלשון: מה תפוח ״זה״, דהיינו סוג מסויים של תפוח (וכדיוק האמרי אמת הנ״ל) ודו״ק.

והג״ר נתן ז״ל השיב לאדמו״ר הלב שמחה כי יש לו ביאור לפרש המאמר ע״ד הפשט, דהנה ידוע כי כל הפירות דרך גדילתם היא, מתחילה מופיע עיגול כגודל פול ועל גביו צומח פרח ועלים, במשך הזמן כשהפרי גדל נושר הפרח מעליו. והנה זה נחשב כי העלים קודמין לפרי, כי בעוד הפרי קטן מאד עדיין לא קרוי פרי. ואי׳ במס׳ מעשרות (פ״א מ״ד) התפוחים והאתרוגין חייבין גדולים וקטנים, שאף בקטנותן ממש שם פרי עליהם. א״כ אתי שפיר, דבאמת התפוח גדל ככל הפירות, אולם כל הפירות בהיותן קטנים כל זמן שלא גדלו כשיעור המפורש במס׳ מעשרות עדיין לא נקראים בשם פרי, משא״כ בתפוח שאף בקטנותו חשוב לפרי א״כ הוה פריו קודם לעליו. ע״כ. (וראה באמרי אמת לקוטים כאן בשבת שכתב כעי״ז).

★★

והנה הר״ת בתוס׳ ביאר, דתפוח היינו אתרוג וכו׳ וע״ש שהביא בתוס׳ מהתרגום עה״פ וריח אפך כתפוחים דבתרגום איתא: כריחא דאתרוגא ע״כ.

והנה באמת עה״פ ״כתפוח בעצי היער״ עצמו שמובא בגמרא כאן איתא בתרגום: אתרוגא ביני אילני סרק ע״כ. וא״כ לכאורה הי׳ לתוס׳ להביא מהתרגום עה״פ הזה עצמו וצ״ע. ובערוך (ערך אטרג) גורס בתרגום עה״פ כתפוח וגו׳ הנ״ל: אטרוגא וכו׳. וכתב הגר״י שור א׳ בספרו נר ערוך (ע׳ שנ) דלפי״ז א״ש דהר״ת לא הביא מהתרגום הזה כי ״אטרוגא״ הוא תרגום התיבה תפוח ולא קאי על אתרוג בכלל ודו״ק.

וכתב עוד הגר״י שור שם: ותמהתי מדוע נדחק הר״ת בזה ולא בחר בפרש״י דהיינו שחנטת פריו קודם לעליו. וכן מפורש במדרש שיר השירים שם ע״פ זה: ״מה תפוח זה ניצו קודם לעליו״, עיי״ש. וזה אנו רואים באמת רק באילן תפוחים שאינו כן בכל האילנות. ועיין בספר הישר הגדול לר״ת ז״ל. ע״כ.

ובאמרי אמת (ליקוטים) כותב בקשר לקושית הר״ת הנ״ל: אולי כאשר בני ישראל חטאו נשתנה סדר פריחת התפוח, ועוי״ל עפ״י התרגום כתפוחי גינתא דעדן, ואולי שם פריו קודם לעליו, ובזה ניחא לשון הגמ׳ תפוח זה, עוד הקשו התוס׳ דבהאי קרא לא נמשלו ישראל לתפוח אלא הקב״ה, י״ל שהאילן נמשל להקב״ה והפירות לישראל, כדאי׳ בזוה״ק דישראל נקראים איברין דשכינתא כדכ׳ ממני פריך נמצא. ע״כ.

דף פ״ח ע״ב

בגמ׳: הנעלבין ואינן עולבין וכו׳ **ואוהביו כצאת השמש בגבורתו** וכו׳.

בספר ארך אפים להגר״א יעלין ז״ל (סי׳ א׳) בהגהות ויוסף אברהם (אות מ״ו) מביא: וראיתי בכתבים מהה״ג ר׳ נתן פויזנרזאהן ז״ל אבדפ״ק ווענגראב (אשר תחת יד ר׳ מענדיל יאספרשטיין מבראק) טעם על דמיון הסבלן לשמש. דאיתא בסנהדרין (דף קי.) מאי דכתיב שמש ירח עמד זבולה כו׳ מלמד שעלו שמש וירח וכו׳ והא דינא לא נפק. עד דמחו לה (עד שמכים אותם) עיי״ש וכתיב ביציאת השמש שמחים בצאתם.

נמצא שהשמש בשעה שיוצאה עושה מאהבה ושמחה ביסורין כדאמרינן דמחי להו. משום הכי השוה גם אלו העושין מאהבה ושמחין ביסורין להשמש עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: עושין מאהבה ושמחין ביסורין וכו׳.

בספר שפע חיים להגה״ק מצאנז זצ״ל (מכתבי תורה חלק ד׳ סי׳ רס״ו) כותב: עלה דעתי לפרש המסורה ב׳ פעמים וידום, וידום אהרן (ויקרא י׳, ג׳), וידום השמש (יהושע י׳, י״ג), דבסוכה (כ״ט, א׳), בזמן שהחמה לוקה סימן רע לעכו״ם וכו׳ שהעכו״ם מונים לחמה, ויש לפרש דעל ידי וידום אהרן בקבלת היסורים - נמתקת מדת הדין לכלליות ישראל וחלין הדינים על אומות העולם כמ״ש בספה״ק, וכאשר שמעתי בילדותי מאאמו״ר הרה״ק זי״ע עה״כ (שמות כ״א, א׳), ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, ותרגם אונקלוס, ואלין דניא די תסדר קדמיהון, היינו שיפעלו שהדינים יסודרו על אומות העולם, וכמ״ש חז״ל בברכות (ס״ב ע״ב), ואתן אדם תחתיך (ישעיה מ״ג ד׳) אל תקרי אדם אלא אדום, וז״ש וידום השמש ודו״ק.

וז״ש חז״ל כאן, שמחים ביסורים וכו׳, שעי״ז ששמחים ביסורים - גורמים אשר, כצאת השמש בגבורתו, דהיינו השמש אשר העכו״ם מונים לו, עליהם תמשך מדת גבורה מדת הדין ודו״ק. עכ״ד.

★★

בגמ׳: למיימינין בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא:

ותמוה, היתכן שתהא התורה סם מיתה ללומדיה. אמנם מצינו פירוש מחודש מאוד שהביא השפתי צדיק בצוואתו (צוואה ו׳) בשם גיסו השפת אמת זצ״ל, וז״ל: ומה יקר מאמר גיסי מרן זצ״ל על הגמ׳ (לעיל סג, א) זכה נעשה לו סם חיים לא זכה נעשה לו סם מות, פירוש - כשזכה זוכה לחיות חדש על ידי תורתו, כשלא זכה - עכ״פ נעשית סם להצילו ממיתה שלא יאבד בעוונו. עכל״ק. וכן הביא הגרש״מ מוויערשוב ז״ל בספרו פרדס שאול (פרשת מצורע ד״ה במדרש) בשם רבו השפת אמת, וז״ל: עפ״י מה שאמר מרן אדמו״ר שליט״א מגור (השפת אמת זצ״ל), לפרש מאי דאמרי׳ בגמ׳

למיימינים בה סמא דחיי למשמאילים בה סמא דמותא, ולכאורה הוא קטרוג גדול, ואיך מצאנו בזה ידינו ורגלינו, ומי האיש אשר יאמר כי הוא מהמיימינים, וח"ו נועל הדלת. ואמר כי 'סמא' הוא לשון רפואה, וזה פירוש הגמ': למיימינים בה סמא דחיי - היא רפואה להוסיף חיים לאדם שיעלה מעלה מעלה על ידי לימוד התורה לשמה, שזוכה בזה לדברים הרבה, אבל למשמאילים בה, אף שאין יכול עי"ז לזכות לחיים כנ"ל, אבל עכ"פ היא סמא דמותא, היינו שהיא רפואה שלא להיות כמת, שמונע את האדם ממעשים רעים, שלא ישלוט בו המות - היינו מעשים רעים. וזה דבר יקר מאוד. ע"כ. וע"ע בשפת אמת ליקוטים פרשת וישב ד"ה בזוה"ק ויהי כדברה.

★★

בגמ': כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל וכו'.

הגאון החיד"א זצ"ל בספרו ברכי יוסף (אבהע"ז סי' י"ז) דן: אדם שמת וחזר וחי בדרך נס, האם עליו לקדש שוב את אשתו או לא, וצדדי הספק: האם מיתת הבעל גורמת לכך שהקידושין יפקעו לגמרי כמו גט, וכשם שמחזיר גרושתו צריך קידושין שניים, כך גם אדם שחזר לתחיה, או שרק העדר הוא שמתיר את האשה לשוק, וברגע שהבעל חוזר לא היה מותו הפקעה של הקידושין והאשה מותרת לבעל גם בלי קידושים שניים. ע"כ.

הרה"ק מהרי"ד מבעלז זצ"ל מצא מקור לשאלה זו בגמ' שלפנינו, דהרי הגמרא אומרת כאן שנשמתם של בנ"י יצאה מהם ואח"כ הוריד הקב"ה טל והחיה אותם. והנה לפי הצד הראשון של הברכי יוסף יוצא: שנשותיהם של כלל ישראל היו צריכים להתקדש שוב אחר מתן תורה, שהרי היתה כאן מיתת הבעל שמפקיעה את הקידושין, ולא רק שלא מצאנו שום גילוי לכך, שאחרי מתן תורה עמדו ישראל וקדשו נשותיהם, יודעים אנו מן המבואר במדרש על הפסוק: "שובו לכם לאהליכם" ללמד שכל אחד שנתעברה אשתו זכר, כך גם נאמר להלן (פט) "מדבר פארן", שפרו ורבו עליה ישראל.

ורש"י אומר: שכל אחד שנתעברה אשתו זכר במצוות, שובו לכם לאהליכם, והרי אין שום מעלה בבן שנולד מן הפנויה, בן פגום הוא, כאשר הוא נולד בלא קידושין, הרי לנו שלמרות שכלל ישראל נפשם יצאה על ידי דיבורו של הקב"ה, אין אנו מתיחסים לנשותיהם כפנויות, אלא כנשואות, ומוכח כצד השני של החיד"א, שמוות כזה שאינו קיים, אלא חוזר לתחיה, אינו אותו מוות עליו אמרו חכמים: שמפקיע את הקידושין, ולכן לא היו צריכים כלל ישראל לקדש שוב את נשותיהם. עכד"ק.

★★

גמ': כל דיבור ודיבור וכו' חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל וכו'.

בשו"ת מהר"ם בר ברוך (ח"ג סי' ש"צ) תמה, הלא לכו"ע ניתנה תורה לישראל, וא"כ היאך חזרו לאחריהן י"ב מיל חוץ לתחום (מ"ד תחומין דאורייתא). וכתב ליישב וז"ל: הא לא קשיא, דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא, מוקפין היו ענני הכבוד, והוי כמחיצת בני אדם וכו', ואע"ג דעננים של עכשיו אינם נחשבים כממש, עננים שלהם שאני, שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות, ובכל מקום שהיו הולכים, היו ענני הכבוד עליהם עכ"ל שם.

הנה שחידש, דעננים הכבוד שהקיפו את מחנה ישראל, גרמו שהי' למחנה ישראל דין רשות היחיד, וביסוד הדברים כתב גם הרוקח (סי' קע"ח) דהעננים במדבר היו נחשבים כמחיצות לענין שבת ע"ש. גם במושב זקנים (במדבר ב, ב) בתו"ד כתב וז"ל: במדבר שהיו עננים מקיפין סביב כל המחנה ישראל, והשבטים חונים סביב המשכן לכל ד' רוחות, א"כ כל מחנה ישראל היה נחשב רשות היחיד, ובני יהודה החונים במזרח יכולין לילך למערב על פני מחנה ישראל שהוא ג' פרסאות ועדיין משם היה להם אלפיים אמה, דהכי אמרינן בפ' כיצד מעברין (עירובין נ"ה:) יושבי צריפין אין מודדין להם אלא מפתח ביתם וכו' ע"כ, והיינו כהנ"ל. וא"ש הקושי' הנ"ל.

ובספר ברכת שמעון עמ"ס שבת להגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל (סי' ט' ס"ק ז') כתב בזה, דהנה במה שנרתעו מפחד וחזרו לאחוריהם, י"ל דעל זה אין להקשות, דהרי היתה זו הליכה באונס פחד שלא יחול על זה קושיא כמובן, ובע"כ עיקר הקושיא איך חזרו אח"כ על כל דיבור ודיבור אחר שנחו, ואף שהיה בסיוע מלאכי השרת הליכה שלא כדרך הטבע, מ"מ הרי מדאיבעי לן בעירובין (מ"ג.) בהליכה למעלה מעשרה אם יש בזה משום איסור תחומין

וברש"י שם כגון בקפיצה ע"י שם הרי דגם הליכה כזו אסורה חוץ לתחום עכ"פ בלמטה מעשרה.

וי"ל עוד עפ"י מה שהעלה בספר חמדת ישראל (בדף קמ"ו) דאיסור תחומין שנלמד מאל יצא איש ממקומו, הוא דוקא כשיוצא דרך הליכה, אבל כשיוצא דרך אחוריו לא יע"ש, א"כ גם לפ"ז אין הקושיא על מה שנרתעו לאחוריהם עד מחוץ לי"ב מיל רק על מה שחזרו כדרכם אחרי הנחתם - וא"כ יש לתרץ את הקושיא הזו עפי"ד התוס' ישנים ביומא (ס"ח.) שכתבו דאף אם יצא חוץ לי"ב מיל איסור החזרה איננה מה"ת, דאיסור תחומין הוא רק ממקום שקנה שביתה יע"ש, א"כ הרי אין איסור תורה על החזרה ושפיר חזרו על כל דיבור ודיבור. והמקשים אולי לא סוברים חידוש דין זה של התו"י אבל לשיטתו שפיר י"ל כנ"ל. עכ"ד ודפח"ח.

(ויש לציין למש"כ בדורש לציון לצל"ח (דרוש י"ג) אי העננים נחשבים מחיצה שבידי שמים ע"ש, ובספר עין התכלת להגה"ק מרדזין זצ"ל (מאמר א' אות צ') אי העננים במדבר נחשבו כמחיצה לגבי טומאה ע"ש).

★★

בגמ': בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת מה לילוד אשה בינינו כו'.

הרבי ר' העשיל (בחנוכת התורה (פר' יתרו) ביאר היטב השקלא וטריא שבין מרע"ה והמלאכים, כי המלאכים טענו דכיון דהאדם עלול לחטוא, א"כ "תנה הודך על השמים" ששם אין חטא. השיב להם מרע"ה "החזר להם תשובה" שגם אם חטא עדיין יכול לחזור בתשובה. שוב טענו המלאכים "שמא ישרפוני בהבל שבפיהם" כלומר אינו דומה הבל שאין בו חטא למי שחטא ושב בתשובה. א"ל הקב"ה "אחוז בכסא כבודי" כלומר גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד (כדאיתא ביומא פ"ו ע"א).

ועל פי זה ביאר גם המשך הפסוקים "מפני עוללים ויונקים יסדת עוז" כלומר באשר לטענת המלאכים שיש להם הבל שאין בו חטא, גם לדידן איכא הבל שאין בו חטא, דהיינו תינוקות של בית רבן, ובזכותם קבלנו את התורה.

★★

ידי"נ המנוח, להלחט"א, הג"ר חיים נחום ליכטנשטיין ז"ל כתב: שאלני חכ"א דיש להתבונן מתי היה מעשה זה, אם קודם מתן תורה מנין היה משה יודע שכתוב בתורה 'אנכי ה' אלקיך', ואם לאחר מתן תורה מה בקשו מלאכי השרת עתה, הלא כבר ניתנו המצוות לישראל בעולם התחתון. ואמרתי לו, דבאמת מלשון הגמ' "בשעה שעלה משה למרום" משמע שהיה אחר מתן תורה, בעת שעלה משה רבינו לקחת את הלוחות, והיו מלאכי השרת מקפידין על זה. ואפי' אם תימצי לומר שהיה קודם מתן תורה, אפשר שעל ידי זה שסיבב הקב"ה בין האומות ואמר להם חלקים מהתורה, נתוודע גם למשה רבינו מה כתוב בתורה. ועדיין צ"ע. עכ"ד.

★★

בגמ': אמרו מלאכי השרת וכו' אמר להן למצרים ירדתם וכו'.

כתב הרדב"ז בשו"ת (חלק א' סי' תרמ"ג): ויש להקשות: וכי המלאכים לא היו יודעים התשובה הזו, וכי לא ידעו שהתורה קשורה למעשים שהתרחשו בעוה"ז, תולדות האנושות האבות, יציאת מצרים, המדבר, המצוות ששייכות לבני אדם ולא למלאכים, אלא מאי אית לך למימר, שהם היו קורין בתורה קריאה אחרת רוחנית בלי פיסוק תיבות על דרך שמותיו של הקב"ה, והן ארז"ל: כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה, והודיעם הקב"ה שיש לתורה קריאה אחרת גשמית על דרך פיסוק תיבות בעניני בני אדם בטומאה וטהרה, ואיסור והיתר ופטור וחייב וכן שאר דיניה.

ואחרי שידעת שאלתך, כי צוה הקל יתעלה, שיכתבו את התורה בלא נקודות וטעמים כאשר היתה באמנה אתו יתברך, כדי שיהיו בם שתי קריאות רוחנית וגשמית, כדי שמי שיכול להשיג ישיג. וכן אמרו: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ. ומסר הנקודות והטעמים כשאר תורה שבעל פה, שהיא פירוש לתורה שבכתב. והדבר ידוע: כי האותיות בלא נקודות וטעמים, יש בהם משמעויות הרבה וצירופים שונים וקריאות הפכיות, ולכן לא ניתנו הנקודות והטעמים ליכתב בס"ת, ויכתבו בחומשים משום עת לעשות לה', כדי שלא ישכח תורת הקריאה כשאר תורה שבעל פה.

ובמה שכתבתי לך תוכל לתרץ כמה ספיקות אחרות, כגון מה ששאלו הראשונים, למה לא נכתב תורה שבעל פה, או למה לא נכתבו קצת סיפורים שנראה (אלא) אפי' תיבה קטנה שאין בה סודות עמוקות וצירופים שלא נשיגם אנחנו, ואין לך בתורה אפי' אות אחת ללא צורך, ולא תפארת

הקריאה, ולא בפה רפה כלשון ישמעאל, כאשר חשבו רבים, ושים תמיד כלל זה כנגד עיניך, ותצליח ואני ערב. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': למצרים ירדתם - לפרעה השתעבדתם וכו' **יצר הרי יש ביניכם** וכו'.

בספר יד מרדכי להגאון ר' מרדכי רוטנברג ז"ל-הי"ד כותב: לכאורה וכי בשביל זה יעדף כח האדם ליתן לו הכח והממשלה בעליונים והתחתונים, שהשלמת כל הבריאה תהיה מסורה בידו. אבל באמת יפה דיבר משה רבינו בזה ויפה השיב למלאכי השרת המקטרגים נגדו, כי בזה יפה כח האדם ממלאכי השרת, כי מלאכי השרת אין להם שום מניעה ועיכוב בעבודתם את הבורא ית' כי אינם שרויין בין העמים שימנעו ויעכבו אותם מעבודתם, ואינם צריכים לפרנסה אשר על ידי השביתה בשבת יחסר לחמם, ואין להם יצר הרע שיתגבר עליהם בכל יום לפתותם לעבור על מצות הבורא ברוך הוא, על כן נקל להם הדבר לעשות באימה וביראה רצון קונם, אבל לא כן הוא אצל האדם אשר לפי טבעו ויצרו המתגבר עליו בכל יום להחטיאו ולתפסו ברשתו אשר פורס על כל צעד וצעד, והמניעות הגדולות שיש לו בדבר פרנסתו, על כן עבודתו חשובה מעבודת המלאכים ובדין הוא שיטול שכרו מאת משלחו.

ונבין בזה סיום המאמר של ריב"ל באמרו: מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר, שנאמר עלית למרום שבית שבי לקחת מתנות באדם בשכר שקראוך אדם לקחת מתנות ע"כ. כי לכאורה יקשה מדוע נתהפכו בתשובתו לאוהבים שנתנו לו מתנות הלא די הוא שהודו כי אין להם חלק בתורה, אבל לדברינו יבואר, כיון שהודו והכירו חשיבות עבודת האדם, והגרעון שמצאו בו על שהוא ילוד אשה נתהפך למעלה ויתרון, על כן מצאו אותו כדאי וראוי ליתן לו מתנות גם מצדם ע"כ.

★★

על דברי הרמ"א (או"ח סימן תצד סעיף ב) שבחג השבועות נוהגים לאכול מאכלי חלב, כתב ה"באר היטב" (ס"ק ח): "ושמעתי שאוכלים חלב ואחר כך בשר, דלא כמו שעשו המלאכים אצל אברהם, שאכלו בשר בחלב, שבעבור זה ניתנה תורה לישראל".

ומקור דבריו הוא מדברי ה"שיטה מקובצת" (בכורות ו, ב, בשם תוספות חיצוניות, בשם הירושלמי) שכתב: "ואף בירושלמי משמע דאכלו המלאכים בשר בחלב, דקאמר שאמר להם הקב"ה כשבקשו שתנתן להם התורה: אין אתם ראויים לקבלה, שמיד תינוק בא מבית הספר מביאין לו חלב ואוכל, מביאין לו בשר ונוטל ידיו, אבל אתם אכלתם בשר בחלב, כדכתיב: 'ויקח חמאה וחלב'".

מדברים אלו משמע שהמלאכים אכלו בשר בחלב באופן שהם אסורים מן התורה, כלומר: בשר וחלב שנתבשלו יחדיו.

וקשה שהרי אברהם אבינו, שקיים את כל התורה כולה עוד קודם שניתנה, כיצד בישל בשר וחלב יחדיו, והלא קיים לאו מיוחד על עצם בישול בשר וחלב?

זאת ועוד: הרי בשר וחלב שנתבשלו יחדיו אסורים בהנאה, כיצד, אם כן, האכיל אברהם את אורחיו איסורי הנאה?

ותירץ הגאון ר' שמחה זיסל ברוידא ז"ל: אין הפשט בדברי ה"שיטה מקובצת" שאכלו המלאכים בשר מבושל בחלב, אלא שאכלו בשר בסעודה אחת עם חלב ללא הפסקה, שלא כאותו תינוק שהפסיק בנטילה בין אכילת חלב לאכילת הבשר. ומה שלא קיבלו תורה בגלל זה, הרי זה משום שגם איסורים דרבנן נמסרו בסיני, ואם עברו המלאכים על איסור דרבנן בדבר שכל תינוק מישראל נזהר בו, א"כ גם זה מספיק שלא יהיו ראויים לקבלתה הכוללת מצוות ואיסורים דאורייתא ודרבנן.

ולפי זה, הואיל ואין ראיה שאכלו בשר מבושל בחלב, א"כ בודאי שאברהם לא עבר על האיסור, אלא רק המלאכים שאכלו בלא הפסקה. עכ"ד.

(מרפסין איגרא ע' קפ-קפא)

דף פ"ט ע"א

בגמ': זכור את יום השבת וכו' **לא תשא** וכו'.

בקובץ כרם שלמה (שנה א' קו' ז' ע' לט) העיר בדברי הגמ' כאן, מדוע הפכה הגמ' את הסדר המבואר בעשרת הדברות, שהרי הפסוק לא תשא הוא קודם לציווי "זכור את יום השבת לקדשו" ע"כ.

ובקובץ הנ״ל (שנה כ״א קו׳ ח׳ ע׳ צב) כתב: ראיתי במכ״ע פרחי חבצלת (חוברת א׳) שיצא לאור פה עיה״ק ירושלים בשת תרל״ג, שנדפס שם מכתב מהגאון ר׳ רפאל נטע ראבינאוויטש ממינכען וז״ל: שאל מאתי החכם כו׳ מו״ה אהרן דארנצוויג יחי׳, לעיין בכתבי יד אשר בידי במס׳ שבת פ״ט ע״א, למה סידר זכור את יום השבת, קודם לא תשא. יפה שאל, ובשני הכתבי יד אשר בידי, היינו הכ״י אשר לפני במינכען, והכ״י אשר באקספורד, אשר העתקתי משם כל השינויי נוסחאות, שם הסדר לנכון, שוב מה כתיב בו לא תשא כו׳, שוב מה כתיב בו זכור כו׳, עכ״ל.

עוד הביא בקובץ הנ״ל (שנה י״ד קו׳ ז׳ ע׳ מז): הנה ראיתי בירחון וילקט יוסף משנת תרס״ב לפ״ק (שיצא לאור ע״י הג״ר יוסף שווארטץ זצ״ל בעיר באניהאד יע״א) סימן כ״ז אות ג׳, הובא שם קושיא הנ״ל, ובסימן נ״ח באו הרבה תשובות על זה, ואעתיק פה תירוץ יקר מהגאון ר׳ משה גינז אבד״ק קערעסטור זצ״ל שכתב שם וז״ל: כבר נשאלתי ע״ז אשתקד מכבוד ידידי וכו׳ הרב מו״ה פייביל גראסמאן נ״י דומ״ץ דק״ק פעטראוואסעלא יע״א, והשבתי לו בזה״ל, לענ״ד פשוט הדבר דבכוונה מכוונת נקטו חז״ל הכי, עפ״י סוגי הענינים אשר עפי״ז מתחלפים גם סוגי טעמי המניעות של הענינים ההם לגבי המלאכים, ועבור זה לא שמרו סדר הכתובים וכו׳.

ויומתק יותר בשמחלק הענינים לג׳ סוגים, דהיינו סוג שבין אדם למקום לחוד, ושבין אדם לחבירו לחוד, וסוג אמצעי המשותף בין אדם למקום וגם בין אדם לחבירו. ונקטינהו בדרך זו ואין צריך לומר זו, דוודאי ענינים שבין אדם לחבירו הסברא פשוטה וגלויי׳ דלא שייכי גבי מלאכים, שהם אישים נבדלים ואין עסקם עם הבריות, משא״כ במה שבין אדם למקום, הי׳ הדעת נותן דאדרבה לגבי מלאכים שייך טפי, להכי פתח ואמר רבותא היותר גדולה, דאף אנכי ולא יהי׳ לך וזכור, דהם רק לעומת הקב״ה, מ״מ לא שייכי בהו מכח הטעמים שאמר, ואין צריך לומר גבי לא תשא וכו׳, דמלבד מה שהוא נגד המקום, משותף בו גם לעומת שאר בריות, אשר למולם ישבע ויזכיר שם ד׳, ואין צריך לומר גבי כיבוד ורציחה וגניבה וניאוף, דהוא רק לעומת הבריות, דודאי לא שייך בהו, וזה אמת וברור לענ״ד, עכ״ל.

עוד הובא שם תירוץ, עפימש״כ בבעל הטורים דלפיכך סמך כיבוד אב ואם לשבת, לומר לך כשם שחייב לכבד את השבת כך חייב לכבד אביו ואמו. והנה במלאכים שאין שייך זאת, ממילא דלא קפיד האיך יזכירנה, ואדרבה בזה הי׳ רוצה ג״כ לרמז שאין שייכות להם עם התורה, ולפיכך הפסיק בין זכור ובין כבד, שאצליהם לא שייך למיכתב שני הדברים בסמוכין, עכ״ל. ועוד תירצו שם בכמה אופנים, יעו״ש.

★★

בגמ׳: קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם:

בגליון הש״ס להגרעק״א העיר ממה שאיתא ברש״י פרשת בראשית (א, כו) ששייך קנאה אצל המלאכים, וז״ל רש״י שם: ׳נעשה אדם׳, ענותנותו של הקב״ה למדנו מכאן, לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים ״ויתקנאו בו״ לפיכך נמלך בהן. ע״כ. הרי ששייך מושג ׳קנאה׳ אצל המלאכים. וראה בדברי דוד להט״ז שם שכתב ליישב ״דוודאי בין המלאכים עצמם אין קנאה בין זה לזה, אפי׳ במי שיש לו מעלה יתירה אין האחרים מקנאים בו, אבל באינם מינם - כגון מין האדם, והוא בדמות שלהם, וודאי כלל מין המלאכים מתקנאים במין האדם באם רואים שיש להם מעלה כמותם והוא קרוץ מחומר״. ע״כ.

ואדמו״ר בעל ה׳פני מנחם׳ מגור זצ״ל הוסיף לציין בזה, מה שאי׳ בחולין צא, ב וברש״י שם (ד״ה בעו) דהמלאכים קנאו ביעקב אבינו וביקשו לסכנו, ועל כרחך כהנ״ל דבדייקא אמרו כאן קנאה יש ״ביניכם״, היינו שבין מלאכי השרת בעצמן אין קנאה, אבל לגבי מין האנושי יש להם קנאה. ע״כ (ויש להוסיף בזה גם מה שאי׳ בתוס׳ ברכות ג, א ד״ה ועונין, שאומרים העולם שלכך אומרים ׳קדיש׳ בלשון ארמית ״לפי שתפילה נאה ושבח גדול הוא, על כן נתקן בלשון תרגום שלא יבינו המלאכים ויהיו מתקנאין בנו״, עיי״ש בתוס׳, ועל כרחך כהנ״ל שקנאה להתחתונים שייך גם במלאכי השרת. ודו״ק).

★★

הנה צ״ב מה הי׳ בכלל הס״ד של המלאכים, ואכן לשם מה רצו בכלל לקבל התורה. וכי חפץ הקב״ה במצוות שהם יקיימו.

וי״ל בזה עפ״י מש״כ הרמב״ן בהקדמתו לפי׳ התורה דכל התורה שמותיו של הקב״ה ע״ש. ומקור הדברים בזוה״ק (ח״ב פ״ז ע״א) ע״ש, וע״ע בספר עבודת הקודש להגה״ק ר׳ מאיר בן גבאי ז״ל (חלק הייחוד פרק כ״א) מש״כ לבאר עפ״י

זה דלכן נקראת התוה״ק - תורת ה׳. לרמז שהיה שם ה׳ ממש ע״ש. ולפי״ז י״ל דאצל המלאכים - אין התורה כתובה כמו שהיא כתובה אצלנו. והם ראו את אותיות ותיבות התוה״ק באופן אחר מאשר ראה משה רבינו וכל בנ״י. ולכן הם רצו לקבל אותה. לקל את שמות ה׳ שבתוכה. אך מרע״ה ענה להם כי בנ״י מוכרחים את הצירוף הזה הנוגע לחיי היום יום שלהם. ולכן להם זכות קדימה והודו לו המלאכים בזה ודו״ק היטב בס״ד.

וי״ל עפ״י הזוה״ק והרמב״ן הנ״ל להבין מש״כ בגמ׳ ברכות (ו.): ומנין שאפי׳ אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר: בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וגו׳ ע״כ. וצ״ע היכן מרומז כאן בפסוק זה ענין ״עוסק בתורה״ ששכינה עמו. אך להנ״ל א״ש - דמש״כ ״אזכיר את שמי״ ר״ל דקאי על לימוד התורה, שלימוד כל תיבה ותיבה בתורה הוא ענין של הזכרת שם ה׳ וכנ״ל ודו״ק היטב. וכיוצא בזה כתב במדרש שמואל על המשנה אבות (פ״ג מ״ז).

(**ויסוד** הדברים בשו״ת הרדב״ז המובא לעיל ודו״ק)

ועפי״ז מדויק הלשון שאמרו המלאכים ״אשר תנה הודך על השמים״, והוא על פי מה שכתב המלבי״ם ביאור החילוק שבין הוד להדר, שהדר הוא היופי החיצוני, כמו פרי עץ הדר, ואילו הוד הוא היופי הפנימי, ולזה אמרו דייקא תנה ״הודך״ היינו פנימיות התורה, אותה תתן על השמים. ולזה ענה להם מרע״ה שפנימיות התורה ומצוותיה המעשיות משולבות וכרוכות יחד, מבלי אפשר להפריד ביניהם, וכיון שמצוות המעשיות לא שייך אצל המלאכים, גם פנימיות התורה בע״כ ניתן לבני ישראל.

★★

בגמ׳: לקחת מתנות באדם - בשכר שקראוך אדם וכו׳.

וברש״י: אדם נוצר מאדמה - לשון שפלות ע״כ. ויש לציין למש״כ בסידורו של שבת (חלק ב׳ דרוש שני פרק א׳ אות ח׳) לפרש את הפסוק אשרי האיש אשר לא הלך וגו׳. דר״ל כי אשוריו ותהילותיו של אדם הוא, שיגיע למדרגה שיקרא איש שהוא הגדול מהד׳ שמות שאדם נקרא בהם, איש, אדם, אנוש, גבר, כמו שפירש רש״י עה״פ (ישעי׳ ב׳ ט׳): וישח אדם וגו׳ ע״כ. ואילו בספרו באר מים חיים (סו״פ תזריע) כתב שאדם הוא המובחר מה׳ שמות הנ״ל כיון שהוא מלשון אדמה לעליון ע״כ. ויש לציין למש״כ רש״י כאן דאדם הוא לשון שפלות ולפי״ז נראה שאינו המובחר מהד׳ שמות הנ״ל, וע״ע בספר קהלת יעקב (מבעל מלא הרועים) בערך איש, מביא דברי הזוה״ק בפ׳ תזריע ובפ׳ בלק, דאיש לשון קטנות, ומקשה שם מדברי הזוה״ק פ׳ ואתחנן (רס״א ב׳) דמשה לבתר דהוה טב, סליק למהוי גופא איש. ע״כ.

(**ויש** לציין למש״כ בספר עוללות אפרים (חלק ב׳ עמוד א׳ מאמר כב) שמהד׳ שמות של האדם הנ״ל, השם היחיד שאין לו כפל בלשון רבים, הוא השם ״אדם״ ע״ש היטב, וי״ל היטב בזה).

★★

בגמ׳: מיד כל אחד ואחד נעשה לו אוהב ומסר לו דבר וכו׳.

בקובץ ישורון (כרך ט״ו ע׳ תכא) מביא מהגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך זצ״ל שכתב בדברי חז״ל כאן:

כאשר נתבונן במחזה זה יש כאן לימוד גדול, כי בדרך העולם, אם מאן דהו משכנע את חבירו על חפץ יקר ערך שהוא שייך לו, אף שבסופו של דבר הוא מסכים עמו - אך אינו נותן לו בעבור זה מתנות. אך באמת בראיה אמיתית אינו כן, כי כאשר הבינו המלאכים את רום מעלת האדם, והכירו בזה כי התורה - חמדה גנוזה, בשביל ישראל היא, הרי גדל ערך ישראל בעיניהם - עד כדי כך שמיד ביקש כל אחד את קירבת האדם השלם, ונעשו לו אוהבים, וגם כיבדוהו למשה במתנותיהם.

ומתוך התבוננות בענין זה, יש ללמוד איך צריכים לכבד תלמידי חכמים, ועל זה הוא שאמר רבא (מכות דף כ״ב ב׳) כמה טפשאי הני אינשי, דקמי מקמי ספר תורה ולא קמי מקמי גברא רבה. ובגמ׳ (שבת דף כ״ג ב׳) אמרו האי מאן דרחים רבנן הו״ל בנין צורבא מרבנן, והאי מאן דדחיל מרבנן - הוי איהו גופיה רבנן. והדרך לזה הוא ע״י ההתבוננות במעלתם של תלמידי חכמים ויקר תפארתם, שראוי להתדבק בהם לכבדם ולאהבם, ולהעניק להם מכל אשר חננו השי״ת, וענין זה צריך חיזוק ע״כ.

★★

בגמ': אף מלאך המות מסר לו דבר, שנאמר 'ויתן את הקטורת ויכפר על העם' כו', אי לאו דאמר ליה מי הוה ידע.

הנה במחלוקת קרח כתיב שאמר הקב"ה למשה (במדבר יז, יא): קח את המחתה וגו' ושים קטורת וגו' וכפר עליהם וגו'. וברש"י הביא את דברי הגמ' בשבת כאן: רז זה מסר לו מלאך המות כשעלה לרקיע שהקטורת עוצרת המגפה וכו' ע"כ.

והנה בגמ' שבת כאן (וכן בגמ' יומא (מ"ד ע"א) ובזבחים (פ"ח ע"ב) ע"ש) מביאה הגמ' דקטורת מכפרת מקרא דכתיב (במדבר יז, יב) ויתן את הקטורת ויכפר על העם וגו'. וצ"ע שלא מייתי מהפסוק הנ"ל (יז, יא) וכפר עליהם וגו' שג"כ רואים ענין כפרה בקטורת, וצ"ע.

ובגמ' ביומא וזבחים הנ"ל איתא: תנא דבי ר' ישמעאל, על מה קטורת מכפרת על לשון הרע, יבוא דבר שבחשאי ויכפר על מעשה חשאי ע"כ. וברש"י בזבחים וברגמ"ה בערכין (ט"ז.) דקטורת נחשב דבר שבחשאי כיון שאסור להיות בשעת הקטרת הקטורת ע"כ. וראה בספר עקבי חיים (להגרח"י קלפהולץ ז"ל - סוף סי' נ"ח) מה שהקשה בדבריהם ע"ש היטב.

ומש"כ וכנ"ל: ויכפר מעשה חשאי, פרש"י על לשון הרע כי ההיא דקרח לשון הרע הוה דכתיב: אתם המיתם את עם ה' ע"כ. וראה בשפת אמת בזבחים שתמה, דמה הי' כאן הלשון הרע בחשאי. הם הרי אמרו בפיהם: אתם המיתם וגו', ולא הי' זה בחשאי כלל, ע"ש מש"כ ליישב, וראה גם בגבורות ארי על יומא (שם) שהקשה דבמעשה דקורח היה עניני לשון הרע בפרהסי' ולא בצינעה כלל ע"ש, ולא תירץ בזה.

★★

וכל הנ"ל הוא לפי המבואר בגמ' יומא וזבחים, דקטורת היא כפרה על לשון הרע וכיון שהמגיפה בקרח היתה על לשון הרע לכן כיפרה הקטורת והפסיקה את המגיפה וכנ"ל, אך למבואר בגמ' בשבת לפנינו וברש"י הנה מובן דקטורת היא סגולה לבטל כל מגיפה, ולאו דוקא אי שייכת לענין לשון הרע ודו"ק היטב. וראה בספר משנת חסידים (מסכת תפילת העשיה ר"פ ה) שכתב דקטורת היא סגולה לתשובה ע"ש, ואולי לכן היא מכפרת על המגיפה ודו"ק. וע"ע בפנים יפות פר' אחרי (ד"ה ויאמר ה' אל משה וגו') דקטורת מבטל כח השטן ע"ש היטב בדבריו הנפלאים. ולפי"ז מובן מה דאי' בקב הישר (פרק נ"ט) דהוא תועלת גדולה לאדם לומר כל יום ברייתא דפיטום הקטורת בכוונה גדולה ע"ש ולהנ"ל א"ש, דיש בזה ביטול כח השטן ויש בזה סגולה לתשובה ודו"ק היטב.

ובזה מובן מה שכתב אדמו"ר בעל התניא זצ"ל במכתבו שנדפס בספר מאה שערים (דף כ:) דבעת זעם נכון ללמוד בכל ביהכנ"ס פר' הקטורת ע"ש והביאור בזה כהנ"ל ודו"ק. (וראה בתרגום יונתן (במדבר יז, יג) שכתב: וקם לי' בצלוי במצע וכו'. והיינו שהתפלל, וי"ל הכוונה שמלבד שעשה הקטורת גם התפלל פרשת הקטורת ועי"ז הביא הרפואה ודו"ק).

[ויש לציין בהקשר לזה למש"כ בקובץ כרם שלמה (שנה ו' קו' ה' ע' ט') בדרוש לז' אדר מהחתם סופר זצ"ל שהביא בשם רבו בעל הפלאה (וכותב ע"ז החת"ס: "דבר פלא") שהקטורת באה לבטל הס"מ (ותיבת קטרת כף (היינו כ' - 20) שהקטורת היתה נתונה בו הוא בגי' כתיבת קרע שטן - תשכ"ט ע"ש היטב ע"ש והוא כהנ"ל].

ולפי הנ"ל מובן מש"כ באמרי אמת (פר' קרח - תרע"ו) שבקטורת כתיב קח לך סמים ס"ת חכם, וביאר שם עפ"י מה שאמר השפת אמת על הגמ' (ב"ב קט"ז.) מי שיש לו חולה ילך אצל חכם, שהחכם עושה תשובה והתשובה מביאה רפואה (עי' בגמ' (יומא פ"ו:): גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם וכו'). ולהנ"ל הדברים נפלאים, דזה הרמז בקטורת לחכם שעושה תשובה. כיון שהקטורת גופא מעוררת לתשובה וכדברי המשנת חסידים הנ"ל ודו"ק.

ויש לציין לחידוש גדול שהביא הגר"י ענגיל בספרו גליוני הש"ס כאן בשם המבי"ט (בספר בית אלקים שער התפילה פט"ז), וז"ל: ואפשר כי בזמן המקדש, כשהיה הווה ענין המגפה, היה כהן גדול מקטיר קטורת לכפר על בנ"י מלבד קטורת בוקר וערב, ולא היתה ביאה ריקנית, אלא לצורך עדת בני ישראל. ע"כ. וצ"ע בזה.

★★

בגמ': אף מלאך המות מסר לו דבר וכו' אי לאו דאמר לי' מי היה יודע וכו'.

כתב הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל בספרו שארית נתן: לכאורה תמוה, הלא משה רבינו ע"ה היה מדבר עם הקב"ה, ולשם מה הוצרך להגיע דוקא למלאך המות עבור גילוי סוד זה.

ויתבאר בהקדם הטעם שמזבח הקטורת נקרא מזבח, ויש להבין, הלא מזבח נקרא על שם הזבחים שזובחים, אבל במזבח הקטורת לא הקריבו כלום.

אך באמת כי כל סממני הקטורת הנם סם המות, מלבד דבר טוב אחד שיש בהן, הוא הריח, שזה חיותם. דוגמת הכוחות החיצוניים שיונקים את חיותם מכוחות הקדושה. לפיכך מצינו כי על ידה נגרם מיתה לנדב ואביהוא, ור״נ איש מקריבי הקטורת, כי יש בה סממני המות. אך כשמקטירים אותה על המזבח מוציאים את החיות מן הכוחות החיצוניים והם מתים, ולכן נקרא מזבח כי עליו נזבחים הכוחות הנגדיים. וגם עוצרת את המגיפה, דכאשר מקטירים אותה כראוי מסתלקת החיות שבסממניה ועולה לשורשו ונתקן הכל. לפיכך סוד זה שייך דוקא למלאך המות ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר לו משה אין שלום בעירך אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום רבו.

ביאר בחתם סופר עה״ת פר׳ ויקרא דנחלקו אי ראוי לתלמיד ליתן שלום לרבו או לא. ומרע״ה סבר דאין מן הדרך ארץ שתלמיד יתן שלום לרבו. והנה שיעור תוך כדי דיבור הוא כשיעור שאילת שלום מתלמיד לרב. וכתבו הראשונים דהטעם דיוכל לחזור בו תוכ״ד, כדי למנוע מחלוקת, שאחרי הקנין יוכל עדיין לחזור בו, וזהו מה שא״ל הקב״ה כאן דהנך סובר דאין תלמיד נותן שלום לרבו, א״כ ליכא דין תוכ״ד, ונמצא דאין שלום בערך, דנתפס בדבריו הראשונים, ומתרבה הקטטה עכ״ד.

דף פ״ט ע״ב

בגמ׳: מדבר פארן - שפרו ורבו ורבו עליה ישראל וכו׳.

ופרש״י: דכל אחד נתעברה אשתו זכר במצוות שובו לכם לאהליכם וכו׳ ע״כ. כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת מגור זצ״ל הוכיח מדברי רש״י אלו שהיו ישראל מותרים בנשותיהם מיד אחר מתן תורה, ולא היו צריכים להמתין ג׳ חדשי הבחנה כמו שצריך להמתין גר שנתגייר הוא ואשתו כדאי׳ ביבמות מ״ב א׳, דאם נימא שהיו אסורים משום הבחנה למה נקט רש״י הפסוק שובו לכם לאהליכם, הלא לענין חיוב עונה כתיב ועונתה לא יגרע שנאמר (ככל התורה) במ׳ יום שהי׳ מרע״ה בהר וכשירד אחר מ׳ יום אמרו לישראל, ונמצא דלאחר צ׳ יום ממ״ת שאז הותרו ישראל בנשותיהם כבר הי׳ חיוב עונה מקרא דועונתה לא יגרע, והי׳ לרש״י להזכיר פסוק זה ולא פסוק שובו לכם לאהליכם. אלא מוכח דהיו ישראל מותרים מיד אחר מ״ת בנשותיהם, ואז נהגה רק מצות שובו לכם לאהליכם (עד אחר המ׳ יום). ע״כ.

והקשה עליו הגאון ר׳ שאול משה זילברמן ז״ל מוויערשוב. דהנה בביצה (ה׳, ב׳) בעי הגמ׳ למילף דדבר שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו דמכדי כתיב היו נכונים לשלשת ימים אל תגשו אל אשה, לך אמור להם שובו לכם לאהליכם למה לי, ש״מ כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו. (ודחי לה בגמ׳ וכי תימא למצות עונה הוא דאתא וכו׳). והקשה הרב מויערשוב דאם נימא שהותרו אז מיד, אולי בא הפסוק שובו לכם וגו׳ ללמד שא״צ להמתין שיעור הבחנה, ומנא לן ללמוד משם דכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו.

והשיב לו אדמו״ר זצ״ל:

איברא יש לפרש כן דברי הש״ס, דדחי לה שם דילמא למצות עונה. שאין לה מובן [דהא לא נזכר ענין עונה בפ׳ שובו לכם לאהליכם, ואם באמת יש ללמוד משם חיוב עונה למה נאמר שוב ועונתה לא יגרע. (ודוחק לומר דכונת הגמ׳ שהיתה זו מצוה רק לפעם אחת, וגם הלשון למצות עונה לא משמע כן דהול״ל וכ״ת ההוא למצוה הוא דאתא)]

וי״ל להתיר מצות עונה מיד מבלי להמתין ג׳ חדשים, [והא דנקט בגמ׳ הלשון למצות עונה אף שכשנאמר להם שובו לכם לאהליכם עדיין לא היתה נוהגת מצות עונה, הוא משום דהפסוק שובו לכם לאהליכם התיר לאחר מ׳ יום כשנאמרה מצות עונה לקיים מצוה זו, דלא נימא שיתחייבו בעונה רק לאחר צ׳ יום ממ״ת, (ובאמת גם במ׳ יום הראשונים הי׳ צריך את הפ׳ שובו לכם לאהליכם לומר שאינם אסורים משום הבחנה)]

אבל יותר נ״ל, כיון דהבחנה נלמד אברהם (יבמות מב, א) הי׳ לענין זה החשבון מזרע אברהם.

[וגם בלי הפסוק שובו לכם לאהליכם היו מותרים בנשותיהם מיד, כיון שהם זרע אברהם ואין צריך להבחין בין זרע שנזרע קודם מתן תורה לזרע שנזרע אחר מ״ת].

אך יש באיזה מדרש, אשר נשתהו מן יצי״מ עד קבלת התורה בחודש השלישי כאשר שנינו לענין הבחנה וכו׳.

[כן הוא בילקוט פר׳ יתרו רמז רע״א, למה בחודש השלישי ולא בחודש השני וכו׳, א״ר הושעיא שנה לי ר׳ חייא הגדול שבוי׳ ומשוחררת לא ינשאו ולא יארסו עד שלשה חדשים, כך ישראל נקראו גרים שנא׳ כי גרים הייתם, שבויים שנא׳ והיו שובים לשוביהם, משוחררים שנא׳ אני ה״א אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים, אמר הקב״ה אמתין ג׳ חדשים ואח״כ אתן להם את התורה. ומשמע דשייך הבחנה אף שהיו זרע אברהם] ע״כ.

(ההערות בסוגריים הם מהגר״צ אברמוביץ שליט״א)

★★

בגמ׳: מדבר סיני וכו׳.

הנה מבואר כאן דהשם מדבר ציץ והשם מדבר סיני הם ב׳ שמות נפרדים. אכן במכילתא (פר׳ יתרו א׳) איתא:

מדבר סין זה מדבר סיני, וקודם מ״ת נקרא סין ואח״כ סיני, דבכל דבר שנעשה חשוב מוסיפין אות לשמו. כמו אברהם, שרה, יהושע, וכן להיפך אם נעשה פחות מורידין משמו אות כמו עפרן (חסר ו׳) ע״כ. (ואולי סין לבד וציץ לבד וצ״ע).

★★

בגמ׳: כמה שנותיו של אדם שבעים שנה כו׳, פשו להו תרתי סרי ופלגא:

הנה שלמה המלך ע״ה אמר ׳אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים׳ (ז, כט), ובפירוש מלא העומר (למהרא״ל צינץ) שם כתב לבאר הפסוק ע״פ מה שאמרו בסוגיא כאן דלעת״ל יחשב יצחק אבינו את ימי שנותיו של אדם, ויבקש לקצר את מנין שנות עוונותיו עד למצער כדי להצילו מעונש המעותד עליו. וזה ׳אשר עשה האלהים את האדם ישר׳ - ולא יצטרך לחשוב ולנכות הלילות כו׳, ׳והמה׳ - אותם שחטאו, ׳בקשו חשבונות רבים׳ - לנכות הלילות וזמן אכילה ותפילה, כאשר חשב יצחק עם הקב״ה. ודפח״ח.

וחידוש גדול כתב הגאון בעל ישועות יעקב ז״ל בספרו על שו״ע או״ח (סי׳ רלא) שכאשר כל מעשי האדם הם לשם שמים א״כ נחשבים לו כל שנותיו למצוה, אף חלק המיכלא ומישתא ובית הכסא, וז״ל שם: והנה בשבת (פט, ב) בהא דקאמר הקב״ה ליצחק בניך חטאו לפני, והשיב כמה ימי שנותיו שבעים שנה, דל עשרים דלא ענשת עלייהו, פלגא דלילות פלגא דמיכלא ומישתא וכו׳, א״כ בהחשב חלק המצוות ג״כ המה חלק רביעית, דאף דנחשבו לאדם מעת שנברא, מ״מ דל פלגא דלילות ופלגא דמיכלא ומשתא. והנה כשאדם הוא בן שבעים שנה אין בידו שכר מצוות רק י״ח שנה, דהיינו י״ז שנה וחצי. ואמנם כשאדם מקיים כמו שמבואר כאן דהנאת עצמו ג״כ לעשות רצון קונו, א״כ כשהוא בשנת י״ח הרי הוא כאדם אחר שהגיע לשבעים שנה. וזהו מאמר רבי אלעזר בן עזריה (ברכות יב, ב) ׳הרי אני כבן שבעים שנה׳, דראב״ע היה מכוין כל עניניו לעשות רצון בוראו, וכשהיה בשנת י״ח היה בגדר ׳בן שבעים׳. ע״כ. וראה שם שהאריך בזה בדרוש גדול.

וכ״כ בספר דרשות מהרא״ל צינץ בדרוש לשבת שובה וז״ל:

דאיתא (שבת פט, ב) שלעתיד יצחק עושה חשבון עם השטן כמה חיי האדם, דל כ״ה דשנתא ואכילה וצלוי ובית הכסא ולא נשאר רק י״ב ופלגא. אך אין זה כי אם לאינם עושין רצונו של מקום, ואולם לשרידים אשר קורא ה׳, כל מעשיהם לשם שמים, כמבואר באו״ח (סי׳ רלא) שהאכילה כדי שיהיה להם כח לעבוד הבורא, וכמו כן השינה אין צריך לומר בזמן שיכול לעסוק בתורה ומתגרה בשינה, אלא אפילו היה יגע והוצרך לישן יהא כוונתו לתת לגופו מנוח שיהיה חזק ולא תטרף דעתו בתורה וכמבואר, וסיים (בשו״ע שם) שהעושה כן ״עובד את בוראו תמיד״. ע״כ ואם כן ודאי כי לצדיק מגיע שכר בעד כל מעשיו, כי כולם לשם שמים. וזהו הכונה ׳יראת ה׳ תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה׳ (משלי י, כז), ר״ל ׳יראת ה׳ תוסיף ימים׳, כי אף הלילות שלא היה ראוי לחשבון מכלל הימים, עם כל זאת כיון שרק יראת ה׳ כל היום עמדו וגם בלילה לא שכב לבו בטוב כוונתו לעבודת ה׳ תוסיף לו ימים, מה שאין כן ׳שנות רשעים תקצרנה׳, שאפילו השנים מקצרים מהם ולא נשארו כי אם י״ב ופלגא כו׳ עכ״ד.

★★

ענין נפלא ע״פ דברי הגמ׳ הנ״ל הובא בהגדת בית היין (מהרמי״ל ז״ל אב״ד טורקא, תר״ס, דרוש לבדיקת חמץ

אות ב) בשם ספר בית פרץ, וז״ל: על ענין הנאמר בשו״ע דזמן שהיית חמץ אשר מצרף להחמיץ הוא רבע שעה ואחד מכ׳ בשעה, שהוא ח״י מינוט, למה דוקא בשיעור זה נעשית העיסה חמץ. משום דמסקינן במס׳ שבת (פט, ב) דעיקר עונש של אדם על עבירות שלו הוא רק י״ב שנים ומחצה, כמו שאמרו שם דל פלגא דלילה ופלגא דאכילה ושתיה וכ׳ שנה דלא ענשת עיי״ש, נשאר י״ב שנים ומחצה שעליהם יש עונש להולך אחר עצת היצר הרע - החמץ, והנה בחשבון ״יומו של הקב״ה אלף שנה׳ - ח״י מינוט הם י״ב שנים ומחצה, כי שעה של הקב״ה הוא מ״א חדשים וח׳ חדשים - אחד מכ״ד מאלף, נמצא לפי חשבון זה ש׳רבע שעה׳ הוא עשר שנים מארבעים, ומכ׳ חודש הוא ה׳ שעה, זהו ״רביעית שעה״, ואחד מכ׳ בשעה הוא שני שנים מארבעים, וחודש א׳ מכ׳ חודש, הרי ח״י מינוט דקב״ה הם י״ב שנים ומחצה שעליו צריכים שימור. ע״כ. ונראה שזה הוא פירוש ״כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה״, כי ״זה״ כל האדם, השומר ״זה״ - י״ב שנים ההם. ועל כן נקרא הצדיק ״חי״, כי שומר הח״י מינוט ההם שם הקב״ה בימיו. עכ״ד הנפלאים.

★★

בגמ׳: דל עשרין דלא ענישת עליהו וכו׳.

הנה בשו״ת חוות יאיר (סי׳ קסו) הביא קושי׳, ולענין מה שהעיר שם דאם אין מענישין בב״ד של מעלה על פחות מבן כ׳, א״כ איך מביא חטאת פחות מכ׳, הא אין חייב על זדונו כרת ע״כ.

ובשו״ת חכם צבי (סי׳ מט) מביא קושי׳ זו בשם רבינו המהר״ל מפראג ז״ל, וכתב החכם צבי ליישב בזה: לכאורה קושיא זו אין לה שחר, דאטו מי נתנה התורה טעם לחיוב החטאת בשגגה משום שהוא חייב כרת במזיד, אלא דילפינן לה מהיקישא (במדבר טו, טז) דתורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה לעבודה זרה לומר לך מה ע״ז שהוא דבר שחייבין על זדונה כרת חייבין על שגגתה חטאת אף כל כו׳. ובבן י״ג ויום א׳ עד בן כ׳ דבע״ז גופה אינו חייב כרת, ואפילו הכי חייב חטאת, שהרי החטאת מפורשת בה ואינה למידה מן הכרת, א״כ הוא הדין לכל התורה שאנו למידין מע״ז דינם שוה.

אלא שכוונת הרב המהר״ל ז״ל באותה שכתבו התוספות בפרק כלל גדול (שבת) דף ס״ט (ע״א ד״ה מה) דעד כאן לא מקשינן לע״ז לענין סקילה אלא לענין כרת משום דמפורש בהאי קרא בהדיא, וא״כ יאמר הרב ז״ל דהוא הדין לענין בן י״ג עד בן כ׳ שאינו בר כרת.

אבל באמת אינה קושיא, דכיון שהוא בן י״ג ויום אחד חייב בכל מצוות האמורות בתורה וקרבן חטאת היא אחת מתרי״ג מצוות, נמצא כל מי שהוא איש חייב בה. אלא שהתורה גילתה לנו בהיקשא לע״ז שלא תאמר דאף חייבי לאוין בכלל אחת מכל מצות ה׳, דליתא אלא באיסורי כריתות, אבל לענין איש שהוא בר עונשין ומצווה בכל התורה כולה אין לנו לומר שיפטר מקרבן חטאת, וביחוד כיון שבע״ז עצמה בן י״ג חייב חטאת. עכ״ד.

הגאון רבי צבי הירש מברלין זצ״ל כתב ליישב בזה: נראה לישב הכל בעזה״י בדרך אחד, דאפשר דבן עשרים עבדינן לי׳ כעין הן כל אלה יפעל א-ל פעמים שלש, דאי איכא רוב עונות מחשב בהדייהו ודו״ק. והא וודאי ליתא, דעל פעם הראשון שעבר עבירה שיש בו כרת לא ליתו קרבן ולא לימות עליה, אלא שיש לעיין בענין זה אי קאי אמזיד או אשוגג ובגמרא משמע דאמזיד קאי דהיינו עון, וכן במדרש גבי פרעה בפסוק כי אני הכבדתי את לבו יעויי״ש. ועיין בתשו׳ שבסוף ספר תורת שלמים שהוא חידושי הר״ן על נדה דף ו׳, ובתשובה בסוף הספר (דף ס״ו ע״א).

עוד יש ליישב עד״ז שאמרו בבן סורה ומורה וקיי״ל נמי עבירה גוררת עבירה כי הוא מוליד תכונה רעה בגוף האדם, ויובן בזה מה שמקשים המפורשים דבישמעאל אמרו ז״ל שאין הקב״ה דן על העתיד, וא״כ יקשה מבן סורר ומורה, ונראה כי האדם נמשך אחר הטבע, ולכך יוכל לענוש ע״פ הטבע, משא״כ הקב״ה עשה עצמו כאלו לא ידע דאל״כ אין בחירה לאדם, ועיין בענין קושית הידיעה והבחירה המפורסמת בין חכמי הפלוספיא, ועיין בס׳ עשרה מאמרות ח״ד ח״ב מאמר כ״ג, ומה שכתב שם בענין הקושי׳ של ישמעאל הוא דחוק, אמנם לשיטתו שם דזכות הוא לו, ע״ש, א״כ היינו דוקא בישראל, ולא בב״נ, ודו״ק.

★★

באבני נזר (חו״מ סי׳ קכ״ו) כתב בישוב קושית המהר״ל הנ״ל: תרצתי לפי המבואר בתיקוני זוהר ובכתבי האר״י ז״ל [ועיין בגור ארי׳ עה״ת למהר״ל ז״ל מפראג] דאדם מושגח מהקב״ה בכל רגע ורגע, ואם הקב״ה יסיר השגחתו

ח״ו רגע אחת ממנו הוא עלול לכל פגעים רעים וממילא דינים פוגעים בו וממילא נכרת. וא״כ בחטא שיש בו כרת, אף שאין עונשין אותו עד עשרים שנה, מ״מ שוב אינו מושגח מהקב״ה, ואם הוא מוסר מהשגחת הקב״ה ממילא יש בו כרת, ומתורצת קושית החכ״צ הנ״ל. ע״כ.

הג״ר יוסף ענגיל ז״ל בגליוני הש״ס כאן כתב ליישב בזה: ״דחטאת אין בא לכפרת עונש הכרת, רק על גוף החטא הוא שבא, דגוף החטא שיש בו חומר עונש כרת לבן כ׳ צריך כפרת החטאת, והחטאת על גוף החטא הוא שמכפר, ושפיר מביאו גם פחות מבן עשרים״, ע״כ.

★★

ובעצם הכלל הנ״ל דאין ב״ד של מעלה מענישין פחות מכ׳ שנה, כתב בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ קנה) שאין לסמוך על כלל זה, כיון שלא נמצא כן בש״ס רק בספרי אגדה עכ״ל. וצע״ג מהגמ׳ שלפנינו. ובשו״ת יד יצחק (ח״ג סי׳ רב) כתב שכוונת החת״ס היתה שענין זה נזכר בש״ס בעניני אגדה ולא להלכה ע״ש. (אך לשון החת״ס הוא ״זה לא נמצא בש״ס״ ע״ש וצע״ג).

ויש לציין שג״כ הרמב״ם בפיה״מ (פ״ד דסנהדרין) הביא כן בשם ״מפי השמועה למדנו״ ע״ש. וכ״ה בירושלמי בכורים (פרק ב׳ הלכה א׳) ע״ש. (והגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א ציין: וע״ע מג״א (סוסי׳ רפ״ח) ובספר מאור יעקב לזקיני הגה״ק רי״מ בידרמן זצ״ל סו״פ בראשית ור״פ חיי שרה ע״כ).

ובאבות (פרק ה׳ משנה כ״א) איתא: בן עשרים לרדוף, ובפירוש הרע״ב דאז מתחילים משמים לרדוף האדם ולהענישו. ע״כ.

ובשו״ת החכם צבי הנ״ל כתב: ואפשר היה לפרש ההיא דרבי עקיבא, שאין הכונה לומר דלא מענשת עלייהו כלל, אלא לומר דלפעמים אשכחן דלא מענשת עלייהו בבית דין של מעלה כדאשכחן בדור המדבר, וכיון שכן אף יצחק בתפלתו ביקש שלא יעניש עליהם לעתיד לבא כיון שכבר מצינו שלא ענש עליהם במדבר, ועל דרך זה יפורשו כל אותן המקומות דמשמע הכי.

ואף אם תמצא לומר דאין בית דין של מעלה מענישין אפילו עונש כרת לפחות מבן כ׳ ותלמדנו מדור המדבר, היינו לענין עונש עולם הזה, אבל בעולם הבא יש עליו עונש כרת, וכמו זקן בן שמונים שנה שאכל את החלב שלא יתכן בו לא כרת דשני ולא דיומי, על כרחיך אי אפשר לקיים בו כרת אלא לעולם הבא בעונש גיהנם או כיוצא, או דאף שיתחייב כרת פחות מבן י״ג הקב״ה ממתין עד אחר עשרים אם ישוב ולא יכריתנו אם יחטא עד אחר כ׳, ואם לא ישוב אז יכריתנו על העוות אשר חטא בו בהיותו פחות מבן כ׳. וזה נלע״ד ברור דעל כל פנים שייך עונש כרת בפחות מבן כ׳ נמי. עכ״ל.

★★

בגמ׳: דל עשרים דלא ענישת עלייהו.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת יו״ד סי׳ קס״ד) נשאל אודות תינוק שמת קודם מילתו, ושכחו למולו קודם קבורתו, אם לפתוח הקבר בכדי למולו. והביא משו״ת עבודת הגרשוני ושו״ת חוות יאיר ושו״ת חכם צבי לדון אי בקטן שייך חרדת דין, וז״ל: ולדעתי גם לא מסתבר שלא יהי׳ שום עונש שמים על האדם קודם עשרים שנה, ונמצא העולם הפקר, וירצחו את רעהו כשלא יהיה עדים, וינאף ויעשה כל תועבת השם. ולדעתי הכוונה שבעולם הזה אין הקב״ה עונשו בחייו קודם כ׳ שנה. אבל לאחר מיתה כל מעשה אדם כל ימי חייו משהגיע לכלל דעת, אפילו לעונת הפעוטות כשהוא יודע שהיא עבירה, צריך לסבול כפי מעשיו.

ומה שדרשו במס׳ שבת דל עשרים דלא מענשת עלייהו. ג״כ לא קשיא, כי לא עם המתים יתווכח אז הקב״ה, רק עם החיים אז יתווכח. וכן מוכח מתשובתו של אאע״ה ימחו על קידוש שמך, ופירש״י שיתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברים על דברים. ואלו כשנעשה דין במתים לאחר מיתה, אין מתקדש שמו בעולם, דהלא אין דבר זה גלוי בעוה״ז. וע״כ שעם החיים בעוה״ז יתווכח, לכן שפיר אמר יצחק דל עשרים כו׳.

ולבסוף מסיים: ואמנם כ״ז בקטן שהגיע לבן דעת קצת, אבל קטן בן שנה כו׳, אך לפי דעת המקובלים, וכן הסכימו גם המחקרים, שיש גלגול נשמות, אם כן בכל קטן שייך חרדת הדין על מעשיו בגלגול ראשון כו׳. ומ״מ כתב שיש למולו, שאם יקום עם ערלה חרפה תהיה לו, וכ״ז רק אם הוא רק מקצת ימים אחר מותו שאין חשש ניוול.

★★

בספר לקוטי יהודה (פר׳ אחרי) מביא קושי׳ נפלאה מהגאון ר׳ יעקב מאיר בידרמן ז״ל הי״ד, על מה שאי׳ במשנה ריש יומא דר״י ס״ל דמתקינין לו אף אשה אחרת שנאמר ׳וכפר בעדו ובעד ביתו׳ - ביתו זו אשתו עיי״ש, הא קיי״ל דכהן גדול אסור בבוגרת (עי׳ יבמות נט, א), וא״כ אין על אשה זו עונש בב״ד של מעלה, כיון שקטנה מבת כ׳ היא, ואינה בת כפרה, ואיך מתקיים ׳וכפר בעדו ובעד ביתו׳. וכמו״כ הקשה מרש״י פרשת מטות (במדבר ל, ו) עה״פ וה׳ יסלח לה, שצריכה כפרה אם לא ידעה מהפרת האב, והלא האב אינו מפיר רק בנערה, וא״כ מה כפרה צריכה היא.

ובספר אמרי כהן על שמות (בסוף הספר בהערות סי׳ ו׳) מביא: ומרן הגאה״ק אדמו״ר שליט״א מגור השיב לו, דאע״ג דאינה בת עונשין צריכה כפרה, כמו בחייבי עשה דאין עונשין ואפ״ה יש עלי׳ כפרה, דעולה מכפרת על חייבי עשה. ודפח״ח.

ודבר גדול אמר רבינו הגדול, המקום יהי׳ בעזרו, ובדבריו יבואו המעקשים למישור, וכל הקושיות במונח זה דאין עונשין פחות מב״כ יסתלקו ויתיישבו. דהנה לכאורא יש לדון דאינו דומה לחייבי עשה, דשאני חייבי עשה אע״ג דאין עונשין שפיר צריכין כפרה, דהרי כפרה זו צריכה להם להגן עליהם מעידנא ריתחא, דאמר המלאך לר״ק (במנחות מא.) בעידנא ריתחא ענשין על עשה, וע״כ צ״ל דגם בהא דאמרו אין ב״ד של מעלה עונשין בפחות מבן כ׳, בעידן ריתחא ענשי, והכי מסתבר דאם בעבר בשוא״ת שלא קיים מצות עשה ענשי בעידן ריתחא, בעבר על ל״ת שיש בה כרת בקו״ע, אינו דין דענשי בעידן ריתחא.

וממילא מסולקת קושית החכם צבי איך קטן בן י״ג שנה מביא קרבן חטאת על שגגת כרת אחרי שאינו בר ענשין, דודאי מביא חטאת להגן עליו משעת ריתחא, והרי מצינו קרבן אשם תלוי להגן עליו מיסורין עד שתתוודע לו חטאתו, וכ״ה החטאת לפחות מבן כ׳. ולכן במחלוקת קרח ועדתו נענשו גם בניהם וטפם כי הי׳ עידן ריתחא, ומה שאמר יצחק להמליץ על בניו דל עשרין דלא מענשי, כי בעת שאמר לו הי״ת בניך חטאו כדי שימליץ עליהם הי׳ התגברות מדת הרחמים ולא הי׳ שעת ריתחא ושפיר אמר, ותן לחכם וגו׳.

ואמנם גם לתירוץ זה צריכים אנו לתירוצי, דהרי בגזרת מרגלים כתיב ויקצוף וגו׳ הרי הי׳ עידן ריתחא ואפ״ה לא נענשו פחות מבני עשרים, וע״פ דברינו ניחא דשם הי׳ הדבר נוגע לכלל ישראל ולפמליא של מלך, ואין עונשין פחות מב״כ גם בעידן רתחא, כי מדת הרחמים גוברת, וגם מדה״ד מסכמת מפני כבוד המלכות וק״ל: עכ״ד.

★★

בשו״ת מהר״י באסן (דפוס צילום ירושלים ד׳ ס״ו בספר) כתב דכיון דאין ב״ד של מעלה מענישים פחות מבן כ׳ שנה, א״כ גר שנתגייר לא נענש עד שיעברו עליו כ׳ שנה מגירותו עיי״ש (וכ״כ שם לגבי חתן) ע״ש.

והנה בשו״ע או״ח (סי׳ מ״ו סעיף ד) כתב הרמ״א דגר יכול לברך שלא עשני גוי. והביא שם הט״ז שמו״ח (הב״ח) ז״ל חולק על הוראה זו, דמה שנכנס לדת ישראל הוא ע״י בחירתו ולא עשהו הוא ית׳ מתחילת ברייתו לגר וכו׳ עיי״ש. וטעם הרמ״א, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי וכו׳ ממילא הוה שפיר עכשיו עשיה חדשה כאילו בראו הוא ית׳ עכשו מחדש עכ״ל. נראה לפי״ז דתהיה מחלוקת הרמ״א והב״ח אי גר שנתגייר וכו׳ הכוונה דהוה דבריה חדשה ממש, או דר״ל רק לגבי דיני ישראל אין לו קרובים ודו״ק היטב.

אך נראה דאפי׳ לרמ״א דס״ל דגר שנתגייר הוה בריה חדשה ממש, מ״מ דברי מהר״י באופן הנ״ל הם חידוש עצום דמוסיפין לו כ׳ שנים ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: דל עשרים דלא ענשת עלייהו וכו׳.

בשו״ת ציץ אליעזר (חלק ד׳ סימן ט״ז) מחדש, דלפי המבואר כאן דאין ב״ד של מעלה עונשים בפחות מבן עשרים, יש ליתן טעם לשבח למה דאיתא בקידושין (דף כ״ט ע״ב) אמר רבא וכן תנא דבי ר׳ ישמעאל עד עשרים שנה יושב הקב״ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע לכ׳ ולא נשא אומר תיפח עצמותיו, ולמה הקב״ה יושב ומצפה עד כ׳ שנה רק כיון דעד אז אין בי״ד של מעלה מענישים אותו, אבל כיון שהגיע לכ׳ ולא נשא אז כבר ב״ד של מעלה מענישין אותו והקב״ה אומר תיפח עצמותיו. ע״כ.

★★

בגמ׳: פלגא עלי ופלגא עליך וכו׳.

ציין בזה רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳: דהקב״ה מכפר רק על חצי, ולכן נותנים מחצית השקל ולא שלם, דשקל בגימטרי׳ נפש, ומחצית השקל הקב״ה מכפר חצי ע״כ.

★★

בגמ׳: תבלין שנים וג׳ שמות וכו׳.

וברש״י: פלפל לבן שחור וארוך או אפילו מן ג׳ מינין וכו׳ ע״כ. בספר תורת המלאכות מלאכת האופה (אות קו) כותב:

מהגאון ר׳ ניסים קרליץ שליט״א שמעתי, דיש להחמיר בכל תבלין שמא הוא מקלי הבישול, דאין אנו בקיאים מהו התבלינים שכיונו חז״ל. ומכל מקום סוגי הפילפל למיניהם בודאי חשיב תבלין וכמו שמבואר ברש״י שבת (דף פ״ט ע״ב), ובכלל זה פפריקה דהוי ממשפחת הפילפלין. ומסתברא דקינמון חשיב גם לתבלין ע״כ. ושאלתיו, אם גם כרכום חשיב תבלין, עיין רש״י ביצה דף י״ד ע״א ד״ה איכא בינייהו. והשיב דיש להסתפק בדבר, ואין ראיה מהגמרא הנ״ל, כיון שמיירי שם שקרוי תבלין גם כתישה (טוחן), וליכא ראיה דחשיבי תבלין לענין בישול להניחו בכלי שני ע״כ.

★★

דף צ׳ ע״א

בגמ׳: כבריתא מי איתא בשביעית והתניא זה הכלל. כל שיש לו עיקר יש לו שביעית וכו׳.

כתב במנחת שלמה להגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל (מהדו״ת סי׳ קיט), דמשמע מהגמרא דאם היה לכבריתא דהיינו גפרית שורש בארץ, היה נוהג בו שביעית. ועיין שם באחרונים לענין טבק של סיגריות שכתבו דנוהג בו קדושת שביעית, וא״כ יש ללמוד מכאן לענין סיבי כותנה דג״כ חלין עליהם דיני שביעית ע״ש.

★★

במשנה: פלפלת כל שהוא.

עיין בט״ז (יו״ד סימן ק״ח ס״ק י׳) שהביא שמצא כתוב דאין לעשות במוצ״ש ברכת בשמים על פלפלין. ומביא ראי׳ ממתני׳ דקתני ״פלפלת״ כל שהוא, ואח״כ תנא ״מיני בשמים״ כל שהוא, הרי שפלפלין אינו בכלל מיני בשמים. והט״ז משיג עליו דרש״י כתב דאותו פלפלת אינו פלפלין שלנו. והיינו דהי׳ קשה לו דפלפלין הרי הוא בכלל מיני בשמים, ועל כן פי׳ דפלפלת הוא מין אחר, אבל פלפלין הרי הוא בכלל בשמים.

אולם הנקודת הכסף שם השיג עליו, דמה שכתב רש״י דפלפלת אינו פלפלין שלנו, הוא מטעם אחר לגמרי. דבמשנה קתני ״פלפלת״ עם תי״ו לבסוף, וזה אינו ״פלפלין״ שלנו. וראי׳ לזה דרש״י לעיל (פט: ד״ה ב׳ וג׳ שמות) כתב דפלפלין שיעורו כדי לתבל בו ביצה קלה, ולעולם אינו בכלל מיני בשמים.

ובמגן אברהם (ריש סי׳ רצ״ז) תמה על שניהם, דלמאי נק״מ אם הוא בכלל בשמים או לא, דהרי לענין הבדלה מבואר שם בב״י דאפילו על פת מבדילין. וא״כ גם אם אינו בכלל בשמים מבדילין עליו כיון דיש בו ריח. ועיי״ש בבאר היטב ושערי תשובה שמחלקים בין פלפלים שלם שאין לברך עליו, לפלפלין כתוש שנודף ריח ואפשר לברך עליו.

★★

במשנה: מקק ספרים וכו׳ **כל שהוא, שמצניעין אותם לגונזן.**

המקור לגניזת ס״ת שנשרפה או בלתה הוא בגמ׳ מגילה (דף כ״ו) ואמר רבא ספר תורה שבלה גונזין אותו אצל ת״ח ואפילו שונה הלכות, אמר ר׳ אחא בר יעקב ובכלי חרס שנאמר ונתתם בכלי חרס למען יעמדו ימים רבים. ולכאורה נראה, דהמטרה של הגניזה כדי למנוע מחיקה מהירה של הס״ת ולפ״ז בס״ת שנשרף לגמרי ונעשה אפר או שבלה לגמרי לא שייך דין הגניזה, אבל מדייק הציץ אליעזר (חלק ח׳ סימן ל׳) ממשנתינו, דאפילו הכי צריך לגונזן כמו דאמרינן דמקק ספרים מצניעין לגונזן. והביא שכן דייק בספר אורחות חיים על או״ח (סימן קנ״ד) ובהגהות המהרש״ם שם.

★★

במשנה: המוציא קופת הרוכלין וכו׳ **אינו חייב אלא אחת.**

בתוס׳ (ד״ה המוציא וכו׳) כתבו לחדש בשם ר״ת דבהוציא דברים הרבה בכלי אחת, אפילו נודע לו על מין אחד ונתכפר לו, ואח״כ נודע לו על מין השני, פטור מחטאת שניה משום דהוי הכל כדבר אחד, וכן סיימו דבאוכלין שבתוך הכלי אפילו כפרות אינן מחלקות עי״ש. אכן הביאו התוס׳ דמהירושלמי נראה, דבנודע וחזר ונודע, חייב על כל מין ומין ע״כ.

והגאון מטשעבין זצ״ל בתשובתו שנדפסה בקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד׳ ע׳ ה-ו) רצה להוכיח מהתוס׳ הנ״ל

למה שנשאל בענין נהג שמוכרח לנסוע בשבת במכוניתו עם יולדת לבית החולים. אם יש לו היתר לקחת אתו במכוניתו חפציו המוכרחים. ולפי״ד התוס׳ הנ״ל רוצה הגאון מטשעבין זצ״ל לומר, דכמו דהם ס״ל דהכל נחשב כדבר אחד לגבי הוצאה, שהכלי מצרפו, ממילא לדעת הריטב״א בעירובין דף ס״ח בשם מורו דבמים משום שהכל גוף אחד ליכא משום ריבוי בישול, וע״כ לכאורה י״ל דגם היכא שמונחים החפצים בכלי, כיון דנחשב כדבר אחד לגבי הוצאה ליכא משום ריבוי בשיעורין. ע״כ.

ובהר צבי להגרצ״פ פראנק ז״ל (או״ח סי׳ קע״ז) הסתפק בכמה אופנים בענין מרבה בשיעורים בשבת, כגון: בעובדא דהוי בחולה שיש בו סכנה שהיה צריך לנר בליל שבת, והיו לפניו שתי נרות של נפט באחת היה נפט כשיעור שהחולה צריך והשניה היתה מלאה נפט שתדלק הרבה שעות שלא לצורך החולה, אם מותר לו להדליק את השניה, כיון שמעשה ההדלקה אחד הוא. ע״כ.

ולהלן מביא שם מדברי הרב פעלים (סי׳ כא) לגבי חולה שיש בו סכנה וצריך לאכול בשר עוף. ויש עוף קטן המספיק בעד החולה. אי שרי לשחוט לו עוף גדול.

ובהמשך דבריו מביא מספר מחנה ישראל להגה״צ בעל החפץ חיים זצ״ל (פרק לא) שמדבר שם בדיני הוצאה מרה״י להוציא או להעביר גם חפצי עצמו, וכתב שם בהגהה דבכה״ג שהוא מרבה במעשה בבת אחת ועל מקצתו הוא אנוס ומקצתו הוא ברצון, דלדעת הר״ן הוא איסור דאורייתא ולדעת הרשב״א והתוס׳ הוא איסור דרבנן לבד, בזה״ז דאין לנו רה״ר דאורייתא מצדד שיהא מותר במקום פסידא, אך נסתפקנא על החפצים אשר הוא מוסיף מרצונו אי צריך דוקא לישא אותם באותה היד שהוא נושא החפצים שמוכרח להעבירם ע״פ הממשלה, דאל״ה אפשר דגם הרשב״א מודה דעושה בזה איסור דאורייתא דהוא ענין בפני עצמו, או דילמא כיון דאיש אחד הוא אין לחלק בזה.

ולכאורה יש לפשוט ספק זה מהא דאמרינן במכות (דף כ׳ ע״ב) דאם סך אצבעותיו נשא וקרח ה׳ קרחות בבת אחת דחייב ה׳ מלקיות משום דהו״ל התראה על כל חדא וחדא, אלמא אף שעושה זה בחמש אצבעותיו ביד אחת אפ״ה חייב על כל אחת משום דכל אבר פעל פעולת קרחה בפני עצמה, וכש״כ בזה שעשה בכל יד מלאכת הוצאה בפני עצמה וכו׳, וספק זה יש להסתפק ג״כ אם בשל בשר וחלב בבת אחת והתראה אחת בכל יד בקדירה בפני עצמה אי חייב שתי מלקיות או דנחשב לבשול אחד עכ״ל בהג״ה בספר מחנה ישראל שם. וע״ש בהר צבי בזה עוד באריכות.

ויש להביא כאן עוד את דברי האור שמח (פי״ח מהל׳ שבת) שמסתפק אם במלאכת הוצאה יש בכלל חיוב על ריבוי שיעורים ע״ש באריכות. ובספר מנחת שלמה להגרש״ז אויערבך ז״ל (ח״א סי׳ ח׳) ע״ש היטב. וכל זה נפק״מ לספק שנשאל הגאון מטשעבין וכנ״ל, ודו״ק.

עוד ציין בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א לדברי המנחת חנוך במוסך השבת (אות לט) הכותב, דשחיטת בעל חי גדול מיקרי ריבוי בשיעורין ע״ש. וזה דלא כאו״ש הנ״ל ע״כ.

★★

מהדין המבואר כאן, דאם מוציא קופה מלאה פירות חייב רק אחת, כתב בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ קעה) להסתפק במי שכותב מכתב בשבת אם מתחייב על כל שתי אותיות שכותב, ואם כותב במזיד ובהתראה חייב סקילה על כל אחד ואחד מהם, לפי״ז יהי׳ הדין דאם הזיד וכתב בלי התראה דעובר על כל שתי אותיות איסור כרת. ובמסכת מכות (כ״א ע״א) תנן דנזיר שהיה שותה יין כל היום אינו חייב אלא אחת, התרו בו חייב על כל אחת ואחת מלקות, והרמב״ם בה׳ נזירות (פ״ה ה״י) כתב וז״ל: נזיר שהיה שותה יין כל היום כולה, אעפ״י שהוא חייב לשמים על כל רביעית ורביעית אינו לוקה אלא אחת משום יין, ואם התרו בו על כל רביעית ואמרו לו אל תשתה ואל תשתה חייב על כל אחת ואחת עכ״ל, נראה בהדיא שחייב על כל רביעית ורביעית בידי שמים, והתראה אינו אלא משום מלקות, וה״ה שחייב על כל שתי אותיות גם בלי התראה.

והנה אם מעמיד קדירה מלאה בשר בשבת על התנור לבשל אינו חייב אלא אחת, הגם שיש בו הרבה גרוגרות, מ״מ אינו חייב על כל גרוגרת בפני עצמה כיון שעשה רק מעשה אחד, וכן מבואר כאן כהנ״ל לגבי הוצאת קופת פירות דאינו חייב אלא אחת, והוא הדין אם קוצר ענף אחד ויש בו הרבה תמרים אינו חייב אלא אחת. מה שאין כן בכתיבה או בתופר שכל שתי תפירות ושתי אותיות הוא מעשה בפני עצמו, והוא הדין בקוצר תבואה, שכל כמה שמרבה לקצור הוא

עושה מעשה חדש, וכן לפי זה אם אוכל חתיכת חלב חייב על כל זית וזית בידי שמים, אבל אם בולע בבת אחת שני זיתים אינו חייב אלא אחת, שלא עשה רק מעשה אחד וכו׳.

וצריך לעיין בדבר הזה כיון שכל המכתב הוא רק ענין אחד אולי אינו חייב אלא אחת על כל המכתב, כמו האורג בגד שלא מצינו בפוסקים שחייב על כל שיעור אריגה בפני עצמו, וצ״ע ע״כ.

דף צ׳ ע״ב

בגמ׳: מאי ציפורת כרמים וכו׳ **ועבדי לה לחוכמא** וכו׳.

ופרש״י: לפתוח הלב ע״כ.

כתב בקובץ אור ישראל (מונסי שנה ג׳ קו׳ א׳ ע׳ רטו): מן הענין לציין מה ששמעתי כמ״פ מפי מורי ורבי הגאבד״ק מאטרסדורף זצ״ל, בשם זקינתו הרבנית הצדקת מרת הינדל עהרנפעלד ע״ה, ברתא בכירתא דמרן החתם סופר (אמו של החתן סופר), שפירשה מאמר ב״פרק שירה״: ציפורת הכרמים מה אומרת, מאין יבא עזרי. עפ״י מאמרם ז״ל (שבת צ׳ ע״ב) שדם ציפורת הכרמים טוב לזכרון אם נותנים מדמה על המצח, על כן היא אומרת שיש דרך יותר נכון לחזק את הזכרון מבלי לצערה ולמצוץ דמה, והוא ע״י שיחזור על לימודו מאה פעמים וא׳, ע״ד שאמרו ז״ל (חגיגה ט׳) אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד, וזהו מאי״ן שהוא בגימטרי׳ ק״א, עי״ז יבא עזרי עכ״ד ודפח״ח.

וידי״נ הג״ר רפאל רוזנבוים שליט״א העירני, שבפי׳ שנדפס על פרק שירה מכת״י עתיק (ע״י הר״ר פרנקל שיחי׳ - ב״ב תשס״ד) ע׳ כ״ו הביא פירוש זה בשם ספר ברכת שמואל ע״כ.

פרק עשירי

במשנה: המצניע לזרע ולדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת חייב בכל שהוא. ובגמ' להלן (צ"א ע"א) **אמר רב יהודה אמר שמואל, מחייב הי' רבי מאיר אף במוציא חטה אחת לזריעה, ופריך פשיטא, כל שהוא תנן, ומשני מהו דתימא כל שהוא לאפוקי מגרוגרת** (שיעור הוצאה באוכלין), ולעולם עד דאיכא (עכ"פ) **כזית, קמ"ל.**

המהר"ץ חיות בהגהותיו רוצה להוכיח מכאן, דכל פחות מכשיעור נקרא כל שהוא, ואין לחלק ביניהם, ותמה על הכס"מ (בפ"א דחו"מ ה"ז) שדן בזה, ולא התעורר מזה.

ויש לציין לדברי התוס' במנחות (כ"ו ע"ב) ד"ה יש הקטרה וכו' שכתבו, דאפילו מאן דס"ל יש הקטרה בפחות מכזית, מודה דאם הקטיר כדי שומשום (היינו כל שהוא), פטור, דאין דרך הקטרה בכך. הרי שמחלקים בין כל שהוא לפחות מכשיעור, ותניא דמסייע לי' להכס"מ. ודו"ק.

ובהג"ה לשו"ת אבני נזר (או"ח ח"ב סי' שע"ו) כתב ליישב דברי הרמב"ם המביא (בפ"א דחו"מ ה"ז) פסוק מיוחד לאסור חצי שיעור בחמץ. ולכאורה למה לי קרא על זה, הרי בלא"ה בכל התורה חצי שיעור אסור מן התורה. וכתב באב"נ שם: והנראה לי בדעת הרמב"ם דסבירא לי' הא דחצי שיעור אסור מן התורה חצי ממש. אבל לא פחות מחצי. והטעם כי בפרק בהמה המקשה עור מצטרף לבשר. היינו חצי עור וחצי בשר. איכא דאמרי עור משלים לבשר רוב בשר למיעוט עור. הרי דלשון צירוף הוא דוקא בפלגא. ועל כן דוקא חצי שיעור חזי לאצטרופי. אבל פחות מחצי חזי רק להשלים:

מיהו אין זה ראי' ברורה. דבפרק ב' דגיטין גבי גט שכתבו על איסורי הנאה דבעי למפשט מעלה של זית. ודאי שאני עלה דחזי לאצטרופי. ואם איתא דלעולם לא שייך צירוף אלא בחצי. מה פסקא דעלה יש בו חצי פרוטה. אלא ודאי לפעמים שייך לשון צירוף גם בפחות מחצי. ובתוספות שבועות גבי נזיר שאמר שבועה שלא אוכל חרצן אהתירא משתבע ודעתי' אמשהו. הקשו בתוספות הא חצי שיעור אסור מן התורה. מבואר דמשהו גם כן חשיב חצי שיעור. וכן מדברי רשב"א בטעם כעיקר דעד ששים אסור מן התורה ולא ללקות עד דאיכא כזית בכדי אכילת פרס. ואם פחות מחצי שיעור אין איסור מן התורה. אם כן היכי שאין חצי שיעור בכדי אכילת פרס יהי' מותר מן התורה. ומכל מקום דעת הרמב"ם נראה לי כמו שכתבתי: עכ"ל.

אכן לכאורה הדברים צע"ג מאוד. דהרמב"ם (פי"ד דמאכלות אסורות הלכה ב') כתב מפורש דשיעור האיסור דח"ש הוא בכל שהוא בכל התורה ע"ש, וצע"ג דא"כ למה לי קרא מיוחד לזה בחמץ וצע"ג.

דף צ"א ע"א

בגמ': הוציא חצי גרוגרת ותפחה.

עיין בתוס' מנחות (נ"ד ע"א), שהקשו דאמאי משערין לענין שבת כמות שתפחה, והא באיסורין קי"ל דמדאורייתא כמות שהן משערין. וכן הקשה הרמב"ן כאן. ותירץ הרשב"א דשאני איסורין דמ"מ לא נהנה בכזית, וא"כ מה מועיל מה שתפח, מ"מ אין בו כזית, משא"כ בהוצאה דעכ"פ הוציא כזית ע"ש.

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ב' סימן רמט) לגבי שיעור זית, כתב דבודאי בסתם גם החללים מצטרפין כיון שכן הוא טבעו ודרכו בכך, ודוקא בניכר חלל אינו מצטרף כדמוכח ממשנה דעוקצין פ"ב מ"ח שרמז המג"א, וכ"ה בש"ע הרב שם סי' תפ"ו. וע' פירוש המשניות להר"מ (פ"ג דטהרות מ"ד) וז"ל: ואודיעך הנה עיקר א' והוא שהשיעורים כולם אמנם נשמור בהם שיעור הגודל ולא נקט לרפיון החלקים וההתחברות

לא לענין טומאה ולא לעניי איסור והיתר וביאר שנפחו נפחו ר״ל שנוספו וגדלו, עכ״ל. ושם מקדם ביאר שהשמש יכלה כח לחות הגוף וינגבם ולכן יכמוש והמים ילחלחן וירפן ויגדלן ויוסיף בגדלן ע״ש.

עוד כותב שם: דאף דברשב״א כאן כתב דכל שיעור כזית אע״פ שתפח ונראה כזית הרי א״ב כזית ולא נהנה גרונו בכזית, ע״ש, י״ל דהיינו בתפח עד כדי מה שאין דרכו בכך. ועיי״ש שציין לשו״ת בית יצחק חא״ח (סי׳ ל׳ וסי׳ ל״א) ושואל ומשיב (מהד״ק ח״א סי׳ קס״ח). ועיין מה שהאריך בזה בתפארת ישראל בועז פ״ג טהרות (אות ג׳) ועוקצין פ״ב מ״ח ביכין.

★★

בגמ׳: זרק כזית תרומה לבית טמא מאי וכו׳.

תלמיד יח״ל הבחור שלמה זלמן הכהן וויסמאן ז״ל - הי״ד כתב אל הגאון בעל צפנת פענח זצ״ל קושי׳ חזקה: מספקא לי אי במלאכת הוצאה פטור מקלקל כמו דפטור מקלקל בכל מלאכת שבת, וטעם הספק משום דקשה לי הא דבעי בשבת (צא ע״א) זרק כזית תרומה לבית טמא מהו, אי אמרינן מגו דמצטרף לענין טומאה כמו כן מצטרף לענין שבת, והדבר תמוה, דהא הוי מקלקל בהוצאה זו דנטמא התרומה, וכל המקלקלין פטורין, וכן בשתי הלחם דעצרת הא יופסלו ביוצא, והוי מקלקל, ואמאי יתחייב, ומזה יש קצת הוכחה דבהוצאה חייב מקלקל ג״כ, ואינני יודע טעם הדבר. עכ״ד.

(כוכבי אור חלק א׳ ע׳ רנא)

ואכן בבית יצחק להגר״י שמלקיס זצ״ל (או״ח סי׳ ל״ד) עמד בקושי׳ זו. וחידש יסוד גדול, דקלקול הלכתי אינו קלקול, אדם שעשה מלאכה, והמלאכה כשלעצמה שרתה את העושה, לא יכול לבוא דין איסור וליצור שם של מקלקל על המלאכה, דווקא אדם שמשחית בפועל כקורע שלא על מנת לתפור, סותר שלא על מנת לבנות וכו׳, או מבשל באופן שאינו ראוי לאכילה, דברים אלו חסר בהם במלאכת אומנות, ונחשבים מקלקל בשבת, אבל כאשר המלאכה כשלעצמה מלאכה משובחת היא, אלא שהדין אוסר את האוכל, בזה לא נאמר הדין שכל המקלקלים פטורים, ולכן אדם המוציא כזית מלחם הפנים או משתי הלחם, הרי מטרתו להעביר את החפץ ממקום בו הוא עומד למקום אחר, ומבחינה זו שרתה ההוצאה את רצונו של עושה המלאכה, ולמרות שעי״כ אמנם נפסל האוכל מבחינה הלכתית, אבל קלקול הלכתי אינו קלקול.

כיסוד זה כתב המנחת חנוך (מצוה חצ״ר) שם כתב להקשות בדברי הגמ׳ (כתובות ל״ד ע״א) דאיתא, שלדעת רבי יוחנן הסנדלר אדם המבשל בשבת, נאסר המאכל לכל אדם עולמית.

מקשה המנ״ח, שלפי דעה זו היה מקום לפטור את כל המבשל בשבת, כי אין לך קלקול גדול מזה, שהרי עצם הבשול בשבת, אוסר את המאכל באכילה, ומיישב המנחת חינוך, כי קלקול הלכתי אינו קלקול, המבשל בשבת, בפועל השביח את המאכל, ושוב לא יוכל שום דין לשוות שם של מקלקל על המבשל עכ״ד. והוא כדברי הבית יצחק הנ״ל ודו״ק.

בדברי הבית יצחק הנ״ל. ציין הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א ללבושי מרדכי (מהדו״ת סי׳ לב) שחולק עליו ע״ש. ובעצם הקושי׳ הנ״ל שהקשה תלמיד יח״ל הנ״ל. ציין הנ״ל לעיין בספר גור ארי׳ יהודה (סי׳ ט״ו ס״ק ח׳) ובזהב שבא להגאון האדר״ת ז״ל על פסחים (ל״ג ע״ב) ע״כ.

★★

בגמ׳: בעי רבא. הוציא חצי גרוגרת לזריעה ותפחה וכו׳.

בחדושי הרשב״א כאן הביא קושית הרמב״ן וז״ל: הקשה הרמב״ן ז״ל מאי קא מבעיא ליה, דהא איהו הוא דאמר במסכת מנחות בפרק כל המנחות באות מצה (נ״ד א׳) כל היכא דמעיקרא הוה ביה והשתא לית ביה הא לית ביה, וכל היכא דמעיקרא לית ביה והשתא אית ביה, מדרבנן, כי פליגי דמעיקרא הוה ביה וצמק וחזר ותפח, מר סבר יש דיחוי באיסורין, ומר סבר אין דיחוי באיסורין, וכיון שכן גבי שבת נמי בדלית ביה ותפח היכי מחייב, וע״ש בתירוצו של הרמב״ן.

והרשב״א עצמו תירץ: ולי נראה דאינו דומה שיעור הוצאת שבת לשאר האיסורים, דאילו פיגול ונותר וחלב לא חייבה התורה בהם אלא כשיעור אכילה דהיינו כזית, וכיון שכן, כל שאין בו כזית באמת, אע״פ שתפח ונראה ככזית הרי אין בו כזית ולא נהנה גרונו בכזית, אבל הוצאת שבת בחשיבותא תליא מילתא וכל שדרך הבריות להחשיב ולהצניע חייבין עליו בהוצאתו, ועל כן אין שיעור הוצאה אחד לכל הדברים אלא כל אחד ואחד לפי מה שהוא חשוב, עד שהעלו

הענין, שאפילו מה שאינו חשוב לכל ואין מצניעין כמוהו והצניעו, המצניעו חייב, וכיון שכן אף פחות מכגרוגרת שתפחה ונראה ככזית מחשיבין אותו ומצניעין כמוהו ולפיכך חייב כן נראה לי עכ״ל.

והגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל־הי״ד בזרע אברהם (סי׳ כ׳ ס״ק לב) כתב לבאר בסברתו: ונראה מזה דיש שני ענינים בשיעורים, הא׳ שיעור עצמי מצד הדין דגזה״כ דכל דליכא כשיעור המסוים לית בי׳ דין זה. ובכה״ג לא מהני נתפח רק אם הוה בי׳ בתחלה, הב׳ שאין השיעור מצד הדין, דמדינא סגי גם בבציר מהאי שיעורא אלא שמשום שבציר מהכי אינו חשוב אצל אדם לכן בענין כשיעור החשוב והשיעור הוא סיבה, שעי״ז נחשב אצל בני אדם ואלו הי׳ חשיב בפחות מזה ג״כ הי׳ מהני וכו׳ ע״ש עוד בזה.

★★

וברש״י (ד״ה יש דיחוי וכו׳) כתב לבאר את הספק של רבא כאן: מה שחסרה בינתים, אילו אנחה בהיא שעתא לא מיחייב חטאת, מי אמרינן תורת דיחוי דנדחה לו מחיוב חטאת ובטלה לה עקירה קמייתא וכי הדר ותפחה והניחה הוי הנחה בלא עקירה עכ״ל. נראה מלשון רש״י, דהספק של רבא הוא האם הצמיקה שפיחתה משיעור גרוגרת, מבטלת את שם העקירה מהגרוגרת, ולאו דוקא משום החלק הנתפח, אלא משום דאי אנחה בהיא שעתא שצמקה לא הוי הנחה, בטלה שם עקירה מהגרוגרת, ומשמע נמי מדבריו דהגריעותא היא, שבזמן שצמקה בטלה שם עקירה מהגרוגרת, ולא מתורת דיחוי דבקדשים ומצוות ולא כללינהו לכולהו דיחויים בחדא מחתא.

והנה המגיד משנה (בפ״ד דאבות הטומאה) עמד בסתירת הרמב״ם (כעין קושית הרמב״ן הנ״ל על סוגית הגמ׳ כאן מהסוגי׳ דמנחות) שבסוגי׳ דמנחות פסק בצמקה וחזרה ותפחה דאין דיחוי ובסוגיא דהמצניע לענין שבת פסק דהוי ספק, וכתב בשם הר״י קורקוס לבאר, דסברת הרמב״ם לגבי שבת היא משום ״דאי אנחה בהיא שעתא״ וכדברי רש״י הנ״ל עיי״ש. ולכאורה הוה ליה להקשות מסוגיא דמנחות על סוגיא דשבת וכקושית הרמב״ן ולא על פסקי הרמב״ם, דהא גמרא ערוכה היא, ותירוצו ניחא אך בדעת הרמב״ם דאע״ג דבטומאה אין דיחוי, בשבת שאני ומשום דאי אנחה בהיא שעתא, אבל למ״ד בסוגיא דמנחות דיש דיחוי כ״ש דלענין שבת צריך שיהא דין דיחוי אפי׳ אם תפח לפני העקירה.

ובהגהות הגר״א (שו״ע או״ח סי׳ תפ״ו) מקשה ג״כ מסוגית הגמ׳ דמנחות דפליגי בה אמוראי אי יש דיחוי באיסורא, אסוגיא דשבת דבעיא דלא איפשיטא היא, ולא ניחא ליה בתירוץ הר״י קורקוס, שתירץ כלשון רש״י הנ״ל. ומיישב הגר״א, דסוגיית הגמ׳ דמנחות אינה למסקנא עיי״ש. הרי דדימה דיחוי שיעורין דשבת לדיחוי דשיעורי טומאה ואיסורין, ואי כלשון רש״י והר״י קורקוס ״משום דאי אנחה בהיא שעתא לא מיחייב וכי הדר ותפחה הוי הנחה בלא עקירה״, א״כ אין שום שייכות לדיחוי דשבת ולדיחוי דטומאה ואיסורין, ודו״ק היטב וצ״ע בכל זה.

★★

בגמ׳: א״ל תניתוה, אבא שאול אומר, שתי הלחם ולחם הפנים שיעורם וכו׳.

נשאל בעל החלקת יעקב (ענינים שונים סי׳ ב׳) מדוע המוציא שתי הלחם ולחם הפנים חייב, הרי כיון שנפסל ביוצא ועומד לישרף כשרוף דמי א״כ ממילא לית ביה שיעור ואמאי חייב.

וכתב ליישב בב׳ אופנים א. לפי המבואר ברמב״ם הלכות שבת (פי״ח הלכה י״א) וז״ל: עפר ואפר כדי לכסות דם צפור קטנה ע״כ. וא״כ אם גרוגרת הנ״ל שהוא מוציא, אם היה מוציאו לאחר שנשרף ודאי היה חייב, כיון דשיעור הוצאת האפר הוא קטן למאוד עד שבגרוגרת הנשרף יש שיעור להתחייב, א״כ ממילא לא שייך לפוטרו כשמוציא כשיעור גרוגרת מטעם הריעותא שעומד לישרף, דהא גם אם מוציאו לאחר שריפתו הוא חייב, ולא יהא יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, לאחר שנשרף יהיה חייב ומשום שעומד לישרף יהיה פטור זה לא אמרינן והסברא ק״ל, ועיין בטו״ז או״ח (סי׳ שס״ג ס״ק ה׳) כעין זה לענין לחי מעצי אשירה.

ב. עוד כתב בדרך אחרת וזה לשונו: אכן לפע״ד לולא דמסתפינא הייתי אומר, דלא שייך בכלל לומר האי דכתותי מכתת שיעוריה (עי׳ רש״י סוף כיסוי הדם ובר״ן סוכה פרק הגזול דכל העומד לישרף וכתותי מכתת שיעורא, אחד היא) וזה שייך לומר רק לענין שאינו ראוי לעשות עם דבר זה עוד מצוה כגון שופר או לולב או לענין סנדל של חליצה, דכיון דעומד לישרף נתבטל ממנו האיכות והחשיבות שיהיה ראוי לקיים בזה המצוה, ואף שהכמות לפנינו ועדיין הוא

לפנינו, מ״מ איכותו וחשיבותו נתבטל ממנו בכדי לקיים המצוה, וכן נמי לענין גט הנכתב בדבר העומד לישרף דמבואר בשו״ע (אבהע״ז סי׳ קכ״ד) דפסול ג״כ, כיון שהתורה הקפידה לכתוב גט רק על דברים מיוחדים, ובעומד לישרף נתבטל ממנו איכותו להיות ראוי עוד לגרש בגט כזה ״אבל לענין האיסור עצמו שיהיה חייב על אכילתו או על הוצאתו כזית או כגרוגרת, בזה לא שייך לומר כתותי מכתת שיעורא וליכא שעורא כיון דכל הכמות לפנינו ועדיין לא נשרף״ ועיי״ש עוד באריכות מה שמיישב ביסוד זה.

★★

בגמ׳: מאי מדמצטרף לענין טומאה מיחייב נמי לענין שבת או דילמא כל לענין שבת כגרוגרת בעינן.

והקשה ברש״ש וז״ל: ק״ל, הא שיעור גרוגרת לא נאמר אלא באוכל אדם, והאי כיון דאיטמא תו אינו ראוי למאכל אדם, ואין לומר כיון דכל זמן דלא נח עדיין לא הוה בי׳ שיעור לקבלת טומאה, ולא נטמאו אלא בשעה שנח, ה״ל הנחת חפץ והסרת שם אוכל מיני׳ בהדדי חייב, הא ליתא, חדא דכה״ג מיבעיא לי׳ לריו״ח לקמן (צ״ט ע״ב), ולרבא, מרא דשמעתינן, פשיטא לי׳ שם דפטור, או לכל הפחות מיבעיא לי׳, ובאת״ל מיבעיא לי׳ שם ע״ש בפירש״י, שנית כיון דמ״מ קבל טומאה מדרבנן (כמ״ש התוס׳ בשם התו״כ) קודם שנח, אינו ראוי לאכילה מיקרי עכ״פ, עכ״ל הרש״ש.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה ח׳ קו׳ ו׳ ע׳ מז-ח) בזה: ונפלאה ממני קושית הרש״ש, דמה ענין טומאה או איסור אכילה לענין הוצאה וחיובה, וכי משום שעובר על אכילתה אינו חייב על הוצאתה, אתמהה! ועוד, וכי אין למצוא אפשרות דיהא מותר אפי׳ לאוכלה, כגון אי יש שם ישראל שמוכרח לאוכלה משום פיקוח נפש, או שחושב בשגגתו דכי נטמא התרומה מותרת היא לזר, או אפשר דאיירי בנכרי, ועיין תוס׳ במכילתין דף ג׳ ע״א בד״ה בבא דרישא פטור ומותר, ובתוס׳ ישנים שם בצדו, וכי נפסל האוכל מאכילת כלב, דנימא דלאו אוכל הוא.

ועוד דאפי׳ נימא שברצונו לאכלו במזיד נמי לא בטל צורך שיעור גרוגרת ממנו, והגם דכ״ז פשוט הוא בעיני, מ״מ לא אמנע מלהביא ראי׳ לדברי ממ״ש הצל״ח ביצה דף י״ב ע״א, דאמרינן שם בגמ׳, דתני קמי׳ דר״י בר אבדימי השוחט עולות נדבה ביו״ט לוקה, א״ל דאמר לך מני ב״ש היא דאמרי לא אמרינן מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, דאי ב״ה הא אמרי מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ה״נ מתוך שהותרה שחיטה לצורך התורה נמי שלא לצורך.

והקשה שם בצל״ח וז״ל: הא ודאי גם לב״ה לא אמרינן מתוך אלא שיש בו צורך קצת כמו״ש התוס׳ בד״ה ה״ג רש״י, וכתבו שם בסוף הדבור דצורך קצת שיש בשוחט עולה הוא שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם, והא ודאי דאף לב״ה נדרים ונדבות אינן קריבין ביו״ט ויש בו איסור תורה דכתיב לכם ולא לגבוה אלא דליכא מלקות שאין כאן אלא לאו הבא מכלל עשה וכמו״ש התוס׳ בד״ה השוחט, ולקמן דף כ׳ ע״ב איתמר למ״ד נו״נ אין קריבין ביו״ט עבר ושחט רבא אמר זורק דם ע״מ להתיר בשר באכילה, רבה בר רב הונא אמר זורק הדם ע״מ להקטיר אמורין לערב, וא״כ לרבא אם עבר ושחט עולה שאין כאן בשר לאכילה אינו זורק הדם ופשיטא שאינו מקטיר האמורין כיון שלא נזרק הדם.

ואפי׳ לרבה בר״ה שזורק הדם, אפ״ה אינו מקטיר עד לערב שאסור להקטיר ביו״ט דלכם ולא לגבוה, וכיון שאינו זורק ולא מקטיר והקרבן מיפסל לגמרי שהדם נפסל בשקיעת החמה, אין כאן שלחן רבך מלא, דמה ששחט שחיטה לאו עבודה היא כלל ואין אפי׳ קצת צורך היום וכיון דליכא צורך קצת אפי׳ לב״ה אין אומרים מתוך וגם לב״ה לוקה, וא״כ למה אמר כאן דאמר לך מני ב״ש, הרי גם לב״ה אתיא, ותינח לרבה בר ר״ה שסובר זורק בו ביום ע״מ להקטיר לערב, וכאן שעכ״פ זורק ביו״ט מקרי שלחן רבך מלא, אבל לרבא אתי שפיר אף כב״ה ואף שזריקה הוא רק שבות, מ״מ כאן שעכ״פ אינו יכול לזרוק, שוב השחיטה היא שלא לצורך כלל וחייב מלקות על השחיטה. ואמנם אפשר לומר דאתיא גם כרבא וכמ״ש התוס׳ בד״ה ה״ג דגם מבשל גיד מקרי צורך אף שהוא אסור באכילה מ״מ כאן שדעתו של זה לאכלו היינו צורך יו״ט, ה״נ כיון שדעתו של זה לזרוק הדם מקרי צורך יו״ט, עכ״ל הצל״ח במה שנוגע לענינו.

הרי שלך לפניך דמה שהשוחט והזורק עבר על איסור דאורייתא אינו מבטל פעולתו מלהיות ל״צורך״, ה״נ גבי דידן דכיון שהזורק הכזית תרומה, זורקו על מנת לצרפו ושפיר יכול לאוכלו בהיתר (אם הוא פיקוח נפש או נכרי) או אפי׳ באיסור, איך שייך לומר דלא נדיינו בגרוגרת. עכ״ד.

★★

בגמ': שתי הלחם ולחם הפנים שיעורם כגרוגרת וכו'.

באפיקי ים (סי' ד' ענף ד') נסתפק אם ארג חוט של צמר בבגד פשתן דודאי למעקר קאי אם חייב, וכן בתופר כה"ג אם חיבר בשתי תפירות צמר לפשתים, ומצד מקלקל כתב שם דודאי חייב, דמקלקל לא הוי רק בעושה דרך השחתה כמו בחובל ומבעיר אבל לא בכה"ג דאינו עושה דרך השחתה וכמוש"כ במנ"ח (מצוה רח"צ).

ובאפיקי ים הביא ראי' לזה מהגמ' כאן דמבואר דשתי הלחם ולחם הפנים שיעורם כגרוגרת להוצאת שבת, וקשה הא הוי מקלקל דנפסל ביוצא, ולהנ"ל ניחא, דבאינו עושה דרך השחתה לאו מקלקל הוא, רק דעיקר הספק משום דלא הוי מלאכה המתקיימת כיון דעומד להפרד מחמת כלאים. ועי"ש שהביא דהמנ"ח חקר כה"ג לענין כותב על קלף של עיר הנדחת דעומד לשריפה ולא הוי על דבר המתקיים עי"ש ע"כ.

וכתב בשערי יצחק עמ"ס שבת (סי' מט) להעיר בדברי האפיקי ים הנ"ל: ומש"כ שם ראי' דמקלקל בעינן דוקא דרך השחתה והביא ראי' משתי הלחם ולחם הפנים שנפסל ביוצא, לענ"ד נראה דמשם אין ראי', דנראה דמקלקל פטור רק אם המלאכה היא בנפעל, אבל בהוצאה, המלאכה היא רק קירוב הדבר ואין המלאכה בנפעל (ועי' בתוצאות חיים סי' י"א דמהאי טעמא לא בעינן בהוצאה מלאכה המתקיימת ולכן אמרינן קלוטה כמי שהונחה עי"ש) ולכן לא שייך בזה פטור מקלקל.

וכעת ראיתי שכוונתי בעזהי"ת להבית יצחק באו"ח סי' ל"ד, והובאו דבריו בספר ברכת שמעון על שבת (סי' י"ב) ע"ש. והקשה בספר הנ"ל על חידוש זה, דהרי הא דמקלקל פטור הוא משום דבשבת בעינן מלאכת מחשבת והרי חזינן דגם בהוצאה בעינן מלאכת מחשבת ולכן פטור המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך להוציאם וכן בב"ק כ"ו ע"ב יע"ש. ועמד שם בצ"ע.

ויש להוסיף ג"כ ממתני' (דף צ"ב ע"ב) דמתכוון להוציא לפניו ובא לו לאחריו פטור משום מתעסק, עי"ש ברש"י, אע"ג דמתכוון לאחריו ובא לו לאחריו חייב עי"ש בגמרא דאר"א תברא מי ששנה זו לא שנה זו, והרי מתעסק כה"ג שנתכוון למלאכה, כיון דגם לאחריו חייב, הפטור הוא משום מחשבת, ואם נימא דמקלקל חייב בהוצאה, א"כ גם מתעסק יהי' חייב בכה"ג דהפטור הוא משום מחשבת, עי' בתוס' שבת דף ע"ה ע"א ד"ה מתעסק, ועוד מקומות, וא"כ קשה על הבית יצחק הנ"ל.

אבל נראה לענ"ד דאין בקושיות אלו משום השגה, דנראה דהיכי דחסרה המחשבת במעשה ההוצאה אז פטור גם בהוצאה משום מלאכת מחשבת, וכל המקומות הנ"ל מיירי באופן זה, ולכן פטור משום דעיקר המלאכה בהוצאה היא מעשה ההוצאה, קירוב הדבר למקום המיועד, ובזה גם הבית יצחק מודה, ורק אם הקלקול בהחפץ, שאין זה חסרון במעשה ההוצאה, כיון שאין מלאכת ההוצאה בגוף החפץ, בזה אין חסרון מחשבת של מקלקל, שפוטר רק אם המלאכה בנפעל כנ"ל, וכמוש"כ הבית יצחק כנ"ל עכ"ד.

דף צ"א ע"ב

בגמ': הכי השתא התם מדאפקיה חוץ לחומת העזרה איפסל לי' ביוצא, אשבת לא מיחייב וכו'.

הגאון השואל ומשיב זצ"ל כותב (קובץ כרם שלמה שנה ג' קו' ט' ע' כ'): בשנת תרכ"א אור ליום ד' אמור כ"ט למב"י הי' אצלי האברך החריף ושנון מו"ה יעקב [הוא הגאון בעל כוכב מיעקב זצ"ל] חתן הרב מו"ה שבתי האבד"ק דאמברווא, והקשה, כיון דנפסל ביוצא טרם שנתחייב על ההוצאה, שוב הו"ל כצמקה או כתפחה ולא מחייב, דהא נפסל ביוצא ואינו ראוי, הו"ל כמוציא עצי אשרה דלא חזי ואינו חייב, וה"ה כאן לא נשאר כשיעור.

ולק"מ, דשאני התם דבעידנא דאפקי' לא הוה כשיעור או אח"כ נשתנה השיעור, אבל כאן הוא כמו שהי' מקודם, וכיון שרצה להוציאו לרה"ר וידע שנפסל עי"ז הרי נעשית מחשבתו וארי' דאסורא רביע עלה, וזה לא מקרא פחות מכשיעור, וז"ב. ע"כ.

★★

בגמ': כגון שזרקו לאוצר.

בשו"ת רב פעלים (חלק א או"ח סימן יב) דן במי שבורר בשבת אוכל מתוך פסולת בידו, כדי לאוכלו בסעודת בין הערבים, דקי"ל חייב חטאת, ואח"כ נמלך ואכלו לאלתר, אם חייב חטאת או לאו.

וכתב וז"ל: ספק זה נסתפק בו הרב קרית מלך רב בפ"ח מה' שבת (דף ל' ע"ב), ועוד נסתפק שם ספק אחר

אם בירר לאכול לאלתר ונמלך והניחו לסעודת בין הערבים, אם חייב חטאת, או לאו, ובספק הראשון ס״ל חייב חטאת ובספק השני ס״ל פטור, משום דאזלינן בתר מחשבתו בשעת הבירור.

ונראה דודאי כל דמחשבתו היתה באמת באסור, אע״פ שמעשיו סתומין, אנו דנין אותו כפי מחשבתו וחייב תיכף. וראיה לזה מהא דאיתא בשבת כאן גבי הוצאה בשבת, דאם הוציא כל שהוא וחשב לזריעה חייב, ואם אחר שגמר ההוצאה בעקירה והנחה נמלך וחשב על אותו דבר המועט לאכילה, וזרקו לאוצר וחזר והוציאו, אינו חייב על הוצאה השניה, מפני שאין בו שיעור לאכילה, אבל על הוצאה ראשונה חייב, אע״פ שאח״כ לא זרעו ונמלך ואכלו. וע״ע שם מ״ש לענין הספק השני הנ״ל.

ובפמ״ג בסי׳ שיט כתב באם בירר לאותה סעודה, ואח״כ נמלך והניחה לסעודה אחרת, אף דחיוב חטאת ליכא בקדמה מעשה למחשבה, מ״מ לא אריך למיעבד הכי. אבל בשער בציון (שם סק״ב) הקשה עליו מהא דאיתא (סי׳ שטז סו) לגבי צידה: ישב אחד על הפתח ומלאו יכול השני לישב בצדו, ואפי׳ אם עמד הראשון והלך לו השני פטור ומותר. הרי אף דעכשיו ממילא נצוד, כיון דבשעה שישב לא עבר מותר לו לשבת שם, וא״כ ה״ה כאן כיון דבשעה שבירר חשב ללאלתר, ומותר לו אח״כ להמלך בו ולהניחה לאחר כך.

★★

בגמ׳: אבל מליאה חרדל חייב.

עיין בבן איש חי פ׳ תצוה (סעיף טז) וכן בספרו שו״ת תורה לשמה (סימן קפט) בשלח לחבירו ב׳ מיני מתיקה, ולא היה לו ב׳ כלים להניחם בהם והניחם בכלי אחד, אם יוצא ידי חובת שני מנות בזה כיון דבאמת הם ב׳ מינים, או דלמא כיון דהם מונחים בכלי אחד חשיב הכל מנה אחת.

והשיב: כל שהניחם בכלי אחד חשיב מנה אחת ואין כאן ב׳ מנות לרעהו, וראיה לזה ממ״ש בגמרא דשבת דף צ״א ע״ב דסבר רבי יוחנן ורבא בקופה מלאה חרדל אגד כלי שמיה אגד, וכן פסק הרמב״ם ז״ל בהל׳ שבת פרק י״ב הלכה י״א וז״ל קופה שהיא מלאה חפצים אפילו מלאה חרדל והוציא רובה מרשות זו לרשות זו פטור עד שיוציא את כל הקופה וכן כל הדומה לזה שהכלי משים כל שיש בו כחפץ אחד עכ״ל ע״ש, וא״כ ה״ה הכא הכלי משים כל שיש בו כמנה אחת ולכן צריך להניחם בשני כלים כדי לקיים משלוח מנות איש לרעהו. ע״כ.

אמנם הגאון ר׳ משה שטערנבוך שליט״א בספרו תשובות והנהגות (ח״ב סי׳ שד״מ) כתב דדעת הפוסקים אינו כן. וגם בכלי אחד מיקרי שני מנות, וכמו שדן הבאר היטב (סי׳ תרצ״ה סק״ז) אי דג וביצה שעליו הם שני מינים ואף שהם בודאי בכלי אחד, הרי שגם בכלי אחד מיקרי שני מנות.

וביאר בזה בני הבחור המו׳ משה מאיר שיחי׳ דהדין דאגד כלי, מחבר את ב׳ המינים הנמצאים בכלי אחד בגלל ששתיהם בכלי. אך אין זה עושה אותם למין א׳. וזה מודגש היטב בלשון רש״י כאן (ד״ה אבל וכו׳): לענין שבת וכו׳. ומדויק היטב דזה רק דין לגבי הוצאת שבת ולא ענין כללי בכל התורה ויפה העיר.

★★

בגמ׳: הגונב כים בשבת חייב וכו׳.

ובגמ׳ יש כמה אוקימתות בדין זה. והקשה בקצות החושן (סי׳ שנ״א ס״ק א׳) על הרמב״ם (פ״ג דגניבה ה״ב) שכתב בסתמא: היה מגרר ויוצא פטור שאיסור שבת ואיסור גניבה באים כאחד, ולא כתב את האוקימתות של הגמרא.

ותירץ בחדושי הגר״ח על הרמב״ם שם, דהגמרא כאן היא אליבא דרב אחא (כתובות ל״א ע״ב) שאין הגנב קונה במשיכה לרה״ר, ולכן צריך להעמיד בצירף ידו למטה מג׳ וכו׳. אבל לרבינא שם שסובר שגנב מתחייב במשיכה גם ברה״ר, א״צ לכל האוקימתות שכאן. וע״ע בדבר אברהם (ח״א סי׳ כ״א) ובאבן האזל (כאן) ע״כ.

★★

בגמ׳: ור׳ יוחנן אמר אפי׳ מליאה חרדל פטור אלמא קסבר אגד כלי שמיה אגד.

נשאל הגאון ר׳ משה פינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ קג) אם מי שמעשן סיגריות ביו״ט, והוא צריך רק לעשרה סיגריות, ויש לו בחפיסה עשרים סיגריות, אם צריך להוציא את היתרים מכפי שיצטרך. וכן אם יש בחפיסה עשרה סיגריות אם מותר לו למלאות החפיסה שיהיה בה עשרים אף שאין צריך אלא לעשרה.

והשיב דלהוציא מהחפיסה את עשרה היתרים ודאי שאינו צריך, אך כשיש שם עשרה ורוצה להוסיף בה עשרים לכאורה יש לאסור, אף שהוא ממלא בביתו שעדיין לא התחיל במלאכת ההוצאה, דהא בדין ממלא נחתום חבית של מים (סי׳ תקג ס״ב) הביא במחצית השקל (ס״ק ד) בשם הפרי חדש דהוא דוקא כשממלא בפעם אחת מהדלי אבל לא בפעמים רבים דהוי הוספת טירחא, וכן הביא שם במשנה ברורה (ס״ק יד) בשם האחרונים, אף דגם שם עדיין לא התחיל במלאכת הבישול, א״כ הוא הדין הכא דאסור הוספת טירחא אף שעדיין לא התחיל במלאכת ההוצאה.

אך אולי יש לחלק ולומר, דהיות וההלכה כר׳ יוחנן כאן דאגד כלי שמיה אגד, וכתב הרמב״ם (פי״ב דשבת הי״א) דהכלי כל שיש בו כחפץ אחד, נמצא שהטירחא שעשה בהנחת עוד סיגריות בחפיסה היא טירחא בעלמא בלא שייכות למלאכה כלל, ושפיר י״ל דזה אינו אסור, דבשלמא בהא דהפר״ח, מיירי בריבוי שיעורין דהוי שתי מלאכות כדחזינן לענין שבת כמו שהביא הר״ן ממנחות (סד), ורק שלענין יו״ט לא איכפת לן מאחר שעושה אותן בטירחא אחת, בזה סובר הפר״ח דהכונה בטירחתו למלא הכלי בשני פעמים לצורך בישול נחשב ג״כ כעושה ריבוי השיעורים שהם שתי מלאכות בהוספת טירחא דאסור, אבל בממלא הכלי לכונת הוצאה שתהיה ממש מלאכה אחת, נמצא שהיא טירחא דלא שייכת כלל למלאכה, אפשר מודה הפר״ח שכמו שמותר למלאות התיבה שלא לצורך הוצאה ה״ה שמותר לצורך הוצאה, וכן מסתבר, ומ״מ צ״ע לדינא בזה.

וכן הוא גם במוציא כלי עם יין וכדומה ואינו צריך אלא למחצה, שאם הוא מלא ודאי מותר, ואם רוצה למלאות יש להסתפק אליבא דהפרי חדש.

וכתב עוד באגרות משה (או״ח ח״ה סי׳ לה) דאף דלגבי סיגריות אמרנו דאם יש בחפיסה עשרים סיגריות וצריך רק לעשר א״צ להוציא העשרה הנותרים, זה רק בסיגריות שכל אחד מהם ראוי לו בהזמן שלא יהיה בביתו, וכל הסיגריות שייכין לו בעצם, ונמצא שהוא נושא רק דבר הצריך לו. אבל להוציא טבעת עם מפתחות ביו״ט כשאינו צריך למקצת מהמפתחות ודאי אסור, דהלא המפתחות שאינו צריך הם דברים מיותרים ממש, והרי הוא נושא דבר שלא שייך לו כלל, ולכן אף דלר׳ יוחנן דאגד כלי שמיה אגד לא חייב בשבת בהוצאת טבעת עם מפתחות רק חטאת אחת, מ״מ לא שייך להתיר לשאת הטבעת וכל המפתחות ביו״ט כשאינו צריך לחלק מהם עיי״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: אגד כלי שמי׳ אגד וכו׳.

הנה אם נקטינן דאמרינן אגד כלי שמי׳ אגד. א״כ אדם שהוציא בשבת חפצים בתוך כלי מרשות לרשות, באופן שלא הוציא את כל הכלי אלא את רובו, ומיעוט מן הכלי עדיין אגוד לרשות שהיה שם - פטור. לכן, למשל: קופה מלאה מחטים, שהוציא אדם את רובה מרשות לרשות - פטור, עד שיוציא את כולה.

וקשה הלא הלכה פסוקה היא בכל התורה כולה: ״רובו ככולו״, ואם כן מדוע אם הוציא את רוב רובה של הקופה מרשות לרשות פטור עד שיוציא את כולה?

ותירץ הגאון רבי אהרן יפהן ז״ל: ההלכה של ״רובו ככולו״ נאמרה היכן שצריך עשיה, ואז אם עשית - באופן חיובי - את הרוב, למרות שלא עשית את המיעוט, נחשב הדבר שעשית את כולו.

מה שאין כן כשצריך להעביר חפץ ממקום אחד למקום שני, הרי ברור שהחפץ צריך היה להיות קודם כל מוגדר כמונח במקום הראשון. אחר כך לעזוב את אותו מקום, ולהיות שוב מוגדר כמונח במקום השני. לפי זה, לא ניתן לומר על חפץ שרובו נמצא במקום השני, שהגדרת מיקומו הוא המקום השני, שהרי מיעוטו נמצא עדיין במקום הראשון וזאת הרי המציאות.

ומכל מקום החידוש הוא שהגדרת מיקומו נקבעת לפי המיעוט שנשאר עדיין במקום הראשון, וזאת מפני שאם לא הגיע למקומו השני, הרי שבהכרח עדיין הוא במקומו הראשון ע״כ.

(ספר מרפסין איגרא ע׳ סו)

★★

בגמ׳: הכא במאי עסקינן דאפקי׳ דרך שוליו וכו׳.

וברש״י: וכיון דלא מצי למשקל. לא קני בהגבהתו ע״כ. והקשה הג״ר דוד פרידמן זצ״ל מקרלין (בקובץ

כרם שלמה שנה י"ב קו' ח'): וצ"ע. דהא כאן אין כאן הגבהה רק קנין משיכה כמבואר בב"ב ד' פ"ו ע"כ, וצ"ע.

דף צ"ב ע"א

במשנה: המוציא בין בימינו בין בשמאלו וכו' **שכן משא בני קהת** וכו'.

בספר אבני שהם להגרמי"ל שחור ז"ל (פר' תרומה) הקשה, בהא דקי"ל, דהמוציא את החי במטה, פטור אף על המטה, שהמטה טפלה לו, (משנה שבת דף צ"ג ע"ב), ועל הוצאת החי לא מתחייב, דהוא מקיל עצמו ונושא עצמו, והשתא אמאי לא נילף ממשא בני קהת, שהיו נושאין את הארון והארון נשא את עצמו ואת נושאיו אתו, [כדאיתא בגמ' סוטה דף ל"ה ע"א דעל דבר זה נענש עוזא, שנא' ויבואו עד גורן כידון וישלח עוזא את ידו לאחוז את הארון, א"ל הקב"ה: עוזא, נושאיו נשא עצמו לא כל שכן], וא"כ לגמר מינה דחייבין גם על נשיאת חי שנושא את עצמו.

וכתב ליישב: אכן נראה בפשטות, דרק חי שמעיקר טבעו הוא נושא את עצמו, בזה הוא דפטרינן את נושאו, אבל הארון כשלעצמו לאו נושא את עצמו, אלא דעפ"י נס נשא את נושאיו ואת עצמו, להכי לא חשיב כדבר הנושא את עצמו, עד דליגמר מיניה לחייב על משאו של חי הנושא את עצמו ע"כ.

★★

ויש להעיר במה שהקשה דכיון שהארון נושא את נושאיו יש לנו ללמוד מזה דחי הנושא את עצמו ג"כ חייבים כשנושאים אותו. דהנה ברמב"ן (במדבר ח, כה) כתב דעיקר דין ל' שנה בעבודת הלוים נתקן בבני קהת שנשאו את הארון בכתף והי' זה משא כבד ע"ש בדבריו, ולכאורה צ"ע הרי הארון נשא את נושאיו ואיזה משא כבד הי' כאן, וכעי"ז קשה בדברי האבן עזרא (שמות כה:) שכתב להקשות איך יכל משה לישא את הארון ע"ש, וצ"ע שהרי הארון נשא את נושאיו וכנ"ל.

וראה בדעת זקנים לבעלי התוס' (שמות כ"ה, י"א) וז"ל: ראוי היה הארון להיות זהב כולו, אלא לפי שיהיה נשא בכתף ויכביד יותר מדאי, ואע"ג דאמרינן נושאיו נושא, לפי שעה היה עכ"ל, וצ"ע פי' הדברים. (ועי' בפנ"י ובמרומי שדה על שבת כאן) ובקובץ בית אברהם [סוכטשוב - ירושלים] (קובץ ד ע' נ"ד) מביא בשם הגר"י קמינצקי זצ"ל דהא דארון היה נושא את נושאיו הי' רק בתוך הירדן ע"כ וצ"ע.

ובפנים יפות פירש מש"כ (במדבר ד, כב): גם הם וגו'. דקאי על בן ל' שנים שכתיב בקהת, ור"ל דהנה בני קהת כשרים רק מגיל ל' שנה - וכדאי' בן ל' לכח, והו"א דדוקא הם נושאים בכתף, אבל בני גרשון הנושאים בעגלות א"כ א"צ כח גדול לזה, קמ"ל דגם הם יש להם אותו דין ע"כ.

אך יש להעיר דהרי בני קהת נשאו את הארון. והרי ארון נשא את נושאיו. וא"כ לא היו נצרכים כלל לכח ומ"מ נשאו רק מבן ל' וא"כ מאי קמ"ל בזה לגבי בני קהת וצ"ע.

ומכל הנ"ל מבואר לכאורה דהגדר של "ארון נושא את נושאיו" אינו כ"כ פשוט.

(וראה עוד בשו"ת משנה שכיר (סי' עט) שר"ל דארון נושא את נושאיו הי' רק בארון שהשברי לוחות היו בו ע"ש וכעי"ז בחתם סופר כאן וע"ש עוד בזה)

★★

ונציין עוד לדברי השם משמואל (פר' נשא - תרע"א) שתמה, כיון דקי"ל דארון נושא את נושאיו, א"כ איך ילפינן ממשא הארון ע"י בני קהת דהמוציא משאוי למעלה מי' טפחים חייב, הרי כאן היה כח אחר מעורב בו ע"ש. ויש לפלפל בזה הרבה לפי הנ"ל.

עוד העיר בזה בני הבחור המו' משה מאיר שיחי' עפ"י מש"כ בתוס' (להלן צ"ד ע"א ד"ה שהחי וכו') וז"ל: ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי וכו' ע"כ. ומבואר היטב דאין זה שייך כלל לדין דארון נושא את נושאיו. אלא זה דין מיוחד לגבי בעל חי כשהוא חי ודו"ק ויפה העיר. (וראה להלן צ"ד ע"א שם מה שהבאתי בענין זה מהגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א ואכ"מ עוד).

★★

במשנה: המוציא וכו' **בתוך חיקו** וכו' **חייב.**

בשו"ת מראה יחזקאל להגר"י הוכברג ז"ל כתב מעשה שהי' אתו וז"ל:

ששכח את צפרניו אשר גזז בע"ש ושם בכיסו, ובשבת כאשר הי' בעיר נודע לו הדבר, והמרחץ והעיר טריסקעוויץ דינו ככרמלית שהוא מדרבנן, לכן פסק דעדיף שישא את הצפרניים בידים עד שיבא לביתו, מבלי לעבור על חז"ל שאמרו הזורקן רשע, וז"ל שם: אם יזרוק את הצפרניים בידים יעבור על איסור דרבנן בקום ועשה, ואם ילך ד' אמות בכרמלית לא יעבור רק על איסור דרבנן בשב ואל תעשה מחמת כי מונחים אצלו במלבושיו עוד מעש"ק ודמי למחט התחוב בבגדו מע"ש עי' במג"א (סי' רנ"ב ס"ק כ"ג), ועי' ברמב"ם הל' כלאים בלבש כלאים כל היום דאינו חייב רק על לבישתו ולא על זה דלא הפשיטו, דזה לא הוי מעשה, לכן בודאי עדיף לעבור על איסור דרבנן בשוא"ת עכ"ד.

ובדעת משה להגה"ק ר"מ מבויאן - קראקא זצ"ל־הי"ד (סי' ט') פלפל בענין זה, והגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בקובץ תשובות (ח"א סי' לח) העיר בזה:

והדברים צ"ע אטו מי שנשא בשבת חפץ המונח בכיסו מיקרי שב ואל תעשה, הלוא שנינו במתני' בשבת צ"ב בתוך חיקו חייב חטאת ובגמ' שם המוציא מעות בפונדתו ופיה למעלה חייב והפירוש במג"א סי' רנ"ב מ"ש, אבל בבגדו שרי הכוונה שתחובה בבגדו דבכה"ג לא הוה דרך הוצאה כמבואר בפ"ק דשבת דאפי' באומן פטור, אבל במונח בכיסו בודאי חייב חטאת וזה דרך הוצאה ממש, והראי' מכלאים אינו מובן, דהרי שם האיסור הוא הלבישה וכאן האיסור הוצאה ע"כ.

★★

על דברי הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א הנ"ל כתב הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון זצ"ל בקובץ דעת משה (קובץ ו') להעיר: כדי שלא יהיו דבריו תמוהים - י"ל "דהיכא דהיה אנוס על היציאה מביתו כגון כשנפלה דליקה וכו', אע"ג דודאי היה עליו להוציא החפץ מכיסו קודם שיצא אבל אם לא הוציא י"ל דחיובו נחשב כעבר בשוא"ת מה שלא הוציא החפץ מכיסו אבל לא כעבר בקו"ע בזה שיצא מביתו דהרי על יציאתו היה אנוס" ובנ"ד היה הרב השואל אנוס לחזור לביתו דא"א שיסתובב כל היום ברה"ר ומשום כך נחשב כשוא"ת עכ"ד.

השיב על כך הגאון ר' יוסף אפרתי שיחי' בקובץ מוריה (שנה ט"ז בגליון א-ב ע' פז) בשם הגאון רי"ש אלישיב שליט"א: אף דאונס רחמנא פטרי' אבל מה ענין זה לשב ואל תעשה, האם על זה נאמר "אונסי' כמאן דלא עביד דמי"? ועוד לומר דבגלל זה שיצטרך להסתובב כל היום אנוס מיקרי והו"ל כעובר בשב ואל תעשה? ע"כ.

★★

במשנה: המוציא וכו' **על כתפיו חייב. שכן משא בני קהת** וכו'.

נשאל החלקת יעקב (או"ח סימן ק"ו) באיש חרדי המשרת בצבא, ובש"ק צריך לילך למרחק של איזה ימים, אם מותר לו ליקח גם התפילין שבאמתחתו ולהרבות במשא בכדי שלא ליבטל באלו הימים מהנחת תפילין. ופסק להתיר וצירף כמה וכמה צדדי היתר עיי"ש, ואחד מהם דלשאת תפילין באמתחתו על כתפיו כלאחר יד הוא.

ובהגהות שם מבניו (אות א') מקשים ממשנתינו דהמוציא על כתפיו חייב שכן משא בני קהת, ולפי המבואר ברש"י כאן לאו דוקא משא כבדה שאין דרך להוציאה רק על כתף, אלא הוא הדין דבר קל וקטן, אלא די"ל לפי מה שאמרו בברכות (יח) כדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר־תורה שאסור להפשילן לאחוריו, וא"כ כיון שאסור להוליכן על כתפיו מקרי שלא כדרך הוצאה, כמו במוציא בפיו דמבואר במשנה (צב.) דהוי שלא כדרך הוצאה ואפ"ה כתבו התוס' שם (בד"ה המוציא) דבמוציא אוכלין בפיו הוי דרך הוצאה מפני שדרכן בכך, וה"ה הכא לגבי תפילין להפך.

אך כל זה לשיטת הב"ח, אבל באמת הב"ח נמי לא אמרו אלא להחמיר. דהרי לדעת הרבה פוסקים מותר בשאר כתבי הקודש, אלא דהב"ח סיים שם להחמיר, וא"כ לגבי שבת א"א לדונו כהוצאה כלאחר יד, כיון שרוב הפוסקים סוברים דמעיקר הדין מותר להוציא על כתפיו והוי דרך הוצאה ע"כ.

★★

במשנה: שכן משא בני קהת וכו'.

וברש"י כתב בשם רבינו יצחק וכו' בהש"ס ירושלמי ופקודת אלעזר בן אהרן וגו' ומנחת התמיד וכו' ע"כ. הנה בפסוק (במדבר ד, טז) נראה לכאורה עפ"י דברי רש"י (שם): שהיה ממונה עליהם לשאת אותם ע"כ. שאלעזר בן אהרן

נשא את כל הדברים המנוים שם בפסוק וביניהם מנחת התמיד. אך ברש״י (שם) להלן איתא: עליו מוטל לצוות ולזרז ולהקריב בעת חנייתן ע״כ.

א״כ משמע שלא נשא לבד אלא רק מצווה ומזרז אחרים. ותירצו המזרחי ובגור ארי׳ שאת שמן המאור, שמן המשחה, והקטורת היה עליו לשאת, אבל את מנחת התמיד היה מצווה על אחרים ע״ש. ובספר זכרון ביאר מדוע את מנחת התמיד לא נשא בעצמו ע״ש. אכן ברש״י בשבת לפנינו מפורש שג״כ את מנחת התמיד נשא אלעזר עצמו.

וכתב בזה בשואל ומשיב (ח״א מהדו״ק סי׳ ר״ל): ולפענ״ד נראה, דבאמת דברי המזרחי נראים, דהיאך אפשר דמנחת התמיד ישא בעצמו שהיתה נפסל ביוצא, וגם למה יעשה אותה מקדם הלא חביבה מצות בשעתה, ולכן בירושלמי אמרו מנחת תמיד של יום והיינו של אותו היום בלבד זה היה תלוי בזרועו, אבל מנחת התמיד של יום אחר הוה מצוה להקרב, וא״כ באמת ופקודת משמש תרוויהו לשון ממונה גם לשון נשיאה בעצמו, ומה שנפסל ביוצא, לפענ״ד ל״ק, דהרי כלי השרת אין מקדשין אלא מדעת ועי׳ בסוכה (כ.) ומנחות (ז.), וא״כ לא נפסלה ביוצא, דהרי הוא היה האמרכל ומהו אמרכל מר על הכל כדאמרו בירושלמי שם, וא״כ שוב אין מתקדשין אלא מדעתו ולא נפסל ביוצא, ובזה יתיישבו כל דברי הירושלמי שם, עכ״ד ודפח״ח.

והנה בירושלמי (פי׳ דשבת ה״ג) מפורש כמו שהביא בשואל ומשיב בשמו. שנשא רק את מנחת התמיד של אותו יום. אך ברמב״ן (במדבר ד, טז) כתב: ומנחת התמיד לא ידענו לכמה ימים ישא ממנה ע״כ, וצ״ע מהירושלמי המפורש הנ״ל.

שוב מצאתי שברבינו חננאל להלן (צ״ג.) מעתיק דברי הירושלמי הנ״ל ולא מביא התיבות ״של יום״ לגבי מנחת התמיד, ואולי כן היתה ג״כ גירסת הרמב״ן בירושלמי, ולכן הסתפק לכמה ימים ישא ממנה וכנ״ל.

ועי׳ בהגהות תורתן של ראשונים בסוף הירושלמי שהביא בשם בעל המאור שג״כ לא גורס בירושלמי של יום ע״כ. אך בבעל המאור שלפנינו (בשבת שם) מביא את הירושלמי ככתוב אצלנו: התמיד של יום ע״ש וצ״ע.

והנה בשו״ת אבני נזר או״ח (ח״א סי׳ ס״א ס״ק ב׳) נשאל בדברי סתירת הרמב״ן והירושלמי הנ״ל וכתב וז״ל: אעתיק לו מה שכתבתי בגליון רמב״ן שלי במ״ש רמב״ן ועל דעת הירושלמי כו׳. זה לשוני, פרק יו״ד דשבת הלכה ג׳. ושם מפורש שגם מנחת התמיד הי׳ נושא. ורש״י על דרך הפשט לא הסכים במנחת התמיד, ועיין גור ארי׳, ועל כן כתב הרמב״ן לדעת הירושלמי ולא לדעת רש״י, וסרה תלונת המזרחי, עד כאן לשוני בגליון. וזה מצוי כמה וכמה פעמים. שהמזרחי וגור ארי׳ כתבו כי רש״י בפירוש החומש על דרך הפשט נטה לפעמים מהגמרא, אבל לדינא לא יחלוק רש״י על מדרש חכמים מירושלמי במקום שלא מצינו בגמרא חולק. ושניהם אמת. דרך הפשט שאלעזר הי׳ מצוה להקריב בעת חנייתן. וגם הדרש אמת שאלעזר הי׳ נושא. ואם כי בפי׳ המשנה שפיר הי׳ לו לפרש כירושלמי. וכן הרמב״ם. דלדינא ודאי קיימא לן כירושלמי: עכד״ק.

ודבריו הם קילורין לעינים בביאור פרשתא דא.

★★

אגב יש להעיר בדברי השו״מ הנ״ל, שנקט שמנחת התמיד נפסלה ביוצא, ועי׳ בסוגי׳ דמנחות (צ״ה:) גבי לחם הפנים אי נפסל ביוצא במסעות בפלוגתא דר״י ור״ל, וע״ע בשל״ה (תורה שבכתב פר׳ ויחי) דבכל מקום שבנ״י כולם יחד יש לו דין מקדש ואכמ״ל עוד.

★★

ברש״י הנ״ל הביא: אחד בימין, ושמן אחד בשמאל והקטורת בחיקו והחביתין בכתף ע״כ. ויש לציין דבירושלמי (פ״י דשבת ה״ג) איתא שנשא את המאור בימינו וקטורת הסמים בשמאלו ומנחת התמיד שבכל יום תלוי לו בזרועו ושמן המשחה כמין צלוחית קטנה היתה תלוי׳ לו באפונדתו ע״כ וי״ל.

★★

בשו״ת קנין תורה להגאון משטרסבורג ז״ל (ח״ב סי׳ לד) נשאל אודות ריבוי בשיעורים במלאכת הוצאה שדנו בזה האור שמח (פי״ח מהל׳ שבת) ובמחנה ישראל לרבינו החפץ חיים זצ״ל (פרק לא). ודן שם אי אדם הנושא ביד אחת משא אם נחשב כשמוסיף ביד השני׳ עוד משא. והביא מהרש״י כאן הנ״ל, דאי נימא דאיש אחד דבלא״ה נושא כבר בידו האחת לא נחשב המשא שבידו השנית, א״כ מה ראי׳ לרב האי דמוציא בשמאל חייב, דשם נושא כבר בימין ולכן

לא נחשב המשא דביד שמאל בפני עצמו, אלא ודאי דכל יד לדון בפני עצמו, ולכן ראי' מזה דהמוציא ביד שמאל חייב ונפשט הספק ע"כ.

★★

בגמ': אמר ר"א המוציא משאוי למעלה מי' חייב שכן הי' דרך משאוי בני קהת.

עיין בחזון איש (סי' ס"ב ס"ג יט) שהביא כמה מחלוקות בראשונים בהלכה זו. (א) אי ר"א איירי דוקא בעקירת והנחת הגוף או אפילו בהניח ע"ג חבירו למעלה מעשרה, דעת הרשב"א (לעיל ה' ע"א) דבכה"ג פטור, אבל דעת התוס' (לקמן ק"ב ע"א ד"ה הוציאו) דחייב גם בכה"ג. (ב) אי הא דחייב הוא רק במעביר ד' אמות ברה"ר, או אף דמוציא מרשות לרשות, דעת הריטב"א (עירובין ל"ג ע"א) בשם ר"י דפטור, והריטב"א וכן תוס' (שם) חולקין וס"ל דגם לגבי מוציא מרשות לרשות חייב.

★★

בגמ': מכאן אתה למד גובהן של לוים עשר אמות וכו'.

בספר מושב זקנים (שמות כו, א) הקשה: "יש מקשים איך היה אהרן נכנס למשכן להטיב נרות ולהקטיר קטורת, הרי אמרינן בשבת (צ"ב א') גובהן של לוים עשר אמות, והמשכן לא היה גובהו כי אם עשר אמות, וגם המצנפת על ראשו היה, ואמרינן בסוכה (ז' ב') אמתא באמתיה היכי יתיב, כל שכן היאך יכול להיות אדם שגובהו עשר אמות להכנס לבנין שגבהו עשר אמות, ועדיין מצנפת בראשו, ואם תמצי לומר היה כופף ראשו כשנכנס לעבוד, השתא לפני מלך בשר ודם אין עובדין כן, אם לא נתכוין להשתחוות, כל שכן לפני מלך מלכי המלכים וצ"ע. ע"כ.

מבואר דנקט בפשיטות שאהרן הי' גבוה כמו כל הלוים - עשר אמות. ויש לציין למש"כ בספר עשר צחצחות (מערכת ח אות כ"ג) שהרה"ק מוהרצ"ה מזידיטשוב זצ"ל שאל את הרה"ק בעל הבני יששכר זצ"ל הפי' במה שראה במחזור מצויר משה ואהרן, ומשה גבוה ואהרן נמוך, מנין ידע המדפיס זאת, והשיב הגה"ק בעל הבני יששכר זצ"ל, דזה שהיה משה גבוה יודעים מזה שפרס האהל על המשכן שהיה גבוה י' אמות, וזה שהיה אהרן נמוך אנו יודעים מזה שציוה השי"ת לעשות מעלה לפני המנורה, ואם היה גדול בקומה לא הי' צריך להדליק על המעלה עכ"ד.

מבואר שנקט, שאהרן לא הי' גבוה י' אמות כמו משה רבינו ושאר הלוים. אכן במה שהוכיח מהמעלה שהיתה במנורה שעלי' עמד אהרן, יש לדחות עפימש"כ במהרי"ל דיסקין עה"ת (בפ' בהעלתך) וז"ל: "ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה כאשר צוה ה' את משה, ובספרי והובא בפירוש רש"י אמרו להגיד שבחו של אהרן שלא שינה. וקשה מה חידוש על אהרן שלא שינה ממה שצוה ה', ומה שבח יש לו בזה. ותירץ רבינו [הגאון מהריל"ד זצ"ל] כי בספרי שם אמרו העלה נרותיה עשה לה מעלה, מכאן אמרו אבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות שהכהן עומד ומטיב את הנרות ע"ש, אבל אהרן לבדו לא היה צריך לאותה אבן ואפילו כשהיה עומד על הרצפה היה יכול להטיב את הנרות [שהיה אהרן גבה קומה, וגם אם לא היה גבוה היה נעשה גבוה ממשיחת שמן המשחה כדאיתא בילקוט שמעוני (נביאים רמז תש"נ)] ע"ש, אלא שלא לשנות לדורות עמד אהרן גם כן על המעלה, וזהו השבח של אהרן של שינה לדורות" עכ"ד.

מבואר דבאמת אהרן לא הוצרך למעלה כיון שהי' ג"כ י' אמות (וכדברי המושב זקנים הנ"ל) ורק לדורות הוצרכו מעלה זו ודו"ק.

ובספר תורת יעקב להגרי"ח סופר שליט"א (סימן סה) הביא ממש"כ שמות (י"ז י"ב): "וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד ויהי ידיו אמונה עד בא השמש".

וכתב וז"ל: ובני יניק וחכים כמר שלום ני"ו שאלני: הרי משה רבינו ע"ה היה גבוה עשר אמות (ברכות נ"ד ב'), ואיך יכלו אהרן וחור לתמוך בידי משה המורמות, ויפה שאל.

ואמרתי לו שכבר עמדו בה רבותינו המפרשים נ"ע, וזו לשון רב קדמון רבינו אברהם מנחם הכהן רפאפורט ז"ל, בן דורו של מרן הבית יוסף ז"ל, בספרו היקר על התורה מנחה בלולה (נדפס בשנת שנ"ד) שם: "ויקחו אבן, קשה היה לו להקדים ואהרן וחור תמכו ידיו קודם לויקחו אבן, שיתיישב על לשון הפסוק, אלא רצונו כי ידי משה כבדים היו, ולהיות

כי משה היה גדול הקומה כמו שאמרו רז"ל שהיה בר עשר אמות, לכך אמר כי לקחו אבן שישב עליה, ואחר ישיבתו הגיעו חור ואהרן שיכלו לתמוך ידיו, כי מקודם ישיבתו של משה בלתי אפשרי היה להגיע אל ידיו" ע"ש.

ולפי"ד המנחה בלולה נראה דס"ל דאהרן הי' גבוה י' אמות כמו משה וכמו שאר הלוים, וע"ש עוד מה שהרחיב בזה בדברים נעימים.

ויש להביא מש"כ בספר נחלת יעקב יהושע (פר' חוקת) להקשות בשם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל. כיון שאהרן הי' גבוה י' אמות איך יכלו להלביש את בגדיו לאלעזר בנו שהי' קטן ממנו בהרבה. ותירץ בנחלת יעקב יהושע עפ"י המבואר בילקוט (פר' חוקת). דכאשר הזכיר משה לאהרן את יום המיתה מיד נגרעה קומתו ע"ש, ולפי"ז א"ש די"ל דנגרעה קומתו עם המלבושים שעליו עד שהיו בגודל המתאים לאלעזר בנו עכ"ד. ובאמת בהג"ה מאדמו"ר זצ"ל שנדפסה בשפתי צדיק (פר' חוקת אות ל"ח) כתב בעצמו כן. והוסיף דכן אי' בדור אצל שאול שהבגדים של שאול התקטנו כשלבשם דוד כמו שאי' בחז"ל, ה"נ כאן ע"כ.

ובעצם הקושי' שאהרן הי' גבוה י' אמות כבר התבאר מה שיש לומר בזה.

ובתירוצו די"ל דבגדי אהרן התקטנו י"ל בזה עוד, דהנה אי' בחז"ל במדרש ויקרא רבה (פרשה כ"ו, ח) עה"פ הכתוב בכהן גדול: גדלהו משל אחיו, שאם היה אדם קצר ונתמנה כהן גדול או מלך, נעשה ארוך, כל כך למה, שבשעה שהיה נמשח בשמן המשחה נעשה משובח מכל אחיו ע"כ. וכן אי' באריכות בילקוט שמעוני תהלים (רמז תש"נ) ע"ש היטב, וראה בקהלת יעקב להגאון בעל מלוא הרועים זצ"ל (אות ש - שמן המשחה) שהביא בשם ילקוט וז"ל: ע"י שמן המשחה נעשה הכהן ברי' חדשה ע"כ. ובשו"ת בן פורת להגר"י ענגיל ז"ל (ח"א סי' ב) הוציא מזה, דע"י משיחת הכהן נהיה כאדם אחר וא"כ אסור למשוח כה"ג בשבת (כדעת הרמ"ע מפאנו בשו"ת (סי' ק"ב) שהביא שם) כיון שחשיב מוליד, ע"ש היטב בדבריו הנפלאים.

ולפי"ז י"ל דע"י שאלעזר נהיה כה"ג, הוא נהיה גבוה יותר, והגיע לגובהו של אהרן אביו, וא"צ לומר שאהרן התכווץ כל כך.

ואולי י"ל דהיה גם זה וגם זה עד שהגיעו זה לגובהו של זה, ועי' ברש"י שמואל (א - י"ז, ל"ח) שנראה קצת כך, שאצל דוד ושאול היו ב' הדברים יחדיו, גם בגדיו של שאול התקטנו וגם דוד נהיה גבוה יותר, כיון שקודם לכן היה שאול "משכמו ומעלה גבוה מכל העם" (שמואל א - ט, ב) ע"כ. וה"נ י"ל כאן לגבי אהרן ואלעזר ודו"ק.

★★

בגמ': אין השכינה שורה אלא על חכם, גבור ועשיר וכו'.

ברמב"ם (פ"ז דיסודי התורה הלכה א') איתא דאין השכינה שורה אלא על גבור וחכם, ותמה הלח"מ (שם) מדוע השמיט הרמב"ם שצריך גם להיות עשיר וכמובא בגמ' כאן, וכתב בספר בית שמואל אחרון (פר' וישב) לתרץ בשם הגאון ר' אלעזר אב"ד דק"ק אמסטרדם זצ"ל, דמוכח דאף על מי שאינו עשיר שורה שכינה, דהנה איתא בגמ' (סנהדרין דף י"א ע"א) פעם אחת היו מסובין בעלית בית נתזא, יצאה בת קול ראוי שתשרה על אחד מהם שכינה אלא שאין הדור זכאין לכך ונתנו חכמים עיניהם בהלל, והלל הי' עני, וא"כ איך יכולה להיות השכינה שורה עליו, לכן מוכח דאף על מי שאינו עשיר השכינה שורה עכ"ד.

ובקובץ כרם שלמה (שנה י"ט קו' ז' ע' סב) תמה חכ"א על הנ"ל: וצ"ע איך רצה לתרץ כן בדעת הרמב"ם, הרי הרמב"ם ביאר הא דאין השכינה שורה אלא על עשיר וגבור, היינו עשיר השמח בחלקו וגבור הכובש את יצרו, עי' בכס"מ בהל' יסוה"ת שם ובלח"מ שם הביא כן מהרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ז), וא"כ אין שום ראי' מהא דסנהדרין, דהרי הלל אה"נ שהי' עני בממון, אמנם במדת ההסתפקות, דהיינו שמח בחלקו, הי' עשיר, ועדיין קושית הלח"מ במקומה עומדת וצ"ע ע"כ.

★★

בגמ': וגמירי דכל טונא דמידלי במוטות - תילתא מלעיל ותרי תילתי מלתחת וכו'.

וכתב החתם סופר בשו"ת (או"ח סי' ע') להקשות, למה לגמ' לומר דגמירי דכל טונא דמידלי במוטות וכו', תיפוק לי' דמקרא מפורש הוא בסו"פ תרומה דהטבעות היו על הרשת, והרשת היתה תחת הכרכוב, דהיינו אחר ג' אמות

מלעיל וממילא נמצא דהיה מוגבה מן הארץ ג' אמות ע"ש. ובאמת הקשה כן בדעת זקנים לבעלי התוס' פר' תרומה (כ"ו, ד) בשם הרב ר' יחיאל ז"ל וז"ל: והקשה הרב ר' יחיאל ז"ל מהא דאמרינן במס' שבת [צ"ב ע"א] המוציא משוי למעלה מעשרה טפחים חייב שכן משא בני קהת שהיו נושאין המזבח והיה כולו למעלה מעשרה טפחים, ומייתי התם ראי' הכי, דגמירי דכל מידי דמידלי במוטות תילתא מלעיל ותרי תילתי מלתחת וגבהן של לוים עשר אמות עם הראש וא"כ לכל הפחות מן הכתף ולמטה היו תשע אמות, וגובה המזבח היה תשע אמות בלא הקרנות וכי הוי תרי תילתי מלתחת דהיינו שש אמות אכתי איכא משם עד הארץ שלש אמות דהו י"ח טפחים, הוי נישא כולו למעלה מעשרה טפחים, והשתא קשה היכי מצי מייתי ממזבח דהוי תרי תילתי מלתחת, והכתיב והיתה הרשת עד חצי המזבח ועשית על הרשת ארבע טבעת נחשת שבהן היה נישא, מכלל דלא הוי המזבח מלתחת כי אם חציו.

וי"ל דהגמרא מייתי ראי' דגמירי דלא הוי אלא תילתא מלעיל וכ"ש זה שהיה חציו מלעיל, ומיהו בלא האי גמירי היה יכול להוכיח דהמוציא משא למעלה מעשרה חייב, מדכתיב ועשית על הרשת וגו', אי נמי שהיה אפשר לומר שהטבעות היו רחבין הרבה עד שלא נשאר למעלה השליש ועל זה הביא האי גמירי וכו'. עכ"ד ודפח"ח.

ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' שד"מ) מש"כ לפלפל בדברי החתם סופר, וראה גם בחדושי החת"ס לשבת כאן.

★★

בגמ': אין השכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה וכו'.

בספר בית שמואל אהרון (פר' וישב) הביא קושית הלח"מ על הרמב"ם בהל' יסוה"ת (פ"ז ה"א) שכתב שאין השכינה שורה אלא על גבור וחכם, ולא כתב עשיר, שכן איתא במס' שבת דף צ"ב ע"א. והביא לתרץ בשם הגאון ר' אלעזר אב"ד דק"ק אמסטרדם זצ"ל, דמוכח דאף על מי שאינו עשיר שורה שכינה, דהנה איתא בגמ' (סנהדרין דף י"א ע"א) פעם אחת היו מסובין בעלית בית נתזא יצא בת קול ראוי שתשרה על אחד מהם שכינה אלא שאין הדור זכאין לכך ונתנו חכמים עינהם בהלל, והלל הי' עני, וא"כ איך יכול להיות השכינה שורה עליו, לכן מוכח דאף על מי שאינו עשיר השכינה שורה, עכ"ד.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ט קו' ז' ע' סב): וצ"ע איך רצה לתרץ כן בדעת הרמב"ם, דהרי הרמב"ם ביאר הא דאין השכינה שורה אלא על עשיר וגבור, היינו עשיר השמח בחלקו וגבור הכובש את יצרו, עי' בכס"מ בהל' יסוה"ת שם ובלח"מ שם הביא כן מהרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ז), וא"כ אין שום ראי' מהא דסנהדרין, דהרי הלל אה"נ שהי' עני בממון, אמנם במדת ההסתפקות, דהיינו שמח בחלקו, הי' עשיר, ועדיין קושית הלח"מ במקומה עומדת, וצ"ע.

והנה בגמ' נדרים (ל"ח ע"ב) נראה דהמדובר כאן הוא על גבור כפשוטו. שהרי מביאים ראי' ממש"כ "ואתפוש בשני הלוחות" וגו'.

וביאר בזה הגאון ר' חיים שמואלביץ ז"ל: אין הכוונה לבעל כח גופני רב, 'בעל אגרופין', אלא גבור זה העובד השי"ת בכל כחותיו, ומנצלם לגמרי לצרכי מגמת עבודת השם, ובאמת, הן בכבישת היצר הן בדברים גשמיים, הגבורה היא גבורה נפשית. [בזה הסביר מה שאמרו במדרש (ויק"ר ס"פ כו) על גבורת אהרן בהניפו בראש חודש ניסן כ"ב אלף אנשים, והלא היה זה מעשה ניסים, כמו שכתב ה'חזקוני'? אך אין בכך סתירה, כי באמת לא עשה כן בכוחו הטבעי, אלא שבכח התאמצותו והשקעת כל כחתיו, נעשה לו נס וסייעתו מן השמים]. עכ"ד ודפח"ח.

דף צ"ב ע"ב

בגמ': בטלה דעתן אצל כל אדם ע"כ.

כתב הגאון בעל השואל ומשיב (חלק ג' מהדו"ק סי' תמ"ח): נתתי אל לבי בהא דאמרו בשבת דף צ"ב בטלה דעתו אצל כל אדם, אי דוקא בדבר שמה שעושה זה הוא אינו טוב כמו שעושין בני אדם, בזה אמרינן דאינו נקרא מעשה ובטלה דעתו, או דלמא בדבר שעושה מעשה חשוב רק שרבים מבני אדם לא יכלו לעשות, גם בזה בטלה דעתו והנה בהך דאנשי הוצל, הם אינם נושאים כשאר בני אדם שנושאים על ראשיהם ואינם עושים כבני אדם וכן בבית מנשיא או במקיים קוצים בכרם בכלהו שזה עושה הוא לגריעותא שייך לומר דבטלה

דעתו, אבל במקום דהוא לחשיבות ואחרים א״י לעשות כן למה נימא דבטלה דעתו של זה בשביל שאחרים אינם עושים כן. וכאשר השקפתי בזה נזכרי מהא דאמרו בשבת דף ע״ד חכמה יתירה שאני, ופירשו התוספות דבטלה דעתו אצל כל אדם והרי שם אדרבה הם חכמה יתירה עשו, ואפ״ה בטלה דעתו אצל כל אדם, מיהו יש לומר דאין ראיה, דשם באמת אנשי המשכן היה להם חכמה יתירה, אבל שאר בני אדם הטווים ע״ג עזים א״י לעשות היטב וכמ״ש רש״י, ולכך לא הוה מלאכה. ואולי יש לומר דגם כוונת התוספות הוא כן, דניהו דאנשי המשכן הוה חכמה יתירה, אבל שאר אנשים בטלה דעתם ודו״ק:

★★

במשנה: המתכוון להוציא לפניו ובא לו לאחריו פטור וכו׳.

בשו״ת התעוררות תשובה (סי׳ קסג) כתב להסתפק: נסתפקתי במי שחושש שלא יבא בשבת לעשות מלאכה דאורייתא אפילו בשוגג, ומשום זה מרגיל עצמו לעשות הכל כלאחר יד, וכיון דדרכו בכך ורגיל לעשות כלאחר יד, האם מיקרי אצלו מלאכה כדרכה. והנה פשיטא לי דאם רק בשבת עושה הכל כלאחר יד, ובכל ימי השבוע עושה הכל כדרכו כדרך כל אדם, פשיטא שמיקרי כלאחר יד, אבל אם הרגיל עצמו גם בחול לעשות הכל כלאחר יד ורגיל בכך, וממילא הוה אצלו עשיית מלאכתו כדרכו, אלא אם נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם, אבל י״ל כי הרגל נעשה טבע שניה וכאיטר שעושה הכל בשמאלו שחייב אם כותב בשמאלו, יען שטבעו כך וכשולט בשתי ידיו שחייב בשתיהם.

והוא כותב לפשוט ממשנתינו וז״ל: ויש לפשוט ממה שאיתא במס׳ שבת (צ״ב ע״ב) המתכוין להוציא לפניו ובא לו לאחריו פטור, באמת אמרו וכו׳, ר״י אומר אף מקבלי פתקין חייבין גם בבא לאחריו שכן דרכם. נראה בהדיא שדבר שנושאין מלפניו ואירע שבא לאחריו כמקבלי פיתקין שדרכם כן חייבין, חזינן דדבר שבעצמותו הוי כלאחר יד כגון שבא לו לאחריו והוציאו שהוא פטור, מ״מ היכא שרגיל בכך חייב כי נעשה לו כדרכו. אבל באמת יש להשיב על ראי׳ זו, דהטעם שמוציאין המשא רק מלפניו הוא כדי שיראה המשא וישמור אותו, אבל גבי מקבלי פיתקין שדרכם לישא גם מלאחריהם ויכולים לשמור את משאם גם בדרך זה, הוי גם זה כדרכו אצלם. וכו׳ ע״ש עוד בזה.

★★

בגמ׳: תנא - כל באמת הלכה היא.

משמע שכל מקום שנאמר ״באמת אמרו״ זו הלכה למשה מסיני, אולם הרע״ב [פ״ב דתרומות משנה א׳] כתב שכלל זה אינו בדוקא, שהרי בפרק ראשון של שבת [י״ב ע״א] שנינו באמת אמרו החזן רואה היכן התינוקות קורין, ומדרבנן הוא [כי כל האיסור של קריאה לאור הנר היא גזירה דרבנן].

★★

במשנה: הוציאו שנים פטורים וכו׳.

בעיקר פטור של שנים שעשו, חידש המקור חיים [הל׳ פסח סי׳ רס״ו], שהוא רק פטור מקרבן אבל איסור דאורייתא יש.

והנה בגמ׳ בקידושין [דף מג] מובא - שנים ששחטו בחוץ פטורין. ומובא שם הפסוק ״הוא״ למעט שנים. והקשה הריטב״א - תיפוק ליה משום שנים שעשו. והקשה על כך במשנת יעבץ (חלק או״ח סי׳ ל״ט) שלדעת המקור חיים הנ״ל לא קשה מידי, כי צריך פסוק לומר שאפי׳ איסור אין.

★★

בגמ׳: זה אינו יכול וזה אינו יכול וכו׳.

בספר נפש חיה להגר״ר מרגליות ז״ל (או״ח סי׳ תקנ״א סעיף י׳) כותב מקור לאשר נהגו רבים וכן שלימים להמנות לחבורת ש״ס ועושים סעודה לגמרה של תורה אע״פ שאין אחד הגומר, דהנה אמרו בשבת צ״ב ע״ב זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבים, הרי דנקראת הפעולה בשלימות על שם כל אחד, לפי שגם חבירו אינו יכול לגמור פעולה זו בלעדו, וכ״כ הרמב״ם בהל׳ נזקי ממון פ״י שור של שני שותפים שהרג כל אחד מהם משלם כופר שלם שכל אחד מהם צריך כפרה גמורה, א״כ כ״ש במדה טובה שנחשב לכל אחד כאלו השלים התורה, ע״כ.

★★

בגמ': **זה יכול וזה יכול ר"מ מחייב** וכו'.

הנה בגמ' להלן (צ"ג ע"ב) יש איבעיא, לרבי מאיר דאמר זה יכול וזה יכול, אי בעינן שיעור לכל אחד ואחד. וברשב"א וברבינו חננאל שם הביאו דברי רב האי גאון דטעות היא, משום דלית הלכתא כרבי מאיר, ואי אפשר דאיבעיא להו שלא אליבא דהלכתא. ע"כ.

וציין ידי"נ להלחט"א רבי משה ליפשיץ ז"ל בספר הזכרון על שמו (ע' קכא): עיין בחוות יאיר (סי' צד) שכתב "יש תילי תלים איבעיות בש"ס שהם אליבא דמאן דאמר דלא קיימא לן כוותיה" ע"כ.

★★

בגמ': **שנים שהיו אוחזים** וכו' **יכול יהו חייבין** וכו'.

הדין במקרה זה - פטור, שנאמר בעשותה - העושה את כולה ולא העושה מקצתה.

במס' סנהדרין (דף עח ע"א) מובא, כי עשרה שהיכו והרגו בבת אחת פטורין. והקשו התוס' ד"ה לענין (ב"ק נג ע"ב) שמשמע במקרה כזה חייבין. ותירץ על כך הרשב"א - שהפטור בגמ' בסנהדרין זה על עשרה מקלות, אבל עשרה שהיכו במקל אחד יהיה חייבין. וצריך ביאור - מדוע לענין שבת, בשנים שכתבו בקנה אחד חשיב שנים ופטורין.

ואולי יש לחלק - דשנים שהרגו כתב רש"י בסנהדרין ע"ח ע"א (ד"ה כל וכו') שהפטור הוא משום שכתוב איש כי יכה - ולא שנים שהיכו, לכן אמרינן במקל אחד חשיב כאחד. מה שאין כן במלאכת שבת ישנה הלכה שצריך לעשות את כולה, ומכיון שלא נעשית כולה ע"י אחד פטורין.

דף צ"ג ע"א

בגמ': **במאי קא מפלגי בהאי קרא, ואם נפש אחת תחטא** כו'.

קשה דמפסוק זה עד כאן ידענו ששנים שעשאו פטורים מקרבן, אבל אכתי מנא ידעינן דשנים שעשאו פטורים ממיתה. ותירץ במשך חכמה (שמות כ' י') שלכן נאמר בעשרת הדברות לא תעשה "כל" מלאכה, שרק בעושה מלאכה שלמה באזהרה, אבל מי שעושה רק מקצת מלאכה או שנים שעשאו, אינו אזהרה, וממילא ליכא גביה מיתת בית דין.

★★

בגמ': **תלתא מיעוטי כתיבי** וכו'.

בספר אור הישר (לזבחים ק"ח ע"ב) הקשה: יש להעיר בהא דלכאורה איכא למידק מ"ש דגבי שבת איצטריך קראי לזה יכול וזה יכול, וכן לזה א"י וזה א"י, ואילו גבי נזיקין תנן בב"ק ד"ט ע"ב הכשרתי במקצת נזקו חבתי בתשלומי נזקו כהכשר כל נזקו, ובגמרא שם דף יו"ד ע"א בחופר בור תשעה ובא אחר והשלימה לעשרה פליגי רבי ורבנן, ובמרבה בחבילה פריך הש"ס אי דבלאו איהו לא אזלא פשיטא אלא דבלאו איהו אזלא מאי קעביד, וכן בחמשה שישבו על ספסל אחד וכו' אי דבלא איהו לא איתבר כו', וע"ש תוד"ה מאי ושם ד"ס ע"א תוד"ה והכא.

די"ל דדוקא בחייבי חטאות איצטריך קרא דבעשותה יחיד שעשה חייב שנים שעשאוה פטורין, ומזה מסתעף לאם יכול לעשותה בעצמו או לא, משום דבמזידין שלהם הם חייבי כריתות, ואין מקום לכריתות משותפת או לחילוק כריתות, משא"כ בנזיקין דאפשר לחלק בתשלומין או לשלם בשיתוף, דוגמא דמשלשין בממון ואין משלשין במכות דתנן במכות ד"ה ע"א, וע' ב"ק נ"א ע"א ובתוד"ה האחרון ושם ד"י ע"א תוד"ה אחרון ואכמ"ל, ע"כ.

★★

בגמ': **שנים שעשאוה פטורין** וכו'. **אמר מר** וכו', **אף אנן נמי תנינא** וכו'.

וברש"י (ד"ה ור' שמעון מטהר) ר' שמעון לטעמיה דאמר זה אינו יכול וזה אינו יכול נמי אינו אלא כמסייע ופטור וכו'. ובד"ה מפני שיכולה לעמוד וכו' הלכך כל אחד ואחד ה"ל רביע ואינו אלא מסייע, וסתמא כר' יהודה דזה יכול וזה יכול קרי מסייע.

במקור חיים (בהגהות על מגיני ארץ סי' רסו) כתב, דהא דשנים שעשאוה פטורין, היינו רק לפטור מקרבן אבל יש בזה איסור תורה עי"ש.

וכתב במנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מהדו"ת סי' כט) דרש"י הנ"ל ודאי לא ס"ל כן. אלא סובר דהוי שבות גרידא, דהרי כתב דגם מה שר' שמעון מטהר הוא משום דאזיל לטעמיה דפוטר גבי שבת בזה אינו יכול וזה

אינו יכול, ואי אמרינן שרק מקרבן הוא דפטור, מה טעם יהיה טהור בזב. וזה ודאי דוחק לומר דלר׳ שמעון יהיה זה אינו יכול וזה אינו יכול קיל טפי מזה יכול וזה יכול.

גם לפי מה שכתב רש״י בד״ה מפני שיכולה לעמוד דחשיב רק מסייע, מוכח דלא רק מקרבן פטור אלא אינו עובר כלל בלאו ועשה.

גם מהתוס׳ לקמן (צד ע״א ד״ה שהחי) שבקשו לומר דהפטור של חי נושא את עצמו הוא משום דחשיב כשנים שעשו, משמע קצת דס״ל נמי כרש״י דאסור רק מדרבנן, שהרי פשוט ומבואר בכמה מקומות דלמאן דאמר חי נושא את עצמו ליכא כלל שום איסור תורה עי״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: מסייע אין בו ממש וכו׳.

הנה כאן ס״ל לרב חסדא סברא זו דמסייע אין בו ממש.

ובע״ב הביא ג״כ רב אשי מהדין דרגלו אחת על הכלי ורגלו אחת על הרצפה וכו׳ דחזינן דמסייע אין בו ממש ע״ש. ובמכות (כ״א ע״ב) מובא מרב חסדא ורב אשי. דתרוייהו ס״ל דהניקף חייב ג״כ כמו המקיף. והיינו טעמא כיון דמסייע המיקף, ופרש״י בהטיית הראש ע״כ. ונראה א״כ דס״ל דמסייע יש בו ממש והוא צ״ע לכאורה.

והנה לדעת רב חסדא י״ל דס״ל דיש חילוק בין שבת לכל התורה. דברב חסדא כאן לא שמענו דמסייע אין בו ממש אלא בעניני שבת, ונוכל לחלק ברווח בין דין מסייע לגבי שבת ובין דין מסייע בענינים אחרים וכמו שהביא החכם צבי בשו״ת (סי׳ פ״ב) בשם הרשב״א בתשובותיו, דהא בשבת גם שנים שעשו מלאכה פטורין ע״ש וא״ש דעת רב חסדא. אבל רב אשי, לא לבד בשבת אית ליה דמסייע אין בו ממש, דהא הביא ראיה (בע״ב להלן) לשיטת רב חסדא דמסייע בשבת אין בו ממש מרגל שעמדה על הכלי, ומשמע מזה דלא ס״ל לחלק בין עניני שבת לכל התורה כולה, וא״כ כדי שלא יסתור את עצמו, צריכים לחלק כחילוק השני שהעלה החכם צבי הנ״ל בין סיוע טוב לסיוע גרוע, אבל כל כי האי הוי ליה לרב אשי לפרושי ולא לסתום וצ״ע.

(ויש לציין עוד, דבתוס׳ כאן (ד״ה אמר רב זביד וכו׳) הקשה סתירה בדברי רב אשי כאן ורב אשי בביצה (כ״ב ע״א) ע״ש ופלא שלא הביאו כלום מרב אשי במכות הנ״ל דמפורש ס״ל לר״א דמסייע יש בו ממש והוא שלא כמבואר בדבריו כאן וצ״ע).

★★

והנה הריטב״א במכות (שם) כתב לבאר דברי רב אשי האומר דגם הניקף חייב בגלל דהניקף סייע. וכתב הריטב״א דאף דאמרינן בכל דוכתי מסייע אין בו ממש, מ״מ גבי ניקף כמעשה חשבינן ליה, משום דהתורה אסרה הקפה לניקף גם בלי שום סיוע, דבלשון לא תקיפו נכלל גם הניקף, כמו שפירש״י בב׳ אופנים, אך מ״מ משום דהוי לאו שאין בו מעשה לא הוי הניקף חייב מלקות, ואהני לן סיועו שיחשב כעושה מעשה כמו דאמרינן בעלמא עקימת שפתים מעשה הוי לענין זה יע״ש.

וכתב הגאון ר׳ יוסף אדלר זצ״ל מטורדא בספר הזכרון ויטע אשל (ע׳ תקנז-ח) דעפ״י דברי הריטב״א הנ״ל אפשר ליישב את סתירת דברי רב אשי הנ״ל. וכתב לחדש שם דיש חילוק בין מסייע לבין מכין ומזמין את מעשה האיסור ואלו דבריו שם:

אם נשקיף ונבין בכל המסייעות המובאין בש״ס, נחזה שגם המסייע גופא עושה עיקר המעשה שעושה האחר בעל המעשה, כמו שאמרה הברייתא (להלן ע״ב) כיצד, שנים אוחזין במזלג בכרכר ובקולמוס ובקנה, וכן גבי המסייע ברגל העומדת על הכלי או המסייע בידו השמאלית בקבלת הדם וכו׳, ורק ע״כ נקראו מסייעים משום שהאחד לבדו יכול לעשות כל המעשה והשני לבדו אינו יכול לעשות כמוהו, כמו שפירש״י כאן בד״ה אין בו ממש יע״ש, ולכן נקרא רק מסייע אעפ״י שעושה מעשהו בעיקר המעשה, אבל כל היכא שהמסייע אין עושה דבר בגוף המעשה, גם מסייע לא מקרי כי אם מכין ומזמין, ואם כן הדבר, איך אפשר לומר דרב אשי במכות הנ״ל מחייב את הניקף משום דמסייע ע״י הטיית ראשו, הא מסייע כזה ודאי לאו כלום הוא, דהא אינו עושה בגוף ההקפה כלום, ומזמין נקרא אבל לא מסייע, ואמאי יהא חייב.

אלא ודאי דשאני התם בהא דמכות דאין אנו צריכים שם שיסייע כלל בעיקר המעשה כפירושו של הריטב״א הנ״ל, דבעינן רק מעשה כל דהו כדי שלא יפטור ממלקות, משום דהוי לאו שאין בו מעשה.

ומובן דלפי"ז מיושבת סתירת דברי רב אשי בשבת להא דמכות הנ"ל ובהתאם לסברת הריטב"א הנ"ל ודו"ק היטב.

★★

הטו"ז ביו"ד (סי' קצ"ח ס"ק כ"א) העלה, דאסור לאשה להניח לחתוך צפרניה בליל טבילתה ביו"ט ע"י נכרי, משום שהיא גופה מסייעת ע"י הטיית ידיה ורגליה, ומסייע כזאת שא"א לעושה המעשה להתחיל בלעדי הסיוע, הוי כמלאכה ממש ע"ש, וכן חילק גם הטו"ז באו"ח (ריש סי' שכ"ח) יע"ש.

והביא הט"ז ראי' לשיטתו מהגמ' דמכות (כא ע"ב) דמבואר שגם הניקף חייב כמו המקיף דמוקי לה רב אשי במסייע הניקף, ופירש"י בהטיית ראשו, ומבואר דמסייע כזה שעושה מעשה הוה כמלאכה ממש ע"כ.

אכן בנקודות הכסף (ביו"ד שם) חלק על הטו"ז והעלה שבכל מקום ובכל אופן אמרינן מסייע אין בו ממש, והראיה שהביא הטו"ז מהגמרא במכות הנ"ל דחה בנקודות הכסף, דשאני התם דהא רש"י גופא העלה, דלא תקיפו כולל גם את הניקף, משום דמפרשינן לשון לא תקיפו גם במובן לא תניחו להקיף, או משום דדברה תורה בלשון רבים כדי לכלול גם הניקף, וע"כ אמרינן שם שגם בהטייה יש בו ממש, כי כן גזרה רחמנא, אבל בכל התורה כולה ודאי נשאר הכלל דמסייע אין בו ממש יעוי"ש.

ובחכם צבי בתשובה (סי' פ"ב) החליט כשיטת הטו"ז, ודחה סברת הש"ך בנקודות הכסף הנ"ל ע"ש.

ובסדרי טהרה (יו"ד סי' קצח) הביא מדברי הריטב"א במכות (שהבאנו לעיל) ראי' ברורה לדעת וסברת הנקודות הכסף, ואין להוכיח מגמ' זו לדעת הט"ז וכפי שרצה הט"ז להוכיח ע"ש היטב.

★★

בגמ': הי' יושב על גבי המיטה וכו' **ור"ש מטהר** וכו'.

הנה פליגי כאן רש"י ותוס', שיטת רש"י שהפטור של שנים שעשו אין זה רק בהל' שבת אלא בכל התורה כולה.

ושיטת התוס' דדינו של ר"ש דפטור בשנים שעשו הוא רק לענין שבת וחטאת.

והקשה בספר משנת אליעזר (סי' ל"ד) שהרי רש"י בסנהדרין (עח ע"א) כתב לענין שנים שהרגו, שפטור מפסוק מיוחד (איש כי יכה ולא שנים), ולשיטת רש"י בסוגיין, תיפוק ליה מצד שנים שעשו, דהוא פטור בכל בתורה כולה.

והביא בספר הנ"ל את תשובת הגר"ש רוזובסקי זצ"ל; פטור של שנים שעשו נאמר רק היכן שיש חיוב על המעשה (כגון שבת). מה שאין כן לענין רציחה דכוונת התורה שלא יהרג אדם, דהיינו - על התוצאה, שם לא נאמר פטור שנים שעשו, ולכן רש"י מביא פסוק אחר ברציחה ע"כ.

דף צ"ג ע"ב

בגמ': מסייע אין בו ממש.

בתשובות הרשב"א (ח"א סי' כח) מחדש, שדין זה של פטור במסייע נובע מדין שנים שעשאו, וסבירא ליה כשיטת תוס' שדין זה נאמר רק בשבת.

והקשה עליו החכם צבי (סי' פ"ב) הרי מבואר בסוגיין שדין מסייע נאמר גם בחציצה בקדשים.

ותירץ די"ל דהרשב"א מדבר במקרה של זה יכול וזה יכול, שאז נאמר דין מסייע רק בשבת. אבל במקרה של זה יכול וזה אינו יכול, אז אמרינן מסייע אין בו ממש בכל התורה ע"ש בדבריו.

ויש אולי עוד לחלק בענין זה, עפ"י דברי הט"ז או"ח (סי' שכ"ח ס"ק א') המחלק בין סיוע שיש בו ממש לבין סיוע בעלמא ע"ש ואכ"מ.

★★

בגמ': רגלו אחת על הכלי וכו'.

וברש"י (ד"ה כהן העומד וכו'): כהן העומד על גבי כלי או אבן או שום דבר החוצץ בינו לבין הריצפה ועבד עבודתו פסולה דכתיב ושרת ככל אחיו הלוים שתהא עבודתו כשאר אחיו וכו' ע"כ.

וכתב בחדושי הגרי"ז מבריסק זצ"ל על זבחים (כ"ד ע"א) דמבואר כאן, דעיקר החסרון הוא דחסר עמידה על הרצפה דבעי עמידה כדרך דכתיב ככל אחיו הלוים ואין צריך שיהא עליו דין חציצה, דאף במין במינו דלא הוי חציצה

בהלכות חציצה. מ״מ כיון דאינו כדרך שירות חסר עמידה על הרצפה. ע״כ.

(וזה כעין יסודו המפורסם של האבני נזר בפתיחת הספר חלקת יואב ובשו״ת אבני נזר (או״ח סי׳ תלב). דאע״ג דמין במינו אינו חוצץ. מ״מ במקום דבעי נגיעה - לא חשיב נגיעה ע״ש. וראה ביומא (נ״ח ע״א) דמדמה הגמ׳ דין כהן העומד לענין מין במינו וי״ל)

★★

בגמ׳: ויכול לעמוד על רגלו אחת וכו׳

בתוס׳ כאן (ד״ה ויכול וכו׳) כתבו: מהכא ליכא למיפשט דמין במינו חוצץ וכו׳ ע״כ. הגאון בעל כוכב מיעקב מהרימלוב זצ״ל בתשובתו שנדפסה בקובץ כתר תורה (טבת אדר תרצ״ב סי׳ ב׳) דן בשיטת הקדמונים. דהיכא דבעי נגיעה ממש, אפי׳ מין במינו חוצץ. וכתב ע״ז:

כבר כתבתי בתשובה כמה ראיות ברורות מש״ס דאפי׳ היכי דבעי נגיעה ממש אפ״ה מין במינו אינו חוצץ והוא מדברי התוס׳ (דף צ״ג ע״ב ד״ה ויכול) דכתבו דליכא למיפשט מהכא דמין במינו חוצץ, דהא אבן הוא ממין הרצפה וכו׳. ואם נימא דהיכא דבעי נגיעה ממש אפי׳ מין במינו חוצץ, א״כ לק״מ קושית התוס׳ דהא קי״ל נתלה וקיבל פסול משום דאין דרך שירות בכל וא״כ מאי הקשו בתוס׳ דליפשט דמין במינו חוצץ, והא הכא בעינן קרקע עזרה ממש דבתלה באויר הוא פסול, אלא ע״כ מוכח דאפי׳ היכא דבעי נגיעה ממש מ״מ מין במינו אינו חוצץ: עכ״ד.

(ונאריך אי״ה בענין זה בחיבורנו עמ״ס ר״ה לגבי כל לנאותו אינו חוצץ בדברי האבני נזר ואכ״מ כאן)

★★

בגמ׳: קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשירה וכו׳ **מסייע אין בו ממש** וכו׳.

הט״ז (או״ח סי׳ קפ״ג ס״ק ג׳) רוצה לחדש דלא אמרינן מסייע אין בו ממש רק לענין מלאכת שבת משום דבאיסור מלאכה שייך לחלק בין עושה המלאכה ובין המסייע, אבל לענין לאחוז כוס של ברהמ״ז לא שייך לחלק כן יעוי״ש.

וכתב הגאון ר׳ יוסף אדלר זצ״ל מטורדא בספר הזכרון ויטע אשל (ע׳ תקסב):

ופלא שלא זכר שבמס׳ שבת הביא הש״ס כללא דמסייע אין בו ממש גם לענין קבלת הדם דהויא ממש כמו אחיזת כוס של ברהמ״ז, כי גם כאן וגם שם אינו עושה כלום רק אוחז הכלי בידו וצע״ג. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רבינא אף אנן נמי תנינא השותפים שגנבו וכו׳.

הגאון בעל האור שמח זצ״ל כתב לחתנו הגאון ר״א לופטביר זצ״ל במכתבו שנדפס בקובץ דגל התורה (סי׳ נ״ב ס״ק ג׳):

ומה דהעיר בשבת (צג.) בהא דבעי בשנים שעשאו אם בעי׳ שיעור לכל אחד ואחד, דפשט רבינא מהשותפין שגנבו וטבחו חייבין ואמאי ליבעי שיעור טביחה לזה ושיעור טביחה לזה, והעיר לפי דברי תוס׳ ב״ק (מ.) ד״ה כופר דבשנים שעשאו (באופן דחייבים) יש חיוב חטאת לכל אחד בפני עצמו יעו״ש א״כ שאני שבת דבעי לחייב שני חטאות, ע״כ בעי שיעור לזה ושיעור לזה דאיך בשיעור אחד נחייב לכל אחד חטאת, אבל בשותפין שגנבו וטבחו דמשלמין בין שניהם ד׳ וה׳ כמו אחד שגנב וטבח, למה נצרך שיעור לכל אחד.

יש להאריך בזה, דבאמת אם אין לשני לשלם מחויב הוא בכל התשלומי ד׳ וה׳ (וכמו בשותפין שלוו בחו״מ (סי׳ עז) וה״ה בקנס) א״כ בשיעור אחד א״א לחייב לאחד בכולו, אך ברמב״ם (פ״נ מגניבה) שותפין שגנבו כו׳ נמכר בחלקו מן הקרן יעו״ש, מוכח דעל חלק חבירו (אף שחייב לשלם אם אין לו) מ״מ אינו דין גניבה רק חוב ונמכר בגניבתו אמרי׳ לא בחובו, וזה סותר מהסוגי׳ דמוכח דנחשב כל אחד כאילו הוי גנב בכולו לא בעל חוב ואכ״מ, ע״כ.

★★

בגמ׳: איבעי׳ להו בעינן שיעור לזה ושיעור לזה וכו׳.

הגר״ש שקופ ז״ל בחדושיו לב״מ (סי׳ ח) הקשה איך מביאה הגמ׳ להלן ראי׳ לספק זה מהא דשותפין שטבחו, אולי רק שם מצרפין את מעשה השליח עם המשלח, כי יש שליח לדבר עבירה, אבל בכל מקום אחר אולי צריך שיעור לכל אחד ואחד.

ותירץ בספר הנ״ל - דלא שייך לצרף את פעולת השליח והמשלח מכיון שלא יתכן ליחס את הפעולה לשניהם ביחד, אלא או הפעולה מתייחסת לשליח או למשלח.

ונראה שיש להוכיח - מכל שליח לדבר מצוה, שאם נצרף את פעולת השליח והמשלח הרי המשלח יעבור על בל תוסיף.

ועיין כתב סופר פרשת בא (ד״ה כל) שלכאורה נראה שנקט דלא כהגר״ש הנ״ל.

★★

במשנה: המוציא חצי שיעור בכלי פטור אף על הכלי, מפני שהכלי טפלה לו.

עיין תוס׳ לקמן ק״ו ע״א (ד״ה מה לי לבשל פתילה) שכתבו בשם ר״י חידוש גדול, דלר״ש דפוטר במלאכה שאצל״ג, ומוציא מת לקוברו פטור, ה״ה המוציא מרא לקבור בו את המת, כיון דהמת א״צ לו, גם על המרא פטור. אמנם ביראים (סי׳ רע״ד) חלק עליו, וס״ל דדוקא במת עצמו פטור דאינו צריך לגוף המת, אבל הכא דהרי הוא צריך לגוף תשמיש המרא חייב.

ובאגלי טל החדש (סי׳ ע״ב) הקשה על הר״י הנ״ל ממתניתין דדוקא ח״ש בכלי פטור אהכלי מפני שהכלי טפלה, הא המוציא כלי בשביל חצי שיעור חייב, וא״כ ה״נ ליחייב במוציא כלי בשביל מלשאצל״ג. וכתב דצריך לחלק דדוקא לענין חצי שעור חייב, דהוי ככותב שם משמעון דדרשינן (שבת ע׳ ע״א) מדכתיב מאחת אפילו מקצת מאחת דחייב, וה״נ בכה״ג עכ״פ כוונתו לחצי שיעור חייב כבר אהכלי, משא״כ התם דכל כוונתו למלשאצל״ג בכה״ג הרי הוא פטור אף על הכלי.

★★

במשנה: את החי במיטה פטור אף על המיטה - שהמיטה טפילה לו ע״כ.

נשאל החלקת יעקב (או״ח סימן קנ״ט) אודות עגלה המיוחדת לתינוק אם מותר להוליכה בשבת.

והשיב וזה לשונו: אכן במקום שאין ערוב ודאי אין שום היתר, ואף דמבואר בשבת צ״ג ע״ב גבי חי נושא את עצמו דפטור אף על המטה מפני שטפילה לו - חדא דחי נושא את עצמו הוא רק פטור אבל אסור, ועיין תוס׳ צ״ד שם ובתפארת ישראל על המשנה דהוו כשניים שעשאוהו דפטורין, ומשמע ודאי שאסור, וכן להדיא במהרש״א שבת ק״ל ע״א. דאשה מדדה את בנה אבל לא נושאו.

ועוד בתינוק שצריך לגררו מבואר בהדיא במג״א (סי׳ ש״ח ס״ק ע״א) דלא אמרינן חי נושא את עצמו, ואפי׳ בתינוק שנוטל א׳ ומניח א׳. אם נשאו חייב ועיין במחצית השקל שם ובתוס׳ (צ״ד ע״א) ד״ה אבל, ועוד כיון דמנהג כעת שהנשים מניחים בעת שמוליכין את התינוק דברים שונים בעגלה, א״כ אפשר דדמי להאי דרבא דריש פרק נוטל, דכיס תלוי בצוארו חייב משום כיס, דכיס לא מבטלי ליה לגבי תינוק ובתוס׳ שם משום דצריך לכיס לטייל בו את התינוק, והכא נמי צריך ליה להעגלה גם לצורך תשמישו ולא דמי למטה. מכל הנ״ל נראה ודאי, שבמקום שאין ערוב ודאי דאסור והחוכך להקל הם דברים בטלים לפע״ד ע״כ.

★★

כתב במנחת שלמה להגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל (מהדו״ת סי׳ יא אות ב) דאם הסנדלים של האדם הנמצא במטה אינם על רגליו רק מונחים סתם במטה, ודאי חייב עליהם אע״פ שהם ודאי טפלים להאדם, הואיל ועל כל פנים מוציא מרה״י ללא צורך של פקוח נפש.

ומה שפטור במשנתינו על המטה שטפילה לו, היא משום דהמטה בטילה להאדם וחשיב כבגד שלבוש בו, משא״כ הסנדלים שמונחים על המטה שאף שטפלים חייב עליהם עיי״ש.

★★

במשנה: את המת במטה חייב וכו׳.

במשנה (ר״ה כ״ב ע״א): מי שראה את החודש ואינו יכול להלך, מוליכין אותו על החמור אפי׳ במטה ע״כ. וכתב התוס׳ יו״ט (שם) דאע״ג דתנן (בפ״י ממס׳ שבת מ״ה) דחי נושא את עצמו ופטור אף על המטה וכו׳, אבל בחולה ככפות דמי וחייב וכו׳, והילכך מטה נמי משוי הוא על הבהמה, וקמ״ל דאפ״ה מחללין ע״כ.

הנה מבואר מדברי התוס׳ יו״ט, שלמד דהא דמבואר במשנה הנ״ל כאן. דמת במטה חייב, היינו אף על המיטה, כיון דחייב על המת. וצ״ב הסברא בזה, כיון דאמרת דהמטה

טפילה, מה נפק״מ אם חייב על המת או לא, מ״מ על המטה צריך להיות פטור.

מלבד זה הרי זה סותר למבואר להלן בגמ׳, דמוציא אוכלין כשיעור פטור על הכלי וחייב על האוכלין, הרי להדי׳, דאע״ג דחייב על האוכלין מ״מ על הכלי פטור מצד טפילה, וא״כ ה״ה בחולה או מת במטה, אע״ג דלא שייך בזה חי נושא את עצמו וחייב על האדם, מ״מ על המטה צריך הי׳ להיות פטור, מצד דהוי טפילה וצ״ע דברי התוס׳ יו״ט.

והגאון הכלי חמדה זצ״ל נשאל על זה והשיב בספרו חמדת ישראל (קו׳ דרך חיים סי׳ י״ג):

והנה על הקושי׳ אומר אני הקשה אדם קשה כברזל, אך נפלאת היא בעיני על מעכת״ה שלא ראה את דברי הרי״ף ז״ל במשנה דשבת שם, שגרס להדי׳ דאת המת במטה חייב אף על המטה, הרי מבואר כדברי התוי״ט, ובאמת השמיט הרי״ף ז״ל הא דמוציא אוכלין כשיעור דפטור על הכלי עיי״ש, עכ״פ אין כאן תמיה על התוי״ט כיון שמבואר כן ברי״ף ז״ל, ומצאתי בש״ס החדש (דפוס ווילנא) בהגהות הב״ח שעל הרי״ף ז״ל תמה באמת על הרי״ף, דמה גרע זה ממוציא אוכלין כשיעור בכלי דפטור על הכלי, מבואר כתמיהת כת״ה ולא חידש כלום.

אמנם מה שנלענ״ד בזה לפי חומרת הנושא, ונקדים להבין השמטת הר״מ ז״ל דין זה דמוציא אוכלין כשיעור דפטור על הכלי שהוא דין מפורש בברייתא בלי שום חולק, ולמה השמיטו הר״מ ז״ל, הן אמת שגם הרי״ף ז״ל השמיטו, אך צ״ב דבר ההשמטה.

והנלענ״ד בזה, דהנה צריך להבין הסברא דאמרי׳ דפטור על כלי משום דטפילה הוא לו, דאי אפשר דלא נוכל לומר דבעצם כן הוא, דהכלי בטל לגבי האוכלין, דהרי מבואר בברייתא דאם צריך להכלי ג״כ חייב גם על הכלי, ואי נימא דבעצם הכלי טפל הוא לאוכלין, א״כ מה בכך דצריך גם את הכלי, מ״מ יהי׳ פטור על הוצאת הכלי, וע״כ צ״ל דבעצם אין הכלי טפילה לאוכלין, רק כיון דא״צ להוציא את הכלי הוי הוצאת הכלי טפילה.

אך לפי״ז יקשה למ״ד דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, א״כ מה בכך דאין צריך להוציא את הכלי אלא בשביל האוכלין. מ״מ הא לא גרע ממלאכה שאצל״ג דחייב.

שבתי וראיתי בשו״ת משיבת נפש להגאון ר׳ לייביש חריף ז״ל (סי׳ ה) שהעיר ג״כ בהסברא דטפילה הכלי לאוכלין, וכתב דהסברא היא, דכיון דאין צריך להכלי, הוי כמו מתעסק אצל הוצאת הכלי, וכמו דאיתא בשבת (עה ע״א) גבי פציעת חלזון דמתעסק הוא אצל נטילת נשמה.

והרגיש בעצמו מדברי התוס׳ (שם) שכתבו דמתעסק לא דוקא אלא משום דהו״ל מלאכה שאצל״ג יעיי״ש שנדחק לחלק, אמנם לענ״ד נראה ברור, שהרי״ף והר״מ ז״ל ס״ל דקושטא דמילתא הכי הוא, דכל זה שפטור במוציא אוכלין כשיעור על הכלי, הוא רק למ״ד מלאכה שאצל״ג פטור, אבל לפי האמת דקיי״ל משאצל״ג חייב, ל״ש סברת טפילה כלל, ושפיר חייב גם על הכלי, ולכן השמיטו הרי״ף והר״מ ז״ל הך ברייתא וז״ב בס״ד.

★★

ולפי״ז א״ש דעת הרי״ף ז״ל, דמת במטה לרבנן חייב גם על המטה, דלדידן אין לפטור מצד טפילה, אך לפי״ז יקשה, א״כ גם במוציא חי במטה יהי׳ חייב על המטה, ומה בכך דחי נושא את עצמו, וכן במוציא אוכלין פחות מכשיעור יהי׳ חייב על הכלי, ומה בכך דעל האוכלין פטור כיון דלית לן סברת טפילה, ומבואר ברי״ף ז״ל ור״מ ז״ל דמוציא אוכלין פחות מכשיעור פטור אף על הכלי.

והנלענ״ד בזה עפמ״ש התוס׳ שבת (דף קו ע״א) ד״ה מה לי בישול פתילה וכו׳ שכתבו: אף על גב דהפתילה משובחת בכך, מכל מקום כיון דכל תכלית הבישול הוא בעבור שריפת בת כהן, אם לא היתה השריפה תיקון, לא הי׳ חייב על הבישול, כיון דתכלית הבישול הוא לצורך קלקול, וכן מוציא מרה לחפור בה לקבור את המת לר״ש דס״ל מלאכה שאצל״ג פטור, א״כ מלאכת החפירה הוי מלאכה שאצל״ג כיון דא״צ לעפרה, הוא הדין דפטור על מלאכת הוצאת הקורדם, כיון דתכלית עשייתו הוא לצורך מלאכה שאצל״ג.

היוצא לנו מדברי תוס׳ אלה, דכל מלאכת שבת עיקר הוא תכלית המלאכה, ואם תכלית המלאכה הוא לצורך דבר אשר אינה מלאכה מצד מקלקל או מלאכה שאצל״ג לר״ש דס״ל דלא הוי מלאכה, אז גם על מלאכה זו אינו חייב.

ומעתה נראה דזה הוא הטעם דנושא חי במטה וכן במוציא אוכלין פחות מכשיעור דפטור על המטה ועל הכלי

מצד טפילה, דהכונה כיון דתכלית הוצאת המטה והכלי הוא לצורך אדם ואוכלין וזה אינו מלאכה מצד דאדם חי נושא את עצמו, וכן באוכלין מצד זה דהוא פחות מכשיעור ואינו בכלל מלאכת מחשבת, וגם על המטה והכלי פטור, וזה נראה פשוט.

דאין לחלק בין אם המלאכה היא לצורך קלקול ובין שהמלאכה היא לצורך מלאכה דפחות מכשיעור, כיון דגם פטור דמקלקל הוא רק מצד מלאכת מחשבת כמבואר במס' חגיגה (דף י ע"א) א"כ אין נ"מ בין זה לזה.

ומעתה א"ש הכל, דבמוציא חי במטה וכן במוציא אוכלין פחות מכשיעור בכלי פטור מכלום הן על הכלי והן על האוכלין, משא"כ במוציא מת במטה וכן אוכלין בכשיעור בכלי למ"ד מלאכה שאצל"ג חייב. חייב על הכל, ולא שייך פטור דטפילה, כנ"ל נכון לפ"ד התוס' הנ"ל ודו"ק היטב בכ"ז. עכ"ד הגאון הכלי חמדה זצ"ל ודפח"ח.

דף צ"ד ע"א

בגמ': אלא א"ר אשי, כגון ששגג בזה ובזה ונודע לו וחזר ונודע לו ובפלוגתא דר"י ור"ש בן לקיש וכו'.

הנה הרמב"ם (בפ"ו מהל' שגגות הלכה ט') פסק באוכל כזית חלב בהעלם אחד ונודע לו על הראשון וחזר ונודע לו על השני מביא שתי חטאות שהידיעות מחלקות והיינו כר' יוחנן. והקשה בכס"מ שם סתירה בדעת הרמב"ם. דבהלכה י"א שם פוסק דבאכל שני זיתי חלב בהעלם אחד ונודע לו על אחד מהם וחזר ואכל כזית אחר בהעלמו של שני והביא חטאת על הראשון ראשון ושני מתכפרים, אלמא שאינו חייב על שניהם אלא חטאת אחת אע"פ שנודע על הראשון, וזה היפוך ממה שקדם ופסק דאין ידיעות מחלקות ע"ש.

והחכם צבי בתשובה (סי' קס"ד) תירץ לחלק בין ידיעה לידיעה, דאם אכל שני זיתי חלב בהעלם אחד שוה בשניהם דהיינו שניהם בהעלמת איסור חלב א"כ כשנודע לו על אחד מהם ממילא נודע לו גם השני ידיעת העלם הראשון, אלא שעתה שכח את המעשה וממילא עכ"פ שניהם מישך שייכי בידיעה זו, לכך אינה מחלקת לחטאות ובידיעה כזו מיירי אביי ורבא - אבל ר"י ורשב"ל מיירי בשני חתיכות נפרדות ושניהם בהעלם שהי' סבור שהם של שומן וכשנודע לו על אחת שהיה של חלב אין כאן ידיעה מהשנית כלל ידיעה כזו מפרדת אותן ומחלקת לחטאות ע"כ.

והקשה חכ"א להגאון מטשעבין זצ"ל מהמבואר בגמ' כאן דהמוציא אוכלים כשיעור כו' ואם היה הכלי צריך לו חייב אף על הכלי כו' ומוקי לה ר"א כגון ששגג בזה ובזה ונודע לו וחזר ונודע לו ובפלוגתא דר"י ור"ל - וא"כ לדעת החכ"צ הנ"ל דבהעלם ידיעת התורה לא שייך פלוגתא דר"י ור"ל וא"כ הכא בהוצאה חדא ע"כ לא שייך רק העלם ידיעת התורה, ואיך מוקי לה בכה"ג ידיעות מחלקות ע"כ.

ותירץ לו הגאון מטשעבין בשו"ת דובב מישרים (חלק ג' סי' עא): הנה כעין קושית כבודו הקשה הצל"ח על שבת על החכ"צ ממה דכתב הרמב"ם (בפ"ו משגגות ה"ט) וכן יראה לי שהוא הדין בבעילות וכפי הפירוש הראשון בכ"מ שם דגם בבעילות ידיעות מחלקות לחייב שתים, וא"כ בבעילה ע"כ מיירי בגוף אחד וע"כ מיירי שנודע לו שהיא ערוה, א"כ ע"כ נודע לו גם ההעלם שהיה לו בבעילה השני' רק ששכח המעשה ואפ"ה ידיעה כזו מחלקת, א"כ קשיא על סברת החכ"צ - וע"ש דמצייר אופנים שלא יהיו שוים וע"כ שפיר ידיעה מחלקת.

והכ"נ בנ"ד, אפשר שלא יהי' שוים בידיעה אחת כגון ששגג באוכל וסבר שאין באוכל כשיעור והכלי היה צריך לו ושגג, שגם בכה"ג הכלי בטל להאוכל, ואח"כ נודע לו שיש בהאוכל כשיעור הוצאה, אולם השגגה השני' לא נודע לו, ואח"כ נודע לו שחייב על הכלי אחרי שהיה הכלי צריך לו כנ"ל ושפיר ידיעה מחלקת וז"ב עכ"ד.

★★

ולהלן כותב שם הגאון מטשעבין זצ"ל: הנה צע"ג איך מדמה הש"ס הוצאת האוכל עם הכלי לאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד, וע"כ כמו שם בנודע וחזר ונודע חייב שתים גם הכא בהוציא שניהם חייב שתים - בשלמא התם דעשה שתי פעולות איסור, דבאכל הזית השני ג"כ עשה איסור נוסף רק פטור מחטאת משום דהיה בהעלם אחד - משא"כ הכא שהוציא הכלי והמאכל בבת אחת ועביד רק חדא הוצאה רק הוסיף במשא מסתבר שגם בנודע וחזר ונודע לא יהיה חייב רק חטאת אחת.

ואינו דומה למה דמבואר בש"ס (חולין דף פ"ב) דלסומכוס דס"ל דאוכל שני זיתי חלב בהעלם אחד חייב שתי חטאות גם בשחט שני בני' ואח"כ שחט האם לוקה שמונים, אלמא דגם במעשה אחד דומה לשני זיתי חלב, דזה אינו דהתם החיוב משום שני בנים משא"כ הכא חדא הוצאה היא - ויהיה דומה לאוכל בבת אחת חתיכת חלב גדולה דאינו חייב רק חטאת אחת - ונצטערתי להבין דמיון הש"ס - [וכאשר דברתי עם כבוד ידידי הרב הגאון ר"ש אייזין שליט"א ומצא אח"כ שהרשב"א הקשה כן ותירץ די"ל כיון שהם שני שמות דהיינו אוכלים וכלי וגופים מחולקים אפילו בבת אחת חשבינן לי' כבזה אחר זה ע"ש].

(וע"ש עוד בדו"מ מה שהביא בזה מהירושלמי ותירץ קושית התוס' ע"ש וצ"ע)

★★

בגמ': שהחי נושא את עצמו וכו'.

ובתוס' (ד"ה שהחי וכו') כתבו, "דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם" וכו'. והקשה הג"ר יעקב גדליהו וולדינברג זצ"ל בשם הגר"ח ברלין זצ"ל, הלא במשכן היה ה"שמיר" בשביל אבני האפוד והחושן, ואיך זה שכתבו התוס' שבמשכן לא היו נושאים דבר חי? ע"כ. וכותב חכ"א בספר מעשה איש (חלק ו ע' קו) כשהצעתי את הקושיא לפני החזון איש הגיב עליה: זו קושיא טובה!...

והוא ממשיך וכותב (בספר מעשה איש הנ"ל): אחר שאמרתי לו את התירוץ של הג"ר יעקב גדליהו הנ"ל הובא בספרו של בנו יבלח"א בעל "ציץ אליעזר" חלק י"ג סי' ל"ב, דהנה הגמרא במסכת שבת מסיימת שם "אמר ר' יוחנן ומודה ר' נתן בכפות", והשמיר הלא כפות היה כדאיתא במסכת סוטה (מ"ח, ב') שאין כל דבר קשה יכול לעמוד בפניו, וכורכין אותו בספוגין של צמר ומניחים אותו באיטני של אבר מליאה סובי שעורין, ודברי התוס' ברור מללו שבמשכן לא היו נושאים דבר חי.

העיר החזון איש והגיב:

ומי אמר שנשאוהו כפות? ע"כ.

★★

הגר"ש שקופ בחדושיו לב"מ (סי' ח) רוצה לחדש, דהפטור של שנים שעשהו, הוא רק בשני בני אדם. אולם באדם ובהמה לא נאמר פטור זה ע"כ.

ובהג"ה שם העירו מהתוס' כאן שרצו לומר דבחי נושא את עצמו הפטור הוא מצד שנים שעשהו, הרי מבואר שגם באדם ובהמה נאמר פטור זה וצ"ע.

★★

בגמ': שהחי נושא את עצמו וכו'.

בתוס' (ד"ה שהחי וכו') כתבו: אומר ר"י, דממשכן גמרינן, שלא היו נושאין דבר חי וכו' ע"כ מבואר בדברי התוס' לכאורה, דדבר שלא הי' במשכן אין עליו חיוב. וזה הטעם דבנושא את החי פטור.

והנה המהרש"ם בתשו' (ח"ב סי' רמז) כתב: "ולא אכחד כי אני חוכך בלבי אם בהבערה של העלעקטרי יש בו מלאכה של תורה כיון שלא היה כמוהו במשכן" עכ"ד.

וכתב הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בקובץ תשובות (חלק ב' סי' יט):

אכן אם נבוא לידי מדה זו להפקיע מתורת מלאכה בגלל שלא היה במשכן, למה במפיס מורסא לעשות פה חייב חטאת, אמנם ברש"י כתובות (ו, ב) "דחייב משום בונה דאשכחן בנין בבעלי חיים דכתיב ויבן את הצלע", אבל בנין כה"ג מי הוה במשכן, וכמו"כ קיי"ל דהמגבן את הגבינה חייב דהוה תולדת בונה (רמב"ם פ"ו מהל' שבת ה"ו), בנין כמוהו מי הוה במשכן.

ומ"ש התוס' שבת צ"ד (ע"א ד"ה שהחי) לפרש הטעם דפטור בנושא את החי משום דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכין ברגליהן, אין כוונתן לחלק דמשום הא לחודא שלא היו נושאין דבר חי לכן הוא פטור, שהרי בגמ' אמרו דהפטור הוא משום דחי נושא את עצמו, ומודה ר"נ בכפות, ורבנן פליגי ומחייבים בבהמה ועוף הואיל ומשרבטי נפשייהו, וע"כ דמשום הא לחודא דלא היו נושאין דבר חי לא היינו מפקיעין אותם מכלל המלאכות, אלא משום שיש הבדל במהות ההוצאה שהנישא נושא את עצמו ומסייע להנושא, ובזה אמרי' דממשכן גמרינן, ואף גם זאת רק חכמי התלמוד והראשונים בכחם לקבוע את הדבר

הזה. (ולפי״ז צ״ע בדברי המהרש״ם הנ״ל) עכ״ד, וע״ש מש״כ עוד לבאר בזה.

דף צ״ד ע״ב

בגמ׳: אמר רבא ומודה ר״ש במר לחפור בו וספר תורה לקרות בו דחייב וכו׳.

כתב הגר״ש קלוגר ז״ל בחכמת שלמה (סימן ש״ח סעיף מ״א) וז״ל: נ״ב נשאלתי אם מותר לישא קטן שאינו יכול לילך ברגליו לומר קדיש בשבת במקום דליכא עירוב, הנה נראה לפענ״ד כדעת השואל שמותר אך לא מטעמו, כיון דנשיאת התינוק הוי מלאכה דאורייתא, (ועיין בגמרא לקמן דף קכח: וע״ע בתוס׳ לעיל ע״א ד״ה אבל, ובראשונים לקמן דף קמא: ובסימן שכ״ט במג״א סק״א ובמחצית השקל שם), מה בכך דהוי כרמלית, הא הוי רק שבות אחד ואסור אף במקום מצוה ולא הותרה רק ביהשמ״ש ולא בשבת עצמו.

רק מטעם אחר נראה לי להתיר, כיון דהוצאה זו הוי רק לומר קדיש א״כ הוי מלאכה שאצל״ג ולרוב הפוסקים הוי רק מדרבנן, ועיין במג״א סימן רע״ח, ולכך שוב הוי בכרמלית שבות דשבות דמותר במקום מצוה, וזה ברור ופשוט ודו״ק היטב, (ועיין בשו״ת רעק״א מהדו״ק סימן כ״ח).

מבואר מדבריו דהוצאה לצורך מצוה מיקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה ופטור, ולכאורה קשה דקריאת התורה הוא מצוה ועכ״ז מבואר בגמרא דהוי מלאכה הצריכה לגופה וחייב, ואין לומר דמיירי מקריאה שאינו לצורך מצוה, דהא מבואר במג״א (סימן ער״ה סק״ח) דסתם קריאה פי׳ לצורך מצוה, וד׳ יאיר עיני.

וראיתי בשם הגאון משאץ ז״ל דמקשה על החכמת שלמה דאמאי לא התירו לבנות המקדש בשבת הא מצוה הוא והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין גוזרין שבות במקדש, ועוד מקשה, דאמאי לא התירו ביו״ט שחל להיות בשבת לתקוע בשופר דגזרינן שמא יעבירנו, הא מצוה הוא והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דאסור מדרבנן, ולא גזרינן גזירה לגזירה.

(קונטרס גנזי שבת ע׳ נד)

★★

בגמ׳: ההוא שכבא דהוה בדרוקרא וכו׳. **גדול כבוד הבריות שדוחה את ל״ת שבתורה** וכו׳.

נשאל בעל החלקת יעקב (או״ח סימן קנ״ז) בהא דיש קהלות שנוהגין להקל לטלפן בשבת ע״י ישראל, כדי להציל מת מבזיון ניתוח, אי שפיר עבדי.

והשיב: גמרא ערוכה בשבת צ״ד ההוא שכבא דהוי בדרוקרא, שרא רנב״י לאפוקיה לכרמלית דגדול כבוד הבריות דדוחה ל״ת שבתורה, וברש״י שם שהמת היה מוטל בבזיון או בדליקה או בחמה, לא תעשה לאו דלא תסור, ובשו״ע (סי׳ שי״ח ס״ב) שתי דעות אי דוקא לכרמלית או אף לר״ה, משום דהוי מלאכה שאצל״ג והוי גם כן דרבנן, ודעה הא ס״ל דוקא כרמלית דהוי כאין לו עיקר בדאורייתא, אבל לא משאצל״ג (בא״א שם ס״ק ט׳ דמלאכה היא אלא שאצל״ג) ובשו״ע הרב (סי׳ שי״א ס״ק ה׳) דהעיקר כדעה א׳ דלרה״ר אסור - אכן בערוך השולחן (סי׳ שי״א ס״ק י׳) דיש לסמוך על הדעה הב׳ להתיר אף לרה״ר בעיקרו דאורייתא ומשום משאצל״ג הוי דרבנן, וכבוד הבריות דוחה לזה, וכן להדיא בתוס׳ שבועות ל׳ ב׳ (ד״ה אבל) דבמת מצוה שאין לו קוברין דזה גנאי גדול, דוחה כבוד הבריות אפי׳ לאיסור תורה ממש דשב ואל תעשה וכו׳.

ונבא לנידן דידן להציל מת מבזיון ניתוח, אין לך כבוד הבריות גדול מזה, עי׳ חולין (י״א ע״ב) וכ״ת דבדקינן ליה הא קמנוול, ובנוב״י (מהדו״ת יו״ד סימן ר״י אריכות בזה, וידוע הוא מפי ספרים גודל האיסור בזה לנוול את המת ע״י ניתוח, וגם הגנאי הגדול שיש להמת בזה, באופן דשייך לומר בזה גדול כבוד הבריות וכו׳.

קיצור הדברים, לנתח את המת זה ודאי בגדר גנאי גדול, ולטלפן ע״י ישראל, האיסור משום דבהערכת הטלפון ע״י חיבור ופיסוק כח החשמל מוליד ניצוצות וכידוע, והוי פסיק רישא דלא ניחא ליה דלא הוי רק דרבנן כבתוספות כתובות ו׳ א׳. וכן פסק המג״א (סי׳ ש״ב ס״ק כ״א), ובמ״ב שם (ס״ק נ״ג), וחוץ לזה הוה משאצל״ג, וכאמור במלאכה שאי״צ לגופה אי כבוד הבריות דוחה יש מחלוקת, דבערוך השולחן פוסק דיש לסמוך על המתירים, והבאתי סמוכים גם מתוס׳ שבועות ל׳ ב׳ וכנ״ל, ובני״ד דלא מתכוון לניצוצות, רק הוי פסיק רישא ולא ניחא ליה דהוי גם כן דרבנן וגם משאצל״ג הוי תרי דרבנן, ומבואר בבית שמואל (אבהע״ז

סוס״י כ״ח) דתרי דרבנן הוי כאין לו עיקר דאורייתא, וא״כ לכו״ע דוחה כבוד הבריות, דלא עדיף מכרמלית, וכו׳ כנלפע״ד בהוראה זו, והשי״ת יצילנו משגיאות עכ״ד.

★★

בגמ׳: ומודים חכמים לר״א מלקט לבנות מתוך שחורות שאפילו אחת חייב וכו׳.

כותב הגאון האדר״ת בספרו עובר אורח (סי׳ נה): ביום ג׳ בהעלותך שאלני בני יקירי הצעיר מורנו ישראל שמעון שיחיה ויגדל לאורך ימים טובים בתורה ומעשים טובים, בשבת [צד, ב] דתניא שם מודים חכמים לר׳ אליעזר לבנות מתוך שחורות שהוא חייב אפילו באחת, ודבר זה אפילו בחול אסור משום שנאמר לא ילבש גבר שמלת אשה, והיינו שחייב משום תולש. וקשה מאי טעמא לא יתחייב ג״כ משום בורר, דהא כיון שאינו רוצה בלבנות הא הוי אצלו פסולת, והוא בורר גמור, ויפה שאל תהילה לאל יתברך.

והשבתיו: א. אם כהסוברים [סימן שי״ט סעיף ג׳ ברמ״א] דבמין אחד לא שייך בורר, וזה נמי הו״ל כמין אחד. ב. שיש לומר דשיעור בורר הוא כגרוגרת, וא״כ לא שייך זה בשערה אחת. אלא שמלבד שיש לדחות דבבורר ענין אחר אין השיעור כלל כגרוגרת, עוד יש לדחות בדברי הגמרא (לקמן) [לעיל צא, א] אם הזורק כזית תרומה לבית טמא חייב, משום דאמרינן מיגו דחשיב שיעור לענין טומאה חשיב נמי לענין שבת, ועיין שם מברייתא דלחם הפנים ושתי הלחם, וא״כ כל שכן דהכא יש לומר מיגו דחשיב שיעור לענין תולש חשיב נמי לענין בורר.

ג. והרב הדיין צדק ר׳ יעקב נחום טשארני נ״י השיב בפשיטות דלא קשה מידי דלא שייך כל בורר במחובר, וראיה מזומר וצריך לעצים, דמאי טעמא לא יתחייב משום בורר.

ובהשקפה ראשונה אמרתי דלכאורה יש להביא ראיה עוד לזה, מהא דמנכש שחייב או משום זורע או משום קוצר, עיין מועד קטן [ב, ב], ומאי טעמא לא אמרו משום בורר. אלא ודאי דבמחובר לא שייך כלל משום בורר, ומשום שבמשכן לא היה כן. אך בכל זאת לא נחה דעתי בזה, והראיות יש לדחות.

והדיין צדק הרב ר׳ ד״צ הלוי הורוויץ נ״י [ממיר] התאמץ להביא ראיה לסברא זו מדברי רש״י בשבת [עד, ב ד״ה חייב י״א] שכתב אספם חייב משום מעמר, בירר יפות משום בורר, ומאי טעמא לא כתב שחייב משום בורר בתחילה קודם שקצצם, שכבר בירר היפות לקוצצן, אלא בע״כ כנ״ל דבמחובר לא שייך בורר.

והשבתיו דבשעת חיבורם הרי לא עשה שום מעשה בברירתן כלל, ואה״נ דכשבירר מתחילה היפות וקצץ דוקא אותם שבירר, יש לומר דחייב בקציצתם גם משום בורר, לבד מה שחייב משום קוצר, אלא דאם לא בירר כלל וקצרם ואספם יחד שחייב משום קוצר ומשום מעמר, הני פסיקא לן שלעולם חייב, ועל כן נקטינהו מתחילה, משא״כ בורר לא פסיקא לן כלל שיתחייב בשבילו.

ותו יש לומר דכשהן מחוברות אי אפשר לו לדעת כלל איזה רע ואיזה יפה, שיש לומר שצריכים הם להיות שוים בגדלם ולא עקומים וכדומה, מה שאי אפשר לו לדעת היטב בחיבורם, על כן פירש רש״י שאח״כ הוא חייב כשבירם, אבל לא [קודם לכן, שבשעה] (שבשביל) שהם מחוברים לא שייך בורר. ע״כ דברי הגאון האדר״ת.

★★

ובקובץ מוריה (שנה כ״ה גליון ו-ח ע׳ סח) כתב ידי״נ הגרש״ח דומב שיחי׳ בהקשר לתירוץ הנ״ל דליכא בורר במחובר וז״ל:

הנה יעויין בספר שמירת שבת כהלכתה פ״ג הערה ז׳ בסופו, שהביא כן בשם הגרש״ז אוירבעך זצ״ל, דאפשר דל״ש בורר במחובר לקרקע, ולכן בזומר ומנכש, לא מוזכר, ויעו״ש מש״כ עוד הסבר בזה.

אולם בעיקר הקושיא י״ל דמיירי דהשערה הלבנה עומדת בנפרד מהשחורות, ולכן ליכא משום בורר רק משום תולש, ויתכן דק״ל משום הלשון דאיתא בגמ׳ ״מתוך״ שחורות. ע״כ.

★★

רש״י ד״ה כלפי מעלה לצד הציפורן כו׳ **דקא מצערו ליה טפי.**

עיין באגלי טל (טוחן אות קטן ל״ז) דכתב דשבות ע״י שינוי אסור לעשות בשבת היכי דיש לו מיחוש בעלמא. והביא ראיה מדברי רש״י אלו שכתב דקא מצערו ליה ״טפי״, משו״ה

מותר ליתן ליטלן, ואע"ג דהוי שבות ע"י שינוי, הותר רק בצער טפי, ולא בצער בעלמא. ועיין בתשו' אבני נזר סי' קי"ח שמשיג בזה על המגן אברהם (ש"ז ז') דשבות שלא כדרכה בכל מצטער שרי עיי"ש.

★★

תוד"ה רבי שמעון פוטר. בא"ד מ"מ אין צריך להוצאה זו, דה"נ סגי ליה אי יתיב בדוכתיה.

באגלי טל (חורש י"ב כ') ביאר דבריהם דהוא לא עקר הכיס עצמו ולא הניח, רק דעקירת והנחת גופו הוא כעקירת והנחת החפץ. הרי לו לא עקר גופו בשביל החפץ כלל, דהא סגי לי' אי יתיב בחד דוכתא, ולכן הוי מלאכה שאצל"ג. ועיי"ש עוד (חורש א' בהג ה"ה) דברי ר"י שבתוס' כאן סותרין דברי ר"י שבתוס' לקמן ק"ו ע"א (דמ"ה מה) שהוכיח מהך דזב דמוציא מרא כדי לקבור בו את המת פטור דומיא דזב שפטור על הכיס. ולפי דבריהם דהכא אין ראי' משם, והביא מגור ארי' למהר"ל דגם ברש"י עצמו באותה מסכת מצינו דחולק פירושו זו על זו.

דף צ"ה ע"א

בגמ': גודלת ופוקסת משום בונה וכו'.

נשאל המנחת יצחק (ח"א סימן פ') אם מותר לעשות סלסול בשער של ילדים בשבת משום חשש בונה.

והשיב וז"ל: הנה הא פשיטא, דאף דבמתניתין (שבת דף צד ע"ב) איתא בלשון "גודלת כוחלת פוקסת" היינו בנשים, וכמו שכתב בפי' המשניות להרמב"ם שם וכן בש"ע (סימן ש"ג סעיף כ"ה) איתא איסור לקלוע "האשה" שערה בשבת, ועי' מג"א (סקי"ט) על מה דאיתא שם, אסור לאשה שתעביר בשבת סרק וכו' דדוקא אשה שדרכה בכך מה שאין כן באיש עיי"ש, וא"כ גם בסעיף שאחרי זה בקליעה, ע"כ אשה דוקא, אמנם כל זה משום דדוקא נשים דרכם בכך, אבל היכא דגם אנשים דרכם בכך פשיטא דאין חילוק בינם לנשים, וגם באנשים אסור.

ואף דמדברי הש"ס (שם דף צ"ה) דאיתא וכי דרך בנין בכך, אין כדדרוש רשב"א ויבן וכו' מלמד שקילעה הקב"ה לחוה וכו', ומדברי התוס' (במועד קטן (ט, א) ד"ה פוקסת) דכתבו ובנין נמי שייך בתיקון האשה למאי דמפרש (סוף המצניע) משום בונה, ומייתי קרא דויבן את הצלע עכ"ל, היה משמע לכאורה דדוקא בתיקון האשה שייך בונה כלישנא דקרא ויבן, אכן מדברי הרמב"ם (פכ"ב מהלכות שבת הכ"ו) דכתב אין גודלין את שער הראש ואין פוקסין אותו, מפני שנראה כבונה, וכן (בפכ"ג הי"ב) דכתב לפיכך אסור לכחול וכו' ולא הזכיר אשה דוקא, מוכח דאין חילוק בזה, והש"ס ופוסקים דנקטי בנשים, אורחא דמילתא נקטי, משום דשכיח יותר בנשים ע"כ.

★★

בגמ': אשה לא תעביר סרק על פניה כו'.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה' סימן לב) נשאל אם מותר להשתזף נגד השמש, והרבה עושין זאת לרפואה, והרבה עושין זאת בשביל ליפות עצמן, אם מותר לעשות זאת בשבת, ובפרט שיש המשימים נגד פניהם לוח המצופה כסף, כדי שימשיכו כח השמש ביותר עליהם.

ולאחר שהאריך בענין אי יש בזה משום רפואה כתב: אבל עדיין נשאר לנו, מה דעושין כן אף שלא לרפואה, אבל ליפות. אבל באמת גם זה אינו, דהא גופא אסור, עי' (סי' ש"ג סעי' כ"ה) דבהעברת סרק על פני', איכא משום צובע, ומטעם זה אסורה לטוח על פני' בצק, דכשנוטלתו מאדים הבשר, ומקורו בש"ס (שבת צ"ד צ"ה), ובירושלמי שם (פ"ז ה"ב), הדא איתתא דשרקה אפה, חייבת משום מלבן, עי' בקה"ע שם, ומשמע דאף אם עושה ללבן בשרה אסורה, והרבה ענינים מצינו דאסור משום תקוני גברא, ובנין, מדאו' או מדרבנן, ואף רק משום מיחזי כמתקן, כמו בטבילה וכיוב"ז, כמבואר בש"ס (שבת קכ"ג ע"ב ובסו"פ חבית, וביצה דף י"ח יבמות מ"ו כתובות ה' ע"ב ועוד בכמה מקומות) וברמב"ם ושו"ע השייכים לכל הנ"ל, וא"כ בודאי גם מה דמניח עצמו כנגד השמש ליפות עצמו ג"כ הוי משום כל אלה. ומה דהוא אינו עושה כלום, ל"מ להיתרא, דהרי גם בטובל במקוה, אינו עושה רק מה שהולך לטבול, וכמו כן הכא, מה דמניח עצמו כנגד השמש, זה בעצמו הוי מעשה.

ולבסוף מסיים: ועוד כל זה, אם יש לו תענוג והנאה בשעה שמונח כנגד השמש, אבל כנודע, דבשעה שהשמש בוער ביותר, יש לו צער מזה, וא"כ שוב שייך גם לאסור

מטעם הרמב״ם (פכ״א מה׳ שבת הכ״ט), דלהכי אין רוחצים במי משרה וכו׳, מפני שכל אלו צער הן, וכתיב וקראת לשבת עונג עיין שם. ועוד שייך בכל אלה, משום מה שכתב בתשו׳ מים רבים, הובא בשערי תשובה (סי׳ שכ״ו), דאסור לרחוץ במרחצאות שהם לרפואה, וקרוב שבאים לידי חילול שבת דאו׳ עיי״ש, וכמו כן באלו המשתזפים, שנכוים ונשרפים מחום השמש, ונצרכים למשיחות מקודם ולאחריו, ובאים לידי חילול שבת דאו׳ ודרבנן, וחוץ לזה, המעשה בעצמו גורם לעשות משבת חול ח״ו, ע״כ אין לעשות כן בש״ק. ע״כ.

וע״ע בשו״ת חלקת יעקב (ח״ד סי׳ יז) שגם כן הכריע לאסור מטעמים אלו.

★★

בגמ׳: המכבד והמרבץ והרודה חלות דבש וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה והרודה) הקשו, דנפל ביתו ביו״ט יהא מותר לבנותו ביו״ט, דמתוך שהותר בנין לצורך, דמגבן הוי משום בונה כדאמר בסמוך, הותר נמי שלא לצורך וכו׳ ע״ש בתוס׳ מש״כ ליישב.

ובאבני נזר (או״ח סי׳ תי״ב) כתב ליישב ביסוד גדול, דדוקא מאב לאב ומתולדה לתולדה אמרי׳ מתוך, משא״כ מתולדה לאב לא אמרי׳ כלל מתוך, ויסודו עפ״י דברי הרב המגיד (פ״ז הל׳ שבת ה״ד) שכתב וז״ל: שכל מלאכה שדומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה, אבל מלאכה הדומה לה במקצת הוא הנקרא תולדה, והמשל בזה הקוצר והבוצר שהם בדמיון גמור כו׳ אבל בשאין שם אלא קצת דמיון כגון המחתך הירק שאינו דומה לטחינה רק בהעשות מגוף אחד גופים רבים, אע״פ שהטחינה משנה הגוף הראשון לגמרי ואף החיתוך כן זהו היא תולדה והיקש זה ניתן לכולן. זהו דעת רבינו עכ״ל, וע״כ לא אמרי׳ מתוך ממגבן שאינו בונה גמור אלא קצת דמיון לבונה ממש, דבונה ממש לא הותרה עכ״ד.

וכן כתב עוד האבני נזר (או״ח ח״א סי׳ רי״א אות י״ז) ע״ש.

ובשו״ת מהרא״ב זילברברג ז״ל (ח״א סי׳ ג׳) דן למ״ד דיש עיבוד באוכלין ולב״ה דס״ל מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, האם מותר למלוח ביו״ט שלא לצורך אוכל נפש מטעם מתוך ע״כ.

וכתב שם שלפי האבני נזר הנ״ל נראה לומר, דה״ה בעיבוד דאין להתיר ביו״ט לב״ה מטעם מתוך שהותרו לצורך אוכל נפש למ״ד יש עיבוד באוכלין, כיון דזה ברור דלכ״ע אין בעיבוד אוכלין שם אב מלאכת עיבוד רק תולדה (ובפרט לעשות פלוגתא רחוקה דלמ״ד אין עיבוד פטור לגמרי ולמ״ד יש עיבוד יהי׳ אב מלאכה) וא״כ לא שייך גבי׳ מתוך וכנ״ל ע״כ.

★★

בשו״ת אמרי אש (סי׳ מא) מביא מהגאון בעל החתם סופר זצ״ל והגאון רבי דוד דייטש זצ״ל שהקשו על התוס׳, דהנה בשבועות (ט״ו ע״ב) אמר רמי בר חמא, אין העזרה מתקדשת אלא בשיירי מנחה כו׳, ופריך אלמה לא אפשר דמקדש בשתי הלחם בעצרת, משום דלא אפשר וכו׳, נבנייה ביו״ט ונקדשיה ביו״ט, אין בנין בית המקדש דוחה יו״ט ע״כ, והשתא לדברי תוס׳ דכל איסור בנין ביו״ט לא הוי רק דרבנן, א״כ קשה טובא מה קאמר הגמרא דאין בנין המקדש דוחה יו״ט ע״כ.

והגאון בעל אמרי אש תירץ שם, דבאמת איכא בכל גמר מלאכה משום מכה בפטיש, ובאוכל ודאי דליכא האי איסור דמכה בפטיש, א״כ לכאורה קשה מה הקשו בתוס׳ דנימא מתוך, הא לא שייך מתוך משום איסור מכה בפטיש, דלא מצינו דהותרה באוכל נפש, ועל כרחך היתה כונת התוס׳ דיבנה ביתו ביו״ט באופן שעוד לא גומרו, דבאופן זה אין בו משום מכה בפטיש, ע״כ שפיר הקשו, וע״ז תירצו דבאמת לא הוי רק איסור דרבנן, כל זה א״ש שם בשבת, אבל במקדש אין קידוש רק בגמר בנין, ועל כן מוכרח לגמור את הבנין, וא״כ ממילא איכא איסור מכה בפטיש, וע״ז לא שייך מתוך, ע״כ שפיר קאמר התם דאין בנין בהמ״ק דוחה יו״ט, ע״כ דברי הגאון ז״ל.

וכן תירץ החתם סופר בחדושיו כאן ע״ש.

ובשו״ת משנה שכיר (סי׳ קלז) העיר בתירוץ זה: אמנם לפע״ד עדיין לא העלה הגאון ז״ל ארוכה לקושיא הנ״ל, לפי מה שהביאו האחרונים ז״ל בשם הלבוש (סי׳ שי״ח ס״ד) דגם באוכלין איכא משום מכה בפטיש, עיין בפרמ״ג (או״ח סי׳ שי״ח, באשל אברהם ס״ק ט״ז), ובנשמת אדם (כלל כ׳ אות ה׳) ובמנ״ח (מצוה ל״ב סוף אות י״א) כתב

שגם הרמב"ם סובר כן. והגאון מבערזאן ז"ל בהסכמתו לספר ברית משה על הסמ"ג ובמהרש"ם (ח"א סי' קס"ד) הביא משם הירושלמי (פ"ז דשבת ה"ד, מ"ח ע"ב ומ"ט ע"א), דמפורש שם דגם באוכלין איכא משום מכה בפטיש, א"כ לפי"ז מצינו דגם איסור זה הותרה אצל אוכל נפש, וא"כ שפיר קשה קושיא הנ"ל.

וע"ש שהאריך בזה ובסו"ד מביא: ובימי בחרותי תרצתי קושית האמרי אש הנ"ל, עפי"מ דמבואר בביצה (דף י"ב ע"א) דבקדשים לא אמרינן מתוך, דלכם ולא לגבוה, א"כ גבי בנין בית המקדש ג"כ לא שייך מתוך ודו"ק ע"כ.

★★

בגמ': חולב חייב משום מפרק וכו'.

והנה מפרק הוא תולדה דדש. ולעיל (ע"ה ע"א) למדנו מחלוקת ר"י ורבנן אם יש דישה שלא בגידולי קרקע. לרבנן - אין דישה אלא רק בגידולי קרקע. ולדעתם יש להבין, מדוע חולב חייב משום דש - שהרי אין זה גידולי קרקע.

והנה שיטת תוס' [ב"ק נד ע"ב ד"ה פרי] דכל דבר שניזון מקרקע חשיבא כגידולי קרקע. וכן בסוגיין בחולב מבהמה נחשב כגידולי קרקע - ושפיר שייך איסור דש.

אמנם הרשב"א מוכיח שדעת הרמב"ם שבהמה לא נקראת גידולי קרקע. והקשה המנחת חינוך [מלאכת קוצר ד"ה והנה] מסוגיין, שפוסק הרמב"ם שחולב בהמה חייב משום מפרק [כדאיתא בפ"ח מהל' שבת הל' ז'] וכתב שם המ"מ שדעת הרמב"ם כתוס' הנ"ל שבהמה חשיבא גידולי קרקע. וקשה לרשב"א הנ"ל.

ויש ליישב עפ"י מש"כ בשו"ת ברכת אברהם [לר"א בן הרמב"ם סי' ח'] שבתולדה של דש (דהיינו מפרק) חייבים גם לא בגידולי קרקע. לכן הרמב"ם יכול לסבור שבהמה לא חשיבא גידולי קרקע, ומ"מ חייב משום חולב, כי הוא רק תולדה וא"ש.

★★

בגמ': המכבד, המרבץ והרודה חלות דבש, שגג בשבת חייב חטאת הזיד ביו"ט לוקה ארבעים וכו'.

כ"ק בעל האמרי אמת זצ"ל הקשה, מדוע התנא שינה בלשונו בשבת כתב את הדין בשוגג, וביו"ט את המזיד, אמנם ביו"ט אין חיוב חטאת [רק כאשר חייב כרת במזיד, חייב חטאת בשוגג], אולם כאשר שנה מזיד ביו"ט, היה צריך לשנות גם את המזיד בשבת, ומדוע לא שנה הזיד בשבת חייב כרת [או סקילה] הזיד ביו"ט לוקה מ'.

ותירץ בעל האמרי אמת: למדנו (לעיל ו' ע"ב) שאיסי בן יהודה סבור שישנה מלאכה אחת בשבת שעליה אין חיוב כרת במזיד, ולמרות זאת, אומרים תוס' בדף ד. שעל כל המלאכות חייבים חטאת בשוגג, וא"כ תנא דידן סובר כאיסי בן יהודה, ולכן לגבי השוגג יכל לומר התנא בוודאות שכל העושה אחת מכל המלאכות המנויות בשוגג, בשבת חייב חטאת, אבל לומר הזיד בשבת חייב סקילה, אליבא דאיסי בן יהודה, אין זה מדויק, הרי ישנה מלאכה מסוימת, שעליה לא חייבים, ואולי אחת המלאכות המנויות, היא תולדה של המלאכה הזו, לכן כתב התנא בכונה הזיד ביו"ט לוקה מ', וכדברי הפנ"י בתחילת מסכת ביצה: שלגבי מלאכת יו"ט הכל מודים שכל הל"ט אבות מלאכות חייבים עליהם מלקות ביו"ט, אפי' אותה מלאכה שאין עליה חיוב סקילה במלאכת שבת, ומדויקים להפליא דברי הברייתא שנקטה מזיד דווקא ביו"ט ע"כ.

★★

בגמ': אמרו לי' - רבך קטיל קני באגמא הוה וכו'.

בשארית נתן להגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל על סנהדרין (ל"ג ע"א) כתב לבאר הביטוי הזה וז"ל:

אפ"ל שמקור הביטוי הזה ע"פ מ"ש במס' ברכות (נ"ז ע"א) הנכנס לאגם בחלום נעשה ראש ישיבה, ומפרש רש"י שהקנים שבאגם רומז על התלמידים, וזה"פ קטיל קני באגמא, שאם קוטל את הקנים ומחריב את האגם הוי איפכא מראש ישיבה ע"כ.

★★

בגמ': אמימר שרא זילחא במחוזא וכו'.

וברש"י: לרבץ הבית ורצפת אבנים היתה בכל העיר ע"כ. הנה בשו"ע (סי' של"ז סעי' ב') כתב הרמ"א להחמיר בכבוד הבית אפילו במרוצף גזירה אטו שאינו מרוצף. וכתב שם בביאור הלכה ד"ה - ויש מחמירין - ע"פ דברי רש"י כאן (ותוס' לעיל כ"ט ע"ב) דכשכל בתי העיר מרוצפין אין גוזרין, ונראה שהכונה בדבריו היא, שבית זה אטו בית

אחר יש מקום לגזור, אבל עיר זו עיר אחרת אין לגזור, ובאמת המשנ"ב הקל יותר וכתב שברוב בתי העיר מרוצפין אין גוזרים ע"ש.

דף צ"ה ע"ב

בגמ': א"ל לכל מילי ר"ש כתלוש משוי לי' ושאני לענין טומאה דהתורה ריבתה טהרה אצל זרעים וכו'.

והקשה הגאון מטשעבין זצ"ל בדובב מישרים (חלק ג' סי' קלו): וקשה, אמאי לענין שבת לא מחייב משום תולש ונאמר מגו דהוי חיבור לטומאה הוי חיבור נמי לשבת, ועיין תוס' שבת י"א ד"ה אלא דגת המחובר לקרקע לא שמי' כלי לענין דאין כרמלית בכלים, אף דלענין טומאה מחובר לקרקע ל"ה כקרקע כמו"ש מהרי"ט, וכאן לא קשה דנימא מגו, משום דבשעה שדנין לענין טומאה אין דנין לענין שבת, אבל לגבי עציץ נקוב קשה, אמאי לא יחייב משום תולש בשבת לר"ש כיון דגם אז אנו דנין אותו כמחובר שאין מקבל טומאה ונימא מגו.

ואפשר י"ל דר"ש לשיטתו למאי דאמר בבכורות ו' ה"מ ר"ש הוא, דלית לי' איסורו חישובו, דלית לי' לר"ש סברת מגו ודו"ק ע"כ.

★★

הנה בגמ' כאן יוצא מבואר, דלגבי טומאה חיבור כל דהו הוי חיבור, ואילו לגבי שבת צריך חיבור טובא כדי שיתחייב התולש, ולכן אף דעציץ נקוב הוי חיבור לגבי טומאה, לא הוי חיבור לגבי שבת והתולש ממנו בשבת פטור לר"ש.

ולכאורה בגמ' חולין (קכ"ז ע"ב) מבואר איפכא. דאיתא שם: מסייע ליה לרב חייא בר אשי דאמר רב חייא בר אשי אמר שמואל תאנים שצמקו באיביהן (וכתב רש"י, שיבשו באילן) מטמאות טומאת אוכלין, והתולש מהן בשבת חייב חטאת, ופי' רש"י אע"ג דלענין שבת מחוברין נינהו, מטמאין טומאת אוכלין (דלגבי טומאה הוי כתלוש), הרי דאף דלגבי שבת הוי מחובר אעפי"כ לא הוי מחובר לגבי טומאה, ולכאורה הוא ממש היפך גמרתינו הנ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ בנתיבות ים (קובץ ז' ע' קפה-ו) די"ל דמחולק דין הכשר זרעים מדין מחובר דשבת, דדין הכשר זרעים לטומאה תלוי בשם זרוע, ואפילו אם יהיה מחובר לקרקע אבל לא יהיה בגדר זרוע, יהיה דינו כתלוש לגבי הכשר זרעים, ויקבל טומאה, ואילו לגבי שבת חיובו הוא משום עוקר דבר הגדל ממקום חיבורו, ואם הוי מחובר, אף דעכשיו כבר הפסיק יניקתו מן הקרקע, יהיה חייב, כיון דחיוב שבת תלוי בדין מחובר.

ולפ"ז מתורצת היטב הסתירה בין הגמרות, דמה דאיתא בסוגייתינו דלר"ש עציץ נקוב דינו שאינו מקבל הכשר לטומאה, כיון דריבתה התורה כל זרע זרוע אשר יזרע, ואילו לגבי שבת דינו כתלוש, פירושו דלגבי הכשר גדרו שכל דבר ששמו זרוע אינו מקבל הכשר, ושם זרוע הוא מוגדר מחובר וצומח ע"י יניקה, והתורה ריבתה דאפילו מחובר כל דהו לא מקבל הכשר, ואילו לגבי שבת לא הוי חיבור בעציץ נקוב לר"ש, דבשבת דכל חיובו הוא משום תולש מן המחובר צריך חיבור גמור, וממילא מובנת הגמרא בחולין לגבי תאנים שצמקו באיביהן, דאף דהוי מחובר טובא (ולכן חייב לגבי שבת משום תולש), אבל כיון שיבש ואינו יונק ואין בו צמיחה אינו בגדר זרוע, ולכן הוי כתלוש לענין טומאה ויקבל הכשר לטומאה במקומו ודו"ק היטב.

★★

וע"ש שציין מדברי רש"י לעיל (ד"ה ע"א) דעל דברי הגמרא חולב חייב משום מפרק כתב רש"י בד"ה מפרק וז"ל: והוי תולדת דש ואית דאמרי תולדה דקוצר, ולא היא, דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר קאי, דעטיני הדד כתבואה בקשיה עכ"ל, ומדכתב רש"י דאם היה החלב מחובר היה שייך שיהיה חייב משום קוצר, אף דודאי דהחלב לא יונק אחר שנוצר, ובהוצאתו לא מפסיק יניקתו, ראיה לדברינו שחיוב תולש בשבת הוא משום עוקר מן המחובר ולא משום הפסקת היניקה ע"כ.

★★

בגמ': ושאני לענין טומאה דהתורה ריבתה טהרה אצל זרעים שנאמר על כל זרע זרוע אשר יזרע.

בגיטין (דף ז' ע"ב) איתא אר"ז עציץ נקוב במונח ע"ג יתדות באנו למחלוקת ר"י ורבנן אי דינו להתחייב בתרומות ומעשרות. ולבסוף מסיק דלכו"ע אינו חייב, דאפילו אליבא דרבנן דמחייבי בספינה משום דמיא כארעא סמיכתא דמי, אבל אווירא מפסיק. והנה עיין בר"ש עוקצין (פ"ב מ"י)

דהביא תוספתא דעציץ נקוב שנתנו ע״ג יתדות אינו מכשיר את הזרעים. וקשה דלמסקנת הגמ׳ בגיטין לכו״ע לא הוי עציץ נקוב ע״ג יתדות כמחובר, ולמה אינו מכשיר את הזרעים.

ותירץ הגר״ש רוזובסקי זצ״ל (בזכרון שמואל סי׳ ד׳) עפ״י מה דמבואר בסוגיין, דלר״ש דס״ל בעלמא דעציץ נקוב אינו כמחובר, ומ״מ לענין להכשיר את הזרעים הרי הוא כמחובר, דהתורה ריבתה טהרה אצל זרעים וכו׳. ולכן ה״ה לדידן, בעציץ נקוב ע״ג יתדות, אף דבעלמא אינו כמחובר, מ״מ לענין להכשיר את הזרעים ריבתה התורה לטהרה, וגדר הדבר הוא דלענין להכשיר את הזרעים לא תלוי בשם מחובר, אלא תלוי ביניקה מן הארץ. ועיין בכתבי הגר״ח סי׳ י״ג.

פרק אחד עשר

דף צ״ו ע״א

רש״י ד״ה שכך. שאין אותם קרשים נזרקות מפני כובדן.

בירושלמי כאן איתא טעם אחר שלא לנהוג בזיון בקרשים.

ועיין בהגהות בן ארי׳ שרוצה להגיה גם ברש״י כן מפני ״כבודן״. שוב כתב דרש״י הוכיח דלבבלי א״א לומר דלא זרקו אותן מפני כבודן. דבעירובין (צח.) דן הסוגיא אי מזרקין כתבי קודש או לא. ואם נימא דס״ל כהירושלמי דלא זרקו הקרשים מפני כבודן, הו״ל לאתויי מהתם דאין זורקין כתבי קודש, אלא ע״כ ס״ל דלא זרקו הקרשים מפני כובדן.

דף צ״ו ע״ב

בגמ׳: הוצאה גופה היכא כתיבא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה הוצאה וכו׳) כתבו: ואע״ג שהיתה במשכן וכו׳

מ״מ אי לאו דכתיב לא היה מחייבי עלה לפי שמלאכה גרועה היא ע״כ. וכתב בספר פרנס לדורו (ע׳ 278): וזה תימה למה לא נחייב, הא כתיב להדיא בקרא, דגמרינן כל מלאכות מן המשכן, ומה מעלה ומוריד סברתינו? עוד קשה, למה שאלה גמ׳ קושיא דזריקה, הא פשיטא הוה לי׳ להקשות בריש מס׳ שבת: יציאות השבת וכו׳: הוצאה גופא היכא כתיבא.

אלא י״ל דקושיא חדא מתרצת חברתה, דעל הוצאה עצמה

א״א להקשות כיון דהוה כאילו כתובה בקרא בהדיא, אלא על זריקה דגמרינן מהוצאה שפיר יש להקשות, דהוצאה עצמה מלאכה גרועה היא, וחדוש הוא שחדשה תורה, ואין לך בו אלא חדושו. אך כיון דכתיב קרא יתירה על הוצאה, ודאי בא ללמדנו דאפשר ללמוד ממנו אף זריקה, ודו״ק.

★★

בגמ׳: א״ר יוחנן דאמר קרא ויצו משה ויעבירו וכו׳.

הרמב״ן ז״ל עה״פ (שמות לו, ג): ויקחו מלפני משה וגו׳.

כתב, שהביאו כל הנדבה הזאת אל אהל מועד שהוא של משה, והחכמים לקחו בו ביום מלפניו ובמחרת בהשכמה, וכן בשני הביאו אליו עוד אל אהלו נדבה, והוא צוה להביא אותה אל האומנים עד שאמרו לו שהם מרבים להביא והיתה דים והותר עכ״ל.

ותמה בספר אמרי כהן (פר׳ ויקהל אות י׳): ויש לתמוה אם

הביאו כל נדבה אל אהל משה. הרי אהל זה הי׳ מחוץ למחנה הרחק מן המחנה (כדלעיל פ׳ תשא) ועמד שם לכל הדעות ממחרת יו״כ עד שהוקם המשכן (ולדעת רבינו הרמב״ן ז״ל (שם) נטה משה שם אהלו עוד טרם עלותו שנית אל ההר), א״כ איך ילפינן מהא דויצו משה והעבירו קול במחנה איש ואשה אל יביא עוד נדבה, איסור הוצאה בשבת (בר״פ הזורק בשבת) מדמשה יתיב במחנה לוי׳ שהיתה רה״ר, והרי לא הביאו כלל הנדבות למחנה לוי׳, אלא לאוהל משה שמחוץ למחנה, וזה תימה לכאורה.

ונראה מזה דדעת רבינו כיון דעדיין לא הוקם המשכן ולא

הי׳ להלוים לחנות סביבותיו, נטו אהליהם סביב לאהלו של משה, וכשנטה משה אהלו מחוץ למחנה גם הלוים נטו שם אהליהם, ומזה אמרו בגמ׳ דמשה במחנה לוי׳ הוי יתיב.

והוסיף וכתב: ובהכי אשכחנא לכאורה פירוקא לשיטת

הרמב״ם ז״ל דבזמן שהיו ישראל שרויין במדבר הי׳ דינה ככרמלית (ע׳ פי״ד משבת ה״א בכ״מ) ותמהני שרבינו סותר דבריו שכ׳ בתשובה (הו״ד בנושאי כליו פכ״ז משבת) והובא גם בש״ע או״ח (סי׳ תד) דבימים ונהרות ליכא איסור תחומין משום דאינם דומין לדגלי מדבר, והרי להרמז״ל לא

הי׳ כלל איסור תחומין במדבר כיון שהי׳ כרמלית. ועפ״ד נאמר דהרמז״ל לא כ״כ אלא שבתוך המחנה הי׳ דינה ככרמלית והוא מטעם שכ׳ בנו הרר״א ז״ל (הו״ד בכ״מ שם) משום דבזמן שהיו ישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו הי׳ לגבן כמו בקעה ושדה [שאין רשות לכל מי שירצה להלוך ולעבור בתוכו] ע״ש, והבאתי סמוכין לדבריו מדברי רש״י ז״ל ב״ק (יד. ד״ה והפונדק) שכ׳ ולא הוי כרה״ר דהואיל ואינו מיוחד לבני רה״ר אלא לאותן הדרין בו ע״ש, אבל מחוץ למחנה גם הרמז״ל ס״ל שהי׳ לו דין רה״ר שהרי מחוץ למחנה כל מי שירצה הולך ועובר בתוכו. וא״כ שפיר הי׳ להם איסור תחומין:

אבל בקושטא אין זה מספיק, דעדיין קשה א״כ איך דייקינן בשבת (ר״פ הזורק) איסור הוצאה מדמשה יתיב במחנה לוי׳ שהיא רה״ר ויעבירו קול או״א אל יעשו עוד מלאכה וכתיב ויכלא העם מהביא, והרי אם המחנה היתה כרמלית הרי הביאו מרה״י לרה״ר דרך כרמלית ונילף מינה דגם בכהאי גוונא חייב, ואיך פליג בן עזאי (בשבת ו.) מרה״ר לרה״ר דרך כרמלית פטור:

לכן נראה דהא שכתב הרמז״ל דבזמן שהיו ישראל חונים במדבר הי׳ מחניהם ככרמלית, היינו אחר שהוקם המשכן ונאמר ע״פ ד׳ יחנו דאז נעשו מחניהם כקביעי כדאמרינן בעירובין (נה:) ושייך טעם הרר״א ז״ל שהי׳ לגבן כמו בקעה ושדה, אבל קודם שהוקם המשכן וקודם שנאמר עפ״ד יחנו לא הי׳ מחנותיהם קבועים, וע״ש עוד שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: משה היכן היה יתיב במחנה לויה וכו׳.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ו׳ סי׳ יד) דן במחלוקת הראשונים אי רה״ר הוא רק כשבוקעין בה ס׳ רבוא כדגלי מדבר או לא.

והרב המגיד (פי״ד מהל׳ שבת) כתב וז״ל: ודע שיש מן הגאונים והאחרונים סוברים שאין רה״ר אלא במקום שבוקעין בו ס׳ רבוא כדגלי מדבר ואין לזה רמז בגמ׳ ואינו עיקר, וכ״כ הרמב״ן והרשב״א ז״ל עכ״ל, וכ״כ הריטב״א (עירובין נ״ט) וז״ל: וע״כ רוב הגאונים ז״ל הם כדעת ר״ת ז״ל דלא בעינן ס׳ רבוא כלל וכן דעת הרמב״ם, וטעם דבריהם שאין לנו ללמוד מדגלי מדבר אלא לענין רה״ר ממש שלא תהא מקורה ושיש בה ט״ז אמה ושתהא מפולשת אבל לא לענין מנין הדורסים בה, גם לא הוזכר זה בשום מקום לא בש״ס דילן ולא בירושלמי וכן נראין הדברים עכ״ל.

וכתב הגאון המהרש״ם זצ״ל: ועפר אני תחת כפות רגליהם אבל יש לעיין בזה, הלא בש״ס דשבת צ״ו הוצאה גופא היכא כתיבה וכו׳ משה היכן הוה יתיב במחנה לוי׳ ומחנה לוי׳ רה״ר הואי וקאמר להן לישראל לא תפיקו ותחתו מרה״י דידכו לרה״ר, ופירש״י: מחנה לוי׳ רה״ר היא שהי׳ הכל מצויין אצל משה רבינו, מרה״י דידכו מאהליכם עכ״ל, ולהבין דברי הש״ס, למה לי הא דמשה היכן הוה יתיב, הא גם בלא זה הי׳ מוכח איסור הוצאה מהא דכתיב ויצו משה ויעבירו קול במחנה דאמר להו לישראל לא תפיקו מאהליכם שהוא רה״י לחוץ לתוך המחנה שהוא רה״י, ומדקאמר הא דמשה היכן הוה יתיב במחנה לוי׳, מוכח דדוקא מחנה לוי׳ שהי׳ הכל מצוין אצל מרע״ה והי׳ שם ס׳ רבוא, עי״ז היה מחנה לוי׳ רה״ר, ולפיכך אמר להם משה לא תפיקו ותיתי מרה״י דידכו כלומר מאהליכם לרה״ר כלומר: אליו למחנה לוי׳ שזו היתה רה״י, אבל מחנה ישראל לא היה רה״ר משום דלא הי׳ שם בקיעת רבים של ס׳ רבוא בכל יום עכ״ד.

★★

בגמ׳: ומשום דשלימא לה מלאכה כדכתיב והמלאכה היתה דים וגו׳ **גמר העברה העברה.**

צריך להבין מהו השייכות מה שהמלאכה היתה דים והותר, למה שהעבירו קול במחנה על איסור הוצאה. ותירץ בחת״ם (על התורה) דאיתא במדרש (ריש פרשת פקודי) שמהמותר נעשה ממנו בית המדרש ללמוד תורה ברבים. ומבואר סופ״ק דמגלה (טז:) דגדול תלמוד תורה יותר מבנין בית המקדש. ולכן עד שהי׳ דים והותר שההבאה היתה רק לצורך המשכן, לא הי׳ צריך להעביר קול שלא יעבירו, דזה ידעו ממה שהקדים שבת למלאכת המשכן, שאסור לחלל שבת עבור מלאכת המשכן, אבל אחרי שהי׳ כבר דים, ומה שהתנדבו היה לצורך ת״ת דרבים, בזה הי׳ ס״ד שידחה שבת כיון דגדול מבנין בית המקדש, ולכן הוצרך להעביר קול שאינו דוחה שבת.

★★

בגמ׳: ולר״א דמחייב אתולדה במקום אב.

לעיל דף י״ח ע״ב אמרינן דלבית שמאי דאית להו שביתת כלים הי׳ אסור להשאיר קדרות על האש, אי לאו דמן הסתם אפקורי אפקרינהו. וקשה דהא דתם קדרות רותחות הן בין השמשות, ואם כן אם היה מבשל להדיא בשבת הי׳ פטור, דאין בישול אחר בישול, וק״ו שאין בהם משום שביתת כלים. ותירץ האגלי טל (אופה אות ב׳) דשיטת היראים דיש צלי אחר בישול, ומ״מ אין בישול אחר בישול משום דהבישול השני אינו חידוש בהבישול הראשון אלא תוספת. אבל לרבי אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב, וכל תולדה חשובה כמלאכה בפני עצמה, והרי איתא בירושלמי דשולק הוא תולדה של מבשל, א״כ כשמבשל עוד, הרי חידש בו עוד מלאכה, דהיינו השליקה, ושפיר מחייב בשולק אחר בישול. ובית שמאי בע״כ אית להו כר״א. דהא ר״א שמותי הוא, מתלמידי בית שמאי, וביומא ס״ו ע״ב וכן בסוכה כ״ז ע״ב אמרינן דר׳ אליעזר לא אמר שום דבר מעולם רק מה ששמע מרבותיו, וא״כ ר״א דמחייב אתולדה במקום אב, בודאי קיבל כן מרבותיו בית שמאי, ולכן איכא משום שביתת כלים גם במשאיר קדרות מבושלות ע״ג האש.

★★

בגמ׳: אלא כל ד׳ אמות ברה״ר גמרא גמירי לה ע״כ.

כתב הגאון ר׳ משה גורן ז״ל בספרו חלקת משה חלק ד׳ (סי׳ ט״ז): אם נאמר דההילכתא גילתה דהקרא דאל יצא מיירי גם במעביר ד׳ אמות ברה״ר והוא אב משום דכתיבא, למה צריך הילכתא גם לזורק, נימא דזורק כיון דדמי למעביר היא תולדה דמעביר בלא הלכה מיוחדת לזורק, וכמו דאמרינן בזורק מרה״י לרה״ר דהיא תולדה דהוצאה משום דדמי לה.

אבל זה לא קשה, דהרי תולדות דהוצאה נמי הא בעינן שיהא במשכן, ולא סגי הא דדמי להוצאה שהוא אב, כמו בשאר אבות מלאכות דלא בעינן שיהא במשכן אלא אבות בלבד ולא התולדות, והיינו כמו שכתבו התוס׳ בריש שבת (ד״ה פשט וכו׳), משום דהוצאה מלאכה גרועה היא עי״ש, וא״כ ה״נ, אף דזורק ד׳ אמות ברה״ר דמי למעביר, מ״מ אי לאו הילכתא מיוחדת נמי לזורק, אלא למעביר בלבד, לא הוה ידעינן שהוא חייב מטעם תולדה דמעביר, משום דמלאכה גרועה היא, וכן מצאתי בספר גאון יעקב בעירובין (דף מ״ח) על שאלת הגמ׳ והני ד׳ אמות היכא כתיבא, שכתב: לאו אד׳ אמות דטלטול, דהא אסקינן בריש הזורק כל ד׳ אמות ברה״ר הלכתא גמירי לה, אלא אד׳ אמות דהולך חוץ לתחום כו׳.

ועוד כתב: והרמב״ם קא נסיב לה לקרא אטלטול דאמר (פי״ב מה׳ שבת הט״ו) ומפי הקבלה אמרו כו׳ אלא דר״מ ור״י בין אהלוך בין אטלטול קאמרי, ואי לאו דד׳ אמות הלכתא גמירי לה לא הוה מוקמינן קרא בדהכי, אלא השתא דאיתא הלכתא אד׳ אמות אסמכינן נמי לקרא בדהכי עכ״ל, וא״כ אחר שד׳ אמות דטלטול ברה״ר כתיבא, הוא אב כמו מוציא מרשות לרשות, והיינו ד׳ אמות דמעביר כמו שנתבאר לעיל עכ״ד.

★★

בגמ׳: מקושש מעביר ד״א ברה״ר היה וכו׳.

באור החיים הק׳ (במדבר טו, לב) ביאר מה שהדגישה התוה״ק בתחילת פרשת מקושש שהיו אז בנ״י במדבר (במדבר שם), דהנה כאן ס״ל לר״י אמר שמואל דהמקושש היה מעביר ד׳ אמות ברה״ר, ועפ״י המבואר בגמ׳ שבת (ו:) לפי פרש״י דוקא כשהיו בנ״י במדבר היה לו דין רה״ר ובזה״ז חשיב רה״י, ולפי״ז שפיר מדגישה התורה תיבת במדבר, לרמז דכיון שהיו אז בנ״י שם לכן היה האיסור דמעביר ד׳ אמות ברה״ר.

וממשיך באור החיים הק׳ - דלפי הרמב״ם דמשמע דס״ל דהמדבר חשיב רה״ר תמיד. י״ל דהרמב״ם יפרש כמ״ד דמקושש היה תולש, אך קשה הרי המדבר לא מצמיח ואיך היה בו איסור תלישה, לכן פירש שהיו אז בנ״י במדבר ואמרו ז״ל שבארה של מרים היה משקה והיה מעלה גנות ופרדסים, וא״כ היו גדלים צמחים במדבר לתלוש עכ״ד האור החיים הק׳. הנה שפירש מה שכתבה התורה תיבת במדבר לרש״י ולרמב״ם ולב׳ הפירושים הנ״ל וכנ״ל. ועצם הפירוש שכתב באור החיים הק׳ עפ״י פרש״י, ראה במהרי״ל דסקין כאן שהביא כן בשם השאגת ארי׳ ע״ש.

והנה ידועים דברי הגה״ק בעל הדברי חיים (פר׳ ויצא) שכתב לחדש דבמעביר ד׳ אמות ברה״ר דהלכתא גמירי ליה, אין צריך שיהי׳ מלאכה הצריכה לגופה כיון דהלכתא גמירי לה וא״צ כל הדינים של הוצאה שילפינן ממשכן ע״ש

בדבריו ובציונים לתורה להגר״י ענגיל (כלל יט) בזה. ובשו״ת מהר״י אסאד (או״ח סי׳ פז) חידש ג״כ כעין זה דבמעביר ד״א ברה״ר דהוא הלכתא גמירי לה, א״צ שיהי׳ ס׳ רבוא כמו שאר הדברים דילפינן ממשכן, כיון דהוא הלכה למשה מסיני ע״ש.

והנה מדברי האור החיים הק׳ הנ״ל מבואר דס״ל דג״כ דבמעביר ד״א ברה״ר הי׳ צריך להיות ג״כ ס׳ רבוא, דאל״כ מה הקשה וכמובן, ומבואר דבעי כל הדינים של הוצאה גם במעביר ד״א ברה״ר ודו״ק.

★★

בגמ׳: מקושש מעביר ד׳ אמות ברה״ר הוה וכו׳.

היה מי שהתפלפל לפני החלקת יעקב (יו״ד סימן נ״ח) שרצה ליתן טעם למה לא אמרו שהמקושש הוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, ורצה לתרץ על פי מה שהקשו המפרשים דהרי אמרינן במדרש המקושש לשם שמים נתכוון (מובא בתוס׳ ב״ב דף קיט:) שהיו אומרים ישראל כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה המרגלים שוב אין מחוייבין במצוות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו האחרים, ולפ״ז קשה א״כ אמאי חייב מיתה, הא הוה מלאכה שאינה צריכה לגופה ולכן מובן למה נקטה הגמ׳ מעביר, דמעביר ד׳ אמות חייב אף בגוונא דלא צריכה לגופה, דהרי הטעם דמלאכה שאצל״ג פטור משום דילפי ממלאכת המשכן דכתוב מלאכת מחשבת, אבל מעביר ארבע אמות, מסיק בגמרא דהלכתא גמירי לה ולא ממשכן, ממילא יכולין לומר דבהא אפי׳ מלשאצ״ג חייב, ומדוייק שאמרו מעביר ד׳ אמות, עד כאן דברי המפלפל.

והשיב לו החלקת יעקב וזה לשונו: ולא אבין קושייתו כלל, דכל אחד דשם מסתמא היה לו קבלה מפי רבותיו מה היה חטאו של מקושש, ולא שייך להקשות מדוע לא אמר מוציא לרה״ר, כיון דקבלתו היה מפי רבותיו דמעביר ד׳ אמות היה.

וגם תירוצו לא נראה, דהא הבערה ודאי נכתב בתורה מפורש לא תבערו אש וגו׳ ואף על פי כן לר״ש פטור מלשאצ״ג כבשבת (ק״ו א׳) וע״ש ברש״י.

והטעם כמבואר ברש״י (חגיגה י׳ ע״ב) וז״ל: דאילו מלאכת מחשבת בשבת לא כתיבא, אלא במשכן הוא דכתיב, ולפי שסמך בפרשת ויקהל פרשת שבת לפרשת המשכן אנו למדין מלאכת מחשבת לשבת עכ״ל.

ממילא נמי לענין מעביר ד׳ אמות, דכיון דהלכתא גמירי לה דזה הוי מלאכה לענין שבת, וממילא לר״ש מלאכה שאצל״ג, ועי׳ שבת (צ״ז ב׳) נתכוון לזרוק ארבע וזרק ח׳ וכו׳ מבואר דבעינן מלאכת מחשבת במעביר ע״כ.

★★

בגמ׳: במתניתא תנא תולש היה - מעמר היה וכו׳.

במדרש פליאה איתא: שאלו את רבי מקושש מי הי׳, אמר להם מה עשה, אמרו לו תולש הי׳, אמר להם מקושש זה צלפחד. ותמוה מאוד מדוע קודם לא אמר להם, רק לאחר שהשיבו לו דתולש הי׳, אמר להם מקושש זה צלפחד. ולדעתי אפשר לומר הכוונה כך, דלכאורה יש לתמוה על דברי המהרש״א במס׳ בבא בתרא (קי״ט ע״א) שכתב דמקושש לשם שמים נתכוון, שהיתה כוונתו שידעו באיזה מיתה דנין את המחלל שבת, והו״ל מלאכה שאינה צריכה לגופפה, וקשה דהא קי״ל דמלאכה שאין צריכה לגופה חייב, ובפרט למ״ד דמעביר ד׳ אמות הי׳, והרי ידוע מה שהעלה הדברי חיים בפ׳ ויצא דבמעביר ד׳ אמות לכו״ע משאצל״ג חייב.

אמנם י״ל לפי מה שהעלו התוס׳ בשבת דף ע״ג דבקוצר לכו״ע משאצל״ג פטור, א״כ י״ל דהמדרש דס״ל דמקושש לשם שמים נתכוון, ס״ל כמ״ד (שבת צ״ו ע״ב) דמקושש תולש הוי שהוא תולדה דקוצר, ובקוצר משאצל״ג פטור. ועפי״ז יעלה דברי המדרש הנ״ל כמין חומר, דמעיקרא לא רצה לומר להם מי הי׳, דדילמא סבירא להו כמ״ד דמעביר ד׳ אמות או מעמר הי׳, ואז אסור לגלות מי הי׳, שהרי התורה כסהו, אבל אח״כ כשאמרו לו תולש הי׳, א״כ שפיר יש לומר דלשם שמים נתכוון, וא״כ שפיר מותר לומר להם מי הי׳, לכן אמר להם מקושש זה צלפחד, ודו״ק.

(קובץ כרם שלמה שנה ט״ז קו׳ ב׳ ע׳ מז מהרה״ג ר׳ ישראל סגל קערנקרויט ז״ל - הי״ד).

★★

בספר ישועות מלכו להגה״ק מקוטנא זצ״ל בחי׳ עה״ת (פר׳ שלח) כתב וז״ל: ובמדרש מבואר דמקושש לשם שמים נתכוון, ולפי״ז ע״כ מעמר היה, דאל״כ, למ״ד תולש

או מעביר היה, אי נתכוון לש״ש למה לו לתלוש או להעביר עצים דמשמע הרבה, הלא אם כוונתו לשם שמים די היה לו להעביר או לתלוש עץ אחד, אבל למ״ד מעמר היה ניחא, דאין חיוב עימור אלא במעמר איזה עצים ולא בעץ אחד עכ״ל.

ולכאורה דבריו מופלאים עד למאוד, שהרי להדיא חזינן בתרגום יונתן (במדבר טו, לב) שס״ל שלשם שמים התכוון וכמדרש הנ״ל, וכותב להדיא (שם) דהוה תליש קיסין - שהוא תולש, וא״כ מבואר דגם אי ס״ל שהיה תולש אפשר לסבור שהיה זה לשם שמים וצע״ג.

ובקובץ כרם שלמה (שנה א׳ קו׳ ג׳ ע׳ לג) עורר בזה הגרנ״מ געדמאן שליט״א.

ובקובץ הנ״ל (שנה ח׳ קו׳ ד׳ ע׳ סד-ה) כתב חכ״א להעיר בזה דבאמת אף אם נאמר דהוי כשאר מלאכות דשבת שחייב אליבא דר״י באין צריך לגופה, הכא שאני, עפ״י הגמ׳ בשבת קנ״ז ע״ב, עולא איקלא לבי ריש גלותא חזי׳ לרבה בר הונא דיתיב באוונא דמיא וקא משח לי׳ אמר לי׳ דאמרי רבנן מדידה דמצוה דלאו מצוה מי אמור, אמר לי׳ מתעסק בעלמא אנא. וברש״י שלא לצורך אלא ליעסוקי בעלמא. ועיין מהרש״א שביאר דזה הוי מתעסק אחר דבכלל לא מיכוין למלאכה, ויותר גרוע ממלאכה דאין צריכה לגופה ששם מכוין לעצם המלאכה רק לא לגוף הדבר. וכן משמע בתוס׳ דף ע״ה ע״א ד״ה מתעסק שכתבו בא״ד, ומתעסק דהא, היינו דבר שאין מכוין, כיון שאין מתכוין כלל למלאכה מותר אפי׳ בחבורה אע״ג דלא בעי מלאכת מחשבת כמו כל איסורים שבתורה. משמע מדבריהם שאפי׳ במקום שאין חסרון מלאכת מחשבת כמו בחבורה שאין הבדל בין ר״י לר״ש, ובכ״ז היכא דלא מתכוין כלל לחבורה מותר, א״כ במקושש שהי׳ מעמר לשם שמים, שם בכלל לא נתכוין לשום תועלת עצמית ובכלל לא למלאכה, והלשם שמים נכנס בגדר של מתעסק דלא נתכוון בשביל מלאכה. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ת״ר מקושש זה צלפחד וכו׳ - בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין וכו׳.

הנה בזוה״ק (ח״ג קנ״ז ע״א) איתא, דכיון שהזכיר הקב״ה שמו של צלפחד ידע משה רבינו שנתכפר חטאו ע״ש.

ובשפת אמת בלקוטים כאן תמה דמנ״ל זאת, הרי התורה הזכירה שמות של הרבה רשעים ע״ש מש״כ בזה, ובשפתי צדיק (פר׳ פנחס אות ל״ג) הקשה מה הקשה ריב״ב - התורה כיסתה ואתה מגלה, הרי י״ל דשעשה תשובה והתכפר לו, התורה כיסתה, וכעת אפשר שפיר לגלות שמו, כיון שעשה כבר תשובה וצ״ע.

ובספר אמרי שמאי (פר׳ שלח ע׳ צד-ה) כתב ענין נחמד בהא שהתורה כיסתה את שמו, עפ״י מה שאחז״ל (ב״ק ס:) דהמוסר עצמו על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה בשמו, ופירש השפתי צדיק (פר׳ תצוה אות ט״ו) בשם החדושי הרי״ם זצ״ל דהיינו כיון שנעשה גופו תורה ע״ש, ולפי״ז א״ש דכיון דהמקושש מסר עצמו על דברי תורה כמו שהביא בתרגום יונתן כאן דהיתה כוונתו לשם שמים לכן אין התורה מגלה וכותבת שמו עכ״ד.

★★

בגמ׳ להלן (ק״נ:) איתא: מעשה בחסיד א׳ שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו ונמלך עליה לגודרה ונזכר ששבת היום ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף ע״כ. ובפתח עינים לרבינו החיד״א שם הביא בשם האר״י הק׳, דאותו חסיד היה גלגול של צלפחד ובא לעולם לתקן חטאו שחילל שבת, ולכן עלתה בשדהו - צלף - דתיבת צלפחד הוא צלף-חד ע״כ, וכ״כ בחתם סופר שם בחי׳ בשם ספר הגלגולים וסיים ע״ז: והוא פלא ע״ש.

ועיין בסדר הדורות (ב׳ אלפים קפ״ח) שהביא מספר גלגולי נשמות דבר פלא שאותו אדם שרכב על סוס בשבת וסקלוהו כדי לעשות סייג לתורה, כדאיתא ביבמות (צ׳ ע״ב), גם הוא הי׳ גלגול המקושש.

(וראה בקובץ כרם שלמה (שנה י״א קו׳ א עמ׳ ל אות ו) שפי׳ הג״ר ישכר בעריש דערשאוויץ זצ״ל אב״ד מישלעניץ דבזה מובן מש״כ בגמ׳ ביצה (כ״ה:) דצלף הוא עז שבאילנות וברש״י כותב שלא יודע מהו עזות שלו ע״ש, אך להנ״ל מובן דע״י הצלף נודע שצלפחד חטא והיה מקושש וחילל שבת ושפיר יש בצלף עזות ודפח״ח).

★★

בספר מכלול יופי על קהלת (י״ב, ה) מביא דבר נפלא וז״ל: ושמעתי מהמקובל האלקי שארי מוהר״ר יחיאל לוריא

שבא מצפת תוב"ב שמקושש עצים היה חטאו שהיה מדבר דברי חול בשבת, והוא היה נזהר שלא היה מדבר שום דברי חול בשבת זולת דברי תורה ע"כ שמעתי. ונראה לי שזה נרמז באומרו מקושש עצים ביום השבת שהיה מקושש ועוסק בדברי חול שהם מן הקליפה מקום שהיה לו לדבר עצים היינו דברי תורה כדכתיב עץ חיים היא וגו' וקש היא הקליפה וכו', ומי שיש בידו למחות ימחה ואשרי לו. עכ"ד, והם דברים נפלאים ודפח"ח.

דף צ"ז ע"א

בגמ': **אלא מהיכא הוה מויעפילו הוה** וכו'.

וברש"י: שלא הרשיע כ"כ בחילול שבת ע"כ. ובשפת אמת בשבת כאן תמה דמ"מ איך אפשר לומר עליו (במדבר כ"ז, ג): כי בחטאו מת וגו'. וחטא הוא לשון שוגג, והרי המעפילים מזידים היו ע"כ. אך עי' באור החיים הק' (במדבר יד, מד ד"ה ויעפילו וגו') ועפ"י דבריו י"ל דהיה הענין הזה של העפלה טעות ושוגג שלהם בהבנת המעשה שיש לה לעשות ע"ש וצ"ע.

והנה בראשונים (ראה בבעל הטורים, הרוקח, ובספר טעמי מסורת המקרא לרבי יהודה החסיד בבמדבר יד, מד) הביאו, דתיבת ויעפילו בגי' צלפחד ע"כ. ולפי"ז י"ל דהתורה לא כ"כ כיסתה עליו בענין זה אם בתיבה זו רמוז שמו, והיינו טעמא כמש"כ רש"י וכנ"ל שאין זה כ"כ חטא (כמו חילול שבת), וכדברי האור החיים הנ"ל שהיה זה קצת ענין של שוגג ודו"ק.

★★

בגמ': **ויחר אף ה' בם וילך** וכו'.

כ"ק אדמו"ר מצאנז שליט"א ביאר בסוגיין, דהנה להלן בגמ', תניא כמ"ד אף אהרן נצטרע דכתיב ויפן אהרן אל מרים והנה מצורעת תנא שפנה מצרעתו, ובשפת אמת שם הקשה, דלא מצינו כגון דא בש"ס להביא סיוע מברייתא למימרא דאמר תנא, דמה עדיפותא דברייתא מדברי התנא עצמו, וביאר דמש"ה מייתי הגמ' לברייתא, כדי ליישב דברי ר"ע מקושית ר' יהודה בן בתירא, דס"ל דלא הוי בכלל התורה כיסתו, כיון דכתוב להדיא בקרא ויפן דמשמעותו שפנה מצרעתו עי"ש.

ומכבר אמרתי דיש להוסיף בזה בביאור שיטת ר"ע לפמ"ש במדרש תנחומא (מצורע ב') וכן בספרי זוטא בפרשתן, שגם אהרן נצטרע אלא שנתרפא מיד יעו"ש, וי"ל דמש"ה לא הזכירה הכתוב צרעתו הואיל ומיד עלתה לו ארוכה וכהה הנגע, דלענין מרים רצתה התורה ללמדנו על תפילתו של משה (דילפינן מינה כמה דברים) משא"כ באהרן שנתרפא מיד לא היה טעם וענין להזכירה ולכן נתפרש להדיא בקרא, ולאו משום הסתר דבר הוא, וממילא לא יוקשה הא דהתורה כיסתו וכו'.

וי"ל דזהו כוונת הגמ' שמביאה הברייתא דדרש ויפן אהרן מלמד שפנה מצרעתו, ויש להבין הכוונה דהיינו דלאחר שלקה בצרעת נתרפא לאלתר, וז"ש שפנה מצרעתו שהצרעת תיכף ומיד סרה ופנתה ממנו, וממילא מבואר דהך ברייתא היינו סיועי לדברי ר"ע דלא תקשי לדידיה קושית ריב"ב שהתורה כיסתו וכו', דמה שלא נתפרש בקרא, ס"ל לר"ע דאדרבה שפיר רמזה הכתוב באומרו ויפן וגו' שמיד נרפא נגע הצרעת ממנו ולא היה טעם לפרשו והבן.

אכן גופא דמילתא יש להבין למה אהרן נתרפא מיד ומרים הוצרכה שמשה יתפלל עליה, אטו משוא פנים יש בדבר, ונראה לבאר עפי"מ שראיתי בכתבי גיסי מהרש"ג האדמו"ר מזוויל שליט"א בפרשתן, שהביא מהעיון יעקב בשבת שם לבאר פלוגתייהו דר"ע ור"י בן בתירא, דפליגי בהא דאי' בערכין (דף ט"ו ע"ב) מאי תקנתם של מספרי לשה"ר, אם ת"ח הוא יעסוק בתורה, שנא' מרפא לשון עץ חיים וכו', ר' אחא בר חנינא אומר סיפר אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוה"ק שנא' יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות, דהיינו טעמיה דריב"ב דסובר דלא נצטרע אהרן והרי אהרן ומרים דיברו יחדיו, משום דס"ל דיש תקנה למספרי לשה"ר ע"י התורה, וכיון שהיה אהרן עוסק בתורה וכדכתיב כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיו וגו', לכן ניצול מעונשו, וכל זה לגבי אהרן, משא"כ אצל מרים דנשים לאו בני תורה נינהו נענשה ולקתה בצרעת, משא"כ ר"ע דאמר אף אהרן נצטרע סבר כמ"ד דסיפר אין לו תקנה ולכן גם אהרן נענש כמו מרים כיון שחטאם שוין עכתו"ד.

אמנם לפי המדרש דגם אהרן נצטרע אלא שנתרפא מיד, וביארנו שזה שיטת ר"ע ולכן לא חש להא דהתורה כיסתו וכנ"ל, לפי"ז יתכן לבאר פלוגתא דר"ע ור"י בן בתירא

לאידך גיסא, דר״ע דאמר דאהרן נצטרע ס״ל דאפשר לתקן חטא לשה״ר ע״י לימוד התורה, ולכן אמנם גם אהרן נענש על דיבורו אך מיד תיקן עצמו ע״י לימוד התורה ובזכות זה נתרפא לאלתר, ואולם ר״י בן בתירא ס״ל כמ״ד דסיפר אין לו תקנה, וא״כ אין לומר דגם אהרן נצטרע אלא שנתרפא מיד, דוכי משא פנים יש לפניו, וכיון דלא יתכן דנתרפא מיד א״כ ע״כ דאין זה בכלל משאה״כ ויפן אהרן, ולכן קא מקשי ליה לר״ע התורה כיסתו וכו׳ ודו״ק.

★★

והנה בכרם חמד בפרשתן הביא מש״כ העיון יעקב דריב״ב ס״ל דאהרן לא נצטרע משום שתורתו הגינה עליו וכנ״ל, וכתב ע״ז דהך מילתא אתיא רק אי נימא דנשים אינן בכלל ת״ת דאז שפיר י״ל דלכן נצטרעה מרים משום דלא הגין עליה זכות דתורה ולכך הוצרכה לתפילתו של משה, אמנם אי נימא כבן עזאי דחייב אדם ללמד את בתו תורה, (כבמשנה סוטה דף כ׳ ע״א) לא יתכן לומר כן דא״כ למה לא הגינה זכות התורה גם על מרים עי״ש.

והנה בסוטה (דף כ״ו ע״א) ונקתה ונזרעה זרע מלמד שאם היתה עקרה נפקדת דברי ר׳ עקיבא, א״ל ר׳ ישמעאל א״כ יסתתרו כל העקרות וכו׳, אלא אם היתה יולדת בצער יולדת בריוח, ובתוס׳ (ד״ה אמר לו) הקשו דתיקשי ר׳ ישמעאל לנפשיה דא״כ כל היולדות בצער יסתתרו, ובחוט המשולש (פר׳ יתרו ובפר׳ וילך) הביא בשם חו״ז לתרץ קושית התוס׳, דאיתא במתני׳ שם דסוטה שזנתה והשקוה אם יש לה זכות תולה לה ג׳ שנים, ופריך בגמ׳ (דף כ״א ע״א) זכות דמאי, אי זכות דתורה מי מיפקדא וכו׳, ומשני לעולם זכות דתורה דמקרי בנייהו לבי מדרשא.

ולפי״ז מיושבת קו׳ התוס׳ דר׳ ישמעאל לנפשיה לא תקשי דא״כ כל היולדות בצער יסתתרו, דיש לומר דוודאי לא יסתתרו, דלא יסמכו שיבדקום המים וימצאו דטהורה דהרי יכול להיות שזכות תלה לה, וא״כ יחששו שיצא לעז עליהן שזנו כי יאמרו האנשים דאין להוכיח מכך שלא צבתה בטנה וגו׳ כיון שזכות תלה לה היינו בשכר דמקרי בנייהו לבי מדרשא, ומש״ה אין לחשוש שיסתתרו כל היולדות בצער.

אמנם כל זה אם כבר הולידה דשייך לומר שהגין עליה הזכות דמקרי בנייהו לבי מדרשא, וא״כ אליבא דר״ע דעקרה יולדת שפיר הקשה לו ר׳ ישמעאל דא״כ יסתתרו וכו׳ דכיון שעקרות המה ואין להם בנים א״כ ליכא למימר שזכות דמקרי בנייהו לביהמ״ד הגין עליהם, ולכן שפיר איכא למיחש דיסתתרו כל העקרות, דלא יתייראו להסתתר מחשש שיצא עליהן לעז, כיון שיתברר הדבר ע״י המים המאררים, משא״כ ר׳ ישמעאל לנפשיה דרק ביולדות בצער וכו׳ לא חייש שיסתתרו דיחששו מלעז ע״י שיאמרו שזכות תלה לה ודו״ק.

ובחוט המשולש שם הוסיף, דלפי״ז יש לבאר ולתרץ שיטת ר׳ עקיבא דלא חש לטענת ר׳ ישמעאל דא״כ יסתתרו כל העקרות, די״ל דס״ל כבן עזאי דאמר (שם כ׳ ע״א) דחייב אדם ללמד את בתו תורה וא״כ יש להם לנשים זכות שלהם בעצמם, ולכן לא נצטרך לומר דמה שתולה היינו בזכות דמקרי בנייהו לבי מדרשא, ולכך שפיר קאמר ר״ע שאם היתה עקרה נפקדת, ואין לחשוש דיסתתרו כל העקרות, דזה אינו דהלא יתייראו מחשש הוצאת לעז עליהן, דיאמרו דמה שלא מתה מהמים ששתתה אין בכך הוכחה דטהורה היא דזכות התורה הגין עליה ותלה לה, ולכן לא חיישינן שילכו ויסתתרו ודו״ק עכ״ד.

ובכן יתבאר לנכון דברי הגמ׳, דאמר לו ר״י בן בתירא עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין, דהתינח אם אחר היה אומר כן היה יכול לתרץ דלא הוי בכלל התורה כיסהו, דרמז לה במ״ש ויפן אהרן שנתרפא מיד, ומה שנשתנה דינו של אהרן ממרים היינו משום שזכות התורה הגין עליו לתקן חטא לשה״ר, אמנם אתה עקיבא לשיטתך קשיא הא דהתורה כסתו ואתה מגלהו, דהרי ר״ע ס״ל כבן עזאי דנשים חייבות בלימוד התורה, וא״כ אי אמרת דאהרן נתרפא מיד בזכות התורה היה ראוי כמו״כ להיות אצל מרים כיון דגם נשים איתנייהו בת״ת ושניהם היו שוים בחטאם, וא״כ אין לפרש מ״ש ויפן אהרן שפנה ונתרפא מצרעתו וא״כ יוקשה התורה כיסתו ואתה מגלהו, דהא ליכא טעם אמאי כיסתו תורה שהרי לא נתרפא הנגע ודו״ק עכד״ק אדמו״ר מצאנז שליט״א.

★★

בגמ׳: כל פחות משלשה כלבוד דמי. הלכתא גמירי לה וכו׳.

כתב הגה״ח ר׳ נתן לוברט ז״ל לבאר בזה: אפשר לבאר הטעם עפמ״ש המהר״ל בתפארת ישראל דזמן של ג׳

חדשים נחשב להפסקה לגבי כמה וכמה מקומות, דכל דבר שהוא מחובר יש בו ראש ואמצע וסוף, לכך עד ג' נחשב כאחד. ויותר מג' נחשב חלק לעצמו ואינו מתחבר ע"כ.

דף צ"ז ע"ב

בגמ': דברים הדברים - אלה הדברים אלה ל"ט מלאכות שנאמרו למשה וכו'.

וכתב חכ"א בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד ע' תשעג-ד): וקשה דלפי"ז לא מובן הסבר הפסוק "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם", שהרי מכיון ש"אלה הדברים" הכונה לל"ט המלאכות האסורות בעשיה בשבת, הרי שאת "אלה הדברים" הקב"ה צוה "לא לעשות אותם", ומדוע כתוב "לעשות אותם" בדרך חיוב, ועוד קשה, דלפי בעל הטורים המילה "לעשת אותם" בעצמה רומזת לל"ט מלאכות שבעצם אסור לעשות בשבת.

המדרש (מדרש אבכיר, והובא בילקוט שמעוני כאן. ובב"י סימן רצ בשם התנחומא) אומר על הפסוק "ויקהל משה", רבותינו בעלי אגדה אומרים, מתחילת התורה ועד סופה אין בה פרשה שנאמר בראשה "ויקהל" אלא זאת בלבד, אמר הקב"ה עשה לך קהלות גדולות ודרוש לפניהם ברבים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהלות בכל שבת ושבת, ולכנוס בבית המדרש ללמוד ולהורות לבני ישראל דברי תורה איסור והיתר וכו', מכאן אמרו, משה תקן להם לישראל שיהיו דורשים בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג.

מבואר במדרש, שחיוב לימוד תורה בשבת אינו חיוב ללמוד בכל חלק תורה שרוצה, אלא שיש חיוב לדרוש "בהלכות שבת", והטעם "להורות וללמד לבני ישראל האיסור והמותר", כלומר שידעו את הלכות ל"ט המלאכות האסורות בשבת, וידעו מה מותר ומה אסור לעשות בשבת.

וע' בב"ח (שם) שלמד זה מלשון הטור שכתב "על כן צריך שיקבעו מדרש, להודיע לעם את חוקי האלקים ואת תורותיו", וכתב הב"ח שם וז"ל, נראה דדעת רבינו לבאר, דקביעות מדרש אינו ללמד באגדה, אלא לדרוש דינין והלכות, והכי משמע בילקוט ריש פ' ויקהל, דאמר הקב"ה למשה עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפניהם הלכות שבת וכו', ולהורות לישראל איסור והיתר וכו', והכי משמע בפרק אלו נאמרין (סוטה מ, א) בעובדא דרבי אבהו דדריש באגדתא, ורבי חייא בר אבא בשמעתתא וכו', ולא איפייס דעתא דרבי חייא, משום דעבד רבי אבהו שלא כתיקון משה רבינו ע"ה לדרוש דינין והלכות, ומקרוב נתפשט לדרוש כל הדרשות באגדות, ולא בדינין והלכות כל עיקר, נגד דת תורתינו, דעיקר הדרשה צריכה שתהיה ללמוד את חוקי האלקים ואת תורותיו להורות הלכות שבת האסור והמותר עכ"ל. וכן פסק המשנה ברורה (סי' ר"צ ס"ק ו), והעיקר יהיה ללמד לרבים את חוקי האלקים ואת תורותיו, להורות הלכות שבת והאסור והמותר וכו', ומציין את מקור הדין בב"ח הנ"ל.

בתורת כהנים איתא על הפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ח), "זכור" יכול בלבך, כשהוא אומר "שמור" את יום השבת לקדשו (דברים ה, יב), הרי שמירת הלב אמורה, מה אני מקיים "זכור", שתהיה שונה בפה. והראב"ד והרא"ש (תורה שלמה שם אות רי) מבארים "שתהא שונה בפיך", תהא שונה "הלכות שבת".

ולפי"ז אפשר ליישב את הקושיא על הפסוק בריש פ' ויקהל, דהפסוק "ויקהל משה וכו'" מדבר בחיוב ללמוד "הלכות שבת" בשבת, וצריך ללמוד את הלכות ל"ט המלאכות כדי לדעת מה לעשות בשבת, וא"כ "אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות אותם" פרושו אלה ל"ט מלאכות שצריך ללמוד אותם בשבת, ולכן שפיר שייך לכתוב "לעשות אותם", כי צריך "לעשות אותם", כלומר ללמוד הלכות ל"ט מלאכות כדי לדעת מה לעשות בשבת ע"כ.

★★

ויש לציין בהקשר להנ"ל לדברי השפת אמת (מגילה ד' ע"א ד"ה בגמ' מאי איריא וכו') שכתב וז"ל: דודאי נראה, דתקנת משה רבינו ע"ה לדרוש בענינו של יום הי' גם על שבת, שהרי גם שבת כתיב בכלל המועדים ואח"כ כתיב וידבר משה כו' וקאי גם על שבת ולמה לא יהי' חוב בשבת. ובפרט לשיטת התוס' שבת עדיף מיו"ט כיון דביו"ט דורשים ל' יום מקודם ובשבת לא. א"כ פשיטא דבשבת נמי דורשין בענינו של יום וכו' עכ"ד והוא כהנ"ל ודו"ק.

★★

בגמ': אי להכא קבעי לה - להכא לא קבעי לה וכו' **א"ל באומר כל מקום שתרצה תנוח** וכו'.

הנה הכפות תמרים בספרו על סוכה (מ"ד ע"א) כתב לחדש בדעת רש"י, דבמעביר ד' אמות ברה"ר לא צריך התנאי דמלאכת מחשבת לחייב, דדוקא מלאכות הנלמדות ממשכן צריך מלאכת מחשבת דומי' דמשכן, משא"כ מעביר ד' אמות ברה"ר דהוי הלכה למשה מסיני כדאיתא בשבת (צו:) לא צריך מלאכת מחשבת, ולכן ס"ל לרש"י דלכן נקט שמא יוציאנו ולא שמא יעבירנו, משמע דבהוצאה באופן דהגביהו על מנת שלא להוציאו והוציאו לא יתחייב. אבל בד' אמות אפי' אם יגביהו על מנת שלא להעביר אעפ"כ יתחייב, ובזה מיישב קושיית תוס' שם על רש"י ע"כ.

(וכיסוד דבריו כתב בלשון הזהב על ערובין (צ"ו ע"ב) ועי' בציונים לתורה להגר"י ענגיל ז"ל (כלל יח) בזה)

ובמפרשים עמדו עליו מהגמ' שלנו, דהקשה רבינא לר"א אי להכא קבעי לה להכי לא קבעי לה, ומשני באומר כל מקום שתרצה תנוח, ולפי הכפות תמרים, הרי בד' אמות לא צריך מלאכת מחשבת וא"כ אפי' ברוצה שתנוח מיד ג"כ יתחייב על ד' אמות משום דלא צריך מלאכת מחשבת ע"כ.

וכתב בזה חכ"א בקובץ נזר התורה (שנה ב' קו' ב' ע' פח-ט) בהקדם מחלוקת התוס' והרשב"א בעירובין (לז:), דהתוס' ס"ל דמרה"י לרה"י דרך רה"ר היה במשכן, דהלויים הוציאו כלי המשכן מהמשכן והכניסו את הכלים למשכן אחר שהקימוהו, ולכן המוציא מרה"י לרה"ר דרך רה"י חייב, והרשב"א חולק וס"ל דלא הוי במשכן, דהמשכן פירקוהו בני גרשון ובני מררי לפני שנטלו בני קהת הכלים, ולכן בשעה שנטלו הכלים כבר לא היה רה"י, וכן בשעה שיחנו היו מניחים בחוץ את הכלים והכהנים הכניסו לפנים המשכן, ולכן ס"ל להרשב"א דהמוציא מרה"י לרה"י דרך רה"ר בשבת פטור.

ולכאורה לפי הרשב"א דבשעה שנטלוה בני קהת כבר היה המשכן מפורק, וכן בשעה שחנו הניחו מבחוץ, א"כ למה לא מצאו חז"ל (שבת צו:) מעביר ד' אמות במשכן, והרי כל פעם שנשאו בני קהת כלי המשכן היה שם מלאכת העברת ד' אמות ברה"ר.

ונראה בעזהי"ת דאף שכבר לא היה המשכן קיים בשעה שהגביהו הכלים, מ"מ בודאי לא היה על זה שם רה"ר, כיון דזר לא נקרב לכלי המשכן, דהלויים היו מוזהרים להרחיק את בני ישראל שלא יקרבו לגעת בכלי המשכן, וא"כ אף דלא הוי רה"י, מ"מ לא הוי רה"ר רק כרמלית הוי, ולכן א"א ללמוד ד"א ברה"ר מינה ודו"ק וכו'.

והנה לרבי עקיבא דס"ל קלוטה כמי שהונחה, א"כ הרי מיד שיצא מרה"י לתוס' ומהכרמלית להרשב"א א"כ נחשב כנח ברה"ר, וא"כ הוי מעביר ד"א ברה"ר, אך בודאי צריך להלכה למשה מסיני, דאל"כ הרי נחשב להנחה בכל אמה ואמה ולא הוי מעביר ד"א ביחד, וכמ"ש התוס' לעיל (ה: בד"ה בשלמא), אבל אחר שכבר ידענו מההלכה למשה מסיני דבמעביר ד"א לא אמרינן קלוטה כמו שהונחה, היה ד"א במשכן, דהרי בשעה שנכנס לתוך רה"ר הונחה ועבר ד"א ברה"ר והונחה ואח"כ הכניס לתוך רה"י, וכן להרשב"א לענין כרמלית, אחר שנלמד בהלכה ד"א ברה"ר א"כ מעביר ד"א הוי במשכן.

וא"כ ניחא הכל, דהגמ' בשבת (כאן) הרי היא לרבי יהודה דס"ל דאמרינן קלוטה, וא"כ היה במשכן ובודאי צריך להיות מלאכת מחשבת, ולכן מקשה הגמ' שפיר אי להכי קבעו לה להכא לא קבעי לה ולא יתחייב משום מעביר. והכפות תמרים הולך להלכה דס"ל כרבנן דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה, וא"כ לא היה במשכן, ולכן לא צריך מלאכת מחשבת, ולכן נקטה הגמ' שמא יעבירנו ד' אמות ולא שמא יוציאנו, משום דהעברה בכל אופן יתחייב אפי' כשהגביה על מנת להצניע ואח"כ נמלך להעבירו ד' אמות ברה"ר ודו"ק ע"כ.

דף צ"ח ע"א

בגמ': ד' אמות חייב וכו' **מאי קמ"ל - הא קמ"ל רשויות מצטרפות** וכו'.

וברש"י: ודלא כר' יוסי דאמר (שבת פ' ע"א) אף בהעלם אחד לרשות אחד חייב לשתי רשויות פטור וכו' ע"כ. והקשה חכ"א להגאון בעל המשנה שכיר וז"ל: מדברי הגמרא הלז יוצא דשני חצאי מלאכה מצטרפין בשבת אף גבי מלאכת הוצאה. וקשה לך לפי דברי רש"י סוף פרק ז' דחולין (דף ק"ג ע"ב ד"ה מהו), דבכל מקום שהוא חידוש אמרינן אין לך בו אלא חידושו ובעינן שיהיה בבת אחת ממש, אם כן קשה מדוע יהיו מצטרפין שני חצאי מלאכת הוצאה, הלא

הוצאה מלאכה גרועה היא, ופירש המהר"מ לובלין בריש שבת (דף ב' ע"א ד"ה פשט בעל הבית) דעל כן אין למדין תולדה ממנה, דחידוש הוא ואין לך בו אלא חידושו עיי"ש, וכיון דהוא חידוש ואין לך בו אלא חידושו, לא היה צריך להיות מועיל בה צירוף אלא בבת אחת ממש.

וע"ש (במשנה שכיר או"ח סי' עח) שהאריך בענין זה וכתב: והנה רבים עמדו בסתירת הש"ס בסוף פרק ז' דחולין הנ"ל, דהואיל דהוא חידוש צריך להיות בבת אחת ולא מועיל הצירוף דכדי אכילת פרס, ובזבחים דף ע' אמרו להיפך, דמשום דחידוש יצטרף אפילו לאחר אכילת פרס. עיין במנחת חינוך (סוף מצוה קס"א) דהפליא בפליאה זו, וכן בשו"ת אמרי אש (יו"ד סי' קט"ו) עמד בזה, והחתם סופר בחידושיו לחולין שם, (וכן בתשובה או"ח סי' ק"מ עיי"ש) יישב אותה בטוב, דסוגיות החלופות תלויין באי סתם אכילה בבת אחת או לא, סוגיא דחולין סוברת סתם אכילה בבת אחת, על כן אין לך בו אלא חידושו, בבת אחת אין בשתי פעמים לא, אבל סוגיא דזבחים אזלית דסתם אכילה לא הוי בבת אחת דוקא, רק ההלכה אוקמיה על אכילת פרס, על כן בחידוש אמרינן אפילו אחר אכילת פרס, וכמו כן הכא בהוצאה ובהבערה דלא הוי בסתם בבת אחת, שפיר מועיל אפילו בחידוש בשתי פעמים, ולא קשה מידי קושייתך ודו"ק.

וממשיך וכותב שם:

רק אי קשיא הא קשיא, למה יצטרפו לד' אמות מה שהעביר או זרק ד' אמות ברשות הרבים בהפסק רשות היחיד בנתיים, כיון דקיי"ל דבפחות מד' אמות לית כאן שום איסור תורה, כמבואר בחות יאיר סי' ט"ו ובאחרונים, ואם כן בשעה שהעביר ברשות הרבים שתי אמות ופגע ברשות היחיד, אזלה לה שתי אמות הראשונים לגמרי על ידי ההפסק דרשות היחיד, ושוב כשבא לרשות הרבים השני והעביר גם כן שתי אמות, הוי העברה חדשה גם כן בהיתר ולית כאן מה לצרף.

ואינו דומה להא דר' יוסי הנ"ל, דשם עשה מלאכה שלמה רק החסרון היה דמלאכה נעשה בפחות מכשיעור, אבל הכא החסרון במלאכה גופא שמעולם לא העביר באיסור, דשתי אמות הראשונים פרחו לה לגמרי בעת שפגע ברשות המפסיק. והרמב"ם בפי"ג הי"ז נתן טעם מפני שלא נח החפץ ברשות שביניהם, ומה בכך, הא על כל פנים נפסקו הרשויות על ידי הרשות שביניהם, וזיל הכא וליכא שיעורא וזיל הכא וליכא שיעורא. ועיין תוס' לעיל דף ה' ע"ב (ד"ה בשלמא) וצ"ע עכ"ד.

(ודוחק לומר, דאחרי שמעביר ד' אמות מיתלי תלי האיסור ואם יוסיף עוד ד' אמות יצטרף למפרע עם מה שהי' קודם וצ"ע)

★★

בגמ': איני והא עגלות דמקורות הויין וכו' ובע"ב: **אמר שמואל ביתדות.**

וברש"י: לא היו מקורות וכו'. ובמהר"ם שיף הקשה כאן על רש"י (במדבר ז, ג) דמפורש בדבריו שהעגלות היו מקורות. ובאור הישר עה"ת ר"ל דהי' ב' סוגי עגלות ע"ש. ובספר מטעמי יעקב (פר' נשא) הביא מהירושלמי (פ"א דשבת ה"א): מנין למעלה מי' שהיא רשות אחרת וכו' וחורנה יליף לה מן העגלות. והקשה עליו ר' יוסה ולא כן תני ר' נחמיה צב כמין קמרסטא היו אילו חור ברה"ר וכו', אלא בשעה שהיו מושיטין את הקרשים מזו לזו חרוטות היו. ופירש הקרבן העדה שהכיסויין שעל העגלות פתוחות היו כחצי גורן עגולה עיי"ש.

וא"כ לא קשה על רש"י, דאה"נ היה לעגלות כיסוי, אבל היו פתוחין בשעה ששמו עליהם הקרשים, דאם לא היו מרימים את הכיסוי היו הקרשים נופלים. ע"כ.

ויש להביא מש"כ בשם משמואל (פר' נשא - תרע"ג) דבענין העגלות שהחזירו את הקרשים הי' נס מפורסם וגלוי. והביא בשם צרור המור ויפה תואר שכתבו שהיה בעגלות כעין רוח חיים ונשאו את עצמם ע"ש. וכל זה בא להראות לאדם שכל עניני העולם הם ענינים ניסיים ואין אפשרות להבין אותם עפ"י הטבע ע"ש בדבריו באריכות.

★★

בגמ': הניחא למ"ד קרשים מלמטה וכו'.

ובתוס' (ד"ה הניחא וכו') בתו"ד כתבו, דגנאי הוא להשים צד העב (של הקרש) העומד סמוך לקרקע אצל הקצר שהי' למעלה מקום שהיריעות פרוסות עליהן. ודמי להא דאמרינן מעלין בקודש ואין מורידין ע"כ. והגה"ק ר"מ מבויאן קראקא זצ"ל - הי"ד בשו"ת דעת משה (במו"א בהלכה סי' ז') הוציא מזה, דהקפידא הוא רק בשביל הורדה להקרש

במקום הקצר. אבל זה לא נקרא הורדה מה שמהפך צד העליון מהקרש למטה. וש״מ דבחפץ אחד אין קפידא אם מהפך העליון למטה, וראי׳ לזה מהמדרש (עי׳ חולין צ״ב ע״ב) באבני יעקב אבינו ע״ה שכל אחד מהאבנים אמר עלי יניח צדיק את ראשו, ונעשו כולן אבן אחת. ולכאורה עדיין יהי׳ מריבה, שכל חלק מהאבן האחת יאמר עלי יניח ראשו, וע״כ צ״ל דבגוף אחד אין קפידא, וכן מבואר בזוה״ק וכו׳.

ולפי״ז כתב שם לבאר את דעת האר״י הק׳ שהביא המג״א (סי׳ ח׳ ס״ק ו׳) החולק על דעת השל״ה הק׳ הכותב עפ״י הירושלמי (סוף הוריות) דקרש שזכה להינתן בצפון ינתן דוקא שם ואסור להחליף את מקומו, דהמקום קובע את קדושתו, ולפי״ז ה״נ יש להקפיד להניח הטלית וללבשה באותו הצד, אך האר״י הק׳ ס״ל דאין להקפיד בכך. והיינו עפ״י התוס׳ הנ״ל דבחפץ אחד אין קפידא במקום ורק בב׳ דברים נפרדים ענ״ד בדעת משה שם.

והנה ענין זה הוא נפק״מ לשאלה נוספת. דהנה באליה רבה או״ח (סי׳ מ״ב סעיף א׳) כותב וז״ל: שמעתי בשם זקני הגאון זצ״ל דמותר להפוך רצועה של תפילין וליתן הקצה שלמטה למעלה בבתים, והביא ראי׳ מפירש״י פר׳ ויצא זאת אומרת עלי יניח צדיק את ראשו עשאן הקב״ה אבן אחת. והא עדיין ישנו הקנאה לאיזה צד יונח האבן, אלא שאין קפידא בכך. ועי׳ לעיל סי׳ י׳ סכ״ט מ״ש בעשית טלית דלא משמע הכי וכו׳ עכ״ד.

ובשערי תשובה סי׳ מ״ב ס״ק ב׳ הביא את דברי האלי׳ רבה, (בשם זקינו הגאון מהר״ש) וכתב וז״ל: וע״ש שכתב דמסימן יו״ד לא משמע הכי. ור״ל ששם ס״ק י״ד כתב בשם ל״ח ושל״ה בטעם העטרה שלא להפוך וכו׳ (היינו האלי׳ רבה עצמו סי׳ י׳ ס״ק י״ד מדבר בזה ומביא את דברי השל״ה שהביא המג״א הנ״ל בסי׳ ח׳), וכתב השערי תשובה: והראי׳ שהביא האלי׳ רבה בשם זקינו אינו ראי׳ כ״כ, דכיון דמעשה ניסים היו, שמא לא היו בדרך דביקות זה בזה, כי אם נעשה גוש אחד בלול מכולם, אך בלא״ה אין ראי׳ מדברי אגדה ואסמכתא בעלמא קאמר וכו׳ עכ״ד.

הנה יוצא כאן מבואר כדברי הגאון בעל דעת משה הנ״ל דלהשל״ה דס״ל דיש להקפיד בטלית ועפ״י הירושלמי בקרש. א״כ לדידי׳ גם בגוף אחד יש להקפיד. ולפי״ז יש להקפיד גם ברצועות התפילין שלא להפכם. משא״כ האר״י הק׳ דס״ל דבטלית אין קפידא כיון דבגוף אחד אין קפידא כדברי הגהמ״ח כאן עפ״י התוס׳ בשבת צ״ח א״כ שפיר לדידי׳ גם ברצועות התפילין שהם גוף אחד אין קפידא ודו״ק.

ומצאתי סייעתא עצומה לדברי הגאון בעל דעת משה הנ״ל מש״כ עפ״י התוס׳ בשבת כאן. בדברי ההלכות קטנות להגר״מ חאגיז ח״ב סי׳ נ״א שכתב וז״ל: ואם מותר להפוך מה שלמעלה למטה ברצועה של יד וכו׳ ראיתי מקפידים לשים סימן בטלית שלא יהפוך את שלמעלה למטה, ואפשר שלאלו יש קפידא. אבל לענין דינא כל שהוא גוף אחד מה למעלה מה למטה וכו׳ (אין קפידא בכך) עכ״ד. וזה ממש כדברי הדעת משה הנ״ל.

★★

אכן בשו״ת נחלת אב״י (סי׳ נג) העיר על הדעת משה הנ״ל במה שהוכיח מהתוס׳ כאן וז״ל: מדברי מע״כ יוצא דהוכיח מהתוס׳ בשבת דבקרשי המשכן אין קפידא אם מהפך העליון למטה וכנ״ל, ולענ״ד אי אפשר לומר כן, דהא גמ׳ ערוכה היא בסוכה מ״ה ע״ב דמצות אין יוצאין רק דרך גדילתן משום שנא׳ עצי שטים עומדים, ואם מהפכן אינו יוצא ידי חובתו כמבואר בסוכה דמ״ב ע״א. ונראה שזהו כוונת הרבינו חננאל ביומא דע״ב ע״א מ״ש: כלומר אינו רשאי להפכן יעו״ש, והיינו דלא תימא דרק לכתחילה צ״ל דרך גדילתן מאסמכתא אבל אינו לעיכובא, ועל כן אמר כלומר דאינו רש״י להפכן כנ״ל, דהרי בסוכה הנ״ל מבואר דאינו יוצא המצוה [מה דליתא ביומא שם] הרי דאסור לעשות כן. ועכ״פ מפורש יוצא דאסור להפך מה שלמעלה למטה.

ואם באמת הי׳ מבואר בתוס׳ שבת הנ״ל כדברי כ״ג שיוכל להפך הקרשים מה שלמעלה למטה, ואם נחזור ממה שכתבנו לעיל, ונאמר דבכה״ג הוה הורדה ולא הוה צורך העבודה אז היינו מוכרחים לחלק ולומר דבשלמא היכי שהוא בשעת עשיית המצוה, וכגון אילו הי׳ קרשים שווים בכל האורך בלי שום שינוי, כמטה כן מעלה, אסור להקימן במקומן הראוי מה שלמעלה למטה, דהוה הורדה מקדושה, אבל בעת שהוא מפורק ואינו שעת שימושן להמשכן, אז יוכל להניח הקרשים כמו שירצה. ומה שלמעלה יוכל להניח למטה, ורק שלא יעשה בזיון.

ומעתה אין ראיית כקת״ה ראי׳ מדברי התוס׳ דשבת הנ״ל דכמו שמותר התם להניח הקרשים מה שלמעלה

למטה דה"ה דמותר להפך הטלית מה שלמעלה למטה. דזה אינו, דהרי התם בטלית בשעה שמניחו לקיים מצות ציצית, אם ישנה להניח מה שלמעלה על הראש למטה דהוא בשעת עשי' וקיום המצוה, והרי בכה"ג גם בקרשי המשכן אסור להוריד מה שלמעלה למטה בשעת הקמתן, והרי גם בטלית אחר עשיית המצוה, הרי לא יכול לקפלו כמו שירצה מה שלמעלה למטה. ובזה כו"ע יודו, והוה ממש דומיא דקרשי המשכן וז"ב לענ"ד, עכ"ד.

★★

בגמ': קרשים מלמטן עוביין אמה - מלמעלן כלין והולכים עד כאצבע וכו'.

ידי"נ הג"ר רפאל רוזנבוים שליט"א העירני לדברי הפנים יפות (פר' תרומה) עה"פ ועשית עצי שיטים עומדים וכו' שכתב לבאר דרשת חז"ל על פסוק זה דס"ל שעמדו דרך גדילתן וז"ל: דהא יליף שם מיני' לכל המצוות שיהיה כדרך גדילתן, נראה הא דכתיב גבי קרשים דוקא, משום דלמ"ד שהיה הקרשים משופעים וכלין עד כאצבע הו"א שינסר קרש שהוא גבוה עשר ורחב אמה וחצי ועוביו אמה בכל גבהו ויחלקו אותו בשפוע באלכסון ויעשו ממנו שני קרשים שיהיה כל אחד ראש בתחתיתו אמה וכלה עד כאצבע, אבל כיון שצריך להעמידו כדרך גדילתן א"א לעשות כן.

וגם למ"ד שהיה שווין למעלה כלמטה י"ל שאם ימצא קרש אחד שלא יהיה רחב אמה וחצי כי אם בתשעה אמות אבל באמה עשירית לא יהיה אמה וחצי במלואה הו"א שיהפכו אותו כיון דבלא זה למטה היה הקרשים חרוצים רביע מכל צד, א"כ אין קפידה אפילו אם לא יהיה רחב באמה העשירית והוצרך להזהיר שיעמדו כדרך גדילתן ואי אפשר בכך וכו' עכ"ד הנפלאים.

★★

בגמ': אמר רב כהנא באטבעי וכו'.

ידי"נ הג"ר יחיאל בוים שליט"א בקובץ זכור לאברהם (חלק ב' תקפא) כותב: הנה לא נתפרש כמה היה עובי הטבעת (דהיינו החלל שבו נכנסו הבריחים כולל עובי דופן הטבעת והחיבור שעל ידו נתחברה הטבעת לקרשים במסמרות), ולענ"ד נראה בס"ד להוכיח מרש"י בשבת דף צ"ח א', דשיעורה היה סה"כ חצי אמה, וחייליה דידי ממש"כ רש"י שם בד"ה אמר רב כהנא באטבעי וכו' ואי אפשר להן לעמוד זה כנגד זה באותו ריוח, לפיכך מושיבים שתים זו אצל זו וכו' וכל (אחת) [אמת] הריוח באמצע בין צדי הטבעות וכו' עיי"ש היטב, ומדכתב אמת הריוח, דהיינו לשתי קרשים, ש"מ דלכל קרש היה נצרך חצי אמה ודו"ק בס"ד עכ"ד.

דף צ"ח ע"ב

בגמ': והכתיב תמים. ההוא דליתו שלמין ולא ליתו דניסרא וכו'.

וברש"י: קרש א' מב' חתיכות ע"כ. בעמודי אור (סי' א') דן בענין תפילין של ראש אם מעכב שיהיו הבתים מעור אחד ואי מהני דיבוק. ובס"ק ו' שם כותב:

עוד ראיתי להעיר בזה מההיא דאמרינן (שבת צ"ח:) דהא דכתיב בקרשי המשכן תמים היינו דליתו שלמין ולא ליתו דניסרא, פרש"י קרש אחד משני חתיכות. וע"כ במדבק להו מיירי, דהא פירשה תורה מספר הקרשים לכל רוח ורוח, ומוכח מהכא, דתמים קרא יתירא איצטריך למעוטי גם בכה"ג שעשה קרש משני חתיכות מדובקין, אבל בלאו קרא הוה אמינא דדיבוק משוי להו כחד, והיא לכאורה ראי' נכונה דדיבוק מהני בכל דוכתא [ואע"ג דכתבנו לעיל דתמה לא ממעט דבר המדובק והכא ממעטינן לה מתמים, היינו משום דהכא קרא יתירא הוא דכבר כתב רחמנא מספר הקדשים לכל רוח ודו"ק].

מ"מ לולא פרש"י הי' נלענ"ד לפרש בענין אחר לשון למעט דלא ליתו דניסרא, דהיינו שלא להביא שני קרשים שנעשו מארז אחד ונסרוהו וחלקוהו לשנים, אלא כל קרש יהי' מארז שלם (רק ישפיהו כפי הצורך) בפני עצמו ודו"ק.

והנה לפי דעת רבים מהפוסקים, תפירה ודבוק שוין להחשיב הדבר לאחת, וראיתי בירושלמי (שבת פ' ט"ו ה' א') רבי יוסי ב"ח מאורגי יריעות למדו [דין קשירה] מה טעמא אורך היריעה כדי שתהא כולה אחת (ולא שיארגו חתיכות חתיכות ואח"כ יתפרום יחד, והי' צריך מתחלתן חוטין ארוכין) נפסק (החוט) הי' קושרו כו', מתבאר מזה דכיון דכתיב אחת בעי שלימה מעשייתה, וע"י תפירה לא מיחשב אחת, וכנראה דמיתורא דאחת דריש ודו"ק עכ"ד.

★★

בגמ׳: שדי אורכייה לפותיא דמשכן כו׳.

ברש״י עה״ת (פ׳ תרומה כ״ו ה׳) הביא ברייתא דמסכת משכן דהיריעות האהל כיסו אמה של עובי העמודים במזרח, ואמה של ראשי הקרשים שבמערב, ונשתיירו שמונה אמות תלויין במערב, ונמצא שתי אמות התחתונות מגולות. ואילו בסוגיין מבואר דאין היריעות מכסות עמוד המזרח, ונמצא תשע אמות תלויות אחורי המשכן. והקשה רש״י על ברייתא דמס׳ מדות ממה שנאמר (שם ל״ג) ונתת את הפרוכת תחת הקרסים, ואם אתה אומר שהיריעות כיסו את עמודי המזרח, נמצא שהקרסים היו מרוחקים מהפרוכת אמה למזרח.

ותירץ במלבי״ם עה״ת, דברייתא במס׳ מדות אזלא אליבא דרבי יוסי, דהנה במס׳ יומא (נ״א ע״ב) ס״ל לר׳ יוסי דהאמה טרקסין היתה קדושתה כקדושת קדשי הקדשים, ועוד מבואר בברייתא דמס׳ מדות דר׳ יוסי ס״ל דאורך המשכן היתה ל״א אמה, והיינו דהוא סובר דגם בין עמודי המזרח היתה כלפנים - בקדושת המשכן, ולכן סובר דהיריעות כיסו עמודי המזרח כיון דהיתה בקדושת המשכן, וס״ל דהפרוכת היתה בתחלת העמודים לצד מזרח וקדושת קדשי הקדשים היתה י״א אמה. ונמצא שפיר שהפרוכת היתה תחת הקרסים, שהרי הקרסים היו אחרי עשרים אמה שהוא מתחילת העמודים שבמזרח עד תחלת העמודים שבין הקודש לקודש הקדשים.

ועיין עוד בספר שארית נתן (להגאון ר׳ נתן לובארט ז״ל) פ׳ תרומה מה שכתב בשמו של הג״ר שמעו׳לי זעליחובער ז״ל מערכה בענין זה, ובחלקו כיוון לדעת המלבי״ם הנ״ל.

★★

בגמ׳: ועשית יריעות עיזים לאהל וכו׳

וברש״י: העליונות קרויות אהל כלומר לגג ומכסה. והתחתונות קרויות משכן עצמו שהן לנוי תכלת וארגמן ותולעת שני וכו׳. והעיר בספר משמר הלוי (ע׳ נ״ט): מה כוונת רש״י בתיבות אלו: שהם לנוי וכו׳.

ושם להלן (ע׳ ס״ג) השיב בזה: כיון דשל עיזים קרוי אהל מכסה, על כרחך לשמור על היפה שתחתיו. וזה ״שהם לנוי״ ע״כ.

★★

בגמ׳: ת״ר חרוצים היו קרשים וחלולים היו האדנים וכו׳.

כתב ידי״נ הג״ר יחיאל בוים שליט״א בקובץ זכור לאברהם (ח״ב ע׳ תקפא): והנה לפום ריהטא הוה אמינא, דהך חלולים היינו דכל האדן היה חלול ולא רק המקום שנכנסו ונתקעו בו ידות הקרשים (אלא דשם היה חלול ומפולש לגמרי). אמנם מפירש״י שם וכן המאירי שם, לא משמע כן וצ״ב.

ומצאתי בס״ד לאדונינו הפרמ״ג בספרו ראש יוסף בפסחים (דף ל״ד ע״א) ברש״י ד״ה לול קטן וכו׳, שכתב וזל״ק, והנה לשון חלול מורה על דבר המקורה (כמו נבוב לוחות) לא על דבר שאין מקורה למעלה, ולרש״י שפירש שחלון זה היה בבנין וכו׳ אין מלת חלול מבואר וכו׳ עכל״ק של הראש יוסף, ונמצא לפי״ז דרש״י לשיטתו מפסחים שם, לא פירש כן בשבת כאן, ולהראש יוסף שפיר י״ל כדברינו.

ואם כנים אנו בדברינו (לולי משמעות ד״ק של רש״י והמאירי), ארווחנא בזה ליישב מה שעוררוני דלכאורה היאך יתכן דככר כסף אחד שהוא 3000 שקלים - יספיק לאדן שלם שהיה ארכו אמה וגבהו אמה ורחבו 3/4 אמה, אך אי נימא כנ״ל דהאדנים היו חלולים בכל שטחם א״ש.

שו״ר שקושיא זו הקשה החזון איש זצוק״ל. ומה שתירצתי מובא להגאון מוהר״ח קנייבסקי שליט״א בספרו טעמא דקרא (פ׳ פקודי עמ׳ קמ״ט) ע״ש וחדאי נפשאי. וידידי הג״ר יצחק ישעיה ווייס שליט״א ראש ישיבת אלכסנדר העירני דלפי משמ״כ מרנא החתם סופר זי״ע בריש פ׳ פקודי [עמ׳ ק״ס טור א׳ מדפה״ס] דבכלי המקדש נעשו בהם נסים, דנעשו מדבר מועט מאפס ואין, ורוח ה׳ נוססה בהם ע״ש היטב בד״ק, א״כ א״ש גם לני״ד עכ״ד, ויש לציין מזה עוד למש״כ בשם משמואל בפ׳ פקודי עמ׳ של״ב מדפה״ס ע״ש היטב ע״כ.

דף צ״ט ע״א

בגמ׳: וגדולה חכמה שנאמרה בעליונות וכו׳.

ובגמ׳ לעיל (ע״ד ע״ב) מבואר בגמ׳, דהטוויה של יריעות המשכן היתה על גוף העיזים וקוראת הגמ׳ לזה: חכמה יתירה. וכתב הג״ר דב מאיר איזינשטין שיחי׳ בספר הזכרון להגר״ב זולטי ז״ל (ע׳ שפז והלאה): והנה בחז״ל ובראשונים לא מבואר למה טוו דוקא על גבי העזים, מה היא המטרה

של הטוייה המיוחדת הזו, שהיא אומנות יתירה ומצריכה חכמה יתירה, והלא לכאורה אדרבה טוויה רגילה בצמר תלוש היא קלה יותר, וממילא גם טובה יותר, וגם צריך להבין, למה עשו טוויה מיוחדת זו רק ביריעות העליונות, ואילו ביריעות התחתונות עשו טווייה בתלוש. והנה בחפשי היטב בספרי רבותינו האחרונים, יגעתי ומצאתי טעמים שונים מפוזרים בזה, ואמרתי לאוספם כאן, ולבררם כראוי, ולהוסיף נופך בהם.

א. כדי לתת זוהר נוסף בצמר. בספורנו שם כתב, שהטווייה ע״ג העזים היתה כדי שיהיה בטווי זוהר נוסף, כי בהרבה דברים ימעט קצת מטוב איכותם כאשר יעקרו ממקום גידולם, כמו שיקרה בדבש דבורים ובחלב וזולתם.

ונראה שיש להוסיף הסבר, דאע״פ שסוף סוף נעקר הצמר ממקום גידולו, דהלא הוכרחו אח״כ לגזוז הצמר הטווי כדי שיוכלו לארוג אותו ליריעות, ולתלותן על קרשי המשכן, מ״מ הרויחו הנשים בטווייתן מע״ג העזים, שבשעת ״מסירתן״ נדבה לה׳ את הטווי כשהוא מחובר לעזים, היה בטווי זוהר נוסף.

עוד נראה להוסיף, דמה שעשו כן רק ביריעות העליונות, ולא ביריעות התחתונות, זהו משום שזוהר נוסף זה שייך רק בצמר העזים שמסרוהו במראהו הטבעי מבלי צביעה, משא״כ בצמר התכלת וארגמן ותולעת שני, שמסרוהו אחרי שצבעוהו ונשתנה מראהו הטבעי, לא יהיה ניכר בו זוהר נוסף בשעת מסירתו, אף אם תטוינה אותו מע״ג הכבשים.

ב. כדי שהצמר יהיה נקי מאד. במשכיל לדוד (מהגר״ד פארדו) בויקהל שם כתב, שהטווייה ע״ג העזים היתה משום שאז הצמר נקי מאד, שלא התלכלך עדיין במשמוש הידים כמו הצמר לאחר גזיזתו, ומה שעשו כן רק ביריעות העליונות ולא בתחתונות, זהו משום שהוצרכו לנקיון זה רק בעליונות שלא היו צבועות, משא״כ בתחתונות לא הוצרכו לכך משום שהיו צבועות.

ג. כדי שהצמר לא יקבל טומאה. בתפארת יונתן (מהגר״י אייבשיץ) כתב, שהטווייה ע״ג העזים היתה משום שכל הנשים נתאוו לטוות לצורך המשכן, ולא ימלט בששים רבוא מנשים נדות, וכל מלאכת המשכן היתה בבוקר, שלא היתה עדיין עת להיטהר, לכן טוו מעל העזים, משום שמחובר לבעל חי אינו מקבל טומאה. ועי׳ במהרש״א שבת צח ב ד״ה חרוצים, שביריעות העליונות המכוונות נגד ״שמי השמים״, טוו מעל גבי העזים על שם הטהרה הגמורה, שהיתה הטווייה בבעל חי, שלא שייכת כלל טומאה מחיים, משא״כ ביריעות התחתונות המכוונות נגד ״השמים״, היתה שייכת טומאה במעשיהן בתלוש ע״ש. ועי׳ במשך חכמה שם שביאר עפי״ז מה שכתוב וכל ״אשה״ חכמת לב בידיה טוו כו׳ את התכלת כו׳, בלשון יחיד, וכל ״הנשים״ אשר נשא כו׳ טוו את העזים, בלשון רבים, שזהו משום שאת העזים טוו גם הנדות שטוו ע״ג העזים משום שבעל חי אינו מקבל טומאה, לכן כתוב בלשון רבים, אבל בתכלת וארגמן שמקבלים טומאה [כיון שטוו אותם בתלוש], כתוב בלשון יחיד, משום שרק כל אשה טהורה טוותה אותם. [ועי׳ במפרש לתמיד כט ב, ד״ה ומשמונים, שרק נערות שלא באו עדיין לכלל נדות היו מתעסקות בעשיית הפרוכת].

ד. משום שתרומת דבר חי חשובה יותר מתרומת דבר דומם. בלקוטי שיחות (מהאדמו״ר מליובאוויטש זצ״ל) חלק טז, לפר׳ ויקהל, בטעם הטוויה במחוב לעזים, שזהו משום שכמו בקרבנות, קרבן מבעל חי חשוב יותר מקרבן מצומח ודומם, כן הוא גם בנדבה בשביל המשכן, שהיא הקרבה לה׳, שמטוה בחוטים כשהם מחוברים עדיין לעזים החיות, הוא תרומה חשובה יותר ממטוה בחוטים החתוכים מהעזים, משום שהחוטים המחוברים יונקים מגוף החי, משא״כ אחרי חתיכתם, ובפרט אם נאמר כמו שנראות בפשטות, שלא רק שטוו החוטים בהיותם מחוברים לעזים, אלא גם הביאו ומסרו אותם בהיותם מחוברים לעזים, א״כ פשוט שיש מעלה בהם בהיותם בשעת הנתינה של דבר חי.

והוסיף שם שלפי״ז מובן, למה רק ביריעות העזים טוו מעל גבי העזים, ואילו ביריעות התכלת הארגמן ותולעת השני לא טוו מעל גבי הכבשים, שזהו משום שחוטי הצמר מהכבשים היו צריכים להביאם אחרי צביעתם, כמ״ש בתרומה כה ג-ד וזאת התרומה אשר ״תקחו״ מאתם כו׳ ״ותכלת וארגמן״ וכו׳, וצביעה זאת איננה אפשרית בעת שהחוטים מחוברים לכבשים, ואף אם יצבעו אותם אז שלא כדרכם, כל חוט בפני עצמו, הלא עד להבאתם וגזיזתם יוסיפו לצמוח, ויחסר הצבע בתוספת, לכן לא טוו אותם מעל גבי הכבשים, משום שבין כה אין הבאתם ומסירתם יכולות להיות כשהם מחוברים עדיין. משא״כ בנוצות העזים שהביאו אותם כשהם טוויים מבלי צביעה, יכלו שפיר לטוותם מע״ג העזים ולהביאם בהיותם מחוברים לעזים החיות.

ה. כדי שטוויית הנשים תהיה כשירה, אף כשהן פטורות ממלאכת המשכן, משום שטווייה במחובר היא חכמה ואינה מלאכה. עי' בצפנת פענח לרמב"ם ס' הפלאה, בהשמטות בדף נד א, שכתב בטעם שביריעות העליונות טוו מעל העזים, משא"כ ביריעות התחתונות, שזהו משום שדברים המעכבים במקדש, גם נשים חייבות בהם, לצורך הקרבת קרבנות במקדש, שאף הן חייבות בהם אבל בדברים שאינם מעכבים במקדש, נשים פטורות, משום שעשיית המקדש היא מ"ע שהזמן גרמא [כיון שאין בונים המקדש בלילה], ודבר שפטורות בו אינן יכולות לעשות אותו, לפמ"ש התוס' בגיטין מה ב (ד"ה כל) בשם ר"ת לענין אגודת לולב ועשיית ציצית ע"ש, ולפי"ז יוצא שרק את היריעות התחתונות יכלו נשים לעשות, לפמ"ש בשבת (כח, א) שעיקר המשכן הי' היריעות התחתונות, ואף אם קיפלה הרוח את היריעות העליונות, מ"מ המשכן כשר, אבל את היריעות העליונות לא יכלו הנשים לעשות בטווייה בתלוש, ולכן הצטרכו לטוות מעל העזים דהוי חכמה יתירה ואינה מלאכה כמבואר בשבת עד ב [אליבא דרב כהנא שאמר אין דרך טווי בכך, שהרמב"ם פסק כמוהו], והוי כמו מאליו, ועי' בסנהדרין קיב א, לענין עיר הנידחת, שהודחו מאליהן עדיף מהודחו ע"י נשים, ועי' בסוכה יג א, לענין שאגד בידי שמים לא שמיה אגד ע"ש.

(וע"ש שהאריך עוד הרבה בדברי נועם, והבאתי כאן רק מה ששייך לביאור החילוק בין היריעות העליונות לתחתונות המבואר בגמ' כאן ודו"ק)

★★

במשנה: בור וחולייתה מצטרפין לעשרה.

בגיטין (ט"ו ע"ב) אבעיא להו אי גדוד חמשה ומחיצה חמשה מצטרפין לעשרה. והקשו הראשונים ל"ל פשטו שאלה זו ממתני' וכדאריו"ח דבור וחולייתה מצטרפין לעשרה. ותירץ הריטב"א דשאני הכא דאורחי' דבור לעשות לו חוליא על שפתה, והוי כולהו חד גוונא. ובתוס' גיטין שם הביאו בשם רבינו תם דמחמת זה דחה פירוש רש"י שם ופירש בענין אחר.

דף צ"ט ע"ב

בגמ': כותל ברה"ר וזרק ונח על גביו וכו' **כיון דעשאו רה"י כמאן דמליא דמיא** וכו'.

הנה בחדושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם (פי"ד דשבת ה"א) כתב לבאר דברי הגמ': ק"ו לאחרים עושה מחיצה - לעצמו לא כ"ש וז"ל:

הרי דבכל מחיצות רה"י כשם שחשובין מחיצות על תוכו, כמו כן יש בהן דין מחיצות על עצמן עכ"ד. פי', דע"י המחיצה חשיבי כאילו המחיצה עצמה נמי מוקפת במחיצה.

וב"ד הג"ר מרדכי מנדלבוים שליט"א הקשה על סברת הגר"ח מהא דאיתא ברשב"א כאן (ד"ה כותל) וז"ל: כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י, מסתברא דהא דאיצטריך למימר כל הני, משום דמעיקרא היה מקום פטור ועכשיו כשגדר הכרמלית נעשית ממילא ע"י מחיצה זו רה"י, והילכך מיבעיא ליה, כיון דלא נתחדש שום דבר בגופו של כותל, אי אזלינן ביה בתר מעיקרא, או דילמא כיון דמ"מ על ידיה נעשית רה"י אף היא כרה"י, אבל אם מתחלה גדר כרמלית בד' מחיצות פשיטא ליה דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב עכ"ד. וקושית הגמרא היא, אי מהני הק"ו בכותל שלא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י, אבל בכותל שנעשה מתחלה לשם היקף רה"י פשיטא ליה דאיכא ק"ו ונעשה רה"י.

ולכאורה צ"ע, דאי כסברת הגר"ח דנעשה רה"י ע"י היקף מחיצות, וע"י הק"ו חשיבי כאילו הכותל עצמו מוקף במחיצות, מאי שנא זה מזה, הא אפילו אי לא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י איכא נמי אותו היקף מחיצות.

אשר ע"כ נראה מוכח, דהק"ו לא מהני כלום לעשות הכותל כמוקפת במחיצה, ואפילו אחר סברת הק"ו, אין הכותל בתוך היקף המחיצות ואינו בתוך הרשות, ואעפ"כ מהני הק"ו לעשות הכותל רה"י, והוא משום דע"י הק"ו נתבטל הכותל להרשות המוקפת שהוא רה"י, וכל דבטל לרה"י. אע"פ שאינו בתוכו הויא נמי רה"י, וזהו הסבר דברי הגמרא, דכותל שמהני לאחרים, פי' שמהני לעשות מקום רה"י, מהני נמי לעצמו להיות רה"י, דבטל אצל המקום שמהני לגביה, ומכיון דאותו מקום הויא רה"י, חשיב הכותל רה"י, ואפילו אינו בתוכו.

ויש להוכיח כן מלשון הרשב"א כאן (ד"ה כותל) שכתב וז"ל: אבל אם מתחלה גדר כרמלית בד' מחיצות, פשיטא ליה דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב וכו'. דהו"ל כחורי רה"י שהן כרה"י עכ"ד, ולכאורה צ"ע דמה ענין חורי רה"י אצל כותל המקיף שנעשה רה"י ע"י הק"ו דעולא, וע"פ המבואר ניחא, דאיתא בגמרא שבת (ז', ב') אמר רב גידל אמר ר"ח ב"י אמר רב, בית שאין תוכו י' וקרוי משלימו

לעשרה על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד׳ אמות, אמר אביי, ואם חקק בו ד׳ על ד׳ והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא הוי חורי רה״י, וחורי רה״י כרה״י, ובמאירי שם ד״ה חקק כתב וז״ל: מותר לטלטל בכולו, שהרי יש כאן רה״י ע״י ביטול, דטפל הוא אצל הרשות ובטל אצלו, ואפילו אינו בתוכו, ובזה אפשר לומר שכתב הרשב״א, דכותל המקיף הויא כחורי רה״י, דכשם שחורי רה״י חשיבי רה״י ע״י ביטול, הכא נמי בכותל המקיף הויא רה״ר ע״י ביטול, דהק״ו מהני לעשות הכותל כחלק מהרשות המוקפת ודו״ק היטב.

★★

המקור חיים (בתיקון עירובין) כתב, דלא מהני קנים העומדים בתוך חצר או גינה המוקפת שע״י המבוי, משום דאמרינן על כל הניקף כמאן דמליא דמי ובעינן שצורת הפתח יעמוד מבחוץ דוקא להיכרא ע״ש.

ובשו״ת מהרש״ם (ח״א סי׳ ר״ז) ושו״ת בית שלמה (ח״א סי׳ נ״ה) השיגו עליו, דלא מצאנו ביתא כמאן דמליא רק במקום מקורה כדלעיל (צ״ז ע״א) דלא חייב רבי אלא ברה״י מקורה משום דאמרינן ביתא כמאן דמליא דמי, וע״ע עירובין (עו:) דלא אמרינן כמאן דמליא רק בבית ולא בחצר. [והא דעירובין לב: הוא רק קולא לענין הוא ועירובו במקום אחר דהא אין שם אפילו מחיצות].

וע״ש בבית שלמה (בהג״ה מבן המחבר) שר״ל לפי מש״כ תוס׳ גיטין עט. דנחלקו הסוגיות בדעת רבי ע״ש, וצ״ע דהא אדרבה, גם תוס׳ שם כתבו דלא נקטה הגמ׳ כן בדעת רבי רק משום דכן נראה מהמשנה דשם, ולכן למסקנא דשם דהמשנה אתיא גם כרבנן תו חזרינן למאי דקי״ל בשבת ה. דלא דיבר רבי רק בבית מקורה.

מיהו לכאורה בסוגיא דשמעתין מבואר לכאורה בהדיא כהמקור חיים, דהא לא בבית קיימינן ומ״מ אמרינן ביתא כמאן דמליא דמי וצ״ע. שו״ר שכן הקשה בדעת תורה (סי׳ רס״ג סע׳ כ״ו) מהא דשמעתין, וע״ע שם שמביא דבהדיא נחלקו רב ור״י בירושלמי (פי״א ה״א) אם חייב רבי דוקא במקורה או לא.

(פירות תאנה)

★★

בגמ׳: בור תשעה ועקר ממנו חוליא והשלימה לעשרה מהו וכו׳.

בשו״ת אבני נזר (חלק חו״מ סימן עב) כתב בתשובתו להגה״ק מאסטראווצא זצ״ל שפלפל בדברי הכס״מ (סוף פ״ו מהלכות אבות הטומאה) שכתב דאין הטובל נטהר מטומאתו בעודו במים רק לאחר שיצא. ולבסוף כותב: עוד נראה משמעות שטהור בלא עלי׳, מהא דטובל במ׳ סאה מצומצמות אף דבעלייתו נחסרת המקוה ממ׳ סאה. ואם תאמר דכיון שהיתה כשרה קודם עלי׳, אף דבשעת עלי׳ נפסלה שפיר דמי, דבתר מעיקרא אזלינן, תפשוט בעיא דר׳ יוחנן בור תשעה ועקר ממנו חוליא והשלימה לעשרה, דלמא בתר בסוף אזלינן וכו׳, עיי״ש מה שהאריך.

★★

בגמ׳: בעי ר׳ יוחנן, בור תשעה ועקר ממנו חוליה והשלימה לעשרה מהו, עקירת חפץ ועשיית מחיצה בהדי הדדי קאתו ומיחייב או לא מיחייב וכו׳. בור י׳ ונתן לתוכה חוליה ומיעטה וכו׳.

הנה יסוד הספק באיבעיות של הגמ׳ כאן הוא כיסוד הספק באופנים הרבים בש״ס כיו״ב לגבי מצב שבו חלים ב׳ דינים שונים בבת אחת, כשא״א לאחד מן הדינים לחול אא״כ חל כבר הדין השני, או כששני הדינים תלוים אחד בשני, יש והש״ס מאשר חלות ב׳ הדינים בבת אחת, ויש והש״ס שולל אפשרות זו, ואין ב׳ הדינים באים כאחד.

נביא כאן עוד כמה דוגמאות.

א. בריש פרק הזורק גט (גיטין ע״ז) תנן: הזורק גט לאשתו והיא בתוך ביתה או תוך חצירה הרי זו מגורשת, ועל שאלת הש״ס הרי מה שקנתה אשה קנה בעלה ענה רבא: גיטה וחצרה באין כאחד. וכן הדין בזכיית עבד כנעני בשטר שחרורו (קידושין כ״ב).

ב. ביומא י״ב, בענין כה״ג שאירע בו פסול אחד תמיד של תמיד של שחר, רב פפא סבר: עבודתו מחנכתו, גם כאן חינוך הכלי שרת נעשה ע״י העבודה עצמה.

ג. במנחות (ה׳ ע״א) בנוגע להקרבת העומר המתירה איסור חדש וממילא גם בעי ממשקה ישראל - מן המותר לישראל: כתב הרשב״א דבעלמא באין כאחד, וכי האי סברא אשכחן בעלמא בגטו וידו באין כאחד ע״כ.

ד. בגמ׳ ב״ק (ס״ז ע״א): הגנב והגזלן והאנס הקדישן הקדש ותרומתן תרומה ומעשרותיהן מעשר. והקשה הרשב״א (הו״ד בקצוה״ח ריש סימן שס״ב) דאיך יכול הגזלן להקדישו כיון דאינו שלו, ותירץ דהקדשו וקנינו באים כאחד. ובדבריו רצה הקצות להקיש למקרה בו נתן את הגזילה לקטן אחרי יאוש, כי מדאורייתא אין הקטן קונה אלא ע״י דעת אחרת המקנה לו, וזה א״א אם הגזלן עצמו לא קנה את החפץ. ותוך כדי בירור שיטות הראשונים הביא הרשב״א הנ״ל לגבי באים כאחד והסיק דכמו כן בנידון שלו באים דעת המקנה וקנינו ונתינתו לקטן ביחד ע״כ.

באבני נזר או״ח (סי׳ כ״ב ס״ק ט׳) כותב: הנה בכמה מקומות אמרינן באים כאחד כגון גבי גיטה וחצירה. ובקומץ מנחת העומר הקרב אף שאינו ממשקה ישראל דאכתי אסור משום חדש. וכתב הרשב״א משום דבא כאחד. ועוד בכמה מקומות. ובכמה מקומות לא אמרינן כן. והכלל אצלי דבמקום שחל בעצם רק משום דבר המעכבו אי אפשר לחול, וכיון שעל ידי חלות הדבר יוסר המעכב, חל הדבר. ועל כן בחצר האשה שבעצם החצר הוא שלה, רק ע״י האישות הוא שלו לפירות, וכיון שבגירושין הוסר האישות חלין הגירושין. וכן ביד דעבד, דעבד יכול לקבל גט מרבו של עבד אחר, רק מיד רבו שלו לא יועיל משום דלא נפיק מרשות רבו. וכיון דבעצם יש לו יד, רק רשות רבו מעכב, ועל ידי הגט הרי סר רשות רבו. וכן בקומץ מנחת העומר דבעצם מנחה כשירה היא רק איסור חדש מעכב, והרי על ידי הקטרה יוסר איסור חדש. והכא נמי בנידון דידן הרי דם הוא משקה. רק משום קדושתו אינו נשפך כמים. והרי אם נטמא יפסול וישפוך כמים וישאר משקה בעצם. ונאמר באים כאחד ויטמא ויפסל. וכו׳ עכ״ד האב״נ.

ולפי״ז יש לומר בסוגי׳ דשבת כאן דהאיבעי׳ בגמ׳ הוא בסברא הנ״ל ודו״ק היטב. (וראה בלשון הרמב״ם פרק י״ד מהל׳ שבת הלכה כ-כא איך שמביא את דברי הגמ׳ כאן וי״ל)

דף ק׳ ע״א

בגמ׳: בור ברה״ר עמוקה עשרה ורחבה ארבעה מלאה מים וכו׳.

עיין במגיד משנה (פי״ד משבת הכ״ג) שכתב דהחלוק בגומא בין מלאה מים שהזורק לתוכה חייב למלאה פירות שהזורק לתוכה פטור, שבמלאה מים וכל הדברים הלחים נראין המחיצות ובמלאה פירות אינן ניכרות, וז״ל: וחלוק המים והפירות נראה ה״ה כל דבר שאדם מסתכל ורואה בתוכו דינו כמים, וה״ה לכל הדברים הלחים הרבה והדברים היבשים דינן כפירות, והטעם בזה לפי שאין המחיצות ניכרות, עכ״ל.

וכתבו בשו״ת חת״ס (סי׳ פט) ובשפת אמת (כאן) דלפ״ז אם הבור מלאה זכוכית לא בטלי מחיצתא, כיון דהמחיצות נכרות בתוכן. וכתבו האחרונים דלדעתו גם להיפוך אם הבור מלאה מים עכורין בטלי מחיצתא, כיון דאין במחיצות נכרות.

אבל בשו״ת אבני נזר (סי׳ רע״א בסופו) ביאר דברי המגיד משנה דבעינן שיהי׳ ניכר ההבדל בין מחיצות הבור לבין המילוי, ובלח ניכר ההבדל, משא״כ כשהבור מלאה פירות אז נראה הכל כהמשך אחד. ולפ״ז גם במים עכורים כיון שהוא לח הרי זה ניכר ומובדל ממחיצות הבור, ועיין עוד בשו״ת אבני נזר (חו״מ סי׳ ע״ב).

★★

בגמ׳: אר״י אמר רב, תל המתלקט עשרה מתוך ארבע וזרק ונח על גביו חייב וכו׳.

נחלקו הגר״ח מבריסק והחזון איש האם יש דין תל המתלקט לגבי סוכה, דהיינו בסוכה שיש בתוכה מדרגות ודרכם עולים לבית, ויש בהם גובה עשרה טפחים בתוך ד׳ אמות, האם יכולות המדרגות לשמש כדופן לסוכה, הגר״ח (בפ״ד מהל׳ סוכה הי״א אכן וכו׳) ס״ל דבסוכה לא נאמרה ההלכה של תל המתלקט, וטעמו משום דתל המתלקט י׳ טפחים בתוך ד׳ אמות אינו נעשה מחיצה אחת בגובה י״ט דאמרינן גוד אסיק, אלא תל המתלקט הוא מחיצות קטנות ובכל מקום שבתל המתלקט אין גובה י׳ טפחים אלא שמהכל יש גובה י׳ טפחים, ולענין שבת ס״ל להגר״ח, דכדי להיות רה״י, אין צריך מחיצה אחת בגובה י׳ טפחים, וסגי במחיצות קטנות שעל ידם המקום מובדל מרה״ר י׳ טפחים, אבל בסוכה צריך שהדופן תהא בגובה י׳ טפחים, משום דבסוכה בעינן דפנות מגיעות לסכך, ודופן שאין בה י׳ טפחים א״א להגיע לסכך מדינא דגוד אסיק, דדין גוד אסיק לא נאמר אלא במחיצה גבוהה י׳ טפחים, ובתל המתלקט דאינו מחיצה אחת בגובה י׳ טפחים, לא שייך לומר שאנו רואין את הדופן כאילו נמשכת

עד למעלה, דבפחות מי׳ טפחים אין לה שם מחיצה, ודין גוד אסיק נאמר במחיצה דוקא, עיש״ה.

אולם החזו״א בגליונות שם פליג, וס״ל דתל המתלקט הוא מחיצה גמורה, דחשיב כזקוף, ושפיר ממשיכים ממנו לומר גוד אסיק ע״ש.

וכ״כ עוד החזון איש (או״ח סי׳ ס״ה ס״ק ס״ב) להדיא דדין תל המתלקט הוא גם בסוכה, והביא ראיה ממתני׳ בסוכה יט: העושה סוכתו כמין צריף ע״כ, וצריף דפנותיו בשיפוע, וגם לדעת ר״א שם דפוסל בכמין צריף, הוא לא מצד הלכות דפנות, אלא משום דאין לה גג. וא״כ להחזו״א סוכה הנמצאת בעמק ויש בצידה תל המתלקט, הרי התל הוא מחיצה וא״צ שם דופן אחר, ולפי״ז בסוכה הנ״ל לצד המדרגות, אין צריך דופן אחר שם, דהמדרגות הם הדופן.

(ועי׳ בקובץ קול התורה קובץ נ״ז ע׳ ע״ט והלאה הרבה בענין זה).

★★

בגמ׳: תל המתלקט עשרה מתוך ארבע כו׳.

בשו״ת חכם צבי (סי׳ ה׳) כתב וז״ל: שאלה עיר אייא שקורין האג בארץ האלאנדייא, אשר אין לה חומה סביב, אלא שחריץ עמוק הרבה יותר מעשרה טפחים ורחב הרבה מארבע טפחים מקיפה סביב, האם נאמר חריץ זה הוא חומתה, והותר ע״י חריץ זה בעירוב כדרך כל העיירות אשר להן חומה סביב, או אין כח חריץ זה יפה ככח חומה גבוהה עשרה על פני הארץ להתיר הטלטול בעיר בשווקים וברחובות כו׳ ע״כ השאלה.

והשיב שם בחכם צבי באריכות דאין שום הבדל בין אם היתה מוקפת חומה מסביב, או שהיא מוקפת חריץ מסביב, וכדאמרינן הכא בסוגיין תל שהוא מתלקט עשרה מתוך ד׳ וזרק ונח על גביו חייב, דהויא רשות היחיד, והביא הך דלעיל ו׳ ע״א גדר (פירש״י כותל) שהיא גבוה י׳ ורחבה ד׳ הרי זו רשות היחיד ופירש״י שם ע״ב הטעם משום דאמרינן מד׳ צדדים גוד אסיק פני המחיצות על ראשו, ונמצא ראשו מוקף ד׳ מחיצות מסביב וחללו ד׳.

אולם עיין שם עוד בחכם צבי (סי׳ טז) שנשאל על מדינת אנגליא המוקפת בים סביב, והיא גבוה מן הים כמה וכמה, אם נימא דהוי הכל רשות היחיד, ובזה פסק דאינה רשות היחיד, והוא על פי מה שכתבו התוס׳ עירובין דף כ״ב ע״ב (ד״ה דלמא) דמחיצה שאינה עשוייה בידי אדם, אפילו רבנן מודו דאתו ורבים ומבטלי מחיצה.

והחילוק מבואר, דבמדינת אנגליא הצוקים שעל חופי הים, אמנם הם מחיצות, אבל הם נעשו מאליה, משא״כ בעיר האג שחפרו חריץ מסביב לעיר, הוי מחיצה בידי אדם, ושפיר הוי מחיצה.

★★

בגמ׳: תל המתלקט עשרה מתוך ארבע וזרק ונח על גביו חייב וכו׳.

וברש״י דהוה רה״י ע״ש. בשו״ת כוכב מיעקב (סי׳ ב) דן בשאלה שנשאל, בפרצה יותר מעשרה שמצד אחד עומד תל המתלקט עשרה מתוך ד׳ אי אמרינן דהתל הזה ממעט בהפרצה, וכתב דזה תלוי אי אמרינן דתל המתלקט הוי רה״י מהתחלתו ועיקרו, א״כ ממילא ממעט בהפרצה, אבל אי אמרינן דרק על גבו הוי רה״י א״כ מלמטה כיון שדין רה״ר עליו אינו ממעט בהפרצה ע״כ.

ויש לציין דבחכמת שלמה למהרש״ל (כאן) כתב וז״ל: תל המתלקט וכו׳ פי׳ ממקום שיגיע שיפועו לעשרה משם והלאה אם יש ד׳ על ד׳ הוה רה״י, אבל מלשון הרמב״ם משמע כפשוטו שהתל גופו נעשה רה״י וצ״ע עכ״ל המהרש״ל. ובשו״ת ארץ צבי מהגאון מקוזיגלוב זצ״ל הי״ד (סי׳ קטז) תמה, דאין רמז לזה בהרמב״ם, דהרמב״ם העתיק רק לשון הגמ׳ ע״ש.

והגאון ר׳ ברוך שמעון שניאורסון ז״ל בספרו ברכת שמעון (סי׳ ז׳) רצה לבאר את מחלוקת ת״ק ורחב״ג בגמ׳ כאן בספק זה. דהת״ק דאמר דמבוי המשופע לרה״ר אינו צריך לחי או קורה, הרי משמע דכל המבוי אפילו אם יהיה פתח של חצר בסוף המבוי ממש באותו השיפוע מ״מ מותר, ובע״כ משום דס״ל דבתל המתלקט מתחיל שם המחיצה מלמטה מתחילת שיפועו ולכן גם החצר הזה ניתר דהוי כאילו יש לו מחיצה, ועל זה בא רחב״ג לחלוק ואמר, דתל המתלקט עשרה מתוך ארבע הזורק על גביו חייב - על גביו דוקא - אבל למטה אין זה רה״י ע״כ. וע״ש מש״כ ליישב לפי״ז כמה קושיות בסוגיין ע״ש היטב.

דף ק׳ ע״ב

בגמ׳: ה״מ היכי דלא הוי ד׳ אמות וכו׳.

וברש״י: ה״מ - דהוי ר״ה. היכא דהוי רחבו ד׳ אמות וכו׳ ע״כ. וכתב הגאון ר׳ דוד פרידמן מקרלין זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב ק״ו ח׳ ע׳ כב): לדעתי ט״ס וצ״ל ד׳ טפחים, דפחות מד׳ אמות ג״כ לא אפשר לפסוע עליו, כן הוא בעירובין דף ע״ח ע״ב בתוס׳ ד״ה וכן וכו׳, וכדאמר בשבת בפ׳ הזורק דף ק׳ ע״ב גבי רקק של מים דהיכא דלא הוי ד׳ טפחים מפסעי פסעי לי׳, וכן מבואר ברמב״ם בפ׳ י״ב בהלכות עירובין הלכה כ״ד עיי״ש. ע״כ.

★★

במשנה: ספינות קשורות זו בזו מטלטלין מזו לזו וכו׳. אין מטלטלין מזו לזו.

בשו״ת מהרש״ם (חלק ו׳ סי׳ ט״ו) הביא מחלוקת האחרונים בדין מקום שאין בו עירוב צורת הפתח. אם מועיל העירובי חצירות המונח בביהכנ״ס. והט״ז והמג״א (סי׳ שס״ו) פסקו שאין מועיל.

ובאבן העוזר הוכיח מדברי רש״י דמהני לפי שעיקר קניית העירוב בביה״ש, ובזה״ז ליכא רה״ר אלא כרמלית ולא גזרו על שבות ביה״ש, וכתב הגאון המהרש״ם זצ״ל: ולענ״ד יש לתמוה, דהא מפורש בשבת (ק׳ ע״ב) ספינות וכו׳ אם אינן קשורות זו בזו אע״פ שמוקפות אין מטלטלין מזו לזו, ופירש״י דהפסק כרמלית מיפרשי מאהדדי, ואנן מוקמי׳ לה בגמ׳ שהספינות של ב׳ בני אדם וע״י עירוב מטלטלים מזו לזו הילכך כי מפרשי ומפסקת כרמלית בטל העירוב, וע״ש בש״ס דף ק״א, ומפורש שם דגם בכרמלית מתבטל העירוב, ואף דלדינא י״ל עפמ״ש התוס׳ דף ס״ד סוע״ב לחלק בין כרמלית שבזמן הש״ס לכרמלית שבזה״ז, מ״מ צ״ע על דברי האבן העוזר שהוכיח כן מרש״י, והרי בזמן הש״ס בודאי אין להקל וצ״ע ע״כ.

ונכדו, הגאון ר׳ שלום מרדכי שבדרון ז״ל כתב בהג״ה שם: עי׳ בהגהותי לדעת תורה חא״ח (סי׳ שס״ו ס״ג) שהבאתי גם מהחזון איש הל׳ עירובין (אות ל״ה) שדחה דברי האבן העוזר מכח ש״ס דשבת דף ק׳ הנ״ל, אני תמהתי על ב׳ האריות הללו דקושי׳ מעיקרא ליתא, דהא כל חידושו של האעו״ז הוא לשיטת הרמב״ם ושו״ע (בסי׳ שע״ב) עשאו לאילן סולם מהני וכו׳, ודלא כהרא״ש וכו׳ ע״ש, וא״כ ליכא מכאן להקשות ולא מידי, שכבר כתב הה״מ בסופ״ג מהל׳ עירובין דרבינו ז״ל מפרש אע״פ שמוקפות היינו מוקפות מחיצה וליכא הפסק כרמלית ביניהם ודלא כרש״י ורשב״א וכו׳ ע״ש, וא״כ נפלה הקושי׳ עכת״ד שם.

אבל כעת התבוננתי כי עיקר כוונת אזמו״ר ז״ל להקשות על הוכחתו של האעו״ז שהוכיח כדבריו מרש״י עירובין דף ס׳ בהא דרבה בר אבוה מערב לה לכולא מחוזא ערסייתא וכו׳ ע״ש, ולפי״ז הקשה עליו מרש״י דשבת הנ״ל דמפורש איפכא דהפסק כרמלית מבטל העירוב. ואמנם בתשו׳ כאן כתב אזמו״ר ז״ל להדיא כן, וא״כ הדרנא בי ממש״כ דקושי׳ מעיקרא ליתא, דעכ״פ הוכחת האעו״ז מרש״י עירובין נפלה מכח דברי רש״י בשבת וכנ״ל.

ומ״מ לא זכיתי להבין למה נקט אזמו״ר ז״ל לעיקר ההוכחה מרש״י עירובין, כי עיינתי באהעו״ז ונראה ברור מדבריו דעיקר סמיכתו היא מהא דרמב״ם ושו״ע בעשאו לאילן סולם וכו׳, אלא שכתב שם דלפי״ד אתי שפיר דברי רש״י בעירובין וכו׳ ותו לא מידי, ולשיטת הרמב״ם הרי אתי שפיר דברי הגמ׳ בדף ק׳ בפשיטות וכמשנ״ל ועדיין צ״ע.

ואמנם בהגהותי בדעת תורה שם כתבתי לתרץ עוד עפי״ד הגרעק״א ז״ל בתשו׳ (סי׳ י״ד) שהביא ג״כ דברי האעו״ז שבנה כל יסודו מהא דעשאו לאילן סולם וכו׳, והקשה עליו דמה בכך שביה״ש יכולים לטלטל דרך האילן, הא מ״מ פיתחא כולי יומא בעינן ולא אמרינן הואיל והותרו ביה״ש הותרו לכולי ליומא אלא בשאינו עומד ליסתם. משא״כ הכא שבודאי יסתלק הפתח לאחר ביה״ש דהא לאח״כ אסור לטלטל דרך האילן וכו׳, ותירץ דעשאו לאילן סולם עדיף, דאית בי׳ תרתי לטיבותא חדא דביה״ש יכולים לטלטל דרך עליו, ועוד דאף משחשיכה במציאות פיתחא הוא ורק ארי׳ דאיסור השתמשות באילן רביע עלי׳ משו״ה מהני וכו׳, וכמו״כ בנדון דאהעו״ז בנשבר צורת הפתח שבמבוי וכו׳ ע״ש.

ולפי״ז י״ל בפשיטות דלא יקשה מגמ׳ דשבת על דברי האבן העוזר, דשאני ספינות שבמציאות עומד הפתח שביניהם ליסתר דהא רק בסמוכות איירינן שאינן קשורות זו

לזו ובשעומד ליסתר ממש גם האבן העוזר מודה דלא מהני, כנלע"ד נכון בעזה"י ע"כ.

★★

דף ק"א ע"א

בגמ': הא איכא בקיעת דגים.

בקונטרס אחרון בשו"ע הרב (סי' שנ"ה סק"ג) דן לגבי מחיצה תלוי' שהתירו במים. אי מהני כשרבים בוקעים תחת המחיצה. וכתב דלכאורה יש לומר דרק היכא דיש רשות הרבים גמורה, דהיינו ס' רבוא שבוקעין תחתיה, מבטל המחיצה. אולם דחה זה מהכא דדן הכא אי בקיעת דגים שמיה בקיעה או לא. אבל עכ"פ מוכח דס' רבוא לא בעינן, דהרי כאן ליכא בקיעת ס' רבוא.

וכתב עוד שם, דכל מה שהוזכר לענין זה גדיים בוקעין בו, לאו דוקא שגדיים עוברים מתחתיו ממש, דהא אין מגדלין בכלל בהמה דקה בארץ ישרא', אלא כל שהמקום ראוי שגדיים יעברו, ה"ז מבטל, דומיא למש"כ הפוסקים (בסי' תר"ל) דמחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה, אפי' אם נמצא בתוך הבית, לא שמה מחיצה. והיינו דתנאים אלו אינם "סיבה" לבטל המחיצה, אלא "סימן שמחיצה כזאת לא הוי מחיצה.

דף ק"א ע"ב

בגמ': ספינות קשורות זו לזו מטלטלין מזו לזו, פשיטא, אמר רבא נצרכא אלא להתיר ביצית שביניהן, אמר לי' רב ספרא, משה שפיר קאמרת, מטלטלין מזו לזו תנן, ע"כ.

וברש"י ביצית, היינו ביציאתה דלעיל. משה, כלומר רבינו בדורו כמשה בדורו, שפיר קאמרת, בתמי', עכ"ל.

וכתב הגאון ר' דוד אופנהיים זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה צ' קו' ח' ע' ז-ח): להבין דברי חכמים וחידותם, הנה הוא תמי' עצום מאוד הא דקאמר רב ספרא לרבא, משה שפיר קאמרת, מה הי' מרמז ומחוי לי' במחוג ורמזי חיבה, ועי"כ חזר רב ספרא ומוקי לי' מתניתין באוקימתא אחריתא.

הנלע"ד הוא זה, דהנה רש"י פי' ביציאתה דלעיל, ועיין בעמוד הקודם בש"ס דאיתא אמר רב הונא ביציאתא דמישן אין מטלטלין בהן אלא בארבע וכו', מתקיף לה ר' נחמן ונימא גוד אחית מחיצה, מי לא תניא ר"י בר"י אומר נעץ קנה ברשות הרבים ובראשו טרסקל וזרק ונח על גביו חייב, אלמא אמרינן גוד אחית וכו'. והנה הטעם שרב הונא אוסר לטלטל בביציאתה דמישן דהוי כרמלית, עיין בפירש"י ד"ה אין מטלטלין דלא הוי רה"י וכו', ועיין תוס' ד"ה הני ביציאתה שמפרש בשם רש"י ובשם רבינו חננאל דלכך אסור לטלטל בביציאתא דמישן, שהרי היא כרמלית, והנה ר"נ דמקשה דלימא גוד אחית מחיצה סובר דביציאתא הוא רשות היחיד ולא כרמלית, והנה בזה מחולקין רבא ורב ספרא, דרבא אמר לא נצרכו אלא להתיר אף ביציאתא שביניהן, ר"ל ביציאתא לחוד הוא אסור מצד שהוא כרמלית, וקאמר במתניתין דמותר לטלטל מספינה לספינה, וקמ"ל אף שהוא דרך ביציאתא והיא כרמלית אפ"ה מותר, כיון שהספינות קשורות וביציאתא קשורה ביניהן. ורב ספרא דמקשה פשיטא, קסבר כר' נחמן דנימא גוד אחית מחיצה, והוי האי ביציאתא רה"י גמורה, וא"כ מאי קמל"ן במתניתין, זהו פשוט גמור.

ומאן מכריע, נלע"ד להכריע מן משה רבינו, דקי"ל בשבת מת משה, והקרא אומר וילך משה שהלך משה מאוהל לאוהל, וגם איתא במדרש שכתב ולקח י"ג ספרים לכל שבט ושבט ספר תורה אחד, ואיתא במדרש ילקוט פ' חוקת (דף ר"מ ע"ד) כרוה נדיבי עם וגו' שהיו הנשיאים עומדים על גבי הבאר ומושכין במטותיהן כל א' וא' לשבטו ולמשפחתו, ואשה שהיתה צריכה לילך אצל חברתה, היתה הולכת מדגל לדגל בספינה, שנא' הלכו בציות נהר, אין ציות אלא ספינות שנא' וצי אדיר לא יעברנו, עכ"ל. נמצא משה שהלך בשבת ע"כ הלך דרך בציות, ואי ס"ד שהני ביציאתא היא כרמלית, הא אסור לטלטל מרה"י לרה"י דרך כרמלית, אלא ע"כ ביציאתה הוי רה"י גמורה, ומש"ה הי' משה מותר להלך בשבת כפי חפצו וכרצונו דרך ביציאתא, ולטלטל, ונטל עמו הס"ת ונתן לכל שבט ושבט, ועבר דרך הביציאתא, כי זולת זה לא הי' אפשר לעבור מדגל לדגל, ואע"ג דמחנה כולו הי' רשות היחיד כדאיתא דף נ"ה במס' עירובין, דרבא סבר דגלי מדבר כמאן דקביעי להו דמי דכתיב על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, ע"ש דכל המחנה כד' אמות דמי', א"כ אס"ד דביציאתא הוי כרמלית, הא טלטל משה מרה"י לרה"י דרך כרמלית.

ועפ"ז יתכן דברי הש"ס, דקאמר ספינות מטלטלין מזו לזו, ומקשה הש"ס פשיטא, ומיישב רבא לא נצרכא אלא

להתיר ביציאתא שביניהם, דסבר שהביציאתא הוא כרמלית, ועתה ע"י שנתקשר בין שני ספינות נעשה רה"י ומותר לטלטל, ומקשה רב ספרא, מש"ה שפי"ר קאמר"ת, בתמי', הלא ממשה מוכח להיפך, שהרי משה הלך בשבת דרך ביציאתא וטלטל דרך הביציאתא, וצ"ל דע"כ כרב נחמן ס"ל והביציאתא לאו כרמלית, רק אמרינן גוד אחית מחיצה, והוי רשות היחיד, כמו שהקשה ר"נ לעיל לר"ה, ודו"ק.

ואגב גררא, י"ל טעם לשבח על הקושיא, אשר לכאורה יש להקשות איך טלטל רבינו משה ז"ל בשבת התורה מן רה"ר דידי' שהוא מחנה לוי' לרה"י דידהו שהוא מחנה ישראל, וקי"ל לא תפיקו מרשות לרשות מרה"ר דידי' לרה"י דידהו, אמנם דרך כרמלית יש לומר שאין בו משום איסור מדאורייתא, והוא העביר דרך הביציאתא וטלטל מרה"ר לרה"י דרך אויר כרמלית, ומש"ה נעשה כהיתר, והבינהו.

עכ"ד הנפלאים. והבאתים בשלמותם מפני החידוש המופלא שבהם.

★★

תוס' ד"ה קשרה. עיין בשו"ת אגרות משה (חלק יו"ד ב' סימן קסד) שנשאל בענין אוירון שמוליכין שם מת ישראל לקוברו, אי שרי לכהן ליכנס שם.

וכתב דיש לדון זה מדין אהל זרוק דלאו שמיה אהל גם לקולא, אם האנשים יושבים שלא כנגד המת, אבל במת ואדם וכלים שבתוכו מביא טומאה, עיין בפ"ח אהלות מ"ה בר"ש שכתב בפשיטות אי בכלים שבתוך הבית איירי דבר תימה הוא מ"ט דר' יוסי, אך במאירי שבת דף ק"א ע"א מפרש בשם התוספות דאף כשהטומאה והכלים בספינה אם אינה קשורה אינו אהל, והוא דלא כתוס' שלנו שבת שם (ד"ה קשרה), ומצאתי בספר סדרי טהרות פ"ח ד"ה וספינה שהקשה על המאירי ונשאר בצע"ג, שלכן יש להורות כהר"ש שטמא. וגם בלא זה, הא נכנס לשם כשהאוירון הוא עומד על הקרקע, דהוא אהל מונח. ע"כ.

דף ק"ב ע"א

במשנה: הזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו וכו' ובגמ': **הא נחה חייב** וכו' **אמר רב כהנא** וכו' **אלא אמר רבא** וכו'.

מבואר דפליגי כאן רבא ורב כהנא בזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו. דלר"כ חייב חטאת ולרבא פטור משום דלא הוי תחילתו וסופו בשגגה. וביאר הגאון ר' נתן גשטטנר שליט"א בקובץ פנים מאירות (קובץ א ע' טו) במחלוקת זו בהקדם דברי האבני נזר שהביא בשיח השדה להגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל (שער הכללים כלל ה') שהקשה על הנמוק"י בב"ק (כ"ב ע"א) שכתב לחדש, דלר' יוחנן דאשו משום חציו היינו דס"ל דבזורק חץ עיקר החיוב הוא על עצם הזריקה וכשזורק כבר אז נחשב כאילו נעשה כל הנזק ע"ש בדבריו. והקשה באב"נ על כך מהא דתענית (כ"ט ע"א) דאמר ר' יוחנן אלמלא הייתי באותו הדור לא קבעתיו אלא בעשירי מפני שרובו של היכל נשרף בעשירי, וקשה הא ר' יוחנן סובר אשו משום חציו וא"כ נחשב כאילו הכל נשרף כבר בתשיעי וכסברת הנמוק"י דחשבינן כאילו נגמרה הכל מיד.

ותירץ דעד כאן לא כתב הנמוק"י דנחשב כאילו גמר המלאכה מיד בתחילתו, אלא כשדנין על הגברא הפועל דהגברא כבר גמר פעולתו מיד בתחילת ההבערה, אבל כשדנין על עצם הפעולה מתי נעשתה, הנה ודאי דלא נחשבת כאילו היא עשויה אלא בשעה שנגמרה באמת, והנה הא דמתענין בט' באב הוא מצד הפעולה דהיינו שנשרף בית המקדש, ושפיר קאמר ר' יוחנן דהו"ל להתענות בעשירי כיון דרובו של היכל נשרף בעשירי, דהא כשדנין על עצם הפעולה הלא ודאי שנחשב שנשרף רק בעשירי כשנשרף בפועל עכ"ד האבני נזר.

ועפ"ד האבני נזר יש לבאר את מחלוקת רבא ורב כהנא הנ"ל בזורק ונזכר מאחר שיצתה מידו דלרב כהנא חייב חטאת ולרבא פטור משום דלא הוי תחילתו וסופו בשגגה, דהנה כשזרק אבן כבר נגמרה פעולת הגברא מיד כשיצא הדבר מידו וכסברת הנמוק"י, אולם כל זה אם דנין על הגברא, אבל כשדנין על עצם הפעולה הנה עצם הפעולה לא נגמרה אלא כשנח החפץ על גבי קרקע וכמש"כ האבני נזר הנ"ל.

ומעתה י"ל דרב כהנא ורבא פליגי ביסוד חיוב חטאת במלאכת שבת, אם החיוב בא כשנגמר המעשה מצד הגברא או כשנגמרה הפעולה בעצם, דרב כהנא סובר דהחיוב בא מיד כשנגמר המעשה מצד הגברא, ולכן כשזרק ונזכר אחר שיצתה מידו חייב דהוי תחילתו וסופו בשגגה, דמיד שיצא החפץ מתחת ידו הלא כבר נגמרה פעולתו של הגברא ונמצא שכל מעשיו היו בשגגה וחייב, ואע"ג דאם לא נח כלל הרי זה פטור, מ"מ אם נח נחשב כאילו נח מיד כשהחפץ יצא מתחת ידו. ורבא סובר דהחיוב בא כשנגמרה הפעולה,

והנה הפעולה לא נגמרה אלא כשנגמרה במציאות ועד אז ליכא חיוב חטאת, וא"כ כשנזכר קודם הנחה לא הוי סופו בשגגה ופטור עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: זרק לעשות חבורה ונזכר כו'.

מכאן מוכח דאם לא הי' נזכר, היה הזורק אבן ועושה חבורה חייב, חובל בכוחו, ואף דחובל תולדה בשוחט, ובמשכן הי' שוחט בגופו ממש, מ"מ מסברא ילפינן לחייב גם מה דלא הוה כוותי' במשכן, כיון דבכה"ת כולה כוחו כגופו. וכן לעיל ע"ג ע"ב אמרינן דהאי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב משום קוצר, אף דהוי מכוחו.

ומזה הביא האגלי טל (טוחן סק"ה) ראיה להמגן אברהם (רנ"ב ב') דבנותן חטים לרחיים של מים בשבת חייב לדעת התוס'. ותמה שם הנתיב חיים דכיון דבמשכן הי' טחינה בידים, מנ"ל לחייב ברחיים של מים כיון דהוי ממילא.

אולם המגן אברהם שם הביא הך דמנחות (נ"ו ע"ב) דהמניח שאור ע"ג עיסה של מנחות וחמצה חייב, הרי דבכה"ת כולה נחשב זה למעשה אף ע"ג דהחימוץ הוא נעשה ממילא, א"כ ה"ה לגבי טחינה אף דבמשכן הי' רק טחינה בידים, מ"מ מזורק אבן ומשדא פיסא מוכח כנ"ל דמה דבכהת"כ נחשב כמעשיו, גם בשבת חייב אע"ג דלא הי' במשכן.

★★

בגמ': יש אוכל אכילה אחת וחייב עלי' ארבע חטאות ואשם אחד.

הקשה הגר"ח מבריסק להגאון בעל עונג יו"ט, האיך שייך שיתחייב ביחד כרת אחת חטאת ואשם מעילות. דאי אכל החלב בעודנו חי, הא קיי"ל דחלב חי הוי שלא כדרך הנאתה ופטור מחטאת, ועכצ"ל שבישלו להחלב, א"כ תו ליכא אשם מעילות דשוב אינו ראוי להקריבו ע"ג המזבח. ואין לומר דמיירי בשלקחו מע"ג המזבח דכבר נצלה והוי כדרך אכילתו. דבשבועות מוקי הך דהכא בקדשים קלים, ובקק"ל קיי"ל דאין מועלים רק עד שיעלו למזבח. והגאון בעל עונג יו"ט לא השיב מאומה. וע"ע לעיל דף ע"א בגמ' (ד"ה זו) מה שהבאנו שם (קובץ מוריה שנה י"ט גליון ג-ד ע' ריט-כ).

★★

בגמ': יש אוכל אכילה אחת וכו' **ביוהכ"פ** וכו'

וברש"י: אכילה אחת - זית אחד ע"כ.

ונראה מדבריו דאף ביוהכ"פ שיעורו בכזית והוא פלא וכמובן, וכתב המהרש"ל בחכמת שלמה וז"ל: לאו דוקא. דהא ביוהכ"פ בעינן ככותבת ע"כ. אך מ"מ צ"ב ברש"י.

ובספר אש פנחס (ע' מד) מביא מהגאון ר' פנחס הירשפרונג ז"ל שאמר ליישב בהקדם דברי הכתב סופר בשו"ת (או"ח סי' קיז) שחקר במי שאכל בערב יוהכ"פ אכילה גסה, וביוהכ"פ אכל פחות מככותבת אבל מייתבא דעתיה בזה ע"י שאכל אכילה גסה קודם לכן, אי מיקרי אכילה אף בפחות מככותבת ע"ש, ולפי"ז אתי שפיר דברי רש"י שכתב בכזית, דלפעמים שיעורא דיוהכ"פ בכזית, היכא שאכל מקודם ע"כ.

פרק שנים עשר

דף ק"ב ע"ב

במשנה: הבונה כל שהוא וכו'

לכאורה יש לעיין כיון דבונה חייב גם בכ"ש, א"כ אפי' אי יבנו הרבה יחד מ"מ כל אחד עשה כ"ש ויהיו שפיר חייבים, ועי' בתשו' בית שערים (יו"ד סוף סי' ט) דכתב להדיא דבמלאכת בונה חייבים אפי' ב' שעשהו ע"ש היטב. ועי' בחדושי הר"ן (שבת קל"ח:) דבב' שעשו בבנין, כיון דכל אחד ואחד עביד כשיעור טפח, חייב כל אחד ע"ש וה"נ כאן וצ"ע.

★★

במשנה: הקודח כל שהוא חייב.

כתב בתרומת הדשן (סימן סד) שאלה: סכין התחוב בכותל של עץ מבעוד יום, או תקעו בספסל או בדף שאינם מחוברים, שרי להוציא הסכין בשבת או לא.

תשובה: יראה דהיכא דתקעו הוא בכותל שהוא מחובר, יש לחוש לאסור אם מוציאו. משום דתנן בהבונה, הקודח כל שהוא חייב, ומפרש התם תלמודא אליבא דרב. דקי"ל כוותיה באיסורי, דקודח חייב משום בונה, וחייב אפילו קודם שנתמלאה הנקב כדאיתא התם בגמ' ופרש"י, וא"כ בהוצאת הסכין היכא דתקוע קצת בחוזק, כמעט פסיק רישיה הוא, שלא יוסיף בנקב והוי ליה קודח כ"ש וכו'. אבל אם תקוע הסכין בדבר תלוש בספסל וכה"ג, לא ידעינן כלל טעם וסברא לאסור, והמחמיר בדבר מפריז הוא על מדותיו. ע"כ.

ועיין בט"ז ומגן אברהם ושאר הנו"כ באו"ח סי' שי"ד סעיף א' מה שדנו לגבי הוצאת הסכין מדבר המטלטל, אי פסיק רישא באיסור דרבנן שרי או לא.

ועיין שם בהגהות הגרעק"א שהביא מהך דסוכה (ל"ג ע"ב) ת"ר אין ממעטין ביום טוב, משום ר"א בר"ש אמרו ממעטין. והא קא מתקן מנא ביום טוב, אמר רב אשי כגון שלקטן לאכילה, וראבר"ש ס"ל כאבוה דדבר שאינו מתכוין שרי. והא אביי ורבא דאמרי תרוויהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות כו'. והנה עיין בתוס' יומא (ל"ד ע"ב סוף ד"ה רבי) שכתבו דתיקון זה אינו אלא מדרבנן, ועם כל זה קא פריך דהוי פסיק רישא, הרי דגם באיסורי דרבנן פסיק רישא אסור.

★★

במשנה: זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב.

ברש"י: בשבת - אעושה מלאכה קאי ע"כ. וצ"ב מה בעי רש"י בזה. וכתב הגאון בעל חדות יעקב זצ"ל (בשו"ת חדות יעקב מהדו"ת סוף סי' לב) בשם חתנו הג"ר ליבלי אייזנברג ז"ל די"ל דרש"י בא לאשמיענו, דלגבי מחלוקתם המפורסמות של האחרונים כשמתחיל מלאכה בשבת ומסתיימת במוצש"ק, האם חייב. והגאון החלקת יואב (מהדו"ק או"ח סי' י') האריך להוכיח דכה"ג אסור, והגאון מסוכטשוב זצ"ל באגלי טל (מלאכת זורע ס"ק ח') העלה להתיר. וע"ש בהג"ה באריכות בזה, (וראה בחלקת יואב (כרך ב' סי' ד') שהארכתי בס"ד הרבה בזה). ומדברי רש"י הנ"ל נראה דהחיוב הוא רק כאשר המלאכה מסתיימת בשבת, אבל אי נגמרה במוצש"ק פטור עכ"ד. ודפח"ח.

ובהגהות רא"מ הורביץ ביאר משום דגמר מלאכה גמורה חייב אפילו לא עשאו כולו בשבת, כגון ארג אחת בע"ש והשלים בשבת להבגד, או שכתב אחת בע"ש ובשבת השלים לספר. אבל הכא בשיעור קטן בעינן שיעשה כולו בשבת. דאחת על האריג פטור לרבנן דקיי"ל כוותייהו. ע"כ. דו"ק דלביאור זה בא רש"י לאפוקי - ערב שבת.

והעיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: יש לציין לזה למחלוקת התוס' יו"ט וחדושי הר"ן המובאים

בהגהות מים חיים לבעל הפר"ח ע"ש. וי"ל עוד, דרש"י בא לאפוקי דלא נימא דאם מתקיים לכמה שעות נחשב כקשר של קיימא. ובנין לשעה הוה בנין וזהו שיתקיים הבנין כל השבת. לכן קמ"ל דאעושה מלאכה קאי וכו' ע"כ.

★★

במשנה: זה הכלל, כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב וכו'.

בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן י"ג) במכתב להגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל דן מהו גדר כתיבה המתקיימת שחייבים עליה בשבת.

ומביא דהמפרשים עמדו מה הכוונה במתניתין ומלאכתו מתקיימת בשבת, וברש"י (ד"ה בשבת) ובר"ן (דף לז מדפי הרי"ף ד"ה בשבת) פירשו דאעושה מלאכה קאי וכאילו כתוב העושה מלאכה בשבת ומלאכתו מתקיימת, וכן הגיה בהגהות מא"י על הר"ן שם ובהגהות וחידושים למהר"א הורביץ כתב דבא לדייק דבשיעור קטן בעינן כולו בשבת ולא רק גמר מלאכה עיי"ש.

ובתוס' חדשים על המשניות כתב בשם הפר"ח דקאי על הסיפא היינו שמלאכתו מתקיימת ונגמרת בשבת שלמחר אינו עתיד להוסיף עליה.

והוסיף המנחת יצחק דכל הפירושים הללו אפשר לפרש במשנה ולא ברמב"ם גבי צובע (הלכות שבת פ"ט הלכה י"ג) דכתב וז"ל: הצובע חוט וכו' ואין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע "שאינו מתקיים כלל" כגון שהעביר סרק או ששר ע"ג ברזל או נחושת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו "לשעתו" ואינו צובע כלום וכל שאין מלאכה מתקיימת בשבת פטור עכ"ל.

ועל כרחך הפירוש בדברי הרמב"ם דדוקא אם אינה מתקיימת בשבת שעשה המלאכה אז דוקא פטור, אבל אם מתקיימת יותר ואפי' רק עד גמר השבת חייב, וחיוב שייך במלאכה דאורייתא, ולדברי הרמב"ם זה גם הפירוש במשנתינו דאם מלאכתו מתקיימת אפי' בשבת ואף שלאחר השבת לא תתקיים חייב. ולדבריו אין צריך לכל הדוחקים הנ"ל.

ומוסיף עוד המנחת יצחק, דגם שאר גדולי הראשונים אף דלא למדו כן הפירוש במתני' דהנ"ל, אבל י"ל דבנוגע לדינא מודים להרמב"ם, רק במתניתין ס"ל דוחק לפרש כהרמב"ם, דהיה צריך לומר מתקיימת ליום אחד.

ועוד האריך שם בכמה וכמה ראיות ומסיק דמכל הנ"ל נראה להוכיח דבמתקיים עכ"פ יום אחד והוא מלאכת מחשבת כדי שלא ישכח, יש חיוב דאורייתא.

וכתב שם עוד: ולא אכחד מתחת לשוני כי צ"ע גדול לי דברי הרמב"ם שלא חילק באיזה זמן של היום עשה המלאכה בשבת חייב, וכי אם לא עשה רק קרוב לבין השמשות, דליכא רק שעה מועטת עד הלילה, נאמר דמ"מ יהיה חייב אם מתקיימת רק עד אחר שבת, ואף דברמב"ם כתב זה על הפטור, וכלל לפטור באיזה זמן מן היום אם אינה מתקיימת עד אחר השבת, אבל מקורו הוא מן המתניתין, ושם איתא על החיוב ואם הפירוש כדברי הרמב"ם הנ"ל יוקשה, אבל מ"מ נראה שכן דעתו וע"ש עוד באריכות בבירור ענין זה.

★★

בגמ': העושה נקב בלול של תרנגולים רב אמר משום בונה - ושמואל אמר משום מכה בפטיש וכו'.

הפני יהושע כתב כאן לבאר דמחלוקתם של רב ושמואל היא ביסוד דין מכה בפטיש בדבר שלא הושלמה עשייתו עדיין, וע"י המלאכה גומר את הדבר - האם חשיב מכה בפטיש או לא. למשל (כמו ששנינו לקמן ק"ד) שכתב אות אחת והשלים לספר חייב משום כותב. והסביר המאירי [שם] שאינו חייב משום מכה בפטיש, כי בלי האות הספר אינו גמור ורק ע"י כתיבת האות הספר הושלם.

וחיוב מכה בפטיש הוא לפי"ז יהיה במלאכה שנשלמה כולה כגון שחצב אבן בהר ונתפרקה כולה מסביבותיה ונמצא שנשלמה מלאכת האבן אלא שלא נפלה, וע"י הכאה בפטיש נפלה האבן. ז"א - שהמלאכה נעשתה בדבר שכבר נשלמה עשייתו לפני כן. גם בסוגיא דידן - הלול בלי הנקב עוד לא הושלמה עשייתו, ולכן רב סובר של"ש כאן מכה בפטיש, אלא מלאכת בונה. ושמואל חולק על זה, וסובר אע"פ שלא הושלמה עשיית הלול - במלאכה האחרונה נחשב מכה בפטיש.

★★

בגמ': העושה נקב בלול של תרנגולים רב אמר משום בונה וכו'.

כתב הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה (ח"א סי' יא אות ד) דברור הדבר דחדר קטן מאוד

אשר הוא אטום בלי שום חלון כי אם פתח בלבד עם דלת, אע"ג דבשעה שהדלת סגורה יש שם רק חושך ולא אור, וגם שום אדם לא יכול להיות שם מחמת חוסר אויר, ונמצא שהפתח אינו משמש רק להכניסה ויציאה, אלא הפתח והדלת משמשים שרק ע"י פתיחתם יכולים להשתמש בבית, אעפי"כ מותר לפתוח ולסגור את הדלת בשבת ולא חשיב בונה וסותר.

ואע"ג שאפילו אם רק עושה נקב בלול של תרנגולים כדי שיכנס לשם האור חייב משום בונה, וכדאמרינן בגמרא כאן, ופסקה הרמב"ם בפ"י מהלכות שבת (הי"ד) נראה דשאני התם שחידש תיקון קבוע בגוף הבית, משא"כ בפותח ונועל, הואיל ועשוי לכך אין רואים כלל את פתיחת הדלת כשינוי צורה בגוף הבית וגם אין זה בקביעות וע"כ מותר.

וכן נראה לענ"ד בחדר שכל קרקע הבית הוא בור גדול מלא מים, אלא שהוא מכוסה בכיסוי שיש לו בית אחיזה, והוא עשוי תדיר לפתוח ולכסות, אע"ג דבשעה שהבור פתוח לאו בית הוא כלל שהרי הוא ממש בור מלא מים, אפילו הכי מותר לפתוח את הבור ולכסותו בשבת ולא אמרינן שהוא כבונה וסותר בשבת, אע"ג שיפוי הקרקע הוא בונה, וכ"ש הכא שעושה ממש את כל הרצפה, מ"מ כיון שעשוי לפתוח ולנעול ואינו תיקון קבוע בגוף הבית שרי עיי"ש.

דף ק"ג ע"א

בגמ': אלא מעתה חזא אומנתא בשבתא וגמר. הכי נמי דמיחייב וכו'.

נשאל הגאון בעל חלקת יעקב (יו"ד סי' קז) בצעירים חרדים ההולכים לבית ספר העממי ללמוד חכמת הרפואה וחכמת הניתוח, וכידוע צריכין לילך לשם גם ביום שבת. לראות ולהסתכל לשם הניתוח אי מותר.

והשיב וזה לשונו: הנה כבר עמד על מדוכה זו בשאילת יעב"ץ, מובא בקצרה בשערי תשובה (או"ח סימן ש"ו) לאסור ללכת למקום הניתוח למלאות ידיו בחכמת הניתוח בשבת, ומקורו משבת (ק"ג, א) גבי המכה בקורנס וכו' מפני שמאמן את ידיו, אלא מעתה חזא אומנתא בשבת וגמר ה"נ דמחייב, דמשמע פטור אבל אסור ככל חיובי שבת הרי דללמוד אומנתא בשבת אף גם בראיה לחודא אסור.

אבל האחרונים דחו אותו מדברי תרומת הדשן המובא להלכה במג"א (סימן ש"מ ס"ק ח') וז"ל: ה"ה דמותר לראות אומנות בשבת אף על גב שלמדו, ועי' במחצית השקל שם המקור מגמ' הנ"ל, ואע"ג דכל פטורי דשבת פטור אבל אסור בר מתלת, הא מבואר להדיא בשבת (ג', א') כי אצטריך ליה לשמואל פטורי דקעביד מעשה, דלא קא עביד מעשה איכא טובא, וכן נפסק להדיא ג"כ בשו"ע הרב (סימן ש"מ סוס"ק ו') דמותר לראות אומנות בשבת אף שלומדה, וכן במשנ"ב שם (ס"ק כא), אכן סיים שם דהיינו דוקא באקראי שנזדמן לו לראות וגם זה יש לו ליזהר שלא ידבר מאומה עם העכו"ם, אבל לילך בכיוון בשבת לבית העכו"ם בשביל זה, משום ממצוא חפצך ודבר דבר, כדלעיל סימן ש"ו עכ"ל המשנ"ב.

אכן בנידון דידן דדומה להאי דסימן ש"ו סעיף ו' דללמדו ספר או אומנות שהוא ג"כ בכלל מצוה והוא בכלל חפצי שמים דלית ביה משום ממצוא חפצך, אם כן הכא נמי כיון דהוא ג"כ מצוה שיהיה לו אומנות להתפרנס בכבוד, וגם זה שיהיה רופא ישראל, וגם חרדי שנצמח מזה הרבה פעמים טובות להכלל, ועי' בפיה"מ להרמב"ם (פ"ד דנדרים) גבי מותר לרפאות, דמצוה נכללת בכלל המצוה דוהשבותו לו, אם כן מותר, וכן פסק גם כן בלבושי מרדכי (מה"ג או"ח סימן כ"ט), יעויי"ש.

מובן מאליו שליגע במת בשבת אסור משום מוקצה, וגם רק במקום וזמן שידוע לו ברור שהשטודיאום (הלימוד באוניברסיטה) לא יזיק לו להביאו לדעות כוזבות ולא כל המקומות והזמנים שוים, והחכם עיניו בראשו שלא ליפול ח"ו בפח רשת שכל באי' וגו' ע"כ.

★★

בגמ': התולש עולשין והמזרד זרדים וכו'. **רב יוסף אמר באגם שנו, אביי אמר** כו' **בארעא דחבריה.**

הרמב"ם העתיק דינים הללו בפרק ח' מהלכות שבת ה"א ולא חילק כלל, ולא הזכיר אגם ולא ארעא דחברי'. ונשאל על זה בנודע יהודה (מהדו"ת חלק או"ח סי' ל"ד) והשיב וז"ל:

ולענ"ד אין כאן קושיא, דהרי על קושיית הגמרא יש להקשות הלא אם לאכילה חיובו משום קוצר, ואם ליפות

חיובו משום חורש, והם אבות חלוקים, וא"כ אם עשה זה בשגגת מלאכות חייב שתים, וא"כ אף שמשום ליפות חייב בכ"ש, אכתי שיתחייב גם משום קוצר בעינן לאכילה כגרוגרת. וצריך לומר קושיית הגמרא על לשון הברייתא שהתחיל אם לאכילה ומסיים אבל ליפות, והרי ליפות כבר נתחייב בכ"ש, ואיפכא הוה למתני התולש כו' ליפות חייב בכל שהוא ואם לאכילה כגרוגרת. אבל הרמב"ם התחיל בראש הפרק החורש וכו' המזרד וכו' ליפות הקרקע הרי זה תולדת חורש, ומשעשה כל שהו חייב. ושוב בהלכה ד' הוא חושב תולדה דקוצר. ובהלכה ה' התולש עולשין והמזרד וכו' אם לאכילה כגרוגרת וכו' יעויין שם. והיינו לענין חיוב קוצר, ובודאי שחייב כבר בכל שהוא משום חורש, ונפק"מ שיתחייב שתים. ע"כ. וע"ע בס' בית ישראל (להמגיד מקוזניץ זצ"ל) בסוגיין מש"כ בענין זה.

★★

בגמ': התולש עולשין וכו' **אם לאכילה** וכו' **אם לבהמה** וכו'. **אם לייפות את הקרקע כל שהן. אטו כולהו לא ליפות את הקרקע נינהו** וכו'.

הנה האחרונים דנו בביאור קושית הגמ' כאן. הנודע ביהודה (או"ח מהדו"ת סי' ל"ד) - מסביר בפשטות שקושית הגמ' - שיתחייב בכל תלישה מצד חורש (כי מיפה הקרקע) ולא צריך להגיע לשיעור של קוצר. ותמה על הסבר זה, מאי איכפת לן שיתחייב מדין חורש ג"כ, הרי הנידון עתה בסוגיין הוא משום קוצר, ומה מקשה הגמרא.

המנחת חינוך (במלאכת קוצר אות ו') הסביר הסבר אחרת בקושית הגמ' הנ"ל. דהגמ' יודעת שחייב משום חורש. אלא השאלה שיתחייב בכל תלישה משום קוצר - אפי' בכל שהוא (ללא שיעור קצירה) כי מתיפה הקרקע. כדבריו נמצא ברמב"ן בליקוטים על מס' שבת (דף קי"א).

עיין תוד"ה - אם, שהוכיח משם המנחת חינוך שהמהרש"א (שהקשה על תוס') מפרש כדעתו. ומאידך, התוס' בעצמו למד כהנודע ביהודה, וכן מוכח בתוד"ה בארעא דחבריה.

★★

בגליון הש"ס להגרע"א זצ"ל מקשה סתירה בין רש"י לרש"י, בסוגיין, בתירוץ הגמ' בארעא דחבריה כתב רש"י דלא איכפת ליה ליפות. ואילו לעיל (דף עה ע"א) כתב רש"י - שפסיק רישיה דלא ניחא ליה היא שאינו רוצה באופן חיובי, דהיינו שמגלה בפירוש אי רצון, ולא מספיק שלא איכפת לו (עיי"ש בתוס'). ותירץ בספר משנת אליעזר (סי' כ"ז) לפי המחלוקת הנ"ל, דאם נימא שרש"י יסבור כהרמב"ן וכמנחת חינוך הנ"ל יש ליישב את הסתירה בפשיטות. בדף ע"ה - לעשות פסיק רישיה דלא ניחא ליה, צריך גילוי חיובי של אי רצון. מה שאי"כ בסוגיין מדובר לשנות שיעור קבוע של קוצר (מגרוגרת לכל שהוא), ע"ז אמרינן שמספיק שלא איכפת ליה בכדי להשאיר שיעור קוצר הרגיל.

★★

במשנה: הכותב כו' בכל לשון חייב.

ברמ"א בהגה"ה (סי' ש"ו סעיף י"א) הביא שיטת האור זרוע דהכותב בשבת בלע"ז אינו אלא איסור דרבנן. ותמה עליו הנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' ל"ג) ממשנתינו המפורשת דהכותב בכל לשון חייב. ותירץ דהאור זרוע סובר דהכא מדובר בכותב באותיות של לשון הקודש, דבעינן שלהשתי אותיות יהי' משמעות של תיבה, ואם יש לאותיות אלו משמעות גם בלשון אחרת חייב, אבל אם כותב באותיות לע"ז פטור. ועיין בדברי יחזקאל (סי' ב' ענף ב')

ובהגהות שם מהג"ר **ירוחם פישל פערלא** ז"ל הביא מהאור זרוע גופא דס"ל לפרש המשנה כדאיתא בירושלמי דאינו חייב על לע"ז רק על לשון יונית ולא על שאר לשונות לע"ז. ועיין בביאור הלכה סי' ש"ו שם (ד"ה בכתב שלהם) מה שהאריך לדחות שיטה זו להלכה, ובסוף דבריו מביא מתשובת הנו"ב הנ"ל דדעת האו"ז הוא יחיד בין הראשונים.

★★

במשנה: הכותב וכו' **בין בימינו בין בשמאלו** וכו'. ובגמ': **אשמאל אמאי** וכו' באטר יד שנו וכו'.

הנה יש לדון, דבמשנה לעיל (צ"ב ע"א) מבואר, דבמלאכת הוצאה חייב גם בשמאלו, ולגבי מלאכת כתיבה מבואר כאן דרק איטר יד חייב בכתיבה ביד שמאל וצ"ב להבין החילוק בין הדברים, גם יש לעיין מה דין שאר הל"ז מלאכות בשבת בשמאל, האם הוה כהוצאה או ככתיבה.

וכתב בזה הגה"צ ממאקווא זצ"ל בשו"ת עטרת משה (או"ח סי' כ"ב) וז"ל: ומפי מורי הגאון בעל תשו' מהרש"ג

שמעתי להכריע מסברא, [ונדפס כעת בשו"ת מהרש"ג חלק ד' סימן קי"ג] דדוקא בכותב לא חשיב בשמאל כלל, כי מלאכה זו נעשית לעולם רק בימין, ואם הכותב עייף ויגע מרוב הכתיבה, מ"מ לא יסתייע אף לזמן מה בהשמאל. אבל בהוצאה, אף שברור פעם נושא משא בימין, מ"מ אם ייגע, יחליף המשא ויסתייע ביד שמאל, וא"כ כל שאר מלאכות דומות בזה אל מלאכת הוצאה, ולא אל כתיבה, ואין אף אחד שיהי' דומה לכתיבה שיהי' כ"כ מיוחד לכל פעם בלי יוצא מהכלל רק ליד הימין, וכבר מובא שכן נראה מהתוספתא פ"י דשבת התולש בין בימינו בין בשמאלו חייב וכו' עכ"ד וע"ש שהאריך הרבה בזה.

ובני הבחור המו' משה מאיר שיחי' אמר לחלק בענין זה בפשטות דהרי משא, איך שנושאים אותו, סוף סוף נשאו אותו, משא"כ בכתיבה, הרי כתיבה בשמאל בעצם אינה כתיבה אצל רוב בני אדם. ורק אצל איטר. ובלא"ה אין זה כתיבה כלל ויפה חילק.

★★

במשנה: א"ר יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם שכך כותבים על קרשי המשכן לידע איזו בן זוגו ע"כ.

וכתב הרמב"ם בפיה"מ: ור' יוסי אומר כי כותב ב' אותיות אינו חייב משום כותב אלא משום רושם, ורושם אצלו מאבות מלאכות, כיון שהי' במשכן, כי קרשי המשכן היו כ' מצד צפון וכ' מצד דרום ושמונה מצד מערב, ותכלית מה שהיו מונים שם כ', והיו כותבים על הקרש הראשון בצדו הא', ועל קרש השני ב', וכך היו עושין עד הקרש האחרון, שהיו כותבין עליו כ', וכיון שכן הוא כמו שאמרנו מי שכתב בקרש אחד י"א והם שתי אותיות, וככה עד הי"ט, חייב משום רושם וכו', ופירוש בן זוגו, חברו, רוצה לומר שהוא בצדו בסדר, עכ"ל.

מבואר בפיה"מ, דאופן כתיבת האותיות על הקרשים הי', שעל הקרש הראשון כתבו א' ועל קרש השני ב', וכן להלן עד אות כ'. ובשו"ת אבני נזר (סי' קצ"ט אות ו') הכריח דרש"י ס"ל שכתיבת האותיות על הקרשים הי' באופן שכתבו א' על סוף קרש הא', וא' בתחילת קרש השני, וכן באות ב' וכן להלן, עיי"ש. ובחי' הר"ן דף ע"ג ד"ה הכותב, ג"כ כתב כעין זה, שכתבו א' על הקרש הראשון, וא"א על הקרש השני, וכן ב' ולהלן, עיי"ש.

ובאבני נזר שם (ס"ק ח') הקשה על שיטת הרמב"ם בפיה"מ הנ"ל. שהרי אין שתי האותיות נקראין כאחת, ששני חצאי רוחב קרש מפסיקין בין אות אחת לחברתה, ובמשנה דף ק"ד ע"ב מבואר ששתי האותיות צריכין להיות נהגין ביחד. ע"כ.

ובקובץ כרם שלמה (שנה י"ד קו' י' ע' לג) כתב ליישב קושי' זו באופן יקר: הי' נ"ל מסברא דבאופן כזה, שהיו כתובים אות א' באמצע קרש זה, ואות אחרת באמצע קרש השני, ליכא החסרון דאין נהגין כאחד, דהנה הפטור דאין נהגין כאחד, הוא בכותב על ב' דפי פנקס, או בשני כותלי הבית, שמפורש במתני', ובאופן כזה אין שתי האותיות נהגין ביחד, משום דאין הדרך לכתוב אות אחת בדף א' ואות השני' בדף אחרת, ולכן אין דרך האדם לקרוא ב' האותיות האלו ביחד, ומש"ה פטור, משא"כ כשכותבין אותיות על קרשים, אז שפיר הוי דרך העולם לקרוא האותיות שעל הקרשים ביחד, דהרי זה הי' כוונת כותב האותיות, שמסדר אותיות שעל הקרשים יביט על הקרשים, ועי"ז יבין באיזה מקום שייך הקרש, ובאופן כזה, בוודאי דרך בני אדם להביט על האותיות שעל ב' הקרשים ביחד.

אח"כ מצאתי בקרית ספר להמבי"ט פי"א, שכתב וז"ל, הכותב ב' אותיות חייב שכן היו כותבים בקרשי המשכן לידע איזו בן זוגו, והיינו משני אותיות בשני קרשים וכו', ולהלן כתב, הכותב ב' אותיות כל אחד לבדה ואינם נהגין זה עם זה פטור, דאותיות שבקרשי המשכן אע"ג דהוי אות אחת אכל קרש, הוי נהגין זה עם זה, כיון שהי' לסימן סדר הקרשים, עכ"ל. וכנראה שכוונתו כמו שכתבנו. (ועיין במאירי למס' שבת דף ע"ג ע"א דמשמע ג"כ דס"ל דילפינן מב' קרשים, והמעיין בלשונו יראה שלכאורה הרגיש בקושית האבנ"ז דמנ"ל שיעור ב' אותיות, וקיצר שם מאוד בתירוצו, ואכמ"ל בכוונתו). - העולה מכל הנ"ל, דלשיטת הרמב"ם לא קשה כלל קושית האבנ"ז, דהרמב"ם ס"ל דילפינן מהקרשים שהיו כתובין עליהן ב' אותיות, ואפילו לדעת המאירי וקרית ספר, ג"כ יש ליישב קו' האבנ"ז, וכנ"ל.

וע"ש בכרם שלמה עוד נקודות נחמדות בסוגיא כאן.

ובשפת אמת כאן הקשה עוד על פיה"מ להרמב"ם הנ"ל. דבשלמא לשיטת רש"י שהיו כותבין אות אות א' בסוף קרש הא' ואות ב' בתחילת קרש השני', אם כן כל זמן שלא היו כותבין ב' אותיות, לא הי' הכתיבה מועיל כלום,

אבל להרמב"ם שבכל קרש היו כותבין מספר שלו, א"כ גם באות אחת נעשה המלאכה, ע"כ.

★★

במשנה: הכותב וכו'.

בשו"ת נשאל דוד להגאון רבי דוד אופנהיים (חלק אורח חיים סימן ט'), נשאל אודות נייר שכתוב בו דברים סודיים שנכתבו במי בצלים או במי לימון, באופן שאי אפשר כלל לקרוא מה שכתוב בו, ורק על ידי קירוב הנייר סמוך לתנור, על ידי החום חוזר ונפלט הכתב, ויהיה רישומו ניכר למען ירוץ הקורא בו. והעלה שמותר לקרב הנייר בשבת לתנור, שמכיון שאינו עושה שום מעשה של כתיבה, ורק ממילא נפלט הכתוב בו על ידי החום, אין בזה שום איסור כלל ואפילו מדרבנן. והביא ראיה לזה ממה שאמרו במדרש שמואל ובילקוט שמעוני, שהמעשה של דוד שבא אל אחימלך ושאל לו באורים ותומים, בשבת היה. ובמסכת יומא (דף ע"ג ע"א) אמרו, שהאותיות של האורים ותומים בולטות ומאירות, או מצטרפות ומתקרבות זו לזו. והרי יש בזה משום איסור כתיבה בשבת, אלא ודאי שכל שנעשה הדבר ממילא אין בה משום כותב. עיי"ש.

אבל בפרי מגדים (סי' ש"מ במשב"ז ס"ק ג') אוסר מכמה טעמים, וז"ל: ואותן הכותבין דבר סתר בנייר עם חלב שנחלב ולא נתבשל עדיין ונבלע בנייר ואין רישומו ניכר וכשבא לחבירו נותן אות אצל האש ושלהבת ומתחמם וניכר הכתב ההוא, (עיין בירושלמי כעין זה), אם נעשה כן בשבת, י"ל דחיוב חטאת ליכא, ומ"מ מדרבנן אסור, ודומה לכותב. וכ"ש במקום שיס"ב, י"ל אפילו נייר חלק בלי שום משקה יש בו לחלוחית מים, וכסיכתא לאתונא דמיא (לעיל עד:), וחצי שיעור אסור מה"ת. אם אין בו שיעור משקין בבישול.

★★

במשנה: שכך כותבין על קרשי המשכן וכו'.

חידוש מופלא כתב בשו"ת מעיל צדקה (סי' כד) שם כתב לדון איך סדו בסיד את האבנים אחרי שכתבו עליהם את התורה כמו שאחז"ל, הרי אסור למחוק את השמות הקדושים. וכתב במעיל צדקה:

"ובר מן הדין דוודאי אי אפשר לומר שהיה נכתב על גבי האבנים בדיו, כי דיו על גבי אבנים לא מקרי כתב והתורה אמרה וכתבתם על האבנים, ודיו על גבי אבן דבר שאינו מתקיים הוא, וכן פסקינן בעניין כתיבת שבת בעינן דבר המתקיים על גבי דבר המתקיים וכתב הרמב"ם (שם) על גבי דבר המתקיים שדיו עומד עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ ולא כתב אבן" עכ"ל.

חזינן מדבריו חידוש גדול, שכתיבה על אבנים נחשבת לכתיבה שאינה מתקיימת ואין חייבים עלי' בשבת והוא חידוש גדול.

ובעצם קושיתו על מחיקת השמות הקדושים, ראה מש"כ בס"ד באריכות בזה בפרדס יוסף החדש (פר' כי תבוא אות סד - וסימנא מילתא דהוא לשון סיד).

★★

בגמ': אלא אשמאל אמאי - הא אין דרך כתיבה בכך.

מבואר דדרך כתיבה היא בימין ולא בשמאל. וכן פירש"י במנחות (ל"ז ע"א) אהה דאיתא שם: וקשרתם וכתבתם - מה כתיבה בימין אף קשירה בימין. פירש"י: דרוב בני אדם כותבין בימין ע"כ. והיינו דזה דרך הכתיבה אצל רוב בני אדם. ובתשו' הרשב"א (ח"א סי' אלף ק"כ) כתב בשם רבינו יואל הלוי ז"ל: ומהיכן משמע שהכתיבה בימין, אלא מסתמא כתיבה חשובה בימין בעינן שלא כלאחר יד עכ"ד.

וצ"ב ההגדרה "כתיבה חשובה" - "שלא כלאחר יד". והרי בגמ' שלפנינו כתיבה ההגדרה בדיוק וכדברי רש"י במנחות הנ"ל. שזה דרך כתיבה אצל רוב בני אדם - בימין. וצ"ב. והנה לגבי כתיבת סת"ם בימין. יש שינוי. דבשו"ע או"ח (סי' ל"ב ס"ה) לגבי תפילין איתא דאם כתב בשמאל פסול בדיעבד. ואילו לגבי ס"ת איתא בשו"ע יו"ד (סו"ס רעא) דצריך (לכתחילה) לכתבו בימין, אך לא נזכר פסול. וכן בשו"ע יו"ד (סי' רפ"ח סי"ב) לגבי מזוזה כתוב רק דין לכתחילה ע"ש וצ"ב דהרי למבואר כאן הוא דין בכתיבה. דבשמאל אין זה דרך. (או לפי הרשב"א בשו"ת הנ"ל בשמאל חשיבא כתיבה כלאחר יד). וא"כ צריך להיות פסול בכל דיני התורה, וצ"ע בכל זה.

★★

בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קע"ו) כתב: באחד שמכריחין אותו השרים לחתום שמו ביו"ט, ואם לא יחתום

יוכרח לילך ממדינה זו תיכף ביום ההוא, וכמו״כ יטילו עליו דברים קשים כשלא יחתום שמו. עלה בדעתי להתיר לו שיחתום בשמאלו וכלאחר ידו, דכיון שכותב כל השנה בימינו אם כתב בשבת בשמאלו אינו אסור אלא מדרבנן, כמבואר במסכת שבת (ק״ג ע״א), וכשכותב ג״כ כלאחר ידו הוי שבות דשבות. ואיתא בשו״ע או״ח (סי׳ ש״ז ס״ה) ובמג״א (שם סק״ז-ח׳) שלצורך גדול וכדומה מותר שבות דשבות, וכן לצורך מצוה, וכיון שאם לא יכתוב יוכרח ליסע עוד באותו יום למרחוק מחוץ לתחום, א״כ פשיטא דמותר לו לעבור על שבות דשבות, כדי שיופרש מעבירה, ומכש״כ להפוסקים שהוא מה״ת, ועיין בשו״ת חת״ס ח״ו (סי׳ צ״ז) שנוהג איסור תחומין במסילת הברזל. ע״כ.

העיר בזה הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: הדברים פלא, חדא דנחלקו האחרונים אם כל שבות דשבות שרי או רק בשבות דאמירה לגוי הקילו בשבות דשבות. ועוד דכאן לא שייך כלל שבות דשבות. דהא כתיבה בשמאל הוי שלא כדרכו. במה יוסיף אם יכתוב שלא כדרך. הכל נחשב שבות אחד וצ״ע ע״כ.

★★

בגמ׳: א״ר ירמי׳ באטר יד שנו וכו׳.

כתב במאירי כאן: ממה שכתבנו במשנתנו בענין שמאל וימין, למדו קצת גאונים שכל שאדם חייב לעשותם בימין כגון כוס של ברכה ולולב אטר יד ימינו עושה בשמאל כגון אתרוג ותפילין עושה אותן בימין, שהרי הוא עושה על ימין שמאל ועל שמאל (שהוא) ימין ובתפילין מיהא אין נראה כן, שהרי לשום אותם כנגד הלב הוא צריך עכ״ד.

ודבריו מופלאים מאוד לכאורה, דבגמ׳ לא נאמר טעם זה כלל ע״ש בסוגי׳ דמנחות, וענין זה דבעי שימה כנגד הלב דרשה הגמ׳ במנחות (ל״ז:) לגבי מקום הנחת תפילין בגובה של הזרוע ע״ש. וראה גם במרדכי (הל׳ תפילין) שהביא כדברי המאירי דאיטר יניח שמאל בגלל דבעי שימה כנגד הלב. ודחה, שבגמ׳ לא נזכר טעם זה ע״ש. וגם לדבריו יצא דבר פלא, שס״ל דאצל איטר יד הלב הוא בצד ימין שלו, ולכן מניח תפילין בימינו והיא כנגד לבו, ואטו האם אפשר לומר כן, והרי פשיטא דהוא ענין הקשור לכח היד.

אכן בספר מקדש מעט (סי׳ מ״ו) מביא בשם כנפי יונה שבעלי איטר יד נבראו איבריהם הפנימיים ג״כ בהיפוך, הכבד בשמאל והטחול בימין ע״כ. וראה גם בפסקי תשובה (בהג״ה לסי׳ קנ״ט) שהביא שכן אי׳ בספר מעשה טוביה המעיד שבאיטר הלב הוא בצד ימין של הגוף. עם כל האברים הפנימיים והקנה, וכותב שם בפסקי תשובה: ושמעתי, אשר לפני מאה שנים האחרונים אירע כזאת בששה בני אדם ע״כ.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ו׳ גליון ג׳ ע׳ קל) מצא חדש בענין זה:

בספר שער השמים (לחותנו של הרמב״ן, מוהר״ר גרשון ב״ר שלמה, אביו של הרלב״ג, כ״כ בספר הדורות ובספר יוחסין, הביאם החיד״א בשה״ג ח״ב בערך השמים) במאמר ט׳ בשם אפוקר״ט (דף ל״א ע״ב, דפוס ורשא) וז״ל: יש ללב שני חללים גדולים האחד מצד הימין והאחד מצד השמאל, קצת אומרים כי מפני שהלב מונח בצד שמאל אינה מניעו כ״כ, כי הטבע רוצה להגין בעד הלב, על כן כשאדם מתפחד מהכאה הוא מגין על הלב בזרוע השמאלי, והאיש אשר הוא איטר יד ימינו ״יש אומרים כי הכבד הוא בצד שמאלי״, או שנתהפך טבע דם החללים שהדם מן החלל השמאלי הוא חם יותר מן הימני, או שטבע הכבד והטחול יצאו ממזגם הכבד נתקרר והטחול נתחמם, והשולטים בשתי ידיהם הם שמזג הלב שלהם הוא חם מאד ויש דם מרובה בשני החללים ולא ימנענו קור הטחול שלא יהא שולט ביד השמאלי, אך אשה בעלת שתי ימינים לא תהי׳, כי חומה מזער, כ״כ אפוקר״ט עכ״ל.

ולפ״ד נמצא דלאו מילתא דפסיקא היא שכל איטר יד נתהפכו הלב והכבד, שהלב בימין והכבד בשמאל, רק יש מהם שהוא משום כך, אבל אינו מוכרח להיות כן דיש אטרי יד שהוא מפני סיבות האחרות שהזכיר.

ובשו״ת ארץ צבי (ח״א סי׳ קט״ו) מביא שאלה להלכה בבחור א׳ שהתברר שהלב אצלו בצד ימין. והסתפק אי צריך להניח תפילין ביד ימין כיון דבעי שימה כנגד הלב, והסיק שם דא״צ כן, כיון דלא מצינו בגמ׳ מנחות שדרשו לגבי איזה יד להניח ענין שימה כנגד הלב, משמע שאין זה מעכב ע״ש עוד בדבריו. וראה עוד בשו״ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ״ל (ח״ב סי׳ מ״ו) מש״כ בתשובה אל הגאון בעל ארץ צבי זצ״ל בנידון הנ״ל ע״ש.

★★

ובעצם הענין הנ״ל שהבאתי דמהמאירי נראה שאצל איטר הלב הוא בצד ימין, יש להעיר ממש״כ בספר המדות

להרה"ק מברסלב זצ"ל ומובא בספר ילקוט הפלאות (אות א - איטר יד) וז"ל: מי שנולד אטר יד הוא סימן שבגלגול הקדום היה אומר שקר ע"כ. וע"ש בהערות הרב מטשהרין המקור לזה מהפסוק: אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר ע"כ. והוסיף בילקוט הפלאות שם: נ"מ מזה, שיראה להתאמץ דוקא לומר אמת ולהתרחק משקר ובזה יתוקן עכ"ל. ומכל הנ"ל משתמע דענין איטר אין זה רק ענין של כתיבה ביד זה או אחרת, אלא יסודו מהגלגול הקודם וכנ"ל. ונוגע לבנין כל גופו שהוא הפוך וכנ"ל וי"ל. (וכמובן אין להביא כאן כלל הפסוק: לב חכם בימינו ולב כסיל בשמאלו וכמובן) ע"כ.

★★

בגמ': באטר יד שנו וכו'. ומבואר דכותב בשמאל פטור ורק איטר יד חייב כה"ג.

והנה בב"י (או"ח סי' לב) שקיל וטרי בשם ספר התרומה (סי' ר"ה) אם כתיבה כלאחר יד כשר בסת"ם, וכתב דכיון דלגבי שבת כתיבה בשמאל הוי כלאחר יד ופטור (שבת ק"ג), כמו כן לגבי סת"מ לאו כתיבה, דאין סברא לומר שיכתוב סת"ם בשבת ולא יהיה חייב, ושוב דחה זאת, משום דגבי שחיטה כתיב (דברים יב, כא) וזבחת, ותנן (חולין ל"א ע"ב) נפלה סכין ושחטה פסולה, הא הפילה כשר אפילו כלאחר יד, ואפילו הכי בשבת פטור משום דהוי כלאחר יד עכ"ל.

וכתב בשו"ת משנה שכיר (סי' ט): ונזכרתי, דיהיה מכאן תשובה ניצחת, לנידון חידושו של ש"ב הגאון משאמלוי (שליט"א) זצ"ל בעל לחם שלמה, שהבאתי בספרי משנה שכיר (ח"א סי' ס"ה) דהעלה דלגבי חבלה שהוא משום נטילת נשמה לא שייך פטור כלאחר יד, ולעולם חייב, ואני הקשיתי עליו וכו'. והרי בספר התרומה בהדיא מבואר דשחיטה כלאחר יד פטור בשבת, ומכל שכן חבלה דהוי גם כן משום נטילת נשמה. ותפשתי באוצרן של האחרונים אם הביאו את דברי ספר התרומה הנ"ל, ומצאתי שהגאון העצום בדעת תורה הלכות שחיטה (סי' י"א סעי' ב' אות יוד) הביאו, דכל רז לא אניס ליה, ולמד ממנו וקבעו להלכה, דשוחט בשבת בשמאל פטור, דהוי כלאחר יד, כמו בכותב בשמאל, אם כן מזה תשובה גדולה לחידושו של בעל לחם שלמה הנ"ל, וכמדומה לי שהוא ראיה שאין עליה תשובה ודו"ק ע"כ.

דף ק"ג ע"ב

בגמ': הא כיצד, אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול. שם משמעון ומשמואל. נח מנחור דן מדניאל וכו' ע"כ.

ואכן הרמב"ם (פי"א מהל' שבת הלכה י') פסק להלכה: הכותב אות כפולה פעמיים והוא שם אחד כמו דד, תת, גג, כו' חייב. וכתב בה"ה שנראה מדברי רבינו שאינו חייב אלא כשהן שם א', ר"ל שיש להם כונה כגון אלו גג, דד, שהזכיר, אבל א' א' דאאזרך וכיוצא בהם שאינן מילה אינו חייב, וכן נראה מן הגמ' עכ"ל. וכ"כ במנחת חינוך (מצוה ל"ב מוסך השבת אות ל"ד קרוב לתחילתו). וכ"כ בתפארת ישראל (פי"ב דשבת בועז אות א') ובכלכלת שבת במלאכת כותב (אות ל"ב), וכ"כ גם בערוך השולחן (סי' ש"מ סעיף כ"ד) ע"ש.

אכן בביאור הלכה למשנה ברורה (סי' ש"מ סעיף ד' ד"ה במשקין וכו') כתב דרש"י חולק על הרמב"ם וס"ל דאפי' על א' א' חייב ואפי' אין להם שום משמעות, דע"כ לא מצרכינן בברייתא שיהי' משמעות לב' האותיות, אלא במתכון לכתוב מתחילה תיבה גדולה ולא כתב רק מקצתה, אבל אם מתחילה נתכון לכתוב ב' אותיות, חייב לכו"ע אפי' בכתב א' א' שאין לה שום משמעות ע"ש בארוכה. וכ"כ גם בתפארת יעקב על המשניות כאן. ועיי' בתוס' רעק"א על המשניות כאן (אות קכ"ו) שעמד על דברי רש"י ורע"ב, שפירשו דחייב אפי' על א' א' שהוא נגד מסקנת הש"ס, ותירץ דס"ל דמתני' דסתמא קאמר הכותב ב' אותיות כו' בין משם א' בין מב' שמות חייב, ס"ל דאפי' על א' א' חייב ע"ש.

גם ברש"ש כאן כתב לחדש כחידושו של הביאור הלכה הנ"ל בלשון "אפשר" ע"ש. וראה גם בשו"ת בית שערים (או"ח סי' קכב) שהביא בשם ספר בן אורי שחידש ג"כ כביאור הלכה הנ"ל. ובבית שערים תמה עליו דמסתמות לשון הרמב"ם (המובא לעיל) לא נראה שחילק כן ע"ש.

★★

והנה בשו"ת בצל החכמה (ח"א סי' מ') נשאל אודות שימוש במנעולים כדלהלן:

מנעולים הנפתחים ע"י הכוונת אותיות מסוימות על זו הדרך. במנעול קבועים שלשה או ארבעה גלגלים והם

רצופים אותיות או מספרים מראשם לסופם. כאשר רוצים לפתוח המנעול מסבבים הגלגלים עד אשר אות מסוים מכל גלגל תמצא בצד אות מסוים שבגלגל השני וכן בשלישי ורביעי כי אז אפשר להוציא הברזל שבראש המנעול התחוב לתוכו. וכאשר רוצים לסוגרו מחזירים קצה הברזל שבראש המנעול לתוכו מסבבים הגלגלים שהאותיות שסודרו זו בצד זו נפרדו ונתרחקו זה מזה. היתרון שבמנעול זה שהוא נפתח ונסגר בלי מפתח. ומאחר ואין עירוב בעירנו ואין רצון הבעלי־בתים להשאיר התיבות שלהן בביהכנ״ס פתוחות מחשש גניבה, על כן הם שואלים אם מותר להשתמש במנעול הנ״ל בימי השבת.

והוא מתחיל ביאורו בהלכה זו וז״ל:

כדי לברר ענין זה, אמרתי לבאר תחילה אם יש חיוב חטאת בשבת אם הי׳ כותב האותיות שרצונו כעת שימצאו זו בצד זו ע״י סבוב הגלגלים, ומשם בארה לנ״ד בס״ד ע״כ.

ולהלן הוא מביא את דברי הרמב״ם הנ״ל וכותב: וא״כ בנ״ד כשיברור לעצמו מנעול שאין באותיות שצריך לכוון אותם זו בצד זו שום משמעות, וכאשר כן הוא באמת ברוב מנעולים אלו, א״כ אין בזה חיוב כלל אפי׳ בכותב ממש. מובן שכל זה במנעולים הנפתחים ע״י אותיות, אבל במנעולים הנפתחים ע״י מספרים פשיטא שאינו שייך לחלק כלל בין יש להם משמעות או לא, דלמספרים לעולם יש משמעות ואפי׳ כשהם שוים. על כן אין יסוד להיתר זה אלא במנעולים הנפתחים ע״י אותיות.

ושוב הביא את חידושו של הביאור הלכה הנ״ל ולפי דברי הביאור הלכה ברור שג״כ כה״ג כהנ״ל אסור להשתמש במנעולים כאלו וכתב בשו״ת בצל החכמה שם:

נלענ״ד בס״ד מוכח מן הש״ס שא״א לחלק בהכי כלל. דהכי איתא בברייתא (שבת ק״ג), ועשה א׳ יכול עד שיכתוב כל השם ועד שיארוג כל הבגד ועד שיעשה כל הנפה ת״ל מאחת, אי מאחת יכול אפי׳ לא כתב אלא אות א׳ ולא ארג אלא חוט א׳ ולא עשה אלא בית א׳ בנפה ת״ל אחת, הא כיצד, אינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול, שם משמעון כו׳ ע״כ. מבואר מתוך ברייתא זו, דאי לאו דכתבה תורה ״אחת״ הו״א דמתחייב בכתב אות א׳ וארג חוט א׳ כו׳ כדמוכח ממילת ״מאחת״.

ועתה אי נימא דהך ברייתא ומסקנתה שאינו חייב עד שיכתוב שם קטן משם גדול לא קאי רק אנתכון לכתוב שם גדול ולא השלימו, אבל אם מעיקרא לא נתכון לכתוב שם גדול חייב אפי׳ באינו שם ר״ל שאין לו שום משמעות, א״כ כמו כן נימא דחייב בזה אפי׳ לא כתב רק אות א׳ ואפי׳ לא ארג רק חוט א׳ כו׳, דהא הך מיעוטא דאחת דילפינן מיני׳ עד שיהי׳ שם קטן משם גדול לא קאי רק אהיכי שנתכון מעיקרא לכתוב שם גדול, ואכתי מנ״ל לפטרו גם היכא שמעיקרא לא נתכון אלא להכי. ואם נימא שיש איזה לימוד ע״ז שאינו חייב אלא בכתב ב׳ אותיות וארג ב׳ חוטין או שכך היא הלממ״ס, א״כ תקשה, איך קאמר אי מאחת יכול אפי׳ לא כתב אלא אות א׳ ולא ארג אלא חוט א׳ כו׳, ואטו אם חישב לעשות בגד ולכתוב גדול יתחייב בכתב אות אחת או ארג חוט א׳ מה שלא הי׳ חייב עליו אפי׳ אם הי׳ מתכון מתחילה לכך, אתמהה.

אלא ודאי הדבר פשוט, דמהך קרא גופא ילפינן לכל מקום שאינו חייב אלא בעושה מלאכה המתקיימת, עיי׳ פרש״י שם (ד״ה שם משמעון). שהרי מדמינן מקצתה בלבד לשם (פסוק י״ג) דכתי׳ ועשו אחת, (ופסוק כ״ב) ועשה אחת (ופסוק כ״ז) בעשותה אחת שמשמעותה שעשה את כולה זה לזה, ואמרי׳ שאף שחישב לעשות הרבה מ״מ חייב אף בעשה מקצת אם היא דומה לאחת.

וכן הוא פירוש הסוגיא, דמאחת משמע שאפי׳ אם לא עשה רק מקצת העבירה חייב קרבן, ואחת משמע דוקא אם עשה העבירה לגמרי אז הוא חייב, וע״ז דרשינן דודאי חייב אפי׳ בעשה מקצת העבירה, והא דכתיב אח״כ אחת דמשמע דוקא בעשה כולה, זה בא להורות דלא בכל אופן חייב על מקצתה אלא אם יש במקצתה עכ״פ שיעור כולה ואי לא הוי כתיב אחת הו״א דלעולם חייב אפי׳ בכתב אות אחת וארג חוט אחד ע״כ כתיב בשאר הפסוקים, להורות שצריך שיעור מתקיים במקום אחר, ואז אפי׳ אם הי׳ כונתו מעיקרא לעשות יותר חייב. אבל דוקא אם הוא ממש באופן שחייב עליו במקום אחר דהיינו שהוא מתקיים במקום אחר. נמצא אין שום נפק״מ בין עשיית מקצת המלאכה לבין עשיית כולה.

ולפי הנ״ל שנדחים דברי הביאור הלכה מכוח סוגית הגמ׳ וכנ״ל. א״כ עפ״י פשטות דברי הרמב״ם הנ״ל יש להתיר כה״ג דלא חשיב כותב. וע״ש שהביא לדייק כן גם מדברי המאירי והירושלמי ועוד פלפל בזה באריכות.

★★

בגמ': פרשה פתוחה לא יעשנה סתומה סתומה לא יעשנה פתוחה.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' יב) דאף דלשון הגמרא סתומה לא יעשנה פתוחה משמע דהפסול הוא משום שנעשית כפתוחה, וא"כ כיון דלהרא"ש בהלכות ספר תורה יש חילוק בין פרשה פתוחה לסתומה גם בהשיעור של הריוח, דבפתוחה הוי שיעור ט' אותיות ובסתומה הוי שיעור ג' אותיות, א"כ כאשר הניח בפרשה סתומה בסוף שיטה שיעור ג' אותיות עדיין לא נעשית פרשה פתוחה ולא צריכה להפסל.

מ"מ ס"ל להרא"ש בהל' מזוזה דצריך לעשות ריוח פחות מג' אותיות בסוף השיטה או בתחלת השיטה כדי שלא תיפסל, משום דס"ל דלישנא דבגמרא לאו דוקא, והפסול בסתומה הוא מצד עצמה כשלא עשאה כמו שצריכה ליעשות פרשה סתומה, והיינו ריוח ג' אותיות דוקא באמצע שיטה, אף דעדיין לא נהייתה פרשה פתוחה.

וגם יש לפרש לשון הגמרא לא יעשנה פתוחה אפי' קצת בפתוחה, וכיון שעשה ריוח ג' אותיות בסוף שיטה עשאה קצת כפתוחה ונמי פסולה ע"כ.

★★

בגמ': סתום נמי - סתום ועשאו פתוח כשר וכו'.

כתב הג"ר דוד פרידמן מקרלין ז"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קובץ ח' ע' כב): צ"ע, א"כ לדידן אם כתב שם משמעון יפטור, שהרי מפתוח עשה סתום ומסתום לפתוח, וצע"ג. אם לא דנימא דיהי' ההלכה באמת דכשר בדיעבד בכותב פתוחה במקום סתומה או להיפך, וצע"ג לענין גט וסת"ם בזה למעשה. ע"כ.

★★

רש"י ד"ה שם משמעון. ולגבי בגד נמי שני חוטין כו' **לפי שאין אדם אורג בגד ביום אחד.**

באגלי טל (זורה ס"ק א' אות ה') הקשה אהא דאמרינן בירושלמי (מט.) יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב. היך עבידא, הי' יושב ע"ג הכרי ובירר צרורות אינו מתחייב. והיינו משום דלא גמר ברירת בצרורות מתוך הכרי. וקשה מ"ש מאורג מקצת בגד דחייב משום דאין דרך לארוג ביום אחד. ה"נ בכרי אחד אין דרך לברור כל הכרי ביום אחד, וליחייב אברירת מקצת בכרי. ותירץ דאינו דומה, דבאריגת בגד כשאורג מקצת בגד חסר בהשיעור. וכיון דכן הוא הדרך לארוג מקצת היום ומקצת מחר חייב אמקצתו. מש"כ לגבי בורר, ס"ל הירושלמי דיסוד המלאכה היא תיקון הכרי. ואין המלאכה חל רק בנתברר כל הכרי מהפסולת שבתוכו, ולכן בבורר רק מקצת הפסולת מתוכו פטור, דסוכו"ס עדיין לא נתקן הכרי.

דף ק"ד ע"א

בגמ': מם וסמך שבלוחות בנס היו עומדין וכו'.

כתב הרדב"ז בשו"ת (חלק ג' סי' תמ"ב): שאלת עלה דהא דאמרינן במס' שבת מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, וקשיא לך, הא דגרסינן בסנהדרין פ' כהן גדול (דף כ"א) אמר מר זוטרא ואי תימא מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל כתב עברי ולשון הקודש חזר ונתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי ולשון ארמי, בררו להם כתב אשורי ולשון הקדש, והניחו להדיוטות כתב עברי ולשון ארמי. מאן הדיוטות, א"ר חסדא כותאי. מאי כתב עברי, א"ר חסדא ליבונאה. תניא ר' יוסי אומר ראוי היה עזרא וכו', ואף על פי שלא נתנה התורה על ידו, נשתנה הכתב על ידו שנאמר, וכתב הנשתוון וכו'. ר"א בכתב זה ניתנה תורה לישראל וכו'. רשב"א משום ר' שמעון בן פרטא שאמר משום ר' אלעזר המודעי כתב זה לא נשתנה כל עיקר וכו'. הא למדנו דהוי פלוגתא דתנאי אם ניתנה תורה בכתב אשורי או בכתב עברי, דרבי יוסי סבר בכתב עברי ניתנה וכן איכא תנא בספרי דס"ל הכי, ומאי וכתב לו את משנה התורה דעתיד להשתנות, וכן מ"ז ואי תימא מר עוקבא ור"ח הכי ס"ל, והנך תנאי סבר בכתב אשורית ניתנה התורה. ובדקנו בכתב עברי הנמצא היום ביד הכותיים, שכתוב ס"ת שלהם, ולא נמצא שמ"ם וסמ"ך צריכין לעמוד בנס, ולא בשום אות, זולת העי"ן שהיא כמו משולש סתום.

וליכא למימר שהכתב עברי עצמו נשתנה, חדא שאין לנו לומר כן מסברא. ותו דאלו הכותיים מחזיקים במצות קריאת התורה והספרים שלהם קדומים וגם לא הלכו בגולה ולא הורקו מכלי אל כלי דכאן בארץ ישראל ספרי כותים נמצאו וכאן היו. ותו שהרי מטבעות הרבה של חצי שקל

נמצאים היום, וכתוב בהם כתב עברי והוא אשר לכותיים בלי שינוי, וא"כ קשיא דרב חסדא אדר"ח.

וכתב הרדב"ז להלן לתרץ קושיתו זו: אלא כך הם הצעתן של דברים, כי עשרת הדברות הכתובים על הלוחות לכ"ע היו בכתב אשורית, ובזה אין חולק כלל, והיינו דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין. וזה הכתב לא היו מכירין בו אלא מלאכי השרת ובזמן שקבל מרע"ה את הלוחות למדוהו האותיות וציורן וסודותן, ומיד נתן את הלוחות בתוך הארון ולא יצאו משם, ונגנז בימי ירמיהו הנביא, ולא ראה אותם אדם. ואפילו תימא שראו אותם בזמן מתן תורה, לא היו יכולין להסתכל בהן, כי המכתב מכתב אלקים, שאפי' בפני משה לא היו יכולין להסתכל, ואפשר שמרע"ה מסר ליחיד הדור כגון אהרן ואלעזר ובצלאל צורות האותיות וסוד ציורן. ומרוב קדושת הכתב לא נתן רשות למשה כשכתב י"ב ספרי תורות שיכתוב בכתב אשורי, ונתנה להם בכתב עברי שהיו משתמשים בו שם ועבר והנמשכים אחריהם.

ובזמן שבא המלאך בימי דניאל לכתוב, כתב בכתב שהיה מכיר שהוא אשורי. ודניאל שהיה מקובל סוד זה הכתב הכיר בו מיד, ואמר כתבא אקרא למלכא ופשרא אהודעיניה, ואם זה הכתב לא היה ולא נברא מנין סמך על עצמו לומר אותו, ואיהו לאו נביא הוה שידע זה בנבואה, וגם לא מצינו שנאמר לו בחלום כמו (ו)החלום הראשון שנאמר אחר התפילה. ואם הענין כן, גם בזה הדבר לא הוה שתיק מיניה קרא. וכן יש לדקדק מלשון רש"י ז"ל שכתב בפ"ג וז"ל לא היו יכולין לקרות כתב שכתב המלאך בימי בלשאצר, והיו שם יהודים הרבה, ש"מ נשתנה להם אותו כתב באותו יום ע"כ. משמע להם נשתנה, אבל לדניאל לא נשתנה.

וא"ת כיון שמרוב קדושתו לא ניתן רשות למרע"ה שיכתוב בו התורה ויתן לשבטים, היאך ניתן רשות לעזרא שיכתוב בו התורה. וי"ל חדא שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, וכיון שהיה עזרא ראוי שנתנה התורה על ידו, הוצרך לשנות הכתב על ידו. ותו כיון שכתבו המלאך, והגיד אותו דניאל, כבר היו מכירין מקצת האותיות. ותו דכל עוד שלא נגנז הארון היה מגין על המקדש, אבל בבית שני שכבר נגנז, צוה שיכתבו ס"ת בכתב אשורית כתקנן בכתב אשורית. ודוק כי זו הוא סברת ר' יוסי ותנא דסיפרי כו'. עכ"ד. והדברים נפלאים.

★★

ובספר גנזי המלך עמ"ס מגילה (ב' ע"ב) הביא דהרשב"א הקשה. איך שינה עזרא את הכתב כשעלו לבבל מכתב עברי לכתב אשורי, והרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ותירץ דחילוף אותיות באותיות לא נקרא שינוי ע"כ. וע"ש בגנזי המלך משכ"כ בדבריו.

★★

בגמ': אלה המצות - שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה וכו'.

הנה בגמרא לא מפורש על איזה פסוק קאי הלימוד הזה. האם מהפסוק בפר' בחוקותי (ויקרא כ"ז, ל"ד) או בפר' מסעי (במדבר ל"ו, י"ג) ע"ש. ובמהרש"א (כאן) כתב בפשיטות, דהכוונה על הפסוק בפר' מסעי ע"ש, וצ"ע מה המקור לזה. אך בתו"כ (סו"פ בחוקותי פרשה ח פי"ג, ז) יליף ענין זה מהפסוק בפר' בחוקותי הנ"ל ע"ש, גם בתרגום יונתן אי' כן בפר' בחוקותי ולא בפר' מסעי וצ"ע.

ובירושלמי (פ"א דמגילה ה"ה) ברור דהלימוד הוא מהפסוק בפר' בחוקותי, דשם מייתי הקרא: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה" וזה כתיב רק בפר' בחוקותי ע"ש, וכן מובא גם ברות רבה (פרשה ד, ב) ע"ש. ובכלי חמדה (סו"פ בחוקותי) כתב דעדיף היה ללמוד לימוד זה מהפסוק בסו"פ מסעי ע"ש טעמו, אך בפרדס יוסף (פר' בחוקותי אות ע"ג) השיב על דבריו ע"ש.

ובפירוש הרוקח (דברים ד, ב) כתב: לכך ב' ספרים מסיימים אלה המצות - אלה המצוות, (היינו ויקרא ובמדבר), בגי' המצות תרי"ג, אבל חנוכה ופורים שהוסיפו מצאו סמך מן התורה עכ"ל.

(ועצם דברי הרוקח מרמזים על שיטת הרמב"ן בסה"מ (שורש א') דיש סמך מה"ת לחנוכה ופורים ע"ש) עכ"פ כעת י"ל דכוונת הגמ' בשבת היא אמנם על ב' הפסוקים יחד. דמב' הפסוקים בפר' בחוקותי ובפר' מסעי, דכתיב ב' פעמים "אלה המצוות" וב' פעמים תיבות אלו הוא בגי' "המצות תרי"ג", מזה ילפינן ענין זה שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה. דיש רק תרי"ג מצוות ולא יותר, והכוונה באמת על ב' הפסוקים יחד. דשתיהם יחד נותנים לנו הרמז הנ"ל ודו"ק היטב בס"ד.

★★

בגמ': שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה.

ז"ל החתם סופר (חלק א סימן רח): הא דלא בשמים היא ושאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, הוא יסוד ושורש כל התורה כולה, דאי לאו הכי אין כאן תורה כלל, דהרי כבר היה לעולמים (בשבת קי"ו ע"ב) דאמר ההוא מינא מיומא דגליתון מארעכון אתנטלית אורייתא דמשה ואתייהיב אורייתא אחריתי ע"ש, ואפשר יעשה אותות ומופתים ע"י תחבולות וכישוף, ונביא הישמעאלים עשה כן, ושבתי צבי תר"ו אמר שנתהפכו המצות ונעשו מעשיין לאוין ומלאוין עשיין, ואפילו אם לא נאמין כן בכללות התורה, מ"מ אין שום מצוה שתשאר במתכונתה, כל אחד יאמר חלמתי חלום שחלב זה אסור וזה מותר, וזה יאמר כך וזה כך, ותפוג תורה, על כן כללא כייל הקב"ה שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, יתבאר ויתפרש משמים, כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול.

וממילא אפילו יאמר אלי' בשם ת"ח בארץ ואין אנו יכולים לברר הדבר, כמו שהיה בהא דר"ח ורבא בעירובין (מ"ג, ע"א) הני שב שמעתתא דאמרינהו בצפרא דשבתא קמי' דרב חסדא בסורא, בפניא דשבתא קמי' דרבא בפומבדיתא, מאן אמרן, לאו אליהו אמרן. שהיה אפשר לברר, אבל היכי דאי אפשר לברר. כגון עובדא דרבה בב"מ פ"ו ע"א שכבר מת ואלי' אמר בשמו, ואין אנו יכולים לברר דבריו, אם כן אם נעשה מעשה עפ"י עדותו של אלי' תפוג תורה, כל אחד יאמר נגלה לי בחלום או אלי' אמר לי בשם פלוני ת"ח שאמר קודם מותו כך וכך, על כן אין לפסוק הלכה על זה וכיוצא בזה, ע"כ.

ויש לציין כאן למה שכתב בכסף משנה (סופ"ב מהל' טומאת צרעת) דבר חידוש דלכן פסק הרמב"ם ספק אם שער לבן קדמה לדהרת טמא, אף דבב"מ שם אמרינן דרבה ס"ל טהור, מ"מ כיון דאמרו בשעת יציאת נשמה, הוי בכלל לא בשמים היא, ואינו מוציא מתחת הכלל דהלכה כת"ק דמטמא.

(וראה לעיל פ"ג ע"ב משי"כ בס"ד בדברי הכס"מ והחת"ס הנ"ל)

★★

בגמ': אמר רב חסדא כתב שבלוחות נקרא מבפנים ונקרא מבחוץ כגון נבוב בובן בהר רהב.

וברש"י: לא היו בלוחות אלא תיבה בעלמא נקט. ובתוס' כתבו: תימא אמאי נקט להו כיון דלא היו בלוחות עכ"ל. וכתב בספר נר למאה כאן: ויש להקשות עוד יותר, הלא היה יכול לנקוט תיבות שהיו באמת בלוחות וגם אפשר לקרותם בחוץ למשל ששת תשש. ימים מימי וכדומה לזה, ובמצפה איתן כתב בשם שו"ת לחמי תודה, דרב חסדא מרמז נבוב בהר סרו פי' חקיקת הלוחות סרו בהר סיני דהיינו שפרח הכתב מהלוחות ע"ש.

ובעניי י"ל ע"פ דאיתא בספרים, שישראל נוטריקון יש ששים רבוא אותיות לתורה ומקורו בזוה"ק, ואיתא בספר דגל מחנה אפרים (פרשת תשא) כי כל אחד מישראל יש לו אות בתורה וכשחוטא ח"ו אז הוא פוגם באותו אות אשר אחיזתו בו ומחשיך אורו ע"ש, והנה בלוחות היה כל התורה ומשחטאו בעגל פגמו בהתורה, ובזה יש לפרש נבוב בהר סרו. נבוב הוא לשון חלול כמו שפירש רש"י בפ' תרומה נבוב לוחות ע"ש כן הוא גם כאן שנעשה חלול בלוחות שנפגמו האותיות ופרח הכתב כדאיתא במדרש, שראה אותיות פורחות, וזה בהר סרו, וכל זה ראה משה רבינו ע"ה כשהסתכל בהלוחות ומטעם זה שיבר את הלוחות.

עוד יש לפרש נבוב בהר סרו ע"פ דכתיב ואיש נבוב ילבב (איוב י"א) וברש"י חלול בלא דעת ע"ש שאנשים כאלו סרו מן הדרך בהר סיני והם שעשו העגל ע"כ.

★★

בגמ': כתב שבלוחות נקרא מבפנים וכו'.

עיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ל"ט) שנשאל על דבר מלאכת הדפוס שמסדרין האותיות ע"ג הטס, ואחרי גמר ההדפסה מתיכין אותן, ומסדרין אותן מחדש, ויש ביניהם שמות שאינם נמחקין, אי שרי להתיכן. והגאון השואל דן להתיר משום שהאותיות הם מהופכות, וכתב מהופך א"א לקרוא. אולם ממש"כ בסוגיין שהכתב של הלוחות היו מהופכות, ומ"מ כתוב בתורה "כתובים משני עבריהם", הרי שגם כתב הפוך הוי כתב, וא"כ אסור למחקו.

והמהרש"ם השיב להוכיח מכמה וכמה מקומות שכתב הפוך אינו כתב, ומה שבלוחות הי' נקרא כתב, היינו משום דבצד אחד היו נקראים כתקונם, לכן הוי כתב, אבל האותיות של הדפוס שהנם מהופכות ואינן נקראות כלל, לא הוי כתב ושרי להתיכן. ועוד הביא ממהרש"א כאן שביאר הגמרא שהאותיות היו כתובין ביושר, ורק סדר האותיות

שבתיבות היו מהופכות, אבל באופן שהאותיות עצמן הם מהופכות בוודאי לא הוי כתב, וע"ע בשו"ת הר צבי יו"ד סי' רל"ג.

★★

בגמ': אלא שכחום וחזרו ויסדום וכו'.

כ"ק אדמו"ר מהר"א מסטריקוב זצ"ל אמר לבאר בדברי הגמ'

כאן, שנרמז כאן באותיות הא"ב שזה ההתחלה והיסוד לכל התורה שהיה כאן חלק שנשכח והצופים חזרו ויסדום, והיינו שדבר זה היה בהשגחה שבתורה שיש לנו יהיה כאן חלק שנמסר לנו ע"י שהיה בזה שכחה והצופים חזרו ויסדום, ונרמז בזה ליסוד זה שייך להגיע לתורה רק עי"ז שיהיה מקודם מצב של שכחה והעדר ויש התלבטות לגמרי ורק עי"ז מגיעים לזכרון.

והוא עפ"י מש"כ בספה"ק על מה דאיתא בגמ' בכמה מקומות

הלשון "אשתומם שעה חדא והדר אמר". והיינו ששאלו אותו איזשהו שאלה ולא ענה מיד, אלא השתהה שעה אחת ורק אח"כ אמר. וביארו בספה"ק שזה אינו סתם, אלא כך היה שם שרק לאחר שאשתומם שעה חדא יכל לתרץ הקושיא, והיינו שכאן צריך לומר איזשהו חידוש בתורה, ובכדי להגיע לזה, לא היה יכול סתם כך, אלא היה צריך להיות קודם בבחינת אשתומם שעה חדא, והיינו שהוא יוצא בכלל מהמציאות ובטל עצמו לגמרי, ורק אח"כ שייך לחדש בתורה.

וכעין בחינה זו יש ג"כ כשזורעים דבר באדמה, וידוע שהוא

לא מתחיל לצמוח רק לאחר שהגרעין מתרקב לגמרי ונעשה לכלום, ורק אז מגיע הכח שיכול להצמיח. ורואים שאין שייך כלל שיצמח לולי שיהיה רגע שהוא מתבטל לגמרי ואינו כלום. וזה אפי' אינו רגע ורק אח"כ יכול לצמוח. וכמו"כ כשרוצים לחדש בתורה, זה אינו שייך רק לאחר שיהיה "אשתומם שעה חדא", שהוא שוכח מעצמו לגמרי ומגיע לתכלית הביטול, ואז יש "והדר אמר" ששייך לחדש בתורה. ע"כ.

★★

בגמ': אמרי לי' רבנן לריב"ל, אתי דרדקי האידנא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו וכו'.

הגה"ק ר' מאיר יחיאל מאוסטרובצה זצ"ל תמה בזה: צריכים

להבין מפני מה נקטו הרבנן דוקא דורו של יהושע בן נון ולא נקטו דורו של משה שהיו גדולים מדורו של יהושע, וביותר קשה מנין להם שבדורו של יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו, אפשר דידעו זאת, אבל במשך הדורות נשכחו הדברים.

וביאר בזה. דהנה במה שאמרה הגמ' כאן: ונותן לך ירושה,

יש לומר דיש שני דברים הנקראים ירושה תורה וארץ ישראל, תורה דכתיב "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב" (דברים לג, ד), וארץ ישראל דכתיב "וירשת וישבת בה" (שם כו, א), ובאמת התורה היא הירושה העיקרית וארץ ישראל הוא רק למען יוכלו לקיים את התורה שכתוב "ויתן להם ארצות גוים ועמל לאומים יירשו בעבור ישמרו חוקיו וכו'" (תהלים קה, מד-מה).

והנה איתא במס' מגילה (ג.) עה"פ "ויאמר וכו' אני שר

צבא ה' עתה באתי" (יהושע ה, יד) דהמלאך אמר ליהושע, אמש בטלתם תמיד של בין הערבים ועכשיו בטלתם מדברי תורה, ושאל לו יהושע על איזה מהן באת, וענה לו עתה באתי היינו על חטא של ביטול תורה, מיד "וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק" (שם ח, יג) מלמד שלן בעומקה של הלכה, וצריכים להבין מה היתה סברתו של יהושע שביטל תלמוד תורה.

ונ"ל לומר שיהושע סבר דחביבה מצוה בשעתה כדאיתא

במס' פסחים (סח:) תניא אמר ר' שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם עד שתחשך אלא מחללין שבת עליהם, וכיבוש ארץ ישראל הי' אז מצוה בשעתה ודוחה תלמוד תורה כמו שמבטלין ת"ת לקריאת המגילה, אבל המלאך אמר לו עתה באתי כי אסור לכם לבטל תלמוד תורה בשביל הכיבוש שכל מצות הכיבוש והירושה של ארץ ישראל הוא רק בשביל התורה למען ישמרו חוקיו, וכל הכח של הכיבוש הוא רק בכח התורה, ובלי התורה אין כיבוש.

וזה שאמרו הני דרדקי דאתו לבי מדרשא אל"ף בי"ת אלף

בינה וכו' ואם אתה עושה כן אני נותן לך ירושה כי הירושה תלוי' בלימוד התורה, וא"כ לשיטתם התורה ג"כ מצוה בשעתה שהוא מחלק הכיבוש, ואילו ידע יהושע זאת הי' מבטל אז תלמוד תורה, והיינו דאמרו דבימי יהושע בן נון לא איתמר כוותייהו דאילו ידע יהושע זאת לא הי' מבטל תלמוד תורה מפני הכיבוש והבן כ"ז בס"ד עכ"ד.

(מאיר עיני חכמים חלק ג' ע' קסג)

★★

בגמ': אל"ף בי"ת - אלף בינה, גימ"ל דל"ת - גמול דלים וכו' **זה שמו של הקב"ה** וכו'.

כתב כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל בשפע חיים (מכתבי תורה חלק ד' סי' רנד): יעויין בעקרים (מאמר ג' פרק ה' ופרק כ"ח) בדבריו הקדושים ששלימות הנפש אינו מנימוס איש לרעהו רק מהשלמת רצונו ית"ש, והובאו דבריו הקדושים בישמח משה (ריש פ' משפטים) והוא גופא הובא במקומו שם בייטב לב עיי"ש דבריהם הקדושים. ולדעתי זו הכוונה באברהם אבינו ע"ה (בראשית י"ח, י"ט), כי ידעתיו וגו' ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט, היינו לא בשביל נימוס איש לרעהו, ולכן ממשיך הכתוב שם, למען הביא וגו' והבן.

וזו הכוונה כאן, אלף בינה גמול דלים, היינו שהגמול דלים יהיה מבינה, מתוה"ק לא מנימוס, וזה להלן, ה"ו זה שמו של הקב"ה והבן עכ"ד.

★★

בגמ': גימ"ל דל"ת - גמול דלים.

בספר אביר הרועים (אות שעד) מביא מהגה"ק בעל האבני נזר זצ"ל וז"ל: והגיד רבינו הקדוש זי"ע פעם א' טעם למה שאוכלים דגים בשבת כי שבת הוא מלמטה למעלה וכמ"ש האריז"ל שבת מלשון שב שכל הבריאה שבה לשורשה, ונשמת ישראל דבוקים למקורן, וזה שאמרו מלאכת מחשבת אסרה תורה שלא להשתמש בהמחשבה למלאכת האי עלמא אלא האדם יהי' דבוק במחשבתו למעלה בשורשו, וע"כ לא ירד המן בשבת, כי המן הי' היפוך משבת מלמעלה למטה, וז"ש במן כזרע ג"ד הוא הג' קודם לדלי"ת, שזהו כסדר מלמעלה למטה המשפיע קודם להנשפע וכש"ס שבת דף ק"ד גימ"ל דלי"ת גומל דלים ע"ש, אבל בדגים הד' קודם לג' בשם ד"ג כי דגים אינם נפרדים ממקום בריאתם וכשפורשים מן המים מיד מתים והם דבוקים תמיד במקום שורשם וזהו מלמטה למעלה, וע"כ שפיר הוי דגים מאכל מיוחד לשבת ששניהם מלמטה למעלה וכו' ע"כ.

★★

בגמ': ומ"ט שיקרא אחדא כרעיא קאי ואמת מלבן לבוניה - קושטא קאי, שיקרא לא קאי ע"כ.

וברש"י ד"ה אתם מבאר דהכוונה דכל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד ע"כ.

ובמהרש"א בחידושי אגדות מבאר אחרת מרש"י שכתב (בד"ה שיקרא) וז"ל: עיין פרש"י, ויותר נראה לפרש דאמת מלבן כו'. שכל אותיותיו שוין למטה ואין אחד מאריך על האחרים, משא"כ שקר, שהקוף בצורתה מאריך למטה יותר מרי"ש והשי"ן, והיינו הרגל האחד שהוא כרעא דקי"ף שזכר לעיל עכ"ל המהרש"א.

ובמנחת יצחק (ח"ב סימן י"ב) הביא מתשו' המהרש"ם שהביא מדברי הרמב"ן בסוגיין שכתב לענין שי"ן אחד כרעא דאם שינה פסול, ובהגה"ה שם כתב דהפוסקים לא נראה כן, דכל שאינו דומה עי"ז לאות אחר לא מקרי שינוי וכשר עיי"ש.

ובשו"ת דובב מישרים (סימן ס"ד) חוכך להחמיר מטעם דברי הרמב"ן הנ"ל.

והשואל שם הביא משו"ת דברי חיים (ח"ב סימן קל"ג) דפוסל בהחלט, אולם הביא משו"ע הרב (סימן ל"ו אות ש') שכתב בהדיא דרק לכתחילה מעכב חד כרעא עיי"ש.

וביאר במנחת יצחק שם דדעת המקילים הוא כמו שביאר בדעת קדושים (אות ש') בשם ת"ח אחד דהם סוברים דכוונת הגמ' דשיקרא לא קאי הוא כמו שמבואר במהרש"א דהבאנו לעיל ואין ללמוד מכאן כלום לצורת השי"ן, אבל הדעת קדושים כתב ע"ז דאף שהוטב בעיניו, מ"מ להלכה אין עי"ז נטיה מש"כ הפמ"ג והניח בצ"ע, ומהרש"א ג"כ לא כתב כן על מנת לנטות מפירוש רש"י להלכה וכן המשמעות בתיקוני זוהר עיי"ש. וע"כ בודאי אין לזוז מהדבר המוסכם לכתוב השי"ן על חד כרעא ע"כ.

דף ק"ד ע"ב

במשנה: ועל שני לחווי פינקס והם נהגין זה עם זה חייב וכו'.

בט"ז (או"ח סי' ש"מ ס"ק ב') מביא מהלבוש הכותב, דהפותח בשבת ספר שיש בראשי חודי הדפים אותיות או תיבות חייב משום מוחק. והט"ז חולק עליו באופן נחרץ. וכתב להוכיח בזה ממשנתינו ע"ש.

והעיר הגאון ר' משה ליב ליטש־רוזנבאום זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד - ע' קפד): הו"ל לדייק כן מלשון המשנה גופה דתנן שם (דף ק"ד ע"ב)

כתב על ב' לוחי פנקס והם נהגין זה עם זה חייב והוי ליה למיתני רבותא טפי דאפי' קירב ב' לוחי פנקס חייב ודו"ק. ומזה נלמד ג"כ דאפילו מדרבנן אינו אסור מדלא קתני בסיפא דמקרב ב' לוחי אפי' נהגין זה עם זה פטור, אלא וודאי דבזה אפי' לכתחילה מותר ודו"ק. שוב ראיתי במחצית השקל שכתב שכן הוא הראיה בתשו' הרמ"א (סי' קיט) ע"ש, והנה יש לעיין בקירב ב' אותיות אחר הברירה והחיפוש שבירר אותן משאר אותיות אם יש לאמר דבכה"ג חייב משום כותב, די"ל דזה הוי כמו מחוסר קציצה, ואולי מחייב משום ב' משום בורר ומשום כותב וצ"ע ע"כ.

★★

במשנה: הכותב על בשרו חייב. וברש"י ד"ה הכותב על בשרו בדיו ע"כ.

הגאון ר' עובדיה יוסף שליט"א בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' ל) האריך ודן בהא ששוחטים הקצבים בהמות ביו"ט אי שפיר עבדי, ובתוך הדברים כתב, גם עלה על דעתי לפקפק במה שחותמים את הבשר באותיות "כשר" כמעשיהם בחול, שיש בזה משום כותב, מדקיי"ל הכותב על בשרו חייב, וזה אסור בודאי וכמו שכתב בדרשות מהרי"ל והובא באחרונים (סי' תק) שאין לכתוב לסמן הבשר ביו"ט.

ומה שכתב בתשובות שבות יעקב (ח"ב סי' כו) שיש להתיר ביו"ט לרשום הבשר בסכין יום השחיטה, שהוא צורך אוכל נפש ואין דרך כתיבה בכך ע"ש. היינו ברושם דוקא אבל בחותם ע"י דיו יש לאסור. וכ"כ בשו"ת יהודה יעלה אסאד (סי' קסט) ע"ש, ובכף החיים (שם ס"ק לז) כתב את דברי השבות יעקב כחולק על דברי מהרי"ל והאחרונים, ואינו מוכרח.

ושוב נזכרתי שכבר האריכו בהאי מילתא את זוגא דרבנן מאר"ץ הטובה, בשו"ת עולת איש (סי' ט) והעלו להתיר משום דהוי צורך אוכל נפש, וגם אין איסור מן התורה שהכותב על בשרו היינו על העור, משא"כ על הבשר ממש שאז פטור, ובמקום שמחת יו"ט לא גזרו וכמו שכתבו כהאי גונא התוס' בביצה (ח ע"א) עיי"ש.

★★

במשנה: כתב אות אחת סמוך לכתב וכו' פטור.

נשאל הגאון בעל חלקת יעקב (או"ח סי' קסה) אי יש שאלה במנעולים שנסגרים ונפתחים ע"י סידור אותיות ומספרים לענין שבת ויו"ט ע"כ (ולעיל כבר הבאנו בזה משו"ת בצל החכמה).

והשיב וזה לשונו: באו"ח (סימן ש"מ בטו"ז ס"ק ב' ומג"א סק"ו) מובא תשו' הרמ"א (סימן קי"ט) שהאריך להתיר הספרים שנכתבו על הדפין אותיות לפותחם ולנועלם בשבת, דמעשה הקריבה לא נחשב לכתיבה, והטו"ז שם כיוון בזה להביא הראיות מגמ' כמו הרמ"א בתשובתו, כמו שכתב אות אחת בטבריה ואחד בצפורי דחייב, משום דכתיבה היא אלא שמחוסר קריבה, כן נמי לענין פטור, קריבה לא נחשב כלום ואף לענין לכתחילה, וכמעט כל האחרונים, כמובא בשער הציון למ"ב, הכנה"ג וכו', פסקו כוותייהו וכתבו שכן המנהג, גם בשו"ע הרב (סימן ש"מ ס"ק ד') כתב וז"ל: כיון שהאותיות הן כתובות כבר אלא שמחוסרין קריבה וכו' ואפשר להקריבן בקל וכו' וכן נוהגין וכו'.

אכן הלבוש, הובא במג"א, כתב שהוא קרוב לחיוב חטאת, והמג"א כתב להחמיר, דראיות הרמ"א אינן מוכרחות, וכן המ"ב (ס"ק י"ז) כתב ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר, וא"כ נידון דידן דומה לזה, שמקרב ב' אותיות או ב' מספרים בשבת ותלוי בפלוגתא זו.

ומהא דמבואר במתניתין דידן כאן: כתב אות אחת סמוך לכתב דפטור אין להקשות על הלבוש דלתחייב עכ"פ מטעם שסמך ב' אותיות זו לזו, דיש לחלק כשעשה מעשה קריבה בב' אותיות לקרבן זה לזה, זה מעשה הכתיבה לדעת הלבוש, לא כן בכתב אות אחת סמוך לכתב, עשה מעשה רק באות אחת, זה הכתיבה, ומעשה הקריבה של הכתב, נעשה בשעה שלא היה האות הנכתב בעולם, באופן שלא נעשה מעשה קריבה, בכתב שנכתב מכבר לאות החדש שכתב, ומשום הכי פטור ודו"ק.

כאמור, לכאורה נידון דידן (דסידור האותיות והמספרים שבמנעול) תלוי בפלוגתא זו, אכן י"ל לפי הכלל, דכל מה שיכולין למעט במחלוקת עדיף, א"כ י"ל דאף המחמירים מודים בני"ד, דעד כאן לא החמיר הלבוש, דוקא אם מחבר ומפרק ע"י הסגירה והפתיחה את האות עצמה, אבל באופן שהאותיות שלמות רק שמקרבן להדדי כבנידון דידן גם הלבוש יתיר, וכיון דבלא"ה כמעט כל הפוסקים מקילין וכנ"ל, ואף דבפתיחת ספר יש לחוש גם לכבוד המחמירים היכי דאפשר, אבל באות שלם כני"ד נראה דאין להחמיר אף לכתחילה.

ועיי"ש עוד שהאריך בענין דפעמים צריך למיחש משום סיבות אחרים כמעמר ובונה וכו' ומחלק בין סוגי המנעולים ע"כ.

★★

במשנה: כתב אות אחת נוטריקון ר' יהושע בן בתירא מחייב וחכמים פוטרים.

כתב הרמב"ם בפיה"מ כאן: ונוטריקון הוא שיכתוב אות אחת מראש המלה, ויבין אותו מאותו אות כל המלה, כמו שיכתוב ק' וינקוד מעלי', ויהי' רמז על קרבן, או יכתוב מ' ויהי' רמז על מעשר, ויובן ממנו זה, כפי מה שהסכימו אנשי נוף אחד או אנשי מדינה אחד, ר' יהושע בן בתירא אומר, כיון שהכל מבינים מאותה אות המלה כולה, כאילו כתב אותיות הרבה, והלכה כחכמים ע"כ. וכ"כ הרמב"ם בהלכותיו (פי"א מהל' שבת הל' י"ג): הכותב אות אחת אף על פי שקורים ממנה תיבה שלימה פטור, כיצד כגון שכתב מ' והכל קורין אותה מעשר, או שכתבה במקום מנין, שהרי הוא כמו שכתב ארבעים, הרי זה פטור ע"כ.

והנה לעיל (ק"ג ע"א) במשנה איתא: הכותב שתי אותיות וכו' בין משתי סממניות וכו'. וכתב שם הרמב"ם בפיה"מ: דסימניות הפי' הוא, מה שכותבים בנ"א א' במקום אחד. ב' במקום שנים וכו' ע"כ. וכעת קשה, להנ"ל דמספר הוה נוטריקון כמש"כ הרמב"ם בהל' שבת הנ"ל. א"כ יוצא דאותו דבר שהמשנה בדף ק"ב קוראת לו סימניות, קוראת לו המשנה בדף ק"ד בשם נוטריקון, וזה צ"ע רב.

וראה בקובץ כרם שלמה (שנה י"ד קו' י' ע' ל והלאה) שהאריך הרבה בזה.

★★

במשנה: כתב במשקין במי פירות ובאבק דרכים וכו' **פטור.**

וברש"י (ד"ה באבק דרכים) לשון אחר באבק דרכים באצבעו שרט כמו אותיות בעפר נגוב.

הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' קלה) התיר להעמיד אותיות כתובים זה אצל זה אם אינן מחוברין, וכתב דמה שפירש"י הכא ששרט באצבעו כמו אותיות בעפר נגוב, שמשמע שאף בעפר תיחוח שאין שום חיבור לאותיות אסור, [אף שלשון שרט אינו מדוייק על עפר שאינו מדובק, מ"מ משמע שאסור אף בתיחוח], צריך לומר דמשום שעושה על כל פנים כמעשה כתיבה גזרו בו אף בלא חיבור, משא"כ הכא הדרך להעמיד אותיות שכבר כתובים, עיי"ש.

★★

בגמ': כתב על גבי כתב - מאן תנא, א"ר חסדא דלא כר' יהודה, דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוון וכו'.

הנה מבואר כאן להדיא דר' חסדא ס"ל דלר' יהודה כמו לגבי כתיבת ס"ת ס"ל דכה"ג חשיב כתב ה"נ לגבי שבת נחשב כתב דאין חילוק בין הדברים. והנה בגיטין (י"ט ע"א): איתמר, המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, ר"י ור"ל דאמרי תרווייהו חייב שתים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק, בעא מיני' ר"ל מר"י, עדים שאינם יכולים לחתום, מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו בדיו, כתב עליון כתב או אינו כתב. אמר לו אינו כתב, אמר לו והלא למדתנו רבנו כתב עליון כתב לענין שבת, אמר לו וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה עכ"ל הגמ', ופירש"י, דהיינו דמספק"ל בין לענין גיטין וגם לענין שבת. אבל הרמב"ם חזינן דפוסק בהל' שבת (פי"א הט"ז) דדיו על גבי סיקרא חייב, ולענין גיטין לא מהני עי"ש בפ"א מגירושין הכ"ג. וצ"ל דמפרש הכוונה בגמ', דוכי מפני שאנו מדמין, היינו דאין ראי' משבת לגיטין דאין לדמותם.

ובגמ' כאן חזינן דר"ח ס"ל בפשיטות דיש לדמות ס"ת לשבת.

והגאון ר' אהרן קוטלר ז"ל בספר הזכרון ויטע אשל (ע' קנא והלאה) מפלפל בחריפות נפלאה בשיטת הרמב"ם כדרכו בקודש. ובתו"ד רוצה לבאר דסברת החילוק לפי הרמב"ם בין גיטין להל' שבת הוא, דהנה הא דכתב על גבי כתב לא חשיב כתב, דהוא על מעשה הכתיבה, דאין על זה שם כתיבה, וכל היכא דכתיב וכתב או כתיבה, בעינן גם מלאכת הכתיבה, וכל שכותב על גבי כתב כתוב, לא מיקרי מעשה כתיבה, אבל האותיות בעצמותם שפיר קרויין כתב בדיו ע"ג סיקרא ולהיפך, שהעליון ניכר, וכן דמעשה כתיבה אין כאן אבל גוף הכתב יש עליו שם כתב.

וראי' לזה מהא דהכותב על גביו חשיב כתב ע"ג כתב, וכמו שמפורש בהגהות אשר"י ברא"ש כאן סוס"י י"ט ובמרדכי (סי' שד"מ), דהכותב על גבי חק תוכות לא מהני, דאין כתב על גבי כתב, הרי דחק תוכות מיקרי כתב.

ומעתה נראה, שזוהי גם סיבת החילוק בין שבת לגיטין להרמב"ם. דהנה בדין חק תוכות חילקו הראשונים. דהיינו הר"ן בשבת (דף ק"ד) והמרדכי (בגיטין) דלענין שבת גם חק תוכות חייב, ומשום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ואף דלגבי גט לא חשיב כתב, וכמבואר בדף כ' ע"א, והביאור הוא, דמשום כך בשבת לא בעינן דוקא שם מעשה כתיבה, אלא רק עשיית האות, וכיון דהכתב בעצמותו הוה כתב ונעשה ע"י מעשה כתיבה, שפיר מתחייב.

ולפ"ז מובן שזהו החילוק בין שבת לגיטין, לגבי דין דיו ע"ג סיקרא, דכיון דבכה"ג הכתב התחתון אינו ניכר, שהרי הדיו מכסהו, הרי שהכתב הראשון מחוק, ונמצא עכשיו שיש כתב חדש לפנינו, אלא דמ"מ לא חשיב הכתב עליון כתב ומעשה כתיבה, כיון שנכתב ע"ג כתב, דסו"ס קודם שנכתב הלא הי' כאן הכתב הראשון, ולכן נמצא, דאין ע"ז שם כתיבה, אבל סו"ס יש לפנינו כתב חדש, דהא הראשון נמחק, והכתב הניכר העליון לפנינו, ולכן שפיר יש עליו שם כתב אף שלא נעשה ע"י כתיבה, וכמו שנתבאר בחק תוכות, והכתב החדש הלא נעשה בעשייתו שלו, ולכן לגבי שבת דגם חק תוכות חייב, שפיר מתחייב בדיו ע"ג סיקרא, דהא נעשה כתב על ידו, אבל בגיטין דבעינן "וכתב" שיעשה מעשה כתיבה, שם לא מהני, דהוי כותב ע"ג כתב.

ואין לומר, דהא כיון דהכתב הראשון נמחק, שוב לא יהי' נחשב כתב ע"ג כתב, הא ליתא, דהא כל מה שנמחק הוא מכח הכתיבה השני', והרי פעולת הכתיבה השני' היתה כותב ע"ג כתב, ולא מיקרי וכתב, משא"כ לגבי שבת דגם חק תוכות חייב, ה"ה בזה הכא, דהא סוף סוף אחר הכתיבה יש כאן כתב חדש, כיון שהראשון נמחק. ע"כ ביאורו בדעת הרמב"ם.

אלא דלפי"ז יוקשה בגמ' דידן בשבת דמדמה ר"ח לדעת ר"י כתיבת ס"ת לשבת. ומדוע לא נימא דבשבת מדין מלאכת מחשבת יהיה פטור לכו"ע גם לר"י שמכשיר לגבי הל' ס"ת.

וכותב שם הגר"א ז"ל: אך לפי מה שכתבו התוס' בגיטין (שם) ד"ה דין, ובשבת כאן (ד"ה אמר) דכתב על גבי כתב חשוב כתב לר' יהודה דוקא היכא שהשני מתקן, וסברת רב חסדא בגמ' כאן היא משום דמסתמא מיירי מתני' בכל גווני גם באופן שמתקן, א"כ יש לומר, דכיון דמתקן לגבי שמה, שפיר הוי מתקן וחשיב מחשבת, וא"ש דבדין זה לא חילקה הגמ' בין כתיבת ס"ת לשבת גם לדעת הרמב"ם, אבל להראשונים דפליגי אתוס' (עי' ברמב"ן ובריטב"א ובחי' הר"ן), מוכח מהגמ' דשבת הנ"ל כאן דאין חסרון במחשבת גבי כתב ע"ג כתב, אך מ"מ אפשר דהרמב"ם יסבור בזה כתוס' עכ"ד.

★★

בגמ': רב אשי אמר - אפילו תימא רבנן - להשלים שאני ע"כ.

בירחון צאנז (גליון רפ"ה) מובא מהגהות כתי"ק כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל בעל דברי יציב שכתב כאן: עיין בשבת של מי ובשפת אמת כאן. ולפענ"ד יהיה מכאן ראיה למנהגן של ישראל דיש מצוה בגמר ספר תורה בכתיבה, וה"ה קצת מצוה וחשיבות לכל ספר מכ"ד ספרים, ואולי אף נקרא סיום לקצת שמחה ודו"ק עכד"ק.

★★

בגמ': תנא - כתב אות אחת והשלימה לספר וכו' להשלים שאני.

בשו"ת מהרש"ם (חלק ו' סי' לד) כותב: ומה ששאל בדין קשר א' שהי' מתחלה, ובשבת הוסיף ועשה קשר שני ונעשה קשר של קיימא אם חייב בזה, לענ"ד הדבר נלמד מהא בשבת ק"ד ע"ב כתב אות א' והשלימה לספר, ארג חוט א' והשלימה לבגד חייב ומפרש ר"א דלכ"ע להשלים שאני, וכן פסק הרמב"ם פ"ט מהל' שבת, א"כ היכי דרצה לקשור ב' בגדים זה לזה וגמר הקשר ואין צריך לקשור יותר חייב, אבל היכי דצריך לעשות עוד קשרים פטור ע"כ.

★★

בגמ': כתב אות אחת בטבריה וכו'.

בשו"ת הר צבי (ט"ל הרים-כותב סימן ד) כתב: ע"ד אותיות הנדפסים בכרטיסים ומעמידם באופן שיצטרפו לתיבות אם יש בזה איסור כותב. דלכאורה יש לזה ראיה מפורשת מגמרא דכאן, כתב אות אחת בטבריה ואות אחת

בצפורי חייב, כתיבה היא אלא שמחוסר קריבה, וכיון שמחוסר קריבה לא גורע את הכתיבה, ה"ה שהקריבה אינה מעלה את הכתיבה.

והנה בט"ז (סימן ש"מ ס"ק ב') הביא בשם הלבוש שאותם ספרים שכותבים עליהם בראשי חודי הדפים למעלה או מצדיהן אותיות או תיבות כמו שנהגו קצת, שאותם הספרים אסור לפותחן בשבת, וקרוב לומר שחייב חטאת, והט"ז שם חולק עליו והביא ראיה מהגמרא הנ"ל, וכתב שאין לחלק דדוקא בין אות שלם לאות שלם לא מהני הקירוב, אבל באות א' שנתפרק מחמת פתיחת הספר מהני מה שנתקרב ונתרחק וכו'.

ולכאורה הא דהלבוש לא חש לקושיא זאת מהגמרא, הוא משום דמחלק את החילוק (שהט"ז מרמז לזה) בין מקרב שתי אותיות שלמות, שכבר בכתיבתם מקודם נגמרה מלאכת הכתיבה, ובזה אמרו מחוסר קריבה לאו כמחוסר מעשה, משא"כ בחצאי אותיות עוד לא נגמרה מלאכת הכתיבה, שאין עליהם עדיין שם אותיות, ולכן בקירובם הוא גומר את מלאכת הכתיבה. ויעוין בתוס' שבת דף פ' ע"א ד"ה בהעלם ותוס' ב"ב דף נח ע"ב.

נמצא לפי"ז שלקרב אותיות שלמים, אפשר שגם הלבוש מודה שאין בזה איסור, ולמעשה עדיין צ"ע בזה. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קל"ב) שכתב שאם אין שום חיבור של אות למקום יש להתיר לחברן יחד.

★★

בגמ': כגון שנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין וכו'.

כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל אמר, דמכאן מוכח שישנם חיובי שבת שגדרם הוא שלא תיעשה הפעולה (לא - שלא יפעול הפעולה) ואף דפרש"י (כאן) והספר לכך צריך - אין הטעם משום משלים וכו' (כי זהו פירש רבא כאן), אבל דחשיב כותב ב' אותיות (ואף שלכאורה ראי' להיפך מהא דכתיבה בשמאל פטור - י"ל הטעם שא"א שתהי' כתיבה ביד כהה - כזו שביד ימין שלו). ויש להעיר גם מהוציא חצי גרוגרת ואח"כ עוד חצי גרוגרת שאם קדם והגבי' ראשונה פטור (כמבואר לעיל פ, א).

וצע"ק ממה שצריך להוציא כדרך המוציאין דוקא (כמבואר לעיל צ"ב ע"א) וי"ל שאז לא מקרי הוצאה. ויש להעיר מתוד"ה בהעלם (ב"ק נ"ה ע"ב) ע"ש.

(לקוטי שיחות כרך י"א ע' 248)

דף ק"ה ע"א

בגמ': הא דבעי זיוני - הא דלא בעי זיוני ע"כ.

הנה מגמרא זו הוציא המג"א (סי' ש"מ ס"ק י') דהכותב בשבת בכתב אשורית, וחסר הזיונין משעטנ"ז ג"ץ פטור עליהם, מפני שלא נגמרה מלאכתן ע"כ. וכן פסק בשו"ע הרב (שם סעיף ח'). ולכאורה יש לעיין בזה ממש"כ בשו"ע סי' ל"ו דבדיעבד אם כתב בלא תגין הוי כתב כשר (וע"ש בשו"ע הרב סעיף ה'), וא"כ צ"ע למה פטור בשבת (וכן הקשה הגרע"א בשו"ת (ח"א סי' כ"א) וכמובא להלן ע"ש).

ובספר פאר המלך על הרמב"ם (פ"ב דתפילין) כתב לבאר בזה, דלכך אם כתב בלי תגין פטור בשבת, דאף שבדיעבד כשר גם בלי התגין, וגם גוף האות צורתו עליו, דמ"מ התג נחשב כחלק מן האות, שענינה היא מה שהיא מפאר את האות וכחלק מן האות תיחשב. א"כ אף שיוכשר גם אם לא יפאר האות ע"י התגין דאות גמורה היא, מ"מ כשכותב האות עם התגין, אין זה שהוסיף דבר חיצוני על האות כי אם שנעשית התג חלק מן האות עצמה כנ"ל. ולכן מכיון שלכתחילה כותבין האותיות שעטנ"ז ג"ץ עם התגין, נמצא דכשאינו כותב עם התגין, לא גמר מלאכת הכתיבה כיון צריך לכתוב האות לכתחילה בשלימות עם התגין. עכ"ד ודפח"ח.

ובענין הנ"ל באמת חקרו האחרונים, האם תגין של אותיות הם חלק מצורת האות או רק תוספת לאות. ובביאור הגר"א [או"ח סי' תרצ"א סעי' ב'] הוכיח מסוגיין שהתגין חלק מן האות, שהרי באותיות דבעי זיוני לא חייב בלי תג, שאין האות מושלמת.

ובשו"ע הובאה מחלוקת ראשונים אם גם מגילה (וס"ת) צריכה תגין או לא. ומבאר הגר"א שנחלקו אם תגין הם גוף הכתיבה או לא. שמי שסובר שגם מגילה צריך תגין, סובר שתגין הם חלק מן האות. וכן מצינו בחידושי מרן הגרי"ז במסכת מנחות [דף ל'] שהביא מחלוקת אם אותיות

בלי תגין פסול או לא. וביאר שם הגרי"ז - שתלוי אם תגין הם חלק מן גוף האות או לא, כהסבר הנ"ל. ע"כ.

★★

בגמ': **הא דבעי זיוני - הא דלא בעי זיוני.**

בשו"ת בצל החכמה (חלק א' סי' מ"א) כתב להסתפק בכותב אותיות שוות שאינו חייב עליהן אלא כשיש להן משמעות, וכגון שכתב דדד או זזז אם פטור עלי' כיון דלא הוה תיבה המתקיימת, או דילמא כבר נתחייב משכתב דד וזז שהי' להן משמעות, ולא נפטר במה שהוסיף עליהן אות שלישית ובטל עי"כ משמעות התיבה.

וכתב: ולענ"ד נראה להוכיח לחייב בנ"ד מהא דאיתא בסנהדרין (ס"ד:) אר"א ברי' דרבא, העביר כל זרעו (למולך) פטור שנאמר מזרעך ולא כל זרעך. והקשו בתוס' שם (ד"ה העביר) וא"ת מקמא מחייב לי' וי"ל כגון שאין לו אלא בן אחד או שהעבירם בבת אחת עכ"ל. מבואר כי גם אם הי' מעיקרא בדעתו להעביר כל בניו, כל שלא העבירם בבת אחת מחייב לי' משהעביר את הראשון, ושוב לא נפטר במה שהוסיף אח"כ להעביר את כולם.

וא"כ ה"ה בזה, אף שנתכוון מעיקרא לכתוב דדד, מ"מ מיד כשכתב דד שיש להן משמעות כבר חייב עלי' כיון שכתבן בכוונה וה"ל מלאכת מחשבת ושוב לא נפטר במה שהוסיף אח"כ אות השלישית ובטל עי"כ משמעות התיבה. אמנם אם כתב זזז אלא שלא זיין ב' אותיות הראשונות עד אחר שכבר כתב אות ז השלישי דא"א לומר בזה שכבר נתחייב משעה שכתב זז שיש להן משמעות, שהרי באותה שעה לא נתחייב כיון שלא היו מזוינין כדאמרי' בגמ' כאן: הא דבעי זיוני (ועי' בביאור הלכה שבס' משנה ברורה סי' ש"ו סעי' י"א) וכשזינן הרי כבר נכתב ז השלישי המבטל משמעותן, נמצא שאין כאן שעה שראוי לחייבו על כתיבתן.

אלא שי"ל, דכמו שאינו חייב על כתיבת זז אף שיש להן משמעות, כיון שלא זינן ואין כתיבתן חשובה, כך אות ז השלישית הראוי לבטל משמעותן אינה נחשבת אות לבטל משמעותן עד שלא זינן. ולכן אחר שזין כבר אותיות זז ועדיין לא זין ז השלישית מתחייב שפיר, שאין אות ז השלישית שאינה מזונת מצטרפת לאותיות זז לבטל משמעותן.

אבל עי' בכ"מ (פ"ו מה' עכו"ם ה"ד) שאחר שהביא קושית התוס' סנהדרין (ס"ד:) ותירוצם כתב וז"ל: ולי נראה דכי עבר קמא חיובו תלוי ועומד, אם לא העביר יותר חייב, ואם העביר יותר נפטר מחיובו ע"כ. ולדבריו גם בנ"ד כן הוא, וממילא שאם כתב דדד שאין לה משמעות אם לכך נתכוון מתחילה פטור. וע"ש עוד באריכות בזה.

★★

בתשו' הגרע"א (סי' כ"א) נשאל מחכ"א אהא דמשני רב ששת הב"ע שנטלו לגגו דחית ועשאו שני זיינין דחייב ואמאי חייב, הא עדיין אינם מזויינים [שהרי בהיותם בתור אות חית לא היו מזויינים] (ומה שעלה שם על דעת השואל דגם הזיינין שבחית צריכין זיון, דחה שם מרן הגרעק"א ז"ל דזה ודאי אינו ע"ש) והרי מבואר להלן דהיכא דבעי זיוני אינו חייב כל זמן שלא עשה את הזיוני.

והשיב לו מרן הגרעק"א ז"ל בחידוש עצום בפשט דברי הגמרא, דבאמת מהא דאמר ר"ש דחייב כשנטלו לגגו דחית ועשאו שני זיינין מוכח דלענין שבת חייב אע"פ שלא עשה הזיונים, והא דאמרינן לקמן הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני, אין הפירוש הא "דצריך" זיוני (כגון אותיות שעטנז גץ) הא דלא צריך זיוני (כגון שאר אותיות) אלא ה"פ, הא "דרוצה" לזיין הא דלא רוצה לזיין, והיינו דהיכא שהאדם רוצה לכתוב כדת וכדין עם הזיוני שיהא בהכשר גמור התם פטור כל זמן שלא עשה הזיוני, דלגבי דידי' כל זמן שלא עשה הזיוני לא נגמרה מלאכתו. ולפ"ז אתי שפיר הא דקאמר ר"ש דכשנטלו לגגו דחית ועשאו שני זיינין חייב, דזה מיירי בגוונא שאין האדם רוצה לעשות הזיונים.

וכתב הגרעק"א ז"ל ששוב מצא כדבריו בספר התרומה (סי' קי"ד) שמבאר הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני שרצ"ל, הא דרוצה לזיין הא דאינו רוצה לזיין, ומביא ראי' דהיכא שאין כוונתו לזיין חייב אפי' בלא זיוני מהא דמתרץ ר"ש כגון שנטלו לגגו דח' ועשאו שני זיינים דחייב אף שחסר עדיין הזיונים וזהו ככל דברי הגרעק"א ז"ל וכנ"ל עכת"ד.

★★

ובקהלות יעקב עמ"ס מנחות (סי' כ') פלפל הרבה בדברי הגרע"א זצ"ל הנ"ל ובסיום דבריו כתב:

בעיקר פירוש הגרעק"א ז"ל (שהוא פירושו של ספר התרומה) בהא דאמרי' הא דבעי זיוני שרצ"ל הא כשרוצה לזיינם דלגבי דידי' לאו כתיבה שלמה היא כיון שרוצה לעשות גם הזיונים, קשה לי טובא דמ"ש מהא דאמרינן בשבת לעיל

(בדף ק"ג א') דחק קפיזא בקבא חייב אע"פ שעתיד להוסיף מ"מ כיון שגם קפיזא נקרא כלי כדפירש"י ז"ל לפי שיש שמקיימין כן חייב עלי', א"כ ה"נ הני אותיות אע"פ שהוא רוצה לגמור התגין, מ"מ כיון דלדעת ספר התרומה גם בלא הזיון נקרא אותיות מי גרע מקפיזא בקבא וצ"ע. (ומהא דשם משמעון חייב לא קשיא, דהתם עכ"פ איכא אותיות שלמות ושיעור הכתיבה הוא שתי אותיות, משא"כ הכא שגוף האות אינו שלם עדיין כפי מחשבתו אבל מהא דחק קפיזא בקבא צ"ע טובא והשי"ת יאיר עינינו בתורה"ק) ע"כ וע"ש עוד הרבה בזה.

★★

בגמ': רבנן אמרי אמירה נעימה כתיבה יהיבה, איכא דאמרי אנכי למפרע יהיבה כתיבה נאמנין אמריה.

כתב הגאון ר' יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל בשו"ת דבר יהושע (ח"ב סי' סט) לבאר דברי הגמרא, דהנה יש חילוק בין האומר בעל פה לבין אם מעלה את הדברים בכתב, שלפעמים האומר בע"פ נראין הדברים נעימים ומתוקין ועריבין על כל שומעיהן, לפי שהאומרן יש לו פה נאה ולשון ערב, אע"פ שהדבר עצמו אין בו טעם, ואילו היה מעלה הדברים בכתב לא יהיה בהם שום חפץ.

ועוד דבר אחר יש בין דברים שבע"פ לדברים שבכתב, שלפעמים דברים הנאמרין בע"פ נראים נכונים ואמתיים, וכשבאין לידי כתב הכל רואין פגימתן וסילופן ושכמה תשובות יש להשיב עליהן. וזה, לפי שהשומע דברים מפי אומרן אינו יכול להתבונן בהם כל כך ולבקרן מכל מום שיש בהן, משא"כ כשהכתב מונח לפניו ומעיין בו ישר והפוך, מתגלין לפניו המומין שבסתר ומה שנאמר בחפזי היה כוזב.

והיינו דאמרי רבנן שהקב"ה רמז בתחילת נתינת התורה שהתורה היא אמירה נעימה, ולא בשביל שהאומרן יש לו נעימה בדבריו, אלא שהאמירה עצמה נעימה, וראיה, שהרי כתיבה יהיבה ואפילו הכי נעימה, על כרחך שהאמירה נעימה.

והאיכא דאמרי הוסיפו לרמז בתחילת הדברים גם את המעלה השניה הנ"ל, ואמרו שבתיבת אנכי למפרע רמז הקב"ה ראיה על אמיתת הדברים שאמר, והיינו, שאחרי אשר התורה כתיבה יהיבה ויכול האדם להתבונן בדברים גם למפרע, ויבין כי נאמנים אמריה, שאין בהם נפתל ועקש אלא אמת ואמונה.

ולכך המעלה הראשונה הנ"ל נרמזת בנוטריקון ישר, ומעלה השניה בנוטריקון למפרע, לפי שמכתב יכולין לעיין גם למפרע וזה גורם לעמוד על אמיתתן של הדברים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי עיי"ש עכ"ד.

פרק שלשה עשר

דף ק"ה ע"ב

במשנה: **וכל המקלקלין פטורין** וכו'.

וברשב"א (להלן ק"ו ע"א) בתו"ד כתב: ויסוד הענין לפי שכל המלאכות ממשכן גמרינן להו, וכולן צריכות היו לגופן ותיקון היה בהם. ולפיכך סבר ר"ש דכל מלאכה שאין לו תיקון וצורך [ב]גוף המלאכה ממש, פטור עליה. וכיון שכן מילה בשבת מן הסתם מותרת, שהרי יש בו חבלה וקלקלה אצל התינוק. ותיקון המילה שהוא עושה המצוה. אינו תיקון בגוף הדבר, אלא שהוא מצוה, ותיקון מצוה אין מתחשב לו, אע"פ שהוא מתקנו לתרומה ולקדשים ולאכילת פסחים, אין אותו תיקון בגוף המילה, אלא אצל אחרים, ומלאכה שאינה צריכה לגופה היא וכו' ע"כ.

מבואר לכאורה בדבריו, וכן למדו האחרונים בהם, דס"ל דצורך מצוה לא עושה את המלאכה לצריכה לגופה ונחשבת אינה צריכה לגופה.

וכתב הגר"י ענגיל ז"ל בשו"ת בן פורת (סי' ז') דיש לעיין, להרשב"א דלצורך מצוה חשיב אין צריכה לגופה, א"כ לר"ש אמאי בנין ביהמ"ק אסור בשבת, הא הבנין רק לצורך מצוה לקיים מצות התורה וכו' ואף דטעם המצוה כדי שיהיה בית להקריב בו קרבנות וא"כ י"ל דחשיב צורך לגופו של בנין להקריב בו קרבנות כמבואר בירושלמי שקלים סוף פ"ב וכו' ור"ש דריש טעמא דקרא וכו', מכל מקום זה אינו, דגם הקרבנות רק מצוה ואכתי גם זה אין ראוי להחשב צריכה לגופה ע"כ.

וכ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל בעל דברי יציב בתשובתו שנדפסה בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד ע' שס) כתב על ההבנה הנ"ל בדברי הרשב"א דצורך מצוה נקרא אין צריכה לגופה וז"ל:

נפלאתי דאיך אפשר לומר דתיקון מצוה חשיב מלאכה שאינה צריכה לגופה, דהא מלאכות שבת ממלאכות המשכן ילפינן, והם היו לצורך מצוה. וראיתי בהגהות מהרש"ם שכתב באמת דהא דכתבו התוס' (בדף צ"ז א' בד"ה רבי שמעון) דע"י המצוה הוי צריכה לגופה, סברתם היא משום דצריכה לגופה דהוי במשכן, ג"כ לא הוי צריכה לגופה לצורך האדם רק לצורך מצוה, לכן יש לחשוב לצורך מצוה כלצורך גופה, דדומיא דמשכן היא עיי"ש. ובהיות כן יקשה טובא כנ"ל דהאיך נימא בדעת הרשב"א דצורך מצוה לא הוי צריכה לגופה.

ובהמשך דבריו הוא כותב:

ובאמת כך מעיינת שפיר בדברי הרשב"א הנ"ל יראה, דאין הכוונה בדבריו כמו שהבינו האחרונים דתיקון מצוה חשיב אין צריכה לגופה, ולא ידעתי אנה מצאו כן בדבריו, דנראה להדיא שהרשב"א דיבר דוקא בכהאי גונא דמת, דיותר נוח היה לו שלא היה מת ולא תהיה מצוה לקוברו, ורק בכהאי גונא המצוה אינה עושה לצריכה לגופה, או בכהאי גונא דהמלאכה מצד עצמה הוי קלקול ואינה צריכה לו, אז אמרינן דמכח המצוה אין מתחשב לו לצריכה לגופה, אבל זה פשיטא דגם להרשב"א המצוה אינה מגרעת המלאכה - שתחשב מכח המצוה מלאכה שאינה צריכה לגופה וז"ב (והדברים מוכרחין בדברי הרשב"א שם, דבב' המקומות הנ"ל הזכיר רק מקבורת מת מצוה, ואמאי לא נקט דוגמאות אחרות, וכגון דלמ"ל קרא דמועדו (במדבר ט', ב' ופסחים ס"ו א' וע"ז א' ועוד), ותיפק"ל דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא ע"כ מוכח כהנ"ל).

וע"ש עוד שהאריך בזה.

★★

בגמ': ואע"פ שמחלל את השבת יצא ידי קריעה.

בשפת אמת כאן הקשה: לכאורה קשה אמאי יצא ידי קריעה הא הוי מצוה הבאה בעבירה, וי"ל דהא לאו מצוה הוא ככל המצות, דהא אין מברכין עליו אלא חיובא היא ולא שייך בזה מהב"ע ע"כ.

והעיר בקו' גנזי שבת (ע' סג): אבל לכאורה קשה, לפי מאן דאמר דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני אמאי יצא ידי חובת קריעה, וי"ל דראיתי במנחת חינוך (במוסך השבת מלאכת קושר אות ב') שמבאר דבמלאכת שבת לא שייך הכלל של כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, ע"כ. (וכן מבואר בשו"ת מהרי"ט ח"א סימן ס"ט), וא"כ מיושב קושייתנו ע"כ.

★★

בירושלמי כאן (פי"ג דשבת הי"ב) הקשה אהה דקי"ל הקורע על מתו בשבת יצא ידי קריעה, מאי שנא מהא דאמר רשב"י מצה גזולה אין אדם יוצא בה ידי חובתו. ומשני ע"ז הירושלמי וז"ל: תמן גופא עבירה ברם הכא איהו דקא עבר, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים יוצא בה ידי חובתו בפסח עכ"ל הירושלמי. ופרשו המפרשים דכוונת הירושלמי כך אני אומר הוא בלשון תמיה, ועי' בפרי חדש (או"ח סי' תנ"ד ס"ק ד') בשם הרב בתי מועד עיי"ש.

ובעצם חילוק הירושלמי כבר כתב בקרבן העדה שם דכוונת הירושלמי כמש"כ התוס' (בסוכה ל. ד"ה משום וכו') שהקשו למה צריך ללמוד דלולב של אשירה ושל עיר הנידחת פסול תיפוק ליה דהוה מצהב"ע, ותרצו ע"ז התוס' וז"ל: וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה אבל הני אטו מחמת העבירה שנעשית בו מי נפיק עכ"ל התוס'.

וכתב בקרבן העדה דזה החילוק רמזו הירושלמי וכוונתו כחילוק התוס', וכ"כ בחת"ס בחידושיו לפרק לולב הגזול דהתוס' והירושלמי לדבר אחד נתכוונו, עיי"ש.

אך באמת כבר הקשה הגרעק"א ז"ל בתשובותיו (ח"א סי' קע"ד) על פרוש זה של קרבן העדה. דזה ניחא רק בהוציא מצה מרה"י לרה"ר דצא ידי חובתו שפיר י"ל כיון שאין קיום המצוה מחמת העבירה לא חשיב מצהב"ע משא"כ במצה גזולה שפיר לא נפיק כיון שע"י העבירה דגזל יש כאן קיום המצוה כיון שבלא שגזל לא היה יכול לקיים המצוה. אבל בקורע בשבת אמאי יצא הא כאן ג"כ בלא עבירת הקריעה אין כאן קיום המצוה וא"כ אמאי יצא.

ועי' בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' צ"ט) ושפת אמת (בשבת כאן). שהקשו קושיות אחרות על דברי קרבן העדה עיי"ש.

ובמהרי"ט אלגאזי לבכורות (פ"ח סוף אות ס"ה) ביאר כוונת הירושלמי שמחלק אם מעשה כזה כשהיה עושהו בזמן אחר אי היה נחשב עבירה. דגזל בכל ענין הוא עבירה. אך בהוציא מצה אינו עבירה בחול וכן בקורע בשבת ודו"ק.

ויש ליישב לפי"ז קושיתו הנודעת של הנודע ביהודה (קמא סוף חו"מ) בשם חתנו ז"ל על הריב"א בחולין (קמ"א ע"א) דאף שאין עשה דוחה ל"ת ועשה אעפ"כ הל"ת נדחה ואין מלקות. והקשה שם דהא מ"מ הו"ל מצהב"ע כיון שיש כאן העשה. אך להנ"ל א"ש, שדברי הריב"א הם בכיסוי דם צפור ביו"ט עיי"ש בתוס' פסחים (מ"ו:) דבחול קיים מצוה דכיסוי הדם וכה"ג לא חשיב מצהב"ע וכנ"ל.

והפשט המקובל בספרי האחרונים בזה. וכ"כ מרן בבית יוסף (יו"ד סי' ש"מ) והחיד"א במחזיק ברכה (או"ח סי' תרס"ד ס"ק ב') ובנפש חיה בסוגיות הש"ס (דיני עדל"ת סי' א') ושו"ת תורת חסד להגאון מלובלין (או"ח סי' ל"א) דחילוק הירושלמי הוא בין איסור גברא לאיסור חפצא. דאיסור דעשיית מלאכה בשבת הוא איסור גברא וכה"ג ל"ש מצהב"ע, ורק בגזילה דהוה איסור בחפצא שייך אסור ופסול דמצהב"ע.

והביאו באחרונים דברי הריטב"א (סוכה ל'.) שכתב להדיא דמצהב"ע שייך רק באיסורי חפצא ולא באיסורי גברא ולזה רמז הירושלמי. וכ"כ בביאור הירושלמי באתוון דאורייתא (ריש כלל י') והסיק מזה דשיטת הירושלמי דאסורים זמניים הם איסורי גברא עיי"ש.

ולפי"ז יוצא לנו דין מחודש דמצהב"ע שייך רק באיסור חפצא ולא באיסורי גברא.

וראה בשו"ת תפארת יוסף (או"ח סי' י"ד) ושו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ל') שכתבו ליישב קושית תוס' דסוכה (ט' ע"א) למה לי קרא לפסול מצה של טבל תפוק לי' בגלל מצוה הבאה בעבירה ע"כ. ותירצו הנ"ל לפי ההקדמה

שהביאור בירושלמי דשבת הוא דמצהב"ע שייך רק באיסור חפצא, וא"כ כיון דטבל הוה רק איסור גברא שפיר ל"ש מצהב"ע וא"ש קושית תוס' עכת"ד.

★★

בגמ': מפני מה מתים בניו ובנותיו של אדם כשהן קטנים כדי שיבכה ויתאבל על אדם כשר וכו'.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' ציין כאן לדברי המדרש תנחומא (פר' ויגש אות ט'): "אמר לו הקב"ה ליהודה אין לך בנים עד עכשיו, ואין אתה יודע צער גידול בנים, אתה ציערת את אביך והטעית אותו בטרף טורף יוסף, חייך תשא אשה ותקבור את בניך (ער ואונן)".

עכ"ד ולפי"ז מובנים דברי חז"ל כאן ודו"ק היטב.

★★

בגמ': ואי אדם כשר הוא וכו'.

בקובץ ישורון (שנה ט"ו ע' שעח) מובא מהגאון ר' שלמה זלמן אויערבך ז"ל: תלמידי חכמים דומים במעלתם לקדושת הספר תורה, והוא זה מפני שאור התורה נמשך ומתקיים בהם בכל הליכות עולמם, וע"י עמלם בתורה הם המורים דרך ה' ומפרשים לספר התורה ודורשים אותו במידות שהתורה נדרשת בהן, ומהאי טעמא שדברי התורה חקוקים על לבם ואור התורה מתקיים בהם, השוו חכמים בכמה מקומות את התלמיד חכם לספר תורה, וכמו שאמרו ז"ל (מו"ק דף כ"ב א') הרואה אדם כשר שמת כרואה ספר תורה שנשרף.

ועיין בריטב"א (שבת דף ק"ה ב') שכתב, דאדם כשר היינו תלמיד חכם, דאי לאו דתלמיד חכם הוא, לא משכחת כלל דליהוי כשר, והא דלא קרו ליה בגמ' תלמיד חכם, היינו משום דמיירי גם במי שאינו כ"כ מופלג בחכמה. ונראה דגם סברא הוא, דכמו שהגוילין דלית להו מגרמייהו שום קדושה, ואפ"ה אם כתבו עליהן תורה חל עלייהו ממש קדושת ספר תורה, ולא הוו רק תשמיש קדושה, והיינו מפני זה שדברי אלקים חיים נזכרים ונעשים על ידם לעולם, א"כ כ"ש ישראל קדושים, כדכתיב כי עם קדוש אתה לה' אלקיך, שכתבם וחקקם על לוח לבו, ומשתדל תמיד שלא לשכוח ח"ו את התורה, דהוי ממש כספר תורה.

וע"ש עוד הרבה באריכות דברים נפלאים.

★★

בגמ': חייב לקרוע, הא למה זה דומה לס"ת שנשרפה.

עיין מ"ש הרמב"ן בספר תורת האדם בעניני הקריעה (דף ט"ז ע"ב) דאף על פי שספר תורה שנשרף היינו דוקא בזרוע וכמעשה שהיה, וכדאיתא במועד קטן (כ"ה ע"א), מ"מ משל בעלמא הוא, כי גוף האדם דומה לספר תורה, והנשמה לאזכרות שבו, לומר שהוא הפסד גדול וחרדה רבה כאילו ספר תורה נשרף לפניו. עיי"ש. ועיין עוד בשו"ת חכם צבי (סי' יז) ובשבות יעקב (ח"א סי' פד) ובגליוני הש"ס להגר"י ענגיל בסוגיין.

ציין בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: ולהלכה למעשה הסתפק כ"ק אדמו"ר האמרי אמת זי"ע בבואו אחרי המלחמה לא"י שנשרף הס"ת שלו בשנות הזעם. ואמר לבנו כ"ק אדמו"ר הפני מנחם זצ"ל שכיון שהרא"ש פסק שאפשר לצאת בקניית ספרים ע"כ ירכוש עבורו טורים ורמב"ם. (ולפני זאת שלחו לשאול את הגה"ח ר' בונים ליזרזון ז"ל לברר זה הדין והשיב שדבר זה תליא באשלי רברבי) ע"כ.

★★

בגמ': האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו. וכה"ג מי שרי וכו'.

המג"א (סימן שט"ז ס"ק ט"ו) מביא דפליגי הרמב"ם והראב"ד, הרמב"ם סובר שנחשב מתקן מפני שעבד נחת רוח ליצרו, ושאלת הגמ' ע"ז אינה מצד הלכות שבת רק שבא להעיר שאף בחול אסור. והראב"ד סובר ששאלת הגמ' היתה גם מצד הל' שבת, דכיון שהוי כעובד ע"ז לא שייך לומר בזה דהוי כמתקן ע"כ.

וכתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א: ויש לשאול לפי"ז בכל מלאכה, אפי' אם יהי' תיקון גמור, אם יהי' בזה איסור מצד אחר יחשב מקלקל וזה דבר שאינו מסתבר. וגם יש לשאול דלפ"ז כל מלאכת תיקון ובאים לחייבו בשבת להוי קלקול מצד זה עצמו שיש כאן חילול שבת, ומה לי איסור אחר או איסור מצד עצמו.

ונראה כוונת הראב"ד, דהנה תירצה הגמ' דנקרא מתקן מצד שעביד נחת רוח ליצרו, וע"ז פריך וכה"ג מי שרי, ואין הכוונה לשאול רק מצד האיסור, אלא מצד סגנון הברייתא שהיום אומר לו עשה כן וכו', כי כן דרכו של יצה"ר שההולך בעקבותיו לרגע נדמה לו ששכך יצרו ומצא מנוחה (ושכן הי'

הו"א שדבר זה נחשב תיקון), אבל האמת אין כן כי קלקולו יתר על תקונו, משום שרק בזמן מועט שוכך יצרו אבל אח"כ יתגבר עליו בכפלים. והוי כשותה מים מלוחים לרוות צמאונו, ובדומה לזה אי' בגמ' (סוף סוכה) גבי משביעו רעב, שהשכוך של טרדת היצר בזה, במה שמניח ליצר למשכו [וואס מ'גיט איהם נאך] הוא דמיון, ואדרבה זו הזמנה לטרדה גדולה יותר ע"כ.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל כתב בהסכמתו לספר אבני שהם להגאון ר' שאול משה זילברמן מוויערשוב זצ"ל וז"ל: אני מצרף כאן דבר פלא שראיתי בחידושי חו"ז ז"ל (שבת צ"ד ע"ב) שבו דן המחבר עם חבירו וידידו הרמ"ד פלאצקי ז"ל (בעמח"ס כלי חמדה, חמדת ישראל ועוד) אבד"ק דוואהרט ואוסטרובה, שדנו בדברי תוד"ה בחובל (שבת ק"ו) היכא שלדעתו הוי צורך - הגם שבאמת לא הוי צורך, מיקרי לגופו (וחייב גם למאן דפוטר משאצל"ג). ולפלא על שני אריות כאלו שלא העירו מהגמ' בשבת (ק"ה:) דקורע בחמתו הוי צריכה לגופה משום דהניחו ליצרו (ופי' רש"י שמשכך ליצרו) ומקשה בגמ' מי שרי, והרי הקורע בחמתו יהא בעיניך כעובד ע"ז, וברש"י שם שמלמד ומרגיל את יצרו לבא עליו, ואם נפרש דברי התוס' כפשוטו שאם סבר בטעות שמתקן אע"פ שאינו מתקן הוה תמיד צריכה לגופה, ואם כן כל הניחו ליצרו סבר בטעותו שתיקן.

(ולכאורה י"ל עוד, דא"כ איך שייך בכלל צריכה לגופה אם לא נלך אחר דעתו דבטעותו סבר שתיקן והרי חילל שבת בכך - ובעצם חילול שבת הרי הוה קלקול גדול, אלא משום דתיקון כלשהוא בע"כ הוי כתיקון לענין מלאכת מחשבת דשבת וכדאמרינן בפסחים ע"ג השוחט קדשים בחוץ לע"ז חייב ג' חטאות, והרי מקלקל דאסור בהנאה, אלא דתיקן להוציא מידי אבר מן החי לב"נ) וא"כ י"ל אה"נ דקורע בחמתו מרגיל עוד יותר יצרו כמ"ש רש"י, אלא שסבר בטעותו הגסה שעושה תיקון שהניחו ליצרו, ועוד כיון דלפי שעה הניחו ליצרו, ולמה דוחה שם הגמ' את התירוץ הנ"ל (בשבת ק"ה). עכ"ד.

★★

בגמ': המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו וכו' יהא בעיניך כעובד ע"ז.

ויסוד הדברים כאן דהכועס כאילו עובד ע"ז וכמו שכתב הרמב"ם (פ"ב דדעות הלכה ג') ע"ש. ומקורו בזוה"ק (ח"א כ"ז ע"ב) ע"ש. וכמו שהביא בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל ז"ל כאן משו"ת יד אליעזר ע"ש. והגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל הי' רגיל לומר: למה נמשל הכועס לעובד עבודה זרה, היות ושניהם מפיקים אותה תועלת וכמו שאחז"ל (קדושין מ' ע"ב) רגזו לא עלתה בידו אלא רגזנותו וכו' וכן העובד לע"ז לא עלתה כלום בידו וכמובן ודו"ק.

ובני הבחור המו' משה מאיר שיחי' העיר, דמדנקטה הגמ' כאן המשבר כלים בחמתו הוא לכאורה סתירה להרמב"ם. דכאן מבואר דבכועס לבד בלא ששבר אז כלים אינו נחשב כעובד ע"ז וזה דלא כהרמב"ם ויפה העיר.

ויש לציין דבמגן אבות לתשב"ץ (פ"ה דאבות מי"ב) בהא דאיתא שם: קשה לכעוס, כתב: והלא אמרו בשבת כל הכועס יהי' בעיניך כעובד ע"א וכו' ע"כ. וצ"ע שבגמ' לפנינו לא נזכר כן. ואולי כן היתה גירסתו בגמ'.

★★

בגמ': למירמא אימתא אאינשי ביתיה.

עיין סמ"ג (ל"ת רכט) שכתב דה"ט שמותר להשחית דבר כדי להטיל אימה על אנשי ביתו, מפני ששכר האימה מרובה על השחתת הדבר. והנה בשו"ת השיב משה להגאון בעל ישמח משה (חיו"ד סימן לז) נשאל אם מותר לקוץ אילן כדי לבנות במקומו, וכתב דכיון דמבואר ברמב"ם וסמ"ג שם שקציצת אילן והשחתת שאר דברים כולהו נפקי מדכתיב לא תשחית, אלא שהקציצה באילן אסורה מה"ת, ושאר השחתה מדרבנן, וכשם שמותר להשחית חפץ לגמרי בשביל תועלת האימה, ה"נ כשצריך למקום האילן מותר עיי"ש.

אולם בב"ק צ"א ע"ב מבואר דאיכא סכנה בדבר עיי"ש. והאריכו בפוסקים בזה, ועובדא הי' בישיבה אחת בלונדון הבירה שפרצה שמה שריפה ונשרף תלמיד א' ל"ע, וראש ישיבה דשם תלה זה בגלל אשר קצצו אילן מאכל להרחבת הישיבה, אף אשר נשאל ע"ז מגדולי הדור והתירוהו, מ"מ מידי סכנה לא יצא.

★★

בגמ': הא ר"ש דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה וכו'.

בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קפ) התעורר בספק נפלא: הנה הרמב"ן עה"ת (שם כ' ט') כתב שאם מצוה

לבנו הקטן לעשות מלאכה בשבת חייב משום לא תעשה מלאכה אתה ובנך, וכמו במחמר אחר בהמתו שדרשינן לא תעשה מלאכה אתה ובהמתך והיינו מחמר [עיין שבת (קנ"ג ע"ב)], ה"ה אם עושה מלאכה ע"י בנו הקטן. וכן הוא ברשב"א שם ד"ה כשהיא מהלכת, ובש"ג שם. ויש לעיין לר"ש דס"ל (שם ק"ה ע"ב) מלאכה שאצל"ג פטור מהתורה, אם מצווה למשל לבנו לחפור גומא והוא אינו צריך אלא לעפרה שפטור מן התורה, האם מותר לצוות לבנו לעשות זאת.

ונוסף לזה יש לעיין, אפילו אם מצווה לבנו שיתלוש פירות לעצמו ואביו אינו צריך להם שאז לגבי אביו הוי מלאכה שאצל"ג, גם אם הקטן צריך להם והוי לגבי' מלאכה שצל"ג מ"מ התורה לא אסרה להאב אלא לעשות מלאכתו ע"י בנו, א"כ יהא שרי מהתורה, יען דלגבי אביו לא הוה מלאכה, ומה שעושה בנו מלאכה בעד עצמו, על זה לא הזהירה התורה בלאו דלא תעשה מלאכה אתה ובנך, כמו בבהמה שלא אסרה התורה משום מחמר רק מה שאסור משום עשה דשביתת בהמתו, וכו'.

וכתב שם להלן: אבל י"ל דלר"ש גופיה ג"כ אסור לאביו לצוות לבנו לעשות מלאכה שאצל"ג, דר"ש דריש טעמא דקרא בין להחמיר בין להקל, עיין סנהדרין (כ"א ע"א) ובירושלמי נזיר (פ"ז), וכתב בתה"ד בפסקים וכתבים (סי' ס"ב) דהטעם דאסור למיספי בידים הוא משום כדי שלא יהא רגיל בגדלותו לעשות איסורים. ובאמת סברא נכונה הוא דמצינו כמה פעמים בגמרא דאסרו חכז"ל לקטן למיספי לקטן משום דאתי למסרך, עיין שבת (קל"ט ע"א) ועירובין (מ' ע"ב), א"כ גם אם לגבי אביו הוי מלאכה שאצל"ג, כיון דלבנו הוא צריך לגופיה א"כ יהא רגיל לעשותה בגדלותו, ואסור מן התורה לספות ליה בידים, ופירושו דספי ליה בידים היינו שמצווה אותו לעשות איסור זה כדילפינן מקראי ביבמות (קי"ד ע"א) וכדפסקו כל הפוסקים דלספי ליה בידים אסור, ולאו דוקא כשנותן האיסור לידו, אלא דגם אם ע"י המעשה של האב ודיבורו עושה הקטן איסור הוה לי' ספי' ליה בידים, וכן מבואר מלשון הרשב"א שהבאתי לעיל. ואפשר לומר דכל דספי עבר אאיסור דשבת, אבל כיון דילפינן דבר זה מלא תאכילום כדאיתא בגמ' יבמות (שם) א"כ לא חילל שבת בזה, רק עובר משום לא תאכילום. ולפי"ז אפילו מי שאינו אביו אסור ג"כ לצוות, דלספות ליה בידים לכו"ע אסור. ע"כ.

ובהגהות עקבי סופר לידי"נ הג"ר עקיבא מנחם סופר שליט"א שם כותב: ובדברי רבינו מיושב מה שהקשה באמרי בינה דיני שבת (סי' ד') למה צריך קרא באיסורי שבת שלא לצוות לקטן לעשות מלאכה הא כבר הזהירנו גבי שאר איסורים, וכתב דכבר נתקשה בזה בשו"ת מוצל מאש [ח"ב סוסי' ד'] ובדברי רבינו א"ש דאיצטריך בכה"ג דלגדול הוי מלאכה שאיצל"ג דאפי"ה אסור. - ועוד אפ"ל דשאני איסורי שבת דאינם אלא איסורים התלויים בזמן, ולהכי איצטריך קרא מיוחד, ע"כ.

והם דברים מופלאים.

★★

ועיין בשו"ת חדושי הרי"ם (או"ח סי' ג') שנשאל אודות המנהג שהיו שולחין קטן להביא את החמין מהאופה דרך רשות הרבים. ודן שם אי באיסורי שבת שיש פטור דמתעסק, ובפרט במוציא לרה"ר דבעינן בשעת עקירה שיתכוון להניח, אי שייך ללמוד מלא תאכילום הנאמר באכילת דברים אסורים.

ועיי"ש עוד שמצדד לומר שהבבלי לית ליה הדרשא דמכילתא שחייב על שביתת בנו כמו על שביתת בהמתו.

★★

בגמ': כל המוריד דמעות על אדם כשר וכו'.

הגאון רבי ישראל יצחק פיקרסקי זצ"ל אמר בשם הגה"ק בעל האבני נזר זצ"ל שדקדק, מה הלשון "אדם כשר". ולכאורה לשון זה שייך יותר על בהמה שהיא כשרה או טריפה, ואיך נכנס לשון כזו על אדם. וביאר בזה ענין נפלא, דהנה טריפה היא בהמה שלא יכולה לחיות י"ב חודש, וביארו בזה המפרשים, הטעם לזה שנתנו חז"ל גבול של י"ב חודש דוקא, ומדוע לא גבול אחר של ו' חודשים וכדו', דהנה השי"ת ברא את בעלי החיים שיוכלו לחיות בכל עונות השנה, קיץ וחורף, אביב וסתיו, ויוכלו לעמוד בכל שינוי המזגים, ובעל חי שאינו יכול לחיות י"ב חודש, היינו שאינו יכול לעמוד בכל סוגי המזגים, הרי זה מראה שאין לו יותר חיות, כי חי הוא מי שיכול לעמוד בכל המזגים וכנ"ל, ולכן זה נקרא טריפה.

ולפי זה ביאר הרה"ק מסוכטשוב זצ"ל ענין "אדם כשר". היינו, אדם שעמד בכל המצבים ובכל המזגים באותה

בחינה, לא שינה את מהותו ואת התנהגותו, סדרי חייו היו תמיד שוים לטובה, בימים טובים כבימי סגריר, זהו האדם שאפשר לומר עליו שהוא "אדם כשר" עכד"ק ודפח"ח.

★★

בגמ': כל המתעצל בהספדו של חכם וכו' **שנאמר בסאסה בשלחה תריבנה** וכו'.

יש להעיר, דמבואר בגמרא מסכת סוטה (דף ט.) דאין דורשים מפסוק זה דהשי"ת משלם מדה כנגד מדה, רק ממה שכתיב בתריה 'כי כל סעון וסעון', ומהפסוק הזה דרשינן דאין הקב"ה נפרע מן המלך אלא בשעת איבודו מן העולם עיי"ש. וא"כ אמאי מביאה הגמרא פסוק זה שלמעשה אין דורשים ממנו דרשה זו וצ"ע.

(קו' גנזי שבת ע' סד)

★★

בגמ': ויעבדו העם וכו' **וכל ימי הזקנים** וכו' **ימים האריכו - שנים לא האריכו** וכו'.

נציין כאן ענין מופלא כדלהלן. בספר לב שמחה לכ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל (פר' קרח - תדש"ם) כותב: בברכת החודש מבקשין שתחדש עלינו את החודש הזה וכו' ותתן לנו חיים ארוכים וכו', וכפשוטו מה ענין בקשה זו לברכת החודש כאשר מבקשין על החודש הזה, רק הענין ע"ד שאמר כ"ק אאמוז"ל לדודי הרה"ק ר' משה בצלאל ז"ל אחר הלוית כ"ק השפת אמת ז"ל, לאבא ז"ל הי' אריכות ימים, ימים ארוכים ימים גדולים, ופי' שאריכות ימים היינו שהימים ארוכים ומלאים, שניצל את הזמן ואת הימים בשלמות, כמו כן מבקשין ותתן לנו חיים ארוכים, שיהיו החיים ארוכים ומלאים, שהזמן ינוצל במלואו וכו' עכד"ק.

גם כ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל במכתבי תורה שלו (סי' פב) כותב אל החסיד המפורסם ר' משהלה וואלער ע"ה: "דע כי עתותי ספורות, וזוכרני שהגדת לי בשם ר"ס (ר' סנדר) באמץ נ"י על אמוז"ל כי הי' לו אריכות ימים, ואמר דרך צחות כי היום הספיק לו לכל הדברים, אולם אני חלא בר חמרא וכו'". עכל"ק.

וידידי היקר הרה"ח ר' אברהם מרדכי אלטר שליט"א מביא בספרו בדרכי פולין האבלות (חלק א' ע' 23) בשם הרה"ח ר' מרדכי קלמרסקי ע"ה רמז נפלא לתאריך פטירתו של השפת אמת זצ"ל ביום ה' שבט. במבואר בגמ' כאן וכנ"ל שהזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע כמפורש בקרא, "ימים האריכו שנים לא האריכו", ובשו"ע או"ח הל' תענית (סימן תק"פ) איתא שהזקנים האלה מתו בה' שבט, הוא יום הסתלקות רבינו זצ"ל והוא ענין פלא.

דף ק"ו ע"א

בגמ': אחד מבני חבורה שמת תדאג כל החבורה כולה.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' ציין כאן לדברי המדרש רבה פר' ויחי (פרשה ק אות י) דאיתא שם: "תני חבורה ומשפחה כך הן דומים לכיפת אבנים, אתה נוטל ממנה אחד וכולן מתרועעת" וזה מסביר למה תדאג כל החבורה ודו"ק.

★★

בגמ': אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן וכו'.

בהספדו של כ"ק אדמו"ר בעל הפני מנחם מגור זצ"ל על הרה"ח המפור' רבי זעליג שטיצברג ז"ל אמר: איתא בגמ' שבת (קו) אחד מן החבורה שמת תדאג כל החבורה כולה, אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן, הלשון אחד מן החבורה, האחד יחיד ומיוחד בחבורה שמת, אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן, מה הכוונה גדול וקטן, אי' במדרש (ב"ר צג יא) אוי לנו מיום הדין אוי לנו מיום התוכחה, יוסף קוטנן של שבטים הי' ולא היו אחיו יכולין לעמוד בתוכחתו אנו עאכו"כ, וצריך להבין וכי יוסף הצדיק הי' קוטנן של שבטים, הלוא גדול הי', עד כדי כך שאפי' אביו יעקב אבינו ע"ה השתחוה לו כנאמר: וישתחו ישראל, ואמרו חז"ל (מגילה טז:) תעלא בעידנא סגיד ליה דכתיב ויפלו (אחיו) לפניו ארצה, מאי בצירותיה מאחווה, הרי שיוסף לא הי' קטן מהשבטים.

אלא רגיל לומר כ"ק הרבי [הלב שמחה] (שליט"א) [זצ"ל] עפ"י דאי' בגמ' סיומא דסוטה משמת אבא יוסי בן קטונתא בטלו חסידים ולמה נקרא שמו אבי יוסי בן קטונתא שהי' מקטני החסידים, ומפרש הרמב"ם בפירוש המשניות וז"ל: ופירוש קטנותן של חסידים, כללם ושורשם לפי ששורש הדבר והתחלתו קטן, שהי' היסוד והשורש של החסידים, זהו מפרש הרבי (שליט"א) [זצ"ל] יוסף קוטנן של שבטים שורש

ויסוד השבטים, אחד מן החבורה שמת אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן, הוא הנפטר רבי זעליג זצ"ל הי' גדול, גדול החבורה, והי' קטן שורש ויסוד החבורה, הוא הי' גדול מאוד ומאידך הי' קטן שהקטין עצמו עד למאוד, מת הגדול ומת הקטן ובודאי שידאגו כל בני החבורה עכד"ק.

★★

בגמ': אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן.

בסדר עולם רבה (פרק ג') איתא: וימת יוסף וכל אחיו (שמות א') יוסף מת בן ק"י שנה, אין לך בכל השבטים שקצר ימים פחות מיוסף, ואין לך בכל השבטים שהאריך ימים יותר מלוי, וכל זמן שהי' לוי קיים לא נשתעבדו ישראל למצרים שנאמר וימת יוסף וכל אחיו ויקם מלך חדש וגו', ומשמת לוי התחילו המצרים לשעבדם, מכאן אמרו אחד מן האחים שמת ידאגו כל האחים, אחד מן החבורה שמת תדאג כל החבורה, ע"כ.

וכתב בביאור הגר"א שם: מכאן אמרו אחד מן האחין כו' פי' מדכתיב וימת יוסף וכל אחיו משמע שמיתת יוסף גרם עכ"ל.

והקשה בספר מטעמי יעקב (פר' שמות): יש להקשות מכאן על מה דאיתא בשבת קו. על המימרא של ידאגו כל האחים וכל החבורה, אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן, עיין שם, דלכאורה מוכח מכאן ראי' למ"ד מת גדול, כי על כרחך לא הולכין כאן בתר שנים, דיוסף לא הי' הגדול בשנים ולא הקטן אלא מכיון שהי' המלך נחשב לגדול, ועל זה אמרו ידאגו כל האחים כשהוא מת, וכן ממה שאמרו ידאגו כל החבורה כשמת לוי האחרון דודאי נחשב הי' לגדול שבחבורה ואז התחיל השיעבוד וצ"ע. ע"כ.

★★

בגמ': כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר וכו'.

הנה בפשטות חובל חייב או משום נטילת נשמה או צובע (עיין לעיל עה ע"א). אמנם שיטת הרמב"ם (פ"ח מהל' שבת הל"ז) שחובל חייב משום מפרק תולדה דדש.

ועיין בגמ' כריתות [דף יט - מובא בתוס' בסוגיין] אומרת שבחובל אין חסרון של מלאכת מחשבת ולכן מקלקל ומתעסק חייב. ולכאורה ה"ה גם לאחר יד. שיטת בית שמואל [בהל' גיטין] שפטור של לאחר יד הנו משום מלאכת מחשבת.

והקשה האגלי טל (במלאכת דש סעיף ג') עפ"י המבואר בגמ' כתובות (דף ס ע"א) שיש פטור לאחר יד במלאכת דש. ולפי הרמב"ם - לא נאמר דין מלאכת מחשבת בחובל וה"ה בכל דש.

ותירץ בספר אשר לשלמה (לגר"ש ברמן ז"ל) שיש שני מובנים במלאכת מחשבת - א. משום מחשבה של העושה. ב. משום מלאכה חשובה - אומנות (כמו שכתב התרגום מלאכת אומניא).

לפי"ז י"ל שרק דין מחשבה לא נאמר בחובל, אבל דין מלאכת אומנות נאמר בו, ומתעסק זה חסרון במחשבה ולכן חייב בחובל. מה שאין כן לאחר יד, זה חסרון במלאכת אומנות ופטור בחובל. ע"כ. והגם שלכאורה מקלקל ג"כ חסרון במלאכת אומנות ומ"מ חייב. א"כ גם לאחר יד יהיה חייב, וי"ל כוונתו של הגר"ש ברמן הנ"ל לפי השיטה המובאת בתוס' (ב"ק לה) שגם בחובל מקלקל גמור פטור.

★★

בגמ': מדאיצטריך קרא למישרא מילה - הא חובל בעלמא חייב.

ויש להקשות כיצד ניתן ללמוד שמקלקל בחבורה חייב ממה שהוזקקה התורה להתיר מילה בשבת, הלא יתכן שאת המילה עצמה לא הוזקקה התורה להתיר לנו לפי שכל המקלקלים פטורים, כולל מקלקל בחבורה, ולא באה התורה להתיר לנו אלא את פעולת המציצה שנעשית לאחר המילה, שכן המוצץ דם בשבת, חייב משום "מפרק" (תולדה של "דש"), ומציצת המילה אינה קלקול אלא תיקון, שכן מטרתה להציל את התינוק מסכנת נפשות?

ותירץ בזה הג"ר שמחה זיסל ברוידא ז"ל: דאין צורך בפסוק מיוחד כדי להתיר את המציצה בשבת, שהרי ניתן למול בסוף היום, סמוך לחשיכה, ואת המציצה אפשר לבצע בצאת השבת. ואם בכל זאת הוזקקה התורה לפסוק מיוחד, אין זה אלא להתיר את עצם המילה, ומכאן למדת שהמקלקל בחבורה חייב. ע"כ.

העיר בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: ובלא"ה י"ל, דהמציצה היא משום פיקו"נ וסכנה, וכל המכניס עצמו לסכנה ואח"כ נצרך לחלל שבת, אינו אלא איסור דרבנן, (דאלת"ה, דילמא משום מרחיצין את הקטן אחר המילה

איצטריך קרא להתיר). זאת ועוד אחרת, דיש לדון כאן דין מלאכה שאינה צריכה לגופה בדם הנמצץ ע״כ.

★★

בגמ׳: מדאיצטריך קרא למישרא מילה הא חובל בעלמא חייב וכו׳.

בספר יהושע (סי׳ כד) הקשה מה הראי׳ לחובל בעלמא, ודילמא משום גוזז דגוזז חייב אף במקלקל אבל בחבורה פטור. ותירץ וז״ל וי״ל דכאן דעיקר המילה הוא הפריעה ולכך כתבה התורה ימול בשר ערלתו ולא כתב יחתוך, ובפריעה לא שייך גוזז עכ״ד.

והגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל בשו״ת אמרי יושר (ח״ב סי׳ קיז) דן בענין המוהלים הנוהגים לחתוך רק מקצת מהערלה והמותר המה מגלים וממשיכים למעלה ע״י הפריעה אי שפיר דמי, בתוך דבריו כותב על הנ״ל וז״ל: והמה תמוהים, דהאיך יוכל לומר דימול היינו פריעה מדלא כתיב יחתוך, הא לאברהם אבינו נאמר ג״כ בלשון המול אף דלא נתנה פריעה כלל לאברהם אבינו (יבמות עא:). וגם מה שכתב דעיקר המצוה הוא הפריעה, מ״מ הא גם החיתוך מצוה, ובחיתוך איכא משום גוזז, ולהכי איצטריך קרא דדוחה שבת, ואדרבא הא דפריעה דוחה שבת לדעת השאילתות ילפינן מדכתיב ביהושע ושוב מול שנית לאקושי סוף מילה לתחילת מילה וע׳ באשכול (ה׳ מילה סי׳ לז), וא״כ קושיתו במקומה עומדת.

אמנם אם נימא דעור הערלה גופי׳ אין צריך לחתוך כלל רק לסלקו למעלה לגלות העטרה א״ש, דהא דאיצטריך קרא דמילה דוחה שבת ע״כ היינו משום לאו דחובל, דאי משום גוזז הא באמצע ואח״כ יאחז בב׳ צדדי הערלה לסלקם למעלה מעטרה ואין כאן גוזז כלל, ואולי גם כוונת הגאון בעל ספר יהושע כן, ובזה קצת סמך למוהלים הנ״ל, אבל הוא דחוק בעיני, דנראה דבכה״ג שלא יחתוך כלום מעור הערלה והכל יהי׳ ע״י הפריעה איכא צערא דינוקא טובא, ואולי גם חשש סכנת נפשות וע״כ מוכרח לחתוך, והמעט שחופה רוב גובה, או היקף העטרה, יוכל לעשות ע״י פריעה ועדיין לא נתיישבה הקושי׳ הנ״ל ע״כ.

★★

בגמ׳: ומדאסר רחמנא הבערה גבי בת כהן ש״מ מבעיר בעלמא חייב.

וביאור הלימוד הוא, דבגמ׳ יבמות (ו ע״ב) ילפינן מהפסוק ״לא תבערו אש בכל מושבותיכם״ דשריפת בת כהן לא דוחה שבת ע״כ. והרי הוה מקלקל ופטור, וש״מ דמקלקל בהבערה חייב, והקשה בספר בני אהרן (ד׳ טז) עפ״י היסוד שכתבו התוס׳ בזבחים (סו ע״א) ד״ה אלא וכו׳ לגבי ולא יבדיל הנאמר בחטאת העוף, דהיכן שיש סברא חיצונה לחייב עשיית איזה דבר וכתבה ע״ז התורה לאו שלא לעשותו, יש פעמים שאפשר לפרש כוונת התורה שאינו בא לומר שלא לעשותו אלא רק שאין חיוב לעשותו, והיינו שבאה התורה לשלול הסברא החיצונה המחייבת לעשותו עיי״ש, וכעי״ז כתב הרמב״ם בסה״מ (בשורש השמיני) ע״ש.

ולפי״ז קשה בגמ׳ כאן, מנ״ל דבא הכתוב לומר שאסור הבערת בת כהן בשבת, דילמא בא לומר רק שאין חיוב לשורפם בשבת, דהו״א שכיון ששריפת בת כהן הוא מצוה יהיו חייבים בי״ד לשורפם, וע״ז קמ״ל דאין חיוב, ושוב ליכא למילף מינה דמקלקל בהבערה חייב בשבת. והוא קושי׳ נפלאה.

וכתב חכ״א בקובץ נזר התורה (שנה ה קו׳ ה ע׳ שיז-ח): ולענ״ד לתרץ עפ״י מה שיש לחלק בין הנידון דמיירי בהו התוס׳ לנידון הבערת בת כהן, דבנידון דהתוס׳ בזבחים אין שום חידוש בזה שסגי בלא הבדלת ב׳ הסימנים, שהרי גם בעלמא קיי״ל שרוב א׳ בעוף כשר, ולכן שפיר כתבו התוס׳ שכיון שכאן הרי יש סברא חיצונה להבדיל ב׳ הסימנים משום זריקת הדם, שפיר היינו מפרשים שכוונת הפסוק רק לשלול סברא חיצונה זו ולומר שמ״מ אין צריך להבדיל, והיינו משום דעכ״פ בעצם הדבר שלא להבדיל אין כאן שום שינוי דין או חידוש מבשאר פעמים שיש חיוב להבדיל.

משא״כ בהבערת בת כהן, אם נפרש שבא הכתוב רק לשלול שאין חיוב לשורפה ולא שיש איסור, יקשה מדוע באמת אין איסור והלא בעלמא אסור לענות הדין, ולכן בכה״ג לא די בכך שיש סברא חיצונה לחייב לשרוף כדי שנפרש שהפסוק בא רק לשלילת החיוב, משום שאם נפרש כן נצטרך עדיין להסביר ולהבין מדוע חידשה כאן התורה דבר היפך מבשאר מקומות, ובזה חלוק הנידון כאן מהנידון בתוס׳ הנ״ל, והוא ברור לענ״ד. ע״כ.

★★

כתב רבינו הנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ טו) בתשובתו להג״ר אלעזר אב״ד רעכניץ בעהמח״ס אור חדש: ואמנם לתרץ גם מה שהקשה רום מעלתו על דברי רש״י ביצה (כז ע״ב) שאסור להאכיל חלה טמאה לכלבים ביום טוב,

דרחמנא אחשביה להבערתן, מהא דשבת (דף קו) דמבעיר חייב במקלקל מדאסר רחמנא הבערה לבת כהן. והקשה מעלתו ודלמא שאני התם דרחמנא אחשביה דכתיב באש תשרף.

הנה לדעתי אין כאן קושיא, דאם אחשביה רחמנא לביעור קדשים משום דביעורן הוא מצותן. אבל ביעור אש לבשל פתילה לבת כהן עדיין אינו גמר מצותה. וכן כתבו התוס׳ במס׳ שבת (דף קה ע״ב) הא ר״י וכו׳ בסוף הדיבור וזה לשונם. דבשעת חבורה והבערה אינה באה הכשר מצוה עד הגמר. ועוד בלא״ה ג״כ לא קשה, דרש״י חידש רק דרחמנא אחשביה ומיחשב מלאכה והיינו שיהיה נקרא מלאכה. אבל שם במקלקל, אטו כל המקלקלים מי לא מיקרי מלאכה, ואטו חבלה והבערה לאו מלאכה נינהו. אבל פטור דידהו משום מקלקל, וא״כ מה בכך דרחמנא אחשביה להיות נקרא מלאכה, ואטו עדיף ממלאכה ממש. אם לא שיאמר מעלתו כיון דרחמנא אמר באש תשרף מקרי תיקון. זה באמת דיחוי הגמ׳ שם מה לי לבשל פתילה וכו׳ שפירשו תוס׳ שם דף קו ע״א (ד״ה מה לי וכו׳) דמיתת ב״ד חשיב תיקון משום מצוה.

ועוד נלע״ד לתרץ דהא דאמרינן דהתורה אחשביה מלאכה לאו כ״ע מודי בה ופליגי בה התנאים. והדבר מוכח. ואתרץ ג״כ לשון רש״י בפסחים דף ה׳ ע״ב (ד״ה ש״מ מדר״ע) מדלא נפקא ליה דהאי יום ראשון עי״ט הוא, אלא מדאסור להבעיר בי״ט ש״מ וכו׳. ודברי רש״י תמוהים. וכך היה לו לרש״י לפרש מדנפקא ליה דהאי יום ראשון ערב יו״ט הוא מדאסור להבעיר וכו׳ ש״מ. אבל מה שפירש מדלא נפקא ליה וכו׳ משמע שההוכחה היא מדאין לו לימוד אחר רק זה. והוא תמוה. ובילדותי אמרתי כמה אופנים.

ועכשיו נלע״ד, שרש״י כיון לתרץ קושית מעלתו, דמנ״ל דר״ע סובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, ודילמא ס״ל דרחמנא אחשביה לביעורו ולכך כל ביעור שלו מיחשב מלאכה ואסור בי״ט, כדאמרינן בהבערת תרומה טמאה שאסור אפילו להאכיל לבהמה. אלא שאם זה היה כוונת ר״ע, א״כ למה ליה להקדים ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, שהרי אפי׳ לא היתה הבערה מלאכה כלל והיה מותר להבעיר בי״ט, מ״מ ביעור חמץ מלאכה הוא דרחמנא אחשביה מלאכה, אלא ודאי מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון ערב יו״ט הוא אלא מדאסר להבעיר, ש״מ דלא ס״ל סברה זו דמצות ביעור אחשביה מלאכה. א״כ ש״מ תלת. וזהו כפתור ופרח בדברי רש״י. ואחר שזכינו לדין דר״ע פליג על סברה זו, א״כ שוב לא קשה מהבערת בת כהן. דאולי ר״ש ס״ל כר״ע. וכן לא קשה ממה שהקשה מעלתו מלשון רש״י בשבת דף כה ע״א בדברי רבי אשי דרש״י רצה לפרש אוקימתא דרב אשי אליבא דכ״ע גם אליביה דר״ע עכ״ד ודפח״ח.

★★

ויש לציין בתירוצו השני של הנוב״י דר״ל דר״ש לא ס״ל סברת אחשבי׳. דהנה בריטב״א מכות (יז ע״א) מביא בשם רבינו מאיר (הרמ״ה) דסברת ר׳ שמעון דס״ל (שבועות כג ע״ב) כל שהוא למלקות הוא בגלל דאחשבי׳ ע״ש והאחרונים האריכו הרבה מאוד בדברי הריטב״א האלו, ולהנוב״י הנ״ל הרי ר״ש לא ס״ל כלל סברת אחשבי׳ וצ״ע.

★★

בגמ׳: מתקן הוא.

מבואר כאן שאין המילה בשבת אסורה אלא משום דהוי מתקן גברא, אבל לא משום גוזז. ועיין בתהלה לדוד (או״ח סי׳ ש״מ אות ב׳) דלא שייך גוזז אלא בדבר שאין הגוף כואב ומרגיש בנטילתו, כגון צפורן ושיער, אבל בדבר שהגוף מרגיש בנטילתו לא שייך גוזז. ובחידושי הרש״ש (עירובין קג ע״א) כתב דומה לזה, דהא דליכא איסור גוזז במילה בשבת, משום דלא שייך גוזז אלא בדבר הדומה לצמר שגזעו מחליף, כגון צפורן (שבת צד ע״ב), אבל בשר ועור שאין גזעו מחליף (כמבואר בנדה כה ע״א) אין כאן משום גוזז. ע״ש.

וכעי״ז כתב גם בשו״ת תורת חסד (חאו״ח סי׳ יב אות ו), שלא מצינו איסור גוזז אלא בדבר שהוא חוץ לגופו, כגון הגוזז שער או צמר שמפרידו מן הבשר, וכן הנוטל צפרניו, אבל החותך מעור הבשר שבגוף שהוא חלק מחלקיו אין בזה משום גוזז. ע״ש. וכ״כ בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ קלא אות ד), ובשו״ת בית יצחק (חאו״ח סי׳ לה). אבל עיין בשו״ת שואל ומשיב (מהדו׳ א׳ ח״ב סי׳ קמ״ו) שהביא משטמ״ק פ״ק בכתובות דמילה בשבת הי׳ אסור משום גוזז. עיי״ש שהאריך.

דף ק״ו ע״ב

בגמ׳: הצד וכו׳ **וחכמים אומרים כל שבמינו ניצוד חייב, וכל שאין במינו ניצוד פטור** וכו׳.

הנה מבואר כאן, דאין במינו ניצוד פטור, והיינו פטור אבל אסור ככל איסורי שבת, וכמבואר לעיל (ג׳ ע״א) ע״ש.

והנה בב״י או״ח (סי׳ שטז ד״ה וכתב בעה״ת וכו׳) כתב בתו״ד דדבורים מיקרי במינו ניצוד ע״ש. ותמה הב״ח (שם) דלכאורה דברי הב״י הם כשגגה היוצאת מפי השליט, שכן בגמ׳ בביצה (לו ע״א) מפורש דדבורים נקראים אין במינו ניצוד ע״ש.

והנה בגמ׳ (ביצה שם) מקשה הגמ׳ פשיטא, ומשני: מהו דתימא במינו ניצוד אסור, שלא במינו ניצוד מותר, קמ״ל. ולא ברור בגמ׳ מה הוא הקמ״ל, וברבינו חננאל כתב: דקמ״ל דדבורים אסור אעפ״י שאין במינם ניצוד ע״ש. אכן יש לפרש הקמ״ל בגמ׳ - דקמ״ל דדבורים נקראים במינן ניצוד, ולפי״ז א״ש כמובן דברי הב״י, וכן כתב באמרי בינה (או״ח סי׳ כט) שביאר הרא״ה בגמ׳ שם ע״ש. וכיון לביאור זה הצל״ח בביצה שם.

ומצאתי בספר מנוחת שלום (חלק יא סי׳ יט) אריכות בזה וכתב כהנ״ל, והביא מדברי הגר״ח קנייבסקי שליט״א בספר שיח השדה (ח״ב קו׳ קרני חגבים סי׳ ו) דהרשב״א ס״ל דדבורים נקראים במינן ניצוד ע״ש והוא כהרא״ה וכב״י הנ״ל, וע״ש עוד מה שהאריך בכל זה.

★★

במשנה: צבי שנכנס לבית ונעל בפניו פטור.

ברשב״א ור״ן כתבו דנעל לאו דוקא במנעול אלא כל שהגיף וסגר הדלת בפני הצבי חייב דהוי ניצוד בכך. והקשה האבני נזר (סי׳ קצ״ב) דלגבי יחוד איתא בירושלמי (כתובות מ״ה ע״ב) נעול הוי יחוד, מוגף צריכא. הרי דנעול לאו היינו הגפה, וכן בזבחים (נה.) איתא מוגף כנעול דמי, הא בעלמא מוגף לאו היינו נעול. ותירץ האב״נ, דנעול פירושו שאינו יכול לצאת, ולגבי אדם הינו רק עם מנעול, דמוגף לבד יכול לפתוח ולצאת, אבל לגבי צבי במוגף לבד יש לו כבר שם נעול, דהרי אינו יכול לצאת.

★★

בגמ׳: הצד ארי בשבת אינו חייב עד שיכניסנו לגורזקי שלו.

מסתפק השפת אמת - אם אחד צד ואחד הכניס לגורזקי, אם יש פטור של שנים שעשו בהאי גוונא או לא.

והנה יש להסביר שלושה אופנים בשנים שעשו.

א. שנים שעשו אותה מלאכה בבת אחת. כגון שנים שכתבו בקנה אחד. בהאי גוונא יש מחלוקת תנאים אם פטורים או חייבים.

ב. שנים שעשו - כל אחד סוג פעולה אחרת להשלים מלאכה אחת. כגון - בגמ׳ בביצה (לד ע״א) אחד מביא את האור ואחד מביא את העצים - שכל אחד חייב. וכן עיין אפיקי ים (ח״ב סי׳ ד׳ סוף ענף ב׳) המביא: שנים שחרשו - אחד אוחז הדרבן לכוון הפרה לתלמיה ואחר אוחז היתד להכבידו בקרקע. והוא נוקט שלא חשיב שנים שעשו וכל אחד חייב (ויש סוברים שכו״ע פטור). (אכן בריש שבת אמרו לגבי זה עוקר וזה מניח דהוה שנים שעשאוה).

ג. שנים שעשו אותה סוג ותכלית פעולה בשני זמנים כגון בסוגיין - שאחד צד ארי והשני הכניסו לגורזקי.

והשפת אמת מסתפק אם לדמות מקרה זה לאופן א׳ - שיהיה שנים שעשו. או נאמר שהמקרה הזה דומה לאופן ב׳ - שאין כאן פטור של שנים שעשו.

★★

במשנה: ישב על הפתח ולא מלאהו וכו׳ ישב הראשון על הפתח ומלאהו ובא השני וישב בצדו אע״פ כשעמד הראשון וכו׳ השני פטור הא למה זה דומה לנועל את ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו.

וברש״י מבאר דכמו בנועל ביתו לשמרו ואח״כ ראה צבי שמור בתוכו אינו מחויב לפתוח הדלת, כיון דבשעה שנעל לא נתכוון לצוד, כמו כן כאן אע״ג דהשני נשאר שם, מ״מ אין זה מעשה צידה אלא כשומר דבר שכבר ניצוד כן פירש״י ז״ל. ובר״ן מביא בשם הרשב״א שמביא ירושלמי שלא רק שמותר בלא ידע, אלא דמותר לכתחילה לנעול ביתו אם כוונתו לנעול ביתו, אע״פ שכוונתו גם לצוד הצבי ובלבד שלא יתכוון לשמור הצבי בלבד עכ״ד הרשב״א ז״ל. ובר״ן תמה ע״ז מאד, דאיך אפשר לומר כן, אטו בשביל שצריך לנעול ביתו נתיר לו לעשות מלאכה בשבת, ולא זו בלבד אלא אף באינו מתכוין לצוד הצבי אבל כל שהוא פס״ר אסור, וא״כ כש״כ במתכוין לצוד הצבי בוודאי אסור, והוא תמיהה עצומה.

ובספר עונג יו״ט (סי׳ כב) רוצה לתרץ דברי הרשב״א די״ל דפסיק רישא אינו אסור אלא במקום שא״א לעשות

מה שהוא עושה בלי שיעשה המלאכה שאסרה התורה, כגון שחותך ראש העוף דא"א שיחתוך ולא ימות העוף, או שגורר ספסל גדול שא"א שיגרור בלי שיעשה חריץ ובאופן זה פס"ר חייב, אבל כשאדם נועל בית, אין זה מעשה צידה, דנעילת בית אינו צידה, אלא עכשיו איתרמי לי' צבי בבית, ועי"ז שנועל נמצא הצבי ניצוד, באופן זה אינו אסור פס"ר, כיון שמה שהוא עושה הוא מעשה של נעילת בית ולא מעשה צידה, ממילא לא איכפת לן אי הוי פס"ר לצידה, דהמעשה בעצם הוא מעשה מותרת, ומה"ט סובר הרשב"א דמותר אף במכוון, דזה הוי ככוונה בלי מעשה כיון דמעשה הנעילה בדרך כלל שהוא עושה אינו מעשה צידה ואינו מוכרח שיהי' קשור עם צידה, רק השתא דאיתרמי לי כן זה לא נקרא מעשה מלאכה, וכיון שאינו עושה מעשה מלאכה לא אכפת לן כוונתו דהוי כוונה בלי מעשה.

אך העונג יו"ט מקשה על יסוד זה מהא דאי' בשבת קלט ע"ב ביוצא בטלית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת, והא גם שם מה שהוא עושה, הוא פעולה של לבישת בגד, ואינו מלאכה משום שנקרע ציציותיו, והרי היתה פעולה של לבישה, ועכשיו שנקרע ודעתו להשלים נמצא דעובר על הוצאה, אבל עצם המעשה שהוא עושה אינו קשור עם מלאכת הוצאה, א"כ אף אם מכוון לצאת עם הציצית, מ"מ יהי' מותר, כיון שהוא כוונה בלי מעשה ורוצה לחלק דבנעילת ביתו אינו מעשה בגוף הצבי, משא"כ בטלית הוי עושה מעשה בגוף הטלית ע"י שלובש ע"ש וצ"ע ע"כ.

★★

וכתב באבני נזר (או"ח ח"א סי' קצד) לבאר את דברי הרשב"א הנ"ל שהביא הר"ן, דצידה שאני, דבאמת ליכא שום שינוי בהצבי הנצוד, וא"כ החיוב הוא רק המעשה עצמו, וכל שעושהו לצורך דבר אחר, לא מיקרי מעשה צידה, ומשא"כ שאר מלאכות כל שנעשה המלאכה בהחפצא חייב, אף כשנתכוין לדבר אחר, וע"ש עוד מש"כ לפלפל בענין זה.

דף ק"ז ע"א

בגמ': מפים מורסא.

פירש"י משום בונה פתח או משום מתקן כלי. וברש"י כתובות ו' ע"ב כתב בפשיטות דחייב משום בונה כדכתיב ויבן את הצלע. וברמב"ם (פ"י הי"ז) כתב דחייב משום מכה בפטיש. וכתב בשו"ת אבני נזר (סי' רט"ו וסו"ס רי"א) דפליגי לשיטתם, דרש"י ס"ל דאין בנין כלל בכלים. וא"כ אם נאמר "ויבן" את הצלע, בע"כ דאדם אינו ככלי, ויש בו בנין כבמחובר, ולכן מפיס מורסא חייב משום בונה, אבל הרמב"ם ס"ל דבנין גמור חיב גם בכלי, ואם כן אין ראי' מויבן את הצלע, די"ל דאדם הוא ככלי, ושם הי' בנין גמור, שיצר הקב"ה את חוה. ולכן פירש הרמב"ם דמפיס מורסא, דאינו בנין גמור, חייב משום מכה בפטיש.

★★

בגמ': המפים מירסא בשבת אם לעשות לה פה חייב וכו'

וברש"י: משום בונה ע"כ.

בשו"ת רב פעלים הקשה על הרמב"ם (פ"ז דשבת ה"ו) שכתב שמגבן אסור מן התורה משום בונה, א"כ איך חותכים את הגבינה בשבת לחתיכות, והרי שנינו שמותר לגרור במגירה את הגבינה בשבת, ואפי' הרמב"ם פסק זאת להלכה (פכ"ה ה"ז) והרי כל דבר שיש בו איסור בונה יש בו איסור סותר. וא"כ לפי הרמב"ם איך חותכים את הגבינה הרי זאת מלאכת סותר ע"כ.

ובהקדמת הספר שמחה לאיש כתב הגרב"צ אבא שאול ז"ל ליישב, דהנה לכאורה הרי מלאכת סותר צריכה להיות בדיוק ההיפך של מלאכת בונה, כלומר - כמו ששם לבינה על לבינה - חייב משום סותר. ז"א כמו שהוא עשה את הגבינה מדבר נוזלי שהוא שם את חומר הקום והפך את זה לגוש של גבינה, אז רק אם הוא ישים חומר הפוך שיפריד את הגבינה ויחזירנה למצב נוזלי יתחייב במלאכת סותר, אבל כשהוא אוכל את הגבינה או חותך אותה לחתיכות אין בזה סותר כי עדיין יש על זה שם גבינה וזה לא חוזר להיות חלב נוזלי ולכן לא שייך בזה מלאכת סותר, וכן הביא הרב משה לוי זצוק"ל בספר תפילה למשה (ח"א סימן כ"ב אות ב') וז"ל ובזה אתי שפיר הא דשרי לחתוך גבינה בשבת, ולא חיישינן לאיסור סותר, דלכאורה כי היכי דמגבן חייב משום בונה ה"נ החותך והמפרק את הגבינה יש לאסור משום סותר. ולפי האמור ניחא, כשחותך הגבינה אינו מפרקה ומבטל ממנה שם גבינה והו"ל סותר בגבינה ואין סתירה באוכלים ופשוט עכ"ל.

ובקובץ זכור לאברהם (תשס״ד-ע׳ תרצא) כתב חכ״א: ועפ״י הנ״ל יש ליישב למה הרמב״ם (הלכות שבת פכ״ד ה״ז) אומר שאין עונשים בשבת משום ״לא תבערו אש״ ולא אמר משום שסותר, כי הבניה של האדם מהאדמה וכשהורג אותו הוא סותר כי הוא מחזיר אותו לאדמה. אבל לפי הרב בן-ציון זצ״ל והרב משה לוי זצ״ל מובן, כי הוא לא מחזיר אותו להיות עפר אלא מוציא ממנו את הנשמה אבל גופו נשאר קיים, ולכן לא שייך בזה סותר, כי זה לא ההפך של בונה והוא לא מחזיר אותו לקדמותו.

אבל קשה ע״ז, שהרי הגמרא בשבת (דף קמ״ז) אומרת ״ואין מעציבים הקטן״ ז״א אסור מדרבנן להחזיר חוליה למקום ע״י רפואה וכדו׳ דמחזי כבונה דאין בנין באדם, שאם היה בנין היה חייב מדאוריתא וא״כ איך אפשר לומר ששייך באדם סותר ובונה?

ועוד שהרי מצינו בדף ק״ז ע״א ״המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה - חייב״ אומר רש״י חייב משום בונה משמע שיש בנין באדם, אלא הכונה שם שהבונה זה בונה פתח ולא דבר ממשי ע״כ.

★★

ובגוף ענין זה דחיתוך גבינה בשבת, כתב בשו״ת באר שרים להגאון ר׳ אברהם יפה־שלזינגר שליט״א (חלק ד׳ סי׳ לט) לשואל א׳ שהעיר לו, דלדעת הרמב״ם (הנ״ל) דס״ל דמגבן גבינה חייב משום בונה. א״כ מדוע שרי לאכול גבינה ואין בזה משום סותר, דהרי באם יש בזה בונה יש בזה ג״כ סתירה.

והביא שם את דברי הגאון ר׳ מרדכי קאלינא זצ״ל שכתב בספר מכתבי תורה (סי׳ א׳) ד״ה ובהא וכו׳: ויל״ע אי מותר לבטל בשבת מאכל מהיכנו דלא מצינו סתירה באוכלין ומגבן נחשב למלאכת בונה, ועכ״ז מותר לחתך גבינה בשבת כמבואר במשנה שבת (קכ״ד ע״ב) מגירה לגור בה את הגבינה. גם במכתב (נ״ב) חזר על הערה זו בכותבו, והנה במשנה שבת ד׳ קכ״ד מגירה לגור בה את הגבינה אמאי לא יאסר משום סותר לגמ׳ דילן דמגבן הוה בונה. ויש לספק אי שייך איסור מבטל כלי מהיכנו באוכלין משום סותר או בונה כמ״ש בתוס׳ שבת דף מ״ג, (כונתו שם מ״ג ע״א ד״ה דמבטל) בטעם איסור מבטל כלי מהיכנו ויהא אסור לבטל אוכלין מהיכנן.

ועי״ש במכתב (נ״ג) שהשיב לו הגאון בעל צפנת פענח וז״ל בסוף המכתב: משא״כ במגבן אי אפשר שיהי׳ חוזר לברייתו ומה שייך לגורר, שם נשאר כמקדם רק חלקים קטנים משא״כ אם הדר כמקדם, וכן טחינה גבי תבואה זה הוי פנים חדשות, אבל של פירות רק לחלקים דקים. וכונתו דבגורר גבינה עדיין שמו עליו ולכן לא נחשב לסותר ה״ה באוכל הגבינה לא יחשב כסותר מהאי טעמא דחשיב אוכל גבינה. ולאחר שגמר לאכול נקרא שאכל גבינה, אך לא יאמרו ששתה חלב ודו״ק.

ולהלן כותב עוד בבאר שרים שם: ואנוכי רואה בהגה״ה בדעת תורה למהרש״ם (סי׳ שכ״א על סעי׳ י״ט) שהביא דבשו״ת עטרת חכמים (סי׳ ו׳ בסוף התשובה) הקשה גם הוא הקושיא דמגבן גבינה חייב משום בונה א״כ אמאי אינו אסור גם סתירת גבינה כגרוגרת מה לי בונה מה לי סותר. ואף שביו״ט מותר מצד צורך או״נ אכתי קשה למה מותר בשבת ומשנה שלימה בפ׳ כל הכלים ומגירה לגרר בה הגבינה. ועי״ש שהביא בשם בנו ליישב עפ״י הרשב״א שבת ק״ב הנ״ל, שהקשה דהאיך יתחייב במגבן משום בונה הא אין בנין בכלים וכ״ש באוכלין ותי׳ דהא דאמרינן אין בנין וסתירה בכלים זהו דוקא בשהי׳ כלי ונתפרק וכו׳ משא״כ כשעושה כלי מתחלתו אין לך בנין גדול מזה וחייב על עשייתו את הכלי וכמו״כ במגבן שהוא עושה הגבינה מתחלתו והוא בונה ע״ש.

נמצא לפי״ז, דגם בסתירת כלים ודאי הדין הוא כן דאם מבטל ממנו שם כלי ע״י שבירתו יש בו משום סותר ואי לא, לא. וכמו״כ הכא כיון דכל מלאכת מגבן הוא שעושה האוכל מחדש כמ״ש הרשב״א הנ״ל, א״כ אין בו משום סתירה אלא בשביטל ממנו שם אוכל דוקא, והשובר או מגרר את הגבינה אינו מבטל ממנו שם גבינה בכך ואין כאן סותר. וקילסו אביו המו״ל. והאמת כי זכה לכוין בכל זה לדברי הצפנת פענח הנ״ל, שכתב תירוץ זה במספר תיבות.

★★

ולהלן כתב שם בבאר שרים: אך מלבד זאת צריך ביאור כל דין בנין במגבן גבינה. דידועים דברי כק״ז מרן החת״ס או״ח סי׳ ע״ב) גבי פאראסאל (מטריה) בשבת שכתב להוכיח מדברי הירושלמי בשבת (פ״ז סוף הלכה ב׳) דפריך הא הבנין במשכן היה בנין לשעה, בקרשים, ומתרץ דכיון דהיו חונים ונוסעים על פי הדיבור, דהרי על פי ד׳ יסעו ועל פי ד׳ יחנו הוי כחני׳ כמו שהיא לעולם. ומזה, דבסתמא בנין

לשעה אינו אסור מה״ת וא״כ מגבן גבינה מדוע חייב, הרי זה רק לשעה, וצ״ל כמו שכתב הפנ״י בביצה (י״ב ע״א) דמגבן חייב רק באם מגבן ע״מ לייבש לאוצר לימים רבים דבכה״ג הוי דומיא דבנין ע״ש. אך צ״ע דמגבן גבינה הוא לכתחילה ע״מ לאוכלו דהיינו ע״מ לסותרו ועכ״ז חייב, ולדעת הח״ס היה צריך להיות פטור.

ואמרתי דלפי דעת האבני נזר (או״ח סי׳ רי״א ס״ק ט״ו) והתהלה לדוד (סי׳ שי״ט אות ל) דסתירה שאי אפשר אחרי׳ לבנות אף מדרבנן אינו אסור ואין נחשב לסתירה, וממילא האי קולא דלא יחשב לסותר הוא חומרתו בבנין דהיינו, כאשר מגבן הגבינה. ולא מתחשבים אנו שעשוי לסתירה, כי הסתירה כאמור אינה סתירה ולא מטעם שהיא שלא ע״מ לבנות, משום דבכה״ג לכל הפחות היה צריך להיות אסור מדרבנן, אלא, משום דהיא סתירה דאי אפשר אחרי׳ לבנות לעשותו כגוף אחד, וממילא היא נחשבת כאינה, ולכן הבניה לכשעצמה חייבים עלי׳ משום בונה. וע״ש בבאר שרים שהאריך בזה עוד בענינים נפלאים.

פרק ארבעה עשר

במשנה: והחובל בהם חייב וכו׳.

ברע״ב פירש דחייב משום מפרק שהוא תולדה דדש ע״כ. והנה בתוס׳ הגרעק״א על המשניות הקשה על הרמב״ם שכתב דשוחט חייב משום נטילת נשמה, למה אינו חייב גם משום מפרק כמו בחובל, ואף שאין צריך לדם מ״מ הא בחובל להזיק פטור רק משום מקלקל, ושחיטה לא הוי קלקול ע״ש.

וכתב בדגל יהודה להגה״ח ר׳ יהודה קמינר ז״ל תירוץ נחמד: ולפע״ד נראה דבשוחט ואין צריך לדם דלא נתכוון כלל למלאכת הפירוק לא הוי אפילו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואע״ג דהוי פסיק רישא, בפסיק רישא דלא ניחא לי׳ פטור לכולי עלמא, כמ״ש המג״א בסי׳ ש״כ ס״ק כ״א, וכן מביא בלח״מ סוף פ״ז מה׳ שגגות, אך מדברי הכ״מ שם משמע דבפסיק רישא חייב אפי׳ בדלא ניחא לי׳ כמ״ש בספר תוספת שבת בסי׳ ש״כ, ולדידי׳ שפיר הקשה הגרע״ק איגר ע״כ.

★★

במשנה: ושאר שקצים ורמשים וכו׳.

וברש״י: כגון תולעת ונחשים ועקרבים ע״כ. כתב הג״ר דוד מצגר שליט״א בקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון א-ב ע׳ יט-כ): בשבת פי״ד מ״א: שמונה שרצים האמורים בתורה הצדן והחובל בהן חייב, ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור וכו׳. ובגמ׳ שם קז. מבואר משום דשמונה שרצים יש להם עור והדם נצרר ואינו חוזר לאיברים, אבל שאר שרצים עורן כבשרן. ומבאר רש״י בע״ב שם ד״ה מנין, דהנך שרצים שאין להם עור שנצרר בו הדם חבורתו חוזרת לקדמותה, ולכן החובל בהן פטור.

והנה ברש״י שלפנינו במשנה ד״ה ושאר שקצים ורמשים כתוב, כגון תולעת נחשים ועקרבים. מש״כ רש״י נחשים צ״ב, וכי לנחש אין עור כמו לתולעת ולעקרב. ובמה גרע עורו של נחש מעור הלטאה או עכבר שהם משמונה שרצים שיש להם עור והחובל בהם בשבת חייב. והרי ידוע שמשתמשים בעורו של נחש, ומדוע החובל בנחש פטור, אמאי לא נימא דנצוד הדם בעורו כמו בשאר השרצים.

ואמנם אין הקושיא רק על רש״י, אלא גם על המשנה שכתוב בזה מפורש ושאר שקצים ורמשים החובל בהן פטור, ונחש אינו מהשמונה שרצים המפורשים בתורה, ומדוע החובל בו פטור. וחפשתי בספרים רבים ולא מצאתי מי שעמד על כך. אולם את המשנה ניתן לפרש עפ״י פירושו של רש״י במקום אחר.

בחולין (מו, ב) מבואר דשאר שקצים ורמשים החובל בהן אינו חייב עד שיצא מהם דם. וברש״י שם בד״ה מי לא תניא ושאר שקצים ורמשים, מפרש, קטנים כגון צפרדעים ודומה להן שעורן רך, חוץ משמונה שרצים שעורן קשה אינו חייב עליהן בשבת משום חובל עד שתצא מהם טיפת דם וכו׳. ממה שכתב רש״י ושאר שקצים ורמשים קטנים, יש לדייק שרק בקטנים הדין כן, אבל בשרצים גדולים שאינם משמונה שרצים האמורים בתורה החובל בהן חייב. וכך יש לפרש המשנה, שמונה שרצים קטנים האמורים בתורה החולד והעכבר וכו׳ החובל בהן חייב מפני שיש להם עור, אבל שאר שקצים ורמשים קטנים, החובל בהן פטור מפני שאין להם עור. אבל שאר שרצים גדולים שיש להם עור פשיטא שחייב, וזה לא הוצרך להשמיענו.

אך אין בזה ליישב את פירש״י שלפנינו שכתוב בו נחשים.

והנה הרע״ב שכדרכו מעתיק מפירושו של רש״י שכתב ושאר שקצים ורמשים כגון תולעים וחלזונות ועקרבים. יש להניח שברש״י שהיה להרע״ב לא היה כתוב כלל נחשים. כמו״כ ברש״י שעל הרי״ף כתוב כגון תולעים ועקרבים. ולא נזכר שם כלל נחשים. אלא שבהגהות הב״ח הוסיף נחשים

עפ"י רש"י שבגמ'. והנה בדקתי בששה כת"י של פירוש רש"י למסכת שבת (צלומים מהם נמצאים ביד הרב הרצוג) ולא נזכר שם נחשים כלל, אלא חלזונות כפי שכתוב ברע"ב. וא"כ עפ"י הנ"ל אפשר לקבוע שרש"י לא כתב כלל נחשים, ואין בידי לשער במדויק כיצד קרה שבדפוס ראשון ויניציה רפ"ב וכן בכל הדפוסים שלאחר מכן נדפס בפירש"י נחשים, במקום חלזונות, עכ"פ סמי נחשים מרש"י.

לפי"ז יוצא שהחובל בשבת בנחש חייב אף שלא יצא דם, משום שהדם יצא מהבשר ונצרר תחת העור. ובכף החיים או"ח סי' שטז העתיק מפירש"י שבדפוס שהחובל בנחש בשבת פטור. הרי לנו שינוי בהלכה מפטור לכרת. [אגב, לפי הנוסח חלזונות יוצא שחלזון אין לו עור ואין בו משום מפרק. וכ"כ רע"א בגליון הרמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ט]. עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: שמונה שרצים וכו'.

וברש"י: החולד וכו'. בתוס' רי"ד (סופ"ק דחגיגה) מביא מה שפרש"י שחומט הוא שבלול ותמה עליו וז"ל: ובשבת תנן שמונה שרצים האמורין בתורה הצדן והחובל בהם חייב, ואם זה הוא החומט, מאי צידה שייכא בי', שהוא ניצוד ועומד ואינו יכול לזוז כי אם מעט ביותר וכו' עכ"ד.

ובספר פירות תאנה כאן כותב: וכתוב מהגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל דמכאן גם מוכח דאין פירוש של צב כמרגלא בפומי' דאינשי שהרי הצב הוא ניצוד ועומד עכ"ד.

דף ק"ז ע"ב

בגמ': ואיזו היא חבורה שאינה חוזרת נצרר הדם אע"פ שלא יצא.

וברש"י, נאסף ונקשר במקום אחד, אם אינו חוזר ונבלע ע"כ.

נשאל הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א סי' לא אות ג) ע"י הגרי"מ טוקצינסקי זצ"ל אם מותר לבן להעמיד קרנים סתומות [באנקעס] לאב או אם, אי אמרינן שנעשה חבלה שהרי נצרר הדם וכמו דחזינן לגבי שבת.

והשיב שנראה דנצרר הדם הוא דוקא אם נקרע אחד מגידי הדם ונשפך הדם בפנים באופן שאלמלא העור המקיף היה הדם נשפך לחוץ, אבל מה שנתפח ונתקבץ הדם למקו"א אע"פ שנתאדם הבשר מבחוץ, אין זה חבלה אף דנצרר הדם, כדמוכח מרש"י בחולין (מו ע"ב). וכן מבינים אנו מפירש"י בשבת דנצרר הדם הוא דוקא באופן שאין הדם חוזר ונבלע, וכן מלשון התוס' בשבת (עה ע"א ד"ה כי) דכיון שנצרר סופו לצאת אלא שעתה העור מעכבו, וכ"ה בעוד ראשונים, ואילו העמדת הקרנים הסתומות (שרגילים להעמידם גם כנגד הלב) אינן גורמתו צרירת דם שכזו.

נוסף לזה, כמו שאינו חייב בשבת משום חובל כי אם דוקא בחבורה שאינה חוזרת, ה"נ גם בנידון דידן אפילו אי חשיבת ליה להך נפוח כחבלה, הרי היא חבורה חוזרת.

וכתב עוד שם: ובעיקר הדבר מה דפשיט ליה להדר"ג טובא דבנצרר הדם חייב בחובל כמו בשבת, אפשר להעיר דאע"ג דגבי שבת חייב משום חובל גם בכהאי גונא דלא אפחתיה כלל מכספו, אבל גבי חבלה דאב ואם דמקשינן לה למכה בהמה, אפשר לומר שאינו חייב אלא דוקא בגוונא שאם עשה כן בבהמה היה חייב בתשלומין. ע"כ.

★★

בגמ': ההורג כינה בשבת וכו' **דאינה פרה ורבה** וכו'.

הנה בספר דרך בינה (ע' יח) מביא שנשאל הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: שאלה: במסכת שבת (ק"ז, ב') איתא שמותר להרוג כינה בשבת כיון "דאינה פרה ורבה", וכן הוא להלכה (או"ח סימן שט"ז במ"ב סקל"ח), והנה החוקרים אומרים כי היום נשתנו הטבעיים וכינים פרים ורבים, האם משום כך נשתנה הדין.

תשובה: דברי הבל. מה שאין רואים בדרך הרגילה שפרים ורבים - זה נקרא שאינם פרים ורבים, ומה שרואים ע"י מיקרוסקופ אין זה נקרא פרה ורבה. ע"כ.

וכתב בספר פחד יצחק למהר"י למפרוטני ז"ל (ערך דידה אסורה) וז"ל: "אי לאו דמיסתפינא אמינא, שבזמנינו שחכמי התולדות הביטו וראו וידעו וכתבו, דכל בעל חי ויהיה מי שיהיה, הוה מן הביצים. וכל זה שומר נפשו ירחק מהם ולא יהרוג לא פרעוש ולא כינה".

ומובא שם ששאל על כך את רבו ר׳ יהודה בר׳ אלעזר בריל ממנטובה והוא קיים דין הגמרא והטיל ספק בדעת החוקרים וז״ל: ״אכן חסר דעת החוקר, אין שכלו מגיע לעומק חכמת הטבע ומעשה בראשית כי רב הוא, ואעפ״כ עמד הר״י למפרוטי על דעתו בזה והביא ראיה ממה שאמרו בפסחים צד. שחכמי ישראל הודו לחכמי אומות העולם. אולם רבו כתב דהרי ידוע דאחרי מאות רבות בשנים כל החוקרים מאוה״ע בחקירתם ע״פ הנסיון והמופת שבו לדברי חכמים וקבלת הקדמונים, א״כ אין לזוז ממה שנפסק ע״פ גמרתינו, אפילו כל רוחות החקירה האנושית באות ונושבות בו כי רוח ה׳ דבר בנו.

גם בספר הברית (מאמר י״ד פ״ח) מביא דעת חכמי אוה״ע ומדחה דבריהם ״דמפורש במשנה ו׳ פ״ט דחולין דיש עכבר שחציו בשר וחציו אדמה. והרמב״ם בפיהמ״ש כותב שהענין מפורסם מאד לרוב המגידים זה עכ״ל, הרי דיש בע״ח שנולדים לא מזיווג ולא מביצים״. ע״כ.

★★

וכתב בספר בשבילי ההלכה (ע׳ נט): ומשמע מכל זה, שאין מתחשבים במכשיר המיקרוסקופ, וכל שלא ניתן לראית אדם או להרגשתו בלי כלי עזר, נחשב ע״פ ההלכה כאילו אינו קיים, אלא הכל נחשב כמו שהוא נראה. ומסתבר שכל שלא היה כמוהו בזמן מתן תורה אין להתחשב בו, וכמו שכתב החוות דעת (סי׳ צ״ח ביאורים ס״ק ג׳) דמה שנחשב מין במינו היינו ״שהיה להם שם אחד בעת נתינת התורה״.

ועפ״ז כתבו להסביר האחרונים לגבי הורג כינה בשבת שהותר מפני שאינו פרה ורבה, שידוע הוא שכל שרץ בא משרץ, ואין הכינה מתהוה מן הזיעה ממש, כי אם הביצה כה קטנה עד שאי אפשר לראותה אלא ע״י זכוכית מגדלת. ומ״מ נחשב כאילו אין כאן ביצה, כיון שהביצה אינה נראית, ולפי ראות עינינו הוא גדל מן הזיעה בלבד, לפיכך נכלל במה שאמרו שאינו פרה ורבה.

ועיין מש״כ הגאון ר׳ אליהו דסלר זצ״ל **במכתב מאליהו** (ח״ד) דכל מה שקיבלו חז״ל הן בהלכות טריפות הן בהלכות שבת הן בשאר מילי קבלתם אמיתית ויסודתם בהררי קודש הן לקולא הן חומרא. ומה שאמרו כאן דאין הכנה פרה ורבה, ביאור הדברים, דלגבי הלכות התורה אין אנו מתחשבין רק עם מה שעין אדם רואה, כגון נגיעה שבאותיות סת״ם או נקב שבאות שאינו נראה בעין האדם רק ע״י זכוכית מגדלת כשרה, דאין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ולא נתנה תורה רק לבני אדם באשר הם, ולכן הכנה, אף שנתברר שהם פרים ורבים, אבל עין האדם לא יוכל לראות כן, ולגביו הרי זה כאילו מאליהם נוצרו, וא״כ אינם דומים לאלים שבמשכן, ואין בהם נטילת נשמה.

★★

ובעצם דברי הגמ׳ דההורג כינה בשבת כיון דאינה פרה ורבה פטור עליה. העיר הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א. דיש לעיין, דבמשכן היה גם תחש שנברא לשעה ונגנז, א״כ לא הי׳ פרה ורבה, וצ״ל או דבאותה שעה פרה ורבה. או דאין כל חדש תחת השמש והי׳ בריאה קדומה אלא שנזדמן למשה רבינו באותה שעה ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר רב אשי צידה אהריגה קרמית וכו׳.

בספר בן אורי כתב לדקדק דצריך להבין מה סברת ההו״א והמסקנה בגמ׳ כאן, וכי סבר המקשן דצידה והריגה שוים הם, וכתב לבאר בהקדם מה שהביא מדברי הראשונים שביארו בדברי הגמ׳ לעיל: הא הורגן חייב, מאן תנא, א״ר ירמי׳ ר״א היא דתניא ר״א אומר ההורג כינה בשבת וכו׳, וביארו הראשונים דר״י ס״ל דלרבנן דפליגי על ר״א ס״ל דחייב הריגה בבריה הוא רק אם יש לברי׳ גידין ועצמות כמו אילים וכן מבואר בירושלמי ע״כ. והנה כתב בבן אורי שם עוד להוכיח דלחלזון במשכן היו עצמות, דהא דג יש לו עצמות דתנן עצמות הדג ועורו לקמן (דף קח), ועיין בשו״ת נוב״י (מהדו״ת או״ח סי׳ ג) שפלפל בזה אם החילזון הי׳ דג ממש או לא, וא״כ לע״ד אף אם לא הי׳ דג ממש כפשטא דסוגי׳ דמנחות (דף מד:) שאמרו חילזון דומה לדג ולא דג ממש, מ״מ כיון דדומה לדג יש לומר שהי׳ לו עצמות כמו דג.

ולפי״ז כותב שם: וממילא לע״ד גם בצידה נימא כן, דאינו חייב רק בצד ברי׳ שיש לה גידין ועצמות דומי׳ דתחש או חילזון לפי גמרא דילן, וצידה והריגה שוין לענין זה, אמנם כיון דבאמת לענין הריגה קיי״ל דסגי אם פרה ורבה חייב ולא צריך להיות לו גידין ועצמות, ממילא גם בצידה הוא כן דחייב על כל ברי׳ אם פרה ורבה אף שאין לה גידין ועצמות, וא״כ א״ש המקשן שהי׳ סובר דבצד פרעוש פליגי

ר״א ור׳ יהושע ג״כ בסברא זו, דלר״א חייב בכל דבר כמו בהריגה דמחייב גם בהריגת כנה ולא מחלק בין ברי׳ לברי׳.

אבל לר׳ יהושע פטור משום דאין לפרעוש גידין ועצמות, ולא דמי׳ לצידת התחש או החילזון וה״ה דבהריגה ליפטר אף דפרה ורבה, מ״מ הא אין דומה לאילים במה שאין לו גידין ועצמות, ומשני דלא כן הוא רק בצידה נחלקו אם דבר שאין במינו ניצוד חייב או פטור, אבל לענין הריגה אפילו ר׳ יהושע מודה דסגי אם פרה ורבה ודלא כר׳ ירמי׳ זה הנעל״ד ברור. עכ״ד ודפח״ח.

והגאון בעל השואל ומשיב זצ״ל (בהסכמתו לספר הנ״ל) דן במש״כ וכנ״ל דלחלזון הי׳ עצמות וכתב: הנה אני מצאתי בירושלמי (פ״ק דשבת ה״ג) וז״ל חזקי׳ אמר ההורג כנה בשבת כהורג גמל וכו׳ אמר רשב״ח ולא מחילזון שמענו. ופריך וחלזון יש לו גידין ועצמות ולא כן תני כל שאין לו גידין ועצמות אינו חי׳ יותר מששה חדשים עיי״ש, הן אמת דבירושלמי פ׳ כלל גדול ה״ג משמע דדוקא משום נטילת נשמה חייב לא משום צידה וכן הבינו התוס׳ שבת עה. ד״ה הצד וכמ״ש מעלתו ג״כ. והרי כאן משמע דחילזון לית לי׳ גידין ועצמות ולא שייך בו נטילת נשמה, ועכצ״ל נהי דאין לו גידין ועצמות מ״מ כל שחי ששה חדשים עובר משום נטילת נשמה וא״כ נסתר בניינו. ובאמת שהק״ע הביא בשם גליון פירוש אחד על חילזון ולדבריו נצטרך לומר דהך חילזון שמזכיר פ״ק דשבת אינו אותו שמזכיר פ׳ כלל גדול וצ״ע. ובגוף ענין חילזון מאי הוא, עיין שו״ת בשמים ראש וכסא דהרסנא (סי׳ רמד). עכ״ד השו״מ.

והשיב על הנ״ל הגאון בעל בן אורי הנ״ל: ואני התלמיד נלע״ד, א״כ נצטרך לומר לפי הירושלמי פ׳ כלל גדול דבריה שאין לה עצמות יכולה לחיות יותר ממשה חדשים, ובאמת דבר זה הוא ברייתא בירושלמי פ״ק דשבת שם דאין יכול לחיות וקשה לחלוק על ברייתא? ובבבלי חולין נח. אמר ר״ה כל ברי׳ שאין בה עצם אינו מתקיים י״ב חודש, והקשה בס׳ באר שבע מירושלמי זה דתני אינו חי׳ יותר מששה חדשים? ותירץ דצ״ל דאינו מתקיים היינו דנעשה עפרא, והביאוהו האחרונים ז״ל בי״ד סי׳ פד עיי״ש, ושום אחד מהן לא רצה לומר דגמרתינו חולק על ירושלמי זה כיון שהוא ברייתא, ולדעת אמ״ו יחי׳ נימא דבירושלמי עצמו יחלוקו שני סוגיות בזה?

ע״כ נלע״ד דיותר טוב לומר דשני סוגיות הירושלמי חולקין, אם חילזון יש לו גידין ועצמות או לא ובנוב״י (סי׳ ג׳) שם נסתפק אם חילזון הוא תולעת או דג עיי״ש, וממילא וודאי י״ל אם הוא תולעת אין לו גידין ועצמות, ואם הוא דג יש לו גידין ועצמות, ונחלקו בזה ב׳ סוגיות הירושלמי זה נלע״ד להצדיק דברי אחרי נטילת הרשות ע״כ.

★★

והנה במה דפשיט״ל להגאון בן אורי וכנ״ל דבאיסור צידה חייב רק בברי׳ שיש לה גידין ועצמות דומי׳ דתחש או חלזון. י״ל עוד בזה, דהנה המג״א (סי׳ תצז) מביא מהמהרש״ל דס״ל דאין איסור צידה בדגים, והביא המהרש״ל ראי׳ לזה מהירושלמי, וע״ש במג״א שדחה ראייתו.

והקשה הגאון מטשעבין זצ״ל בדובב מישרים (ח״ב סי׳ כה) דאם באמת יש צידה בדגים, א״כ מדוע אין איסור צידה בחלזון וכמש״כ בתוס׳ שבת (עה ע״א) בשם הירושלמי. מדוע לא נחשיב את החלזון בגדר ״כל שבמינו ניצוד״ כיון שבכל הדגים יש איסור צידה. והמנחת חינוך במוסך השבת (אות כח) מקשה איפכא, דכיון דעל חלזון אין חייב משום צידה, א״כ ג״כ על כל הדגים לא יתחייב משום צידה דיחשבו אין במינו ניצוד וכו׳ ע״כ.

וכותב בדובב מישרים שם: ונראה דהנה בשו״ת נובי״ת מסתפק אם החלזון הוא דג או רמש מן הארץ, והעיר דמרש״י מנחות דף מד מבואר דחלזון עולה מן הארץ א״כ הוא רמש מן הארץ, אולם מדברי רש״י בסנהדרין (דף צא) ומגילה (דף ו) מבואר דעולה מן הים על הארץ, ולפי״ז נראה דהוא דג טהור, ונ״ל ראי׳ ברורה דש״ס דילן ס״ל דאינו רמש מן הארץ, מדשני שם דמשו״ה ס״ל לרבנן דאינו חייב על פציעת חלזון משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע, אלמא דס״ל דחלזון אינו רמש מן הארץ, וצעג״ל על הנוב״י שלא העיר מש״ס הנ״ל, וע״כ י״ל דתליא זה בזה דאם חלזון הוא דג יש בו משום איסור צידה כמו דגים, משא״כ אם הוא רמש מן האדמה ואינו דג ועולה אחת לע׳ שנה ולא חשיב במינו ניצוד וע״כ אין חייבין על צידתו.

ומשו״ה כיון דהש״ס דילן ס״ל דחלזון לא חשיב גידולי קרקע ממילא היא בכלל דג, ומשו״ה הצד חלזון שפיר חייב, אבל בירושלמי ס״ל דהוא רמש מן האדמה ומשו״ה

אין בו משום צידה, ומיושב שפיר קו׳ המנ״ח וכנים דברי המג״א דבדגים יש בו משום צידה גם לשיטת הירושלמי דבחלזון אין בו משום צידה, די״ל דבחלזון שפיר אין בו משום צידה, דחלזון מין רמש האדמה הוא, וע״כ גם לשיטת הירושלמי בדגים חייב משום צידה כיון דאינם מין חלזון עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ר״ש היא דאמר מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה וכו׳.

והנה יש ב׳ שיטות בהגדרת מלאכה שאינה צריכה לגופה עיין לעיל (דף צד ע״ב) תוד״ה ר״ש.

שיטת רש״י דהיינו כגון צד נחש שלא ישכנו, דהיינו עושה ומלאכה שלא היה צריך את גורם המלאכה, ורק מסיר דבר מפריע, שיטת תוס׳ היא דעושה מלאכה לצורך שלא היה כמותו במשכן - זוהי מלאכה שלא צריכה לגופה.

ומעיר הריב״ש דהרי מלאכה שעל ידה נתקן גופו כגון גוזז צפורניו - הוי צריכה לגופה כי הגוף נתקן ע״י כך.

ומחדש הגאון ר׳ מנחם זעמבא הי״ד (בספר תוצאות חיים סי׳ ו׳), שרק באב מלאכה נחלקו התנאים אם מלאכה של״צ לגופה חייב או פטור (והרמב״ם פסק שחייב ושאר ראשונים סוברים שפטור), אבל בתולדה לכו״ע פטור.

ולהסביר דבריו יש להקדים דין תולדה לתולדה. כגון - מבריך ומרכיב באילנות שהם תולדה של נוטע. ויש סוברים שנוטע הוי תולדה של זורע. וסובר הגאון ר׳ מנחם זעמבא - שפטור. והוא מוכיח דבריו מדברי בעל המאור (במסכתין דף קו) שכתב לגבי מלאכת בורר, אמנם בעלמא כהאי גוונא נחשב משאצל״ג ומ״מ חייב כיון שבמשכן כך עשו (כתוס׳ הנ״ל). ומוסיף בעל המאור - וחייב על בורר וגם על תולדות מלאכה זו.

ותימה גדולה - מה מחדש בעל המאור זצ״ל שחייב על תולדת בורר, הרי תולדה דינה כאב בכל מקום.

ומסביר התוצאות חיים דכל מלאכה שאין צריך לגופה, אף למ״ד שחייב - חשיבא תולדה (עיין ריש ב״ק דכל דהו שהיה במשכן הוי אב וכתוס׳ הנ״ל). ולכן בתולדה - מלאכה שאי״צ לגופה לכו״ע פטור כי אין תולדה לתולדה.

אולם במלאכת בורר, כיון שהיתה במשכן למרות שאי״צ לגופה חשיבא כאב, ולכן הדגיש בעל המאור שדוקא כאן חייב על תולדה.

אולם יש להקשות על דברי בעל התוצאות חיים מדברי הר״ח לעיל (עה ע״ב) שסבירא ליה להדיא שיש תולדה לתולדה כגון מבריך ומרכיב. עיי״ש.

ותירץ הגאון ר׳ אפרים ברודיאנסקי זצ״ל דיש לחלק בין הך דהר״ח לבין התוצאות חיים ובעל המאור.

דבמקום שהחסיר במהות המלאכה ומשום כך הדבר נחשב לתולדה - כגון חותך ירק דק (דהוי תולדה דטוחן - לא חותך דק דק) - בכי האי גוונא אין תולדה לתולדה.

מה שאין כן בנידון הר״ח - מצד המהות אין חסרון במלאכה - כגון נוטע וזורע ששניהם אותה מלאכה (ומהאי טעמא יש סוברים שנוטע חשיבא אב) - בכהאי גוונא יש תולדה לתולדה. ומלאכה שאי״צ לגופה דחשיבא תולדה הוי חסרון במהות הדבר, ושם הר״ח יודה שאין תולדה לתולדה ע״כ.

★★

בגמ׳: השולה דג מן הים - כיון שיבש בו כסלע חייב.

בספר אורחות שבת (ע׳ תטז) כותב: יש לעיין במי שזרק חץ בבעל חי והרגו, האם מלבד איסור נטילת נשמה עבר גם באיסור צידה, שהרי בעל החיים היה חופשי ועכשיו נמצא תחת ידו, או דעיקר שם צידה נאמר רק במקום שבעל החיים נעשה כבוש תחת ידו בעודו חי.

ושמענו ממרן הגרי״ש אלישיב שליט״א שיש בזה גם איסור צידה, וראייתו מהגמ׳ שבת דף קז: דאיתא התם דהשולה דג מן הים כיון שיבש בו כסלע חייב משום נטילת נשמה, ועיי״ש ברש״י ותוס׳ שכתבו דמיירי בדג שהוא ניצוד ועומד מבעוד יום ולכן אין בו מלאכת צידה, וכן כתב הרמב״ם פי״א משבת ה״א, ומבואר מזה דמי ששולה דג מן המים חייב שתיים, משום צידה ומשום נטילת נשמה, עכ״ד.

וכתב חכ״א להעיר בזה: לולא דבריו, לכאורה אולי יש מקום לומר דשולה דג מן הים שאני, כיון שאין הדג מת מיד אלא רק לאחר שייבש בו כסלע, ואם יחזירו קודם לכן למים לא ימות, לכן בשלב ראשון יש איסור צידה, וה״ה אם יזרוק חץ בבע״ח ויפצע אותו ויקחנו תחת ידו בעודו חי

הוי בכלל צידה, אף אם לבסוף מת, כיון שכבשו חי תחת ידו, אבל אם בעל החיים מת מיד יש מקום לדון דאין זה בכלל מלאכת צידה. ע״כ.

ובני הבחור המו׳ משה מאיר שיחי׳ העיר דלכאורה צידה כפשוטה ר״ל שסוגרים על הבעל חי שלא יוכל לברוח והיינו בכלי הנקרא מכמונת וכמו שתרגם באונקלוס וברש״י עה״פ (במדבר לה, כו) או השליך עליו בצדיה וכו׳ ע״ש וברש״י סנהדרין (ס״ז ע״א) ד״ה מכמינין לו וכו׳ ע״ש. וא״כ אין זה שייך להריגת בעל חי אלא דוקא לתפיסתו כשהוא חי ע״כ.

★★

בגמ׳: הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב וכו׳.

חכם א׳ רצה לחדש, דמשום הכי שתה מים טמאים וטבל טהרו, משום דהוי היינו רביתיה כמבואר במקוואות (פ״י מ״ח) שתה מים טמאים וטבל והקיאם טהורים, מפני שהם טהורים בגוף ע״כ. דומיא דמעוברת שנתגיירה [ש]בנה אינו צריך טבילה (יבמות ע״ח ע״ב).

וכתב בספר עקבי ברכה (סי׳ עא) לדחות דבריו: לכאורה לא אתי שפיר, דהיינו רביתיה לא יתכן אלא במקום שכך הוא גידולו של דבר, ולא במקום שנזדמן כך על ידי מעשה האדם או אחר, תדע, דבשבת ק״ז איתא הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב משום תולש דהוי ליה עוקר דבר מגידולו, ונאמר שם בסוגיא ע״ז דהוי היינו רביתיה. ואילו הושיט ידו לתוך גרונו והקיא אוכלין שבמעי׳ לא מחייב משום עוקר דבר מגידולו, ולא אסרו לעשות אפיקטויזין (שם קמ״ז:) אלא בסם, וזהו גזירה משום שחיקת סממנין, ואילו ביד מותר לגמרי, ולא אמרינן באוכלין דהיינו רביתי׳ ואסור משום עוקר דבר מגידולו ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב וכו׳ **עוקר דבר מגידולו.**

וכ׳ הרשב״א בשם הרמב״ן דאין החיוב משום קוצר, דאין קוצר אלא בגידולי קרקע אלא החיוב משום נטילת נשמה, וכ׳ הרשב״א שגם מדברי הרמב״ם (פי״א מהל׳ שבת) מוכח דס״ל דעקירת עובר משום נטילת נשמה היא ולא משום קוצר.

ובמנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת קוצר) תמה על זה, דהא הרמב״ם גופיה סובר דבעלי חיים נקרא גידולי קרקע, דהרי הרמב״ם ס״ל דאין דישה אלא בגידולי קרקע, ומ״מ פסק דחולב חייב משום דש, ובע״כ דבע״ח הם בכלל גידולי קרקע. ואם כן לגבי קוצר גם כן ל״ל יתחייב בבעלי חיים.

ותירץ הקהלת יעקב (סי׳ מ״ז) דאינו דומה הגדר של גדולי קרקע לגבי דש, להגדר של גידולי קרקע לגבי קוצר, והיינו דדישה שהיא מלאכה בתלישה סגי שהוא גידולי קרקע, דהיינו שמזונתו ויניקתו ממה שגדל בקרקע, ולכן פסק הרמב״ם דבחולב איכא משום דש, דבעלי חיים גידולם מן הארץ וגידולי קרקע איקרי ואית בהו משום דש. אבל לגבי מלאכת קוצר דהוא הפרדת המחובר לקרקע מן הקרקע, לא סגי בגדר גידולי קרקע, אלא בעי ״מחובר״ לקרקע, ולכן בעלי חיים אף שגדילתן מן הקרקע אבל אינם מחוברים לקרקע, ולא שייך בהם איסור קוצר, ולכן שפיר כתב הרמב״ם דבדלדל עובר במעיה חייב משום נטילת נשמה ולא משום קוצר.

★★

בגמ׳: הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב וכו׳.

וכתב במאירי וז״ל: רצונו לומר, שעקרו ממקומו אע״פ שלא הוציאו חייב משום עוקר דבר מגידולו״. ומוסיף המאירי וכותב: ״ואפילו לא מת, שאילו מת הרי חייב משום נטילת נשמה״ עכ״ל. מבואר בדבריו, שהעובר מוגדר כ״נשמה״ בפני עצמו במנותק מן האם לענין חיובי שבת [שהרי ברור שאדם החובל באחד מאברי האם, הגם שחייב משום חובל בשבת, מכל מקום משום נטילת נשמה אינו חייב].

ומדברי המאירי אנו למדים יסוד גדול גם לגבי דיני נזיקין, וגם לגבי איסור הריגת נפש ורציחה, כי כשם שבחיובי שבת, החובל באבר מהגוף השלם, אינו חייב משום נטילת נשמה, ורק בהריגת נשמה העומדת בפני עצמה, חייב משום נטילת נשמה - כמו כן בחיוב רציחה, הורג נפש שלימה חייב משום הורג נפש ורציחה, משא״כ בחבלה באבר מן הגוף שאינה נחשבת הריגת נפש.

ומכאן יש ללמוד שבהפלת עובר הרי הוא כנוטל את הנפש וחייב משום איסור רציחה (ואף שבודאי גם המאירי

סובר שההורג עובר אינו חייב מיתת בית דין, מכל מקום עצם האיסור הוא רציחה והריגת נפש, אלא שמיעטה התורה שאינו חייב מעונש מיתה).

ובספר מושב זקנים עה"ת (פר' משפטים) כתב: "ומקשין העולם, אמאי משלם (דמי ולדות) אדרבה יתחייב מיתה בשביל הולדות שהרג. ואם תמצי לומר מאן נימא אם היו בר קיימא [כי שמא היו נפלים], ניזל בתר רובא ורוב נשים אי נם מפילות, כדאמרינן גבי הורג חבירו שהוא חייב מיתה, ומקשה התלמוד (חולין יא, ב) דילמא טריפה הוה, ומשני דאזלינן בתר רובא, וא"כ הכא נמי ניזל בתר רובא ורוב נשים ולד בר קיימא יולדות. אלא יש לומר שאין אדם חייב מיתה בהורג דבר שלא בא לעולם, משום דאיכא התם ספק ספיקא, ספק אם יהיו נפל, ספק אם יהיו בר קיימא. (ועוד ספק) דאפילו אם תמצא לומר שיהיו בני קיימא, מכל מקום ספק אם יהיו טריפות ואם לאו, ובתר תרי רובי לא אזלינן, לפיכך פטור ממיתה ומשלם דמי ולדות כמה ששוים".

מפורש בדבריו, שבעצם הדבר, גדר הריגת עובר הוא כהריגת נפש לכל דבר ולכל חומרתו, ואילו היינו יודעים שהעובר לא יהיה נפל וגם לא יהיה טריפה - היה ההורגו מתחייב מיתה, מפני שהריגת העובר הרי היא כהריגת נפש גמורה של אדם חי, ורק בגלל שיש ספק ספיקא, ההורגו אינו חייב מיתה.

גם המזרחי בפר' משפטים (כא, כב-כג) כתב לבאר מדוע אין חיוב מיתה על ההורג עובר וז"ל: "הוולדות שבמעי אשה כל זמן שלא יצאו לאויר העולם הרי הם עדיין בחזקת נפלים, משום שעדיין לא כלו חדשיהם, וכל זמן שלא יצאו לאויר העולם יש לחוש בעובר שמא עדיין לא כלו לו חדשיו ולא יהא ראוי להיות איש, ולכן אין ההורג את העובר חייב מיתה, משום שבשביל לחייב מיתה צריך התראה, וכאן הרי זו התראת ספק שאין שמה התראה".

נמצא לפי דבריו שהריגת עובר היא איסור של רציחת נפש, וכל הסיבה שלא התחייב מיתה היא בגלל שההתראה נחשבת "התראת ספק", ואילולא זה, חומרת הריגת עובר היא כחומר רציחת אדם חי. והוא כהנ"ל.

וכל זה נרמז בדברי המאירי שהבאנו בתחילת דברינו, שלעובר יש דין של "נטילת נשמה" ודו"ק. וראה באחרוני זמנינו שהאריכו הרבה מאוד בענין הריגת עובר, וראה בספר רץ כצבי לרבי צבי רייזמן שיחי' (ח"ב סי' כא) שהאריך הרבה בנושא זה והביא מדברי רבותינו זצ"ל בביאור וליבון ענין זה בטוטו"ד.

★★

באבני נזר (או"ח סי' קלא ס"ק כה) כותב בתשובה להגאון בעל חלקת יואב וז"ל: ואשר הקשה על רמב"ם (פי"א דשבת ה"א) דלדל עובר שבמעי אמו חייב משום נטילת נשמה, הלא להרמב"ם אין חיוב נטילת נשמה עד שיהרוג הבעל חי לגמרי ועובר ירך אמו כאחד מאברי'. לא ידעתי אנה ראה ברמב"ם שחותך אבר מן החי פטור. הלא אבר מן החי מטמא כמו מת שלם. והרי ידוע ענין טומאת מת משום סילוק הנשמה. הרי שגם באבר יש נטילת נשמה מאותו אבר. ובדם הוצרך רמב"ם לומר משום מפרק, שדם מן החי טהור, שמע מינה שאין בו נטילת נשמה, וכל שכן עובר שמטמא כמת שלם אפילו אין בו כזית. והוי נטילת נשמה גמור ע"כ.

דף ק"ח ע"א

בגמ': האי מאן דתלש פיטרא מאונא דחצבא חייב משום עוקר דבר מגידולו.

וכתב שם ברש"י פטריות מאונא דחצבא, פעמים שהוא גדל בשפת הכלי ממים. ולעיל דף פ"א ע"ב איתא פרפיסא (פי רש"י עציץ נקוב) שהי' מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות מיחייב משום תולש. וכ' שם ברש"י דהאי "חייב" ע"כ לאו דוקא אלא "אסור", דאל"כ לא היו מתירין לעקור בשבת בשביל כבוד הבריות. ותמה בשביתת בשבת (קוצר אות נ"א) וז"ל: לא הבנתי, דשם מתחילה גבי צרור, כתב רש"י: והתולש ממנו המתכוין חייב דמקום גידולו הוא, ואע"פ שהוא צרור ואינו עפר עכ"ל. ולפ"ז הוא דומה לתולש פיטרא מאונא דחצבא דחייב, דהיינו ריביתי', ומשום דלעולם חשוב כמחובר לכן המגביהו מן הקרקע לא חשיב כתולש, ולכן מותר לקנח בו משא"כ עציץ שאינו נקוב לאו היינו רבותי', אימא דהמפסיקו מן הארץ חייב.

והביא מהגאון רצ"פ פראנק זצ"ל שהשיב לו וז"ל: מה דרצה כבודו לדמות עשבים שבצרור ולהיא דתליש פיטרא מאונא דחצבא, יעויין לשון רש"י ד"ה מדר"ל דשפתא ברור מללו "דצרור זה העשבים שעלו בו מלחלוחית הקרקע

הן יוצאים", ובכן י"ל דלעולם עיקר גידולן מן הקרקע, דהיא מסייעתו שיגדלו על הצרור, ודומה ממש לעציץ נקוב שנמשך יניקתו מן הקרקע, משא"כ פיטרא באונא דחצבא דעיקר גידולו הוא שם כמש"כ שם ברש"י (קח.), ובזה מיושב כל מה שהקשה.

★★

ברש"י ד"ה פיטרא וכו': **פטריות** וכו'.

וכתב באגלי טל (מלאכת דש אות כ"ד ס"ק ג'), דלכאורה קשה, דהרי לגבי ברכה ומע"ש קי"ל דפטריות לא נחשבים גידולי קרקע.

וכתבו הרמב"ן והרשב"א דכי היכי דאין דישה אלא בגידולי קרקע ה"נ אין חייב בעוקר דבר מגידולו אלא בגידולי קרקע.

ותירץ האגלי טל שם ע"פ דברי התוס' בבכורות (דף כה) שכתבו דאפי' דתולש לא היינו גוזז, מ"מ בשבת חייב כיון דאיתרבי לענין תולדות וה"נ כאן בפיטרא, אע"ג דלא הוי ממש קוצר כיון דלא הוי גידולי קרקע תולדה דקוצר מיהא הוי ע"כ.

★★

בגמ': כותבין תפילין על גבי עור של עוף טהור.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו"ד סימן יב) כתב וז"ל: ובזה נלע"ד פרפרת אחת שם במסכת שבת דף ק"ח ע"א אמר רב הונא כותבין תפילין ע"ג עור של עוף טהור והרמב"ם פ"א מתפילין כתב שכותבין ספרים תפילין ומזוזות ע"ג עור עוף טהור. וכתב הכס"מ ומ"ש רבינו דכותבין ע"ג עור עוף טהור מימרא דרב הונא שם, ואע"ג דגבי תפילין מיתני חד מינייהו נקט והה"ד לאינך דהא תנו אין בין ספרים כו' ועיין שם בכס"מ. והנה עכ"פ קשה על רב הונא למה נקט דוקא תפילין כו'.

ולפי מ"ש ניחא, דעיקר החידוש שחידש רב הונא הוא אף דאית ביה פרצי, ולפי מ"ש דכל הנך פרצי הוא רק בחלק החיצון של העור, א"כ עיקר החידוש הוא בתפילין שנכתבין על הקלף וגורר הרבה בצד פנימי עד שנשאר רק חלק החיצון של העור ושם אית ביה פרצי, אבל ספר תורה נכתב על גויל וכן מזוזה נכתב על הדוכסוסטוס שהוא לצד הבשר, ושם ליכא פרצי, מלתא דפשיטא הוא שנכתבין על עור העוף. ואף שגם ספר תורה ומזוזה על הקלף כשרים, מ"מ אינן דומיא דתפילין שהמה דוקא על הקלף, ואם היה רב הונא אומר דין שלו על ס"ת ומזוזה, היה צרך להריך ולומר שכתבן ע"ג עור עוף אפילו אם רוצה לכתוב על קלף דאל"כ אין כאן חידוש לכך נקט תפילין. ע"כ.

ובהגהות הג"ר שלמה הכהן מוילנא ז"ל (על הנו"ב) הביא מספר דרך החיים שתמה דעור העוף דהוא דק מאוד, אי אפשר כלל לחלקו לשנים, ואין בו רק קלף בלבד, והא דנקט תפלין צ"ל דאורחא דמילתא נקט דס"ת דפותחין וגוללין בו תדיר, ומזוזה דמשתמשין בו תדיר, לא יעשו מעור של דג, דאיידי דקליש ודק טובא יקרע, רק תפלין שהם סגורין בתוך הבית שייך שיעשה מעור של דג.

★★

בגמ': מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור וכו' **אי פסקא זוהמא מיני' אי לא** וכו'.

הנה הרמב"ם (פ"א דתפילין הלכה י') כתב: ואין כותבין על גבי עור הדג הטהור מפני הזוהמא. שאין הזוהמא פוסקת בעיבודה עכ"ל. ובברכי יוסף לרבינו החיד"א זצ"ל (יו"ד סי' רע"א ס"א) הקשה. איך כותב כאן רבינו דאין הזוהמא פוסקת בעיבוד. ובגמ' הוא איבעי' שלא נפשטה. וכתב שצריך לומר שהכוונה ברמב"ם היא שאין הזוהמא פוסקת בוודאות ע"י העיבוד ע"כ.

אמנם י"ל, דהמעיין ברמב"ם שם בהלכה י"ד רואה שלגבי כתיבת תפילין על עור בהמה טמאה נקט הלשון דפסול בדיעבד ע"ש, וכאן נקט לשון של לכתחילה. א"כ נראה שאכן רבינו פסק רק לחומרא דאין כותבין על גבי עור הדג, אך לא פסל תפילין כאלו. ונשאר ספק כפי האיבעי' בגמ' ודו"ק.

ובספר פאר המלך כתב עוד בזה. דלכאורה תמוה איך שייך להסתפק בזה אם פוסק הזוהמא ע"י עיבוד אם לאו, זהו דבר שבמציאות וכל אחד יכול לראות אם פסקא אם לאו, ולמה צריכין לחכות עד שיבא אליהו ויאמר? אולם נראה דשפיר אנו רואין שאין הזוהמא פוסקת, אלא שאין אנו יודעין אם זוהמא זו נחשבת לזוהמא. ובכן מה דמחמרין בספק לכתחילה אין הספק אי פסקא הזוהמא אם לאו, אלא אם מה

דנשאר נחשב לזוהמא, או שמה שהיא זוהמא באמת נפסקת ומה שנשאר אף שנראה כזוהמא אינה כן באמת. ודו"ק ע"כ.

★★

בגמ': אם יבוא אליהו ויאמר אי פסקא זוהמא מיניה וכו'.

וברש"י ד"ה אם יבוא אליהו ויאמר וכו' כתב וז"ל: איסור והיתר אין תלוי בו דלא בשמים הוא עכ"ד משמע מדבריו דלגבי פסקה זוהמתן דהוא בירור במציאות, ע"ז יכולין לסמוך אנביא, כן כתב החיד"א ז"ל בספרו פתח עינים, ומביא ראי' מהא דאמרינן בב"מ בפ' המפקיד יהא מונח עד שיבא אליהו, ולכאורה מה יהי' כשיבא אליהו, הא אף אם יאמר דשייך הכסף לראובן אכתי איך נסמוך עליו בזה הא תורה לא בשמים הוא, וע"כ דהיינו דהוא רק מברר מציאות הדברים שפיר נוכל לסמוך אנביא, דלא כמש"כ בספר תוס' יוהכ"פ לגבי מן, שאף לברר מציאות אין לסמוך עליו.

והנה מש"כ לגבי יהא מונח, כתב בספר בוצינא דנהורא להרה"ק הר"ר ברוך ז"ל ממזיבוז', דהפשט בגמ' הוא, דכשיבא אליהו יהי' עולם האמת, והרמאי יודה שלא מגיע לו, ולא שסמכינן אבירור מציאות של אליהו אלא אהודאת הרמאי, ע"כ.

★★

בגמ': שמואל וקרנא הוו יתבי אגודא דנהר מלכא, חזינהו למיא דקא דלו ועכירי.

ופירש רש"י: "ומפני שלא היה רוח מנשבת וראה המים נעשין גלין, הבין שלכבוד אדם גדול הוא", ושם להלן (רש"י ד"ה תהי) "בדקוהו אם חכם הוא אם לאו".

ובספר דרך שיחה (ע' קכב) העיר: ולכאורה הרי כבר כתב שאדם גדול הוא. וכי יש אדם גדול שאינו חכם?.

ומוסיף וכותב שם: מרן הגרי"ז זצ"ל אמר על הפסוק (בראשית כד, סז): "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה", ותרגם אונקלוס "וחזא והא תקנין עובדהא כעובדי שרה אמה" וגו', אף שכתוב "ויספר העבד ליצחק את כל הדברים אשר עשה" ופירש רש"י "גלה לו נסים שנעשו לו שקפצה לו הארץ ושנזדמנה לו רבקה בתפילתו", מכל מקום לקחה לאשה רק כשראה שמעשיה כמעשי אמו, ולא הועילו כל המופתים.

אכן כאן כתב רש"י שהמופת הוכיח ש"אדם גדול הוא", אם כן למה אמר ליה תהי בקנקניה אם חכם הוא אם לאו?

והשיב על הנ"ל הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א: יכול להיות אדם גדול ולא בתורה. בגמרא ברכות (י', ב') "אדם גדול הוא ושמח במצוות", היינו מזה ששמח במצוות ראיה שאדם גדול הוא, ומופתים אין מוכיחים שהוא אדם גדול, העולם אומר שמוכח מהגמרא בגיטין (ו', ב') שהגמרא מוכיח על מאן דהו אשר גברא רבה הוא, רק ממה שהסכים הקב"ה על ידו, ולא מה שהיה לו גילוי אליהו. ע"כ.

★★

בגמ': מנין למילה שבאותו מקום וכו' **אימא לבו דכתיב ומלתם את ערלת לבבכם** וכו'.

הנה לכאורה צ"ע רב, מה הי' ההו"א שכוונת התורה שאמרה וביום הח' ימול בשר ערלתו היינו "ערלת הלב", הא כיצד שייך בכלל לחתוך דבר מהלב, הלא לכאורה ימות בזה, ובפרט ביום השמיני שלא יצא מכלל "ספק נפל".

וכן יעוי' בב"ר פ' לך לך (פמ"ו אות ה) [והובא בשפ"א שם] דאיתא שם: ר' ישמעאל אומר אברהם כהן גדול היה וכו', מהיכן ימול אם ימול מן האוזן אינו כשר להקריב וכו' מן הלב אינו כשר להקריב כו', מהיכן ימול ויהיה כשר להקריב, הוי אומר זו ערלת הגוף, ר"ע אומר ד' ערלות הן נאמר ערלה באוזן וכו' ונאמר ערלה בלב וכל בית ישראל ערלי לב [בירמיה (פ"ט פכ"ה). וצ"ע שלא הביא למה שנאמר בדברים (פ"י פט"ז) ומלתם את ערלת לבבכם וכבגמ' הכא, ושו"ר ביפ"ת שם בזה], ונאמר ערלה בגוף וערל זכר, ונאמר לו התהלך לפני והיה תמים, אם ימול מן האוזן אינו תמים כו', מן הלב אינו תמים, ומהיכן ימול והיה תמים הוי אומר זו ערלת הגוף. מקרא אומר ובן שמונת ימים ימול לכם וגו' אם ימול מן האוזן אינו שומע וכו' מן הלב אינו חושב, מהיכן ימול ויהיה יכול לחשוב זו ערלת הגוף עכ"ל הב"ר יעו"ש, ובכולהו צ"ע כנ"ל מה ההו"א שצריך לחתוך "ערלת הלב".

(שו"ר ביפה תואר שם דהוקשה לו כן, וכתב וז"ל: לאו מלבו ממש, דא"כ ימות, אבל פירוש מכנגד לבו או מאיזה עורק המחובר אליו עכ"ל, והנה מלבד שהוא דחוק, נראה דאף א"א לפרש כן במדרש, דהא כתיב שם דאם ימול מן הלב אינו חושב, וע"כ דס"ד למול ממש מהלב דאי ס"ל

שימול רק למה שכנגד הלב או לאיזה עורק וכו', א"כ לא יפגם עי"ז מחשבתו, דרק אם יחתוך מהלב ממש יפגום למחשבתו, דיעוי' בפ"ט דברכות (סא.) דהלב "מבין", וע"ש ברש"י דהביא לדכ' בישעיה פ"ו ולבבו יבין ע"ש, וא"כ כשיחתוך חלקו יפגום למחשבתו והבנתו, אך מה "שכנגדו" וה"עורק שלו" לא יפגום, וע"כ סד"א למול ללב ממש. וכן מדכ' דאם ימול ללב א"כ לא יהיה תמים, א"כ אי איירי שיחתוך "מהעורק" הסמוך ללב, לכאו' ישאר "תמים", דאכתי כל "איבריו" שלמים ופגם בעורק אינו עושהו בעל מום, וע"כ דאין הכוונה לזה, וצ"ע.

וכן יעו"ש בפי' מהרז"ו שכתב בזה"ל ומ"ש מן הלב אגב שזכר כל הערלות זכר ג"כ ערלת הלב, אע"פ שאין שייך בו תיקון, כי הלב בנקיבה דקה ימות עכ"ל, וכן יעוי' בסנהדרין (עו:) דהברזל ממית בכל שהוא, ופירש"י ע"י תחיבה שתוחב לו מחט בושט או לבבו עכ"ל. וכן ע"ש בתוס' שאף ע"י תחיבת קוץ ללב ימות. אולם גם זה נר' דוחק, ובפרט שחזר ע"ז במדרש כמה פעמים דסד"א למול "לערלת הלב". וביותר בגמ' הכא נראה דא"א לומר דהוי רק "אגב", דהא קרנא שאל ובדק לרב ושאלו דשמא צריך למול לערלת האוזן או ערלת הלב והכא לא הזכיר אף "לערלת הפה" כבמדרש שם, וא"כ מה שייך לומר שנקטו אגב ערלת האוזן, וצ"ע.

ושאלתי להגאון ר' חיים קניבסקי שליט"א מה ההו"א בזה, ואמר דאכן אפשר לחתוך מעט מן הלב ואף ביום השמיני, ולא ימות. אולם תמהתי האמנם שייך כה"ג? ופגשתי לידידי הרופא הרה"צ הנעלה ר"פ אברהם שליט"א [מומחה גדול לעניני הלב] ואמר שאכן כך הדבר שאפשר לחתוך מעט מהלב בצד ולא יארע לו מאומה, וכן נוהגים כיום בשעת צורך ואף בלי ניתוח, אלא פשוט מכניסים מכשיר דרך העורק, ובזה חותך מעט מהלב לבדוק כל מיני דברים, ואף לפני יום השמיני פעמים שעושים כן, ואין בו חשש סכנה.

וא"כ שפיר קס"ד למול ללב, דאם כיום יודעים זאת הרופאים ודאי שידעוהו חז"ל. ועי' בסוטה (ד:) דבן עזאי ידע כמה הוי שיעור ביאה, ואע"פ שלא נשא אשה, דסוד ה' ליראיו, וכן עי' בשבת (עז:) דמלבושי דהת"ח נקראים "סודרא" ע"ש שסוד ה' ליראיו ע"ש, והיינו דמדמלווה אותם בכל מקום לסודות הבריאה וכו' [וע"ש במהרש"א ובשפ"א], ואתי שפיר ההו"א בגמ' ובמדרש.

(מספר נופת צופים)

דף ק"ח ע"ב

בגמ': אתרוג צנון וביצה אילמלא קליפתן החיצונה וכו'.

בשו"ת חלקת יעקב (סי' קיא) הביא בשם השואל ומשיב, שאמר בשם דודו הגרא"ז מרגליות ז"ל, שדקדק ממ"ש רש"י (נדה דף יז) שעבר עליהן הלילה, אכולהו קאי, אשום ובצל ומשקין. ע"כ. והשמיט ביצה. [וכן העיר בזה הרש"ש שם]. ואמר שכוונת רש"י שאין סכנה כלל בביצה קלופה "שעבר עליה הלילה", רק כוונת הגמרא שאסור לאכול ביצה קלופה, כיון דמבואר כאן אתרוג צנון וביצה אלמלא קליפתן החיצונה אינם יוצאים מבני מעיים. ופרש"י קליפתן החיצונה דביצה הוא החלבון, ע"ש. וכן כוונת הגמ' בנדה לומר, דסכנה לאכול החלמון בלא החלבון ע"כ.

★★

בגמ': מהו למימשי מהני מיא בשבת וכו'.

ומבואר כאן דמי ים סדום מרפאים את העינים, וביאר השפת אמת כאן ענין זה באופן נפלא, עפ"י דאיתא במדרש (במדבר רבה פרשה יח, כב): מי העינים מלוחים וכו' ע"כ. וכיון שמי העינים מלוחים - שפיר רפואת העינים וחיזוקם בא ע"י כח המלח עכ"ד ודפח"ח.

ויש לציין לרש"י שבת (ל"ג: ד"ה וקמצווחו וכו') דג"כ מפורש שהדמעות מלוחים ע"ש.

וראה בספר הזכרון זכר שלמה (עמוד תס"ג) שדן הגאון מטשעבין זצ"ל אודות: צדיק אחד שהיה בגן בש"ק ושפך דמעות לרוב באמירת תהלים עד שהי' ניכר הרטיבות בגן, והמתנגדים לעזו על זה ואמרו שעבר על איסור חורש או זורע כמבואר בש"ע (סי' של"ו סעי' ג) וכו'.

וכותב שם הגאון מטשעבין זצ"ל: ואמרתי להצדיק את הצדיק וכו' עפ"י המבואר כאן דמי העין מלוחים, וא"כ פשיטא שאין מצמיחים ושוב שרי, והביא מרש"י תענית (ט.) דמבואר דמים מלוחים לא מצמיחים ע"ש היטב ודפח"ח.

★★

בגמ': שורה אדם קילורין מערב שבת ונותן על גב עיניו בשבת ואינו חושש.

וברש"י (ד"ה ונותן) דלדידיה כיון דמצרכיה לשרותה מע"ש איכא היכרא, וליכא למגזר, ומאן דחזינהו סבר דרחיצה בעלמא הוא וכו'.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ב סי' פו) דאין למילף מהכא דמותר לערב סממנים לרפואה בתוך מאכל ומשקה מע"ש ויהיה מותר ליקח בשבת, דהלא אין הדרך לערב הסממנין בתוך מאכל, ורק בקילור דדרך הנחת הקילור על העין הוא לשרותו במים בשעה שרוצה להניחו, והוא דבר המותר, ואסרו לו לעשות זה בשבת אלא שישרה מע"ש, שפיר הוי היכר, שיזכירהו שאסור לעשות שום דבר לרפואה בשבת.

ויותר מסתבר לומר בהיתר שריית קילורין מערב שבת, שכיון שהדרך לשרות הנחת הקילור על העין, הוי זה ששרה בערב שבת כהתחלת הנחה על העין כבר מערב שבת, משא"כ לערב סמנין של רפואה בתוך מאכל, שאין הדרך לכך, לא יועיל מה שיערבם בערב שבת.

אבל יש למילף מהכא בסמנין של רפואה שצריך ליקח אותם עם מאכל או משקה, שאז שפיר אם יערבם בערב שבת יהי' מותר ליקח אותם בשבת.

★★

בגמ': יד לעין וכו'.

וברש"י: יד לעין - שחרית קודם שיטול ידיו ע"כ. הנה בב"י (או"ח סי' ד) בד"ה ואם השכים ללמוד ונטל ידיו וכו' כתב: אח"כ מצאתי כתוב באורחות חיים, השכים קודם עמוד השחר ונטל ידיו, יש אומרים שצריך ליטול פעם אחרת כשיאיר היום משום בת חורין השורה על הידים כל הלילה עד הבוקר, נראה מדבריו וכו' ע"כ.

והעיר הגאון ר' גרשון קובלענץ ז"ל אב"ד דמיץ בקובץ כרם שלמה (שנה ב קו' ח ע' ה): ודבריו תמוהין קצת לפע"ד, דלפ"ז אסור ליגע בעינים ובאזנים כל הלילה כמו בבוקר קודם נטילה כדאיתא בש"ס דשבת, וזה לא שמענו ולא ראינו וצ"ע. ועי' בש"ע סעיף יג ע"כ.

★★

בגמ': יד לאוזן תיקצץ וכו'. **וברש"י ולא תגע היד בעין או באוזן קודם נטילה** ע"כ.

מבואר לכאורה להדיא. דאיירי כאן לגבי נגיעת היד באוזן קודם נט"י שחרית. והנה רבינו המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב הצניעות פרק ב') עמד בדברי הגמ' (כתובות ה' ע"ב) דאיתא: מה הטעם אצבעותיו של אדם משופות כיתידות, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעותיו באזניו, תני דבי ר' ישמעאל מפני מה אוזן כולה קשה והאלי' רכה, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יכוף אלי' לתוכו, וכתב המהר"ל ע"ז: ביאור דבר זה, אם הי' בריאת האדם כאשר ישמע דבר שאינו הגון הוא מקבל אותו דבר, הי' נברא האדם חסר, שהרי אזנו של אדם פתוחה נבראת וא"א שלא ישמע האדם דבר שאינו הגון כו'. ולפיכך אמר כו' שבריאת האדם אינו חסר כלל אבל נברא בשלימות הגמור, שלכך נברא אצבעות שלו משופעות כיתידות לאטום אזנו כשישמע דבר שאינו הגון, וכן אלי' של אדם נברא רכה, שאם ישמע דבר שאינו הגון שישים האלי' בתוכו כו', ואל יקשה לך למה לי שני דברים, כי אין זה קשיא שאין ראוי שישים אצבעו לתוך האוזן כי יד לאוזן מחרשת, ולפיכך יש להשים האלי' בתוכו ואח"כ ישים עליו האצבע עכ"ל.

והנה בפשטות דבריו פלא עצום. דנימא דכל הענין של בריאת האליה. הוא על מצב שישמע קודם שינטול ידיו שחרית דבר שאינו הגון. שבאותה עת אינו יכול להניח אצבעו באוזן, וזה מאוד לא מסתדר.

★★

אכן הגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס (כאן) התקשה בזה וכתב וז"ל: ומשמע מדבריו דלאו דווקא בבוקר קודם רחיצת הידים, רק אפי' לאחר רחיצה, ותמיד הוא כן דיד לאוזן מחרשת, והוא חידוש גדול. ואולי כוונתו דלכך נבראת האלי', דשמא ישמע דבר שאינו הגון מיד בקומו קודם רחיצת ידיו דא"א להשים אז היד לתוך האוזן, אזי ישים האלי' בתוכה ויניח עליו האצבע, ועכ"פ למדנו מדבריו ג"כ חידוש, דגם קודם רחיצה מותר ליגע ביד באלי' שבאוזן, ואף דאמרו כאן סתם יד לאוזן תיקצץ, צ"ל דאלי' אינה בכלל אוזן, וצ"ע לפי"ז בנשבע שלא יגע באזנו אם מותר ליגע באלי', דבמקום שלא ידענו בבירור דבלשון בני אדם גם האלי' בכלל אוזן יש לדמות לשון בני אדם ללשון תורה כמבואר בתוס' יבמות ע"א א' ופסחים ב' א' ואולם כאן הוא רק לשון חכמים ויש עוד לדון בזה ובאתי רק להעיר:

עכ"ד דבריו והם דברי חידוש.

★★

בגמ': יד לעין תיקצץ.

בברכות דף ט' ע"ב איתא דכשמניח ידיו על עיניו מברך פוקח עורים, וכשנוטל ידיו מברך על נטילת ידים. והקשו המפרשים דלפני שנוטל ידיו, איך מניח ידיו על עיניו, הא אמרינן הכא דיד לעין תקצץ. ותי' המג"א (ס' מ"ו ס"ק א') והט"ז (שם שם) דאיירי במניח ידיו על עיניו דרך מפה או בגד. בט"ז (שם) תירץ עוד דסדר הברכות לא נאמרו שם בש"ס על הסדר. ובפרישה (ס"ק ב') תירץ דנוגע בעפעפי עיניו ולא בתוך בעין. ועוד תירץ דנוגע בכף ידו ולא באצבעותיו שבהם שורה עיקר רוח רעה. ובפרי חדש תירץ דהגירסא הנכונה בש"ס היא: כי פתח עיני' לימא פוקח עורים.

דף ק"ט ע"א

בגמ': בת חורין היא זו ומקפדת עד שירחוץ ידיו ג' פעמים.

וברש"י: בת חורין היא - הרוח השורה על הידים לפני נטילה, ומקפדת - בנטילתו לנוטלה יפה עד שישפוך מים יפה ג' פעמים על ידיו ע"כ.

בספר עין אליהו להג"ר אליהו שיק זצ"ל אב"ד זאגר (על העין יעקב כאן) מביא בשם הגאון ר' ארי' ליב שפירא זצ"ל אב"ד קאוונע (שנקרא: רבי ליבלה קאוונר) דהנה בפוסקים נחלקו אם בעינן דווקא שהג' פעמים יטול בפעם אחת, או דוקא שיטול ידיו לסרוגין.

ואמר הגאון הנ"ל להביא ראי' דסגי לנטול הידים ג' פעמים בבת אחת, מהמבואר ביומא (עז ע"ב): תנא דבי מנשה, רשב"ג אומר, מדיחה אשה ידה אחת במים ונותנת פת לתינוק ואינה חוששת, אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו להאכיל בשתי ידים. מ"ט אמר אביי משום שיבתא.

ופרש"י (ד"ה מדיחה את ידה) וז"ל: לפי שרוח רעה שורה על הלחם הנלקח בידים שלא נטלן שחרית, ושם השד שיבתא, שלא רצה להאכיל בידו אחת. אפי' ידו אחת לא היה נוטל לתת פת לבנו קטן ביום הכיפורים. ואינו חושש. משום רחיצה ע"כ.

והא הכא לא רחצה כי אם ידה אחת בפעם אחת, ולא לסרוגין, ועם כל זה עובר הרוח רעה, מחמת הנטילה הזאת, אלמא שבפעם אחת די ג' פעמים ולא לסרוגין ע"כ ראייתו.

ובעין אליהו הנ"ל כתב להעיר בראי' זו: דאולי מציאות רוח הרעה תלוי בדין נטילת ידים, כיון שרוח רעה היא מטעם שעבר על דין נטילה, והיכא שמן הדין סגי בפעם אחת, לא בעינן ג"כ סירוגין, משא"כ היכא שחייב ליטול שני ידיו בעינן סרוגין ע"כ.

★★

בגמ': עד שירחוץ ידיו ג' פעמים.

ומבואר בפוסקים באו"ח ס' ד' דצריך לערות על כל היד עד פרק הזרוע. ובתשעה באב וביוהכ"פ עד סוף קשרי אצבעותיו והטעם לזה הביא בכף החיים (סי' ד' אות י"ד) מהמקובלים, דביוה"כ אין הרוח רעה שולטת כל כך, מחמת קדושת היום, ולכן די ליטול על האצבעות. וכן בתשעה באב כל היום שלה בעונותינו, ואינה מקפדת על דבר מועט כזה.

ועיין בשו"ת רב פעלים ח"ב (חאו"ח סי' ד) המביא בשם האר"י הק', דהרוח רעה שורה בלילה גם על הידים וגם על הרגלים. וא"ת א"כ למה אין עושים בכל יום נטילה לרגלים להסיר רו"ר שעליהם, וי"ל שברגלים נאחזים החיצונים יותר מן הידים, ולכן לתוקף אחיזתם אין לנו כח לדחותם משם, ורק הכהנים היה להם כח לדחותם בקידוש ידים ורגלים שבבהמ"ק בזכות העבודה וקדושת בהמ"ק וכו', ושכ"כ הרה"ג המקובל מהרש"ך בספר יפה שעה ע"כ.

★★

בגמ': לדידי אפילו כוסברתא קשה.

וכתבו התוס' וז"ל: דה"ק אין בה משום רפואה, כלומר יש שטועין וסוברין שיש בה רפואה, ואין בה רפואה כו'. מכאן מוכיח באגרות משה (ח"ג סי' נ"ד ענף א') דתרופה שאנשים לוקחין אותה משום שחושבין שהיא מרפאת, אבל באמת אינה מרפאת, מותר לקחתה בשבת. ומדייק כן גם מרש"י שכתב (בד"ה ולא במי משרה) וז"ל: ששורין בו פשתן, ואין דרך רחיצה בהן, אלא רפואה דמסו. עכ"ל. וצ"ב מאי כוונת במה שהוסיף "דמסו" אלא היינו כנ"ל דאין כאן איסור רק אם באמת מרפאת, אבל אם אינה מרפאת אף שאנשים

חושבין שהיא מרפאת שרי. ועיין שם מה שמאריך בענין לקחת ויטאמינים בשבת, ומחלק בין אם לוקחים שהוא בריא כדי שלא יחלה, או שהוא בריא החלש בטבעו והם עושים שיתחזק יותר.

★★

בגמ': רוחצין במי גרר וכו'.

בהרבה מקומות בחז"ל מצינו על גדר - שהי' שם מים חמים ורחצו בהם, ראה לדוגמא בתוספתא (פי"ב דשבת הי"ג) וירושלמי (פ"ד דשבת ה"ב). וכן רבי התיר לבני גדר שירדו לחמתה - יעלו לגדר (תוספתא ערובין פ"י הי"ג) וע"ש בגמ' (ס"א ע"ח). כן איתא בירושלמי שבת (פרק ד' ופרק י"ח) על ר' חנינא שעלה עם רבי לחמת גדר, ובירושלמי קדושין (פרק ג') על רב חמא בר חנינא שהי' שם, עיין בכל המקורות הנ"ל. ואולי גם כאן ט"ס וצ"ל: במי גדר ודו"ק.

★★

בגמ': אמר רב ששת - גרגירא אפילו לדידי מעלי.

וברש"י: דמאיר עינים אנא מעלי' לי' ע"כ. והגרע"א זצ"ל ציין לספר כתנות אור להגאון בעל פנים מאירות ז"ל (פר' נח) ושם כתב: נראה לי משום דאמרינן במסכת יומא (יח, ב) גרגיר למה נקרא שמה אורות, שמאירת עינים, ואמר רב הונא המוציא גרגיר יאכלה ואם לאו (שאין יכול לאוכלו) יעבירו על גבי עיניו. ולפי זה יובן דרב ששת היה סגי נהור, ולכך דייק אפילו לדידי נמי מעלי ע"כ.

★★

נשאל הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' נ) אם רוח רעה שבבית הכסא שורה גם על אוכלין ומשקין, כשם שהיא שורה על הידים.

וכתב דלא מצינו מפורש דבר זה שהרוח רעה השורה בבית הכסא שורה גם על דברים אחרים מלבד הידים. אך לגבי הרוח רעה של שחרית קודם נטילת ידים מצינו בגמרא לעיל יד לגיגית תיקצץ, ופירש"י לגיגית שמטילין בה שכר, תיקצץ דלא תיגע קודם נטילת שחרית.

אך אין ללמוד מרוח רעה של שחרית קודם נטילת ידים לענין רוח רעה של בית הכסא, שכן הרוח רעה של שחרית היא חמורה יותר ואינה יורדת עד שירחץ ג' פעמים, כדאיתא בגמרא כאן בת חורין היא זו ומקפדת וכו'.

ויעויין בתבואות שור (סי' ו ס"ק ד) שכתב לענין שחיטה בקרומית של קנה, שלטעם הירושלמי שהוא משום רוח רעה השורה עליו, מותר בדיעבד, ואינו דומה להא דיד לגיגית תקצץ, מפני שהרוח רעה של שחרית חמורה יותר וכו' עיי"ש.

[ועיין עוד בתבואות שור שם שתירץ עוד שבגיגית של שכר מקפדינן טפי יותר מכל מאכל ומשקה, שנדבק בו יותר הרוח רעה מחמת שרוצה להפסידו עיי"ש].

דף ק"ט ע"ב

במשנה: כל האוכלים אוכל אדם לרפואה וכו'.

כתב בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קסח) הערה יקרה: נראה הא דתנן בשבת (ק"ט ע"ב) ונפסק להלכה בשו"ע או"ח (סי' שכ"ח סל"ז) שהמאכלים והמשקים שאוכלים ושותים אותם גם הבריאים, הגם שהאוכלו והשותהו מכוונין לרפואה מותרים לאוכלם ולשתותם בשבת, כיון שגם הבריאים אוכלים ושותים מזה, מ"מ אסור לומר יהי רצון שעסק זה יהיה לי לרפואה [כמו שנדפס בסידורים ועיין במג"א (סי' ר"ל סק"ו)], כיון שבזה מראה להדיא שעושה משום רפואה. ע"כ.

ובהגהות עקבי סופר לידי"נ הג"ר עקיבא מנחם סופר שליט"א הוסיף: ויל"ע בגווני דמותר לו לקחת תרופות בשבת, האם מותר לו לומר יה"ר בנוסח הנ"ל, או דצריך לשנות קצת, ודומיא מה דאיתא בשו"ע (סי' רפ"ז) לגבי המבקר חולה בשבת. ע"כ.

★★

בגמ': שלשה קלחין ובהן שלשה גבעולין וכו'.

וברש"י: בכל קלח ג' גבעולין וכו'. וכתב הגה"ח ר' נתן לוברט ז"ל בספר שארית נתן: לכאורה תמוה מאד דדי בג' גבעולין בלבד, וכמו שפרש"י במס' סוכה (יג ע"א) ועי' רש"ש. והאמת שזה ט"ס וצ"ל בכל קלח גבעול וזה סוף הדיבור. והדיבור המתחיל אח"כ הוא גבעולין, קנים דקים וכו'. וכתב שם ידידי הגראמ"י מרקסון שליט"א: שמעתי שפעם אמר זאת בשם הגה"ק ר' שמעולי מז'עליחוב זצ"ל-הי"ד. ע"כ.

★★

בגמ׳: לייתי אתרוגא חליתא וכו׳.

וברש״י: אתרוג חליתא - מתוק ע״כ. הגאון רבי יעקב חיים סופר זצ״ל בעל כף החיים נשאל: בענין האתרוגי הגדלים בבבל שהם מתוקים, והגדלים בארץ ישראל שהם חמוצים, אם יש חשש על מין אחד שאינו אתרוג או מורכב.

והשיב: הנה במין האתרוגים יש מתוקים ויש חמוצים, וכן מוכח בהדיא וכו׳ ופירש רש״י ז״ל, ״אתרוגא חליתא, מתוק״, ואם כל פרי עץ האתרוג מתוק למה ליה למימר אתרוגא חליתא, הוי ליה למימר אתרוגא סתמא ואני יודע שהוא מתוק, אלא מדקאמר אתרוגא חליתא ולא אמר אתרוגא סתמא, מוכח שיש במין האתרוג מהם מתוקים ומהם חמוצים, ולכך הוצרך לומר לייתי אתרוגא חליתא, והוא ברור.

לפיכך שניהם כשרים בין האתרוגים החמוצים בין האתרוגים המתוקים, ואין מחמת זה חששא על שום אחד מהם. ועיין בספר רוח חיים או״ח (סי׳ תרמ״ח אות ד׳) שהוכיח כן מכמה פוסקים עיי״ש, ולענ״ד אין צורך לזה כי כן מוכח בהדיא בגמרא וכנז׳. עכ״ד.

(קובץ עולת החודש. תשרי תשל״ח ע׳ יד)

★★

בגמ׳: ברזינא לזיבורא רביעאה לעקרבא.

בשו״ת חוות יאיר (סימן רלד) כתב וז״ל: ואפילו רפואות טבעיות שזכרו רז״ל בש״ס בכמה דוכתי, הם רחוקים מן השכל ומן הסברא, ומצאתי מהם בפרק שמונה שרצים, שזכרו מי רגלים בני מ׳ יום ברזינא לזיבורא ריבעא לעקרבא, וזה צ״ע איך נושא אחד יפעול שני הפכים, כי זיבורא ועקרבא הם שני הפכים כדרז״ל בפ״ק דחגיגה על רעות רבות וצרות. ובפ״ב דע״ז חמימא לעקרבא וקרירי לזיבורא וחילופי סכנת׳ סוף דף כ״ח ע״ש בתוס׳, ואיך יתכן אחד בעצמו מלא כוס אחד יקרר החמימות, ואם ישתה עוד כוס ממנו יחמם הקרירות, ע״ש בגמ׳ דשבת ק״י ע״א על לגימה מורכבת מחטים וכרכום ומלח וכמון דקמיט מרפי ליה ודרפי מקמיט ליה. ואיך יתכן שיפעל גשם מורכב טבעי דבר והיפוכו.

ולעד״נ דאפשר לקיים דברי רז״ל, שאין כוונתם שאותן דברים יפעלו מצד עצמם לבד, רק ע״י תערובות דברים ההם במיני סמים ואבקת רוכל אחרים, וע״י אותן הסמים ותערובתן ובישולם יחד יכול להיות שישתנו פעולת הדברים שזכרו רז״ל מדבר להיפוכו, ומצאתי ראיה לזה מספר הקנון לאבן סינה. ובכה״ג ארז״ל בפרק אלו טריפות (חולין מ״ט ע״א) שריאה מאירה עינים, ומסיק שר״ל ע״י סמנין. ובלה״נ א״א להשתמש ברפואות שזכרו רז״ל, הן מצד העדר ידיעת פירוש המלות הם שמות העשבים דזכרו רז״ל, הן מצד העדר ידיעת כמותן ותשמישן, הן מצד דנשתנו הדורות והטבעיי׳ כמ״ש התוס׳ והפוסקים בכמה דוכתא לדינא גבי יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין, וגבי חולבת בדין בכורה. ולענין בריאות גבי כוורא סמוך לסריא מעלי כמ״ש התוס׳ ספ״ק דמ״ק בכלל רפואות דש״ס, וכתבו דנשתנו הרפואות. ומ״מ צ״ע דנהי די״ל דנשתנה מכח דירדה חולשה לעולם וכח אנשים מתמעט והולך, מ״מ בענין שאין לומר סברא זו מהיכי תתי ישתנה.

וגם בדבר חולשת כח בני אדם, שאלתי פי רופא מומחה ולמדן מופלג אשר הרצותי דבריי אליו איך יכתבו ספרי רפואות הישני׳ רפואות מורכבות במדה ובמשקל, לדורות תשי כח הללו. והשיב לי כי באמת לרופא מומחה ומובהק חרפה היא וקלון לעשות כך, ומ״מ אין כאן קושא, כי בערך חולשה מקבל הרפואה מכחו, כך חולשת כח העשבים והשרשים והפרחים ובע״ח והדומים וסגולתן, כי האדם ניזון וחי מהם, וכח עולם הקטן נתלה בגדול. ע״כ. וע״ע מה שהבאנו לעיל דף ס״ז ע״א ממהרי״ל.

דף ק״י ע״א

בגמ׳: האי איתתא וכו׳ **ולינקוט צבתא בידה דכי מירח ריחא נפיק ואתי** וכו׳.

מבואר כאן בגמ׳ דנחש יש לו חוש הריח, והקללה שהתקלל היתה רק על חוש הטעם וכמבואר בגמ׳ יומא (עה ע״א). ומביא הג״ר יהודה קוק שליט״א בקובץ נזר התורה (שנה ה׳ קו׳ ה׳ ע׳ רסג): נשאלתי מהגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א ר״י כף החיים בעיה״ק ירושת״ו, להא דמבואר בפ״ב דע״ז (ל.) דחיישי׳ ביין מגולה שהנחש שתה ממנו והשאיר בו ארס והוי סכנת נפשות, דחזינן שהנחש להוט אחר היין טפי, ומאי טעמא דהנחש, הא סוף דבר יטעם בזה רק טעם של עפר ומה לו וליין הא אכתי יטעם אותו טעם שטועם בכל דבר מאכל, ואמאי להוט אחר היין, עכ״ד.

וכותב שם, דקושי׳ זו קשה רק למ״ד ביומא (שם) שטועם בכל מאכל טעם עפר, אך למ״ד דרק אין דעתו

מיושבת עליו וכו׳ לא קשה זה, דאכתי כשיאכל עפר יתיישב דעתו במה ששתה יין בשעתו, ודו״ק. ותחילה חשבתי לומר, דאכתי טוב מראה עיניים איכא בזה, ומחמת שמראהו דהיין טוב ע״כ להוט בתריה. אך אין זה מספיק, חדא דמראהו דהיין אינו כ״כ יפה וטוב, ועוד מ״ט לא להוט בתר הרבה מעדנים טובים שמראיהם יותר טוב מיין.

ולכן תירץ שם עפ״י המבואר בגמ׳ כאן וכנ״ל, דחוש הריח נשאר אצל הנחש, ולפי״ז מובן שפיר מאי דלהוט אחר היין, דהא יש לו ריח טוב, והנחש מריחו ולזה בא לשתות ממנו, אולם תיכף מתאכזב שמגלה דגם זה אין טעמו שונה משאר מאכליו וטעמו כעפר, מ״מ מה שמביאו לשתות מזה הוא משום ריחו, ולכן להוט בתריה, וחיישי׳ שהשאיר בו ארס ולכן אסרוהו חז״ל.

ונראה דזהו גופא עומק הקללה דהנחש, דכיון דחוש הריח לא נפגם כלל, א״כ כשיש לאיזה אוכל או משקה ריח טוב, תיכף מדמיין שיטעם משהו אחר טעים ולא איזה טעם עפר בעלמא, ושוכח שבשעתו הריח לזה ובסוף היה טעמו כעפר בעלמא, ובזה נגרם לו בכל פעם צער חדש, דאם אינו מריח כלל א״כ אין לו בזה כמעט צער במה שטועם ככל אוכל שאוכל והיינו עפר, אולם כיון שמריח הנחש כדבעי, ע״כ כשאינו טועם לאותו טעם שהריח, וחשב שיאכל מזה, ה״ה מצטער טפי, וזהו העונש בדהוי הכל כטעם העפר, והבן בס״ד.

אמנם עדיין יש לעיין בזה, וכדהעירני אבי מורי שליט״א, מ״ט א״כ חיישי׳ לגילוי במים, הא לית ביה שום ריח, ומ״ט רוצה לשתות מזה, הא לכאו׳ הוי לו בזה טעם עפר ג״כ, וא״כ למה מכניס עצמו הנחש לספל מים, הא יש לו עפר ואוכל בכל דוכתי.

ואפשר דאכן דוקא אוכל נטעם לו כעפר, אולם לא כן משקה דאין נדמה לו כעפר, אלא טועמו כפי מה שהוא, ובזה אתי שפיר טפי בדלהוט בתר יין, דבנוסף לטעם הריח שבו אף יש לו טעם בעצם השתייה, דזה לא נפגם אצלו, ולזה אף מחזר בתר מים, ולכן גזרו ע״ז רבנן, והבן בס״ד. ועוד י״ל, דאפי׳ את״ל שיש לו טעם עפר גם במשקין, מ״מ הרי הוא צמא, ואף אם טועם ביין טעם עפר ה״ז מסלק ממנו את הצימאון, ולכן להוט בתר יין ואף בתר מים, והבן. ע״כ.

★★

ויש להוסיף על זה שזה מדה כנגד מדה, שכמו שפיתה את חוה לאכול מעץ הדעת ״כי תאוה היא לעינים ונחמד למראה״ (בראשית ג, ו), אבל לבסוף נגרם לה עי״ז מיתה לה ולכל צאצאיה. כן הוא אצל הנחש שרואה כל דבר מאכל טוב שהוא תאוה לעינים אבל לבסוף הכל מר לו מר כעפר.

★★

בגמ׳: מהו לשתות מי רגלים בשבת.

בשו״ע יו״ד (סי׳ פ״א סעיף א׳) נפסק: חלב בהמה וחיה טמאה או טריפה וצירה ומי רגליה אסורים כבשרה. ויש מי שמתיר במי רגליה. אבל מי רגלים באדם לדברי הכל מותרים. ומקור הדברים דמי רגלים דאדם שרי. הוא במרדכי בסוגיין (סי׳ שפ״ג) דמדקא מבעיא לי׳ אי בשבת שרי לרפואה, מכלל דבחול שרי. וע״כ לא איירי בחולה שי״ב סכנה, דא״כ פשיטא דשרי. וכתב שם הש״ך (ס״ק ג׳) דלכתחילה יש להחמיר משום איסור דבל תשקצו.

דף ק״י ע״ב

בגמ׳ מבוארים כאן עשרה רפואות לחולי הירקון רח״ל, וכתב הגאון רבי יעקב חיים סופר שליט״א בספר זרע חיים סופר (סי׳ ל אות א): נתעוררתי בס״ד לדקדק ודקדוק גדול הוא אצלי, מדוע זה לא הזכירו רבותינו ע״ה כאן לאותה רפואה לחולי הירקון שהוזכרה במסכת בכורות (ז רע״ב) שכך אמרו שם: ״מי רגלים דסוסים וגמלים לא שתהו להו אינשי, מי רגלים דחמור שתו להן אינשי ומעלו לירקונא״ ע״ש. ולפיכך תמוה טובא, אחר דנחתו חכמים ז״ל בסוגיין ואמרו הרפואות לחולי הירקון ועלה ממנו סך עשרה, אמאי שבקו ולא הזכירו כלל לרפואה של מי רגלים דחמור דמעלי לירקונא וכנזכר בבכורות וכדלעיל, ולא ראיתי לפי שעה מי שעמד בזה וצ״ע.

ואחר התבוננות נ״ל בס״ד ליישב בתלת אנפי. חדא דהמעיין בעינא פקיחא בכל אותן עשרה מיני רפואות לחולי הירקון שהזכירו חז״ל שם במסכת שבת, יראה ויווכח שכולן טהורות, וברפואות דמינים טמאים כלל לא קא עסקו התם בסוגיא דשבת, ויש לומר דמשום הכי לא הזכירו שם לרפואה דמי רגלים דחמור, דהיא רפואה דמין טמא ואסור לעשותה, וכן פסק מרן ז״ל בשלחנו הטהור יו״ד (סימן פא סעיף א) ע״ש.

ואם יטען הטוען והלא בסוגיא דשבת התם הזכירו מיני רפואות לחולי הירקון ממיני חגבים ועופות ואולי טמאים הן, ונסתר תירוצנו. הא ליתא, חדא דזו מנין לנו שהם מינים הטמאים, ויותר יש לנו לומר שמינים טהורים הם, שהרי רוב העופות טהורין הם וכאומרם בחולין (סג, ב), ואף אם תמצי לומר דלא היא, ובמינים טמאים עסקינן התם בסוגיא דשבת, הנה מלבד שאין דבר זה מוכרח כלל, אכתי יש לומר שהרי מבואר בסוגיא שם שאין אוכלים ושותים אותם, אלא רק מושחים אותם על הגוף מבחוץ, וכל כהאי גוונא לית לן בה ושפיר דמי, וכמבואר בפסחים (כה, ב) גבי רבינא שהיה מורח בתו בפירות ערלה ע״ש, ודוק.

באופן אחר יש לנו לומר, דכאן במסכת שבת מנו והזכירנו חכמינו ע״ה את הרפואות לחולי הירקון אשר הם חז״ל עצמם ידעו והסכימו שאכן מרפאות הן לחולי הירקון. ולא קא חשיבי בסוגיא דשבת לרפואות דאינשי עבידי מסברתן ומדעתן לחולי הירקון, ולפיכך לא הזכירו כאן להיא דמי רגלים דחמור מעלו לירקון משום דהיא רפואת שאר אינשי, וכמפורש ומדוקדק בלשון התלמוד דבכורות: ״אינשי הוא דשתו ליה למי רגלים דחמור דמעלי לירקונא״, אבל אין זאת אומרת דאף חכמים ע״ה נמי סבירא להו כן דמי רגלי דחמור אהנו לירקונא ודוק. ואף אם תמצא לומר שאחרי שרבותינו ע״ה קבעו בתלמוד דברי האי אינשי, שמעת מינה דאף הם סוברים כן, אכתי יש לומר דבסוגיה דשבת לא הזכירו חכמים רק לאותן רפואות שנגלה להם מסוד ה׳ ליראיו, ולא רפואות דשאר אינשי.

ועוד יש ליישב באופן שלישי, והוא דיש לומר דכאן בסוגיא דשבת הזכירו חכמים ע״ה לכל אותם רפואות המרפאות כליל ולגמרי לחולי הירקון. מה שאין כן בהיא רפואה דמי רגלים דחמור הנזכרת בסוגיא דבכורות, דיש לומר שהיא אינה רפואה המרפאה לגמרי לחולי הירקון, אלא רק מועילה לרפואת חולי זה, וכמדוקדק בלשון התלמוד שם: ״מי רגלים דחמור מעלו לירקונא״, כלומר דרק מעלו אבל לא מרפאים ממש ולגמרי ודוק.

★★

וממשיך הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א וכותב שם: והנה בסוגיא דרפואות דירקון בשבת שם הובאו שני מעשים, אחד גבי רב אחא בר יוסף דחלה בחולי הירקון ועשה לו רב כהנא הרפואה של רבי יוחנן לחממו, והבריא רב אחא בר יוסף, ועוד הובא שם מעשה בההוא טייעא שחלה בחולי הירקון והשתמש ברפואה לאכול כרתי חריף והבריא עיין בסוגיא.

וכאן הבן שואל, אחר שאנו מקובלים שאין התלמוד להביא מעשה שאין בו צורך וכדכתב הריטב״א ז״ל בחידושיו בביצה (ז, א) והובא בשיטה מקובצת שם, וכו׳. ואם כן הני תרי עובדי דמייתי תלמודא לשם מה נכתבו ומה באו ללמדנו, וכי בכדי טרחו חכמי התלמוד לקובען כאן.

אבל לפי תירוצי השלישי שכאן בסוגיא באו חכמינו ע״ה ללמדנו את הרפואות המרפאות לגמרי לחולי הירקון, ולא רק את הרפואות דמעלי לירקון וכמשנ״ת, אתי שפיר מדוע הזכירו להני תרי עובדי, דללמדנו באו דאותן שתי רפואות שהשתמשו בהן, הן רב כהנא והן ההוא טייעא, רפואות בדוקות המרפאות לחולי הירקון מכל וכל, והא קא משמע לן ודוק. ע״כ.

★★

ונ״ל בס״ד לבאר דהא דמי רגלים דחמור מעלי לירקונא וכנזכר בבכורות (ז רע״ב), דהיינו טעמא, שהרי בשבת (שם) מבואר שחולי הירקון גורם קדחת וחמימות עצומה לאדם, וכלשון רש״י חום שריפת החולי עש״ה, והחמור מצויין במידת הקרירות שלו, וכמו שאמרו להדיא בשבת (נג א): ״חמרא אפילו בתקופת תמוז קרירא ליה״ ע״ש, ולכן לירקונא שמרובה בחמימות, מהני חמור שמרובה בקירות כנלע״ד ודוק.

★★

בגמ׳: מנין לסירוס באדם שהוא אסור וכו׳.

הנה לכאורה צ״ב לשון הגמ׳ דנקטה סירוס באדם וכו׳ והרי ג״כ בהמה חיה ועוף אסור לסרס ואף דגים וכמבואר בפתחי תשובה (אבהע״ז סי׳ ה׳ ס״ק ח׳). וכתב הגאון ר׳ יהודה ליב גורדון ז״ל בספר הלכה ורפואה (חלק ד׳ ע׳ לה) דמכאן יש ראי׳ ליסודו של מהר״א שטיין ז״ל בביאוריו לסמ״ג (ל״ח קפ) דבזכר דבהמה ליכא איסור מה״ת בסירוס ורק בזכר דאדם ע״כ. וראה החלקת מחוקק (אבהע״נ סי׳ ה׳ ס״ק ו׳) שהביא דבריו.

וראה עוד ברשב״א להלן (קי״א ע״א) ד״ה בזקנה וכו׳ שנקט דבאשה ליכא משום סירוס - דאדם הוא דאסר רחמנא

ע״כ. וזה חידוש דאשה אינה בכלל הלשון אדם בענין זה, וצ״ע.

★★

בגמ׳: ומי שרי והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור וכו׳.

בראש״ כאן (סי׳ ט׳) כותב: בשאילתות דר׳ אחאי כתוב, אסור לשתות סמא דמעלי לגופא ומיעקר, משום דכתיב ובארצכם לא תעשו קרי ביה לא תיעשו, ודוקא לר׳ יהודה הוא דאסור דאית ליה דבר שאינו מתכוין אסור, אבל לר׳ שמעון מותר וכו׳ שאינו מתכוין לסירוס אלא לרפואה וכו׳. ולא שייכי כאן דברי הערוך דאמר לא אסר ר׳ שמעון פסיק רישא אלא היכא דניחא ליה, דהיינו דוקא לענין שבת דבעינן מלאכת מחשבת אבל בשאר איסורים לא בעינן דניחא ליה, מדפריך הש״ס בפרק כל התדיר (זבחים צא:) גבי המתנדב יין מזלפו ע״ג אישים והא קא מכבה אע״ג דלא ניחא ליה כבוי וכו׳ עכ״ל הרא״ש.

והקשה מכאן הגאון ר׳ שלמה היימן ז״ל על מש״כ הגר״ח מבריסק ז״ל בחיבורו על הרמב״ם (ריש הל׳ שבת) ביישוב שטת הרמב״ם ז״ל שפסק (בפ״ז משגגות הי״ב) דהחותה גחלים בשבת, דאם הובערו מאליהם לא מתחייב על הבערה אלא על הכיבוי, ואע״פ שפסק הרמב״ם דמלאכה שאינו צריכה לגופא חייבין עליה, ובע״כ דמפרש הסוגיא דמס׳ כריתות (כ׳ ע״ב) כפשוטה, דהוה משום דבר שאינו מתכוין, וביאר שם דמיירי באופן דהוה פסיק רישא דלא ניחא ליה, ולכן לר׳ שמעון דאינו מתכוין הוה פטור בכל התורה כולה, יסוד הפטור הוה בזה שאינו מתכוין למלאכה או לאיסור, ולכן גם בפס״ר דלא ניחא ליה אינו מתכוין. משא״כ לר׳ יהודה דבכל התורה כולה דבר שאינו מתכוין חייב, ורק בשבת פטור אבל אסור מדין מלאכת מחשבת, ובזה לא צריך כוונה ורק ידיעה ע״ש, ולכן בפס״ר דלא ניחא ליה מדסו״ס יודע חייב בשבת לר׳ יהודה ע״ש עכ״ד.

ותמה הגר״ש היימן ז״ל, דבראש״ מבואר, דסברת הערוך מהני דוקא בשבת לענין מלאכת מחשבת ולא לכל התורה כולה. וא״כ נמצא דזה שכתב הרא״ש ז״ל דגדר פטור בשבת הנלמד מקרא דמלאכת מחשבת פוטר פס״ר דלא ניחא ליה, הוה סברא הפוכה ממש מסברת הגר״ח ז״ל בשיטת הרמב״ם ז״ל שכתב דדרשה דמלאכת מחשבת אין בכוחה לפטור פס״ר דלא ניחא ליה, דמטעם מלאכת מחשבת לא בעינן טפי מידיעה וצ״ע ע״כ.

(קובץ זכור לאברהם תשס״ד ע׳ תרא-ב)

★★

בגמ׳: הרוצה שיסרס תרנגולת יטול כרבלתו וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת זצ״ל בספרו עובר אורח (אות כד): כן היה לפניו (הרב ר׳ [בנימין שימאנאוויץ מקישאק] שיחיה) שאלה שנדרסה תרנגולת בכרבולתה ע״י חתול והתירה, וכן אמרתי גם אני בפשיטות דלא שייך כלל לאסור מפני חשש המוח, זה הוא חומרת הרוקח, (שהובא בב״י יו״ד סי׳ נ״ז) דהיינו רק שנדרסה על ראשה, משא״כ בכרבולתה מקום שאין שם חשש טריפות, וכן משמע שאין צריך רק עד אטמא ולא עד בכלל, אם לא במקום צומת הגידין.

ועיין שבת [קי, ב] הרוצה לסרס תרנגול יטול כרבולתו והוא מסתרס מאליו, [ואוקמינן] משום רמות רוחא דנקיטא ליה, אבל לא ששייך בזה שמץ טריפות ואיסור. ואמר שכן הורה זקן הרב ר׳ יצחק אלחנן ז״ל כנראה פשוט.

אך הרב רבי יצחק [יעקב רבינוביץ, המכונה ר׳ איצלה מפוניבז׳] שיחיה [מח״ס זכר יצחק] שהיה אז בסלאבאדקע (וכעת הגאון אב״ד קהילת פאניוועז׳) והדיין צדק הרב ר׳ שבתי ע״פ הורו בפשיטות לאיסור.

ושלחו לשאול להרב ר׳ יצחק אלחנן והשיב לשד״ר דאף אם הוא מותר, אך כיון שיצא ממנו לאיסור יהא אסור [שכבר נפסקה ההלכה]. ע״כ.

★★

בתשו׳ תרומת הדשן (סי׳ קה) כתב, שמדינא מותר למרוט נוצות מאווזים חיות (או זנב מכלב כדי ליפותו) דליכא משום צעב״ח כל שעושה לצרכו ולתשמישו, דאל״כ היאך מותר ליתן משא כבד על בהמתו כדמשמע בב״מ (לב.), או האיך הותר בגמרא שבת (קי:) להוריד כרבלתו שלתרנגול כדי לסרסו.

והא דאמרי׳ בחולין (ז:) עקרנא להו, (גבי פרדות של בית רבי שרצה לעקרן כדי שלא יוכלו להזיק ועי״ז יוכל ר׳ פנחס בן יאיר לסעוד אצלו) איכא צער בעלי חיים, התם לא

הי׳ לתשמישו אלא כדי שלא יזיקו וההיא היזיקא לא שכיחא וכו׳, ומ״מ העולם נמנעים למרוט הנוצות משום מדת אכזריות שיראים לקבל עונש ע״ז כדאשכחן גבי רבי בב״מ (פה.) וכו׳ עכת״ד.

ויש לציין להלכה, דהרמ״א בשו״ע אבהע״ז (סי׳ ה׳ ס׳ ד׳) פסק שכל דבר הצריך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום צער בעלי חיים ולכן מותר למרוט נוצות וכו׳, ע״ש.

ובשו״ת נוב״י (מהדו״ת יו״ד סי׳ י׳) דן אם מותר לירות בחיות השדה להנאתו, ודן שם מכמה צדדים. ומסקנתו שלמרות שאין לאסור מצד צער בעלי חיים, משום שכל העושה לצרכו ליכא משום צער בעלי חיים כדברי תרומת הדשן הנ״ל, ועוד דבהריגת בע״ח ליכא משום צער בעלי חיים כדמוכח מחולין (ז:) דבתר דקאמר שאסור לעוקרן מצד צער בעלי חיים, אמר: קטלנא להו איכא בל תשחית, הרי דמשום צער בעלי חיים ליכא. מ״מ מהראוי שלא לעשות כן ע״ש, וזה לשונו בתוך דבריו: ואמנם מאוד אני תמה על גוף דבר זה, ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשיו, ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב, ופוק חזי לומר ״תבלה ותחדש״ כתב מהרי״ו בפסקיו, והביאו הרמ״א באו״ח סו״ס רכ״ג, שאין לומר כן על הנעשה מעורות, ומשום ורחמיו על כל מעשיו כו׳, ואיך ימית איש ישראלי בידים בעלי חיים בלי שום צורך, רק לגמור חמדת זמנו להתעסק בצידה כו׳, אבל מי שאין זה צורך פרנסתו, ואין עיקר כוונתו כלל בשביל צורך פרנסתו הוא אכזריות כו׳.

ועד כאן דברתי מצד יושר ההנהגה, שראוי לאדם להרחיק מזה, ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא, שהרי כל העוסקים בזה צריכים להיכנס ליערות, ולהכניס עצמן לסכנות גדולות במקום גדודי חיות. ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם כו׳. ולכן השומע לי ישכון בטח השקט ושאנן בביתו ולא יאבד זמנו בדברים האלה. עכ״ל דבריו הנמרצים של הנודע ביהודה.

★★

בגמ׳: אמר ר׳ יוחנן הרוצה שיסרס תרנגלתו יטול כרבלתו ומסתרס מאליו.

מהרמב״ם (בהל׳ איסורי ביאה סט״ז הי״ב) משמע דהאיסור לשתות כוס של עיקרין שמסתרס מאליו אינו אלא מדרבנן. והקשה החזון איש (אבן העזר סי׳ י״ג) דבסוגיין קא פריך ומי שרי והאמר ר׳ יוחנן כו׳, והיינו דסבר דהסרת הכרבולת שוה לכוס של עיקרין, ואם מה״ת שרי מהיכ״ת יהי׳ אסור כוס של עיקרין והסרת כרבולת, ולמה היה צריך ר׳ יוחנן להשמיענו התירו. ותירץ דמצינו בחגיגה (י״ט ע״א) דאמרינן סד״א ליגזר דלמא כו׳, הרי דישנם דברים שזה סברא גדולה דליתסרי מדרבנן, וא״כ י״ל דלעולם כוס של עיקרין אינו אלא מדרבנן, ור׳ יוחנן הוא גופא אשמעינן שלא אסרו חכמים בכה״ג.

★★

בגמ׳: והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא לי׳ וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א: יש לציין לדברי בעל התולדות יעקב יוסף שכתב, דהא דניטל כוח הדיבור מהנחש, אין הפי׳ שאינו יכול לדבר. אלא משום רמות רוחא אינו רוצה לדבר עכד״ק והוא דבר חידוש ע״כ.

דף קי״א ע״א

בגמ׳: אלא באשה וכו׳.

כתב הגאון מהרש״ם בספרו שו״ת מהרש״ם (חלק ט׳ סי׳ צ״ח ס״ק י״א): והי׳ נראה להביא ראי׳ דמצות לשבת יצרה הוא רק מדרבנן מש״ס דשבת (קי״א ע״א) לירקונא תרין בשכרא ומיעקר, ופריך ומי שרי וכו׳ אלא באשה וכו׳ וקשה, הא גם באשה איכא משום לשבת יצרה לשיטת התוס׳, וצ״ל דהא באמת הוי דבר שאינו מתכוון, אלא דהוי פסיק רישא דאסור, וכבר העלה החת״ס (חיו״ד סי׳ ק״מ) להוכיח מדברי הרא״ש, דבשאר איסורים לכ״ע פסיק רישא שרי בדרבנן ע״ש, וזה נראה דעת הט״ז (יו״ד סי׳ קמ״ב סקי״ד) שלא יסתרו דבריו למ״ש בעצמו בא״ח (סוסי׳ רנ״ג) ע״ש ותבין, וא״כ ה״נ במצות לשבת יצרה הוי רק מדרבנן ומותר בדשא״מ ע״כ.

וכ״כ עוד הגאון המהרש״ם בספרו דעת תורה (או״ח סי׳ שי״ד ס״א) ובהסכמתו לספר ברית משה על הסמ״ג ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: אלא באשה וכו׳ **פרו ורבו** וכו׳ **בזקינה א״נ בעקרה.**

הנה בקובץ נזר התורה (שנה ב קו׳ א פב והלאה) דן חכ״א בענין: האם צריך אדם להכניס עצמו לסכנת חולי שאין

בו סכנה כדי לקיים מצות ד׳ כוסות ואכילת מצה ושאר מצוות עשה.

ובתוך דבריו כתב להוכיח לשאלה הנ״ל מקושית הגמ׳ כאן מריב״ב דס״ל דעל שניהם הוא אומר פרו ורבו וכו׳, ולכאורה מה הקושי׳, הרי כאן מדובר שיש לה מחלת הירקונא. וא״כ אפי׳ שהיא מצווה על פו״ר, מ״מ כדי להתרפאות נדחה העשה דפו״ר, ועל כרחך דהעשה דפו״ר מחייבה אפי׳ במקום חולה.

אך זו הראיה ניחא לפי שיטת תוס׳ (שם קי ע״ב ד״ה והתניא), שתירוץ הגמ׳ באשה הוא ר״ל דלא שייך אצלה סירוס, וקושיית הגמ׳ דלריב״ב דאמר דאשה מצוה על פו״ר הוא דאיך אפשר לה לשתות, נהי דפטורה מאיסור סירוס, מ״מ ליאסר מטעם העשה של פו״ר, וא״כ הראי׳ הנ״ל נכונה, דאפי׳ במקום חולי מצווה על פו״ר.

אך לפי שיטת רש״י (שם ד״ה אלא באשה) דהפירוש הוא, דכיון דאשה אינה מצווה בפו״ר ג״כ אינה מצווה על סירוס, א״כ כשמקשה הגמ׳ ולריב״ב דאשה מצווה על פו״ר הקושי׳ היא דא״כ תיאסר מטעם סירוס, וא״כ הוא ל״ת, ושלא לעבור ל״ת הרי הוא בודאי גם במקום חולי דהרי רק במקום פקו״נ הותרה, וא״כ לאו ראי׳ הוא ודו״ק.

ועכשיו ראיתי בקובץ אחד דת״ח אחד הביא הראי׳ הנ״ל ודחאה עפ״י האבני נזר (אהע״ז סי׳ א) דחידש, דלכן בשהה עם אשה עשר שנים ולא ילדה דצריך לגרשה, והרי הוי הגירושין בודאי יותר מחומש בנכסיו, ותירץ בב׳ דרכים, א׳ דכיון דחזינן דהתורה הקפידה מאוד שלא ימחה שם ישראל מאחיו, ואפי׳ כרת הותרה במקום יבום כדי שלא ימחה, ה״נ כדי שלא ימות בלי זרע מחייב אפי׳ ביותר מחומש, ולכן מסביר בזה הרמ״א באהע״ז דס״ל דאם יש לו כבר בן אף שלא קיים המ״ע של פו״ר מ״מ לא מחוייב לגרשה, וצ״ב הטעם, ולפי הנ״ל ניחא, משום דפו״ר באופן שלא שייך שלא ימחה הוי כשאר מ״ע, ולא צריך להוציא יותר מחומש.

והדרך הב׳ הוא, דפו״ר לא דמי לשאר מ״ע, דפו״ר אם לא יקיים יחסר לו לגמרי המ״ע הזו, משא״כ שאר מ״ע אם לא יטול לולב השנה, בשנה הבאה אפשר עוד לקיים, וכן שאר מ״ע אפי׳ אם יחסר פעם אחת עוד יוכל לקיים, וממילא לא נחסר מהחילוקא דרבנן.

ואח״כ כתב הת״ח הנ״ל דמצות פו״ר שאני, דחייב להוציא יותר מחומש וכן חייב אפי׳ לחלות. אך לע״ד א״א לומר כנ״ל, דהרי בגמ׳ משמע דאפי׳ אם יש לה בנים ג״כ אסורה לשתות הכוס של עקרין, אף שכבר קיימה המ״ע של פו״ר, דהגמ׳ אוקמה רק בזקנה ועקרה, והטעם מבואר בתוס׳ משום בבוקר זרע את זרעך ובערב אל תנח ידך, והרי מבואר שם באבני נזר דאם הי׳ לו בן לא כייפינן ליה, משום דכבר לא נמחה שמו.

וכן להטעם הב׳ מבואר שם דאם הי׳ לו ב׳ בנים או ב׳ בנות לא כייפינן, כיון דיכול עוד להיות שהבן יוליד בת או שהבת תוליד בן ויקיימו המצוה, ולכן דומה לשאר מ״ע דלא כייפינן לו ביותר מחומש מנכסיו והדרא הראי׳ לדוכתיה, ואדרבא יהי׳ קשה מכאן על הבנין שלמה, דהרי חזינן מהאבני נזר דגם במצות פו״ר פטור להוציא יותר מחומש ואעפ״כ חזינן בגמ׳ דלא נדחית במקום חולי.

★★

וכתב שם עוד: ונראה דאפשר לדחות הראי׳ הנ״ל מטעם אחר, דיש לחלק בין חולה דרוצה להתרפא עם ביטול עשה דזה אסור, ודין בריא שפטור מקיום עשה כדי שלא יחלה, דחולה שרוצה להתרפא בביטול עשה לא נקרא אנוס דזה הוי רצון, משא״כ בריא שלא יחלה נקרא אנוס, וכמו שחזינן לגבי פקו״נ דפסק הרמב״ם (פ״ה מהל׳ יסודי התורה ה״ד) דבג׳ עבירות שנאמר בהן יהרג ואל יעבור אם עבר ולא נהרג פטור מדיני אדם, והטעם משום דהוי אנוס. ושם (ה״ו) פסק דבג׳ עבירות אסור להתרפאות אפי׳ במקום סכנה ואם נתרפא מתחייב בנפשו ועונשין הבי״ד עונש הראוי לו, ומקשים האחרונים מאי שנא מהל׳ ד׳.

ותירצו האור שמח ועוד, דבהל׳ ד׳ הוי אונס על המעשה, דאינו רוצח מרצונו רק דמכריחים אותו לרצוח, רק אם ייהרג ינצל מהעבירה, ולכן הרציחה עשה באונס, משא״כ ברפואה דעכשיו במצב של החולי אין מי שיכריח אותו להתרפא, רק מרצון נפשו מתרפא, נקרא דעשה העבירה מרצון, וא״כ ה״נ אם יתרפא מחוליו ע״י ביטול עשה, נקרא רצון, ולכן לא יעבור על העשה אפי׳ כדי להתרפאות, משא״כ באופן שע״י העשה יחלה הוי אונס על הביטול עשה ולא נקרא ביטול ופטור ודו״ק.

ועוד נראה עפ"י מה שכתב לתרץ כ"ק אדמו"ר הגה"ק מצאנז
זצ"ל בדברי יציב (יו"ד סי' קמח אות ג) את הקושיה המפורסמת, במש"כ הרמב"ם דבמקום חולי לא ימול משום דמילה אפשר להמתין אבל נפש א"א להחזיר, דקשה הרי פקו"נ דוחה לכל איסור שבתורה ולמה צריך טעם, ותי' דכיון דכל מילה הרי היא סכנה וכמ"ש הגמ' בגיטין (נז) כי עליך הורגנו כל היום זו מילה, ואעפ"כ צוונו השי"ת למול, א"כ אפי' במקום סכנה הי' דוחה אי לאו הטעם משום דאפשר להמתין, עיי"ש שמצא לזה סימוכים מהחת"ס (או"ח סי' רמה).

א"כ ה"נ, כיון דכל אשה שמתעברת ויולדת הרי היא עכ"פ
במצב של חולה, ואעפ"כ נצטווה לריב"ב בפו"ר, א"כ התורה חייבה עכ"פ להכנס לכל הפחות לחשאב"ס בשביל קיום המצוה, ולכן מקשה שפיר הגמ', משא"כ לדידן דאשה פטורה ממצות פו"ר, ורק הוא מצווה, א"כ לא שאני פו"ר משאר מ"ע, וכהאבנ"ז הנ"ל, ודו"ק.

ובאמת נראה דאין ראי' בכלל מהגמ' בשבת, דבגמ' שם
(קי:) איתא כשמביא הרפואה לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר וממשיך הגמ' ואי לא [דהיינו דלית לי' הרפואה הנ"ל או דלא הועיל] ליתי רישא דשביטא דמילחא ולשלוק בשיכרא ולישתי ואי לא וכו', וא"כ הרי יש לו עוד רפואות שזה לא מעקר אותו שעוד לא ניסה אותם, ולזה מקשה הגמ' איך מותר לו להתרפא בהרפואה שמעקר אותו כל זמן שלא ניסה הרפואות אחרות שלא מעקרי אותו ודו"ק עכ"ד ודפח"ח.

★★

במשנה: החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ וכו'.
ואם נתרפא - נתרפא.

ובגמ' להלן דיש שני מיני חומץ וכו' ע"ש. ובפרקי משה
ברפואה (ע' רמ"ה סעיף כ) כתב רבינו הרמב"ם ז"ל: "החומץ מזיק ברחם ובשאר האברים העצביים בשביל קרירותו ודקותו ושקיעתו בהם" עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ מוריה (שנה טו גליון יא-יב ע' צז):
בהנ"ל יש לתת טעם למה שהשמיט הרמב"ם בהל' שביעית ובהל' תרומות מה דאיתא בתוספתא שביעית פ"ו ה"ב (והובאה בירושלמי שביעית פ"ח ה"), שאף שהחושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ של שביעית ויפלוט אותו, משום הפסד פירות שביעית, מ"מ מגמע ובולע, וכן איתא בתוספתא תרומות פ"ט הי"א לענין תרומה, והלא יש בזה חידוש, דאע"פ שהוא דבר שאין דרכו לשתות אותו, דלא שתי אינש חומץ, אעפ"כ מותר, ורק מה דאיתא כן לענין שבת כאן, ובתוספתא שבת פי"ג ה"ח, הביא זאת הרמב"ם בפכ"א דשבת הכ"ד, וההשמטות טעונות הסבר.

ויתכן לומר שזהו משום שבגמ' שבת שם איתא שיש שני
מיני חומץ, דחלא מעלי לשינים אבל קיוהא דפירי קשה לשינים, וגם בחלא עצמו יש חילוק, דהלא מסי רק במקום שיש בו מכה, אבל במקום שאין בו מכה חלא קשה לשינים משום שהוא מרפי, ע"ש ברש"י, [וע"ע בחסדי דוד סופ"ט דתרומות, דמה שאמרו החושש בשיניו מגמע חומץ ובולע, נראה דמיירי רק בחומץ המזוג במים, אבל בחומץ חי אסור משום שמזיק ולא שתו לי' אינשי, ורק להטביל בו את מאכלו מותר דהיינו אורחי' ע"ש].

ולפי"ז יוצא מבואר, שאף שיש שהחומץ עוזר לרפואה, יש
גם שהוא מזיק, או שיצא שכרו בהפסדו, והיות שאי אפשר למסור לכל אדם את דרכי הרפואה הנכונים, לכן השמיט הרמב"ם הלכה זו בהל' שביעית ובהל' תרומות, משום שבגמיעת החומץ בהם באופן שעלול להזיק, יתכן שיעבור על איסור הפסד פירות שביעית ועל משמרת תרומותי, ורק בהל' שבת הביא הרמב"ם הלכה זו, משום ששם ליכא דררא דאיסור שבת אפילו כשגמיעת החומץ היא באופן שעלול להזיק, משא"כ בשביעית ובתרומה ע"כ.

★★

והנה בשו"ע או"ח סי' שכח סעיף לב ובמשנ"ב שם (ס"ק
קא וקב) מבואר, שאסור להשהות חומץ ויי"ש בפיו אפילו אם בולע אח"כ, כיון שניכר שעושה לרפואה, ורפואה אסורה בשבת. ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ מוריה (שנה כג גליון י-ב ע' רכא):
אמנם לענין שביעית נראה לענ"ד שאין איסור אם משהה ואח"כ בולע, שהרי סו"ס לא הפסיד את החומץ והיי"ש, אלא נהנה ממנו. ע"כ.

★★

במשנה: ר"ש אומר כל ישראל בני מלכים הם.

ראה לעיל (סז ע"א) מש"כ בזה באריכות. ועיין מש"כ בסה"ק
אור לשמים (פר' ויגש) וז"ל: ראיתי פירוש מהאר"י

זללה"ה על פסוק (תהלים מח, ו): "כי הנה המלכים נודו עברו יחדיו", כי כל ישראל בני מלכים הם (שבת קיא.) וזה פירוש: "כי הנה המלכים נועדו", מה שבני ישראל מתאספים יחד, "עברו יחדיו" - הקב"ה מעביר להם כל עונותיהם, על כן "המה ראו כן תמהו" שכולם יראו ויתמהו על כל הטוב שהשי"ת ישפיע לנו עכד"ק.

★★

במשנה: בני מלכים סכין על גבי מכותיהן שמן וורד.

בשו"ת חכם צבי (סימן צ"ב) הוכיח להתיר לכהנים הנושאים כפיהם בשבת או ביו"ט לרחוץ ידיהם במים שנתנו בהם מי ורדים, אף שמולידים ריח בידיהם, ממה דאמרינן בני מלכים סכין שמן ורד על מכותיהם בשבת, שכן דרכם לסוך בחול, וכן נפסק בטור ושו"ע (סימן שכ"ז), שאע"פ שאין אדם רשאי לסוך מכתו בשמן ורד בשבת, מפני שדמיו יקרים, וניכר שאינו עושה כן אלא לרפואה, בכל זאת במקום שמצוי בו שמן ורד בשפע, ודרך בני אדם לסוך ממנו בלא צורך רפואה, מותר אף בשבת. ומבואר שלא חששו בזה משום איסור הולדת ריח בבשר האדם. וכן העלה בשו"ת שאילת יעב"ץ (סימן מ"ב).

★★

בגמ': לא ס"ד וכו'.

ובתוס' (ד"ה לא ס"ד וכו') בתו"ד כתבו: הא אין טבילה בלי הזאה, והזאה לא דחי יוהכ"פ ע"כ. הגאון ר' דוד פרידמן מקרלין זצ"ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ח' ע' כב) העיר: צ"ע בהזאה דיום השלישי אם היא ג"כ אינה בלא טבילה וצ"ע. ע"כ.

ובהג"ה בקובץ הנ"ל הביאו את דברי הכס"מ (פי"א דפרה אדומה הלכה ב') שהביא תשובת ה"ר שמשון שכתב וז"ל: ובכל הזאות קאמר אין טבילה בלא הזאה, בין בהזאת דמים, בין בהזאת מי חטאת, ואותה טבילה דקודם הזאה בין ביום בין בלילה בין בהזאת ג' בין בהזאת ז' וכו', עכ"ל.

★★

בגמ': לא ס"ד דתניא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט' באב בין ביוהכ"פ.

ובתוס' (ד"ה לא ס"ד וכו') הקשו: וא"ת דתניא וכו' וטמא מת טובלין ביוהכ"פ, טמא מת היכי טביל ומה תועלת לו אותה טבילה, הא אין טבילה בלא הזאה והזאה לא דחי יוהכ"פ כי היכי דלא דחי שבת.

וע"ש מש"כ לתרץ. וכן במגילה (כ ע"א) ד"ה ולא וכו' ע"ש מש"כ לתרץ (וכעין תירוצים במגילה כתבו בתוס' ישנים ביומא (פח ע"א) ע"ש).

והנה הגאון רי"ל דיסקין זצ"ל בחדושיו עמ"ס ברכות (שנדפסו בש"ס פרדס) ד' טז ע"ב בתוד"ה אנינות לילה וכו' כתב לחדש יסוד גדול, שכל הדין של טומאת שבעה, בטומאת מת, הזקוק להזאת שלישי ושביעי, אינו אלא לגבי תרומה וקדשים. אבל לגבי מעשר שני, דינו רק טומאת ערב, ואם טבל מותר במעשר, כדין טומאת שרץ ונבלה. ע"כ.

והבקי הגדול רבי רפאל קצינלבויגן ז"ל כותב בספר כרם ציון (כרך יד ע' שסח) על חידוש זה: בעניי במיעוט ידיעותי חפשתי - עד כמה שידי הכהה מגעת - למצוא סתירה גלויה לחידוש זה, ולא מצאתי, לא בש"ס בבלי וירושלמי, לא בתוספתא וספרא ולא בספרי הרמב"ם. (אמת הוא שמה שאני הקטן והדל לא מצא, עוד אין הוכחה וראי' שזה לא נמצא) גם שאלתי לכמה ת"ח גדולים ומובהקים, אולי יודעים הם סתירה מפורשת לזה, ולא ידעו לציין לי שום מקור מפורש, סתירה לחידוש זה. ואחדים מהת"ח אמרו לי: אדרבא, החדוש המפליא הזה מוכרח להיות נסמך בראיות והוכחות.

אמנם אחד מגדולי הת"ח שבעי"ק ירושלם ת"ו, הרה"ג ר' שלמה זלמן אויערבך (שליט"א) [ז"ל] ציין לי דברי הב"ח (בטור יו"ד סי' שלא, בד"ה ואח"כ יפריש) וז"ל שם: "ומעשר שני נמי אף על פי שטהור הוא כיון דלא הוכשרה התבואה, מכל מקום הכל טמאים, והאוכל מעשר שני בטומאה לוקה שנאמר ולא בערתי ממנו בטמא, בין שהמעשר בטמא והאוכל טהור בין שהמעשר טהור והאוכל טמא" עכ"ל. הרי ברור בדברי רבנו הב"ח, שבזמן הזה, כולנו טמאים גם לגבי מעשר שני, וטבילה אינה מועלת כלום להתיר מעשר שני באכילה.

והוא ממשיך וכותב:

והחידוש זה הוא מרפסן איגרין, וזה נוגע לדינא גם בזמה"ז, שהלא בעיה"ק ירושלם ת"ו, כשאנו פודים את המעשר שני, הלא מוכרחים מקודם להכשירו ולטמאו (כדפסק הטור והרמ"א בס' שלא), ולפי החידוש הנ"ל - שגם טמא מת, אם טבל דינו כטבול יום שהוא טהור - יש להזהר,

שאחרי שאנו מכשירים את המעשר, שמי שיגע במעשר, יהא טמא טומאת ערב, כלומר, אם הוא רוצה להכשיר את המעשר ולנגוע בו, לא יעשה זאת תיכף אחרי שטבל ולא נגע באדם ולא נכנס בבית (מפני שבכל בית נמצא מתכת שמטמא באהל כמבואר בראשונים).

וכשדברתי על חידוש זה עם אחדים מגדולי תה״ח שבעי״ק ירושלם ת״ו, הביעו תמיהתם ופליאתם על חידוש מפתיע זה, בהסבירם: שטמא מת נקרא טמא גמור לכל עניני טהרה עד שיקבל שתי הזאות שלישי ושביעי.

ובסוף דבריו הוא מביא את קושית התוס׳ בשבת (ובמגילה) הנ״ל והוא כותב: רואים אנו שרבותינו בעלי התוס׳ נכנסו בתרוצים דחוקים לתרץ הקושי׳ החמורה, ולא רצו לתרץ באופן פשוט וקל, שטבילה לבד - בלי הזאה - מועילה לגבי מע״ש. אלא ע״כ, דס״ל שטמא מת לפני הזאת ג׳ וז׳ הוא טמא גמור לכל דבר גם לגבי מעשר וחולין, ולא כחידושו של הגרי״ל דיסקין. ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה הא מסוכרייתא דנזייתא. בא״ד ואמר נמי בפ״ב דביצה כו׳ מצוה שאני. עיין בשו״ת אבני נזר (חלק חו״מ סימן עב) מה שהקשה, בהא (ביצה י״ח ע״א) דנדה מערמת וטובלת בבגדי׳, ופירש״י דנראה כטובלת לצורך עצמה ולא לטבול הבגדים, וטבילת עצמה הא מותר משום דנראה כמיקר. הא לפי מה שהקשו בתוס׳ כאן דיהי׳ אסור מגזירה דאתי לידי סחיטה, ותירצו דמצוה שאני דבמקום מצוה לא גזרינן עיי״ש. וא״כ מוכח דלהטביל הבגדים מתכוונת, דאי לטבילת עצמה לבד היתה אסורה לטבול בבגדי׳ מגזירה דסחיטה עיי״ש. וע״ש מה שהביא בזה מהגאון מאסטראווצא מה שפלפל בזה.

דף קי״א ע״ב

בגמ׳: מודה ר״ש בפסיק רישיה ולא ימות וכו׳.

הנה שיטת הערוך (מובא ברא״ש כאן סי׳ ט) דהא דמודה ר״ש בפסיק רישיה דחייב זה רק בניחא ליה. אבל בלא ניחא ליה, כלומר שאין לו ניחותא ורצון לזה - מותר.

ומוסיף הרא״ש - דהני מילי רק בשבת דבעינן מלאכת מחשבת, אבל בשאר איסורים כגון מסרס לרפואה לא בעינן דניחא ליה, ותמיד גם לר״ש חייב.

והעיר הגר״ד פוברסקי ז״ל, שמצינו בחידושי הגר״ח (פ״י מהל׳ שבת הלי״ז) סברא הפוכה מהרא״ש הנ״ל, שדין הערוך נאמר בכל התורה כולה - דשם דין מתכוין הוא דין ברצון, ולכן אם לא ניחא ליה - פטור. מה שאין כן בשבת דין מלאכת מחשבת זה דין של דעת, ואם יודע אפי׳ לא ניחא ליה ג״כ חייב. ע״כ.

★★

פרק חמשה עשר

במשנה: ואלו קשרים וכו׳.

וברש״י: דקתני הקושר והמתיר. קשר של קיימא שאינו מתירו לעולם דומי׳ דקושרי חוטי יריעות הנפסקות ע״כ. מה שכתב רש״י: קשר של קיימא שאינו מתיר לעולם, נראה, דגדר קשר של קיימא לרש״י הוא, קשר שהאדם הקושרו לא יתירו לעולם, א״כ הכל תלוי בדעת הקושר ובמחשבתו. ולא בעצם הקשר דוקא. ובט״ז (ריש סי׳ שיז) כתב כן בדעת רש״י וכן בשם היראים ע״ש שהכל תלוי בדעת הקושר וגם קשר שמצד עצמו יעמוד לעולם, אם דעת הקושר להתירו, אינו חשוב קשר של קיימא ע״כ.

אכן בבית מאיר (שם) חולק על הנ״ל וכותב, שקשר של קיימא הוא קשר שבמהותו ורגילותו להיות קבוע, ולא אזלינן כלל בתר מחשבת הקושר ע״כ.

ובביאור הלכה (ריש סי׳ שיז) כותב דמוכח בגמ׳ וברש״י כהבית מאיר. ובפשטות כוונתו לדברי רש״י (להלן קיב.) ד״ה באושכפי שכתב בקשר שהאושכף עושה וכו׳, וקושר קשר מתוכו שלא תוכל לצאת והוא קיים לעולם. וכן ברש״י ד״ה אי הכי כתב: וקטרא דאושכפי הוא שרגיל להיות קבוע עכ״ד. מבואר שקשר של קיימא תלוי במהותו ורגילותו של הקשר להיות עומד לעולם. וכהבית מאיר הנ״ל ודלא כהט״ז.

ולכאורה הדברים צריכים עיון בלשון רש״י הנ״ל במשנתינו שרש״י כותב: שאינו **מתירו** לעולם. ונראה דעיקר הנקודה היא אם האדם מתיר או לא, והכל תלוי בדעת הקושר והוא הופך את הקשר לקשר של קיימא וצ״ע בזה.

★★

בעצם ביאור הענין דבעי שיהי׳ קשר של קיימא, כתב באבני נזר (או״ח ח״א סי׳ קפ ס״ק י): והנה הא דבעינן קשר של קיימא ואם דעתו להתירו פטור. ולכאורה מאי שנא מכל המלאכות דאם הוציא על מנת לחזור ולהכניס. או כותב על מנת למחוק חייב. ואין לומר דכשדעתו להתיר לא הוי קשר וחיבור כלל. שהרי קשר של תפילין הלכה למשה מסיני, ולדעת ר׳ אלי׳ צריך להתיר ולקשור בכל יום, ואם כן לא הוי קשר של קיימא, ומכל מקום הוה קשר לענין מצות תפילין.

מיהו יש לומר לדעת הר״ן והרא״ש פרק קמא דסוכה דביטול לשבעה סגי. והוא הדין בתפילין ליום אחד דכל יומא מצוה באפי׳ נפשי׳. מיהו מעשים בכל יום שאדם שואל תפילין מחבירו ומתיר הקשר וקושרו לפי מידת ראשו וסופו להחזירו בו ביום ולהתירו כדי לחזור לקושרו כבתחילה. ואם כן לא הוי קשר של קיימא. ואפשר לומר לדעת רש״י דגם קשר של יד הוא הלכה למשה מסיני ושל יד הא לאו קשר של חיבור הוא כנ״ל. ונלמד דגם של ראש לאו משום חיבור הוא. ועל כן מהני אפילו אינו של קיימא. אבל קשר של מלאכת שבת דמשום חיבור הוא. לא חשוב חיבור אלא אם כן הוי של קיימא. ע״כ.

הנה שכתב כאן האבני נזר סברא חדשה, דענין זה דבעי קשר של קיימא הוא בגלל דבלא״ה לא חשיב חיבור.

★★

ולהלן כתב האבני נזר טעם נוסף בזה וז״ל: איברא גם הא לא תברא. שהרי כלאי בגדים דלא הוי כלאים אלא אם כן חיברן [ובמשנה יוד פרק ט דכלאים תכיפה אחת אינה חיבור], ואף על פי כן חגורה שראשה אחד צמר וראשה אחד פשתן ואמצעה של עור אסור לחגור בה משום שקושר שני הראשים והוי כלאים. ואף שאינו של קיימא כלל הוי חיבור. ואין לומר משום דבמשכן הי׳ קשר של קיימא. דהא אשכחן נמי במשכן שהי׳ שלא של קיימא כיתדות אוהלים דמפורש בגמרא דקושר על מנת להתיר הוא.

על כן נראה על פי מה דאמרינן פרק במה טומנין (לעיל מח:) שלל של כובסין חיבור לטומאה עד שיתחיל להתיר. ורמינהו מקל שעשאה יד לקורדום חיבור לטומאה בשעת מלאכה בשעת מלאכה אין שלא בשעת מלאכה לא. ומשני התם שלא בשעת מלאכה עשוי לזורקו בין העצים, הכא שלא בשעת מלאכה נמי ניחא לי׳ דאי מטנפי הדר מחוור להו. ובהא דעד שיתחיל להתיר פרש״י דמעשה מוציא מיד מעשה. וצריך להבין דבחישב להתירן ליסגי. דלא שייך אין מחשבה מוציא מידי מעשה, דאף מתחילה הי׳ דעתו להתירן לאחר זמן.

וצריך לומר דחיישינן שמא הי׳ דעתו תחילה שיהי׳ עוד מחוברים איזה זמן. [ועיין ביש״ש בבא קמא פרק ראשון מדיני ברירה דאף בדרבנן שיש לו עיקר מן התורה אין ברירה] ומכל מקום [מהא דמשני הכא שלא בשעת מלאכה נמי ניחא לי׳ וכו׳] מוכח דלא הוי חיבור אלא כל זמן שרצונו שיהי׳ מחוברים. ובפרק טי״ת דכלאים נשנה ביחד טומאה וכלאים ושבת. משמע דכשאינו חיבור לטומאה גם לכלאים ושבת אינו חיבור. וע״כ כיון שבשבת אינו חייב אלא כשמלאכתו מתקיימת. על כן כשאינו קשר של קיימא אין מלאכתו מתקיימת. דכבר ביארנו דמלאכת הקשירה הוא החיבור והרי אין החיבור מתקיים. שהרי אין דעתו שיהי׳ מחובר רק לזמן, וכשיעבור הזמן שבודאי לא הי׳ רצונו שיהי׳ מחובר לא יהי׳ חיבור. ואם כן אין החיבור מתקיים. ועל כן אף שלכלאים חייב אפילו אינו קשר של קיימא. היינו משום דלכלאים חשיב חיבור אפילו אינו מתקיים. וכמו שכתב הטורי זהב (יו״ד סימן ש). אבל לשבת דבעינן מלאכתו מתקיימת וכשאינו של קיימא אין חיבורו מתקיים.

ולפי מה שכתבתי דטעם קשר שאינו של קיימא משום דלא הוי דבר המתקיים. ניחא הא דחייב בתופר שני תפירות וקשרן לפי דרכינו דעל הקשירה פטור משום דאינו של קיימא. ומכל מקום חייב על התפירה אף דמה שמתקיים אינו של קיימא. דמכל מקום לא יתבטל הקיום מאליו. דאף בעת שיחפוץ להתיר הקשר יהי׳ חיבור. שהרי אין דעתו להתיר התפירות ויחשב מלאכתו מתקיימת גם כן כל זמן שלא יתיר בפועל. ושפיר חשיב מלאכתו מתקיימת כיון שלא יתבטל מאליו ודו״ק. ע״כ.

הנה דכאן הביא טעם נוסף, דכשאינו קשר של קיימא חשיב קשר שאינו מתקיים.

★★

להלן (סי׳ קפג ס״ק ג) חיזק האבני נזר את הטעם הראשון דחיבור, וטען נגד הטעם השני וז״ל: ועיקר טעם דבר שאינו מתקיים באינו של קיימא פריכא הוא, דדבר שאינו מתקיים בשבת פטור אבל אסור, והא באינו של קיימא כלל מותר. ולדעת רי״ף ורמב״ם דאין חיוב אף בשל קיימא רק במעשה אומן, יש ליישב, דבאינו מעשה אומן דאין איסור אלא מדרבנן התירו באינו של קיימא לגמרי כיון דהוי תרתי לריעותא. אך לשאר פוסקים דבשל קיימא אפילו אינו מעשה אומן חייב, ומכל מקום באינו של קיימא כלל מותר לכתחילה, אין טעם שאינו מתקיים מספיק. ועל כרחך דלא חשיב קשר כהאי גוונא.

עוד ראי׳ ממה שכתב הרב המגיד (פרק י הלכה ג) דאף דחבל הוי דבר קל ונפסק ממילא חשיב של קיימא. ואינו תלוי של קיימא אלא באיכות קשר וצורך קשר עיין שם. והיינו שאם עושה הקשר רפוי ניכר שדעתו להתירו ולא מבטלי לי׳. וכן אם צריך להתירו. ואם הי׳ הטעם משום שאינו מתקיים. כל שכן שאם ניתק מאליו דאינו מתקיים. ואם כי רש״י שלהי שבת כתב דגם מינתק מאליו חשיב אינו של קיימא. אינו מוכח מדבריו דהטעם משום שאינו מתקיים, אלא שגם כהאי גוונא לא חשיב קשר וחיבור. ועוד דעיקר הדין שלמד הרב המגיד מלשון המשנה מלאכתו מתקיימת בשבת אינו עולה לפרש״י והר״ן, ומאי טעמא פטור לדידהו קשר שאינו של קיימא, ע״כ דלא חשיב קשר וחיבור כהאי גוונא. עכ״ד.

★★

נראה לומר נפק״מ בין הסברות הנ״ל שהביא האבני נזר, באופן שעשה האדם קשר שלפעמים משאירים אותו לעולם, ובשעת הקשירה לא כיון כלום אם ישאר לעולם או לא, מה דינו, האם הוה כקשר של קיימא או לא.

דלפי הטעם הראשון באבני נזר דבלא״ה לא חשיב חיבור, א״כ י״ל דכה״ג הרי חשיב חיבור ונחשב קשר של קיימא. אך אם הטעם הוא בגלל דבעינן שתהי׳ בכלל נתקיימה מחשבתו, א״כ כה״ג הרי לא היתה לו מחשבה ברורה שיהי׳ הקשר לתמיד, וא״כ לא חשיב קשר של קיימא ודו״ק היטב.

★★

ובעצם הערת האב״נ הנ״ל (בסי׳ קפ) מקשר של תפילין דלדעת רבינו אליהו מתירים כל יום וא״כ לא יחשב קשר של קיימא, כתב האבני נזר עצמו להלן (סי׳ קפג ס״ק

ב) מדברי הגהות מרדכי (בפ"ק דחולין) דאף דלאו של קיימא רחמנא קרי' קשר [וכהא דסוכה פרק ב דאף דאהל שאינו עשוי ביד אדם אינו אהל. גבי השור חשיב אהל דרחמנא קרי' אהל כדכתיב ועצמות וגידין תסוككני]. והיינו מדכתיב וקשרתם. והלכה למשה מסיני קשר של תפילין. ולר' אלי' דצריך בכל יום ולא הוי של קיימא ואף על פי כן נקרא קשר, גלי קרא דהא חשוב קשר אף שאינו של קיימא ואסור בשבת ע"כ.

ובזה יש ליישב קושית הפרמ"ג על הט"ז (סי' שיז) שכתב דקשר של קיימא אליבא דהרא"ש תלוי בדעתו ובמחשבתו של הקושר, וא"כ קשה למה אסור לקשור תפילין בשבת, יחשוב בשעת קשירתו בשבת להתירו במוצ"ש. ועיין במנחת חינוך (במוסך השבת מלאכת קושר) מש"כ להקשות לסברת רבינו אליהו שתפילין צריכין לקשור בכל יום שנאמר וקשרתם וגו', א"כ למה לרבי יהודה אסור להכניס תפילין חדשות בשבת כיון שאינן קשורים, קשה יקשור ויכניסם, וכיון שצריך להתירן בכל יום א"כ לא הוי קשר של קיימא ומותר ע"כ. אכן להנ"ל מדברי המרדכי א"ש, די"ל אע"פ שאינו קשר של קיימא, מ"מ כיון דהוי קשר לגבי תפילין הוי קשר לגבי שבת דאם לא נקרא קשר הוא פסול ודו"ק. ולפי זה מיושבת קושית הפמ"ג הנ"ל על הט"ז, דכיון דהוי קשר לגבי תפילין, המצוה מבטלת דעתו ונקרא קשר של קיימא ודו"ק.

וכעי"ז כתבו בשער המלך (פ"ד דתפילין) ובישועות יעקב (סי' שיז ס"ק ה) ע"ש היטב.

★★

במשנה: ר"מ אומר כל קשר שהוא יכול להתירו באחת מידיו אין חייבין עליו.

בפנים יפות (פ' ראה) כתב ביאור חדש בדברי ר"מ. דאין לפרש כפשוטן שכל שהאדם יכול להתירו באחת מידיו פטור, דא"כ הול"ל: כל קשר שיכול להתירו "ביד אחת" אין חייבין עליו. אלא אחת מידיו קאי אהקשר. דהיינו אם עשה הקשר והעניבה שעליו, דאם הוא חזק אינו יכול להתירו עד שיאחזנו בשני צדדו הקשר וימשוך לכאן ולכאן. אבל אם הקשר רפוי, אז די לו למשוך אחת מראשי הקשר והקשר נפתחת מאליו, ואז סבירא ליה לרבי מאיר דלא שמיה קשר, ומותר לפתוח אותו בשבת.

דף קי"ב ע"א

בגמ': קטירא דקטרי בזממא וכו'.

וברש"י: שפעמים שמניח שם שבוע או שבועיים וקושר וכו'. ולהלן ברש"י ד"ה בדחומרתא וכו' כתב: ופעמים שמתקיים שבת או חודש ע"כ. הנה דברי רש"י סותרים זה את זה. ובב"י (סי' שיז) עמד בזה והאריך בביאור הדברים ומסקנתו (ע"ש ממהר"י אבוהב ורבינו ירוחם) דקשר שעומד עד שבוע מותר לגמרי. ומשבוע עד חודש פטור ואסור. ומחודש ואילך חייב ע"כ.

ובט"ז (סי' שיז ס"ק א) חולק וס"ל דקשר שמותר זה רק קשר שמתירו ביומו דלא חשיב קיום כלל, אבל כל שקצוב לו זמן חשיב ודומה לשל קיימא ופטור ואסור, וקשר שחייב, זה רק קשר שלא קצב לו זמן, ומש"כ רש"י "שבת או חודש" לאו דוקא, אלא נקט כן לפי הענין שאיירי שם בגמ' עכ"ד.

ויש לציין למש"כ רש"י לעיל (קיא ע"ב) ד"ה מפתח חלוקה וכו' שכתב וז"ל: דכיון דכל יומא שרו לי' לא דמי מידי לקשר של קיימא ומותר לכתחילה ע"כ. ומבואר מדבריו, דכל קשר שעשוי לאיזה זמן כל שהוא אסור דדמי לקשר של קיימא, וצ"ע להבין הדברים, הרי ברור דאין דומה קשר שעשוי לב' או ג' ימים לקשר העומד לעולם וצ"ע בזה.

★★

בגמ': פטור אבל אסור בדרבנן וכו'.

וברש"י: "כשקושרים סביב רגלים אין קושרין בדוחק, שפעמים שחולצו כשהוא קשור ונועלו כשהוא קשור, ומיהו קשר של קיימא לא הוי, שבשעת הטיט מתירין אותו וקושרין אותו בדוחק שלא ידבק בטיט וישמט מרגליו" ע"כ.

וכתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א בספרו ברכת אליהו: וההסבר אמאי רבנן אינם קושרים בדוחק נראה, משום שהם טרודים בלימודם שאינם רוצים להפסיד זמן של התרת וקשירת הקשר, ובב"י בשם ספר התרומה הסבר אחר "שאינם חולצים מנעליהם ולא פושטים לבושיהם כי אם משבת לשבת" [וע' בט"ז תוספת הסבר לזה]. והנה מנהג הצדיקים ואדמורי"ם לנעול נעליים בלא שרוכים, ולכאורה יותר הי' ראוי לנעול נעליים עם שרוכים כי בזה אפשר לקיים מאי דאי' בפרק במה

אשה שיש לנעול של ימין תחילה ולקשור של שמאל תחילה, ובמנעל בלא שרוך אין שייך לקיים זאת.

ולפי הנ״ל כנראה הטעם שאין עושין כן הוא כנ״ל, שהם חסים על זמנם. וטפי מהכי יש להבחין שראינו אצל צדיקים שנעלים הנ״ל (בלא שרוכים) שלבשו לא הי׳ צפופים על רגליהם, באופן שיכלו ללובשם ולהסירם בקל. וכנראה הכל מטעם הנ״ל עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: סנדל מסנדל לא קשיא וכו׳, **מותר לכתחילה בסנדל דנפקי ביה בי תרי** וכו׳.

וברש״י, דנפקי בי תרי וצריך כל אחד ואחד לקשור לפי רגלו הלכך בכל יום קושרו ומתירו.

כתב במנחת שלמה להגרש״ז אויערבאך זצ״ל (מהדו״ת סי׳ א אות ג) דהיה נראה לומר, דדוקא בסנדל שאין רגילין לעשות הקשר לעולם ומ״מ אסרוהו מדרבנן כיון שאינו עשוי להתירו בכל יום, בסנדל דבי תרי שעומד להתירו בכל יום מותר לכתחילה, אבל בכל קשר של קיימא שאסור מן התורה, אף שחושב להתירו, לא מועילה מחשבתו לעשותו שאינו של קיימא.

ובזה מיושב מה שהקשו האחרונים על דברי הגמ׳ לקמן (קלא ע״א) שאם צייץ טליתו בשבת חייב חטאת משום קושר, וקשה הרי יכול לקשור הציצית ולחשוב שיתירו למחר. אך לפי הנ״ל בקשר של קיימא לא יועיל מחשבתו וכנ״ל.

אמנם הבית מאיר שמובא בביאור הלכה (ריש סי׳ שיז) לא ס״ל לחלק בין קשר שאסור מן התורה לבין קשר שאסור מדרבנן, כיון שלא מצינו בפוסקים חילוק בזה, וס״ל דאם הקשר מצד עצמו הוא קשר של קיימא, אינו מועיל בזה מה שמחשב להתירו, אך למד מסנדל דבי תרי דאם יש הכרח מצד הלובש או עושה הקשר להתירו זה מיקרי אינו של קיימא.

ולפי״ז גם מיושבת הקושיא מציצית הנ״ל, דכיון דמה שחושב להתירו למחר הוא רק משום איסור שבת, אבל לא שיש סיבה בעצם הקשר לעשותו על מנת להתיר, לפיכך אינו מועיל שיעשה הקשר בשבת על מנת להתירו למחר.

ועיין עוד שם מש״כ בישוב הקושיא הנ״ל, ומה שדן ויישב מנהג העולם שלא הקפידו על חידושו של האבני נזר (או״ח סי׳ קפג ס״ק ה) שמי ששואל תפילין מחבירו ומשנה הקשר לפי מדת ראשו ואח״כ שוב הבעלים ישנו הקשר לפי מידת ראשם לא עשו שפיר, כיון דלא הוי קשר של קיימא ע״ש.

★★

בגמ׳: רבי ירמיה הוה קאזיל בתרי דר״א בכרמלית וכו׳ **מ״ש מדרבי ירמיה - התם לא מינטר, הכא מינטר** וכו׳ - **והא מנא הוא** וכו׳.

בתשו׳ הריב״ש (סי׳ קכב) נשאל: בענין לולב שהעלו בגמרא (סוכה לג.) דלולב אין צריך אגד אלא משום זה אלי ואנוהו, אם אגד אותו ביום טוב בעניבה או בקשירה במשיחה אם יחשב קשר של קיימא או לא, ואם צריך לגעור במי שנוהג כן ע״כ.

והביא הריב״ש בתשובתו את דברי הרי״ף (בפ״ג דסוכה) שכתב וז״ל: והשתא דקיי״ל לולב א״צ אגד, אי לא אתנחיה בהושענא מערב י״ט, מנח ליה בי״ט ושפיר דמי, וכי אגיד ליה בי״ט לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק ששוזר שני קצוות של הוצא ונעיץ ליה למרע גבי הושענא א״נ עניב ליה מיענב עכ״ל.

ובר״ן גורס ברי״ף: באגודה של ירק (בב׳ ולא בכ׳), ופירש, שצריך שיהיה אוגד אותו באגודה של ירק משום דחזי לאכילה ולאו מוקצה הוא, והוי דומיא דמאי דאמרי׳ (שבת קיב.) רבי ירמיה הוה קא אזיל וכו׳ שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה וכרוך עלויה, וכן בעניבה מותר, דלא קיי״ל כר״י דאמר וכו׳ עניבה גופה קשירה היא, אלא כת״ק דפליג עליה וכו׳ ומותרת אפילו לכתחילה, ולא גזרינן עניבה אטו קשירה, דעניבה בקשירה לא מיחלף כדאיתא התם, אבל בקשירה גמורה קשר של קיימא היא, ואע״פ שאין צריך לו אלא לימי החג, מ״מ כיון שאינו צריך לאחר החג להתיר הקשר מבטל ליה התם ע״כ.

★★

וראה עוד בבכורי יעקב (סי׳ תרנא ס״ק ד) שכתב להלכה, דאסור לקשור הלולב ביו״ט בעלי לולב, כיון דאינם ראוים למאכל בהמה ע״ש.

★★

והנה הב"י (בטור כאן) וכן הכס"מ ברמב"ם (פ"י דשבת ה"ד) הקשו, דמדוע אסור לטלטל את המנעל, מאי שנא מכל שברי כלים דשרי ע"כ. והיינו דהם הבינו דמצד הוצאה ליכא למיחש דהוי בחצר המעורבת, ורק מצד מוקצה יש כאן, וע"ז מקשים דהא הוי כלי, והב"י תירץ דהוי מאוס ולא ראוי לעשות בו מעין מלאכה, ע"כ. אכן במג"א (סי' שח ס"ק כח) תמה ע"ז, והביא שם את דברי הרמ"ך שמתרץ, דאביי איירי בחצר שאינה מעורבת ולכן אסר, ולא מצד מוקצה אלא מצד טלטול, והיינו דבכרמלית שהתיר לו היינו דמשום פסידא התיר טלטול בכרמלית וגם מוקצה, וע"ז הקשה המג"א (כפי ביאור המחצית השקל ע"ש) דא"כ מאי פריך אביי, והלא מנא הוא, מה יעזור דהוי מנא, הא אסור מצד הוצאה. ע"ש מש"כ המג"א עוד בזה.

והרשב"א כאן כתב די"ל דבחצר דמינטר מסח דעתיה מיניה ולא חושב לנועלו, ומשו"ה לא מהני להתיר מכח דהוי שברי כלים, דהתם כל ההיתר הוי רק מכח שאין סופם לחזור להיות כלי, לא כן כה"ג דסופו לחזור ולהשתמש בו בתור מנעל, לא שייך היתר שעשוי לכסות בו מנא ע"כ.

★★

בגמ': אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף איפסיק ליה רצועה וכו' **א"ל שבקיה.**

וברש"י שבקיה במקום שנפל מרגלך ולא תטלנו בידך להצניעו.

כתב החזון איש (או"ח הל' שבת סי' מז אות יב), דכי היכי דבטלטול גמור אין חילוק אם מטלטל ביד או בשאר אבריו, וכדאמרי' בגמרא כאן דאסור לטלטל המנעל על גבי רגלו, הכי נמי לענין טלטול מן הצד אין לחלק בין יד לשאר אבר, ואין היתר כלל לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה, ודלא כהמשנה ברורה (סי' שח ס"ק יג).

ובמנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ח"א סי' יד אות ב) כתב להוכיח דמותר לטלטל מוקצה ברגליו ובשאר אברים, וכתב דמה שהביא החזון איש מהגמרא בשבת לטלטל מנעל קרוע על גבי רגלו, י"ל דשאני מנעל שכן דרך טלטולו, כמו שאסור לטלטל מוקצה בכיסו או על גבו.

וגם י"ל דכונת הגמרא שם מפני שצריך לטלטל את המנעל בידים להדק בו את הגמי, וכמו שכתב שם רש"י ולא תטלנו בידך, עיין שם בר"ן ובמאירי. עיי"ש.

דף קי"ב ע"ב

בגמ': סנדל וכו' טמא מדרס וכו'.

הנה הראב"ד התקשה במבואר כאן דאיך סנדל טמא מדרס, והרי אינו נושא רוב גופו של הזב. וביאר הראב"ד, דהא דאיתא בספרא (משנה ה') דהזב מטמא בגופו, לא רוב גופו אמרי' אלא רוב משענתו קאמר, ואפשר שעומד לפרקים על רגל אחד, אי נמי כשאדם הולך מרים רגלו אחת ונשען על האחרת עכ"ל.

והגאון ר' מנחם זמבא זצ"ל בקו' אוצר הספרא (בנד"מ ע' מה-ו) דן בדברי הראב"ד וז"ל: מתו"ד הראב"ד ז"ל מבואר, דזב שעומד על רגל אחד הוי זה רוב משענתו לטמא מדרס, דהשענה של עמידת רגל א' הוי השענה לטמא. אך מספקא לי' אם השענה של רגל א' בעת ההילוך אם הוי ג"כ השענה, דלפי התירוץ הראשון מהלך לאו כעומד דמי בזה, ולכן כתב דרק כשעומד על רגל אחד מטמא הסנדל, אבל כשהוא מהלך לא, אולם בתירוץ השני חידש דגם מהלך כעומד דמי לענין השענת הזב, דכיון שבעת הילוכו מרים רגלו הא' ונשען על השני גם השענה דמהלך השענה הוא לטמא מדרס.

ויש לעיין בהא דלא הביא הראב"ד ז"ל שום מקום לפשוט ספק זה, והלא בשבת (צ"ג.) בהא דאמר דזה יכול וזה אינו יכול, זה שיכול חייב וזה שאינו יכול הו"ל מסייע שאין בו ממש, ומייתי עלה מהא דהזב שהי' רוכב ע"ג בהמה וד' טליתות תחת רגלי הבהמה טהורות, מפני שיכולה לעמוד על שלש, ואמאי ליהוי כמסייע, ודחי שאני הכא דעקרא לי' לגמרי [עוקרת רגל הרביעי ואפי' מסייע לא הוי]. ופריך וכיון דזמנין עקרא הא וזמנין עקרא הא ליהוי כזב המתהפך, מי לא תנן זב שהי' מוטל על הספסלין וכו' ספק מתהפך עליהן טמאים, אלא לאו משום דאמרינן מסייע אין בו ממש, יעוש"ה בסוגי'.

ומבואר מסקנת הגמ', דלמסקנא מיירי בלא עקרה רגל רביעי ולהכי כולן טהורות, משום דכל אחד מקרי מסייע כיון דאינו יכול לבדו והאחרים יכולים, אבל אם עקרה רגל רביעי כל הג' טמאות דהא נשענת עליהם, ואפי' אם לפרקים עוקרת רגל אחת זה ופעמים זה, דינו כזב המתהפך דטמא, וכ"כ תוס' שם ד"ה הי' רוכב דבעומדת מיירי, דאילו מהלכת כל שעה עוקרת רגל א' ועומדת על ג' דטמא מפני שאין יכולה לעמוד על שתיהם עכ"ל, וכ"כ הר"ש זבים (פ"ד מ"ז).

אולם ראיתי בחדושי הר״ן לשבת (צ״ג.) דהביא שיטת הרא״ה ז״ל דמפרש הסוגי׳ אפי׳ במהלכת, וביאר דכוונת הש״ס שאני הכא דעקרא לי׳, היינו דכיון דעקרא לי׳ לרגל רביעי בעת הילוכו א״כ אין קביעותו מיוחדים על השלשה, דפעמים נשען על אלו ופעמים על אלו ומש״ה טהור, וע״ז מייתי מהא דזב המתהפך, דגם שם אין השענות שלו מיוחדות ואין קביעותו בא׳ מהם דמתהפך פעמים ע״ז ופעמים ע״ז ומ״מ טמאות וה״ה בבהמה, אעפ״י שאין קביעותו מיוחד יטמא, ומסיק דמש״ה טהורות דלא דמי לזב המתהפך דאפשר לו לשהות בא׳ מהם, משא״כ בבהמה המהלכת אע״ג דעקרא לי׳ לא סגי דלא מנחה לי׳, ודינו כדין סופו לנוח דחשוב כמונח.

והביא ראי׳ לפירוש זה מלשון הגמ׳ שאני הכא דהא עקרה לי׳, ולשיטת תוס׳ והר״ש דבעומדת מיירי, ע״כ הכוונה דכיון דאפשר לעוקרה רואין כאלו עוקרה ואין זה סברא לומר רואין יעו״ש בנועם לשונו ז״ל באורך. [ועי׳ בפיר״ח שבת (צ״ד.) דכתב הלשון דמשוי בדעתה למעקר כולה גופא וכו׳ בעי למיעקר גופה כו׳ יעו״ש, ואכמ״ל].

ולפ״ז נתבאר שורש סברת ספק הראב״ד ז״ל דתלי׳ בפי׳ סוגי׳ זו, דלדעת הרא״ה ז״ל דבהשענת הזב דלא בעי השענה קבועה ומיוחדת דהא זב המתהפך טמא, מ״מ השענה כזו שמיד בהתחלה סופה להיות אינה קבועה כהא דרוכב על בהמה מהלכת, שבהרמת הרגל יש רוב משענתו על רגל השני מ״מ אינו מטמא, כיון דסופו להניח להרגל שהרים כמונח דמי מיד בהתחלת השענה הראשונה, ולא נחשב כהשענה קבועה ומיוחדת, ולפ״ז ה״ה באדם שמהלך עם סנדל שלבוש ברגלו דאין רוב גופו נשען עליו, לא מהני מה שמרים רגל א׳ בעת הילוכו להחשב משענתו על הסנדל, כיון דסופו לנוח כמונח דמי הרגל השני, ואין זה השענה קבועה ומיוחדת על הרגל שלבוש בו הסנדל, אבל לדעת רש״י ותוס׳ שפיר מהלך מטמא, דחשיב משענתו מיוחדת ברגל שמניח, וצ״ע שלא הזכיר הראב״ד ז״ל מסוגי׳ זו.

[ועי׳ רש״י שבת (צ״ג.) ד״ה ופרכינן כו׳ לטמינהו מספק כזב המתהפך, יעו״ש מוכח דמדין ספק טומאה היא, ולפ״ז יש חילוק בין רה״ר לרה״י דספק טומאה ברה״ר טהור, ובמהרש״א שם נראה דהוסיף דטמא אפי׳ ברה״ר מהך דב׳ שבילין יעו״ש, ועי׳ ברמב״ם (פ״ז ממשכב ומושב ה״ו) שכתב הרי לא הוחזקה טומאה באחת מהן יעו״ש ואכמ״ל. ושוב מצאתי במאירי דכתב לדון בזה אם איירי ברה״ר או ברה״י יעו״ש ובר״ן וצ״ב]. עכ״ד הגרמ״ז זצ״ל.

הנה שהתבאר לנו גדר הדין דסנדל טמא מדרס בסוגיין, ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: תנן התם כל כלי בעלי בתים שיעורם כרימונים.

מה דנקט כלי ״בעלי בתים״, פירש״י בברכות מ״א ע״א וסוכה ו׳ ע״א דדוקא בעל הבית חס על כליו ובנקב כ״ש אינו זורק אותו, אבל אומן העושה כלים, כיון שניקב נקב כל שהוא הרי הוא זורקו ומתבטל מתוך כלי.

ומה דנקט ״כל כלי״ בעלי בתים שיעורם כרימונים, אף דישנם כלים ששיעורם הוא פחות כגון כלי חרס. תירץ הראב״ד בהשגות (כלים פי״ד ה״ט) דכל הכלים שנקבו במוציא רמון טהורים, והיינו דאין שום כלי עם נקב כמוציא רמון שהוא טמא, אבל ישנם כלים שגם בפחות משיעור זה טהורים.

★★

בגמ׳: אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים - ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים וכו׳.

בספר מגדולי התורה והחסידות (כרך י״ד ע׳ קח) מביא בשם הגאון בעל חוות דעת זצ״ל ביאור בזה:

לכאורה קשה מדוע נאמר בלשון ספק ״אם״? אלא נראה שכונת הדברים היא: מי שמשיג ומבין בעצמו שהראשונים כמלאכים הרי הוא כבני אדם. אבל מי שמדמה את עצמו כאחד הראשונים וחושב שהראשונים הם כמותו, הרי הוא כחמור״. עכ״ד ודפח״ח.

★★

וכתב הגאון רבי אהרן קוטלר ז״ל בספרו משנת רבי אהרן (פר׳ בלק): חיוב הלימוד ממעשה אבות צריך להיות בדרגה זו, ד״חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב״ (תדא״ר, כ״ה), ולכאורה הרי אף בענק שבענקים הרי זו רוח של גאוה מאין כמוה לחשוב ולהתדמות לאבות העולם בחירי הבריאה, אלא בזה גילו לנו את גודל החיוב להתלמד, והשאיפה לגדולות במצבו של כל אחד ואחד באיזה דור שיהיה, ואף כי המרחק הוא גדול מאד בסוג, ד״אם הראשונים כמלאכים - הרי אנו כבני אדם, ואם הראשונים

כבני אדם - הרי אנו כחמורים - ולא כחמורו של ר' פנחס בן יאיר" (שבת קי"ב, ב'), אך יש השתוות כללית במין האנושי בשם, ובקדושת ישראל, ושייך להתלמד ממעשיהם לפי ההשגה הפעוטה שלנו.

וכן הלימוד הזה מחייב אותנו להתרומם מאד ולהתחזק לפי ערכנו, אחרי ששייכים מעשינו לצוויי התורה, ושייך נחת רוח כלפי מעלה במעשינו ולהיפוך ח"ו. ועיין בדרך עץ החיים מש"כ להתבונן מה עשו אבות העולם שכל כך חשק הקב"ה בהם, עיי"ש כל הענין, הרי שחייב להרגיש בעצמו התעלות ע"י מחשבה זו והשאיפה להתדמות לבחירי הבריאה כולה.

והרבי רר"ב מפרשיסחא זצ"ל אמר כעין זה על מאמר הנ"ל בתנדב"א "חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב" דמי זה פתי שירצה לדמות את עצמו לאבות הקדושים, אלא אמר "יגיעו" כלומר שיהי' לו נגיעה ושייכות למעשיהם. והרב ר' משה הלוי כהן ז"ל מלונדון המשיל דבר זה לחוטי חשמל שכל זמן שהם נפרדים אין להם שום ערך. אבל באותה שעה שהם מחוברים אחד לשני הרי זרם החשמל מגיע עליהם מהגנורטר המרכזי המרוחק מאות מילין, כן אנו על ידי נגיעה קלה בדרכי אבותינו הקדושים, זורם בתוכינו כל המעלות והתכונות המעולות שהיו בהם ע"כ.

דף קי"ג ע"א

בגמ': אלא עניבה גופה קשירה היא וכו'.

הנה דפליגי כאן תנאי בסברא זו, אי עניבה נחשבת קשירה או לא. והנה שיטת הרי"ף והרמב"ם היא, דאין חיוב של קשר של קיימא אא"כ יהיה קשר של אומן.

אך דעת שאר הפוסקים היא דחייב בקשר של קיימא (אפי' לא של אומן).

כגון - לדעת רש"י שעומד שבעה ימים ויש סוברים יום אחד.

והעיר בשו"ת אבני נזר [או"ח סי' קע"ט] - יש סוברים ששני קשרים אחד על השני הוי מעשה אומן. מדוע לדעת ר' יהודה עניבה חייב - הרי אין כאן קשר על גבי קשר ואין כאן מעשה אומן וצ"ל פטור. אולם י"ל עפ"י מה שמבואר שברמ"א [סי' שי"ז סעי' ה'] דפסק השו"ע שעניבה לאו קשירה היא כרבנן. מוסיף הרמ"א - אפי' אם עושה קשר אחת למטה מהעניבה נוהגים בו היתר. וכתב המשנה ברורה [בשם אחרונים ס"ק כ"ט] - דהרמ"א מתיר רק אם הקשר עשוי להתיר בו ביום. מיהו בביאור הגר"א לא משמע כן אלא נוהגים היתר אפי' אם לא עשוי להתיר בו ביום.

ונראה שההכרח של הרמ"א, שמדובר בעניבה ע"ג קשר, היה בגלל הקושיה של אבני נזר הנ"ל. ולכן העמיד שמדובר בעניבה ע"ג קשר לדעת ר' יהודה שעניבה גופה קשירה היא - הוי מעשה אומן שהוי קשר ע"ג קשר. מה שאין כן השו"ע שפוסק כדעת רבנן שעניבה לאו קשירה הוא - ולכן מתיר הרמ"א אפי' לא עשוי להתיר בו ביום, כי חסר התנאי של מעשה אומן.

★★

בגמ': כלי קיואי מותר לטלטלו בשבת וכו'.

וברש"י ושמעינן דאין גרדי מקפיד עליהם ולא הוי מלאכתן לאיסור ע"כ. מדברי רש"י כאן הוכיח בספר אור לציון להגרב"צ אבא שאול ז"ל (כרך ג הערה ב) שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק אם הכלי הוא כלי שמלאכתו לאיסור, וזה בהקדם קושית הגרע"א ז"ל דלמה תלה רש"י דין כלי שמלאכתו לאיסור במה שמקפידים עליו שלא להשתמש בו לכלי אחר, הרי מה שמקפידים על הכלי יש נפק"מ רק לגבי אי הוי מוקצה מחמת חסרון כיס או לא. ונראה מזה כהנ"ל, שרש"י סובר שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק אם הכלי הוא כלי שמלאכתו לאיסור.

ולכן פסק שם דתמונות הוי כלי שמלאכתו להיתר, ולכן מותרות בטילטול. ואעפ"י שאדם מקפיד עליהן שלא להשתמש בהן תשמיש אחר, אין להן דין מוקצה מחמת חסרון כיס, משום שמוקצה מחמת חסרון כיס הוא רק בדבר שמלאכתו לאיסור, ומקפיד עליו, אבל כלי שמלאכתו להיתר שמקפידים עליו, כגון כוס יקרה שאדם מקפיד עליה שלא להשתמש בה בתשמיש אחר, אינה אסורה משום מוקצה מחמת חסרון כיס.

וממשיך וכותב שם:

ובטעם הדבר שמוקצה מחמת חסרון כיס הוי רק בכלי שמלאכתו לאיסור. נראה פשוט שהביאור הוא, שכלי שמלאכתו לאיסור שאדם מקפיד עליו שלא להשתמש בו לתשמיש אחר הוי מוקצה, משום שבטל שם כלי מעליו, שהרי

לעיקר מלאכתו אינו יכול להשתמש, שהרי מלאכתו לאיסור, ולתשמיש אחר של היתר אינו עומד, שהרי מקפידים עליו שלא להשתמש בו לתשמיש אחר, וכיון שאינו ראוי לתשמיש כלל, בטל ממנו תורת כלי והוי מוקצה. אבל כלי שמלאכתו להיתר, אף על פי שאינו עומד לתשמיש אחר, שהרי מקפידים שלא להשתמש בו לתשמיש אחר, מ״מ עומד הוא לעיקר תשמישו, כיון שתשמישו להיתר, וא״כ שם כלי עליו, ולא הוי מוקצה. ע״כ.

וכן כתב יסוד זה בשו״ע הרב (סי׳ שח ס״ד) וז״ל: וכל הכלים שהם עומדים לסחורה כו׳ ואצ״ל כלים היקרים ביותר, אע״פ שאינן לסחורה, אלא ״שמלאכתן לאיסור״, ומקפיד עליהן מלהשתמש בהן תשמיש אחר כו׳. ע״כ.

★★

בגמ׳: גומות ממילא קא הווין.

נחלקו האחרונים בביאור הגמרא. דהמגן אברהם (סי׳ שי״ד סק״ב) פירש דהוי דבר שאינו מתכוון. ואע״ג דהוי פסיק רישא שיעשה גומא. מ״מ הוה מקלקל. והבית מאיר (שם) השיג עליו דאיסורא מיהא איכא אע״ג דהוא מקלקל. ולכן פירש דלא חשיב עשיית גומא אלא בנוטל בעפר המחוברת לארעא, משא״כ בעמוד לא חשיבה סתימה, דהרי לינטל קאי, והגומא ממילא תשאר כדמעיקרא. עיי״ש.

★★

במשנה: מקפלין את הכלים וכו׳ אבל לא משבת למוצאי שבת וכו׳. **ובגמרא לא שנו אלא באדם אחד אבל בשנים לא וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים בצבועים לא ולא אמרן אלא שאין לו להחליף אבל יש לו להחליף לא. וכתבו התוס׳ מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של בית הכנסת לפי שהם לצורך מחר.**

והרמב״ם (בפכ״ב מהל׳ שבת הכ״ב) מביא את ההלכה בדיני כיבוס וסחיטה, וז״ל וכן אין מקפלים הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשיכבסו אותן, ואם לא היה לו כלי אחר להחליפו מותר לקפלו ולפשטו ולהתכסות בו כדי שיתנאה בו בשבת, והוא שיהי׳ בגד חדש לבן שהרי הוא מתמעך ומתלכלך מיד עכ״ל. משמע משום שזה דומה לצרכי הכביסה לפיכך אסור.

ונראה מפשטות דברי הש״ס והפוסקים דההיתר הוא לפי שהוא צורך שבת, כמו שכתב הרמב״ם כדי שיתנאה בו בשבת, לפיכך לא רק לצורך חול אסור, אלא גם לשבת אחרת אסור, וזה נוגע בטלית של מצוה המיוחדת לשבת.

וראיתי בבני ציון שמעתיק מראב״ן (סימן שנ״ט) שכתב כן מפורש וז״ל: מקפלים את הבגדים מליל שבת למחרתו ומצפרא לפניא אבל לא לחול ולא לשבת אחרת. עכ״ל.

וכיוצא בזה איתא בתוספתא (סו״פ י״ג): מדיחין כלים משבת לאותה שבת, אבל לא משבת זו לשבת אחרת וכו׳.

וכתב בשו״ת אז נדברו (חלק ח׳ סי׳ כז): וראיתי בארחות חיים להרה״ק מספינקא דמביא בשם יפה ללב וז״ל ומסיים וכן פשוט המנהג וכן סוגיין דעלמא אזלא לקפול הטלית בשבת בשחרית ובמנחה בפני גדולים ואין פוצה פה, וכש״כ בטלית שהוא מיוחד לשבת שרי לכו״ע ע״כ. ואין הספר תח״י, ותמוה מאד מה שמתיר בפשיטות לשבת אחרת, אבל עכ״פ הרי כתב דנהגו כן בפני גדולים ואין פוצה פה. משמע שהגדולים עצמם לא נהגו כן. וכן כתב הכף החיים בס״ק י״ד שרק אין מוחין להנוהגין כן, וידוע שגם אצל האשכנזים ההמון אין נוהגין להזהר, אבל בני תורה כולם נזהרין, שמקיימים דברי המהרי״ל המובא באחרונים בסוף סימן רצ״ט שהיה מקפל הטלית שלו בכל מוצאי שבת כדי להתעסק במצוה מיד. וכן בספר חסד לאלפים פסק לאיסור וכתב ואם ירצה לקפלו משום ביזוי מצוה לפחות יזהר לקפלו שלא כסדר קפולו הראשון שיש מתירין. [ומה שחושש כה״ח לקלקול הטלית אפי׳ שלא כסדר קפולו הראשון כמוש״כ בסי׳ ש״ב אין הדברים נאמרין כשמקפלו מיד במוצ״ש, ואנו עדים דטליתות שלנו אינם מתקלקלין בכך].

וכן פסק הגה״ק בספר בן איש חי והחמיר עוד יותר, דשלא כקיפולו הראשון אינו מותר אלא בו ביום דוקא כהמ״א (בניגוד למסקנת המ״ב) אם לא בטלית של מצוה, ואינו מתחשב עם המנהג וזלה״ק ויש בני אדם שמקפלין טלית של ציצית בקיפולו הראשון, ולא יפה עושין דהא מרן ז״ל וכל הפוסקים לא ניחא להו בזה הסברא, לכן צריך להזהר וכו׳ ע״כ.

ועיין באו״ח סימן י״ד סעיף ד׳ ״מותר ליטול טלית חבירו לברך עליה, ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת״. וכתב שם המג״א (סק״ט) דשבת א״צ לקפל בכלל אפי׳ שלא כקיפולו הראשון. וביארו במחצית השקל דאע״ג דבסי׳ ש״ב ס״ג הביא מחלוקת אי שרי לקפל שלא כסדר הראשון, ומסיק שם להקל, מ״מ עדיף טפי לא לקפל בכלל לצאת ידי כל

הדיעות. וגם לגבי חומרא זו אמרינן דניחא לי׳ לאיניש דליעביד מצוה בממוני׳ כאן דאין כ״כ הפסד בזה. והובא שם במשנ״ב (ס״ק ט״ו). והוא חידוש בכלל זה דניח״ל לאיניש דליעביד מצוה בממוני׳, גם בדבר שהוא רק משום חומרא.

★★

במשנה: מקפלין את הכלים וכו׳.

ובתוס׳: מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של ב״ה לפי שהם צורך מחר ע״כ. ויש לציין דבמג״א (סי׳ שב ס״ק ו) כתב דהטעם דאסור לקפל טליתות של ב״ה הוא משום דמיחזי כמי שיש לו בגדים אחרים דאז אסור לקפל בגדיו כמבואר בסוגיין ובשו״ע שם ע״כ. ואינו מביא כלל את דברי התוס׳ כאן שכתבו טעם אחר וכנ״ל וצ״ע.

★★

בגמ׳: אם יש לו להחליף יחליף וכו׳.

יש כאלו שנוהגים לקבל את השבת במוקדם בימות הקיץ, כדי שיוכלו לאכול את ״ארוחת הערב״ באותו הזמן שאוכלים אותו בשאר ימי השבוע. והעיר רבינו הגרי״ד סולוביצ׳יק ז״ל שעל פי פשוטו כל ההשקפה הזאת נוגדת להלכה, דעיין גמ׳ שבת (קיג.) אם יש לו להחליף - יחליף, ואם אין לו להחליף - ישלשל בבגדיו. הרי דבעינן שינוי במלבושיו, וכל עניני שבת צריכים שיהיו בשינוי מאשר בימות החול, וכמבואר שמה בהמשך הגמ׳, שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, וגם שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול. שביום השבת הכל צריך להיות באופן שונה ומובדל מאשר בשאר הימים. [ועיין עוד ספר המצוות להרמב״ם (מצות עשה קנ״ה)], ומה שהנהיגו לקבל את השבת במוקדם בכדי שזמן אכילת סעודת הערב יתאים עם זמנו בימות החול, על פי פשוטו הוא מתנגד להדין הזה, שבשבת - אדרבא - הכל צריך להיות משונה.

(ספר מפניני הרב ע׳ 20)

★★

בגמ׳: וכבדתו - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכו׳.

כתב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר מנוחת שלום (כרך יא סי׳ כא): מתבאר בגמ׳ כאן, דמה שיש לשנות מלבושיו שלא יהיו כמו בשל ימי החול, מדין ״כבוד״ שבת הוא.

וזו לשון רב אחאי גאון ז״ל בספר השאילתות (פרשת בראשית): ״מתבעי ליה לבר ישראל לאיענוגי ביה במיכלא ובמשתיא ויקוריה בלבושא ובכסויא מעליא, דכתיב וקראת לשבת עונג, וכבדתו שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, דרבי יוחנן קרי למאניה דהוה לביש בשבתא מכבדותי״ עכ״ל. והובא במדרש תנחומא (פרשת בראשית ס״ב), ועיין בפירוש עץ יוסף על התנחומא שם ודוק.

ובמדרש שיר השירים רבה (פ״ו ס״ד): ״רבי אחא ורבי תנחום ב״ר חייא בשם רבי יוחנן ואת שבתותי קדשו (יחזקאל כ), במה את מקדשו, קדשהו במאכל ובמשתה, ובכסות נקיה, דכתיב כי אות היא ביני וביניכם לדעת כי אני ה׳ וגו׳, אני ה׳ נאמן לשלם שכר טוב לכם״, [ואזיל רבי יוחנן לטעמיה דהוא עצמו עשה כן דקרא למנא דשבת דיליה מכבדותיה ודוק].

והיינו דכתב הרמב״ם ז״ל (פ״ל מהל׳ שבת ה״ג): ״ומכבוד שבת שילבש כסות נקיה״ וכו׳, הרי שלבישת שמלבוש נאה ונקי בשבת מדין כבוד שבת הוא, וכן הוא בדברי בעל הטורים (דברים ה, טז) שכתב: ״סמך כבד את אביך לשבת, שגם בשבת כתיב וכבדתו (ישעיה נח יג), וצריך לכבדו במאכל וכסות״ עכ״ל, ועיין היטב בטור (ס״ס רסב), וכן מצאתי בפירוש רבינו אפרים ב״ר שמשון מבעלי התוספות ז״ל לתורה (שמות כ, י) ״חייב לכבד שבת במאכל ובמשתה ומלבושים״ ודוק.

ומצאתי בס״ד בספר הזהר הקדוש ברעיא מהימנא (פרשת צו דכ״ט רע״ב) דהכי איתא התם: ״לענגא לו בכל מיני מאכל ומשתה, ולאוקרא לון בלבושין שפירין כגוונא דשבת דאתמר ביה כבדהו בכסות נקיה״ ע״ש. הרי שגם כאן מבואר שלבישת לבושין שפירין מדין כבוד שבת נפקא, וכדכתב הרמב״ם ז״ל.

אלא שלעומת זה מצאתי עוד בספר זהר הקדוש ח״ב (דר״ד ע״ב): ״ועל דא בעי לענגא ליה במיכלא ובמשתיא בלבושי יקר ובחדוה דכלא״.

ופשט לשון ספר הזהר כאן מורה דבלבישת מלבושי יקר מקיים מצוות עונג שבת, והוא דבר חדש, וצ״ב.

ודע דמלשון הפייט ז״ל בזמר ״ברוך אל עליון״ מתבאר לכאורה דאף הוא הבין שמלבושי כבוד מדין ״עונג

שבת״ הוא, שהרי כה פייט: ״רוכב בערבות מלך עולמים, את עמו לשבות אזן בנעימים, במאכלי ערבות במיני מטעמים במלבושי כבוד זבח משפחה״, הרי שלא רק שקשר וכרך ״מאכלי ערבות מיני מטעמים״ עם מלבושי כבוד אלא קבעו בתוך עניני עונג שבת שהרי אחר כך סיים ״בזבח משפחה״, ועיין בסידור אוצר התפילות בפירוש עץ יוסף שם ועיין.

★★

ולהלן כותב הגרי״ח סופר שליט״א עוד: ״בספר הזכרון למרן החתם סופר זצ״ל (דף מג) כתב: ״וגם אני [בעת המלחמה שברחו מחוץ לעיר כמבואר שם] לא היה לי ולבני ביתי להחליף הבגדים בשבת, גם שהטרחתי כמה טרחות ויגיעות להמציא לי מלבושים והוצאתי הוצאות מרובות העולה לסך יותר ממאה וחמישים זהובים, ולא עלתה בידי רק להחליף לי ולב״ב הכתונת״ וכו׳ והבן היטב.

ובספר מנהגי החתם סופר כתוב דמאד היה נזהר להחליף כל בגדיו לכל שבת קודש ואפילו הבית ידים. ועיין בשו״ע הרב (סי׳ רסב ס״ג) מהאר״י ז״ל: ויש אנשי מעשה מדקדקים שלא ללבוש בשבת מכל מה שלבש בחול, אפילו אזור ומנכסים וחלוק.

ועיין לחיד״א ז״ל בברכי יוסף או״ח (סימן רסב) ובספרו ברית עולם על ספר חסידים (סימן נז) שהאריך בתוכחת חיים לאותם בני אדם שהיו מחליפים בגדים רק ביום שבת קדש בבוקר ולא מליל שבת ע״ש.

ולהלן מביא עוד מספר יפה ללב (ח״ב סי׳ רסב אות ב) הכותב, שהטעם שיחליף הבגדים מערב שבת, כי מתוך שלבוש בגדי חול ישכח שהיום שבת ויבוא לידי עשיית מלאכה ע״ש, ומעיר הגרי״ח סופר שליט״א: היה לו להזכיר כי כבר כתבו כן הראשונים, שכן ראיתי מבואר לרא״ה מלוניל ז״ל בספר ארחות חיים הלכות שבת (דין ע״ש סימן ט): ״ומחליף בגדי חול ולובש בגדי שבת לכבוד שבת, כדי שיזהר שהוא יום קדוש ואסור בעשיית מלאכה״, וכן כתב הגר״מ הריס ז״ל בספר בית מרדכי או״ח (סימן רסב) ע״כ.

★★

מן הראוי להביא כאן מש״כ הגאון בעל באר שבע בסוה״ס בשו״ת באר מים חיים (סי׳ ב): טעות אחרת ראיתי להרבה בעלי בתים בגלילות איטליא שאינם לובשים בגדי שבת שלהם בהכנסת שבת כי אם בשחרית, וקצת מהם אינם מחליפין אפילו כתונת לבן ונכנסין בקבלת השבת כשהם מנוולין, ואינם משיחין אל לבם כמה הזהירו והקפידו רז״ל שיש לאדם ללבוש בגדי שבת שלו בהכנסת שבת, כדאיתא בפרק כל כתבי רבי חנינא מעטף וקאי בפניא דמעלי שבתא ואמר בוא ונצא לקראת שבת המלכה, רבי ינאי לביש מאני מעלי שבת ואמר בואי כלה בואי כלה.

וכבר כתב באגודה בפרק הנזכר אהיא דאמר רבי יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בציפורי. וז״ל יש מפרשים דבטבריא מכבדין שבת בבגדים בכניסתו ובצפורי מכבדין ביציאתו, לכן יש ללבוש בגדי שבת בכניסת היום עד מוצאי שבת עכ״ל. והוא מדברי רבינו יונה בפרק אלו דברים ע״ש.

ואילו היו יודעים כמה מעלות טובות המפורשים בזוהר ובשאר ספרי קבלה שיש בחילוף בגדי שבת בהכנסת כלה, בודאי לא היו עושין כך, על כן כל הירא את דבר ה׳ וחרד על דבריו ילביש עצמו בבגדי שבת בהכנסת שבת. ע״כ.

דף קי״ג ע״ב

בגמ׳: שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול וכו׳.

השפת אמת כאן מעיר דהרי גם בחול אסור לדבר דברים בטלים כמבואר ביומא (י״ט ע״א) דעובר בלאו. וכתב: וצ״ל דבשבת צריכין לדקדק אפילו בדיבור הצריך שלא יאריך בדיבורו וכו׳ ע״כ והוא דבר נפלא.

וי״ל להוסיף בזה דהנה השפת אמת (פר׳ כי תשא - תרס״ב) כתב דהתורה שלומדים בשבת אין בה שכחה, כיון דהשכחה באה לעולם מחמת חטא העגל וניטלו הכתרים מבנ״י, ואי׳ מהאר״י הק׳ דבש״ק מחזירים את הכתרים לבנ״י, א״כ חוזרת המדרגה שקודם חטא העגל ולכן אין בתורה זו שכחה ע״ש. וראה בלב שמחה על שבועות (שנת תשל״ח) בזה באריכות. וראה עוד בלקוטי יהודה (שמות ח״ב עמ׳ צ״ח) בשם כ״ק אדמו״ר בעל האמרי אמת זצ״ל דאותיות של שבת לא פרחו מהלוחות ע״ש, וזה כהנ״ל.

וי״ל כעת, דהרמז הוא, דאותם לומדי תורה שלומדים בשבת, היינו שלומדים כל השבוע בבחינת שבת - דהיינו בבחינה זו שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, וכפי׳ השפ״א

הנ"ל למעט גם בדיבור הצריך. באותם ת"ח לא שולטת השכחה, כיון שאין אצלהם שום דבר חוץ מתורה ודו"ק.

ועפ"י השפ"א בפר' כי תשא הנ"ל, י"ל בקדושין (ל"א.) לעולם ישליש אדם שנותיו וכו' וברש"י ב' ימים מקרא, ב' ימים משנה וב' ימים תלמוד, וע"ש בנחלת משה שדקדק מה יעשה לרש"י בש"ק, אך לשפ"א לפי הנ"ל א"ש, דבש"ק יחזור על הלימוד של כל השבוע, ואז לא ישלוט בזה שכחה, ודו"ק היטב.

★★

ובקשר לדין זה [דשלא יהא דיבורך של שבת וגו'], הוסיף רבינו הגרי"ד סולוביצ'יק ז"ל ואמר, שאף שזה נוהג גם ביום טוב, ומכל מקום, צריכים לדקדק בזה בשבת יותר מאשר ביום טוב, והראיה (ממנהג העולם), דאין אומרים תחינות לא בשבת ולא ביום טוב, ומכל מקום אומרים אבינו מלכנו בראש השנה ויום כיפור, אלא אם חל בשבת. וכן התחינה רבונו של עולם (שעל החלומות) שאומרים בשעת נשיאת כפים, שאף שנהגו לאומרו ביום טוב, מכל מקום אין אומרים אותו בשבת. [עיין שו"ת משיב דבר להנצי"ב שיישב מנהג העיר וואלאז'ין, שנהגו לאמרו אפילו ביום טוב שחל בשבת.] ובהרבה קהילות נהגו לשנות מקצת מן הפיוטים מחזרת הש"ץ דשחרית לחזרת הש"ץ דמוסף - כשחל ראש השנה בשבת, ואין לזה שום טעם אחר חוץ מזה - שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך של חול.

(ספר מפניני הרב ע' סג-ד)

★★

בגמ': שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול וכו'.

ובמפרשים התקשו דאי איירי בדבורי בטלה, הרי גם בחול אסור לדבר דברים בטלים, וכמבואר בגמ' יומא (יט ע"ב) דהשח בדברים בטלים עובר בעשה (לאו הבא מכלל עשה): "ודברת בם ולא בדברים אחרים".

ויפה העיר חכ"א בקובץ נזר התורה (שנה ה' קו' א' ע' קו) לבאר בזה עפ"י מה שהביא בספר הנפלא תולדות אדם (פרק ז) שהביא מרבי חיים מוולאז'ין דאחיו רבי זלמן הסתפק במקומות שאסור לדבר שם בדברי תורה אם מותר לדבר שם שיחת חולין, אי אמרינן דוקא במקום שאני יכול לקיים ודברת בם, שם אסור לדבר דברים אחרים, אבל במקום שאיני יכול לקיים ודברת בם אין האיסור של דברים בטלים [ראה כיוב"ז בפמ"ג מש"ז סי' שז סק"א דנשים דליתנהו בלימוד התורה מותר להם לדבר דברים בטלים], או אמרי' דולא דברים אחרים הוא איסור מוחלט בכל מקום ובכל זמן. והביא שם דהחכמים החשובים אשר בקהל ווילנא העידו שהדבר יצא לפני רבי זלמן בהיתר, וכאשר בא לבית המרחץ במקום שאסור להרהר בדברי תורה היה שואל על קורות העתים וכדומה, וכאשר יצא מבית המרחץ ושב למקום שמותר בד"ת נתאלמנה שפתותיו ויהיו כאלם לא יפתח פיו.

ולפי הצד דשרי כה"ג לדבר דברים בטלים א"כ א"ש הגמ' כאן, דעל כה"ג בעי הקרא לגבי שבת קודש ודו"ק היטב.

★★

ובשפת אמת (פר' מצורע - תרסא) כתב וז"ל: ולפי שכח הלשון גדול מאוד, צריכין להזהר מדברים בטלים והם מעכבין הפה ולשון להוציא בהם דברי קדושה כמו שכתוב (דברים ו, ז) ודברת בם אמרו חז"ל השח שיחה בטלה עובר בעשה בם ולא בדברים אחרים, שהוא תנאי שכפי מה ששומר פיו מדברים בטלים כך יכול לדבר בם. ולכך השח שיחה בטילה אינו יכול לקיים ודברת בם ועובר בעשה. עכל"ק.

ולפי"ד השפ"א הנ"ל יוצא, דמה שאחז"ל ודברת בם ולא בדברים בטלים, אין הכוונה שיש בזה איסור, אלא הכוונה בזה דע"י הדברים בטלים אינו **יכול** לקיים המ"ע של "ודברת בם", ולפי"ז לא קשה כלל מהדרשא כאן שלא יהי' דבורך בשבת כדבורך בחול וכו' כי הרי אין הכוונה שיש בזה איסור אלא רק ענין המציאות וכנ"ל ודו"ק היטב.

★★

כ"ק אדמו"ר בעל הבית ישראל זצ"ל אמר: שלא יהא דבורך - הילוכך של שבת כדיבורך - כהילוכך של חול. ואפשר דהכוונה היא גם באכילה, שלא תהא אכילתך של שבת כאכילתך של חול, היינו שבשבת יש מצוה לאכול, ואפשר לאכול הרבה. איתא ברש"י (ביצה טז.) שבשבת נותנים נשמה יתירה כדי שיהיה רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרווחה ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו, היינו שהנשמה היתירה באה, כדי שיוכל לאכול יותר בשבת, לזה נותנים לו

נשמה יתירה כדי שתסבול רוב מאכל, (ושהאדם לא יתגשם ע״י ריבוי האכילה). וכפי שמסופר באחד שנסע פעם אל הר״ר שמעלקא או אל הר״ר בער, וכשחזר, שאלוהו חבריו מה למד שם, ענה להם: שלמד שם שלא לסגף את עצמו, היינו שמקודם לכן חשב שבכדי שהגוף יוכל לסבול כזאת נשמה גבוהה צריך הגוף לסגף את עצמו בתעניתים וכד׳ כדי שהגוף יתעדן, אולם כשבא לשם, אצל הבעש״ט והמגיד, למד שאין צורך לאדם לסגף עצמו, אלא שנשמה גבוהה מסוגלת לסבול את הגוף, והיינו שעל ידי אכילה גם אפשר להגיע למדרגות, וזה מה שרש״י אומר שם, שנתנו נשמה יתירה בשבת כדי שתוכל לסבול את הגוף שיוכל לאכול יותר ולמרות זאת שלא להתגשם עכד״ק.

ונביא כאן מש״כ ב״דברות קודש״ (פר׳ מטות-מסעי) בשם כ״ק אדמו״ר מהר״א מסטריקוב זצ״ל וז״ל: סיפר כ״ק אדמו״ר זצוק״ל שאחד שאלו בתמיה ביאור בדברי רש״י שביאר הגמ׳ (ביצה טז.) דאיתא דאמר רבי שמעון בן לקיש נשמה יתירה נותן הקדוש ברוך הוא באדם בערב שבת ולמוצאי שבת נוטלין אותה הימנו שנאמר שבת וינפש כיון ששבת ווי אבדה נפש, וכתב רש״י שם וז״ל נשמה יתירה - רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרוחה, ויאכל וישתה ואין נפשו קצה עליו, ותימא ע״ז האיך יתכן שכל עניינה של הנשמה יתירה היא בענייני גשמיות ועוה״ז.

ואמר ע״ז כ״ק אדמו״ר זצוק״ל דהנה אנו רוצים להבין את דברי רש״י כפשוטם לפי האופן והצורה שאנו אוכלים ושותים, ולפי זה אנו רוצים להשיג מהי הנשמה יתרה, ובוודאי שאין זה שייך, אמנם לפי ההשגות וההנהגות של רש״י הק׳ באכילה ובעונג שבת בוודאי שהיה שייך להשיג שיש בסעודת השבת עניין נשמה יתרה, שהרי היה אצלו דברים אלו במהות אחרת לגמרי, ואין לזה שום שייכות לאופן שאנו מנסים לחשוב ולתאר את דברים אלו על פי השגתינו, ובוודאי שלפי השגותיו של רש״י לא היה לו ע״ז שום קושיה, ואדרבא הוא שהרי רש״י מבאר הפשט וממילא זה הוא עניינה הפשוט של הנשמה יתירה, ורק אנו לפי דל שכלנו והשגתינו איננו מבינים את זה.

והוסיף שיתכן שבעצם הדבר שאנו יודעים ומאמינים ששייך דרגות והשגות שהם למעלה מהשגותינו, וכמו״כ שישנם אנשים גדולים ששייך אצלם נשמה יתרה בעניין האכילה, דבר זה גופא הוא בשבילינו בבחינת נשמה יתרה, והעיקר שנאמין ששייך ע״י דברים אלו להגיע לנשמה יתרה. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול.

ופירש״י כגון מקח וממכר וחשבונות.

אך בתוס׳ כתבו דאין נראה לר״ת, דהא כבר נפקא ממצוא חפציך שאין לדבר בעניני מו״מ, אלא אומר ר״ת, כדאמר בויק״ר (פ׳ ל״ד בסופו) דרשב״י הוה ליה אימא סבתא דהות מישתעיא סגיא, אמר לה רשב״י אימא שבתא הוא, שתקה [וכ״ה בירושלמי הכא, ויעו״ש בפני משה שכתב דכשהיתה מרבה בדיבורה היה אומר לה אמי שבת היום ולהזכירה בדרך כבוד עכ״ל ע״ש], משמע שאין כ״כ לדבר בשבת כמו בחול, ובירושלמי [הכא בספט״ו] אמרי׳ בטורח התירו בשאילת שלום בשבת עכ״ל תוס׳ יעו״ש.

ובמש״כ התוס׳ דבטורח התירו וכו׳ כ״ה בתנחומא בפ׳ בראשית (אות ב׳) יעו״ש, וכן יעוי׳ ברמב״ם (בפכ״ד דשבת ה״ד) שכתב דאסור להרבות בשיחה בטילה שנא׳ ודבר דבר שלא יהיה דיבורך של שבת כדיבורך של חול, ויעו״ש במ״מ שכתב דס״ל לרמב״ם כתוס׳ הנ״ל, וכ״כ הרמב״ן והרשב״א עכ״ד. וכ״כ המאירי הכא ע״ש. וכן יעוי׳ בספר ״חרדים״ (פרק מז אות כה, כו) דס״ל כתוס׳, וע״ש שכ׳ דהזוה״ק קרי לדברים בטלים ״חילול שבת״ ע״ש.

ונסתפקתי מ״ט בקושי התירו ״שאילת שלום״ (ועד״ז לעיל בפ״ק (יב:) דא״ר חנינא בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת), אי משום דחיישינן שעי״ז יבוא לדבר עם חבירו הרבה דברים בטלים מתוך ״שנתן שלום״ אך בעצם השאילת שלום ליכא מידי ורק חיישינן שימשך עי״ש, או משום דעצם השאילת שלום הוי ״דברים בטלים״ ולכן בקושי התירו דחששו למילה אחת ולא רק מדחששו שמא ימשך עי״ז. ונפק״מ אם ראוי למעט בדיבור א׳ או ב׳ אע״פ שודאי לא ״ימשך״ עי״ז לדיבורים הרבה.

ויעו״ש בירושלמי בפני משה שכתב וז״ל: מדוחק התירו, שאפי׳ דיבור כזה ראוי היה למעט בשבת עכ״ל ע״ש. וכן יעו״ש בקרבן העדה שכתב דמדוחק התירו וכו׳, מפני

שהיא אמירה שאינה צריכה עכ״ל ע״ש. א״כ מבואר להדיא דס״ל דעצם דיבור מועט זה ג״כ אין ראוי לומר בשבת ולא דחיישי׳ ״שמא ימשך״. וכן יעוי׳ באיגרת הגר״א שכתב לאשתו ובניו ז״ל וזל״ק, ובשבת ויו״ט אל תדברו כלל מדברים שאינם נצרכים מאוד, וגם בדברים הנצרכים למאוד תקצרו מאוד, כי קדושת שבת גדולה מאוד, ובקושי התירו לומר שלום בשבת, ראה בדיבור אחד כמה החמירו וכו׳ עכ״ל אדונינו הגר״א ז״ל יעו״ש. ומבואר דס״ל כנ״ל.

וה״נ מדוייק בתרומת הדשן דס״ל הכי, דיעו״ש בח״ב (סימן קנ״ה) שהביא לתוס׳ ולהג׳ אשר״י הכא שכתבו דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת וכדמוכח בירושלמי וכו׳, וע״ז כתב דמ״מ אם מתענגים בסיפור השמועות לא הוי קפידא ומותר, דבכה״ג נחשב דבר מצוה וחפצי שמים וכו׳. ולא דמי לשאילת שלום שאסור אע״ג דג״כ הוי מצוה ולא התירו אלא בדוחק, דלית ליה עונג לשואל, והנשאל נמי לא קפיד כיון דמניחו בשביל כבוד שבת וכו׳ עכ״ד התה״ד יעו״ש, א״כ מבואר דס״ל כנ״ל, דה״ט דהקפידו ע״ז משום ״דיבור מועט״ זה דהשאילת שלום, דאל״כ ורק חיישי׳ ״שמא ימשך״ א״כ אדרבה שימשך בתריה ויקיים מצוה ״דעונג שבת״ ע״י סיפור דברים עם חבירו ומה בכך, ומ״ט ״בקושי״ התירוהו, אלא ע״כ שחששו בעצם הדיבור המועט הזה דלית ביה ״עונג״ ולזה בקושי התירוהו. אך שמא חששו שימשך בתר סיפור שמועות אע״פ שלא מתענגים בזה אלא שעושים לרצון חבריהם דבכה״ג כתב התה״ד שם דאיסורא קעבדי יעו״ש, ולכן בקושי התירו ולא מדחששו לדיבור מועט זה, וא״כ לא מוכח בתה״ד מידי.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: ודבר דבר שלא יהיה דיבורך של שבת כדיבורך של חול וכו׳.

יעו״ש ברש״י ובתוס׳ בזה. והנה יעוי׳ בשו״ת תרומת הדשן ח״ב (סימן קנה) בסופו שכתב בזה״ל, אבל מקצתם אינם מתענגים בסיפור השמועות אלא שעושים לרצון חבריהם, איסורא קעבדי, ואף רוב העולם אינם נזהרים בכך, עכ״ל יעו״ש. וכ״כ בתרומת הדשן בח״א [תשובה ס״א] בסופו ע״ש, והובא להלכה ברמ״א (בר״ס ש״ז ס״א) וע״ש בט״ז בזה. אולם צ״ע בזה, דהא מדעושהו לרצון חבירו והיינו כדי לשמח את חבירו על שמדבר עימו על ״עסקיו״ וכיו״ב נמצא שמקיים מצ״ע דגמילות חסדים, וא״כ מאי שנא מדכ׳ בגמ׳ לקמן (קנ.) ובפ״ק דכתובות (ה.) דמשדכין את התינוקות ליארס בשבת ועל התינוק ללמדו אומנות משום דכ׳ ממצוא חפציך ״חפציך״ אסורים ״חפצי שמים״ מותרים, והיינו דמותר לדבר בעניני שידוכים ולימוד אומנות דבנו, וכדקי״ל ברמב״ם (בפכ״ד ה״ה), ובטושו״ע או״ח (סי׳ ש״ו ס״ו) יעו״ש, דה״נ י״ל כשמדבר עם חבירו על עסקיו לשם גמ״ח, כיון דהוי לשם מצוה נחשב חפצי שמים ויהיה מותר, וצ״ע בתה״ד. ויעו״ש במשנ״ב (בס״ק ו׳) שכתב דה״ט משום דאין לו לעבור על ודבר דבר בשביל חבירו וכו׳ ע״ש, אולם הא גופא קשיא, מ״ט נחשב שעובר ע״ז, כיון שמכוח מ״ע דגמ״ח נהפך מחפציך לחפצי שמים וצ״ע.

וה״נ צ״ע במג״א (בר״ס ש״ז ס״א) שכתב דאפי׳ לדבר מצוה אסור לומר דבר פלוני אעשה למחר או סחורה פלונית אקנה למחר, ומקורו מהספר חסידים (סי׳ רס״ו) יעו״ש, דמאי שנא מהא דמותר לדבר על לימוד אומנות בנו, וכן יעו״ש בכנה״ג שהעתיק למג״א וס״ל כוותיה, וכן יעוי׳ בשפ״א לקמן (קנ.) בד״ה במשנה לא ישכור וכו׳ דג״כ נראה דס״ל כהמג״א, ועי״ש בהגהת חתנו ז״ל (בסוגריים) שם וצ״ע.

אכן יעו״ש בשערי תשובה שכתב דהאלי׳ רבה באמת חולק ע״ז וס״ל דלדבר מצוה מותר, וכן נראה דעת החיד״א בברכי יוסף שם עכ״ד השערי תשובה יעו״ש. ויעו״ש בברכי יוסף שכתב דהצדק עם האלי׳ רבה שדחה ראיית הס״ח ולא כש״כ המג״א ע״ש. ויעוי׳ בא״ר שכתב כדברינו דלא גרע מהא דמותר ללמדו אומנות וכו׳ דע״כ שכל מצוה דהוי חפצי שמים מותר. וכן יעוי׳ במאמר מרדכי דס״ל כהאלי׳ רבא והובא כל זה במשנ״ב (ס״ק א׳) יעו״ש. וע״ש במ״ב שכתב ״שלכתחילה״ לא ידבר אף במקום מצוה ע״ש, דמדוייק דס״ל שמעיקר הדין באמת מותר לדבר ע״ז וברור וכש״נ.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: שלא יהא הלוכך של שבת כהילוכך של חול. מאי היא, כי הא דאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רבי אבא אמר רב הונא היה מהלך בשבת ופגע

באמת המים, אם יכול להניח את רגלו ראשונה קודם שתעקר שניה מותר, ואם לאו אסור.

ופירש רש״י ז״ל: ״אם יכול להניח רגלו ראשונה, שעקר מצד זה, ולהניח לצד זה קודם שתעקר שניה, שאין רחבה יותר מכדי פסיעה, ורגלו אחת לצד זה ושניה לצד זה מותר אף לדלג ולעקור את זו קודם שנחה ראשונה, ואם לאו, אסור לקפוץ״.

ובגמ׳ הלאה: מתקיף לה רבא היכי לעביד ליקף, קא מפיש בהילוכא, ליעבר, זימנין דמיתווסן מאני מיא ואתי לידי סחיטה, אלא בהא כיון דלא אפשר שפיר דמי ע״כ. ופירש רש״י ז״ל: ״ליקף למקום שהאמה כלה שם: ליעבר שישים רגלו במים: זימנין דמיתווסן מאניה ישורו במים״.

וביאר בזה הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר מנוחת שלום (חלק יא סי׳ כב), דלכאורה יש תימה בלשון התלמוד דקאמר רבא ליעבר זימנין דמיתווסן מאני מיא, והרי פירוש לשון זימנין היינו לפעמים כידוע [ערש״י גיטין (כט, ב) ובספר דברי סופרים (כלל צב)], וכאן אינו מובן מדוע רק לפעמים בגדיו יספגו במים, והלא כל כי האי כשעובר עם בגדיו במים, תמיד יספגו בגדיו במים, ואמאי נקט תלמודא לשון זימנין שמורה שרק לפעמים יקרה כזאת, אתמהא.

ולכך תיקן רש״י ז״ל דבר זה וקאמר ״שישים רגלו במים״, כלומר שאיננו נכנס כולו עם בגדיו במים, אלא רק רגליו שם במים, אבל את בגדיו מגביה ומפשיל כלפי מעלה, וכעין עובדא דרב חסדא (ב״ק צא, ב) ואבא חלקיה (תענית כג, ב) ע״ש, ובכהאי גוונא אכן רק זימנין שבגדיו יספגו וישורו במים, ודוק.

ועוד נ״ל בס״ד להוסיף בה דברים ולהבין עומק כוונת רש״י ז״ל, והוא דעיין בחידושי הר״ן ז״ל לשבת שם שהקשה: ״ליעבר זימנין דמתווסין מאניה מיא, ואתי לידי סחיטה, ואם תאמר אמרי אצטריך למימר ואתי לידי סחיטה, והלא אפילו היכא דלא סחיט מידי אסור, דהא אמרינן שרייתו זהו כיבוסו. ויש לומר דהני מילי בבגדים המטונפים דמתכבסי בהכי, אבל בבגדים שאינם מטונפים לא. אי נמי כי מיתסר הני מילי דעבד דרך ליבון, אבל כל כהאי גוונא אינו דרך ליבון אלא דרך טינוף, ומהאי טעמא אמרינן בביצה (יז, א) שנדה מערמת וטובלת בבגדיה, ואמרינן נמי ביומא (עח, ב) גבי מי שהלך להקביל פני מי שגדול ממנו בחכמה עובר במים עד צוארו, ולא אסרינן משום כיבוס שאין דרך כיבוס בכך וכדפרישית.

ואם תאמר נגזור בהו דילמא אתי לידי סחיטה, וכדגזרינן הכא. ויש לומר דלא גזרינן אלא במי שנפלו בגדיו במים דרך מקרה, אבל מי שמכניסן במים מדעתו כהאי גוונא שכתבו לא גזרין בהו, דהא אית ליה היכרא ונזכר שהוא שבת היום, כיון שאינו פושט בגדיו״, עד כאן דברי חידושי הר״ן ז״ל הנדפסים על שם הריטב״א ז״ל.

ולכאורה דברי הר״ן ז״ל תמוהים טובא, דאם כדבריו ז״ל דכל דחיישינן לסחיטה אינו אלא כשנפלו בגדיו למים דרך מקרה, אבל כל דאיהו גופיה מכניסן במים מדעתו לא גזרינן, אם כן הכא בנדון דידן שפגע באמת המים, אמאי קאמר רבא ״היכי ליעביד, ליעבר זימנין דמיתווסן מאניה מיא ואתי לידי סחיטה״, והלא לר״ן ז״ל כל דנכנס מדעתו למים לית לן למיחש משום סחיטה, ואם כן יעבור ויעבור, ולכאורה נסתר חילוקו זה מגוף הסוגיא, ותמיהה מילתא טובא. [והעירני ידי״ן הרה״ג המופלג בתוי״ש רממ״ק שליט״א לדברי הגאון שער המלך בהלכות שבת (פכ״ב הי״ח) שכבר עמד בדברי הר״ן ז״ל הללו ע״ש].

אבל לפי מה שכתבו הר״ן ורש״י ז״ל, וכדביארנו בס״ד, שכאן הוא עובר ברגליו במים, אבל אין הוא נכנס כולו עם בגדיו במים, אלא רק רגליו מניח ושם במים, ואת בגדיו מפשיל ומגביה כלפי מעלה וכיו״ב ואין מכניס בגדיו למים, אם כן שוב חיישינן שמא יפלו בגדיו למים ויבוא לידי סחיטה, ועלו יפה דברי רבינו הר״ן ז״ל, והיינו דדקדק תלמודא למימר זימנין וכו׳, ודוק. ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא כדבעא מיני׳ וכו׳ מהו לפסוע פסיעה גסה בשבת וכו׳ ע״כ.

כתב הגאון ר׳ שלמה בן שמעון שליט״א בקובץ זכור לאברהם (תשס״ד-ע׳ תשנ״ו) שאלה: מלך גוי שבא בשבת אם מותר לרוץ כדי לראותו.

ומביא שם דברי הגמ׳ כאן וכותב: והרמב״ם בהלכות שבת (פרק כ״ד הלכה ד׳) פסק: ואסור לרוץ ולדלג בשבת שנאמר מעשות דרכיך שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך

של חול ע״כ, והמ״מ שם כתב מקור ההלכה בסוגיא בשבת הנ״ל וכן פסק מרן בש״ע או״ח (סימן ש״א סעיף א׳) ע״ש.

אמנם בש״ע או״ח (סימן ש״א בסעיף ב׳) פסק מרן: בחורים המתענגים בקפיצתם ומריצתם מותר וכן מותר לראות כל דבר שמתענגים בו ע״כ, וכתב שם הב״ח והביאו המגן אברהם שם (ס״ק ב) דמותר לרוץ כדי לראות דבר עונג, וכן דעת הגר״א שם כפירוש הב״ח, ולא כדעת הט״ז (המוזכר להלן) וכן מסקנת הרב מאמר מרדכי. וכן פסק במשנה ברורה שם (ס״ק ז) כל אדם מותר לרוץ כדי לראות דבר שמתענג בו, וציין שם בשער הציון שכן משמע מדברי הגר״א.

ואם כן נראה, שאדם כשרץ לראות פני המלך הוא גם נהנה, שהרי המלך אינו מופיע בעצמו בלחוד אלא הוא בא עם הרבה מלוים וחיילי צבא כפי שמגדיר זאת הרב פתח הדביר (או״ח סימן רכ״ד אות ו) וז״ל: מי שהיה רחוק מן העיר ובידו דורבין [משקפת] והוא קנה חלול שקבועים בו זכוכיות עבות ושמקרב אותם החוצה אל העין צופה ומביט בתוכו כל האנשים העומדים מרחוק ואת המעשה אשר יעשון ומכיר בראייתו מי ומי הם האנשים ההם כאילו הם לפניו ממש קרובים אליו, ורואה אותם, במראה ולא בחידות, וזה האיש צפה וראה מרחוק על ידי הדורבין שהמלך בכבודו יוצא ממקומו ממקום למקום ורצים לפניו רכבו ופרשיו וחילו, חיילים חיילים כתות כתות, כל כת מהם לובשים במיני מלבושים ובגדי רקמה משונים מאחרים והמה מזויינים בכל כלי זין חרבות ורמחים, כת של משוררים וכל מיני זמרה בכלי תכסיסי מלכות כולם רוכבים על סוסים. ואחריהם בקול דממה דקה והנה המלך עובר וכו׳ עכ״ל.

וזה ברור שאדם הרואה זאת מעורר בו שמחה לראות ולשמוע, ואם כן בא המלך בשבת עם כל הפמליה שלו יהיה מותר לרוץ בשבת כדי לראותו ולהתענג בכל המראה הזה, כי אם המלך מופיע לבדו בלי בגדי מלכות לא יכול לברך עליו שחלק מכבודו ולא צריך לרוץ ולראותו עיין בשו״ת נבחר מכסף למהר״י פינטו ז״ל (א״ח סימן ב׳) שנשאל ברואה המלך משונה כשאר העם אם מברכין עליו, והשיב נראה דאין מברכין עליו אלא בזמן שרואה המלך בכבודו, דדייק לשון הברכה שחלק מכבודו לבשר ודם, ואם מהלך כאחד הריקים איה כבודו להעריצו, וגם מה שאמרו חז״ל לעולם ירוץ אדם לקראת המלכים שאם יזכה יבחין וכו׳ ואם אינו רואהו בכבודו מה הבחנה היא זאת, אלא עיקר הכבוד הוא במלבושיו שהם כבודו של אדם וכו׳ גם סוסיו ורכבו ובני חילו ההולכים לפני מרכבתו וכו׳ עכ״ל.

גם בשו״ת יחוה דעת להגאון רבי עובדיה יוסף שליט״א (בח״ב סימן כ״ח) פסק, דהאידנא שאין דרך מלכים ללבוש בגדי מלכות אין לברך בשם ומלכות ע״כ. וא״כ אם המלך או בבגדי מלכות עם כל גונדא דיליה אזי בודאי יש לאדם שמחה ועונג לראותו ועל כן יוכל לרוץ לראות את המלך.

ונראה לי עוד, דגם לדעת הט״ז שם שחלק על הב״ח וס״ל דאסור לרוץ שכתב וז״ל: והטעם דבאותה השעה שהוא רץ אין לו תענוג, לא שרינן ליה מחמת התענוג שימשוך אחר כך, מה שאין כן בקפיצת הבחור שהתענוג לו בשעה שרץ וקופץ וא״כ גם ברץ לראות כאן לא הותרה לו הריצה וקפיצה אלא הכונה להתיר הראיה לחוד וכו׳ עכ״ל. אבל הכא בנדון דידן שאני, שכאן זו מצוה מיוחדת לרוץ לקראת ראיית המלכים כדאיתא בגמ׳ דברכות (דף י״ט) ובדף (נ״ח ע״א) וז״ל: אמר רבי יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו״ם שאם יזכה יבחין בין מלכי ישראל למלכי עכו״ם, ופירש״י שאם יזכה לעולם הבא ויראה בכבוד מלך המשיח יבחין כמה יותר כבוד נוטלי שכר מצוה יותר ממה שהיה כבוד האומות בעולם הזה עכ״ל.

ופסקה הרי״ף שם בהלכותיו, רק שם הגירסא לעולם ישתדל אדם לצאת לקראת מלכים והשמיט מלת לרוץ, אמנם בהגהות הב״ח שם הוסיף מלת לרוץ, גם הרא״ש העתיק כגירסת הרי״ף, ובמעדני יום טוב העיר דבגמ׳ דידן הגירסא לרוץ, וכנראה שלכן מרן בש״ע א״ח (סימן רכ״ד סעיף ט׳) כתב: מצוה להשתדל לראות מלכים עכ״ל.

מכל מקום כיון שיש מצוה לרוץ והריצה עצמה היא חלק מן המצוה, נמצא שבעת שהוא רץ הוא מקיים מצוה, גם הט״ז יודה שמותר לרוץ בשבת להקביל פני מלכים ולא גרע מהא שהתירו לכהן בטומאה דרבנן לרוץ לקראת המלך כדאיתא במס׳ ברכות דף י״ט ע״ב: אמר רבי אלעזר בן צדוק מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכי ישראל וכו׳ ופירש״י דהא רבי אלעזר בן צדוק כהן הוה כדאמרינן בבכורות (דף ל״ו), ואמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳ וכו׳, כדרבא וכו׳ ומשום כבוד מלכים לא גזרו בהו רבנן

ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (בפ"ג מהלכות אבל הלכה י"ד) וז"ל: וכן מדלגין על גבי ארונות של מתים לקראת מלכים ואפילו מלכי גוים כדי להבחין בינם לבין מלכי ישראל כשיחזור כבודו למקומו.

ובקונטרסי מאי לעולם דאיתא בש"ס דהוא בא לריבוי הסברתי מאי לעולם ירוץ אדם וכו', ועתה לפי מה שכתבנו לעיל יתבאר יפה הכא מאי לעולם, דהכונה, דלא מבעיא בימי החול שבא המלך ירוץ לקראתו, אלא אפילו בא ביום שבת מותר לרוץ כדי לראותו, דחשיבא ריצה זו דבר מצוה וכמו שמצוה לרוץ לבית הכנסת או לכל דבר מצוה בשבת גם ראיית המלך חשיב שהיה דבר מצוה ומצוה לרוץ עכ"ד.

★★

בגמ': וכי דרכו של בועז וכו' דבר חכמה ראה בה - שני שבלין לקט, שלשה שבלין אינה לקט וכו'.

ובב"ח בהגהותיו הוסיף: דבר חכמה - פירוש דבר הלכה ע"כ. והיינו, כיון דלהלכה קי"ל (פאה פ"ו נ"ה): שני שבלים לקט וג' אינו לקט וכמו שהביא רש"י כאן להדיא.

והקשה המהרש"א כאן. אם כך הדין וכך נוהגים כל העניים, מהו דבר חכמה המיוחד שראה בועז ברות, היא פשוט נהגה ככל העניים, כך מסתבר שגם נהגו אחרים, ומהו הדבר המיוחד שהיסב את תשומת לבו?

והמהרש"א מתרץ: שהמקור לכך - שרק שנים לקט ושלש אינם לקט מבואר בירושלמי, שנלמד ממה שנאמר: "לגר ליתום ולאלמנה" - הרי שלש.

וממשיך המהרש"א: רות היתה גם גיורת גם אלמנה וגם עניה ואפשר שבית הלל מודים שכאשר העני הוא גם עני גם גר וגם אלמנה יתכן שמותר היה לקחת שלש, ובכל זאת לא לקחה, וזה היתה הדבר החכמה המיוחדת.

אולם דברי המהרש"א עדיין טעונים הסבר: שהרי הגמ' מגדירה את התנהגותה של רות כדברי חכמה, ולדברי המהרש"א אין אנו רואים פה חכמה, אלא צדקות וצ"ב.

אכן החדושי הרי"ם משתמש בשיטתו של המהרש"א אבל בהסבר אחר. בועז ראה כיצד רות הולכת עם שאר העניים, ולוקטת שנים, וכאשר היא רואה שלוש שבלים מונחות יחד היא מניחה אותם אבל היא חוזרת שוב על עקבותיה אחר שהיא גמרה ללקט את השנים והיא כן לוקטת את השלש וכדעת המהרש"א שמשום שהיא היתה גם עניה וגם גיורת וגם אלמנה היתה לה הזכות ליטול את השלש, החכמה היתה, שכיון שהיא ידעה שלאף עני אחר אין את הזכות המיוחדת שלה ליטול את השלש חבל היה לה להפסיד בינתיים את לקיטת השנים. לכן היא עברה ולקטה יחד עם שאר העניים את כל השנים, ורק אז חזרה ללקוט את השלש, וזהו דבר החכמה שראה בועז ברות, ודפח"ח.

★★

והנה כל דברי המהרש"א מבוססים על כך שטעמם של ב"ה דס"ל ב' לקט - ג' אינן לקט, הוא משום דכתיב לעני ולגר תעזוב אותם חד לעני וחד לגר הרי שנים, ובית שמאי דפליגי על ב"ה במשנה שם אמרי שלשה לעניים וארבעה לבעל הבית דכתיב לגר ליתום ולאלמנה יהיה הרי שלשה לעניים. ע"כ.

אכן במשנה ראשונה (שם) מביא מהרשב"ם בב"ב דף ע"ב בשם הספרי טעם אחר לפרש פלוגתת ב"ש וב"ה דכתיב בתורה גדיש, ולמר שלשה מיקרי גדיש ולמר ארבעה. ועיי"ש דכתב נ"מ לדינא בין הטעמים.

וכתב בספר מטעמי יעקב (ע' רז) דלפי הנ"ל יצא דיש עוד נפק"מ בין הטעמים, דלפי הטעם הראשון הנ"ל שכתב המהרש"א, א"כ יצא דמודים ב"ה באלמנה עניה וגיורת שלוקחת שלוש. ולפי הטעם השני בגלל גדיש - א"כ גם כה"ג יכולה לקחת רק שתים ודו"ק היטב.

ומסיים שם: אבל לא זכיתי להבין את דברי המהרש"א, דאם צריך שלשה דברים לקבל שלש, למה עני לחוד שהוא גר או יתום יכול לקבל שתים? וכן איך יכול בעל הבית לקחת שלש כמו שכתוב במשנה, הרי זה שייך לעניים מיוחדים דהיינו שהם גרים ויתומים או אלמנות, וכי נאמר דאסור לבעל הבית לקחת מפני שיש בעיר עני אחד כזה? וצ"ע בדבר. ע"כ.

★★

בגמ': ויאמר בועז לנערו הנצב על הקוצרים למי הנערה הזאת, וכי דרכו של בועז לשאול בנערה אמר ר'

אלעזר דבר חכמה ראה בה וכו׳ **במתניתא תנא דבר צניעות ראה בה.**

ובהגהות הב״ח (אות ג) דבר חכמה, פירוש דבר הלכה וכו׳ ע״כ.

בספר בעש״ט עה״ת (פר׳ בראשית אות קמח) מביא מספר בן פורת יוסף שהקשה, האיך מתורצת הקושי׳ הנ״ל וכי הותר הרהור באשה צנועה, ותירץ בדרך נפלא כי כאשר האשה מתחלת להרהר, באים על ידי זה שנתעורר הרהור באיש, מה שאין כן בצנועה ע״כ.

וכתב כ״ק אדמו״ר מצאנז זצ״ל בספר שפע חיים (מכתבי תורה חלק ה סי׳ שצ): יש לפרש - קצת באופן אחר מהמבואר בכתונת פסים הנ״ל - שר׳ אלעזר דאמר כאן, דבר חכמה ראה בה, והיינו כמ״ש בהגהות הב״ח הנ״ל, דבר הלכה, והוה אשה חכימא וכבוד התורה, ובעי להדר בכבודה, ולא מטעם צניעות. ופליגי ר׳ אלעזר והמתניתא בהך מילתא, דאי הרהור מן התורה (וכהרבינו יונה באגרת התשובה אות כ ומובא בב״ש אבהע״ז סי׳ כא ס״ק ב ע״ש ובדרך פקודיך בהקדמה ז אות ג), לא סמכינן לומר שכיון שצניעות חזי בה דלא ליתי לידי הרהור וכנ״ל מהבעש״ט הק׳, כי האדם יראה לעינים וה׳ יראה ללבב (שמואל א׳ טז, ז), ולכן רק מטעם דדבר חכמה ראה בה ומטעם הידור וכנ״ל, אבל למתניתא י״ל דס״ל דעיקר האיסור מדברי סופרים (ועיין רמב״ן בספר המצוות במנין מצות שלו יא), ולכך הקיל בועז כיון שצניעותא חזי בה וליכא למיחש ודו״ק. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ותחת כבודו יקד יקוד וכו׳ - **שריפת נשמה וגוף קיים** וכו׳.

כתב כאן בספר אור הישר, דע״כ צ״ל, דר׳ אליעזר דפליג על ר׳ שמואל בר נחמני, לא פליג על עצם הענין דאצל בני אהרן היה שריפת נשמה וגוף קיים, שהרי בסנהדרין (נ״ב.) ס״ל לר׳ אליעזר גופי׳ שהיה כן, אלא פליג עלי׳ רק לגבי ההיא קרא דישעי׳ ודו״ק.

★★

תוס׳ ד״ה שלא יהא דיבורך בשבת כדיבורך בחול. כתב בתרומת הדשן (חלק ב סימן קנה) וז״ל: כתבו התוס׳ פרק אלו קשרים, וכ״כ אשירי שם, דאסור להרבות בשיחה בטילה בשבת כדמוכח בירושלמי בעובדא דאימיה דרשב״י, ואפילו שאילת שלום התירו בדוחק.

ומכאן יש חששא שנוהגין אדרבא בשבת טפי מבחול להתאסף ולספר שמועות מענייני מלכים ושרים וארצותיהם דהיינו שיחה בטילה. אם היו כולם מתענגים בספור השמועות לא הוי קפידא, כדמוכח בסמ״ק דמתיר לפסוע פסיעה גסה לבחורים המתענגים במרוצתם. ונלע״ד הטעם דכיון דמתענגים בכך חשיב דבר מצוה, וחפצי שמים כדבר מצוה דמותר לרוץ בב״ה ולהרבות שיחה, דעלה קאי הסמ״ק ולדבר מצוה שרי. ולא דמי לשאילת שלום אע״ג דנמי מצוה הוא, מ״מ לא התירו אלא בדוחק כיון דלית ליה עונג לשואל. והנשאל נמי לא קפיד כיון דמניחו בשביל כבוד שבת בדוחק התירו, אבל מקצתם אינם מתענגים בסיפור השמועות, אלא שעושין לרצון חבריהם איסורא קעבדי, ואף רוב העולם אינם נזהרין בכך. ע״כ. והובא להלכה באו״ח סי׳ ש״ז סעיף א׳ ברמ״א.

ועיין בס׳ מנחת שבת בסוף הספר (בקונטרס שיורי מנחה לסי׳ ע״ב אות ו׳) שהביא מס׳ אור תורה להה״מ ממעזריטש זצ״ל שהמשיל דבר זה למלך שעשה משתה לשריו ועבדיו, וצוה אשר מי שיבא אל המשתה יותן לו משאלות לבו ואוות נפשו. והי׳ שם סכל אחד איש חולי ומצורע שבא אל המשתה. ובעת אשר נשאל מה רצונו, השיב שהוא רוצה קצת אדמה וזבל להתקרר בו. אמרו לו חבריו שוטה שבעולם! הי׳ לך הזדמנות לבקש מהמלך שטובי רופאיו ירפאוך מכאביך ומצרעתך והיית מתרפא מזה לכל ימיך, אבל את אשר נעשה אין להשיב, והוא קיבל רק את אשר שאל מאת המלך.

והנמשל הוא שבעת אשר יוכל בשבת קודש להתפלל וללמוד, הוא מתענג ומבלה זמנו בסיפורי מעשיות וחדשים, אם זהו משאלת נפשו הרי זה ניתן לו, אבל סכל הוא נשאר.

דף קי״ד ע״א

בגמ׳: מנין לשינוי בגדים מן התורה וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת בספרו עובר אורח (סי׳ ריא): ביום ו׳ ערב ש״ק תרומה העיר אותי הרב ר׳ נפתלי הערץ זאלמאנעס נ״י מפה קהילתנו במה שראה אותי לובש טלית של חול אינה מהודרת, ובשבת טלית מהודרת, שלכאורה

מאחר שדרשו חז״ל [שבת קלג, ב] זה אלי ואנוהו בטלית נאה, א״כ עדיף מכבוד שבת, ואף דשינוי בגדים למדו חז״ל מקרא דוכבדתו כבשבת [קיג, א], ועיין שם [קיד, א], מ״מ יש לומר דזהו רק בבגד שהוא לובשו כל היום, אבל בטלית שהוא לובשו רק לתפילה, יש לומר דעדיף טפי לכל ימות החול מלשבת לבד, ויפה אמר.

והרב ר׳ זעליג אסטרינסקי נ״י מפה פקפק לומר שאין הכוונה על הטלית רק על הציצית [כלשון הגמרא] שהיא עיקר המצוה. והראתיו בדברי רש״י בבבא קמא [ט, ב ד״ה בהידור] שהעתיק תרווייהו ״בטלית נאה״ ״ובציצית נאה״, ומיהו בשום מקום לא נזכר תרווייהו. אבל הרי רש״י ז״ל כן כתב.

ומה שגימגם דטלית אינה רק הכשר ולא גוף המצוה, דאל״כ נאמר שצריך גם בית נאה בשביל המזוזה, דמה בין בית לטלית שניהם אינם רק הכשר למצוה שלהם. השבתיו, הן באמת הדברים כנים ששווים הם, אבל מ״מ ניכר הטלית למצוותו יותר מהבית שהוא לדירתו, ומכל שכן עתה שאנו לובשים גם הטלית קטן רק לשם מצות ציצית, ולא שמטילין ציצית בבגד שלובשים אותו גם בלעדי המצוה [שפיר יש חילוק]. ו[עוד ד]אין המזוזה ניכרת על הבית כמו הציצית שניכרת על הטלית.

שוב נתיישבתי במה שכתב רש״י בטלית נאה בציצית נאה, שלכאורה נראה שהוא טעות המעתיקים, דהו״ל למימר בציציות נאות, ולמה נקט לשון יחיד, אלא ודאי דהוא טעות סופר, ואולי היה כתוב בספרים אחרים בטלית נאה ובאחרים בציצית נאה, והיינו ג״כ בטלית, והדפיס זריז אחד שתי הגירסאות בטעות.

אחר זמן מצאתי בליקוטים שלי (אשר לפי השערתי הוא בשנת תרמ״ה), רשמתי לעצמי בס״ד כן: ׳מספקא לי ב[יש לו] טלית ישנה וקרועה, ויש לו חדשה, האם יחליפנה בשבת להטובה משום כבוד שבת, דיש לומר דמשום מצות זה אלי ואנוהו אף בחול ילבש המהודרת, ואין אומרים לאדם חטא בחול כדי לזכות בשבת׳, עד כאן דברי בקיצור בעזה״י. עכ״ד.

★★

בגמ׳: כל ת״ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה וכו׳.

הגאון ר׳ משה פיינשטיין בשו״ת אגרות משה (חלק יו״ד ב׳ סימן סא) נשאל אי מותר לגברים להסתכל במראה, וכתב: ואף שת״ח צריכין לדקדק בבגדיהן שיהיו נאים ונקיים ומתיישבים על הגוף כהא דר׳ שישא בריב דרב אידי מתנאה בסדינו הוה, בשבת דף קמ״ז ע״א, ופירש״י לאחר שנתעטף היה מתקנו על גופו ומיישבו, מ״מ אין זה באופן להתחשב בזה מדקדקים ומקפידים ביופי, אלא היא בכלל כל מעשיו שצריכים להיות נאים ומתוקנים, והוא כבוד האדם כר׳ יוחנן דקארי למאני מכבדותא, ועיין ברמב״ם פ״ה מדעות ה״א וה״ט, וא״צ לזה הסתכלות במראה אלא המתחשבים בזה שמקפידים להראות נאים ומקושטים, שזהו חשיבות דנשים שאסור לאנשים. עיי״ש.

★★

בגמ׳: כל תלמיד חכם שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה וכו׳.

בספר עבודת אליעזר מביא מהרה״ק ר׳ דוד מטאלנא זצ״ל שפירש, דהנה רבב בגי׳ צדיק, ורמזו בזה חז״ל, כי אם הצדקות היא רק על בגדו אך לא בתוכו פנימה, הרי הוא חייב מיתה עכד״ק (ספר מאורי אור ע׳ קלד). (וראה בקובץ ישורון (שנה ט״ו ע׳ תנט) שהגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך ז״ל הגיד ד״ת זה בשם כ״ק אדמו״ר מקאצק זצ״ל ע״ש).

★★

יש לציין לגרסת הרבינו חננאל בגמ׳ כאן: ת״ח שנמצא רבב על **בשרו** ע״כ והוא חידוש.

★★

בתוס׳ יו״ט (פ״ט דמקוואות מ״ו) בהא דמבואר במשנה שם שבבגד של ת״ח הוה חציצה אף בכתם מצד אחד (משא״כ ע״ה שצריך כתם גדול), מפני שת״ח דרכם להקפיד על בגדיהם שלא יהיו מלוכלכים כלל.

וכתב התוס׳ יו״ט, שממשנה זו חזינן חומרא יותר מדברי ר׳ יוחנן האוסר רבב על בגדו (שבת קיד.), דהתם מוכח דדוקא רבב, ודוקא על גלימא - בגד העליון, ואילו במתני׳ מוכח דכל כתם, ובכל סוג בגד הת״ח מקפידין ע״כ.

★★

והנה בקובץ אור ישראל (שנה ד׳ קו׳ ב ע׳ צב) כתב חכ״א להקשות בגמ׳ כאן וז״ל: ברצוני להעיר תמיה הנמצא ברש״י ע״ז (דף טז ע״ב) על הגמ׳ ׳פתיא אוכמא׳, שהוא

מפרש ׳כלי שחור כמו (לקמן דף לג:) הני פתוותא דבי מיכסי אוכמא שנשתחר ע״י מלאכה, כלומר גם אתה רגיל ותדיר בתורה כמו (ברכות דף כח.) מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה, חכמה מפוארה בכלי מכוער (תענית דף ג׳.) ״דרכן של תלמידי חכמים שמצטערין על לימוד תורה ואינם מכבסים בגדיהם״ (=ממילא הם שחורים) עכ״ל.

וזה תמיה דלכאורה זה עומד כנגד גמ׳ ערוכה בשבת (דף קיד ע״א) ואמר רבי חייא בר אבא אמר ר׳ יוחנן כל תלמיד חכם שנמצא רבב (רש״י, שומן וחלב) על בגדו חייב מיתה (רש״י, שצריך להיות חשוב והגון לכבוד תורתו) שנאמר (משלי ח) כל משנאי אהבו מות וכו׳ (רש״י, שממאסין עצמן בעיני הבריות והבריות ואמרים אוי להם ללומדי התורה שהם מאוסים ומגונים נמצא זה משניא את התורה).

וא״ת דדבר זה נאמרה דוקא בדבר לח, ע״פ מה שמפרשים הערוך (ערך רבב), ורבינו חננאל כאן, שאין בני אדם דביקין בו שלא יתלכלך מלבושם ממנו, (וכותב הגרח״ש גריינימן בספרו חידושים וביאורים שבת סי׳ כב, דכן שמע בשם רבו מרן החזו״א זצ״ל ומסיים שם וכל דבר אחר שאינו שומן וחלב וכדומה אין אני קורא בו רבב על בגדו עכ״ל).

לענ״ד רש״י לא סובר כן, א - מפירושו כאן לא משמע כן, אלא כל דבר מאוס הוא בכלל האיסור, ולא חילק בין לח-יבש, שומן וחלב - או דבר אחר כמובן כשתעיין בדבריו לעיל (וכן כותב בעל ההערות על ר״ח הנדפס מחדש ע״י מכון לב שמח, שם הע׳ 17 דמרש״י כאן משמע דחולק על ר״ח והערוך), ב - ראה בפירושו עירובין דף נד ע״א, בד״ה שמסרחת בא״ד וז״ל, ל״א שדורסת ואוכלת, לשון זה נראה בעיני לפי שמצינו בכל הש״ס שדרך תלמידי חכמים להקפיד על מאכלן דרך גדולה וכבוד ועל מלבושיהן כדכתיב כל משנאי אהבו מות׳, עכ״ל, לכאורה משמע מדבריו דכל דבר שאינו כבוד הוא בכלל משנאי כמובן, ג - ובעצם מהגמ׳ שבת שם לקמן, משמע כן בהדיא, כדאיתא שם ׳ואמר ר׳ חייא בר אבא א״ר יוחנן מאי דכתיב (ישעי׳ כ) כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף, ערום ״בבגדים בלואים״ ויחף מנעלים המטולאים, עכ״ל הגמ׳, ועי״ש באגדות מהרש״א, דמפרש ע״פ פשטות, בא״ד ׳ומייתי ליה הכא גם שהוא בכלל משניאי, ע״פ הדבור שאני, וד״ל, עכ״ל, רואים מזה דאפי׳ בגדים בלואים וכדו׳ הוא בכלל משניאי. עכ״ד.

★★

ובקובץ הנ״ל (שנה ד קו׳ ד ע׳ רה-ו) כתב חכ״א ליישב עפ״י התוס׳ יו״ט הנ״ל, ולפי דבריו אפ״ל, דבגמ׳ ע״ז דקָרָא לת״ח שהם שחורים, סבר כר׳ יוחנן דשאר לכלוך חוץ רבב מותר לת״ח. והראיות שהביא מרש״י שכל לכלוך אסור הינו לשיטת המתני׳ מקוואות, אשר כנראה רש״י נקט כן להלכתא. ע״כ.

★★

בספר עלי תמר להג״ר ישכר תמר ז״ל על הירושלמי (פ״ט דכלאים הלכה ב) דאיתא שם: ״רבי יוחנן יהיב מפה על מנוי דלא ינבלון מנוי״ ע״כ. כתב להעיר משם לדברי חז״ל כאן: אמר רבי יוחנן, כל ת״ח שנמצא רבב על בגדו חייב מיתה והרי הוא בכלל משניאי, ומעיר בעלי תמר: ״אכן כאן מבואר עוד יותר, שר׳ יוחנן החמיר שיהא מפה על מנוי שלא יתלכלכו בגדיו, שחשש שמא לא ירגיש בהרבב או שישהה עליו הבגד המלוכלך עד שימצא בגד אחר. וכן שמעתי בשם הגה״ק ר״א מצ׳יכנוב ז״ל, כשמצא רבב על בגדו פשטו תיכף ומיד. ועיין בספר זכותא דאברהם פ״ז, מעשה בסעודת שבת כשחלקו למסובים בירה היה נדמה להגה״ק זצ״ל שנתזו כמה טיפות בירה על בגדו, מיד קם ממקומו ונכנס לחדרו, פשט אותו בגד ולבש בגד אחר״ ע״כ.

★★

בגמ׳: איזהו ת״ח וכו׳ המקפיד על חלוקו להופכו וכו׳.

הגר״א בפירושו לשיר השירים (פרק ה פסוק ג) כתב לבאר דמה שכתוב חלוקו הרמז הוא למידותיו של התלמיד חכם, כמו שאמרו ולקח הכהן מדו בד - מדו כמדתו. [ונקראו המידות לבושים שכשם שבמלבושים מתראה הלובש ובהם גם מסתתר, כך גם במידות יש שבהם מתראות ומתגלות כמידות החסד והרחמים ויש שמסתתר בהם כמידות הצניעות והענוה. וב׳ עניני לבוש איכא מלבושי צניעות ומלבושי כבוד. וכנגדם מצינו לבורא שמתגלה במידותיו בב׳ סוגי המלבוש, ״אלביש שמים קדרות״ ״והוד והדר לבשת״. והם כתנות עור, וכתנות אור].

והגר״א שם פירש, הקפידה שלא להפך לבושו בענין המידות שיש בהם ההפכין, ומתהפכין ממידה טובה למידה רעה וצריך שמירה שלא להפכן [ועי׳ עוד בליקוטים דף קיד, ב מדפי הספר ד״ה איזה ת״ח שחילק בין צד המלבוש הפנימי שכולו קודש, לחיצון ששם סביב רשעים יתהלכו]. ע״כ.

ובקובץ מוריה (שנה כג קו׳ ו-ט ע׳ רנה) הוסיף עוד בזה: י״ל שהכוונה שאין ת״ח מהפך מידותיו בכך שמפריד בין הנהגת ״החוץ״ להנהגת הפנים, והכוונה, שלעצמו הוא מדקדק במידותיו ומעמיד עצמו בקו הדין אך לאחרים מוותר ויוצא מגידרו עד שיעור מלא וגדוש. ונמדד הת״ח בסימנים אלו, ואם מצויים הם בו מחזירין לו אבידה בטביעת עין, כי אפשר לסמוך שטובה ראייתו להבדיל בין הדברים השייכים לו לבין ״המחוץ״ לו שאינו מחלקו. ועי׳ זבחים (קיח, ב) מעלת יוסף הצדיק שלא רצה ליזון בעיניו במה שאינו שלו, וזכה שנקבע גבולו בכל הרואה, דכל שנראה לו נחשב מחלקו. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: עולת שבת בשבתו ללמוד על חלבי שבת וכו׳.

הקשה השאגת ארי׳ (סי׳ ע״א) דמנ״ל להש״ס דפליגי בנדרים ונדבות אי קריבין ביו״ט, דלמא ס״ל לר׳ ישמעאל דהבערה ללאו יוצאת, ומבואר ביבמות דף ל״ג ע״ב דליכא איסור בהקטרה כי אם משום הבערה, והתוס׳ פ״ק דפסחים דף ה׳ ע״ב ד״ה לחלק יוצאת, כתבו בשם ריב״א דלמאן דאמר ללאו יוצאת שרי ביום טוב, להכי מוקי ר׳ ישמעאל ביום הכיפורים, מה שאין כן ר׳ עקיבא לשיטתו ס״ל בפסחים שם לחלק יצאת מוקי לה ביום טוב, אבל נדרים ונדבות דאית בהו גם שחיטה אין קריבין ביום טוב גם לר׳ ישמעאל. ותירץ השאגת ארי׳, שהרי ר׳ ישמעאל כתב על פנקסו לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה (לעיל י״ב ע״ב), ואם כן מוכח דס״ל הבערה לחלק יצאת, עיי״ש.

★★

בגמ׳: חלבי שבת קרבין ביוה״כ וכו׳.

מבואר דכאן דיוהכ״פ יכול לחול בערב שבת. ובשו״ת רבי עקיבא איגר (סוף סימן ה) כתב, דאם נימא שכל מאכל ביום הכפורים נחשב למוקצה, ולא מהני מה שראוי לקטנים, יש הוכחה לדברי התוספות (סוכה י׳ ע״ב ד״ב עד) שמוקצה מחמת יום שעבר לא אמרינן, שאם לא כן, לדעת רבי עקיבא שאפשר שיחול שבת אחר יום הכפורים, כל המאכלים יהיו מוקצים בשבת משום מגו דאתקצאי בבין השמשות אתקצאי לכולי יומא, ויצטרכו להתענות גם בשבת. ועוד, הרי בארץ ישראל כשחל יום ראשון של פסח בשבת, יהיה אסור לאכול חמץ בשבת שלאחר שביעי של פסח, משום מגו דאתקצאי בבין השמשות אתקצאי לכולי יומא. ע״כ.

ובקהלת יעקב (ביצה סי׳ ב׳) תמה דהקושיא עדיין במקומה עומדת, דהרי תוספת יום הכיפורים הוא דאורייתא, ונמצא דכשהשבת שאחר יוהכ״פ נכנסת, עדיין אסורים המאכלים מחמת תוספת יום הכיפורים, וא״כ בכניסת השבת הרי הם מוקצים מחמת אותו יום גופא ולא מחמת יום אחר, ואיך אוכלים בשבת שלאחר יוהכ״פ.

ועיי״ש שייסד מחמת קושיא זו ועוד קושיות, יסוד בדין מיגו דאתקצאי, דלא אמרינן רק היכי בההיתר אינו מוכרח לבא אבל באופן דההיתר מוכרח לבא מעצמו, בכה״ג לא אמרינן מיגו דאתקצאי, עיי״ש מה שהאריך בזה. ועיין עוד בשמירת שבת כהלכתה (חלק א׳ סי׳ כ״ב אות ב׳).

דף קי״ד ע״ב

בגמ׳: שבות קרובה התירו - שבות רחוקה לא התירו.

מובא ברבינו חננאל (לעיל קי״ג ע״ב) שמותר לקפל בגדים מליל שבת לליל שבת. נשאלת השאלה, הרי למדנו בסוגיין - ששבות רחוקה לא התירו. וכן מצינו במס׳ פסחים [מ״ז ע״א] ששבות רחוקה לא התירו, עיי״ש. אמנם הר״ח גורס בפסחים [שם] ׳שבת רחוקה׳ ולא ׳שבות׳. והסביר הרב נויבירט שליט״א, שהיה מקום לחלק; בפסחים מדובר באיסור דאורייתא, שאז לא התירו משבת לשבת. משא״כ שבות דרבנן, כמו קיפול בגדים, התירו משבת לשבת. ונשאר קשה מסוגיין שמדובר באיסור שבות וגם ר״ח גורס כאן שבות - ולא התירו שבות רחוקה.

עיין במשנה ברורה [סי׳ תק״ג בשער הציון] שכתב כי מותר לבשל מיו״ט ראשון ליו״ט אחרון. והעיר עליו בספר עמק ברכה [יו״ט. ח׳ עמ׳ קי״ז] מהר״ח הנ״ל, ששבת רחוקה לא התירו.

★★

בגמ׳: יו״ט שחל להיות ערב שבת תוקעין ולא מבדילין וכו׳.

וברש״י: ולא מבדילין בתפלה ועל הכוס דלא תיקנו וכו׳. והגאון מקוטנא ז״ל בשו״ת חסדי אבות (סי׳ י״ג ס״ק ד׳) הקשה:

ולכאורה למה לא בכוס וליתבי׳ לינוקא, ומצד אתי למסרך לא שייך, דהרי כבר כתבו בתוס׳ דרק בקביעות שייך אתי למסרך, ובטור או״ח (סי׳ תקנ״ט) דט״ב שחל בשבת לא מבדילין ולתת לתינוק, מטעם דאתי למסרך, מטעם דקביעת ט״ב בשבת שכיח לאחר איזה שנים, אבל יו״כ אחר שבת לא שכיח דמקלעי, דהיו נזהרין דלא יפלו תרי שבתא בהדדי, וע׳ תוס׳ פסחים נ״ח ד״ה באלו ול״ש אתי למסרך.

ונראה דמש״ה לא פרש״י בכוס, דהרי בירושלמי מבואר דחלות היו מתחלקות בערב מחשש נגיעה באוכלים ביו״כ, ועי׳ במג״א (סי׳ תרי״ב) א״כ אסור להבדיל על הכוס אפי׳ על מנת ליתבי׳ לינוקא, בשלמא בהא דעירובין (דף מ׳) גבי זמן כיון דנוטלו לכוס בזמן היתר בכה״ג לא גזרינן, ובפרט דלית בי׳ איסור כרת רק איסור עשה דתוספות יו״כ, ושבות לא גזרינן ביהש״מ במקום מצוה, משא״כ להבדיל בין שבת ליו״כ שאחריו שמבדילין רק משתחשך לילה של יו״כ, וכבר פנה השבת, שפיר אסור להבדיל על הכוס מחשש נגיעה באוכלין ביו״כ, וצ״ל דשיטת רש״י כשיטת הסוברין באו״ח (סי׳ תרכ״א) דמילה ביו״כ מברכין בלא כוס ע״כ.

★★

בגמ׳: יום הכיפורים שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק.

כתב הגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל במנחת שלמה (מהדו״ת סי׳ טו ד״ה והנה הכפתור) דמסתבר דכאשר התירו בקניבת ירק בשבת מותר לקנוב גם בסכין שמלאכתו לאיסור, דהרי כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו מותר, וכאן דהתירו לקנוב ירק ולא אסרו משום הכנה חשיב שפיר כאילו הוא לצורך שבת, ושפיר מותר לקנוב אף בכלי שמלאכתו לאיסור עיי״ש.

★★

בגמ׳: אלא לאו לקניבת ירק וכו׳.

וברש״י (ד״ה אלא לאו וכו׳), ואע״ג דכתיב בי׳ שבתון שבות, לאו מלאכה הוא, אלא מכל דבר המעכב מלהתענות וכו׳. בשו״ת מהר״ז סופר (סימן ל) הקשה ביומא (סו ע״ב) דאיתא: ת״ר איש להכשיר את הזר, עתי שיהא מזומן, עתי ואפילו בשבת, עתי ואפי׳ בטומאה איש להכשיר את הזר, פשיטא, מהו דתימא כפרה כתיבא ביה קמ״ל. עתי ואפילו בשבת למאי הילכתא, א״ר ששת לומר שאם היה חולה מרכיבו על כתיפו וכו׳. אמר רפרם זאת אומרת עירוב והוצאה לשבת ואין עירוב והוצאה ליוהכ״פ ע״כ.

וקשה הגר״מ סופר ז״ל, לפי״ד רש״י כאן הנ״ל, דשבתון דיוהכ״פ לא קאי על איסור מלאכה אלא רק על העינוי, א״כ איך אמר זאת אומרת וכו׳, דילמא דוקא ביום הכפורים הותר להרכיב על כתיפו דלא הוי אלא ל״ת גרידא, ולא בשבת דהוי עשה ול״ת ע״כ.

וכ״ק אדמו״ר מהר״י מערלוי שליט״א (בקובץ מוריה שנה טז קו׳ א-ב ע׳ עג) כותב: - וכה״ג הקשיתי אני, דלמא דוקא ביוהכ״פ דאינו אלא איסור כרת הותר הוצאה דשעיר על כתיפו משא״כ בשבת דהוי איסור סקילה.

ותיריץ שם על ב׳ הקושיות דהנה בהא דאמר רפרם זאת אומרת וכו׳ פרש״י, דמדאיצטריך למתני עתי אפי׳ בשבת איכא למשמע דאין איסור הוצאה ליוהכ״פ, דאי יוהכ״פ כשבת למה לי קרא להתיר משאו בשבת, הלא כשחל בחול נמי כשבת דמי, אולם רבינו גרשום בכריתות (יד ע״א) פירש, דההוכחה היא מדלא איצטריך קרא למשרייה ליוהכ״פ עצמו אלא כשחל להיות בשבת, וכ״כ בתוס׳ הרא״ש ותוס׳ רבינו אליקים בשמעתין ע״כ.

וצ״ע מדוע לא ניחא להו לפרש כרש״י, אך להנ״ל א״ש, דלפי פירושם מיושבות הקושיות הנ״ל. דרפרם יליף מדלא איצטריך קרא ליוהכ״פ עצמו דגם בכה״ג ישלחנו ודו״ק היטב עכ״ד.

★★

בגמ׳: לא לעולם למלאכה ולעבור עליה בעשה ול״ת.

בשו״ת אבני נזר (חו״מ סימן קסא) תמה מכאן על הרמב״ם ושאר מוני המצוות שמנו עשה לשבות ממלאכה ביוהכ״פ, דהא מבואר כאן דאין עשה במלאכה ביוהכ״פ אלא אם כן חל בשבת, דמשני אהא דיוהכ״פ שחל בשבת אסור בקניבת ירק משבתון שבות לעבור עליו בעשה ול״ת, ומדקאמר שחל להיות בשבת, משמע ביוהכ״פ לבד ליכא עשה. וכמו שפירש״י בדעת המקשן דקניבת ירק לאו מלאכה אלא שבות דביוה״כ אינו מדאורייתא, דשבתון לא קאי אמלאכה אלא אעינוי. כמו כן להתרצן דקאי אמלאכה לא קאי העשה אמלאכה אלא אעינוי ועיי״ש שמסיק בצ״ע.

דף קט"ו ע"א

בגמ': דבי רבה גרדי קארי, כיון דחזא דהוו קא מחרפי, אמר להו אתא איגרתא ממערבא וכו'.

וברש"י: אתא איגרתא ממערבא - כי היכי דלקבלו מיניה ע"כ. וכתב בספר בית אהרן להג"ר אהרן מגיד ז"ל (חלק ג' ע' תכז): וקשה דהאיך תלה רבה בר' יוחנן, מאי דלא קאמר, ועוד הרי שקר ענה רבה בר' יוחנן דהלא מצינו לו שם (קי"ד ע"ב) שסובר דמותר אפילו ביום כפורים שחל להיות בשבת, ואם כי (בדף קט"ו ע"א) יש גירסא בחול, אבל הרי רש"ל מחק כל זה. ואפילו לדידן מנלן דמיירי דהם מחרפי כשחל בשבת, וכבר העירו מגמרא זו בשדי חמד כללים (מערכת ש' כלל כ"ז), ובהגהות מהרש"ם בארחות חיים (סימן קנ"ו), ובמקור חסד על ספר חסידים (סימן תתקע"ז).

ולענ"ד נראה דלא קשה מכאן, דרש"י שם בד"ה מותר, כתב בפירוש על הברייתא דתניא כוותיה דר' יוחנן דלא שרי אלא דווקא מן המנחה ולמעלה, שהוא שואף ומצפה לעת אכילה, ואיכא עגמת נפש טפי, וכן איתא בגמרא בהך דר' יוחנן שם, מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש, ובגליון שם מביא בשם בעל המאור טעם אחר, דמאחר שהוא קרוב לעת האוכל, לא אתי למיכל מיניה, משא"כ קודם המנחה, גזרינן דילמא אתי למיכל מיניה עי"ש, ועיין ברמב"ן וברשב"א שם, שמביאים עוד טעם שלישי, דנראה כמתקן לצורך היום. ולפי זה היכי דמחרפי, דהיינו שמקדימין לפני המנחה, ר' יוחנן גם כן אוסר, ושפיר קאמר להו רבה, אתא איגרתא ממערבא, משמיה דר' יוחנן דאסור, משום דהוו קמחרפי כבגמרא הנ"ל, והוא אמר דבר בשם אומרו, ותורת אמת וצדק היתה על לשונו, במה שתלה הדבר בר' יוחנן שהי' רבו, כדאיתא בנדרים (דף נ"ט ע"א) וש"נ, שאמר לו רב חסדא לרבה, מאן ציית לך, ולר' יוחנן רבך, וכ"כ התוס' בעירובין (דף כ"ב ע"ב) ד"ה קרקפנא, וביבמות (דף ע"ח ע"א) ד"ה חזיתיה, מגמרא כתובות (דף קי"א ע"א), וע"ע בתוספות ב"ב (דף קנ"ה ע"א), באמצע ד"ה איתמר, ומיהו המ"מ בהל' שביתת עשור (פ"א ה"ג), גורס בגמרא דילן רבא.

ומה שאמר, אתא איגרתא ממערבא משמיה דר' יוחנן, איכא למימר, דלא היתה כוונתו בזה לומר, שבאה אגרת ממש, אלא זו דרך האמורא, להביא לשון איגרתא על האומר או המציע את הדבר, כמו קריינא דאיגרתא איהו להוי פרוונקא, בב"מ (דף פ"ג ע"ב) וברש"י שם, ובסנהדרין (פ"ב ע"א, צ"ו ע"א) שאמרו זאת על מי שהציע הדבר ע"ש. וגם זו היתה רגילות אצל האמוראים, בכל פעם שרצו לקיים איזה דבר, לומר דאתא איגרתא ממערבא, כמו בסנהדרין (דף כ"ט ע"א) אנן מייתינן איגרתא ממערבא, וכן בב"ב (דף מ"א ע"ב) והא מייתינא לך איגרתא ממערבא, ובשבועות (דף מ"ח ע"ב) אייתינה איגרתא ממערבא. וזה שא"ל בשתי גמרות אלו, לכי תיתי, צריך לפרש הלשון ג"כ עפי"ז.

ומה שתלה דוקא בשם ר' יוחנן, ולא בכל אלו האמוראים שהובאו שם לעיל שאוסרים, הוא מפני שר' יוחנן היה ראש הדור כולו, ורוב הלכות של האמוראים בירושלמי, המה מה שקבלו מר' יוחנן, ודבריו נחשבו בעיני חכמי בבל כדברי האורים, והנחותי מארץ ישראל לבבל, הביאו ההלכות משמו, כמו שמצינו הרבה פעמים בש"ס כי אתא רב דימי אמר ר' יוחנן בשבת (דף ע"ו ע"א) וכן כי אתא רבין א"ר אבהו א"ר יוחנן בשבת (קל"ד ע"ב), ובמסכת יבמות (דף נ"ה ע"ב) איתא כי אתא רבב"ח א"ר יוחנן, כי אתא רב דימי א"ר יוחנן, כי אתא רבין א"ר יוחנן, כי אתא רב שמואל בר יהודה אמר ר' יוחנן, ובחולין (מ"ט ע"ב) ומנחות (נ"ז ע"ב) שלח רבין משמיה דר' יוחנן, ע"כ.

פרק ששה עשר

במשנה: ואע״פ שכתובין בכל לשון.

הרע״ב כתב: ואיכא למ״ד דלא נתנו לקרות בהן ואין מצילין אותן אפ״ה טעונים גניזה. ובהגהות הגרע״א למשניות כתב דהיינו רשב״ג דס״ל כן במגלה, ונפק״מ גם לרבנן בכתובים שלא בדיו דלא ניתן להיכתב כדאיתא בסוגיא. ותמה על לשון הרע״ב דהא במגילה פסק הרע״ב כרבן שמעון בן גמליאל. ותירץ הרש״ש דלשון משנתינו: ״ואע״פ״ שכתובים בכל לשון, משמע דאזלא אליבא דמאן דאמר דלא התירו לכתוב יונית.

★★

במשנה: כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה וכו׳.

הגאון רא״י ניימרק ז״ל בספרו אשל אברהם - פירות גינוסר (סי׳ נא) כתב להסתפק מה הדין אם הדליקה נהיתה מצד אי זהירות באופן שע״פ דיני נזקין היה חייב לשלם בעד אשו זה אם היה מזיק לאחרים, א״כ לכאורה גם לענין עבירת הבערה בשבת אינו נקי מזה, כיון דאמרינן אשו משום חציו, ולפי מש״כ התוס׳ סנהדרין ע״ז ד״ה סוף חמה לבוא כו׳ דלמ״ד אשו משום חציו גם לענין שחיטה נקרא זה כוחו, וא״כ גם אם אין בזה חיוב מיתה וחטאת ממש, אבל מידי איסור מיתה וחטאת לא נפיק, ולמה לא יתירו לו לכבות למ״ד מלאכה שאצל״ג פטור מה״ת, או לכל הפחות שיציל כל מה שיכול להציל למבוי שאינו מפולש ולחצר שאינה מעורבת כדי שלא יבוא לידי איסור מיתה וחטאת ע״י חציו דאשו.

ואם גם אין בזה חלול שבת ממש משום דמקלקל הוא, ואפילו למ״ד חוץ מחובל ומבעיר אכתי אין בה משום מלאכת מחשבת כיון דלא נתכוון להדליק, אך בכל זאת מי גרע מהדביק פת בתנור בשוגג ונזכר דג״כ אינו בחיוב חטאת, ובכל זאת דחינן ומתירין לרדות את הפת כדי שלא יבוא לידי איסור חטאת (לעיל דף ד ע״א).

ואולי יש לחלק ע״פ דברי הגרע״א בתשו׳ (סי׳ ח) שכתב לחלק, דשאני מתעסק בכל דבר דאף דפטור מחטאת בכל זאת מיקרי עבירה ואסור, ממתעסק לענין שבת, דכיון שאינה מלאכת מחשבת אינה כלל בגדר מלאכת שבת, וכמו כן יש לומר גם בזה דשוגג ואידכר הוה עבירה ואיסור חטאת, משא״כ מקלקל או מתעסק דלא הוה מלאכת מחשבת ואינו בגדרי מלאכת שבת אינו כלל בגדר איסור חטאת.

אך אכתי יש להתבונן בזה לענין הצלת כתבי קדש אם הדליקה היתה בפשיעתו, אם כן יש בזה לבד ענין של חילול שבת גם ענין של מחיקת השם או מחיקת כתבי הקדש שהוא בלאו דלא תעשון כן לה׳ אלהיכם, ולפי דברי הבית מאיר בסנהדרין עשה דאת ה׳ אלהיך תירא, ואם הוא נעשה ע״י חציו דאשו יש עבירת לאו ועשה, ומן הדין להתיר לו לכבות לר״ש דס״ל מלאכה שאצל״ג פטור, או לכל הפחות להציל למבוי שיאנו מפולש כדי שלא יבוא לידי איסור מחיקת השם דמה לי איסור לאו מה לי איסור כרת כנ״ל, ולא מצאתי בשום מפרש או פוסק שיעירו בזה, דהיכא דהדליקה בביתו מאי זהירות ישתנה הדין, ומזה ראיה גדולה לשיטת רש״י (יבמות קיט.), דלא אמרינן מה לי איסור לאו כו׳ אלא לענין חשש ספק אבל לא לענין דחיה עכ״ד.

★★

במשנה: ואע״פ שכתובים בכל לשון טעונים גניזה וכו׳.

וברש״י: אסור להניחן במקום הפקר וכו׳ ע״כ. מנהל אוצר ספריית ישיבת לוצערן שאל לפני הגאון בעל חלקת יעקב (או״ח סי׳ מ) וז״ל: יש לנו בקנין ספרים הרבה ספרים אשר אחר המלחמה (מלחמת העולם השני׳) חילקו אותם לישיבות, והספרים הם ישנים מספרית ״ברעסלוי״ הם שלמים ולא קרועים אבל אין בהם שום צורך, ואדרבה בזה שהם מונחים בארונות הם מתקלקלים ומתליעים, האם מותר לקוברם

במצב שהם עכשיו, גם יש ספרים שנדבו אותם לישיבה, לע״נ יהודי אחד, ואין בכלל צורך בהם, יש בהם מחזורים אשר כאן א״א בכלל להשתמש בנוסח שכתוב לשם, וכן ספרים אחרים כגון משניות עם פירוש בלשון גרמנית, אשר בקנין ספרים שלנו כאן בישיבה אין שום תועלת וצורך בהם, עכ״ל השאלה.

והשיב דכל דין גניזה בקרקע זה רק בספרים שבלו, אבל לא כשהם שלמים ואין צורך בהם. וממשיך עוד דבכמה וכמה בתי מדרשות יש כמה וכמה ספרים כאלו שאין בהם צורך כמו ספרי מהרש״א, מהר״ם, מהרש״ל, שנדפסו משנים קדמוניות בכרכים לעצמם, וכעת כשהם נדפסים לכל ש״ס אין שום צורך בהם, או ספר עין יעקב ישנים שקשה לקרות בהם ואין שום צורך בהם, מפני שיש כעת ספרי עין יעקב, נדפסים בהידור יותר טוב, היעלה על הדעת לדונם ככתבי קודש שבלו, ולהיכנס בפרצה דחוקה לקוברן בקרקע, ועי״ז להביאן לאיבוד בזמן קצר, זה ודאי לא, רק בספרים שבלו, שא״א כבר להשתמש בהם, ובנידון דידן שראויים להשתמש רק שאין צורך בהם יש להניחם במקום מוצנע ומשומר, וכלשון רש״י ור״ן לשבת קט״ו א׳ ואעפ״י שכתובים בכל לשון טעון גניזה, אסור להניחן במקום הפקר, ומחזורים ישנים ג״כ בכלל כתבי הקודש עי׳ שבת קט״ו ב׳ ת״ר הברכות והקמיעין וכו׳ ובראב״ש שם להדיא.

ועי׳ לשון הר״ן למגילה כ״ו לענין ס״ת שבלה, ואע״פ שגוזנין אותו עושין לו תקנה כמה שאפשר לקיימו, א״כ כל שכן בנידון דידן שאין דינם בגניזה, רק שאין צורך בהם, הדין להניחם במקום מוצנע ומשומר כגון במרתף וכיו״ב, ולא במקום שילכו לאיבוד בזמן קצר מחמת העיפוש והלחלוחית וכאמור ע״כ.

★★

במשנה: ומפני מה אין קורין בהם מפני ביטול בית המדרש.

וברש״י: ובשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים וכו׳ ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר, וטוב להם לשמוע מלקרות בכתובים ע״כ.

ומכח זה כתב בשו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ סח ד״ה ומעתה) וז״ל: המבטל מלימוד משנה ותלמוד בכדי לקרות בנביאים ובכתובים בכלל ביטול ת״ת הוא עכ״ל, ועי״ש עוד שהביא ראיה לזה, וז״ל וכן נראה ממה שאמרו חז״ל במדרש שדוד המלך ע״ה ביקש רחמים מלפני הקב״ה שכשיאמרו שירות שבתהלים יקבלו שכר כעוסק בנגעים ואהלות, והרי דוד אמרה לספר תהלים ברוה״ק וכו׳, וא״כ למה היה צריך לבקש רחמים, אלא ודאי שאין ערוך לעוסק במקרא אעפ״י שנאמר ברוה״ק שאין מקבלין שכר כהעוסק בחוקי האלוקים ותורתו, ולכן ביקש רחמים שיקבלו שכר על אמירת תהלים כעוסק בנגעים ואהלות עכ״ל.

ועפי״ז יישב הבית אפרים הא דאיתא במגילה (ג.) מבטלין ת״ת ובאין לשמוע מקרא מגילה. וקשה למה הו״ל ״ביטול תלמוד תורה״ לשמוע קריאת מגילה, הא מגילה בעצמה היא תורה. אולם להנ״ל ניחא דמקרא לערך תורה הו״ל ביטול תורה.

ועיין בשו״ת אבני נזר (חאו״ח סי׳ תקיז) שהאריך להשיג על דברי בית אפרים אלו. ועיין מה שהאריך בזה בס׳ דברי אסף להגרא״ס פייערשטיין ז״ל מלונדון בעניני פורים.

★★

בספר עיון תפילה (לבוב תר״ט) כותב: מ״ש בשבת ויו״ט מגדול המ״ם בחירי״ק, שמעתי בשם הגאון מווילנא ז״ל דמגדיל בפת״ח כתיב בתהלים (יח, נא) ואין קורין בכתובים בשבת, משא״כ מגדול בחירי״ק כתיב בשמואל (ב; כב, נא) שהוא נביאים. ובעניי לא ידעתי. דאטו אין אומרים פסוק מתהלים בשבת, הלא פסוקי דזמרה וכל התפילות מלאים מפסוקי תהלים, ועי׳ בעטרת זקנים טעם ע״ז ע״כ.

בספר ויעתר יצחק (ע׳ פד) מובא כהנ״ל בשם הגאון בעל מרכבת המשנה ע״ש. וכן הוא גם בתשובותיו לב שלמה (סי׳ כג) ע״ש.

ויש לציין לדבר כעי״ז הנובע מדין זה של איסור קריאת כתובים בשבת, למש״כ בספר זכות אבות להג״ר מנחם נתן נטע אויערבך ז״ל על פרקי אבות (בהקדמה בהג״ה) הוא כותב: ״ושמעתי ממורי הרה״ג ר׳ דוב עטטינגער נ״י ששמע בשם הגאון הקדוש רש״ז זי״ע (מלידע) [מלאדי] בעל הש״ע והתניא דנוסח סידור התפילה שלו בתפילת מנחה בש״ק כותב הגאון הנז׳ לומר בתפילת אתה אחד מי כעמך כישראל בכף, והטעם משום דזה הפסוק נמצא ב׳ פעמים, בשמואל (ב, ו)

כתיב כישראל בכף, ובדה״י (א, יז) כתיב מי כעמך ישראל בלא כף, ולזה אומרים מי כעמך כישראל משום דהוא בנביאים, משא״כ מי כעמך ישראל דהוא בכתובים, ואסור לקרות בכתובים בזמן מנחה.

ואף שלכאורה הוא נכון בטעמא, מ״מ אנכי מסופק אם יצא מפה קדוש דזה הוא הטעם. חדא דאין סברא לומר דבשביל אות אחד שבתיבת כישראל נגזור לשמא אתי לאמשוכי, דהלא בתפלת מנחה אנו אומרים כמה קפיטיל שלמים מכתובים. ותו דלפי״ז יקשה הא דאיתא במג״א (סי׳ קפט) בשם אבודרהם, וכתב האבודרהם הטעם משום דמגדול הוא בתהלים ועדיין לא היה דוד מלך. ואי איתא דגם באות אחד שייך למגזר דאתי לאמשוכי, הלא היה לאבודרהם לומר דמש״ה אומרים בשבת מגדול משום דא״א לומר מגדיל בבהמ״ז במנחה דאסור לקרות בכתובים מש״ה יאמר מגדול בכל השבת מטעם דלא פלוג, ולמה דחק לומר הטעם משום דאז עדיין לא מלך דוד, ע״כ לענ״ד הטעם הוא כמו שראיתי בספרים דהוא עפ״י סוד״. עכ״ד שם. (והובאו הדברים בקובץ ישורון שנה ו ע׳ תשס ע״ש).

★★

בגמ׳: ניתנו לקרות בהן, לא ניתנו לקרות בהן וכו׳.

מוכח לדעת התוס׳, שטעם המ״ד דלא ניתנו לקרות בהם, הוא מצד האיסור דברים שבכתב וכו׳, ודין זה נאמר גם בנביאים וכתובים.

ומצינו בכך מחלוקת במס׳ תמורה (דף י״ד ע״ב) לפי תוס׳ האיסור הנ״ל רק בחומש. ורבנו גרשום ס״ל דהאיסור הוא גם בנביאים וכתובים. וא״כ י״ל שבזה נחלקו האמוראים, מ״ד שניתנו לקרות בהן סובר שכל האיסור הנ״ל רק בחומש, כדעת תוס׳. ומ״ד שלא ניתנו לקרות בהן, סובר כדעת הרבינו גרשום ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: וכי טיט בהר הבית מנין וכו׳.

וברש״י: וכי בטיט היו בונים והלא בטרכסיד היו בונים, חול וסיד מעורבין, וטיט לא הוי אלא עפר ומים ע״כ. הגאון בעל קהלות יעקב זצ״ל (בתשובתו שנדפסה בקובץ מוריה שנה טו גליון ז-י ע׳ פג) דן אי חול הוה בכלל עפר לגבי טומאת נגעים, וכותב: וכעין ראי׳ מצאתי בפירש״י ז״ל (שבת קטו, א) דאמרי׳, טיט בהר הבית מנין, פירש״י ז״ל וכי בטיט היו בונים והלא בטרכסיד היו בונים חול וסיד מעורבין, וטיט לא הוי אלא עפר ומים עכ״ל. והא ודאי דגם בטרכסיד היו מערבין מים דא״א לבנות בחול וסיד יבש, אלא שטיט הוא עפר ומים, וטרכסיד הוא חול וסיד ומים, ומשמע קצת דחול אינו בכלל עפר, דדחוק קצת לומר שכוונת רש״י ז״ל הוא רק מפני תערובת הסיד אינו בכלל טיט, ושאם יערבו עפר וסיד נמי לא הוי טיט, ומ״מ אינו מוכרח, ולא מצאתי גילוי לדבר זה ע״כ.

★★

בגמ׳: אלא מניחן במקום התורפה וכו׳.

וזה קאי על ספר איוב תרגום וכנ״ל בגמ׳ שם ע״ש.

וכתב בשו״ת שלמת יוסף להגר״י סאבל ז״ל (ח״ב סי׳ כו): בשבת (קטו) גבי תרגום איוב דזה לכו״ע מניחן במקום התורפה, ק״ל מהמבואר ביור״ד סי׳ רפב דאין זורקין כתבי הקדש ואפי׳ הלכות ואגדות ע״כ, ולמה יגרע תרגום הלז מאגדות דאסור לזורקו ולהניחו במקום התורפה, ועוד ק״ל הרי בספר איוב יש הרבה שמות שאינם נמחקים וא״כ בתרגום עכ״פ יש בלשון ארמי והרי קדושת השם בכל לשון, וביור״ד ס״ס רעו איתא שלא לכתוב שם באיגרת שלא יבא לידי בזיון ע״כ, וא״כ היאך הותר בתרגום הנ״ל. ע״כ.

והגה״צ ר׳ יוסף חיים זוננפלד זצ״ל בשו״ת שלמת חיים (חלק ה׳ סי׳ מ״ו) השיב על הנ״ל:

כבר כתבתי מי הגיד לו כי הי׳ כתובים בתרגום הנ״ל שמות שאינם נמחקים, אפשר במקום שהי׳ צריך שם, הי׳ נכתב איזה אות לסימן כמו לדידן בסידורים ע״כ.

★★

בתוס׳ ד״ה לא ניתנו וכו׳. **ופירש הרב פור״ת דהיינו טעמא** וכו׳.

חזינן מדברי הרב פורת, שיש איסור ללמוד בדבר שאסור לכתוב אותו (וכתב אותו). וכן משמע במרדכי (בגיטין) שאסור לטלטל בשבת דבר שנאמר בו איסור זה.

ובשו״ת חקרי לב (או״ח סי׳ מ״ט) כתב הגדרה באיסור זה - שהוא חלק באופן קיום מצות ת״ת; שדברים

שבכתב צ"ל בכתב, ודברים שבע"פ בע"פ. ויש צד שם - שאם כתב דברים שבע"פ, אינו מקיים מצות ת"ת. אולם בתוס' ישנים (יומא ע' ע"א ד"ה ובעשור) כתב - שגדר איסור זה הוא רק לכתחילה וכמצוה מן המובחר, אבל לא מעכב במצות לימוד תורה.

★★

הנה תוס' ס"ל כאן, דאיסור דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ הוא רק בלה"ק. והוכיחו כן מרב יוסף שהיה סגי נהור, ותרגם בע"פ.

ובגליון הש"ס ובמהרש"א כאן העירו שתוס' (ב"ק ג ע"ב ד"ה כדמתרגם) דחו ראיה זו, וכתבו מכיון שרב יוסף היה סגי נהור - עת לעשות לה' הפרו תורתך - והותר לו לומר בע"פ (אבל לאחרים אפי' בלשון תרגום יהיה אסור לומר בע"פ). והוסיף המהרש"א - שתוס' כאן לא תירץ זאת, כי בגמ' בגיטין (ס' ע"ב) מובא שרב יוסף לית ליה עת לעשות לה' בנידון זה (ולכאורה קשה לתוס' בב"ק).

דף קט"ו ע"ב

בגמ': הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהם אותיות של שם וכו' אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפין במקומן הן ואזכרותיהן וכו'.

הנה בתוס' מנחות (לא ע"ב) ד"ה עשאה וכו' בתו"ד כתבו לענין להציל מן הדליקה וכו' ולפי שיש בהם אזכרות מצילין אותן אע"פ שלא נכתבו כהלכתן וכו'.

ותמה הגרי"ד סלוביצ'יק ז"ל - ירושלים בקובץ ישורון (שנה ט ע' קסא): צ"ב דהרי קמיעות וברכות שיש בהם אזכרות אין מצילין אותן וכדאמרי' בשבת קטו ב' יעו"ש, הרי דמשום אזכרות בלבד אין מצילין, ואף דבראשונים כתבו דבזמן הזה גם קמיעות וברכות מצילין, היינו דוקא משום שניתנו ליכתב, אבל כל שלא נכתבו כהלכתן אין מצילין אותן, וכן הא דאמרי' שם בשבת דאם יש בה אזכרות לא בעי' שיעור פרשה כדי שמונים וחמש אותיות ומצילין אותה, התם נמי ניתנה ליכתב, דהרי בס"ת שבלה איירי שם.

ובאמת יש להסתפק אי הא דיש בה אזכרות מצילין, הוא משום האזכרות, או דהאזכרות שבה משוה לה לפרשה אף שאין בה שיעור פרשה, ולהך גיסא ודאי דמשום אזכרות בלחוד אין מצילין, וצ"ע עכ"ד.

★★

בגמ': ובלשון הזה אמר לו רבי ישמעאל, גדול עונש האחרון מן הראשון.

בספר אש פנחס (ע' נב) מביא מהגאון ר' פנחס הירשפרונג ז"ל שהביא מהבית אפרים המקשה, דלכאורה הא הוי רק גרמא ואמאי גדול עונש של האחרון יותר מן הראשון הא בזה הוי רק גרמא למחיקת השם, ותירץ שם: וי"ל דרבי ישמעאל לשיטתיה אזיל דס"ל דגרמא נחשב כמעשה, עי' ברש"י על הפסוק (דברים יב, ד) בפסוק לא תעשון כן לה' אלקיכם, שהביא מספרי, וז"ל אמר רבי ישמעאל וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין את המזבחות, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עוונותיכם למקדש אבותיכם שיחרב עכ"ל, נמצא דלדעתו נתכון לזה הפסוק במאמרו לא תעשון כן לה' אלוקיכם, כי גרמא נחשב כמעשה, וע"כ לשיטתו גדול עונש האחרון יותר מן הראשון כי גם הגרמא נחשב לו כמעשה. ע"כ.

★★

בגמ': אין בין ספרים למגילה, אלא שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו.

בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' כא) הביא, דבחידושי הרמב"ן בריש פ"ב דמגילה הקשה מברייתא זו על הרמב"ם שפסק דמגילה אינה צריכה עיבוד לשמה, דא"כ אמאי לא חשיב עיבוד לשמה דאיכא בין ס"ת למגילה.

וכתב דמשמע דהרמב"ן לא נראה לו לומר דדבר שאינו ניכר לא חשיב התנא, ובאמת מצד הסברא נמי אין סברא לחלק דדבר שאינו ניכר לא חשיב, דהלא התנא רוצה להשמיענו חילוקים בין ס"ת למגילה, ומה בכך שאינו ניכר, סוף סוף חלוקים הם בדין זה.

ומכח זה דחה מה שחכם אחד כתב לתרץ קושית הרש"ש על המשנה במגילה (ח ע"ב) דאין בין ס"ת לתפילין ומזוזות דאמאי לא חשיב כסדרן דבעי בתפילין ולא בס"ת.

ותירץ חכם אחד דהמשנה נקטה רק חילוק דמינכר, ולהנ״ל זה אינו, עיי״ש.

★★

הנה בסוגיא כאן ובשו״ע (או״ח סי׳ שלד סעיף כו) מבואר, דאם פרצה דליקה בשבת באופן שודאי לא יהיה פיקוח נפש, אין לכבותה בשבת, ואין לעבור אף על איסור דרבנן למען הצלת הממון.

וקשה, הלא מותר לעבור בשבת אפילו על איסור תורה כדי ליישב את דעת היולדת, ואם כן מדוע אין מתירים לאדם שכל רכושו עולה באש להציל את ממונו אפילו על ידי איסור דרבנן, ואין חוששים שמא תיטרף דעתו עליו?

תירץ בזה הגאון ר׳ שמחה זיסל ברוידא ז״ל: ליולדת יש כבר גדר של חולה שיש בו סכנה, וא״כ בחולה כזה, שהותר בשבת לרפאותו, מספיק גם צורך של ״יישוב דעתו״ על מנת לחלל עליו את השבת. מה שאין כן במי שאינו חולה לפנינו, אי אפשר להגדירו כחולה עכשיו מפני החשש שמא תטרף דעתו אחר כך, ולכן לא הותר לו לחלל את השבת ע״כ.

(ספר מרפסין איגרא ע׳ סה-ו)

ועיין מה שהאריך ודן בזה הגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך זצ״ל בשמירת שבת כהלכתה (פרק מא ס״ק ח).

★★

בגמ׳: ס״ת שאין בו ללקט פ״ה אותיות וכו׳ **אין מצילין** וכו׳.

יש להביא כאן מש״כ בתרגום יונתן ובתרגום ירושלמי (דברים ל״ב, ג) שמשה רבינו לא הזכיר את השם לפני שחינך פיו בפ״ה אותיות ע״ש. (ואולי הרמז בזה דרק אחרי שחינך פיו בפ״ה אותיות שהם מנין התיבה פ״ה, ונהי׳ פה קדוש, יכול להזכיר שם ה׳, דזה הי׳ חינוך הפה לדבר שבקדושה ודו״ק).

וזה אולי מה שרמז בחזקוני (דברים שם) דבקדושת כתר של ש״ק יש פ״ה אותיות לפני הזכרת שם ה׳ ודו״ק היטב. (וראה בסידור שפה ברורה למדקדק ר״ו הידנהיים ז״ל שטען שיש רק פ״ב אותיות לפני שם ה׳. אך ראה בקו׳ שבסו״ס החזקוני שנדמ״ח (סי׳ ג׳ ס״ק ב׳) מש״כ בזה).

ובבעל הטורים (במדבר י, לה) כתב לרמז, דסמוך לפרשת ויהי בנסוע הארון (שמביאה הגמ׳ כאן) שיש בה פ״ה אותיות, כתיב (יא, א): ותבער בם אש וגו׳. לרמז שמצילים פרשה שיש בה פ״ה אותיות מפני אש. וכתב שם עוד, דלכן מילה שהיא בגי׳ פה מצילה מדינה של גיהנום שהוא אש כדאי׳ להלן (קל״ז ע״ב) ע״כ. ויש הרבה להאריך ולפלפל ברמזים אלו.

★★

בהגהות טל תורה להגר״מ אריק ז״ל על הירושלמי מגילה (פ״ג ה״א) רוצה לחדש חידוש גדול להלכה, דאם יהיה טעות בחומש במדבר בס״ת, אבל הטעות תהיה בא׳ מהג׳ ספרים של במדבר (היינו דבמדבר הרי נחלק לג׳ ס״ת, מתחילה עד ויהי בנסוע, ויהי בנסוע, ומאחריו עד הסוף), יהיה מותר לקרוא במקום אחר (היינו אם יהיה טעות בפסוק ויהי בנסוע, יוכלו לקרוא בחומש במדבר לפניו ואחריו - כיון שנחשב כחומש אחר), ובחומש אחר שרי לקרוא בשעת הדחק כשאין ס״ת אחר, והוא חידוש גדול להלכה וצ״ע.

★★

באמרי אמת (פר׳ שמיני - תרצ״ג) כתב דבר נפלא. דבפסוק (ויקרא י, א) יש פ״ה אותיות ופסוק זה נמצא בין הפסוק (ויקרא ט, כ״ד) ותצא וגו׳ ותאכל את החלבים, לפסוק (ויקרא י, ב): ותצא אש וגו׳ ותאכל אותם, וזהו הפירוש: מצילין אותו מפני הדליקה, ע״ש באמרי אמת.

★★

בגמ׳: פרשה זו עשה לה הקב״ה סימניות מלמעלה ולמטה לומר שאין זה מקומה וכו׳.

ויש כאן כמה נקודות לעמוד בהם. א. מה הפירוש: סימניות מלמעלה ולמטה, וכתב המהרש״ל בחכמת שלמה (בשבת שם) וז״ל: בפרש״י מדויק ראיתי כתוב כך נו״ן הפוכה - ויהי בנסוע הארון וכו׳, ועל זה סומכים הנקדנים לעשות ב׳ נוני״ן אחת קודם ויהי בנסוע הארון ואחת אחריה, אבל במדויקים לא ראיתי, וקרוב בעיני שפסולה לפי מה שפסלינן בחסר ויתיר אפי׳ אות א׳. ולכתחילה לכו״ע אסור. והסימנים שאמרו כאן ר״ל שעשה פרשה לפניה ולאחריה. ואולי זה הציור של נו״ן הפוכה, תלמיד אחד הגיה נ״ל עכ״ל. הנה דס״ל למהרש״ל דהסימנים אין הכוונה לנו״ן הפוכה, אלא לפרשה לפניה ופרשה

אחריה. וכ״כ עוד המהרש״ל בספרו יריעות שלמה על המזרחי (כאן) ע״ש.

אכן בזוה״ק (ח״ג קנ״ה.) הביא שיש כאן נוני״ן הפוכים ע״ש, וכן בבעל הטורים רמז בזה ע״ש היטב. ועיין גם בפענח רזא (במדבר י, לה) שכתב רמז לענין הנו״ן ההפוכה ע״ש היטב, וכן נראה בדברי הרבינו בחיי (שם) שרמז הענין בנוני״ן כאן ע״ש, ובמהר״ם מלובלין (סי׳ ע״ה) העלה ג״כ כן להלכה והביא דברי הרבינו בחיי הנ״ל ע״ש, וכ״כ במהרש״א בח״א לשבת כאן ע״ש. וכן פסק בנודע ביהודה מהדו״ק (יו״ד סי׳ ע״ד) ע״ש היטב, (והביא שם ראי׳ לדבריו ממש״כ בכס״מ (פי״א דשבת הלכה י) בשם רבינו האי גאון ז״ל ע״ש). ובדברי הכס״מ שם עי׳ באבני נזר (או״ח סי׳ ר״ט ס״ק ד) ושו״ת מהרש״ם (חלק ג סי׳ ל״ט) באריכות.

ובספר סידורו של שבת (ח״ב דרוש ג פ״א מ״ג) מביא דיש הנוהגים לעשות נוני״ן בס״ת. וכותב שם על זה: וגם בזה שמעתי מפי איש אלקים קדוש בוצינא קדישא נר ישראל המפורסם המנוח מוהר״ר משולם פייוויש זלה״ה מ״מ מזבארזא, שהוא היה בקי בכל מקומות וחדרי מאמרי הפוסקים ושו״ת בענין זה, והראה לפני ראיות, שאף זאת ראוי לבטל, שלא יהיה שום יתור בתורה, כמאמר הקרא (דברים ד, ב) לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, כשם שהחסר הוא גרעון להתורה, כך היתר כנטול דמי, והוא גרעון להתורה הקדושה, עד כאן דבריו, וכבר צווחו בזה קמאי דקמאי, הלא הם כתובים מבוארים ומפורשים בשו״ת רש״ל (סי׳ ע״ג), ובתשובות הגאון נודע ביהודא עכ״ל הסדורו של שבת שם.

אכן, בספר משנת אברהם (סי׳ כ״ד מסעיף ז והלאה) חולק עליו וס״ל דיש לנהוג להלכה ולמעשה ולכתוב הנוני״ן הפוכים וכדברי הזוה״ק והראשונים הנ״ל. וכותב שם וז״ל: כן ראיתי בס״ת הקדושה בק״ק זלאטעפאלי שכתב סופר אחד, והרב הקדוש איש אלקי המפורסם מוהר״ר שבתי הנ״ל (ראשקובער) כתב בעצמו השמות בכוונה ב׳ נוני״ן הפוכין בפני עצמו בריווח הפרשיות ולא בתיבות, וכן זכיתי לראות בטשערנוביל בספר תורה הקדושה של הרב הקדוש המפורסם רבי צבי סופר של הבעש״ט זצלה״ה ב׳ נוני״ן הפוכין בפני עצמו כנ״ל, וכן ראיתי בספר תורה הקדושה של הרב הגאון הקדוש איש אלקי המפורסם כקש״ת מוה״ר משולם פייויש ז״ל מ״מ מזבארזא, והספר תורה הקדושה הוא עתה אצל אדמו״ר הקדוש ברוזין ב׳ נוני״ן הפוכין בפני עצמן, אף על פי שה״סידורו של שבת״ כתב בשמו להיפך, וכן דעת הגאון הקדוש רבי גרשון קוטעווער, והגאון הקדוש רבי שבתי ראשקובער באגרת הקודש הנ״ל. עכ״ל המשנת אברהם (והובאו הדברים בקובץ נחלת צבי קובץ א עמ׳ מ״ו - מ״ז). ועי׳ גם בספר דרכי חיים ושלום אות תתקנ״ח מש״כ בזה.

הנה דמבואר דנטיית הפוסקים היא דיש לעשות נוני״ן בתחילת וסיום הפרשה ודלא כדעת המהרש״ל, (ועי׳ במהר״ם שיף (כאן) שרצה לומר דאולי סימניות הכוונה כסימן חצי עיגול, כזה: ( ), לרמז שאין זה המקום ע״ש, אך להלכה לא ננקט כך, אלא כמבואר לעיל ודו״ק). וע״ע בספר תורת העולה לרבינו הרמ״א (ח״א פרק י״ז) דברים נפלאים בענין הנוני״ן ההפוכים, ומדוע דוקא אות נ׳ הפוכה ע״ש היטב, ובצרור המור (פר׳ בהעלתך) בשם מדרש הנעלם (וכן הוא גם בילקוט ראובני שם) דהנוני״ן מרמז לשכינה עי״ש עוד בזה.

ובצורת הנוני״ן יש ג״כ דין ודברים באחרונים, וכתב במנחת שי יש מי שעשה וכו׳ נוני״ן גדולים יותר משאר אותיות, והפך ראש הנו״ן למטה ורגלה למעלה, ולא נכון לעשות כן, וכו׳ ובמקצת ספרים הפכו כל הנו״ן לאחור כזה:

וכן מצינו בפסיקתא של ר׳ טוביהו וכן מורה לשון ספר הזוהר, אך ברוב ספרי תורה מניחים פני הנו״ן כמו שהיא ומהפכים רגלה לאחור כזה:

קודם הפרשה ואחריה, והיא גדולה כשאר אותיות הספר, וזו היא הצורה שכתב החכם ריקאנטי ז״ל כאדם הכורע על ברכיו לפני המלך ומבקש ממנו צרכיו עכ״ל המנחת שי. ובשו״ת מהרש״ל (סי׳ ע״ג) כתב דראה י״ב סוגי נוני״ן הפוכים, וע״ש שכתב איזה מהם כשרים לכתחילה, איזה צריכים תיקון, ואיזה פסולים גם בדיעבד ע״ש. וע״ע בשו״ת לחמי תודה למהר״י באסן (סי׳ כ״ח) ובשו״ת מעיל צדקה (סי׳ כ״ט) מש״כ בזה, ובשו״ת בית אפרים (יו״ד סי׳ ס״ד) ע״ש.

ובספר משנת אברהם (סי׳ כ״ד סעיף ח - ט - י) כתב וז״ל: ובצורת ההפוכה, י״א ששני נוני״ן הפוכין יהיו ראשיהם למטה ורגליהם למעלה כזה:

אבל יש אומרים דאין נכון לעשות כן, ולא עלה על דעת אדם מעולם להפוך ראשה למטה, ובפרט לדעת הזוה״ק

שהשכינה הוא רמוז באות נו"ן, ודאי שאין זה דרך כבוד כלפי השכינה להפוך ראשה למטה ורגלה למעלה, והכותב כן מהפך הקערה על פיה, אך הצורה הנכונה האמיתית הנמצא בקצת ספרים, גם בפסיקתא, שמהפכין כל נו"ן לאחור כזה:

כי כן מורה לשון הזוהר, וכן ראיתי בספר תורה הקדושה של הרב הקדוש רבי צבי ז"ל סופר מהבעש"ט, ובספר תורה של הרב הקדוש רבי פייויש הנ"ל עכ"ל.

ולגבי המקום בו עשו את הסימניות, במנחת שי (במדבר שם) הביא דעה א' שהפכו את הנו"ן של התיבה: בנסוע וכן את הנו"ן של התיבה: כמתאוננים (במדבר י"א, א), וע"ש במנחת שי שדחה דעה זו מכל וכל ע"ש. וראה עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ל"ט). וראה בדברי דוד לט"ז (במדבר שם) מה שכתב כמנהגנו שהנוני"ן ההפוכים הם א' קודם "ויהי בנסוע" ואחד אחרי "אלפי ישראל" ע"כ.

וכתב בנודע ביהודה מהדו"ק (יו"ד סי' ע"ד) דיש לנהוג כך: אחרי התיבה המחנה שבפסוק ל"ד ריווח כדי ט' אותיות, ואח"כ הנו"ן ההפוכה ואח"כ ריווח של ב' או ג' אותיות ויתחיל ויהי בנסוע באותה שיטה כדין סתומה, ואחרי כלות התיבה: אלפי ישראל יניח ריווח כמו ב' אותיות ואח"כ נו"ן ההפוכה ואח"כ ריווח ט' אותיות באותה שיטה, ובראש השיטה הב' יתחיל הפסוק: ויהי העם וגו' עכ"ד.

וכתב ברבינו בחיי: (במדבר שם) ואם תמנה הפרשיות שיש מן ויהי בנסוע הארון עד ונסע אהל מועד. תמצאם חמישים, ולכך היו הסמנין מנוני"ן ללמדך שפרשה זו פונה לסוף חמישים פרשיות שהוא מקומה עכ"ל. היינו, שמקומה של הפרשה באמת הוא אחרי הפסוק (במדבר ב, י"ז): ונסע אהל מועד מחנה הלוים, ומשם עד כאן יש נ' פרשיות ע"ש, וכ"כ בבעל הטורים ובמושב זקנים (במדבר שם) ע"ש. ובהערות לרבינו בחיי (שם) הביא בשם ספר תורת חיים שהעיר שיש מן ונסע אהל מועד עד כאן רק מ"ט פרשיות, וע"ש מש"כ ליישב בב' אופנים.

דף קט"ז ע"א

בגמ': שאין זה מקומה וכו'.

ועל מקומה האמיתי כתב רש"י כאן שהיתה ראויה להכתב בדגלים בפר' במדבר ע"כ. ובפענח רזא (במדבר שם) כתב שמקומה הוא בבמדבר (י, כא) לפני הפסוק: ונסעו הקהתים וגו' ועי' בהגהות רזא דמאיר על הפענח רזא (אות כ"ח) מש"כ מדוע הפענח רזא לא פירש כרש"י ע"ש. וראה גם בחזקוני (במדבר י, כא) שכתב דשם היה זה מקומה (אך שם הביא כן בשם רש"י, וצע"ג דברש"י כאן בשבת מפורש אחרת וכנ"ל).

★★

בגמ': כמאן אזלא הא דא"ר שמואל בר נחמן א"ר יונתן חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ס"ת, כמאן כרבי ע"כ.

היינו כרבי דס"ל דויהי בנסוע ספר חשוב הוא בפני עצמו, וא"כ יש ז' ס"ת כמש"כ רש"י: דפרשה זו ספר לעצמה, נמצא שלמעלה ספר לעצמו ושלמטה ספר לעצמו. נמצא ספר וידבר נחלק לג' ספרים ע"כ. ועי' באמרי אמת לקוטים עמ"ס סוכה (נ"ב.) שכתב דהז' הס"ת הם התבלין (בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין) לבטל כח הז' שמות שיש ליצר הרע ע"ש היטב. ובבית ישראל (פר' בהעלתך תשי"א) כתב דפר' בהעלתך היא תמיד אחרי שבועות, לרמז על התשלומין לעצרת כל שבעה וזהו הרמז כאן - ז' ספרים כנגד ז' ימי תשלומים לקבלת התורה עשה לו סימנים, לרמז על מה שאחז"ל (ערובין נ"ג.): אין התורה נקנית אלא בסימנים עכ"ד ודפח"ח.

(וי"ל עוד, דבעצם יש בתורה ו' ספרים, כיון שאנו מפרידים את פר' ויהי בנסוע הארון מחומש במדבר, ופרשת ויהי בנסוע היא החומש השישי בתורה, ומרמז על מש"כ בבית ישראל (מטות - מסעי תש"ח) בשם האוהב ישראל דו' ערי מקלט רומזים על התורה וכן בפר' שמע ישראל ו' תיבות ע"ש. וזה הרמז כאן בו' ס"ת ודו"ק).

וראה במדרש (בראשית רבה ס"ד, ח) שאי' דהחמשה בארות של יצחק הם כנגד ה' חומשי תורה, והבאר שנקרא שבעה היה כנגד חומש במדבר, שחומש במדבר משלים ז' ספרי תורה ע"כ, והיינו כדברי הגמ' דשבת הנ"ל, (ובדגל יהודה (פר' תולדות) ביאר, דלכן הבאר שנקרא שבע היה האחרון בין החמשה בארות (ראה בראשית פרשה כ"ו), כיון שהלשון שבע הוא ע"ש שמשלים ז' ס"ת, וזה הרי ע"י חומש במדבר שמשלים הז' ס"ת וכנ"ל ע"ש, אך צע"ק דהרי המסיים את הז' ס"ת הוא חומש דברים, דבלעדיו היה שש ולא שבע

ולבאר קראו שבע וי״ל). וראה באמרי אמת (פר׳ שמיני - תרצ״ג) דה׳ חומשי תורה הם כנגד ג׳ האבות ומשה ואהרן, וספר במדבר שנחלק לג׳ מוסיף לנו את נדב ואביהו ע״ש היטב, וצ״ע מקור הדברים. וראה גם בתורת העולה לרבינו הרמ״א (ח״א פרק י״ז) מש״כ לרמז בענין הז׳ ס״ת, הג׳ שלפני ויהי בנסוע הארון והג׳ שאחריה, המרמזים על ימין ושמאל, ע״ש דברים נפלאים.

★★

בגמ׳: חצבה עמודיה שבעה אלו שבעה ספרי תורה וכו׳.

בגמ׳ לעיל (כג ע״ב) מבואר דע״י הקפדה על ההדלקת נרות זוכים לבנים ת״ח וברש״י: ע״י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה ע״כ. בספר אמרות ה׳ להגאון בעל מתא דירושלים (פר׳ בהעלותך) עמד בדברי המדרש (במדבר רבה, טו, ב): בהעלתך את הנרות - זש״ה (ישעיה מב, כא): ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. אמר לו הקב״ה למשה, לא בשביל שאני צריך לנרות הזהרתיך על הנרות, אלא לזכותם וכו׳ לכך נאמר בהעלותך ע״כ.

וביאר שם: נ״ל דכוונת המדרש לתרץ, הא דנאמר בהעלתך ולא כתיב בהעלות את הנרות, הלא הציווי הוא לכל כהן המדליק, ע״כ דריש לי׳ כמו שפי׳ רש״י (בראשית יב, א): להנאתך ולטובתך, אף כאן להנאתך ולטובתך, על דרך שדרשו בשבת פרק במה מדליקין: הרגיל בנר הוי׳ לי בנין ת״ח, כי זה מסוד נר מצוה הרגיל בה. ואמרו רז״ל במס׳ שבת (קטז ע״א) ז׳ ס״ת הן, וזה דאמר הכתוב: בהעלותך את הנרות, בשכר מצוה, יאירו לך שבעה נרות, רמז על ז׳ ס״ת הנ״ל, וזה להנאתך, וזה שאמר המדרש: ה׳ חפץ למען צדקו יגדיל תורה כנ״ל ע״כ.

★★

בגמ׳: מאן תנא דפליג עליה דרבי, רשב״ג הוא דתניא רשב״ג אומר עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותכתב במקומה, ולמה כתבה כאן כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה ע״כ.

בשפת אמת כאן כתב לדקדק בלשון הגמ׳ קודם: עשה לה הקב״ה סימניות מלמעלה ולמטה, לומר שאין זה מקומה ע״כ. דלמה צריך לזה סמניות, הרי רואים בעליל שאין זה מקומה, וכתב דאה״נ, והפירוש בגמ׳ דהסמניות באים להפסיק כמו שמסיימת הגמ׳ וכנ״ל: ולמה כתבה כאן וכו׳ והכוונה גם על הסמניות ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: ולמה כתבה כאן כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לשניה.

לכאורה צ״ע, דהרי בגמ׳ (ב״ב י״ד.) מבואר דמסמיכים פורענות לפורענות, וא״כ אדרבה היה צריך להסמיך ב׳ הדברים ולא להפסיק ביניהם ע״ש. ובמהר״ם שיף בחדושיו על שבת (כאן) העיר בזה. ותירץ דיש חילוק אם הב׳ פורעניות הם בענין א׳ או ב׳ ענינים, ועוד כתב דכאן יש ג׳ פורעניות (ויסעו מהר ה׳ - כתנוק הבורח זה א׳, מתאוננים, והתאוו תאוה) עכ״ד.

ובעצם ביאור המחלוקת בין רבי לרשב״ג, כתב בחתם סופר (עה״ת) דרבי לשיטתו דס״ל (ביבמות ס״ד:) דבב׳ פעמים הוי חזקה, א״כ לא יועיל כשיפסיק בין הפורעניות, שהרי יש ג׳ פורעניות וכנ״ל, וממילא ג״כ אחרי ההפסק נשארו ב׳, ומה הועיל הרי הוי חזקה לדידו, (והפסיק מטעם אחר דהוי ז׳ ס״ת), אך רשב״ג ס״ל דרק בג׳ זימני הוי חזקה, ושפיר הועיל במה שהפסיק עכ״ד, וע״ע בחתם סופר על גיטין (ס. ד״ה לפי וכו׳) שכתב ג״כ כדבריו הנ״ל. ובספר נר למאה עה״ת (עמ׳ ק״ע) כיוון לזה מדנפשי׳, ע״ש היטב.

ובקובץ צפונות (קובץ י״ג עמ׳ כ״ג - כ״ד) הביא הג״ר בצלאל רנשבורג זצ״ל דבר נפלא בזה בשם חותנו, הג״ר שמואל קלינבורג זצ״ל, דהנה בגמ׳ ברכות (י״ח:) אי׳ עה״פ: והוא ירד והכה את הארי בתוך הבור ביום השלג, א׳ ס״ל דתבר גזיזי דברדא ונחת וטבל וא׳ ס״ל דתנא סיפרי דבי רב ביומא דסיתווא ע״כ. וביאר שם, דהמ״ד דס״ל דתנא סיפרי דבי רב ס״ל דיש ה׳ חומשי תורה. וא״כ ויקרא הוא האמצעי ושפיר י״ל על חומש זה - בתוך הבור, ור״ל באמצע הבור וקאי על חומש ויקרא (וכמש״כ בתוס׳ בברכות שם). ומ״ד זה לא יכול לסבור דיש ז׳ ס״ת דא״כ ויקרא אינו בתוך - באמצע וכנ״ל. והמ״ד דסל דיש ז׳ ס״ת, הוא יפרש דתבר גזיזי דברדא וכו׳ עכ״ד שם ודפח״ח.

★★

בגמ׳: (ב״ב י״ד.) אי׳ דרבי אמי כתב ארבע מאות ס״ת, ורצתה הגמ׳ לומר שכתב תורה צוה לנו משה ע״כ.

ובחתם סופר (שם) כתב: יש לעיין דהו״ל לומר פר׳ ויהי בנסוע כתב, שהוא ספר בפני עצמו וכו׳ עכ״ד. (ובחתם סופר שם סיים בענין נפלא: ולולי דמסתפינא הוה אמינא ת׳ ס״ת כתב ע״י השבעת המלאך לבוש הבדים אשר קסת הסופר במתניו. והיינו תורה צוה לנו משה ר״ת גי׳ שם קס״ת, ואין להאריך בזה עכ״ל).

★★

בגמ׳: כדי להפסיק בין פורענות ראשונה לפורענות שניה וכו׳.

ומבואר בתוס׳ דהפורענות הראשונה היתה שנסעו מהר סיני - כתינוק הבורח מבית הספר. ופורענות שניה היתה - ויהי העם כמתאוננים ע״כ. והוסיף בזה הגאון ר״מ אילן ז״ל בספרו מקדש מרדכי (פר׳ בהעלתך): שתי פורענויות אלו קשורות זו בזו, כי הנסיעה מהר סיני באופן הזה שנסעו בו, היא שגרמה להם ירידה נוראה כגון זו שבחטא המתאוננים. כי עזיבת התורה באיזה אופן שהוא היא ירידה גדולה המביאה וגורמת לכל החטאים ע״כ.

★★

בגמ׳: דכי קדוש אגב כתב הוא דקדוש וכו׳.

נשאל בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו״ד סימן קעג) בדבר ס״ת שבלה כולה ונרקבו היריעות לגמרי, רק שתים ושלש יריעות נשארו שלא נרקבו, ונשאר הקלף קיים, אבל האותיות בלו לגמרי ולא נשאר מהם שום רושם כלל, אם מותר לכתוב מגילת אסתר על יריעות הללו, דכיון דאמרינן הכא דמקום הכתב אגב כתב הוא דקדוש, אזל ליה כתב אזלא לה קדושתו, והרי אפילו קלף חדש שמעובד לשם קדושת ס״ת נוהגים לכתוב עליו דברי חול, כמבואר בט״ז בא״ח (סימן מ״ב), ואפילו להמג״א בס״ק וי״ו שכתב שאם כבר התחיל לכתוב עליו דבר קודש שוב אסור לכתוב עליו דבר חול, שאני התם שהקודש עדיין קיים וגנאי הוא לכתוב על אותו קלף דבר חול וכבר נתקדשה כל היריעה, משא״כ כשנמחק הכתב פנים חדשות בא לכאן והוי כקלף חדש.

והנו״ב השיב וז״ל: שלענין הוראה למעשה בשאלתו אם לכתוב מגילה א״צ לכל הפלפול כי הלא הבעיא דבעיא להש״ס בגליונין לא איפשטא, ואף שפסק הרמב״ם והש״ע שאין מצילין, וכן הוא משמעות הרי״ף והרא״ש, כבר כתב הר״ן שיכול להיות משום דלא איפשטא פסקו לחומרא, ואף שהוא במילי דרבנן אפ״ה שב ואל תעשה עדיף, ומעתה כיון שלא איפשטא וכבר נתקדשו גליונין הללו לקדושת ס״ת, ואיך יעשו אותם גליונין למגילת אסתר.

ואמנם אף מטעם מקום הכתב עצמו ג״כ אסור. ועד כאן לא אמרו מקום כתב אגב כתב הוא קדוש אזל כתב אזלא לה קדושתו, אלא לענין הצלה מפני הדליקה, אבל בודאי לא נפיק מקדושת ס״ת לענין הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, ואף קלף המעובד לשם קדושת ס״ת דודאי אין מצילין אותו מפני הדליקה, ואפ״ה אסור להורידו מקדושתו להני פוסקים דס״ל דבגוף הקדושה הזמנה מלתא. ואף שמנהג פשוט לכתוב גיטין ושאר דברים על קלף המעובד לשם ס״ת, היינו משום דרגילין להתנות, ואפי׳ אם לא התנה אולי סתמו כפירושו, כיון שרגילין כן לב ב״ד מתנה עליהן שלא תחול הקדושה על מה שלא יקח לס״ת, אבל אם כבר התחיל לכתוב ס״ת, איגלא מלתא למפרע שחלה קדושת העבוד בזה החתיכה, ועל זה לא התנה ולא רגיל להתנות, ובזה לא אמרו אזל כתב אזלא לה קדושתו. ע״כ. ועיין עוד בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת חיו״ד סי׳ קע״ד) שכתב לחלק בין תפילין למזוזות, דתפילין קדוש כמו ס״ת ומותר לכתבן אספר תורה שבלה, ורק מזוזה הוי הורדה לקדושה קלה, ואסור לכותבן אספר תורה שבלה.

★★

בגמ׳: אזל כתב - אזלא לה קדושתיה וכו׳.

ברשב״א (נדרים דף י״ב) העיר, שמבואר בגמ׳ (שם) שאם מתפיס בגוילין לא מקרי דבר הנדור, ואם מתפיס באותיות - מיקרי דבר הנדור. והעיר הרשב״א - לפי סוגיין שקדושת הגוילין היא מחמת הכתב, א״כ יש מקום לומר שגם גוילין הוי דבר הנדור ע״כ.

★★

כותב הגרצ״פ פראנק ז״ל במקראי קודש על פורים (סי׳ כ״ה): בשנת תש״ח עם נפילת ירושלים העתיקה בידי ממשלת ירדן, ישבנו על המדוכה בדין כרך שחרב ונעשה של עכו״ם מה דין הסמוך לו.

מקור הדין הוא בירושלמי מגילה (פ״א ה״א): ״חרב הכרך ונעשה של עכו״ם, אית חמי בו אין קורים בחוצה לו

קורין״. ולפי פי׳ ״קרבן־העדה״ השאלה היתה אם הכרך נחרב מהו דין הסמוכין, ופשיט איתא חמי, בו אין קורין בחוצה לה קורין בתמיה, היינו דפשיט דאם נחרב הכרך או שנתיישב בגוים באופן שבתוך הכרך אין קורין בט״ו, מתבטל ג״כ דין הסמוכין, וחוזרים לקרוא בי״ד.

אולם בריטב״א (ריש מגילה ד״ה כרכים) כתב: דאמרינן בירושלמי הכרך שחרב ונעשה של גוים אתמה׳ בו אין קורין בחוצה לה קורין וכו׳, ומפרש שם הריטב״א דבסמוך לו פשיטא דקורין אע״ג דעיקר קדושתו מפאת היותו סמוך לכרך והכרך עצמו הרי בטל מעלתו, מ״מ בסמוך לו קורין דכיון שבו ליכא שום שנוי כלל, גם דינו לא נשתנה, וקורים בו כבתחילה בט״ו, וכיון דבסמוך לו קורין בו מיבעיא, נמצא להריטב״א קורין בשניהם, בה ובחוצה לה, וכן מבואר מתוך באור הגר״א (או״ח סימן תרפח) בפי׳ הא׳ בדברי הירושלמי הנ״ל, שהפשיטות היא דכיון שבחוץ לכרך קורים כ״ש בתוכו.

ויעוין להלן גירסת הר״ן בירושלמי בשם הרמב״ן דגריס אית חמו בו אין קורין ״בחוץ לארץ״ קורין. והעיר הגר״י קלמס דלפי גירסת הר״ן אין נ״מ לדינא בנ״ד דיהיה מה שיהיה הפירוש, אבל הפשיטותא הוא דלא גרע מחוץ לארץ. וא״כ הרי בחו״ל הכרך המוקף חומה, הלא רובו או כולו עכו״ם, ובכל זאת יש לו הדין דכל הסמוך, וא״כ לא גרע בארץ ישראל.

וראיתי להגרא״צ פרומר בספר ארץ־צבי (בפתיחה) שהביא דברי הירושלמי ופירושו של הריטב״א הנ״ל, וכתב שכעין סברא זאת יש בשבת (דף קטז) דאיתא שם: ״הגליונין - פרש״י: שנמחק כתבו ונעשה חלק - של ספר תורה - מצילין אותן מפני הדליקה או לא וכו׳ מקום הכתב לא קמיבעיא לי, דכי קדוש אגב כתב הוא קדוש, אזל כתב אזלא לה קדושתיה, כי קמיבעיא לי של מעלה ושל מטה״ ופירש״י: דכיון דשם ליכא שנוי, אפשר דאף דמקום הכתב נמחק לא פקע קדושתו. הנה כאן מבואר ג״כ כסברת הירושלמי דאע״ג דעיקר קדושת הגליונים הוא משום דמחובר (ומשתמשין) למקום הכתב, מ״מ אע״ג דמקום הכתב נמחק הגליונים אפשר שישארו במעלתן.

אך קשה, דא״כ הול״ל ג״כ קל־וחומר כיון דגליונים קדשי, מקום הכתיבה מבעיא, וצ״ל כמ״ש בספרי ״שיח השדה״, דשאני בהא דמגילה דגם גוף הכרך יש לו מעלת הסמוך, כמ״ש רש״י (בכורות ס) אין לו לסמוך יותר מגופו, וע״כ שייך קל־וחמר, ואע״ג דנשתנה גופו, מ״מ כיון דאותו מעלה שבסמוך יש גם בכרך, אמרינן בסמוך לו קורין בו מבעיא, משא״כ בהא דשבת (דף קטז) דמקום הכתב אין לו מעלת גליון, אע״ג דהוא שורש הקדושה, לא אמרינן קל־וחמר.

[ויש לעיין בזה, שאם אמנם סברא זאת הוזכרה שם בגמרא, אבל לפי פשטות הגמרא האבעיא שם אם גליונין מצילין אותן מפני הדליקה, תלויה בסברא זאת גופה, והיינו שזה פשוט דמעיקרא חלה על הגליונין קדושה משום שסמוכין ומחוברים לכתב, והספק הוא בנמחק הכתב, וגדר הספק הוא אם קדושתן עליהן ומצילין אותן, דאף כשהכתב בטל, מ״מ הגליונים לא בטלה קדושתן, דבהם לא נעשה שום שינוי, או שגם קדושת הגליונות בטלה עם בטול קדושת הכתב, ולפי״ז אם נשוה נידון דידן להא דגליונות, הרי התוצאה היא היפך מדברי הירושלמי לפי׳ הריטב״א, שהרי להלכה קיי״ל דגליונות אין מצילין מהדליקה כדאיתא בשו״ע (סימן שלד סעיף כ). ויעוין בר״ן שבת שהספק נפשט שקדושתם נתבטלה לאחר שנמחק הכתב. (ויעוין בשו״ת נוב״י תנינא (יור״ד סימן קעג) וב״טורי־אבן״ מגילה לב, א).

וצ״ל דהריטב״א יפרש את הגמרא בדרך אחרת, וכמו דמשמע מדברי הרשב״א (נדרים דף יד ע״ב) שלהצד של האבעיא בגמרא שגליונין אין מצילין, היינו שהגליונין לכתחילה לא נתקדשו כלל, אבל אם לכתחילה כן נתקדשו, אף כשנמחק מהספר לא בטלה קדושתן, ולכן לענין סמוך לכרך וחרב הכרך, כיון שבסמוך ליכא שנוי כלל, לא בטל מעלת סמוך לכרך שהיה לו מעיקרא]. עכ״ד הגרצ״פ ז״ל ודפח״ח.

★★

בגמ׳ (ע״ז י״ח ע״א) בהא דאמר ר״ח בן תרדיון - גוילין נשרפים ואותיות פורחות באויר. וביאר הצפנת פענח - דהנה הדין ברואה ס״ת שנשרף ר״ל, צריך לקרוע שתי פעמים - פעם על הגוילין ופעם על האותיות. ואילו היה במקרה של ר״ח בן תרדיון שהאותיות היו פורחות לפני שגוילין היו נשרפין, לא היה צריך לקרוע כלל מכיון שכל קדושת הגוילין רק מחמת הכתב ואזל כתב אזלא לה קדושתיה. אבל מכיון שגוילין נשרפו בהתחלה ורק אח״כ אותיות פרחו - הרי היה צורך לקרוע פעם אחת על הגוילין.

★★

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (סימן קכג):
סיפר לי הרב ר׳ שלום [הורוויץ יליד עיר שילעל] הנזכר נ״י, שבשבתו בסלוצק, מורה הוראות שמה בא לשאול בדבר סופר שכתב שם קדוש בטעות ולא שאל מה יעשה בו, ומעצמו קלפו מן הקלף, ובאומנות נפלאה נטל הגליד העליון דק מאוד מן הקלף עם כל השם עמו, ועל זה צעק הרב ר׳ שלום נ״י ככרוכיא שלא נשמע כזאת, רק או גניזת כל היריעה או קדירת השם עם כל הקלף מעיקרו, אבל לקלוף מי התיר לו, ו[אדרבה] יש לומר שאסור משום מעלין בקודש ואין מורידין, שכשיכתוב על מקומו תיבה אחרת הרי היא הורדת קדושת הקלף ממה שהקדישו בתחילה להיות שם כתוב עליו, ולאשר דבר כזה לא לשעתו הוא נצרך, על כן לא אמרו בזה דבר.

עד שבא הרב מרא דאתרא הוא ניהו ידידי הגאון מורנו הרב יעקב דוד נ״י [הרידב״ז], והשתומם כשעה חדא ולא מצא מקור להא דאין מורידין שהתעורר הרב ר׳ שלום נ״י, ולזאת לקבוע הלכה לדורות ציוה לגנוז את כל היריעה שהיתה כתובה בו תיבה אחרת על מקום השם הקדוש שנתקלף. את זה סיפר לי ידיד נפשי הרב ר׳ שלום נ״י ביום ו׳ ערב שבת קודש אחרי מות וקדושים בהיותו בצל קורתי באחד השיחים שהיה לנו בדברי תורה.

וצ״ב, דהתם להיפך משמע דאזל ליה כתב אזלה קדושתיה. ועיין בנודע ביהודה מהדו״ת סימן קע״ב דהקדושה לא פקעה, אע״ג דאזל ליה כתב.

ואני אמרתי לו תיכף ומיד שבודאי אסור לכתוב על מקומו של השם הקדוש, דודאי כל הקלף בעוביו נתפס בקדושת השם, וכדמוכח בשבת [קטז, א] דגם בהגליונות קדושות אע״ג דאזל ליה כתב, ומיהו אינו דבר מוסכם מהראשונים ז״ל שכן ההלכה, ואין כאן מקום לדבר מזה.

ויש להעיר מזבחים [כד, א] דמספקא ליה לגמרא אם כי קידש דוד העזרה, עד ארעית תהומא קדיש, עיין שם, והכי נמי דכוותיה.

ויש לומר דשאני התם דצריך קידוש דאינו קדוש מעצמו, אבל בקדושת השם אפשר דאין צריך לקדשו, דכיון שכתב את השם ממילא נתקדש, וגם כל שתחתיו נתפס בקדושתו, ויש לדחות כמובן.

ויש להסתפק אם מתחילה בכתיבתו את השם הקדוש יאמר שאינו מקדיש רק את הקלף הדק שאי אפשר בלעדו, אבל שתחתיו לא, אם מועיל לשלא יתפס בקדושתו, או דלא שייך בזה כלל שום תנאי, והו״ל כמו מתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו לאו כלום הוא.

ואמנם מה שציוה לגנוז היריעה אין לו שום טעם, דאם הסופר פשע במה שעשה שלא כהוגן, הוא ראוי לקונסו ולהחמיר עליו, אבל היריעה מה חטאה לדון אותה בגניזה על לא דבר, והיא כשירה ומהודרת. ואם משום שנכתב במקום השם תיבה פשוטה, גם לזה משכחת לה תקנה, ועל כל פנים לפוסלה משום זה ודאי אין לו מקום, כל זה השבתי לו תיכף ומיד.

ואולם אף שאמר הרב ר׳ שלום נ״י שחיפשו ולא מצאו כלל מי שיאמר מותר לקלוף את השם, ואני בתומי בטחתי בדבריו וביטלתי דעתי שבליבי, ונזכרתי שיש ויש דעת פוסקים האומרים דאדרבה קילוף עדיף, אך לאשר אמר הוא ששניהם לא מצאו, מכלל שביקשו ולא מצאו, על כן חשבתי בלבי שדמיון בעלמא הוא בלבבי ולא עיינתי אחרי זה.

אולם אחר איזה ימים שב להסיפור הזה, ואז לא התעצלתי והראתיו דברי המגן אברהם סימ ל״ב ס״ק [כ״ו] שהתיר להדיא לקלוף, ומשמע אפילו לכתוב במקומו שם אחר, יעויין שם בחידושי רבי עקיבא איגר ז״ל מה שכתב שם לחלק בזה, מכלל דלהמגן אברהם אין צריך.

וביתר מבואר להדיא בבדק שבבית יוסף ביו״ד סוף סימן רע״ו בשם תשובות הרשב״ץ, שמשמע שמן הדין הוא מותר, ותנאי שקיל מעלמא, רבותינו האחרונים הנודע ביהודה [קמא יו״ד עו-ז, ואהע״ז פ״ה] והחתם סופר ז״ל, והובא ג״כ בפתחי תשובה יו״ד [שם סימן א׳ ס״ק י״ג], ומאד תמהני על בהילות ההוראה לגנוז ס״ת מבלי ראות הפוסקים, ואטו מאן דעביד כהמגן אברהם ונודע ביהודה וחתם סופר מוציאין כתבי הקודש לגניזה, אתמהה.

★★

בגמ׳: שאפי׳ אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו נכנס לבית ע״ז ואין נכנס לבתיהן של אלו וכו׳.

הגאון המהרש״ם זצ״ל בדעת תורה (יו״ד סי׳ ב אות לא) כותב בנידון שוחט אחד שהיה חזן־ש״ץ בקאהר־שוהל

(היינו ביהכנ״ס שמתנהל עפ״י חוקות העכו״ם) ואח״כ חזר בתשובה ורוצה להמשיך להיות שו״ב, והביא שכותב המהר״ם שיק (סי׳ יט) על הקאהר־שוהל ״שכל מנהגם ע״י חוקות עכו״ם״, והשוחט הזה אף שנכנס לשם רק מפני דוחק פרנסה, דמי לכהנים ששמשו בבית חוניו דלא ישמשו במקדש (מנחות קט ע״א) ואדם צריך לבזבז כל ממונו שלא יעשה ככה ואפילו שנאמר שהיה אונס - מאוס לגבוה. ומביא ראיה מדברי רש״י (ע״ז נד ע״א ד״ה אי נימא מכהנים) ״שאנסום מלכי ישראל להעשות כומרים לע״ז וכתוב ולא יגשו אלי לכהן לי״ (יחזקאל מד), ובכל זאת אע״פ שאנסום, אומרת הגמרא שקנסו אותם.

ומביא תשובה אחרת במי שנכנס לבית הכנסת כזה אם מותר לו להיות שוחט אח״כ. שאף שאסור להכנס, מכל מקום לא משמע לאינשי איסורא ומותר להיות שו״ב. ומביא עוד הגאון המהרש״ם את הגמרא כאן דמבואר לגבי צדוקים ומינים: ״שאפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו, נכנס לבית ע״א ואין נכנס לבתיהן של אלו, שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין״, ולהכנס לבית הכנסת של הקראים או של המתחדשים הנקרא רעפארם בודאי כן הוא שאסור, ורבים נכשלים בזה, והשם הטוב יכפר״ עכ״ד.

★★

בגמ׳: הגליונים וספרי מינים אין מצילין אותם מפני הדליקה וכו׳ **שאם יבואו לידי שאינו שורף אותם** וכו׳ **ועליהם אמר דוד הלא משנאיך ה׳ אשנא ובמתקוממיך אתקוטט.**

נשאל הציץ אליעזר (ח״ט סי׳ י) האם מותר להדפיס ספרים ישנים שהוצאו לאור ע״י קראים, כי נתעוררה שאלה באמריקה על איש אחד שרצה להדפיס מחדש ספר ישן נושן הנקרא בשם ״חיזוק אמונה״ שהוצא לאור ע״י אחד הקראים שמו יצחק בן אברהם תרקי האם יש איסור בכך.

והשיב וז״ל: והנה לדעתי ברור הדבר שאסור להדפיסו, אפילו לו יהא שלא ימצא בכל הספר דבר שעומד בניגוד לתורה שבעל־פה (מה שכמעט לא יצוייר זאת לדעתי), ושורשו פתוח מדברי הגמ׳ בשבת (דף קטז ע״א) דמתבאר משם שיש חיוב לאבד ספרי מינין, ויש בזה מצוה משום ״הלא משנאיך ה׳ אשנא ובמתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים״, ויעויין בתבואות שור (בסימן ב ס״ק ג) שמבאר שהוא זה כי היכא דלא נגררו בתר ספריהן ע״ש, ור״ל שלהכי יש לשרוף אפילו ס״ת שכותבים, אע״ג שלא כותבים בה שום דבר נגד הדת, מפני שאם נתיר להכניס לבתינו מספריהם אלה, יבואו אח״כ על ידי כן, להגרר גם אחרי ספריהם האחרים אשר שורש פרה ראש ולענה חבוים בהם.

ביתר על כן מבאר הרמב״ם (בפ״ו מה׳ יסודי התורה ה״ח) שיש מצוה לאבד ספרי האפיקורסים אפילו כשכותבים כתבי הקודש ביאוריהם ופירושיהם, שהגדר בזה הוא ״כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם״ (ויעויין מ״ש בזה בשו״ת עין יצחק חאוה״ח סימן ה אות ז עיי״ש), הרי לנו שספרי האפיקורסים ודומיהם, אפילו כשבספרים אלה לא מדברים כלל סרה נגד תורתינו הכתובה והמסורה, מכל מקום המצוה עלינו לאבדם, מכח זה שחוב קדוש מוטל עלינו שלא להניח שם לאפיקורסים ולמעשיהם, וזהו חיוב הנובע גלל האישיות הבלתי רצויה שחיברם, באין הבדל אם יש פגם בעצם הדבר שהשאיר, או שאין בו שום פגם, כי העיקר בזה שלא להנציח האישיות שהשאירה אותם, ולא להשאיר לו זכר, ויוצא לנו לפ״ז שהאיסור הוא אפילו בגונא שברור הדבר שלא יבואו להגרר אחריהם, חוץ מה שגם לטעם א׳, ג״כ י״ל דלא פלוג וכו׳.

ויעויין בשו״ת דברי חיים (חיו״ד סימן ס) שעל יסוד דברי הרמב״ם האמורים, העלה שאין להדפיס ספרי רשעים, ובנמקו, מפני שראוי שלא ליהנות ממעשיהם, וכמו״כ כותב, דבשלא בס״ת כי אם בשאר ספרים שלהם כו״ע מודים שנשרפין עיי״ש. ושם המדובר ג״כ כשבעצם הספר שרוצים להדפיס אין בו נגד דתינו, יעו״ש, הרי סייעתא נוספת לדברי הנ״ל, ובנימוק נוסף ״שראוי שלא להנות ממעשיהם״ וכו׳ וע״ש בציץ אליעזר שהאריך עוד הרבה באופנים נוספים לאיסור בהנ״ל.

★★

בגמ׳: הגליונים וספרי מינים וכו׳ **כשם שאין מצילין אותן מפני הדליקה כך אין מצילין אותן לא מן המפולת** וכו׳.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ לט) דמה שכתב נכדו הרה״ג ר׳ שבתי אברהם רפפורט שליט״א להסביר דהרבותא הוא משום דמפולת הוי בזיון טפי משריפה, משום דהצלה מדליקה היא מניעה שלא

מבזה אחר משהו זמן. ובמפולת היא הצלה ממה שכבר הוא מבוזה ממש, וזה הרבותא דגם בזה א״צ להצילם, הוא טעם נכון.

ולענ״ד יש לומר החילוק, דבדליקה עד ממש רגע האחרון שנאחז בו האש הרי הוא עומד בכבודו, וכשכבר נאחז בו ממש הוא כאינו כלל, דהרי מה שישמר יעמוד בבזיון דהוא כמעט א״א להצילו שוב ספר שלם, משא״כ במפולת הרי הוא קיים כולו בתוך המפולת שהוא בבזיון, וכשיצילו במה שיוציאו מותר משם שהרי יהיה כבתחילה, ולכן היה מקום לומר דיש להצילו, דמאחר שהוא קיים אין להניחו בבזיון מאחר שעכ״פ ס״ת הוא.

ויש לומר עוד, דהבזיון דשריפה הא ליכא בעצם כשהוא קיים, דכל זמן שלא הגיע שם האש הוא בכבודו עומד, ונמצא שכל הבזיון הוא מחמת שלא איכפת לנו שלא יהיה בעולם, וזה ודאי אנו רוצים שלא יהיה ס״ת שכתבו מין בעולם, אבל להציל ממפולת וכדומה שהוא בבזיון כשהוא קיים, היה מקום לומר שיש לנו להציל מהבזיון מצד הקדושה שעכ״פ אית בהו, וע״כ הוצרך שמעינן שאין להצילו.

★★

בגמ׳: אימא שלום וכו׳ **דהוה שקיל שמא דלא מקבל שיחדא** וכו׳.

וברש״י: שהיה מוציא עליו אותו מין שם שאינו מקבל שוחד מבעלי דינין הבאין לפניו, והיה מקבלו בסתר, עכ״ל ע״ש.

והנה בראש״ש בפ״ק דגיטין (סימן י׳) הביא לדברי הרמב״ם (בפכ״ז דמלוה ולוה ה״א) שכתב דכל השטרות שחותמיהן עכו״ם הרי אלו פסולין חוץ משטרי מקח וממכר ושטרי חוב, והוא שיהיו עשויין בערכאות שלהם וכו׳, וכן צריכין עדי ישראל שיעידו על אלו העכו״ם שהן עדי השטר ועל זה השופט שקיים עדותן שאינן ידועין בקבלת שוחד וכו׳. וע״ז השיג הרא״ש בזה״ל, ולא מסתבר לי, דא״כ נפל פיתא בבירא (שבת סו:), דמי יעיד עליהם בזה, דסתם עכו״ם מקבלי שוחדא כדאמר בפרק כל כתבי (קטז:), אלא מסתברא דסתם ערכאות לא מקבלי שוחדא עכ״ל ע״ש.

אולם צ״ע היכן מבואר בגמ׳ דידן דסתם עכו״ם מקבלי שוחד הא אפשר דרק ההוא ״פילוסופא״ היה לוקח שוחד ובסתר אך מנלן שכן נוהגים סתם עכו״ם וצ״ע.

ויעו״ש בקרבן נתנאל (אות ב׳) שכתב דלא מייתי הרא״ש מהך גמ׳ דכל כתבי אלא על שאין אדם יכולין להעיד על עדותן שלהם, אף שהן מפורסמין שאין מקבלין בפרהסיא מ״מ מקבלין בסתר כמו ההוא פילוסוף וכו׳ עכ״ל ע״ש. אולם עדיין יל״ע כנ״ל, דשמא רק ההוא פילוסוף היה נוהג ליקח שוחד בסתר אך מנלן דה״ה לכל העכו״ם שג״כ לוקחים בסתר ולכן א״א להעיד עליהם, דאטו מין זה בנה אב לכל העכו״ם שבעולם, ועוד דבראש״ש משמע דהביא לגמ׳ דהכא דמבואר דלוקחים שוחד בפועל ולא רק שא״א להעיד עליהם שלא לוקחים, וא״כ צ״ע דברי הקרבן נתנאל הקר״נ. וכן עדיין יל״ע בראש״ש.

וי״ל דס״ל לראש״ש, דע״כ שאם הוצרך ההוא פילוסוף להוציא קול שאינו מקבל שוחד, דע״כ דסתם עכו״ם אכן לוקח שוחד, דאל״כ מה הוצרך להוציא קול שאין הוא מן ״הלוקחים ומקבלי השוחד״ דמהיכי תיתי לומר שמקבל שוחד, ואטו דיין ישראל צריך להוציא קול על עצמו שאינו מקבל שוחד ושדן דין אמת לאמיתה וכו׳ וכו׳ הא אדרבה ה״ז אומר ״דרשני״, אלא ע״כ דמדהוצרך מין זה להוציא על עצמו קול כזה, דקאתי להפקיע עצמו מסתם עכו״ם חביריו שאכן לוקחים שוחד ואין דיניהם אמת, דאל״כ לא הוצרך לזה כלל. וזהו דכתב הראש״ש דמבואר בגמ׳ הכא שסתם עכו״ם מקבלי שוחד, דגם זה קאתי הגמ׳ לספר בעובדא זו דמדוייק כנ״ל מדהוצרך ״לקול״ זה, ולא רק דא״א להעיד עליהם ״שאינם מקבלים שוחד״, והבן בס״ד.

אולם עדיין צ״ע מה הוצרך הראש״ש לגמ׳ דהכא, הא תיפ״ל מדאיתא בפ״ד דב״ק (לח.) דראה הקב״ה לשבע מצות דב״נ שנצטוו עליהם ולא מקיימים אותם עמד והגלה אותם מעל אדמתם וכו׳, ור׳ יוסף אמר דעמד הקב״ה והתירן שאפי׳ מקיימין אותן אין מקבלים עליהם שכר כמצווה ועושה וכו׳ ע״ש, וכן יעוי׳ בתוס׳ בע״ז (כו:) ד״ה ולא מורידין וכו׳ שכתבו דסתם עכו״ם עוברים על שבע מצות שלהם וכו׳ ע״ש, וכן יעו״ש לעיל ברפ״ב (כב.) במשנה שחשודים על העריות ועל שפ״ד ואע״פ שמוזהרים ע״ז ע״ש, וא״כ הוי כ״ש שאם חשודים על הז׳ מצות שלהם שבכללו איסור ״גזל״ ואיסור ״רציחה״ א״כ כ״ש וק״ו שחשודים ליקח ״שוחד״ מב׳ הצדדים יחד, דהא אינם מצווים ע״ז כלל וכן אף אינו דבר ״מגונה״ כ״כ כמו הגזל והרציחה, וא״כ מה הוצרך הראש״ש להקשות על הרמב״ם מהגמ׳ דידן שלוקחים שוחד, הא זה פשוט וברור

שעושים כן ואין צריך לזה ראיה כלל. ושמא איה"נ רק לרווחא דמילתא הביא לזה ראיה ואע"פ דהוי פשיטא ויל"ע.

ובעצם הקושי' על הרמב"ם, יעו"ש בקר"נ (אות א') שכתב ליישב, דהרמב"ם באמת לא מצריך שיעידו "שאינו לוקח שוחד", דזה באמת א"א, אלא שעכ"פ לא יהיו מפורסמים שמקבלים שוחד, עכ"ד ע"ש. אולם צ"ע, א"כ מה בכך שאין "מפורסמים" שמקבלים שוחד, הא אכתי יש לחוש שסתם עכו"ם לוקח שוחד, ואע"פ שאינו מפורסם לשבח, מ"מ מן הסתם הרי הוא ככל הגוים שמשתדלים ושמחים בקבלתו, ודומיא דסתם עכו"ם שחשוד על גזל ורציחה ועריות דמה"ט אסור להתייחד עמהם כבפ"ב דע"ז שם, דה"נ על "השוחד" והוי כ"ש וק"ו מהנ"ל וכש"נ, וא"כ אכתי תיקשי קושית הרא"ש דא"כ לפי"ד הרמב"ם "נפל פיתא בבירא" והיינו שנפל התקנה לבור ואין בו תועלת, דמי יוכל להעיד על השופט "שקיים עדותן ואינו ידוע בקבלת שוחד", דאכתי ה"ה בחזקתו כסתם עכו"ם שלוקח שוחד, וצ"ע אולם הרא"ש אתי שפיר.

(נופת צופים)

דף קט"ז ע"ב

תוס' ד"ה וכ"ש. ומיהו אותן מלחמות הכתובין בלע"ז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהן.

הרמ"א בספר דרכי משה (סי' ש"ז ס"ו, ס"ז) דייק מדברי התוס', דדוקא הכתובין בלשון לע"ז אסור לקרות, אבל הכתובין בלשון הקודש מותר לקרות בהן בשבת, דיש ללמוד מהלשון צחות לשון הקודש. והב"ח שם חולק וס"ל דרק בחול שרי, דמש"כ תוס' הכתובין בלע"ז, נקטו כן משום הסיפא ואפי' בחול לא ידע ר"י מי התיר כו'. אבל בשבת אסור. והט"ז אוסר שם גם בחול, ומה דנקטו תוס' לשון לע"ז, לפי שכן הי' אז הדרך שדברי חול היו כתובין בלשון לע"ז. ועיין באריכות בספר ויואל משה (במאמר לשון הקודש) מש"כ בזה.

דף קי"ז ע"א

בגמ': מי דמי וכו' הכא נעשה בסיס לדבר האסור.

וברש"י: הכא - האי עור נעשה בסיס לדבר שכולו אסור בטלטול. שהבשר אסור לטלטלו וכו'. דפסח אינו נאכל אלא בלילה וצלי וכו' ע"כ. כתב הגה"ק רבי מנחם זעמבא זצ"ל-הי"ד בזרע אברהם (סי' יז ס"ק לב): ראיתי דהעיר כ"ת בדין מוקצה בשל הקדש, בזכרוני שדיברתי מדברי רמב"ם (פ"ב מהלכות יו"ט) דבהמת קדשים שנפל בה מום אסור משום מוקצה, וכבר דיבר מגוף החקירה בספר בי"צ או"ח מב יעו"ש שהעיר מהך דפסחים (מז:) הביא שה מן האפר יעו"ש דדנין מוקצה בשל הקדש, ואין ראי' דאפשר שהקדישו ביו"ט והי' מוקצה ביד ישראל ההדיוט, ועי' רש"י שבת (דף קיז) בד"ה מי דמי דבשר הפסח הוי מוקצה יעו"ש.

אמנם ראיתי בתוספות רי"ד לשבת (קיז.) דכתב דבפסח בשבת שאין ראוי לאכילה אין בו דין מוקצה שאין מוקצה בקרבנות דאין שבות במקדש רק העור הוי מוקצה והפסח נעשה בסיס להעור יעו"ש, וזה דבר חדש שאף במה דליכא דין מוקצה בהקדש כגון בשר פסח מ"מ יש דין בסיס, ועי' ביצה (כז.) גבי בכור דהוי מוקצה ובחידושי הארכתי עכ"ד.

★★

בגמ': התם נעשה בסיס לדבר האסור ולדבר המותר וכו'.

וברש"י: מי דמי וכו' דספר בר טלטול הוא וכו' ע"כ.

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' מ') כותב: נשאלתי אי שרי לטלטל תפילין בשבת כיון דשבת לאו זמן תפילין הוא והתרתי, דהא קיי"ל כר"ש דמוקצה שרי לטלטל בשבת אע"ג דהיכא דדחיי' בידים כגרוגרות וצמוקים בפ' כירה, וה"נ דחיי' בידים, ואי מנח בשבת עובר משום בל תוסיף בפ' המוצא תפילין, ע"כ צריך לחלק דהא תנן בפר' כל כתבי, מצילין תיק הספר עם הספר ותיק תפילין עם התפילין, ואמרינן בגמ', אם מצילין תיק הספר עם הספר אע"פ שיש בתוכו מעות לא נטלטל עור אגב בשר, ופריך מי דמי, התם לא נעשה בסיס לדבר האיסור ולדבר המותר הכא נעשה בסיס לדבר האיסור.

ופרש"י התם תיק הספר נעשה בסיס לדבר המותר לטלטל בלא שום דליקה, דספר בר טלטול הוא. הכא האי עור נעשה בסיס לדבר שאסור לטלטל דאינו נאכל הפסח עד הלילה עכ"ל. ואי התפילין אסור לטלטל הוה ראיה מתיק התפילין, אלא ע"כ לומר לכ"ע שרי.

ונ"ל הטעם, דאיכא למילף מיניה כמה דינין בקשר וברצועות ובבתים ובשיני"ן וכה"ג, לכן שרי לטלטל תפילין אפי'

בלא הצלת דליקא ובלא ביזיון, ואין לומר כיון דלא התירו אלא להציל מדליקה ש"מ דאסורים, דא"כ ספר נמי. אלא הא דצריכים היתר היינו לחצר שאינה מעורבת כדמפרש בגמ' כנ"ל ע"כ.

ובשו"ת מהרש"ם (חלק ח' סי' מג) מביא את דברי המהר"י ברונא הנ"ל ומוסיף:

וכה"ג כתב המג"א (סימן ש"ז ס"ק כ"ד) לענין גט אבל גם שם יש אוסרים ועיין בברכי יוסף לעיל סימן ל"א שפסק (לגבי תפילין) דלהנוהגים שלא להניחם בחול המועד אסור לטלטלן בשבת ויו"ט, אבל גם הוא לא ידע מתשובת ר"י מברונא וכו' ע"כ.

דף קי"ז ע"ב

במשנה: מצילין מזון ג' סעודות - הראוי לאדם לאדם, הראוי לבהמה לבהמה וכו'.

בקובץ נזר התורה (כסלו תשס"ד ע' קצ) כותב: בשלהי גמרא כתובות בענין שבח פירות א"י (קיב.) איתא, "רבי חלבו ור' עוירא ור' יוסי בר חנינא איקלעו לההוא אתרא, אייתו קמייהו אפרסקא דהוה כאילפס כפר וכו' אכלו שליש והפקירו שליש ונתנו לפני בהמתן שליש", וקשה על הסדר אכלו שליש וכו' ונתנו לפני בהמתן שליש, הא איתא בברכות (מ.) "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת", ומריהטת הלשון משמע שאכלו קודם שנתנו לבהמתן, [ובמפרשים שעיינתי לא מצאתי שמעירים לזה].

והנראה בזה לומר דהנה בשדי חמד (מערכת א אות ק) הביא מכתב סופר (או"ח סימן לב) שבסעודת שבת ויו"ט שרי, דזהו סעודת מצוה, וא"כ כאן שיש ענין באכילת פירות א"י, דשבח הארץ הוא, ולא בכדי האריכה בזאת הגמ', הרי כסעודת מצוה נחשב. ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (שבט תשס"ד ע' רסט) כתב חכ"א: מה שכתב (שם) דבסעודת מצוה מותר להקדים אכילתו לאכילת בהמתו, יש לציין דמדברי התפארת ישראל (שבת פרק טז משנה ג) מצילין מזון ג' סעודות הראוי לאדם והראוי לבהמה, והקשה מדוע בענין ג' סעודות לבהמה, ומתרץ משום דאסור לו לאדם לאכול קודם שיתן לבהמתו, חזינן דאפילו לגבי סעודות שבת דהויא מצוה בעינן להקדים, ויתכן לומר דכוונתו שצריך לתת אבל אינו חייב להקדים לאכילת אדם. ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (כסלו - טבת תשס"ה ע' שב) העיר ידי"נ הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך בהנ"ל: יש לציין שכדברי התפארת ישראל כתב גם בתוספת שבת (סי' שלד סק"א), והובא בביאור הלכה שם (ד"ה הראוי).

ובשו"ת שבט סופר (או"ח סי' מ) הוכיח באמת מדברי התוספת שבת שגם בסעודת מצוה צריך להקדים נתינת מאכל לבהמה, עיי"ש, ודלא כהכתב סופר הנ"ל.

ולענ"ד נראה לכאורה לדייק דכיון דאיתא במתניתין "הראוי לאדם לאדם", ורק אח"כ איתא "הראוי לבהמה לבהמה", ומוכח שבסעודת שבת האדם קודם לבהמתו, ואף שיש לדחות ראיה זו ולומר דנקטה המשנה כך משום כבוד האדם שיזכר קודם לבהמה, מ"מ קצת ראיה איכא לכאורה.

ובעיקר דברי התפארת ישראל והתוספת שבת הנ"ל, יש לציין מה שכתב בשפת אמת (שבת קיז:) וז"ל: מצילין מזון ג' סעודות כו' הראוי לבהמה לבהמה, צ"ל דג' סעודות לא קאי אלא על הראוי לאדם, דלבהמה ליכא חילוק בין ג"ס או יותר, (וכמ"ש ג"כ במאירי דלבהמה מצילין בשיעור שתוכל להתפרנס באותו היום, עיי"ש, דאע"ג דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו, מ"מ אם נתן לה בשחרית שיעור פרנסתה א"צ ליתן ג"כ שנית במנחה דוקא), עכ"ל.

ויעויין עוד בפרדס יוסף פרשת חיי שרה (כד, יט) שכתב וז"ל: וראיתי במשניות וילנא בתפארת יעקב (שבת פט"ז אות יג) על התפארת ישראל, דהא דאסור לאכול קודם בהמתו היינו בהגיע עת האוכל לבהמה צריך ליתן לה תחילה, אבל אם אין בדעתו ליתן אז לבהמה אין איסור בדבר, דאם לא כן לר' חידקא דסבירא ליה (שבת קיז:) ד' סעודות בשבת, גם לבהמה יהיה צריך ליתן ד' סעודות בשבת, דכשיש מצוה באכילה אולי לא שייך דין זה כלל, עכ"ל.

וע"ע בברכות שמים (להגה"צ רבי רפאל בלום ז"ל) על מס' שבת שם (אות מט) שכתב וז"ל: הראוי לאדם לאדם והראוי לבהמה לבהמה, לכאורה מאי שיאטיה דג' סעודות, וי"ל דאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, וכן מצאתי אח"כ בתפארת ישראל, אולם יש לפקפק הרבה, חדא דא"כ

ר׳ יודא אמר רב בגיטין (סב.) מאי קמ״ל, הרי מתני׳ מפורש כן, שנית דמעולם לא שמענו לחשוש במי שירצה לאכול כמה סעודות ביום שצריך ליתן בכל פעם לבהמתו, וכפי הנראה קאי רק על ב׳ סעודות של קודם צהרים וקודם לילה, שכן אכלו ב׳ סעודות ביום, וכן דרך הבעלי חיים, עכ״פ לג׳ סעודות אין סברא, ולענ״ד פי׳ מתני׳ דהראוי לבהמה לא קאי על ג׳ סעודות, רק על דין דראוי, ובאמת מציל כמה שהבהמה אוכלת באותו יום וזה פשוט, עכ״ל.

★★

בגמ׳: ואין מערימין בכך.

בשו״ת חתם סופר (חלק או״ח סימן סב) הביא דתיבת שם הערמה מורה על אופן ההיתר, כמ״ש הרמב״ם ותוי״ט (רפ״ה דתמורה) דשם ״מרמה״ הונח על האיסור, ו״הערמה״ על ההיתר.

וכתב וז״ל: ובנדרים (מ״ד ע״א) מפני הרמאים ולא אמר מפני המערימים, והר״ן כתב שם כמה פעמים שהיו מפקירים בערמה, ולכאורה לא דקדק יפה דקרו למרמה ערמה. וצ״ל מ״מ כמה פעמים שאסרו להערים וממילא הוא מרמה ואסור, וראיה משבת קי״ז ע״ב אין מערימין בכך, והתם ר״ל אין לעשות היתר שיקרא ערמה אלא אסור לעשות, ונקרא מרמה מעתה. ע״כ.

★★

בגמ׳: הציל פת נקיה אין מציל פת הדראה וכו׳.

וכתבו בתוס׳: אומר ר״י, כשאפו ביו״ט של פסח מצות מסולת נקיה שיש לו די לצורך יו״ט, אין אופין אחריהן פת של הדראה, אלא מתחילה יעשה של הדראה ואח״כ יעשה הנקיה עכ״ל. ואכן בשו״ע או״ח (סי׳ תק״ס סעיף ז׳) נפסק: אם יש לאדם הרבה פת נקי׳ אינו אופה (בי״ט) פת אחרת, אא״כ יש לו ב״ב שרגיל להאכילם פת הדראה, אבל אם יש לו פת הדראה הרבה יכול לאפות פת נקי׳, עכ״ל. והמג״א שם ס״ק ט״ז כתב וז״ל, משמע בתוס׳ דשבת דף קי״ז דמותר לכתחילה לאפות פת הדראה ואח״כ פת נקי׳ עכ״ל.

וכתב בספר שלמה מול אדר (פראג תקע״ח - ד׳ נא) בשם הגאון רבי אלעזר פלעקלש ז״ל מפראג (בעל תשובה מאהבה) לבאר מה שאחז״ל (ב״מ פ״ז ע״א): כתיב קמח וכתיב סולת, מכאן שהאשה עיני׳ צרה באורחים. ופירש״י היא אמרה קמח והוא סולת. ולכאורה קשה פירוש הגמרא הוא היפך סדר הפסוק, דבציווי אברהם נזכר תחלה קמח ואח״כ סולת, דמשמע שאברהם אמר קמח ושרה אמרה סולת. ויש לתרץ עפ״י המובא במג״א הנ״ל מהתוס׳ דכאן. ואחרי שכל מעשה זה היה בחג הפסח כמבואר ברש״י עה״פ כעת חי׳, לפ״ז היתה כוונת אברהם לאפות תחילה קמח, כדי שאח״כ יוכל לאפות סולת ג״כ, ושרה תיכף היתה אופה סולת, וממילא לא יכלו לאפות עוד פת קמח, לכך אמרו מכאן שהאשה עיני׳ צרה באורחים. ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ומצילין וכו׳ אבל לא משבת ליוהכ״פ וכו׳.

הגאון האדר״ת בספר עובר אורח (סי׳ רכא) כותב: ביום אסרו חג פסח נשאלתי מהרב ר׳ [אליקים] געציל הלוי הורוויץ נ״י באם קרה ח״ו מקרה דליקה ל״ע בערב פסח שחל בשבת, אם מותרים להציל המצות שצריך לאכול בלילה.

והשבתיו שזהו כהך דשבת [קיז, ב] ד[אין] מצילין משבת ליום הכיפורים, שנחלקו הראשונים בזה אם מצילין [ביוה״כ] למוצאי יום הכיפורים, ויש שכתבו דמפני שהוא מצוה לאכול אז על כן מותר, וא״כ כל שכן במצה.

אלא דלפי מה שאמרו שם דאין מצילין ליו״ט, ומבואר בפירוש רש״י [ד״ה ואין] מפני שיוכל להכין בו ביום עצמו, א״כ הכי נמי לנו ממש הוא כן, שיכולין לאפות בליל פסח לאכילתו. ואם ח״ו אין לו קמח ולא מקום לאפות, נראה בודאי שגם ליו״ט בכהאי גוונא מותר דהו״ל פיקוח נפש, וצריך עיון בזה.

★★

בגמ׳: לעולם ישכים אדם להוצאת שבת וכו׳.

וברש״י: והבאה בהשכמה וכו׳. ובביאור הלכה (סי׳ ר״נ) מתמה למה השמיט הרמב״ם הלכה זו, ואינה מביאה בחיבורו, עיי״ש שנשאר בצ״ע.

וכתב חכ״א בקובץ עדות: ולכאורה יש גם להקשות מה אשמעינן רב חסדא, לעולם ישכים אדם להוצאת שבת, הלוא הוא בכלל כל המצוות דאמרינן בהם דזריזין מקדימין למצוות, וילפינן לה בפסחים (דף ד׳) כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות, שנאמר וישכם אברהם בבוקר, ומה מחדש לן רב חסדא, מאי שנא מצוות הכנה לשבת משאר

מצוות שצריך להביא על זה פסוק מיוחד ד״והיה ביום השישי והכינו״ דצריך להשכים ולזרז את עצמו לקיימה.

אלא וודאי דשאני מצוות הכנה לשבת משאר המצוות, דשאר המצוות הם גופיה מצוה כמילה וכדו׳, וילפינן ליה מקרא ד״וישכם אברהם בבוקר״, אבל הכנה לשבת, הוה אמינא דאינה מצוה אלא היא הכנה והכשר למצוות השבת, ומנא תימא דגם בזה מצוה להקדים ולהשכים להכין צרכי שבת, וזה חידש לנו רב חסדא דלעולם ישכים אדם להוצאת שבת מקרא ד״והיה ביום השישי והכינו״, דגם במצוות הכנה לשבת חיובא רמיא עלייהו דאינשי להקדים ולזרז את עצמו ככל המצוות, דהכנה גופא מצוה היא.

ומה שהשמיטה הרמב״ם כאן, נראה דבפרק ל׳ מהלכות שבת הלכה ו׳ כתב וז״ל ״אע״פ שיהיה אדם חשוב ביותר, ואין דרכו ליקח דברים מן השוק, ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, שזה הוא כבודו, חכמים הראשונים מהם מי שהיה מפסל עצים לבשל בהן וכו׳, עיי״ש. הרי שהרמב״ם פסק שאדם חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת, וכיון שחייב לעשות, בוודאי עליו להשכים ולזרז עצמו ככל המצוות, ואין צורך להביא דברי רב חסדא דלעולם ישכים אדם להוצאת שבת, כיון דרב חסדא רוצה רק להשמיענו שהכנה לשבת גם היא חיובא הוא, וכיון דחיובא הוא מצוה להשכים ולזרז עצמו ודו״ק היטב. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר ר׳ אבא, חייב אדם לבצוע על שתי ככרות דכתיב לחם משנה.

וברמ״א (או״ח סימן רצא סעיף ד) פסק דאם סועד הרבה פעמים בשבת, צריך לכל סעודה שתי ככרות, ובמחצית השקל (סי׳ רעד) מביא פלוגתת המג״א והטו״ז אם יוצאים ידי לחם משנה בפת הבאה בכיסנין, דלהט״ז אין יוצאים בו ולהמג״א יוצאים.

ונשאל המנחת יצחק (ח״ג סימן יג) על אותם העושים קידוש בביהכנ״ס כנהוג שאיזה בעל שמחה או כיוצא בזה נותן קידוש לפני כל העדה, האם צריך לברך על שני שלמים ולחוש לדעתו של המג״א דבפת הבאה בכסנין שייך לחם משנה, ולמה שכתב הרמ״א דבכל סעודה שסועד צריך לברך על שלימים.

והשיב המנחת יצחק וז״ל: הנה הערתו יפה אף נעים, אבל קדמו רבנן בזה, דנודע זאת בשם הגאון מוהר״ש גנצפריד ז״ל, דפסק כן בקצש״ע (סימן עז סעיף יז) בזה״ל: ואפילו אוכל כמה סעודות צריך בכל סעודה שתי ככרות שלמות ״וכן כשמקדש ביום בשחרית קודם הסעודה הקבועה, ואוכל פת כסנין יש לקחת שתים שלמות עכ״ל״.

אבל שפיר כתב בזה הרב הגאון החסיד מוה״ר חיים יעקב קרויזהאר ז״ל בספרו באר יעקב על שו״ע או״ח (סימן רעג אות י) וזה לשונו: כ׳ בקש״ע כשאוכל פת כסנין שיהא קידוש במקום סעודה צריך שיקח ב׳ שלמות עכ״ל, וזה אינו, דהא יוצא בכוס של קידוש, וע״כ כיון דאין זה עיקר סעודתו, א״צ לחם משנה, ״וכן נוהגים ולא ראיתי מאן דחש לזה״, עכ״ל.

והנה אני זוכר את הרה״ג הנ״ל מימי ילדותי שהיה דיין בעיר מולדתי (דאלינא גאליציא) שהיה מהחסידים היותר מפורסמים, והיה מהחוסים בצל גדולי הצדיקים המפורסמים זי״ע, ואין לאחר סהדותו שלא ראה מאן דחש לזה מה להוסיף כל בנוגע להלכה למעשה.

ועיי״ש שדן באריכות גדולה בסברתו של הקצוש״ע, ומסיים שם דבנוגע לבעל נפש, אשר ירצה בכל זה להחמיר עליו, הנה אם יעשה כן בביתו בצנעה, או אם נותנים על השולחן שלמים ופתיתים, והוא נוטל מהשלמים, מהיכי תיתי, אבל אם יעשה כן בפרהסיא, לשאול על שלימים דוקא, י״ל דשייך לזה מה דאיתא בש״ס דפסחים, דאל ישנה אדם מפני המחלוקת, וכתבו הפוסקים, דזה הוי איסור גמור, היוצא מן הפסוק ולא נהיה כקורח וכעדתו, דהפמ״ג מונה זה בין הלאוין, שלא יעשה ויגרום מחלוקת, עוד יש לחוש ליוהרא, כיון שאף גדולים וצדיקים לא נזהרים בזה, אמנם אם יעשה כן בצנעא, י״ל דלא שייך יוהרא, עי׳ מג״א (סימן סו סק״ב) ובפת״ש (יור״ד סי׳ רמו ס״ק י) אבל יש חולקים בזה, וכבר האריך בזה גיסי הרב הגאון בספרו חסדי דוד (סי׳ ג ובמפתחות) בחריפות ובקיאות גדול בזה ע״כ.

★★

בגמ׳: חייב אדם לבצוע על שתי ככרות וכו׳.

כתב בספר מנהג ישראל תורה (ח״ב ע׳ פו): לשון הגמ׳ בשבת דף קי״ז חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, משמע מלשון זה דבשעת ביצוע ג״כ יהיו לפניו ב׳ ככרות,

ולא שיהי׳ בידו רק בשעת הברכה בלבד, וכן משמע מלשון השו״ע שאוחז שתיהן בידו ובוצע, היינו בשעת ביצוע יהי׳ אוחז בשתי הככרות. ובכף החיים אות י״ב כתב דכן דעת האר״י, ובנימוקי או״ח כתב דכן היה מנהג מרן הגה״ק הדברי חיים זי״ע, אמנם מלשון רש״י שם שפי׳ חייב לבצוע ברכת המוציא, נראה מזה דצריך הב׳ הככרות רק בשעת ברכת המוציא בלבד, אבל בשעת בציעה יכול לסלק החלה השני׳, וכן משמע מלשון השו״ע הרב, ובנימוקי או״ח כתב דכן היה דעת הגה״ק משינאווא זי״ע, אמנם הנימוקי או״ח עצמו שם מצדיק דעת מרן הדברי חיים דאין ראיה מרש״י להיפוך עי״ש. ע״כ. ונפק״מ במי שהתחיל סעודת חול בע״ש, ובאמצע הסעודה הוא פורס מפה ומקדש, אם חייב אז לבצוע על לחם משנה, דאם החיוב הוא על שעת הברכה, כאן הרי הוא באמצע סעודתו שכבר בירך המוציא עכ״ד.

★★

בגמ׳: א״ר אשי, חזינא לי׳ לר׳ כהנא דנקט תרתי ובצע חדא וכו׳.

כתב הג״ר אפרים גרינבלט שליט״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה יד קו׳ ג ע׳ קג): הרמב״ם בהלכות שבת (פרק ל׳ הל״ט). כתב ולבצוע על שתי ככרות, והנה בגמרא שבת קיז ע״ב מובא, אמר רב אשי חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, הרי שבוצע רק על אחת, ואם כן מדוע כתב הרמב״ם לבצוע על שתים, ואף דמובא שם דר׳ אבא אומר דחייב אדם לבצוע על שתי ככרות, והיינו כדברי הרמב״ם, מ״מ הו״ל לפסוק כרב אשי, דהוא בתראה, ואולי הרמב״ם מפרש הא דאמרו שם בגמרא, אחר כך, רבי זירא הוי בצע אכולה שירותיה, שגם זה דברי רב אשי שם.

וכן משמע מהא דשאל רבינא לרב אשי על רבי זירא משמע דרב אשי הביא דברי רבי זירא, שהוא מספר ב׳ העובדות של רב כהנא ורבי זירא בתורת מחלוקת שהם חולקים זה עם זה, וכולה שירותיה היינו ב׳ הככרות כפירוש הרשב״א. הביאו הבית יוסף בסימן רעד דלא כפירוש רש״י שם, אם כן פליגא אהדדי, ולפי שסיפר רב אשי עובדא דרבי זירא אחר עובדא דרב כהנא משמע דסובר כן, וגם מדשקיל וטרי עם רבינא אליביה [ומ״מ יש לעיין בזה]. ויש לדון איך הדין בבצע על שתי ככרות ושכח ואכל בלא ברכת המוציא, ונזכר באמצע סעודתו האם ממשיך לאכול או צריך לבצוע על שני ככרות המוציא, וצריך לברר דין זה. וגם כן בספר אורה ושמחה על רמב״ם הלכות שבת סוף הלכה ט נשאר בזה בצ״ע.

וכל זה לשיטת הרמב״ם, אבל לשיטת השו״ע בסי׳ רעד ובמשנה ברורה סק״ד, המנהג לבצוע על אחת ואוחז ב׳ הככרות בידו. והביא דיעות דיבצע על שתיהן, אבל פסק להלכה שחותך לחם או חלה אחת, ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (שנה יב קו׳ ה ע׳ קנא) השיב חכ״א על הנ״ל: הרי הרמב״ם בהלכות ברכות (פ״ז ה״ג) כ׳ שבשבת יש לבצוע פרוסה גדולה, ובהלכה ד (שם) כתב בשבתות וביו״ט חייב לבצוע על ב׳ ככרות נוטל שתיהן בידו ובוצע אחת מהן ע״ש ומקור דברו זהו מהגמ׳ בשבת הנ״ל כמוש״כ בכסף משנה (שם) וע״ע בהגהות מימוניות (שם).

גם מה שנוקט בפשיטות דר׳ אבא שאמר שחייב אדם לבצוע על שתי ככרות, היינו לבצוע בפועל מב׳ הככרות, אין זה מדוייק דהרי הרמב״ם בהלכות שבת הנ״ל שכתב כדבריו של ר׳ אבא כמוש״כ בהגהות מיימוניות ובכסף משנה בהלכות שבת (שם), וע״כ לומר דמפרש בדעתו של ר׳ אבא שהחובה היא שיהיו לפניו ב׳ ככרות, ולא שיש חיוב בפועל לבצוע מב׳ הככרות, דהרי איהו גופיה בהלכות ברכות כ׳ להדיא שבוצע על אחת וכ״כ בפשיטות מדנפשיה בערוך השולחן (סימן ערד סק״ג) ע״ש. (אולם אין לכחד שהריטב״א והשטמ״ק בברכות (לט:) ס״ל בדעת ר׳ אבא שיש חיוב לבצוע מב׳ הככרות, והוסיף המגיה שכן היא ג״כ דעת המכתם והרא״ה).

גם מ״ש הגר״א גרינבלט שליט״א שמשמע מהא דשאל רבינא לרב אשי על רבי זירא משמע דרב אשי הביא דברי רבי זירא וזה חולק על מה שהביא לפנ״כ מר׳ כהנא וכוליה שירותא היינו ב׳ ככרות כפירוש הרשב״א, ולפי שסיפר את העובדא דר׳ זירא בסוף משמע דסובר כן וכן מדשקיל וטרי עם רבינא אליביה זת״ד, הנה מלבד שגוף דבריו אינם מוכרחים, דלעולם אימא לך כפרש״י דכוליה שרותא היינו פרוסה גדולה ובטלה מחלוקת, ורק הביא איך כל אחד נהג.

זאת ועוד, אף בדעת הרשב״א אין לומר כן, מכיון דהרשב״א לא ס״ל שיש חיוב מעקר הדין לבצוע בפועל על ב׳ הככרות, אעפ״י שמפרש דכוליה שירותא היינו ב׳ ככרות וכמפורש להדיא בדבריו בברכות ושבת (שם) בשם רב האי גאון ז״ל דאי מברך איניש בשבתא אחריתי ובצע חדא כרב כהנא שפיר דמי, ואי בצע להו לתרוייהו אפילו לכולה שירותיה

כרבי זירא שפיר דמי ע״ש וכ״כ כיו״ב באור זרוע ח״א (סימן קנג) בשם רבינו חננאל, והמגיה על הריטב״א (שם) ציין לרי״ץ גאות ח״ב ק״ג שג״כ כתב כן בשם ר״ח ע״ש, וממנ״פ או דס״ל דהלכה כר׳ כהנא או דס״ל דר׳ זירא לא אמר כן לעיכובא.

ובכלל מדברי הרשב״א בברכות (שם) נראה שהיה גורס את דברי ר׳ זירא לפני דברי ר׳ אשי כמו שנראה שהיו גורסים הריטב״א והשטמ״ק הנ״ל, וכבר העיר בזה המגיה (שם) ע״ש, וא״כ אף למטוניה דמר שליט״א אי אפשר לומר כן. עכ״ד.

★★

בגמ׳: כי מיקלע להו ריפתא דעירובא שרו עילויה וכו׳.

כתב בספר מנהג ישראל תורה (ח״ב ע׳ שעב): ובמהרי״ל הובא בבאר היטב סי׳ שצ״ד סק״ב) הוסיף עוד להרבות בו מצוה, ועל כן הנהיג מהר״י סג״ל להניח ככר העירוב ללחם משנה בליל שבת ובשחריתו ובסעודה שלישית היה בוצע עליו, וכ״כ בים של שלמה במסכת ביצה פ״ב דין י״ח (הובא בט״ז ומג״א בסעי׳ ט״ז) דמנהג מהר״ם להניח הככר תחת הלחם משנה בליל שבת ולמחרתו ובסעודה ג׳ הי׳ בוצע עליו, וכן נראה בעירובי חצירות ע״כ, אכן במנהגים כתב שיבצע על העירוב בשחרית (הובאו דבריו ברמ״א סי׳ שצ״ד גבי עירובי חצירות, ואף דדברי המנהגים לא נמצאו בדין עירובי חצירות רק בדיני עירוב תבשילין, מ״מ אין חילוק, וכ״כ להדיא בים של שלמה הנ״ל), וטעמא בעי למה יבצע עליו בשחרית, דממנ״פ אם כוונתו כדי להרבות בו מצוה ולהניחו ללחם משנה למה לא ימתין לבצוע עליו בסעודה ג׳ כמש״כ במהרי״ל וים של שלמה, ואם לא חש לזה למה יחמיץ המצוה, יבצע עליו עוד בלילה.

והנה כמה אחרונים בסי׳ שצ״ד הרגישו בזה, וכתבו דלפעמים מקדימין ואוכלים בערבית קודם חשיכה, ע״כ אין לאכלו אלא בשחרית (עי׳ בשו״ע הרב ובמשנ״ב וערוך השלחן שם), אמנם אין זה עולה יפה אלא בעירובי חצרות דהעירוב צריך להיות קיים בביהש״מ, אבל דברי המנהגים כתובים בדיני עירוב תבשילין, ובעירוב תבשילין לאחר שהכינו צרכי שבת יכולין לאכלו, ואולי כוונת המנהגים משום דכבוד היום עדיף כמש״כ בשו״ע סי׳ רע״א וצ״ע, (ועי׳ בס׳ הדרת קודש דף כ׳) ע״כ.

★★

בגמ׳: כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת וכו׳.

כתב הטור (או״ח סי׳ רצא): וי״א שיכול להשלים סעודה שלישית במיני תרגימא פירוש מאכל העשוי מחמשת מיני דגן כדאמרינן גבי סוכה לר׳ אליעזר שצריך י״ד סעודות בסוכה ואם השלים במיני תרגימא יצא, ור״י הי׳ אומר, כיון דילפינן ג׳ סעודות מג׳ פעמים היום דכתיבי גבי מן, צריך לעשותה בפת עכ״ד ויעוי״ש בב״י מדברי הראשונים בזה ושיש אומרים דאפילו בפירות יוצאין ידי ס״ג דמיקרי מיני תרגימא והובא כ״ז בשו״ע שם ס״ה.

וכתב כ״ק אדמו״ר מנובומינסק שליט״א בספרו עדת יעקב (סי׳ ח׳): והנה צ״ב דעת הסוברין דיוצאין במיני תרגימא, דלכאורה מאי ענין זה להא דר״א שם בסוכה דמיירי מדין תשלומין כדאמרינן שם במשנה ועוד אמר ר״א מי שלא אכל ליל יו״ט הראשון משלים בליל יו״ט האחרון, ולהכי גם במיני תרגימא סגיא להשלים, אבל סעודה שלישית דשבת דאין בה משום תשלומין אלא דמיחייבא בפני עצמה משום דג׳ פעמים היום כתיב בפרשה, א״כ למה הוקל דינה מאידך סעודות דשבת.

אולם הפשוט בזה, דהא בגמ׳ שם קאמר משלים במאי, אילימא בריפתא סעודה דיומא קאכיל, אלא מאי ישלים במיני תרגימא יעוי״ש ובפירש״י, הרי מוכח מזה דלא חייבו חכמים בב׳ סעודות של פת בשעות היום, וסעודתו של אדם אחת ביום ואחת בלילה כדאיתא שם בגמ׳ מה דירה אחת ביום ואחת בלילה וכו׳, ומש״ה כיון דסעודת יו״ט האחרון מתחייבא בה מחמת יומה, ושוב לא משכח״ל עוד חיוב סעודה בפת באותו יום, בע״כ דההשלמה לסעודת יו״ט הראשון אינה אלא במיני תרגימא, ומזה הוכיחו גם לסעודה שלישית דשבת דחיובה אינה סעודת פת דהא כבר אכיל חדא סעודה בבוקר אלא סגיא במיני תרגימא.

ובטור שם הביא מנהג העושין סעודה ג׳ ע״י שמחלקין סעודת שחרית לשנים וכן נהג הרא״ש שהמשיך בה עד לאחר זמן מנחה גדולה, ואם לא הי׳ עושה מיד את הסעודה השלישית לא הי׳ יכול לאכול אח״כ אלא אכילה גסה יעוי״ש, ונראה מבואר מדבריהם דאף דס״ל באמת דבעינן פת גם לס״ג דומיא דמן וכמ״ש הרא״ש בסוכה שם, מ״מ אין גדר הסעודה אלא תוספת או השלמה לסעודת הבוקר ולהכי יש לחלקה לשנים וסגיא בהכי.

אמנם ברמב״ם לא משמע כלל כדברים האלה דז״ל בהל׳ שבת (פ״ל ה״ט) חייב אדם לאכול שלש סעודות בשבת אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה, וצריך להזהר בשלש סעודות אלו שלא יפחות מהן כלל, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה סועד שלש סעודות ואם היה חולה מרוב האכילה או שהיה מתענה תמיד פטור משלש סעודות, וצריך לקבוע כל סעודה משלשתן על היין ולבצוע על שתי ככרות וכן בימים טובים עכ״ל. פשטות דבריו מוכיחין, דסעודה שלישית דינה לכל דבר כמו סעודות דערבית ושחרית וקובעין בה באכילה ושתיה כסעודה גמורה בכל דיניה וכמ״ש דבשלשתן צריך ליזהר שלא יפחות מהן כלל.

ובהלכה י׳ שם הביא מנהג הצדיקים הראשונים וכתב דיסעוד סעודה שניה וילך לבית המדרש יקרא וישנה עד המנחה ויתפלל מנחה ואח״כ יקבע סעודה שלישית על היין ויאכל וישתה עד מוצאי שבת ע״כ, דנראה מכל זה, דסעודה ג׳ סעודה חשובה היא בפני עצמה ואינה כלל תוספת והשלמה לסעודת הבוקר, ונראה עוד מדברי הרמב״ם, דעיקר זמנה דס״ג הוא בזמן מנחה קטנה מדכתב בהלכה ט׳ דזמן הסעודות אחת ערבית ואחת שחרית ואחת במנחה וסתם מנחה בדבריו הוא מנחה קטנה [כדמוכח לעיל שם בהל׳ ב׳ ובהל׳ חו״מ פ״ו הל׳ י״ב] ומדכתב דזמן ס״ג במנחה, משמע דכן הוא מצד גוף הסעודה כמו בערבית ושחרית ולא רק משום שאסור לאכול קודם שיתפלל.

ואולי דכן כוונתו גם בהל׳ י׳ שכתב ויאכל וישתה עד מוצאי שבת דהיינו משום שהסעודה בעיקרה היא לפנות ערב [ודו״ק בר״ס רצ״א ועיין גם בערוך השלחן שם באות י׳ במש״כ ע״ד הרמב״ם בסעודה שלישית וצע״ק שלא העיר גם מזה].

ובאמת שכן מבואר להדיא בדברי רש״י בפסחים (דף י״ג) שכתב בטעמא דער״פ שחל להיות בשבת דמשיירין מזון שתי סעודות וז״ל ולא שלש, דכל שלש סעודות דשבת ערבית שחרית ומנחה וערב פסח אסור לאכול מן המנחה ולמעלה עכ״ד, הרי דלא כתב הטעם שהובא בטור ושו״ע בסי׳ תמ״ד משום דאחר המנחה אסור בין בחמץ בין במצה דמישתעי אחר חצות דהיינו זמן מנחה גדולה, ורש״י נקט איסורא דתנן בריש ערבי פסחים דלא יאכל סמוך למנחה דקיי״ל שם דסמוך למנחה קטנה תנן, וא״כ מוכח בבירור דס״ל דכן הוא הזמן גם לסעודה שלישית דשבת ולכך נידחית בער״פ כיון דלא אפשר.

ונראה דזהו טעמו של הרמב״ם, דסעודה שלישית הויא סעודה גמורה בפני עצמה ולא שייכא לסעודת הבוקר כנ״ל, והיינו משום דזמנה הוא בשעת מנחה קטנה וא״כ הויא באמת סעודת בערב של אותו יום, אלא דבימות החול אוכלה בלילה ובשבת מקדימה מבעוד יום מחמת חיובא דשלש סעודות. ולכן לא חיישינן בזה משום אכילה גסה דכן הוא אורחא דמלתא לאכול בתחילת היום ובסופו [ועוד דהרי לפי״ד הרמב״ם בהל׳ מאכ״א פ״ט הל׳ כ״ח הוי השיעור מסעודה לסעודה כמו שש שעות, וא״כ שפיר מצי אכיל בשבת אחת בשחרית ואחת במנחה קטנה ואין בזה משום אכילה גסה]

ותתיישב לפי״ז הראיה שהביאו הראשונים מדברי הגמ׳ בסוכה דלא בעינן סעודה גמורה בס״ג ויוצאין גם במיני תרגימא כדרך שלא חייב ר״א התם לאכול סעודה גמורה ביו״ט אחרון לשם תשלומין דיו״ט ראשון, והרי הרמב״ם חולק על דבריהם כמבואר, אלא דלשיטתו לק״מ מדר״א, דהא כתב להדיא שם בהל׳ שבת דגם ימים טובים חייבים בשלש סעודות [והטעם משום דגם יו״ט חייב בכבוד ועונג וכמ״ש בהל׳ יו״ט פ״ו הל׳ ט״ז, וחיובא דשלש סעודות הוא מדיני עונג שבת כדמוכח מד׳ הרמב״ם בפרק ל׳ משבת] וא״כ בהא דר״א, הרי אוכל ביו״ט אחרון שתי סעודות אחת שחרית ואחת במנחה בלאו אכילת התשלומין, ולהכי שפיר אמרו שם בגמ׳ דא״א להשלים בפת דכבר אכל סעודות היום ומש״ה משלים רק במיני תרגימא.

משא״כ בעיקר דינא דסעודה שלישית הא אדרבה כן הוא עיקר, חיובה שתיאכל בשבת כסעודת הערב של אותו יום וכש״נ, ממילא דבעינן בה סעודה גמורה בפת ויין כמו בסעודת שחרית וא״ש היטב דעת הרמב״ם, ואידך ראשונים שלא נחתו לזה, היינו משום דס״ל דליכא ביו״ט חיובא דסעודה שלישית וכמו שהביא בטור בסי׳ תקכ״ט ממנהג אביו הרא״ש וכ״ה שם בשו״ע, וא״כ לדידהו הא מפורש בגמ׳ דסוכה דלא חייבו בסעודת פת ביום אפילו יתר על סעודה אחת דשחרית ולהכי דימו זה לכל סעודה שלישית דשבת. וע״ש עוד שהאריך בבירור ענין זה.

★★

בגמ׳: ת״ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש.

לענין אי נשים חייבות בשלש סעודות בשבת, במרדכי (סימן שצ״ז, ובפ״ק דמגילה סי׳ תשפ) כתב, שהשיב רבינו תם לרבינו משה מפונטייזא, דנשים חייבות בשלש סעודות

בשבת, אע"ג דהוו מ"ע שהז"ג, משום שאף הן היו באותו הנס של ירידת המן, שמשום כך נתקנו שלש סעודות.

וברמב"ן וברי"ן כאן כתבו על טעמו של ר"ת, שגם בלא זה חייבות, שבכל מעשה שבת האנשים והנשים שוים. ובספר הישר לרבינו תם (סי' ע' אות ד') כתב טעם נוסף דכל מצות עשה דרבנן שוה בכל בין באנשים בין בנשים.

ועיין בשבלי הלקט (ס"ס צג) שהביא ראיה מכתובות (סד ע"ב) דמוכח שם שהנשים גם חייבות בשלש סעודות, ותימה שהרי מ"ע שהז"ג היא, וכל מ"ע שהז"ג נשים פטורות, ונראה בעיני שעל כולם הוא אומר אכלוהו היום, ובין אנשים ובין נשים נתרבו באכילה זו. ע"כ. ובערוך השלחן (סי' רצ"א סעיף ד') הזהיר דהרבה נשים אינן יודעות הלכה זו ואינן אוכלות סעודה שלישית, ויש להודיען על זה. ובדיעבד יוצאים יד"ח במזונות כמבואר בסי' רצ"א סעיף ה'.

הוסיף כאן הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: יש להעיר אם ב"ב של אדם צריכים לצאת יד"ח לחם משנה ע"י שיצאו יד"ח בברכת המוציא, או סגי שאוכלים מהלחם משנה, דבלשון שו"ע הרב (בהל' שבת ובהל' פסח) יש קצת סתירה, במקום א' כתב לצאת בברכת המוציא ובמקום א' כתב "לשמוע". ועי' אריכות בזה בהגדה של פסח "ויגד משה" בהסכמת הרב מפאפא זצ"ל ע"כ.

דף קי"ח ע"א

בגמ': במנחה מצילין מזון סעודה אחת וכו'.

ובתוס': מכאן משמע דזמן אכילה שלישית בשבת היא מן המנחה ולמעלה, דלא כאותם שמחלקין סעודת שחרית ומברכים בינתים וכו' ע"כ. וכתב הגאון ר' משה ליב ליטש-רוזנבאום זצ"ל בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד-ע' קצט):

וקשה דילמא מותר לחלק, ומתניתין מיירי שלא אכל סעודה ג' עד מנחה כמו דאיתא במתניתין בליל שבת מצילין ג' בשחרית מצילין ב' דמיירי שלא אכל עדיין ע"כ.

★★

בגמ': מי שיש לו וכו' מזון י"ד לא יטול מן הקופה וכו' אי חמסרי הויין וכו' עשה שבתך חול וכו'.

הנה במג"א (סי' רצ"א) כתב, דמי שיש לו מזון לב' סעודות לא יחלקם לשלשה. וראי' משבת ד' קי"ח במי שי"ל מזון י"ד סעודות לא יטול מן הקופה ופריך והא צריך לעשות ג' סעודות ומשני כר"ע עשה שבתך חול וכו'. וקשה למה יעשהו חול להאכיל רק ב' סעודות. הו"ל לחלק סעודת שחרית לשתים ויהי' לו ג' סעודות, אלא ע"כ דמוטב לאכול ב' סעודות לשבעה עכתו"ד.

וכתב חכ"א בקובץ וילקט יוסף (שנה י"ג סי' רטז) להעיר בזה: ולענ"ד יש לעורר על ראי' זו, דבעירובין (ד' פ"ב ע"ב) ס"ל לר"מ מזונו לחול ולא לשבת, והיינו דבחול ממעט באכילתו מבשבת, ואמרי' שם דהכריעו אמוראי כר"מ, וא"כ י"ל דכאן הכונה, דאם יש לו תוך הי"ד סעודות ב' סעודות מוכנים לשבת, והיינו בשיעור גדול יותר מהצורך לו לסעודות חול, דבשבת אוכל יותר כדס"ל לר"מ הנ"ל, והו"א דיטול מן הקופה לסעודה ג', לכן קמ"ל דיעשה שבתו חול, והיינו דימעיט באכילתו בשבת אלא יאכל כדרך שאוכל בחול, וממילא יבוא לו מזה גם לסעודה ג' עי"ז שימעיט באכילתו, וא"כ אין ראי' משם ודו"ק וצ"ע. ע"כ.

★★

בגמ': עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

כתב בטור (או"ח סי' רמ"ב) וז"ל: והא דאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, היינו בדלא אפשר ליה, אבל בדאפשר ליה צריך לכבדו כפי יכלתו, דגרסינן בפרק כל כתבי עשירים שבכל ארצות במה הם זוכין, במה שהם מכבדין את השבת כו'. והא דאמר רב חייא בר אשי אפילו דבר מועט ועשאו לכבוד שבת הוי עונג ואמר ר"פ אפילו כסא דהרסנא, היינו למי שהשעה דחוקה לו. וכמה פעמים נשאתי ונתתי בדבר לפני אדוני אבי הרא"ש ז"ל כמוני היום שיש לו מעט משלי ואינו מספיק לי, וצריך אני לאחרים, אם אני בכלל עשה שבתך חול אם לאו, ולא השיבני דבר ברור, אחר כך מצאתי בפרקי אבות (פ"ה מכ') לרש"י שפירש על ההיא משנה בר"י בן תימא אומר הוי עז כנמר שכתב וז"ל כו' דבן תימא לאוריי דר"ע דאמר עשה שבתך חול כו' לא אמר אלא למי שהשעה דחוקה לו ביותר, אבל צריך אדם לזרז עצמו כנמר וכנשר לכבד ביותר עכ"ל הטור.

וכתבו חכמי המוסר דמדברים אלו יש לנו ללמוד עד כמה למסור הנפש ללמוד תורה מתוך הדחק, שהרי הטור, בנו של הרא"ש, התפרנס בדוחק עד כדי כך שחקר אם נאמר אצלו ההלכה עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

והוסיף בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א, דאיתא בשם צדיקים שאמרו, שהרא"ש לא ענהו, משום שאילו הי' משיב, הי' זה לפסק הלכה למצבו. והרא"ש רצה שישתנה מזלו ע"כ.

★★

בגמ': קערות שאכל בהן ערבית מדיחן לאכול בהם שחרית וכו'.

במנחת יצחק (ח"ה סימן לח) מביא מה שהקשה בספר שביתת השבת (מלאכת בורר אות נו) דמאי שנא ממה שפסק בשו"ע או"ח שיט ובמ"ב ס"ק כט דאסור להדיח פירות בשבת מהאבק שעליהן, וא"כ גם בשטיפת כלים ליתסר משום בורר הלכלוך מעליהם. וכתב השביתת השבת דכיון דבתרווייהו הוה דרבנן, ובפירות שיכול לשטפם מערב שבת אסרו לשוטפם בשבת, משא"כ בכלים שהתלכלכו בסעודה לא גזרו בזה.

ובמנחת יצחק כתב דבביאור הלכה שם משמע דלא כדבריו, דהביא שם דברי הסמ"ג דהוה מלאכה ממש וחייבים עליה חטאת מטעם בורר. ע"כ.

★★

בגמ': ת"ר קערות שאכל בהן ערבית מדיחן לאכול בהן שחרית וכו'.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' קכה) דמותר לרחוץ פירות מלוכלכים במים ולא נאסר משום בורר, דרק לתת הפירות לתוך מים הוי בורר, וכהא דמדיח ושולה בביצה (יד ע"ב), אבל ליתן עליהם מים הוי דרך רחיצה וזה לא נאסר בפירות.

וקצת ראיה לזה, למה שסברי האחרונים דבכל דבר שייך בורר, והביאו ראיה מדברי רש"י לעיל (ע"ז ע"ב ד"ה חייב), ומ"מ מפורש בגמרא כאן דמותר להדיח קערות כשאפשר שיצטרך להם אולי מערבית לשחרית, ופשוט שבקערות אף שאין ראויין לכל אדם מותר להדיחן, נמצאנו למדים דרחיצת כלים מהלכלוך שעליהם אין זה שייך לבורר, א"כ ה"ה דרחיצת פירות מהלכלוך ע"י שיתן מים עליהם לא הוי בורר.

★★

בגמ': כל המענג את השבת וכו'.

לא אמרו 'כל המתענג בשבת', אלא 'מענג את השבת' - שאוכל ושותה לכבוד השבת ולא להנאת עצמו גרידא.

(תולדות יעקב יוסף פר' בהר - סוף קו' קדושת השבת)

וכעי"ז כתב בגר"א ישעיה (א' ב') שכתב, דבדוקא נקט ה'מענג את השבת', ולא ה'מתענג בשבת', דצריך כונה לשם שבת ולא להנאת עצמו, וכ"ה לשון הפסוק: "וקראת לשבת עונג", וכן סדרו לנו בתפילה מענגיה לעולם כבוד ינחלו, "מענגיה" דייקא, היינו הנשמה היתירה שזוכין לה המשמרין את השבת כדת, וע"כ הביאו שפיר ראיה מהפסוק: "אז תתענג על ה'" ע"כ.

★★

בשפת אמת (פר' במדבר תרלח) כותב: כמו ששמעתי מפה קדוש מו"ז ז"ל (החדושי הרי"ם) על אמרם: המענג את השבת נותנים לו משאלות לבו, ולא אמרו המענג עצמו בשבת, רק שיהי' עיקר השמחה והנייחא לאדם מזה שהוא עת רצון ונייחא לפני הבורא ית' כי בו שבת וכו' עכל"ק.

אכן בבית הלוי עה"ת (סו"פ תרומה) מביא מהזוה"ק על הפסוק: "וזריתי פרש חגיכם ולא פרש שבתכם", וביאר ה"בית הלוי": דבאכילה של שבת, גם אם האדם מכוין לתענוג, ג"כ למצוה יחשב, דבשבת כתיב: "וקראת לשבת עונג" - דמצווה להתענג בשבת, וא"כ כוונתו הוא למצווה, משא"כ ביו"ט לא כתיב בו שום מקום "עונג", וכתיב בו רק כבוד ושמחה, וע"כ צריך להיזהר באכילתו לכווין בו לשם מצוה שמתענג בו בשביל כבוד יו"ט, ע"כ.

ויש לציין שברי"ף הגירסא כאן היא: "כל המענג את עצמו בשבת", (והגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א ציין שכן הגירסא גם בשאילתות דר' אחאי גאון ע"כ) ודו"ק.

★★

ובמבואר לעיל החילוק בין יו"ט לשבת, י"ל עוד. דהנה ידועים דברי הבכור שור בחדושיו לתענית (ל' ע"א) שרוצה לחדש דביו"ט יש רק דין שמחה, ובשבת יש רק דין עונג, ע"ש.

ויש להביא ראי' לדבריו מהא דבגמ' שבת כאן איתא הלשון: המענג וכו', ואח"כ: במה מענגו וכו'. ובפסחים (ק"ט.)

איתא: ביו"ט במה משמחם וכו' ע"ש, ומוכח להדי' כהנ"ל, וע"ע במגילה (טז:) ושמחה זה יו"ט והוא כהנ"ל ודו"ק. וכן כתב בחתם סופר בחדושיו לביצה (ל"ד:) ע"ש, וע"ע בשו"ת (או"ח סי' קס"ח), ועיי"ש שכתב שמטעם זה מתענין תענית חלום בשבת, לפי שהוא מתענג בתעניתו, משא"כ ביום טוב אין מתענין תענית חלום, כיון שהוא מצווה בשמחה, דהיינו בשר ויין. ויש לעיין בלשון הרמב"ם (פ"ו דיו"ט הט"ז) שכתב כשם שמצוה לענג השבת ולכבדו, כך מצוה לכבד היו"ט ע"כ וצ"ע.

★★

כתב בספר אור פני יצחק להגרי"א פייגנבוים ז"ל (ע' ז' בנד"מ): נ"ל השערה חדשה בטעם עונג שבת, דלכאורה תמוה מאוד דשבת הוא יומא דנשמתין ולאו יומא דגופא כדאיתא בזוה"ק (ויקהל דף ר"ה ע"א), א"כ קשה להבין למה נצטוו להעניג את הגוף בשבת, ואפשר לומר, דהנה איתא בגמרא (ביצה ט"ז:) נשמה יתירה נותן הקב"ה באדם ערב שבת, ועי' בספר הק' שם משמואל (רמזי פורים תרע"ג) שכתב דלכך השבת הוא זכר למעשה בראשית, משום דכמו במע"ב כתיב ויפח באפו נשמת חיים, כן בשבת ניתן באדם נשמה יתירה.

והנה בודאי כשניתוסף באדם בשבת עוד נשמה מלבד הנשמה שיש לו בימי החול, יש בודאי אצל האדם אז תוספת חכמה ממה שהי' לו בימי החול. ועי' בספר של"ה בשם הזוה"ק שבמוצש"ק בחזרת הנשמה יתירה שואל אותה הקב"ה מה חידוש הי' מחדש בתורה, וכידוע בשם רבינו האר"י ז"ל שהשכל שיש להרב בימי החול, יש להתלמיד ביום השבת, ובודאי שיש להרב תוספות חכמה בשבת ג"כ ממה שהי' לו בימי החול, ועי' בספרי הרה"ק מוהר"ן זצ"ל שהנשמה היא הדעת שבמוח ועי' בס' ימי מהרנ"ת ע"ש, לכן י"ל כמו שיש התגברות החכמה ע"י התפילין שיכולים לבוא מזה לידי סכנה כנ"ל, כמו כן בשבת יש התגברות החכמה ע"י הנשמה יתירה (עי' בס' שפת אמת רמזי שמות שנת תרע"ה שכתב שתפילין של ראש היא הארת הנשמה יתירה), לכן י"ל שמטעם זה נצטוו בשבת באכילה ושתי' להעניג את הגוף ג"כ, כדי שיהא כח הגוף במזג שוה עם כח החכמה, שלא יבוא לידי סכנה בשבת כנ"ל (ועי' בספר שפת אמת רמזי בא שנת תרמ"ד שלכן נקרא הנשמה בשבת נשמה יתירה, שיש לה תוספת כח על כח הגוף כמ"ש יומא דנשמתין ולאו יומא דגופא).

והנה בזה אפשר להבין מה דאיתא בגמ' (ברכות ל"א:) כל היושב בתענית בשבת קורעין לו גזר דינו של שבעים שנה, ואעפ"כ חוזרין ונפרעין ממנו דין עונג שבת וכו' ע"ש, ובלתי מובן מה העדיפות להתענית בשבת יותר מבימי החול, ומה שכתב רש"י ז"ל שהתענית בשבת קשה לפי שהכל מתענגים והוא מתענה, לכאורה בלתי מובן, וכי איירי באדם שעינו צרה כשרואה שחבירו אוכל והוא מתענה. ולפי הנ"ל מובן היטב, די"ל משום שבשבת נחלש הגוף עד שצריכים לחזק הגוף בתענוגים, לכן כ"ש שהתענית קשה אז ביותר, משא"כ בימי החול וא"ש, ואפשר ג"כ לכוין זה בדברי רש"י ז"ל שם.

ובזה אפשר להבין דברי הגמ' שם ואעפ"כ חוזרין ונפרעין ממנו "דין" עונג שבת, דלכאורה הול"ל מצות עונג שבת, דלשון דין שייך ביותר אצל דיני ממונות ודיני נפשות או בדיני איסור והיתר ולא אצל מצות, ועי' ברש"י ז"ל (דברים א' ח') בפסוק בין דין לדין, ועי' בגמ' (סנהדרין נו.) ז' מצות נצטוו בני נח הדינין, ועוד שם בגמ' ויצו אלו הדינין, ועוד קשה למה יהיו נפרעין ממנו עבור ביטול מצות עונג שבת, הא חכמים התירו לו להתענות ולבטל מצות עונג שבת.

ולפי הנ"ל אפשר לומר, כשאין מקיימין מצות עונג שבת וכשבא אח"כ לסכנה כנ"ל אז יש לו דין גורם סכנה לעצמו, שהיא עבירה ויהי' נענש על זה, כדכתיב השמר לך ושמור נפשך, ועל זה קאמר הגמ' כאן נפרעין ממנו דין עונג שבת, היינו על שגרם לעצמו הסכנה, ועי' בס' אורחות חיים והוא צואת ר' אליעזר הגדול (אות ל') שאיתא שם בזה הלשון בני הוי זהיר בעונג שבת וכו' כי על הכל אתה עתיד ליתן דין וחשבון, ועי' בפי' דמשק אליעזר שם, ועי' בגמרא (תענית י"א, תוד"ה אמר) ע"ש ודו"ק.

ואפשר שזה הוא ג"כ הטעם מה שבשבת היא רק עונג ולא שמחה, דתמוה מאוד שאם מחויבים בעונג למה לא יהא בשבת ג"כ חיוב שמחה (עי' בסה"ק שם משמואל רמזי סוכות תרע"ב), ולפי הנ"ל מובן שפיר, דכל חיוב עונג בשבת היא משום רפואה שהכל חולים אצל השבת כנ"ל, לכן אין שייך לומר שיהא בו שמחה, ועי' בגמרא (שבת ס"ב:) דאית ביה תענוג ולית בי' שמחה.

ובזה מובן ג"כ לשון הגמרא כל המענג את השבת וכו', דהלשון קשה מאד דהא האדם מענג את עצמו (ולא

את השבת), והול"ל כל המתענג בשבת וכו' ובמה מתענגים. דהלשון המענג את השבת משמע שהשבת יש לו עונג, ועי' בספר של"ה ובספר מדבר קדמות (מערכות ע' אות כ"ג) להגאון חיד"א ז"ל שמביא דבר נחמד בשם רבינו האלשיך ובגליוני הש"ס להגאון ר"י ענגיל זצ"ל בשבת שם.

והנה בילדותי שמעתי בשם רבינו הקדוש מוהרי"ם זצ"ל מגור שאמר בלשונו הקדוש שהשבת גופא רוצה בדגים גדולים, ובדבריו ז"ל מובן שפיר הלשון שבגמ' כל המענג את השבת משום שהשבת רוצה בעונג, אח"כ מצאתי בס' הקדוש פרי צדיק (פ' תולדות מאמר י"ב) שמפרש לשון הגמרא כל המענג את השבת משום שהנשמה יתירה נקראת בשם שבת כדאיתא בזוה"ק (פ' יתרו), ומביא ג"כ בשם הזוהר שהנשמה יתירה נהנית מאכילת שבת, והיא ממש כדברי רבינו הק' מוהרי"ם זצ"ל מגור.

שו"ר בספר הק' שפת אמת (רמזי תשא תרס"ד) שמביא ג"כ הזוה"ק שבפרשת ויקהל שנחית רוח הקודש בשבת שנהנית מסעודת ב"ו, וזה בחינת המענג את השבת אותו הארה שנחית בשבת ע"ש. אבל דבריהם הקדושים בלתי מובנים, שנפלא הדבר שהנשמה יתירה שהוא נבדלת מן הגוף (עי' בספר הק' שפת אמת שכתב שבימי המעשה הנשמה מעורבת בגוף ונפש, והנשמה יתירה היא בלי התלבשות והרכבה), תהא נהנית מהדברים שהם מזונות להגוף, ולמה היא צריכה להנאה כלל. וגם קשה מהא דאיתא בגמ' (ברכות מ"ג:) איזה דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנית ממנו זה הריח (ועי' בחידושי מהרש"א שם), דמשמע משם שאין הנשמה נהנית רק מהריח.

וגם תמוה מהא דאיתא בגמ' (ברכות י'.) מה הקב"ה זן את העולם כולו, אף הנשמה זנה את כל הגוף, ואיך אפשר לומר שהגוף זנה את הנשמה, וביותר תמוה, דאפילו אם נימא דבשבת נהנית הנשמה מאכילת שבת, אבל למה היא צריכה למאכלים טובים ומעדנים ביותר, בשלמא הגוף שהוא נהנה מאכילה ושתי' בימי החול, לכן אם יתנו לו בשבת מאכלים שהיה נהנה בימי החול אפשר שלא יהא נהנה מזה בשבת, לכן נותנים להגוף מאכלים שלא הורגל בחול, אבל הנשמה יתירה שבימי החול לא היתה נהנית ולא מידי, מה נפקא לה מינה איזו מאכלים שנותנים לה בשבת, מכל דבר מאכל מרגשת טעם חדש בשבת כמובן.

ולפי הנ"ל אפשר לומר בזה דבר נכון, דח"ו לומר דנשמה יתירה נהנית ומרגשת טעם מהמאכלים בשבת כדרך בני אדם באכילתן. אך ענין ההנאה של הנשמה יתירה. משום דהנשמה יתירה גורמת להסכנה כמדרש עקב שמא לרעתכם נתתי לכם את השבת, לכן היא מצטערת מזה שיכול האדם לבוא ליד סכנה על ידה, ע"ד דאיתא בגמ' (סנהדרין צ"ה) שעל ידך נהרג נוב עיר הכהנים (עי' בס' באר שבע מש"כ בזה), אך כשישראל מענגים את גופם בשבת ויוצאים מן הסכנה כנ"ל, מזה גופא יש להנשמה יתירה הנאה שלא גרמה הסכנה.

ואפשר שוה כונת המדרש (עקב) אתה מקדש את השבת במאכל ובמשתה ובכסות נקיה ומהנה את נפשך וכו', ור"ל בזה שאתה מקדש את השבת במאכל וכו', בזה את מהנה את נפשך, היינו הנשמה שלא תצטער כנ"ל.

שו"ר בזוה"ק (פ' ויקהל דף כ"ה) דאיתא שם בזה הלשון, האי רוחא איתנהי בההוא יומא מהנאתן דישראל מעונגא דלהון ע"ש, הרי הדברים מאירים שהנשמה יתירה נהנית רק מהנאתן של ישראל ומהעונג שלהן, כדברינו הנ"ל, ומובן היטב לשון הגמרא במה מענגו וכו' ודברי הקדושים הנ"ל, ונכון מאוד. עכ"ד.

הבאתי כל דבריו היקרים שהם קילורין לעינים להבנת ענין עונג ש"ק וכמובן.

★★

בגמ': כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים וכו'.

וכעי"ז בברכות (נ"א ע"א) כל המברך על כוס מלא נותנים לו נחלה בלי מצרים וכו'. וברש"י כאן: בלי מצרים כלומר אין לה קץ ע"כ.

ויש לפרש דהוי מידה כנגד מידה, דכיון שמברך על כוס מלא והיינו ששופך יין לכוס בלי שיעור ואינו חס על יינו לשפוך רק רוב כוס אלא שופך בלי גבול, ע"כ מידה כנגד מידה יזכה ג"כ לנחלה בלי שיעור וגבול. וכן המענג את השבת היינו באכילת תענוגים בלי גבול ולא חס על כספו מלהתענג בש"ק ע"כ מידה כנגד מידה יזכה ג"כ לשפע בנחלתו בלי גבול ודו"ק. ושו"ר בח"א מהרש"א כאן דהביא לב"י בטור או"ח (סימן רמ"ב ס"א) שביאר כנ"ל דהוי מידה כנגד

מידה שכשם שהוא מפזר מעות בלי שיעור לצורך שבת, כן יתנו לו נחלה בלי שיעור וכו' עכ"ד ע"ש. ויעו"ש בב"י שכתב לזה בשם המהר"י אבוהב ז"ל.

וראה עוד במהרש"א כאן שכתב לבאר וז"ל ועוי"ל דעונג שבת הוא נוגע לדבר רוחני לנפש יתירה לזכות בה ליום שכולו שבת דאין לה גדר במקום, כך שכר עונג ההוא אין לו גדר במקום דאין לו שיעור וכו' עכ"ל יעו"ש. אך כל זה יש לפרש רק גבי "שבת" ולא לגבי "כוס של ברכה" בגמ' ברכות הנ"ל.

ויעוי' בחנוכת התורה בליקוטים (אות קצ"ז) שכתב לבאר לגמ' בשבת כאן דכל המענג וכו' בזה"ל, וי"ל דהשכר הזה הוא מוכרח לשומרי שבת, ע"פ הגמ' [בשבת קיח:] כל המענג את השבת נותנים לו כל משאלות לבו, וקשה איך אפשר לרוות לאדם כל משאלותיו, הא כל שנותנים לו יותר ישאל יותר, דמי שיש לו מנה רוצה מאתים, וכמאמרם [באבות פ"ב מ"ז] מרבה נכסים מרבה דאגה, כי ריבוי הנכסים גורם שמתאוה ודואג על יותר, כי אין אדם מת וחצי תאותו בידו, אמנם בהנתן לו נחלה בלי מצרים וגבול אז נתמלא משאלות לבו, כי איך יתכן שיבקש יותר ויותר הלא גם היותר שיש לו הוא בלי גבול כלל, עכ"ל הרבי ר' העשיל ז"ל יעו"ש.

אולם צ"ב כוונתו, דאטו שייך דבר כזה שאדם יהיה לו נחלה ממש בלי גבול? הא אפי' אם זכה או כבש למדינה גדולה וכי אין מתקיים בו המאמר הנ"ל דיש לו מנה רוצה מאתים? הא אף בכה"ג הרי הוא רוצה ומתאוה לשלוט ולכבוש עוד ועוד מדינות וארצות ע"פ תבל ולא נתמלא "משאלות לבו" עד שיכבוש לכל העולם כולו, וא"כ מהו שכתב דבהנתן לו נחלה בלי מצרים "נתמלא משאלות לבו", וצ"ב.

ובכוונת הגמ' דנותנים לו משאלות לבו, י"ל דודאי שאין סוף לזה דכל שיש לו מנה וכו', וידועים דברי הגר"א ז"ל שהעוה"ז מצמיא, דככל שיש לו יותר רוצה עוד יותר ולעולם לא ישבע בזה, וכש"כ באיגרתו לאשתו ובניו וז"ל, והעולם דומה לשותה מים מלוחים, ידמה לו שמרוה וצמא יותר, אין אדם מת וחצי תאותו בידו וכו' עכ"ל יעו"ש. מ"מ יש לכל אדם "שיעור" כמה ומה היה רוצה בעוה"ז וזהו "משאלות לבו" שיזכה לכל זה ע"י שיענג את השבת, אולם מה שירצה אחר שיזכה בכל הנ"ל אכן לא נכלל במשאלות לבו שכן אין לזה שיעור כלל ודו"ק.

אגב, יעוי' בדרושים נחמדים מהמהר"ם שי"ף (נדפס בסוף מסכת חולין) על משלי (פ"ל פ"ח) שכתב דמקשים העולם בדכ' דיש לו מנה רוצה מאתים, והיינו שיש לו חצי עכ"פ, ומאידך כתב דאין אדם מת מן העולם וחצי תאותו בידו, והיינו שאפי' חצי אין לו, ותירץ דאפ"ל דמנה השנית עודף בכפל מהמנה הראשון עכ"ד ע"ש. והיינו דהמנה השנית חשובה אצלו יותר בכפל ממנה הראשון, (כ"כ המגיה שם). וא"כ צ"ב בדברי החנוכת התורה.

(נופת צופים)

דף קי"ח ע"ב

בגמ': כל המענג את השבת נותנים לו משאלות לבו וכו'.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' ציין דבמדרש (שמות רבה פרשה כה, יב) יש תוספת: שאפילו אינו גוזר גזירה אלא רק חושב בלבו, הקב"ה מקיים משאלות לבו ע"כ. והיינו כעין מדה כנגד מידה, **חושב בלבו** - משאלות לבו ע"כ.

★★

ויש אולי להוסיף דיש כאן רמז דענין העונג אינו דוקא אכילה ושתי' וכדו', אלא ענין של עונג הלב ומחשבת האדם בעונג היום וקדושת, ומידה כנגד מידה יש נתינה ג"כ הקשורה למחשבת הלב של האדם לטובה ודו"ק.

★★

בספר באר שמואל להגר"ש מאונסדארף ז"ל (ד' מה) כותב: וצ"ע מאי מצוה דאורייתא איכא באכילת שבת, הלא וקראת לשבת עונג אינו אלא מדברי הקבלה ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה יט קו' ו ע' נה) להעיר בזה: יש להעיר על מה דפשיטא לי' דלא הוי דאורייתא, מהא דכתב המג"א בהל' שבת סי' רפח סק"ז, איסור דאורייתא הוא להתענות כמ"ש הרב"י בשם הרשב"א. והפרמ"ג שם בסק"ב הקשה, ידחה עשה דאכילת שבת ללאו דרבית, הרי דפשיטא לי' דהוא עשה דאורייתא, ובשו"ע הרב כתב בריש הל' שבת, דכבוד ועונג שבת עיקרן מן התורה, ועיי"ש בקונטרס אחרון שהוכיח כן מפירש"י. ובחידושי חתם סופר עמ"ס שבת

בחידושיו לדף קיא (ובדפוס חדש בחידושיו לדף קיח) כתב וז"ל: הרמב"ם פרק ל מהל' שבת כתב, עונג שבת וכבודו הוא מדברי סופרים דכתיב בישעי' וקראת לשבת עונג, ואין כוונתו שהוא מדברי רבנן או דברי קבלה כשמחת פורים, אלא הוא דאורייתא ממש, נאמר בעל פה הלכה למשה מסיני, ואתא ישעי' ואסמכי' אקרא, עכ"ל.

וכן בחידושיו לדף כה ע"ב בד"ה הדלקת נר, כתב וז"ל: מצאתי כתוב בספר יראים, כי עונג שבת וגם הדלקת נר, הלכה למשה מסיני, ואתו נביאים ואסמכוה אקרא, עכ"ל. (ועיין בב"ח או"ח סי' תקצז, שהביא הפסוק וקראת לשבת עונג, וכתב על זה, ודברי קבלה כדברי תורה, יעו"ש). - והן אמת דיש סוברים דעונג שבת הוא מדרבנן, מ"מ צ"ע על הא דכתב בפשיטות "מאי מצוה דאורייתא איכא". ע"כ.

★★

בגמ': כל המענג את השבת וכו' **שנאמר והתענג על ה'** וכו'.

הטור בהלכות שבת (ריש סימן רמב), מביא את הגמ' בפסחים (סח, ב), אמר רבה הכל מודים בשבת דבעינן "לכם" דכתיב "וקראת לשבת עונג".

ובתרגום יונתן בפסוק "וקראת לשבת עונג" מתרגם, "ותערע לשבת תפנוקים", וכן בפרשת כי תשא בפסוק "ושמרו בני ישראל את השבת, לעשות את השבת" (שמות לא, טז) מתרגם "למעבד תפנוקי שבתא".

לפרושו גם מובן ענין "לעשות את השבת", דאע"פ שענין שבת הוא באי עשיית המלאכות, אך כאן הכונה לעונג שבת ולא למלאכות האסורות בעשיה, ועונג שבת מקיימים בעשיה.

ומשמע כאן ש"עונג שבת" הוא עונג גשמי.

אכן יש שיטה ב' הסוברת שעונג שבת הוא עונג רוחני.

האבן עזרא מפרש "וקראת לשבת עונג". שלא תעשה בו מלאכה, ושתתענג הנפש בשמוע דברי תורה. ורבינו בחיי (יתרו כ, ח) מבאר בענין השבת, שנפנה מחשבותינו בו מעסקי הגוף, ונתעסק בדרכי ה' שהוא עסקי הנפש וכו', ומבאר שיש חיוב לעסוק בו בתורה, ומביא ראיה מדוד שהיה מתענג בו בעסק התורה כל היום, ומפני קדושת השבת קראו הנביא "עונג" שנאמר "וקראת לשבת עונג", ושם מבאר שהכונה לתענוג הנפשות עיי"ש. משמע ש"עונג שבת" הוא עונג רוחני.

ואפשר לומר שב' שיטות אלו אינם שיטות החולקות, אלא שיטות המשלימות אחת את השניה, ובשבת יש את שני הבחינות הנ"ל הן הגשמי והן הרוחני.

בפסוק כתוב "אם תשיב משבת רגלך, וקראת לשבת עונג, אז תתענג על ה'", ב' ענינים כתוב בענין עונג א) "וקראת לשבת עונג" ב) "אז תתענג על ה'".

רבינו בחיי (בכד הקמח ערך שבת) מבאר את הפסוק: אם תקרא לשבת עונג, אז תתענג על ה' וזה מדה כנגד מדה, ומפרש "תתענג על ה'" הכונה לעונג הנפש (דלא כראשונים המפרשים עונג הגוף).

וכן הרד"ק מבאר בהסבר הפסוק הנ"ל, "אם תשיב" מצוות לא תעשה, "וקראת לשבת עונג" מצות עשה לענג הגוף במאכלים ערבים וטובים, "אז תתענג על ה'" אם תענג את השבת, תתענג על ה', ומבאר שהכונה לתענוג רוחני.

ולפי"ז שתי השיטות אינם חולקות, אלא אדרבה משלימות ותלויות אחת בשניה, דעל ידי שמענג גופו במאכל ומשתה, כתוצאה מכך יכול אח"כ להתענג על ה' בעונג נפשי בלימוד תורה וקילוס לה'.

ואפשר להביא ראיה לקשר בין העונג הגשמי והעונג הרוחני מהירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ג) שאומר, כלום אסור מלאכה בחולו של מועד, אלא כדי שיהיו אוכלים ושותים ויגעים בתורה, ובהגהות מיימוניות (הלכות יו"ט פ"ו) מבאר את הירושלמי, הכל תלוי שישמח במועד, ומתוך שמחה נוח לו ללמוד ולהבין בהלכות הרגל, כדאמרינן אין השכינה שרויה לא מתוך עצבות וכו', אלא בתוך שמחה של מצוה, וכן לדברי תורה.

משמע שיש קשר בין העונג הגשמי והרוחני, ועל ידי העונג הגשמי מגיעים לשמחה ולמצב כזה שנוח ללמוד תורה, והשמחה הנ"ל היא תנאי לאפשרות ללמוד תורה כראוי.

ולפי"ז אפשר להסביר בפסוק בקהלת, "ושבחתי אני את השמחה, אשר אין טוב לאדם תחת השמש, כי אם לאכול ולשתות ולשמוח" (ח, טו), דהזוהר (פקודי ריש דף נה) מבאר שהכונה לשמחת אכילה ושתיה בשבת ויו"ט, ורש"י מבאר (שם), ומדרש אגדה, כל אכילה ושתיה שבקהלת אינה

אלא תלמוד תורה. דיש לומר שהפשט והדרש אינם חולקים, אלא משלימים זה את זה, וכדביארנו בקשר בין העונג הגשמי לרוחני.

(קובץ זכור לאברהם (תשס"ד ע' תשעו-ז)

★★

בגמ': במה מענגו כו' בתבשיל של תרדין ודגים גדולים.

במשנה ברורה (סימן רמב ס"ק א) כתב כלל הלכה זו וז"ל: בגדר מצוה זו יש ג' מאמרי חז"ל בזה א) הא דאמרו דצריך לענגו בדגים גדולים וראשי שומין ותבשיל של תרדין, שזה היה מאכל חשוב בזמניהם, וכן בכל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם עונג [ולפי שמן הסתם רוב בני אדם עיקר ענוגם בבשר ויין ומגדנות, לכן איתא בסימן ר"נ ס"ב דירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו] ב) הא דאמרו דאפילו דבר מועט שעשאו לכבוד שבת קיים מצות עונג שבת, ואפי' כסא דהרסנא (היינו דגים קטנים מטוגנין בשמנן). ג) הא דאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות.

וחילוק כל אלו המאמרים הוא באופן זה, דהיינו למאן דאפשר ליה צריך לכבדו כפי יכלתו. ומי שהשעה דחוקה לו ביותר, היינו שאין לו רק מזון ב' סעודות לשבת, בזה אמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות ואינו מחויב לא בג' סעודות ולא בכסא דהרסנא. ומי שיש לו ממון כדי לקנות מזה מזון ג' סעודות ויותר מזה קצת, מחויב להוציא אותן על שבת כדי שיקיים ג' סעודות וכסא דהרסנא. וה"ה מי שאין לו כלום והוא מוטל הכל על הצדקה, הרי הגבאים מחויבים ליתן לו ג' סעודות וכסא דהרסנא עכ"פ, ובאדם נכבד הכל לפי כבודו, וכמו שנתבאר ביו"ד בסי' רנ"ג. ולא אמרינן בזה עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, דלא אמרינן הכי אלא במי שעדיין לא נצטרך ליטול, אבל מי שכבר בא לידי מדה זו לפשוט ידו וליטול נותנים לו הכל כנ"ל. [ובמקומות שנוהגין הגבאים לקבוע לעניים רק שתי סעודות ולא הסעודה ג' לאו שפיר עבדי, ועכ"פ בימות הקיץ בודאי יזהרו בזה].

ולזה בא השו"ע לומר דאם יש לו גם מעט משלו, צריך לדחוק עצמו לכבד ולענג שבת כראוי כיון דאפשר לו, ויש בידו להוציא ע"ז, ולא סגי בכסא דהרסנא לחוד. ולזה סיים דיצמצם בשאר ימים מהוצאותיו כדי שיהא נשאר לו זה לכבוד שבת. ועיין בט"ז ותוספות שבת ושארי אחרונים שכתבו דאף מי שהשעה דחוקה לו ביותר דהוא פטור מדינא מסעודה ג' וכסא דהרסנא, מ"מ נכון מאד שיראה להשתדל להיות עכ"פ מן הכת האמצעית דהיינו בקיום ג' סעודות וכסא דהרסנא, ע"כ. ועיי"ש בשו"ע הרב בקונטרס אחרון מה שהאריך בדינים אלו ובשיטות השונות.

★★

בגמ': במה מענגו וכו' **בתבשיל של תרדין ודגים גדולים** וכו'.

בספר נאות הדשא (ח"א ע' רלא) מביא מהגה"ק בעל האבני נזר זצ"ל: הטעם למה אוכלים דגים בשבת וכו' ובשם הרה"ק אדמו"ר ר' יחיאל מאיר זצללה"ה מגוסטינין הגיד הטעם בקצרה: מפני ששבת הוא פנימיות, וכמ"ש בזוה"ק (ח"ב רא, א): שבת יומא דנשמתא, ודגים הם ג"כ בבחי' פנימיות ומכוסים תמיד במים.

וסיים על זה רבינו הקדוש: שהענין מרומז בגמרא גופא, כי במס' שבת: במה מענגו בתבשיל של תרדין ודגים גדולים, כרכו יחד דגים ותרדין, ואצל תבשיל של תרדין אמרינן במס' ברכות (לט, א): ועביד תוך תוך, ועיי"ש ברש"י, וידוע שלשון תוך רומז על הפנימיות שבדבר ע"כ.

★★

בגמ': כל השומר שבת כהלכתו, אפילו עובד עבודה זרה כדור אנוש מוחלין לו עוונותיו.

צ"ב מהו הלשון השומר שבת "כהלכתו", ועוד צריך לבאר למה נקט דוקא עובד עבודה זרה "כדור אנוש". ותירץ ביערות דבש (ח"ב) דטעות דור אנוש מבואר ברמב"ם שבוודאי האמינו בהשי"ת, אלא שטעו וחשבו ח"ו שעזב ד' את הארץ, ואין זה מכבודו להשגיח בהתחתונים השפלים, ומסר הנהגת העולם לממשלת השרים והמזלות. ולכן נקט דור אנוש, היינו אפילו מי שעובד ע"ז בטעות כזה, מתכפר לו על ידי ששומר שבת "כהלכתו", היינו דידוע שהמזל ששולט בשבת הוא מזל שבתאי והוא המורה על חרב מלחמות וצער. ואם הוא שומר שבת "כהלכתו" היינו בכל פרטיה ודקדוקיה, ושמח ומתענג בשבת ואין מתיירא מהמזלות, אז מתכפר לו גם על עבודה זרה דטעות דור אנוש.

★★

בגמ׳: כל המשמר שבת כהלכתו אפי׳ עובד ע״ז כדור אנוש מוחלין לו וכו׳.

וקשה, ממה נפשך: אם מדובר באדם שלא עשה תשובה והוא עדיין עובד עבודה זרה, הרי שהוא נחשב למומר, ושמירת השבת אינה מועילה לו מאומה. ואם מדובר באדם שעשה תשובה, הרי שהתשובה כשלעצמה מכפרת על חטאיו, כמבואר ברמב״ם (פרק א מהלכות תשובה), מבלי להזדקק לזכות שמירת השבת?

וכתב הט״ז (או״ח סי׳ א׳) שדברי הגמרא נסובים על חייבי כריתות ומיתות בית דין, שאינם מתכפרים בעשיית תשובה, אלא תשובה תולה ויסורים מכפרים, וחידשה הגמרא כי אם הם שומרים שבת כהילכתו, שוב אין הם זקוקים ליסורים אלא תשובתם מכפרת ע״כ.

★★

בגמ׳: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון וכו׳.

במפרשים עמדו בדברי רש״י (במדבר טו, לב) שכתב: בגנותן של ישראל הכתוב מדבר, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשני׳ בא זה וחללה ע״כ. ומבואר לפי״ז דאת השבת הראשונה שמרו. ואילו כאן בגמ׳ חזינן להדיא שגם את השבת הראשונה לא שמרו.

ורבינו המהרש״ל בספרו יריעות שלמה (פר׳ שלח) תירץ, דבשבת הראשונה היה אמנם חילול שבת וכנאמר: יצאו מן העם ללקוט וגו׳, אך סוף סוף לא מצאו ולא חיללו, אך כעת חיללו ממש, ע״כ.

(ויש להעיר, דכיון דמחלל שבת בפרהסי׳ כעובד ע״ז וכמבואר בחז״ל, ובע״ז הרי מחשבה כמעשה כדאיתא בקדושין (ע׳ ע״א), א״כ שפיר חייבים כה״ג ג״כ ונחשב חילול שבת גם בשבת הראשונה לפי״ז, וי״ל).

★★

בגמ׳: אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלים וכו׳.

כתב הגאון ר׳ דוד אופנהיים ז״ל ענין נפלא במבואר בגמ׳ תענית (דף כ״ז ע״א) אמר רב חמא בר גורי׳ אמר רב, משה תיקן להם לישראל שמונה משמורות, בא שמואל והעמידן על שש עשרה, בא דוד והעמידן על עשרים וארבע. וצריך עיון וטעם למה מכוון מספר הזה בחרו וחלקו את משמורת בני ישראל ומעמדן, כי הכל הולך אחר המעמד. הנה במדרש תדשא מצאתי טעם לשבח, שהמה לכפר על כ״ד אלפים שמתו בבעל פעור, עי׳ שם דף ד׳ ע״ב. (והוא כתב יד עדיין, בבית נכואות אשר זכני ה׳ ב״ה).

והנה אף אנו נאמר אמירה נעימה, דהנה במס׳ תמיד בפסקי תוס׳ (אות ל״ח) פסק, עשרים וארבע משמורת כהנים לוים ישראלים עומדין על הקרבן, עכ״ל. ואיתא שם במס׳ הנ״ל, איך המשמורת היו חוזרות פעמיים בשנה, יע״ש. מעתה אמור שעשרים וארבע משמורת הוי, ובכל משמר הי׳ שבעה בתי אבות, כי כל יום ויום הי׳ משמש בית אב מיוחד, וא״כ בתוך כ״ד משמורת הוי כ״ד פעמים שבעה בתי אבות, שהוא קס״ח בתי אבות. ואלו שמשו פעמיים בשנה, הוא שתי פעמים קס״ח, הרי הם של״ו מכוון.

והנה לפי דקיי״ל בפיוט דסוכות המתחיל כי אקח מועד, שמביא דיעה אחת שסוברת שהמה שלשה מאות שלושים ושש עולמות. וקיי״ל במס׳ תענית דף כ״ג ע״ב, ובמס׳ מגילה דף ל״א ע״א, אמר ר׳ יעקב בר אחא אמר רב אסי, אלמלא משמרות לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר ויאמר ה׳ אלקים במה אדע כי אירשנה וכו׳, כבר תקנתי להם סדר קרבנות ואני מוחל להם כל עוונותיהם, עכ״ל. נמצא ע״י משמרות יתוקן כל העולם, וזהו תיקון העולם, ולכן המה של״ו אנשי מעמד בשנה, למען השל״ו עולמות.

ובמס׳ שבת דף קי״ח, אמר ר׳ יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחי, אלמלא משמרין ישראל שני שבתות כהלכתן מיד נגאלין, שנאמר כה אמר ה׳ לסריסים אשר ישמרו את שבתותי, וכתיב בתרי׳ והביאותים אל הר קדשי. אי לאו דמיסתפינא הוי אמינא פירושו, שני שבועות, כמו שכתוב בקרא שבע שבתות תמימות תהיינה, ופירושו של שבת הוא ז׳ ימי בראשית, כי אלמלא שמרו שני שבתות כהלכתן המה של״ו שעות, כי בשבוע אחת המה קס״ח שעות, כנגד מספר האנשי מעמד שיש בכ״ד משמורת, ואלמלא שמרו שני שבתו כהלכתן, אז שמרו של״ו שעות, ובזה הי׳ מתקנין כל השל״ו עולמות. ועל זה נאמר יש קונה עולמו בשעה אח״ת, ודו״ק. ומשום הכי הי׳ דוד מעמידן על כ״ד משמורת, שהוא של״ו בתי אבות.

ושמואל תיקן על ששה עשר, להנצל מחרב פיפיות שאיתא במדרש שיש בו שש עשר פיפיות. ומשה שתיקן על שמנה, דאיתא במס׳ ברכות דף ב׳ ע״ב, תנא מיכאל באחת וכו׳, מלאך המות בשמונה, ע״כ. וכדי להנצל מזה, להיות חרות חירות ממלאך המות, מש״ה תיקן משה בקרבנות על שמונה, ודו״ק. עכ״ד, ודפח״ח.

(קובץ כרם שלמה שנה ט״ז קו׳ ח׳ ע׳ ט-י)

★★

בגמ׳: אמר ר׳ יוסי - יהא חלקי מאוכלי שלש סעודות בשבת וכו׳.

כתב הגאון מקוטנא ז״ל בספר חסדי אבות (בהג״ה לסי׳ י״ד ע׳ מב): כתבתי לפרש הא דאמר רבי יוסי יהא חלקי מאוכלי ג׳ סעודות בשבת, ע׳ שבת קי״ח, ולא אמר ממקיימי ג׳ סעודות בשבת, כלשון שם כל המקיים ג״ס וכו׳, דהרי כבר כתבו בתוס׳ בכורות ב׳ ע״ב דלא הי׳ נזהרין בג׳ סעודות בשבת, וצ״ל דהיה מקילין לעצמן לצאת סעודה ג׳ בתורה, וע״ז אמר ר״י יהא חלקי ״מאוכלי״ לא ממקיימי, ע״י תורה, ובמ״א כתבתי להעיר דבזוה״ק אמור דר״ש קיים בער״פ שחל בשבת סעודה ג׳ בתורה, דלא אפשר בפת משום חמץ, והרי לשיטת בעל המאור לר״ש מקיים תשביתו באכילה בער״פ עכ״ד.

★★

בגמ׳: והאמר מר הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף וכו׳.

וברש״י (ד״ה הרי) שנביאים הראשונים תיקנו לומר בפרקים לשבח והודאה וכו׳, וזה הקוראה תמיד בלא עתה אינו אלא כמזמר שיר ומתלוצץ ע״כ.

ובציץ אליעזר (חלק ו סי׳ יב) מקשה וזה לשונו: וצריכים להבין דברי רש״י, מדוע נקרא זה כמתלוצץ, הרי המדובר הוא לא כשאומר זה כזמר בבתי משתאות, או כמין זמר בנגינה אחרת שאמרו על כיוצא בזה (בסנהדרין דף קג ע״ב) שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב״ה ואומרת רבש״ע עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים יעו״ש, וגם יש להבין עצם דברי הגמ׳ מדוע נקרא זה כמחרף ומגדף.

ואמרתי לפרש עפ״י מה שראיתי במשך חכמה (ר״פ בחוקותי) שכותב לפרש מדוע שהאומר הלל בכל יום הרי זה מחרף ומגדף, ואילו האומר תהלה לדוד ג׳ פעמים בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה״ב (כדאיתא בברכות דף ד ע״ב) מפני שהאומר הלל הגדול בכל יום מורה כאילו שראוי להודות כך על הנך פעולות שעל דרך נס, אבל מפעולות הטבע אין צריכים חלילה להודות אחרי שבראן, ולכן ה״ז מחרף ומגדף, כי הנסים המה רק להעיר לבות בני־אדם על מפעלות הבורא ב״ה בהטבע, וידו והשגחתו הטהורה. אבל כל האומר תהלה לדוד בכל יום שזה מדבר על מפעלות סדור הטבעי אשר בכל יום, מובטח שהוא בן עולם הבא, עיי״ש ביתר אריכות.

ואם כי יש לעיין בדברי המשך חכמה במה שמפרש כוונת הגמ׳ של כל האומר הלל וכו׳ שהמכוון על הלל הגדול, שהוא נגד דברי רש״י שמבאר הכונה על הלל המצרי שהוא זה שתקנוהו נביאים ראשונים לאומרו בפרקים כמבואר בפסחים שם, אבל עצם ביאורו של המשך חכמה ניתן לאומרו גם בנוגע להלל המצרי שג״כ המדובר בו בפעולות שעל דרך הנס.

וא״כ לפ״ז הרי מבואר מאוד דברי רש״י, ומשום כך הוה זה כמתלוצץ, מפני שבא בזה כאילו לומר שרק ע״ז ראוי להודות לו ולא על מפעלותיו הנפלאות בכל יום בהנהגת הטבע, ואין לך מתלוצץ יותר מזה, כי הרי השמים מספרים כבוד קל ומעשי ידיו מגיד הרקיע יום ליום יביע אומר וגו׳.

ומובן לפי״ז יפה גם הפיסקא שלאח״ז ברש״י שם, שעל תירוץ הגמ׳ שם: כי קאמרינן (דיהא חלקי מאומרי הלל בכל יום) בפסוקי דזמרא, ומפרש רש״י וז״ל: פסוקי דזמרא, שני מזמורים של הילולים, הללו את ה׳ מן השמים, הללו קל בקודשו, עכ״ל, ומדוע תפס דוקא הני ב׳ מזמורים? אבל לפי הנ״ל מיושב שפיר, מפני שבמזמור הללו את ה׳ מן השמים מפורש הודאת הטבע, והנהגת בשמים ובארץ וכל אשר בהם ויוצרם וקונם ומודים כי נשגב שמו לבדו, וכן במזמור הללו קל בקודשו מפורש אופני דרכי ההודיה, וכי על כל נשימה ונשימה תהלל קה וכו׳ ע״כ וע״ש עוד באריכות.

★★

בגמ׳: כי קאמרינן בפסוקי דזמרא.

וברש״י: שני מזמורים של הילולים. הללו את ה׳ מן השמים - הללו אל בקדשו ע״כ. כתב בסידור ויעש אברהם בפי׳ עטרת זקנים (ע׳ קעט) הנה פסוקי דזמרה. הם המזמורים מן תהלה לדוד (תהלים קמ״ה) ושאר מזמורי הללוי׳ עד סוף התהלים. כן כתב הרי״ף (בפרק אין עומדין). והכי איתא נמי במס׳ סופרים (סוף פרק י״ז) שיש ששת מזמורים שאומרים בכל יום.

ומה שכתב רש״י ז״ל (שבת קי״ח ע״ב) בד״ה פסוקי דזמרה. שני מזמורים של הילולים הללו את ה׳ מן שמים הללו אל בקדשו עיי״ש. לאו למימרא דרק הנהו תרי הם פסוקי דזמרה, וכמו שתמה עליו בספר התניא. דודאי גם בימי רש״י ז״ל כבר הי׳ מסודר הפסוקי דזמרה בכל מזמורי הללויה, והי׳ נהוג עוד מימי הגאונים ז״ל גם בתוספות מזמורים ופסוקים.

אבל רש״י ז״ל בא לפרש מה שאמר ר׳ יוסי יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום. ומשני דקאי אפסוקי דזמרה, והוי קשיא ליה למה קרא להו הלל. לכך מפרש רש״י דר׳ יוסי קאי אשני מזמורים של הלל שהם בתוך הפסוקי דזמרה. כגון הללו את ה׳ מן השמים והללו אל בקדשו דאית בו הלולא טובא. ואהנהו הוא דקרי להו גומרי הלל.

ומאי דאמר כי קאמרינן בפסוקי דזמרה, היינו הלל שבפסוקי דזמרה. אבל פסוקי דזמרה עצמם הן כל ששת המזמורים. מיהו במס׳ סופרים שם איתא דאמר ר׳ יוסי יהא חלקי עם המתפללים בכל יום ששת המזמורים הללו: ע״כ.

★★

בגמ׳: כי קאמרינן בפסוקי דזמרא וכו׳.

וברש״י: שני מזמורים של הלולים הללו את ה׳ מן השמים. הללו אל בקדשו ע״כ. הנה דס״ל לרש״י דהגדרת פסוקי דזמרא בגמ׳ כאן קאי רק על ב׳ המזמורים הנ״ל. ובספר עולמות שחרבו (ע׳ קט) כותב מהגה״ק בעל דברי יואל מסאטמר זצ״ל:

למה נקט רש״י דוקא שני מזמורים אלה? ומדוע דלג על המזמור שבאמצע, הללו שירו לה׳ שיר חדש?

אבל עיין בזוה״ק פ׳ פקודי (דף רלב), וז״ל: ״הללויה הללו את ה׳ מן השמים וגו׳, ת״ח תושבחתא דא אמר דוד לקבל רזא דשמא קדישא, דאיהו כללא דתושבחתא דכלה תרין תושבחן אינון כגוונא דרגא דשמא קדישא עלאה, דאיהו כללא דתושבחתא דכלא, דכתיב הללויה הללו אל בקדשו״ עכ״ל הזוה״ק והדברים מפליאים ע״כ דבריו שם.

★★

אכן הרי״ף כאן (ד׳ מ״ד ע״א) כתב: בפסוקי דזמרא ומאי ניהו. מתהלה לדוד עד כל הנשמה תהלל י-ה וכו׳ ע״כ מבואר דס״ל דכל אלו המזמורים נכנסים בכלל ״פסוקי דזמרא״ ודלא כרש״י הנ״ל, וראה בתפארת שמואל על הרא״ש כאן (סי׳ ה׳ אות ב׳) שכתב דנראה לו שאין תיבות אלו מלשון הרי״ף. ״ובאלפסי של קלף מחוק לא מצאתי״ ע״כ. ובטור (או״ח סי׳ נא) נקט בפשיטות כהרי״ף. (אך ראה ברא״ש שם שלא הביא לשון זה מהרי״ף ע״ש וצ״ע. וראה בענין זה באריכות בקובץ זכור לאברהם (תשסד ע׳ סח והלאה. וע׳ צט סיכום הענינים) ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: רובן של צדיקים מתים בחולי מעיים.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ציין למדרש (בראשית רבה, פרשה סד, ב) דנראה דענין זה הוא עפ״י המבואר בגמ׳ לעיל (יא ע״ב) כל חולי ולא חולי מעיים, וכיון שהוא הקשה ביותר, הרי הוא גורם מירוק מוחלט לנקותם מכל חטא ולכן נחלאים הצדיקים בזה ע״כ.

ויש להוסיף עוד עפ״י מה דאחז״ל (יבמות קכ ע״ב) דהקב״ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, ולפי״ז מובן דהם צריכים מירוק כבד כזה ע״כ.

★★

בגמ׳: וא״ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי.

וברש״י מוכח ממכניסי שבת בטבריא, מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה. וממוציאי שבת בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״א סי׳ צז) דמפירוש רש״י מוכח דהא דבטבריא הקדימו בכניסת השבת הוא רק מפני שסבורין שחשכה ולא

שהאמת כן, וחששו שלא יבואו להקל אף כשחשכה באמת, אבל מדינא אף להם עדיין אינו שבת. ולכאורה תמוה דא״כ במוצאי שבת היה להם להחמיר שלא יעשו מלאכה כזמן דציפורי.

ונראה דמדינא אינו כלום מה שהחר מסתיר השמש להחשיבה כנשקעה כבר במקום זה, אבל זהו רק לענין השקיעה, שזה תלוי במה שנכנסת השמש לעובי הרקיע, אבל לענין צאת הכוכבים דזה תלוי בראיית הכוכבים, כיון דנראין באותו המקום ג׳ כוכבים הוי לילה אף שזה שרואים כבר הכוכבים הוא מחמת שסבורין שחשכה, אבל במוצאי שבת לא החמירו כי במקומם כבר נראו ג׳ כוכבים, ור׳ יוסי קאמר שיש מעלה גם בטבריא לחכות להוצאת שבת כמו בציפורי, כדי שלא יבאו להקל גם בציפורי כיון שהם סמוכין, וה״ה בציפורי יש מעלה מטעם זה להקדים כמו בטבריא.

וזה פירוש נכון בכונת רש״י, ולכן בהא דטבריא כתב וסבורין שחשכה, ובהא דציפורי לא כתב שסבורין שהוא יום, כיון דשם הוא מדינא.

אך בפירוש רב נסים גאון מפורש דגם האיחור במוצאי שבת בציפורי היה משום סייג והוא מעלה ולא מדינא. ולכן נראה דגם רש״י ס״ל כן ולא נעשה מחלוקת ביניהם, וההסבר הוא דחזינן בגמרא לעיל (לד ע״ב-לה ע״ב) דשני שיעורים אמר רב יהודה אמר שמואל לגבי צאת הכוכבים, ראיית ג׳ כוכבים בינוניים והכסיף התחתון והעליון, ולכאורה הוצרך שני שיעורין, וצריך לפרש דהוא שיעור אחד, וכונתו דלאלו שקשה להם לראות הכוכבים ידעו זמן ביהשמ״ש מהשיעורים דהכסיף התחתון והעליון, וא״כ י״ל דבציפורי מצד גבהה נמשך הכסיף התחתון והעליון יותר מראיית ג׳ כוכבים, וע״כ אף דמדינא היה מותר להם להוציא בשבת בראיית ג׳ כוכבים, מ״מ החמירו להמתין עד שיכסיף התחתון והעליון, וע״ז אמר ר׳ יוסי שלמעלה היתה להחמיר גם בטבריא בזה כמו בציפורי. ועיין בספר הזמנים בהלכה (פרק ז׳) מה שהאריך בענין זה במקומות שמשתנים הזריחה והשקיעה מחמת הרים וכדו׳ הנמצאים באופק.

★★

בגמ׳: וא״ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי.

בגליון הש״ס הביא: והר״י מיגאש בתשובה (סימן מ״ה) כתב, יהא חלקי וכו׳ היינו עם אותם שבתחלת שבת המה בטבריא ובאפוקי יומא בציפורי, כי טבריא וציפורי תוך תחום אחד ומקדמי ומאחרי שבתא ע״כ.

ובהגהות הרש״ש גיטין (עז:) בתוך דבריו כתב: ודע דמש״כ שם בגליון הש״ס בשם הר״י מיגאש, צ״ע דבמדרש איכה בפסוק בלע ה׳ ולא חמל, איתא י״ח מיל כמין טבריא לצפורי הרי דאינו בתוך תחום אחד ויש ביניהם י״ח מיל ע״כ.

וע״ע בירושלמי סנהדרין (יד.) זה אומר בטבריא וזה אומר בצפורי, ובציון ירושלים שם להגרי״ש נטנזון זצ״ל הביא מהעיטור דמוכיח מירושלמי זה דבין טבריא לצפורי ישנן י״ח מיל עיי״ש. ותמה שם כדברי הרש״ש הנ״ל. וכן תמה בהגהות שער החדש על העיטור כנ״ל.

★★

בשו״ת משנה שכיר (סי׳ נא) כותב: ועל דבר אשר חקר הדרגנ״י, בעיר היושבת תחתית ההר בעומק, איך מחשבין בהכנסה וביציאה דשבת קודש, והביא משבת (קי״ח ע״ב), דאמר ר׳ יוסי, יהא חלקי עם מכניסי שבת בטבריא, ועם מוציאי שבת בצפורי, ופרש״י (ד״ה ממכניסי שבת), מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורים שחשכה עכ״ל, משמע מדברי רבינו, דהא דבני טבריא עושים שבת משעה שחשכה אצלם, הוא מטעם חומרא, דבצפורי עדיין הרבה קודם השקיעה, וכן הוא במג״א (סי׳ רל״ג סק״ז) בשם המהרי״ל (ה׳ תפילה, והובא בדרכי משה סי׳ רל״ב ס״ק א׳), וכמ״ש המחצית השקל שם (סק״ז), א״כ לפי״ז מוכח דגם בטבריא מחשבין את הזמן כפי השקיעה דצפורי.

וצ״ע א״כ למה אמר ר״י וממוציאי שבת בצפורי, וכפרש״י דיושבת בראש ההר ומאחרין לצאת מפני שנראה שם אור גדול גם אחר שקיעת החמה, והמה ודאי לאו ממדת חסידות מאחרין, דהא עד דלא היה אצלם צאת הכוכבים מעיקר הדין הוא שבת אצלם, אף דבעומק כמו בטבריא כבר הוא צאת הכוכבים, וכיון דהכנסה דטבריא הוי רק מחסידות, על כרחך דגם לטבריא מחשבין הזמן כפי חשבון דצפורי, א״כ במוצ״ש גם בטבריא היו עושין כצפורי, א״כ למה אמר ר״י ובמוצ״ש בצפורי, הא גם בטבריא היו עושין כן, זה תוכן קושיא דמר ידידי נ״י.

שוב הביא מתפארת ישראל סופ״ק דברכות דכתב בפשיטות, דטבריא עשה לפי מקומו ושעתו, בין בהכנסה בין

ביציאה, וצפורי עשה לפי חשבונו בערב שבת ובמוצאי שבת, וחיזק בזה מה שכתב קודם לזה, דבחילוק מקומות שבמקום אחד מקדים הלילה לבא ובאחרת מאחרת לבא, בכגון הא כל אחד נידון לפי מקומו ושעתו עיי״ש, ועוד האריך הדרגנ״י, וסיים את דברי רש״י, ומהרי״ל, ומג״א ומחה״ש בצ״ע. דאם הכנסת שבת דטבריא היתה רק ממדת חסידות גרידא לדבריהם, א״כ המוצ״ש דטבריא שוה לדצפורי, א״כ למה אמר ר״י ובמוצ״ש בצפורי. הלא גם בטבריה הי׳ כן, אבל לדברי התפארת ישראל הנ״ל ניחא ע״כ.

וע״ש במשנה שכיר מש״כ באריכות לפלפל בקושי׳ זו ובביאור הגמ׳ כאן.

★★

בגמ׳: א״ר פפא, לדידי חשדן ולא היה בי וכו׳.

בהגהות הרש״ש כאן כתב לפרש עם הא דאיתא לקמן (דף ק״מ) א״ר פפא האי מאן דאפשר למישתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום בל תשחית ולאו מילתא היא, בל תשחית דגופא עדיף. וכתב במהרש״א שר״פ לטובת עצמו אמרה, שהי׳ עושה שכר כדאיתא בפ׳ ע״פ ע״ש ועל זה אמר לדידי חשדן ולא הוה בי.

וכתב בספר נר למאה כאן: מפורסם מאמר העולם, שכיוון להא דאיתא בקידושין (דף ע״ב) חביל ימא היא תפארתה של בבל ליוחסין, א״ר פפא והאידנא איערבו בהו כותאי, ולא היא, איתתא הוא דבעא מינייהו ולא יהבו ליה. וברש״י יש אומרים ר״פ בעא מיניהו אתתא ולא יהבי ליה לכך היה מוציא עליהם שמץ פסול עכ״ל ועל זה כיוון לדידי חשדן ולא הוה בי.

ומצאתי שכן הוא בעץ יוסף שעל עין יעקב ועוד שם באופן ג׳ לפרש עם הא דאיתא בב״ב (דף י׳) ר״פ הוה סליק בדרגא אישתמיט כרעיה בעי למיפל, אמר השתא איחייב כמחללי שבתות, א״ל רב חייא בר רב שמא עני בא לידך ולא פרנסתו. ועל זה אמר לדידי חשדן ולא הוה בי.

עוד ראיתי לפרש עם הא דאיתא בב״מ (דף ס״ט) הנהו תרי כותאי וכו׳ ובתוס׳ שם כתבו, שהיה לו פתחון פה לחשדו ע״ש וע״ז אמר לדידי חשדן ולא הוה בי, עוד י״ל שכיוון להא דאיתא בברכות (דף מ״ג) ר״פ בריך אהדס ברישא והדר אשמן וכו׳ ולא היא לאשתמוטי נפשיה הוא דעבד.

וברש״י שמחמת בושה לא אמר האמת ע״ש, אולם בגליון הש״ס כתב בשם הרמ״ע דלא מחמת כסופא אמר כן ע״ש וי״ל דעל זה אמר לדידי חשדן הוה בי ושבעים פנים לתורה.

וביל״קוט הגרשוני (סנהדרין דף ק׳) כתב, שכוונת ר״פ היתה להא דאיתא התם שאמר הני רבנן, ויתב בתענית, וחשדו אותו שאמר כן במזיד ובאמת הי׳ שוגג ע״ש כי קצרתי ע״כ.

★★

בגמ׳: מימי לא קראתי וכו׳ אלא לאשתי ביתי וכו׳.

בספר שמנה לחמו ח״ב בדרוש לנשואין (סוף פרק א׳) כותב: יש ליתן טעם לזה דאמרינן אין ביתו אלא אשתו וכדאיתא נמי בגמ׳ (שבת קי״ח ע״ב) מימי לא קריתי לאשתי אלא ביתי, הטעם הוא משום דכל כבודה בת מלך פנימה (תהלים מ״ה), ואין דרכה של אשה לצאת מתוך הבית, וא״כ היא עיקרת הבית, ולכך קרוי׳ ביתו, וק״ל.

★★

בגמ׳: וא״ר יוסי - מימי לא ראו קורות ביתי אימרי חלוקי וכו׳.

וברש״י: כשפושט חלוקו - פושטו כמו שהוא לובשו דרך ראשו ומכסה את עצמו תחילה משום צניעות בסדינו מתחת ויושב במיטתו ע״כ. והנה בשו״ע (או״ח סי׳ ב׳) אי׳: לא ילבש חלוקו מיושב, אלא יקח חלוקו ויכניס בו ראשו וזרועותיו בעודנו שוכב ונמצא כשיקום שהוא מכוסה ע״כ. ובטור (שם) הביא יסוד הדברים מרבינו יונה בספר היראה: אל יעמוד ערום ממיטתו אף מיושב, כמו שהי׳ מתפאר ר׳ יוסי - מימי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי. ויכניס בו ראשו וזרועיו ואז בקומו יהי׳ מכוסה ע״כ. ורבינו הגר״א רמז דיש לכאורה לחלק, דבגמ׳ כאן נזכר רק לענין פשיטת חלוקו, אך לא לענין שקם ממטתו, וכמובא לעיל מהרש״י. שהרי כשקם ממטתו מיושב הוא פחות מגולה מאשר פושט חלוקו שהוא ערום לגמרי. וע״כ העיר רבנו הגר״א שרבינו יונה המובא בטור דימה לבישת החלוק לפשיטתו, שבשניהם יקפיד שלא יהא מגולה.

ובט״ז (סק״א) כתב להיפך, שבפשיטת החלוק אין כ״כ להזהר לעומת לבישה, עי״ש בדבריו. ומדברי רבנו הגר״א

מוכח שאינו סובר כן, אלא כמ״ש לעיל, שרבינו יונה דימה לבישה לפשיטה, למרות שלבישה פחות חמורה. ודו״ק היטב.

(קובץ ישורון כרך ד׳ ע׳ צא ע״ש)

★★

כתב בסידור ויעש אברהם (טשכנוב) בפי׳ עטרת זקנים (ע׳ ט): וכתב בשערי תשובה (ברס״י י״ג) בשם ספר הכוונות שהאר״י ז״ל הקפיד מאוד שלא ללבוש טלית בלילה. וע״ש בספר אשל אברהם מוהר״א אפנהיים בשם המקובלים, שהמתעטף בלילה בציצית מעורר דינים. מיהו י״ל דקאי על טלית גדול דוקא:

ועי׳ שבת (קי״ח ב) דא״ר יוסי מימי לא ראו קורות ביתי אמרי חלוקי. פירש״י כשפושטו דרך ראשו מכסה עצמו תחלה בסדינו דרך צניעות. ע״ש. והיינו שלא יהי׳ נראה ערום. וא״כ ע״כ שלא הי׳ לבוש הטלית קטן תחת החלוק. דאל״כ לא הי׳ נראה ערום, דודאי ט״ק של ר״י הי׳ בו כדי עטיפה. ואם הי׳ לובשו על החלוק א״כ הי׳ צריך לפשטו וללובשו אח״כ, וכן בבוקר לפשוט הט״ק ואח״כ ללבוש החלוק. וא״כ לאו בחלוק לבדו תליא מילתא אלא גם בט״ק, ולמה נקט חלוק דוקא. וא״כ מוכח שלא הי׳ ישן בט״ק ע״כ.

★★

בגמ׳: מימי לא עברתי על דברי חברי וכו׳ **אם אומרי לי חברי עלה לדוכן אני עולה** וכו׳.

ובתוס׳: לא ידע ר״י מה איסור יש בזר העולה לדוכן וכו׳.

והמג״א (סי׳ קכח ס״ק א) העיר על התוס׳ דהרי בגמ׳ (כתובות כד ע״ב) מפורש דזר העולה לדוכן עובר בעשה. ורוצה המג״א לחדש, דהגמ׳ שם קאי אליבא דר׳ יהודה דס״ל נשים אסור להם לסמוך. ולכן אסור לזר לישא כפיו ע״ש בגמ׳ הקשר כיון דס״ל דמעלים מתרומה ליוחסין, אך לר׳ יוסי דנשים סומכות רשות, שפיר כתבו התוס׳ כאן לדעת ר׳ יוסי בגמ׳ כאן דלא ידע מה האיסור עכ״ד.

ובשער המלך (פרק י״ט דשבת) הקשה על המג״א, דהרי הר״י גופו ס״ל בתוס׳ עירובין (דף צו ע״א) ד״ה מיכל, דגם לר׳ יהודה אין שום איסור לסמוך בנשים, רק משום דמחזי כעבודה בקדשים, א״כ ע״כ צ״ל דהנך מיעוטא דבני ישראל וכו׳ לאו מעוט גמור הוא רק לישנא קלילא נקיט, וא״כ ממילא גם בזר הנושא כפיו ליכא איסור ע״כ.

וכתב בשו״ת משיב דברים (או״ח סי׳ כד): ולחומר הקושי׳ נ״ל, דהנה באמת קשה לי עוד, כיון דתוס׳ כאן בשבת אזלו אליבא דר׳ יוסי דאית לי׳ נשים סומכות רשות, א״כ מה זה שכתבו תוס׳ אם לא משום ברכה לבטלה, הלא תוס׳ שכתבו שם בעירובין, דנשים מותרין לברך אתפילין ולית כאן משום ברכה לבטלה. וכדי לתרץ נ״ל, דהנה במחצית השקל שם כתב דלמג״א האיסור משום שמוציא שם שמים לבטלה והיא איסור עשה את ד׳ אלקיך תירא יעיי׳ מג״א סי׳ רא, ולפי״ז אין אנו צריכין לומר שם שמזכיר בהברכה על נשיאת כפים כי אם השם שמזכיר בברכת כהנים גופא יברכך ד׳ וכו׳.

ולפי״ז אפ״ל שפיר, דמאן דס״ל נשים סומכות לאו רשות מדאורייתא אסור, כיון דמזכיר שם שמים ובסמיכה ליכא איסור שם כתבו תוס׳ דגם לר׳ יהודה לאו מדאורייתא אסור, משא״כ בזר הנושא כפיו כיון דמזכיר שם שמים לר׳ יהודה איכא איסור דאורייתא, ותוס׳ בשבת כתבו אפשר דאף ר׳ יוסי ג״כ מודה בכה״ג, ולפי״ז יהי׳ מוכרח דהפירוש של מג״א משום שם שמים שבברכת כהנים גופא ולא משום השם של הברכה על נשיאת כפים. ועיי׳ בנוב״י (מה״ק או״ח סי׳ ו) שהאריך בביאור דברי המג״א, ולהנ״ל יהי׳ מוכרח דמשום הברכה על נשיאת כפים ליכא איסור דהא אף נשים יכולין לברך על תפילין [ועיי׳ בישועות יעקב או״ח סי׳ קכח].

ואת אשר נראה לי ביישוב דברי התוס׳ בשבת הנ״ל, דהנה בפסחים קיד מוכח, דר׳ יוסי ס״ל דמצות צריכות כוונה, ובר״ה כח ע״ב מבואר דגרע לעבור מלצאת דאף אם לצאת לא בעי כונה לעבור בעי כונה. וכיון דלעבור בעי כונה. שפיר כתבו תוס׳ לא ידע ר״י מה האיסור, כיון דר׳ יוסי ס״ל מצוות צריכות כוונה, אבל בכתובות אזלה הגמ׳ למאן דאית לי׳ מצות אין צריכות כוונה וס״ל דזאת מקרי לעבור בזמנו ושפיר איכא איסור עשה וק״ל ע״כ.

★★

והנה הט״ז (בסי׳ קכח) שם עמד ג״כ על דברי התוס׳ כאן מהגמ׳ דכתובות הנ״ל, וכתב דע״כ צ״ל דהר״י בתוס׳ לא ס״ל כמש״כ ברש״י כתובות (שם) דבזר הנושא את כפיו יש איסור משום לאו הבא מכלל עשה, כה תברכו ולא זרים, משום ד״כה תברכו״ אתיא למצוה, ולא נוכל ללמוד מיני׳

לאו הבא מכלל עשה לאיסור דזרים ע"כ. והביא בזה הגאון הכלי חמדו בספרו חמדת ישראל (קו' נר מצוה חלק העשין אות טו) מדברי הגמ' (יבמות נד ע"ב) דאיתא שם: אלא רמז ליבמה שאסורה בחיי בעלה מנין וכו', ודילמא לאחר מיתת בעלה מצוה בחיי בעלה רשות, אי נמי לאחר מיתת בעלה אין בחיי בעלה לא ולאו הבא מכלל עשה עשה, עד כאן לשון הגמרא. מבואר דהגמרא נסתפק בזה אי יש לדרוש יבמה יבוא עליה (דברים כה, ה) ללאו הבא מכלל עשה.

וטעמא דמילתא כתב הריטב"א ז"ל (ד"ה מדאמר), דלישנא בתרא ס"ל כיון דיש בכלל הקרא יבמה יבוא עליה גם היתר, דאי לאו דכתבה קרא לא הוי ידעינן היתר כלל, וא"כ י"ל ددרשינן מההיתר דדוקא לאחר מיתה מותר אבל בחיי בעלה אסור, והיא סברא נכונה מאוד, כיון דיבמה יבוא עליה אע"ג דאתי למצוה מכל מקום בא להיתר ג"כ, וא"כ דרשינן מיניה לאו הבא מכלל עשה ג"כ.

והוא מוסיף: ולפי דברי הריטב"א הנ"ל י"ל, דהנה באמת הקרא דכה תברכו את בני ישראל (במדבר ו, כג), אתי להתיר ג"כ לברך בשם המפורש שאסור מצד הוגה את השם באותיותיו, וכיון שבא להתיר ג"כ שוב אמרינן דממה שמתיר ילפינן לאסור זרים בלאו הבא מכלל עשה, א"כ זה דוקא במקדש דמברכין בשם המפורש, אבל בגבולין דאין מברכין בשם המפורש לא בא העשה להתיר כלל, ושוב לא ילפינן לאיסור מיניה, ואין סתירה בין רש"י ז"ל ותוס' ז"ל.

ועיין במהרי"ט (ח"א סי' קמט) שכתב ג"כ לחלק בין מקדש לגבולין מהאי טעמא. אך ס"ל דהתוס' ס"ל דכל האיסור מצד שם המפורש, ופליגי על רש"י ז"ל עיי"ש. ולפי דרכינו שפיר י"ל דהא בהא תליא, דהיכא דבא להתיר דרשינן מיניה ג"כ איסורא, וזה נכון בעזהי"ת. עכ"ד.

★★

בקובץ דגל התורה (ווארשא - סי' יא) נדפס מאמר מהגאון בעל תורה תמימה ז"ל והוא מאריך בקושי להבין את דברי הגמ' כאן כפשטם, ובסיום דבריו כותב: והנה בהקדמת ספר רבינו ירוחם (תלמידו של הרא"ש בתחילת אלף הששי כי לפי המבואר בראש בפ"ק ממס' ע"ז הי' בשנת י"ב לאלף הששי) הנכתב בשנת צ"ו ונדפס בקושטא בשנת רע"ו לאלף הששי בסוף הדברים מביא כמו בדרך אגב את דברי רבי יוסי אלה שאנו בונים עליהם ומעתיקם כמו שהם ואך בשנוי מלה אחת וכו'.

ותחת הכתוב לפנינו במאמרו של רבי יודע אני בעצמי שאיני "כהן" העתיק הוא (רבינו ירוחם) יודע אני שאיני "כדאי" וכו'.

ולפי"ז אין כאן לא ענין כהונה ולא נשיאות כפים אבל יש כאן ענין הצעה מחביריו של רבי יוסי שיעלה לדוכן למקום גבוה הנועד לדרוש, לדרוש בתורה, ותו לא. וכמה מכוון ומכוון המאמר הזה בלשונו שאמר רבי יוסי יודע אני בעצמי שאיני כדאי, לדרוש בפומבי. ובכל זאת אם יאמרו לי חברי עלה לדוכן לבימה לדרוש אני עולה, ומדויק מאוד הלשון "יודע אני בעצמי" יען כי זולתו יחשבו אותו לכדאי והגון לכך, אבל הוא בנפשו לעצמו יודע שאיננו כדאי ולשון כזו נמצא בתלמוד.

וכך היתה הנוסחא בגמ' שלפני רבינו ירוחם, אבל היו גמרות כאלה שמעתיקים ערבבו ובלבלו והעתיקו תחת מלה "כדאי" המלה "כהן", ויצא המכשול הזה בכמה העתקות שאחריהם וגירסא זו היתה גם לפני הר"י בעל התוס' ולפני כמה ראשונים ותעבור גם לדפוס ותבלבל העולם וכו'. ע"כ.

בגמ': א"ר יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן אני עולה. ע"כ.

★★

הגאון בעל הצפנת פענח זצ"ל ביאר כאן ענין נפלא. עפ"י מה דאיתא בירושלמי פ"ד דמס' תענית הלכה ב' שמצאו בירושלים מגילת יוחסין וכתוב בה שר' יוסי בן חלפתא מבני יונדב בן רכב. ומבואר בספרי פ' בהעלותך עה"פ (ירמי' ל"ה) לא יכרת איש ליונדב בן רכב עומד לפני כל הימים, דיש אומרים דמבנותיהם היו נשואות לכהנים והיו מבני בניהם מקריבים לגבי מזבח. ולפי"ז י"ל דלכן אמרו לו עלה לדוכן, כי דימו שהוא מבני בניהם. עכ"ד ודפח"ח.

(קובץ כרם שלמה שנה ז' קו' ה' ע' לב)

★★

בספר דבש וחלב להגרמ"מ קרענגיל ז"ל (פר' שמיני) כותב: שמעתי מכאדמו"ר זצ"ל [הג"ר שמעון סופר] שאמר

בשם אביו הגאון בעל שו"ת חתם סופר, דמי שאינו יכול לישב בראש כשאומרים לו עלה (עי' שבת קי"ח), הרי זה נוגע קצת לגיאות מצד עקמומיות שבלבו, ע"כ.

★★

בגמ': וא"ר יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי יודע אני שאיני כהן אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן אני עולה.

ובתוס' ד"ה אילו: לא ידע ר"י מה איסור יש בזה העולה לדוכן אם לא משום ברכה לבטלה של כהנים אמרה תורה לברך את ישראל ע"כ.

כתב בזה הגאון האדר"ת זצ"ל (בקובץ יגדיל תורה - אודסא, סי' קנז): ואני בחידושי לש"ע או"ח הארכתי בס"ד בחקירה חדשה, אם ברכת כהנים יכולים להוציא אחד את חבירו וכמו כל הברכות ששומע כעונה, או דצריך דוקא לברך בפה.

ובזה יש לפרש דברי התוס' דלא קשה איך יברך ר' יוסי ויעבור בלאו הבא מכלל עשה (כמו שהקשו על תוס')

די"ל דאין הכי נמי כשמברך בפה עובר בעשה, אבל אם יוציאנו אחר, והוא אינו עושה דבר י"ל דאינו עובר כלל. וא"כ י"ל דזה שאמר ר"י אם אומרים לי עלה היינו כהן חברו ויוציאנו, והוא עצמו רק ישמע לבד.

וזה לי רבות בשנים נתכבדתי מיד"נ הגאון המנוח רבי בצלאל ז"ל מוילנא בספר ראשית ביכורים בעברו דרך פ"ק בחורף תרל"ד. ובאחד השיחים אמרתי לו חקירה זו, והראני שכן הביא בחיבורו מנהג כהני טריעסט והודה לי לפרש כן כונת התוס' ע"כ.

★★

תיתי לי דקיימית מצות תפילין וכו' אבוך במאי זהיר טפי וכו'. ולכאורה תמוה שהזכירו מצוות שהם חיוב מפורש בתורה, וראה במהרש"א מש"כ. ובספר אור המאיר (פר' נשא) ביאר עפ"י דאי' בסה"ק דכל אחד חייב לקיים מצוה אחת בהידור מיוחד, וזה מה שהשתבח ר"נ בציצית וכדו' ע"ש. וכעין זה כתוב בחי' הר"ן כאן. וראה בשפתי צדיק (פר' שלח אות ח) יסוד זה בשם החדושי הרי"ם ז"ל בשם האר"י ז"ל ע"ש. (וע"ע בנועם אלימלך פר' בשלח ד"ה ואתה וכו' ודו"ק).

ובספר ראש גולת אריאל (ח"א עמ' מ"ד - ה) אי' שאדמו"ר בעל האמרי אמת זצ"ל אמר על עצמו שלקח ע"ע את המצוה הקשה ביותר והיא מ"ע דכבוד אב ואם, עכ"ד.

(ויש לעיין בזה עפ"י דברי הירושלמי (פ"א דקדושין הלכה ז') דקרי למצוות כבוד אב - מצוה קלה ע"ש, ועי' ע"ז (ג' ע"א) לגבי סוכה, וי"ל הרבה בכל זה).

★★

בגמ': אמר רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לו דלא סגינא ד' אמות בגילוי ראש.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"א סי' מ), דבתשובות האלף לך שלמה מהגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל כתב דבגילוי כל הראש אסור לילך אף פחות מד' אמות, ובכיסוי מקצת הראש מותר רק בפחות מד' אמות.

ודבריו תמוהים, דאיך אפשר לפרש דברי הגמרא כאן דרב הונא בריה דרב יהושע שיבח עצמו שלא הלך ד' אמות בגילוי הראש, דהכונה בכיסוי מקצת הראש דמצד הדין לילך כן, והלא הלשון גילוי הראש משמע מגולה ולא כשהוא מכוסה משהו. עיי"ש.

★★

בגמ': תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה וכו'.

כתב המהרש"ל בים של שלמה (פ"ז דב"ק סי' ל"ו): וסיום הספר נמי נראה בעיני שהוא סעודת מצוה. וכן ראיה מפרק כל כתבי (שבת דף קי"ח ב') דאמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתא עבידנא יומא טבא לרבנן. ומשום זה היה נראה לברך שהשמחה במעונו בסיום מסכת, דאין לך שמחה יותר לפני הקב"ה אלא שמחה ורינה של תורה, דאין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה וכו'. וכן הוריתי פעם אחת הלכה למעשה, ונתבלבל השמחה במהומות גדולות ע"י סיבות קשות, ותליתי הסרחון בי שעברתי על דברי רבותי שלא שמעו מעולם דבר זה, ע"כ לא כתבו אלא בחתונה ובפדיון הבן, ובמילה ג"כ לולי צערה דינוקא, אבל במצוות אחריני לא. ובודאי כל דבריהם בקבלה ובסודות פנימיות על כל שיחה ומלה, ואין נתקן דווקא באותם מצוות

ולא לענין אחר, דהא ביו"ט מחוייב להרבות בסעודות ולשמוח, ואפ"ה לא מברכינן ע"כ.

★★

בגמ': ואמר אביי וכו' **דשלים מסכתא - עבידנא יומא טבא לרבנן** וכו'.

וברש"י: לתלמידים - ראש ישיבה היה ע"כ. וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספרו מנוחת שלום (חלק יא סי' כג): וצריך עיון ולימוד מה כוונת רש"י ז"ל ומה הרגיש וממה נשמר בזה שכתב שאביי ראש ישיבה היה, והוא דקדוק נכון.

ובפשוטו יש לומר שהתכוין רש"י ז"ל לומר ולהסביר מה הטעם שאביי דוקא הוא שהיה עושה יומא טבא לרבנן לכל צורבא מרבנן דשלים מסכתא, לכך אמר שהוא היה ראש הישיבה שלהם ודוק.

ובס"ד עלה בדעתי לומר עוד שהיה קשה לרש"י ז"ל איך אכן אומר אביי שהוא עושה יומא טבא לכל צורבא מרבנן דשלים מסכתא, והלא ידוע ומפורסם בתלמוד במקומות הרבה שהאמורא אביי היה עני ודחוק טובא, וכהיא דעירובין (סח, א) שלא היה בידי אביי אפילו פרוסת פת יתירה על מנת להקנות להם פת, ובכתובות (סה, א) דאמר רבא דידענא ביה בנחמני דלא הוי שתי חמרא והיינו מרוב עניות כסוכה (מט, ב), ועין שבת (לג, א) וברש"י, ומגילה (ז, ב) ועוד, ועיין הגהות רש"ש חולין (קלג, א) ע"ש ופתח עינים כאן וכתובות (סה, א). [ועיין רבינו חננאל ז"ל תענית (יז, ב) שפירש ההיא דכתובות דידענא ביה בנחמני דלא שתי חמרא, היינו משום שאביי כהן היה וסבר כרבי דתענית התם דכהנים אפילו בזמן הזה אסורים בשתיית יין ע"ש, והרבה יש להעיר בזה, יתבאר במקומו בס"ד].

ואם כן שהיה אביי עני, איך היה באפשרותו וביכולתו של אביי לעשות יומא טבא לכל צורבא מדרבנן שסיים מסכתא אתמהא, בזה הרגיש רש"י ז"ל.

ולזה תירץ רש"י ז"ל במתק לשונו דהכא מיירי כשהיה אביי ראש ישיבה, ואנן קיימא לן כי כאשר היו ממנים ראש ישיבה היו מעשירין אותו בממון הרבה, וכדכתב רש"י ז"ל עצמו בסוטה (מ, א): "יושיבוהו בראש [הישיבה] ונותנין לו מנות ומעשירין אותו כדי שיהא חשוב וישמעו דבריו", וכן פירש המיוחס לרש"י בתענית (כא, א): "מי שהוא ראש ישיבה היו מגדלין אות משלהן ומעשירין אותו", ועיין בזה בארוכה בחיבורי ברית יעקב (סימן כז), ובזה אתי שפיר.

ולפי זה צריך לומר שמה שהבאנו מכמה מקומות שאביי עני היה, היינו באותה תקופה שעדיין לא נתמנה לראש ישיבה ודוק. [ועיין ברכות (נו, א) עש"ה, וכתב בספר אברהם אזכור (מערכת א סוף כלל ז): "אביי היה עני ולבסוף העשיר - עיין בזה בספר אהלי יצחק (דמ"ג ע"א)" ולא זכיתי לראות ספר זה מימי, ואתה תחזה].

★★

והוא ממשיך וכותב:

ובהיותי בזה ראיתי לרבינו הגדול מהרש"ל ז"ל בספר ים של שלמה בבא קמא (סוף פ"ז) שכתב: "והנה פקח עיניך וראה אף שאביי היה אחד מן החולים ומצומצם ביותר כדאיתא בשבת (לג, א) אביי חש בהדרוקנא, אמר רבא ידענא ביה בנחמני דמכפין נפשיה, אפילו הכי עביד יומא טבא לרבנן מחמת רוב חיבת המצוה" עכל"ק.

ולדברינו דלעיל בכוונת רש"י ז"ל, יבין המעיין מה שיש לעמוד בזה, וקצרתי הרבה ודוק היטב.

★★

עוד כותב שם:

עכשיו בימים אלו נדפס מכתב יד הספר היקר יד דוד מהגאון המובהק רבי יוסף דוד זינצהיים ז"ל וראיתי לו בחידושיו לשבת (שם מהדורה בתרא דקפ"ז סע"א) שאחר שהביא דברי רש"י הללו כה כתב: "בספר בארות המים (יו"ד סימן ח) כתב שכוונת רש"י ז"ל דאביי דעבד יומא טבא לרבנן דבני ישיבות דוקא, דאף על גב דאמר עבידנא יומא טבא לרבנן, לאו לכולהו עביד, אלא רק לבני ישיבתו, וכתב כן בשם מהרש"א ז"ל בח"א. ואני לא ראיתי כן למהרש"א, וגם אין נראה שהיה במקומו של אביי ראש ישיבה אחר חוץ מאביי. ואפשר כוונת רש"י למה היה מוטל על אביי לעשות הסעודה, ולכן פירש לפי שהיה ראש ישיבה וכולם תלמידיו לכן עשה הוא הסעודה ועיין בספר אמרי שפר (פרשת מצורע)" עכ"ל. הרי שבהסברנו הראשון זכינו לדעתו הרמה תלי"ת.

ודע דספר בארות המים לא ראיתי מימי, אבל אפשר שכתוב שם שכן כתב מהרש״א, אבל אין כוונתו לרבינו שמואל אידלש ז״ל בעל חידושי הלכות וחידושי אגדות, אלא כוונתו לרבינו שלמה אלגאזי ז״ל בעל תאוה לעינים זהב שבא וקילורית לענין על חידושי אגדות שבתלמוד הנדפסים בעין יעקב, שגם לו המחברים קוראים מהרש״א, ומי שיש לו ספר בארות המים וספרי הגאון מהר״ש אלגאזי ז״ל יראה אם השערתי נכונה. ע״כ וע״ש עוד אריכות בדברי המהרש״ל הנ״ל ודפח״ח.

★★

בגמ׳: דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה וכו׳.

כתב בשו״ת בית ישראל סי׳ מ״ז דמזה ראיה דגם סיום משניות חשוב סיום, דבימי אביי לא הי׳ אלא הששה סדרי משנה שלא היה עדיין הגמרא מסודר, וכ״ת דשלים מסכת הכוונה עם פלפול הגמ׳ בע״פ, הרי כתב רש״י במס׳ תענית דף ד׳ ע״א דצורבא מרבנן נקרא בחור חריף, ולא מסתבר דבחור חריף כד שלים מסכתא זכר בעל פה הפלפול של האמוראים, וכן הובאה ראיה זו בספר ברכת הפסח סי׳ ט׳ בפתחא זוטא סק״ד, וכתב בארחות חיים (סי׳ תקנ״א אות ל״ה) שהרה״ק מו״ה ישראל מרוזין זצלה״ה צוה לאנשים שילמדו מסכת משניות לעשות סיום אחר תענית ת״ב ושיאכלו בשר, וכן הובא בדעת תורה בסי׳ תקנ״א בשם הרה״ק מקאמינקא זי״ע.

ובהגהות בספר פסקי תשובה (סי׳ קצד) מביא: ויעי׳ ביו״ד (סי׳ רמ״ו סעיף כ״ו) כשמסיים מסכת מצוה לשמוח, וכתב הגז״ל מהר״ם אריק בספר מנחת פתים, וה״ה אחד מכ״ד ספרי הקודש דהוי סעודת מצוה, וכ״כ בפני יהושע ברכות (דף י״ז) יעי״ש עכ״ל, וכן הי׳ נוהג הגה״ק מסוכטשוב זצוקלה״ה:

ראיתי בתהלים שהדפיס איש ירושלים בדפוס זיטאמיר עם התרי״ג מצות שהביא שם בשם כמה צדיקים דאף אם לומד רק מסכת משניות נמי הוי סעודת מצוה, ופעם אחת הי׳ הה״ק מהור״ר ישראל מרוז״ין זצלה״ה בכפר ולא הי׳ סיום על מסכת אחר תענית ט׳ באב שיהי׳ מותר לאכול בשר, וצוה להאנשים שיסיימו מסכת ממשניות ויאכלו בשר:

יעי׳ בהגהות הגז״ל מבערזאן לאו״ח (סי׳ תקנ״א) שכתב לפימ״ש המש״ז (או״ח סי׳ ק״ב סק״ד) דמסכת דרך ארץ לא מקרי תורה, א״כ בסיום מסכת דרך ארץ אין היתר לאכול בשר:

ולהלן שם כותב עוד:

סיפר לי כבוד ידידי הרב הגאון מהור״ר אברהם אהרן לענטשיצקי שליט״א ששמע מפ״ק חו״ז הגה״ק מסוכטשוב זצ״ל שסיפר, כי הגה״צ מהוררי״י מקוטנא זצ״ל הי׳ נוהג לאכול בשר בליל מוצאי ט״ב על סמך סיום מגילת איכה, שלמד ביום ט׳ באב: ע״כ.

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (הל׳ פסח ע׳ רנז): והנה ביה״ר שאומרים בסיום מסכת הנוסח כן תעזרנו להתחיל מסכתות וספרים אחרים ולסיימם, הרי דגם בסיום ספר עושין סעודת מצוה, ובפני יהושע בברכות דף י״ז כתב על הא דאמרו ר׳ יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי וכו׳ דהיינו דר׳ יוחנן כד מסיים ספרא דאיוב היה רגיל לעשות סעודת סיום עי״ש (ועי׳ באלף לך שלמה סי׳ שפ״ו).

ובתולדות קול אריה (אות ל״ג) הביא ששמע מהגאון בעל לבושי מרדכי זצלה״ה ששמע בשם הגר״א על הא דכתב ברמ״א בסי׳ תקנ״א סעי׳ י׳ דבסיום מסכת וסעודת אירוסין אוכלין בשר, דתמה המג״א שם דהא כתב בסעי׳ ב׳ דאסור לעשות סעודת אירוסין, ואמר הגר״א דברמ״א הי׳ כתב אחר תיבת וסיום מסכתא ר״ת ״וס״א״, וטעו המדפיסים וכתבו ״סעודת אירוסין״, אולם הוא טעות והוא ר״ת ״וספרים אחרים״, וכוונת הרמ״א דגם כשמסיים ספרים אחרים הוי סעודת מצוה ואוכלין בשר, והובא שם שהגאון הקול אריה עשה סעודת סיום בין ר״ח אב ות״ב על הספר הק׳ עשרה מאמרות להרמ״ע מפאנו ואכלו בשר.

אמנם בשו״ת פני מבין סי׳ ק״ג כתב דעיקר שמחת סיום הוא כשלומד ביגיעה, דאז כשמסיים יו״ט הוא לו, וראוי לעשות בו סעודה, אבל לימוד בלא יגיעה אין הסיום שמחה כ״כ, ואין הסיום נחשב ליו״ט, ועל כן אין נוהגין לעשות סיום בלימוד משניות, דבמשניות שלומדים כפשוטו יש באפשרות לסיים כמה וכמה מסכתות בשעות שתים שהן ארבע, ולכן לא נהגו לעשות סעודה רק אם סיימו כל שיתא סדרא או עכ״פ סדר אחד עי״ש, וכ״כ בשו״ת פרי השדה ח״ב סי׳ צ״ב דלדידן שאין עמלים כ״כ בלימוד משניות גרידא לא נקרא מס׳ רק עם גמרא, אלא שבח״ג סי׳ צ״א הוסיף דת״ח שלומד י׳ משניות עם המפורשים פירוש הרע״ב ותוספ׳ יו״ט,

וגם שגור בפיו קצת הגמרא, אז יכול לעשות סיום גם על מסכת משניות, דכיון שמבין השקלא וטריא דגמרא בודאי ימצא הרבה ענינים המשמחים לב, אבל מי שלא בא לידי כך, או שאינו לומד באופן זה, אין הסיום נחשב ליו״ט, ע״כ.

הנה שהתבארו לנו כמה וכמה דעות בענין זה.

★★

בקובץ ישורון (קובץ ט״ו ע׳ תפג-ד) מובא בשם הגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבך זצ״ל:

יש לתמוה, בישיבתו של אביי, שבודאי למדו שם רבים, ודאי היו לעתים קרובות ביותר סיומי מסכתות, וכי מדי יום היה עורך סעודות טבא לרבנן? אלא ״שלים מסכתא״ היינו שלמד ויגע והשלים חק לימודו הראוי בהאי מסכתא, ונהירין לו שביליה ותמצית סוגיותיה, וזה לאו בכל יומא אתרחיש אף בישיבתו של אביי, ולכבוד מאורע שכזה עשה יומא טבא לרבנן ע״כ.

★★

כ״ק מרן אדמו״ר מבעלז שליט״א אמר בסיום הש״ס: איתא במס׳ שבת (קיח, ב): ״ואמר אביי תיתי לי דכי חזינא צורבא מרבנן דשלים מסכתיה עבידנא יומא טבא לרבנן״. וצריך ביאור למה עבידנא יומא טבא רק לרבנן ולא לכל אחד. ועוד מה ענין היומא טבא והשמחה בסיום מסכת, כי גם אם למד והשלים מסכת אחת, הרי יש עוד לפניו הרבה מסכתות שעליו ללמוד, ואפילו היום שב״ה סיימו רבבות בני ישראל את כל הש״ס לא ניתן לומר בתורה לשון של גמר וסיום, שהרי נאמר עליה: ״ארוכה מארץ מדה ורחבה מיני ים״ (איוב יא, ט), וכן אמר דוד המלך ע״ה: לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד״ (תהלים קיט, צו), לכל דבר שבעולם יש גבול וסוף ואילו התורה״ק אין לה קץ ותכלית, ולפיכך נאמר במשנה: ״לא עליך המלאכה לגמור״ (אבות ב, טז), ואם כן מהי השמחה בסיום מסכת.

אמנם מהות שמחה זו שבסיום מסכת היא בעצם שמחת העתיד, והרי זה כדוגמת מה שמצינו: ״מי שיש לו מנה רוצה מאתיים״ (עי׳ קהלת רבה א, יג), וכך הוא גם לגבי לימוד התוה״ק, כי לאחר שלמד וזכה לטעום מתיקות התורה, הוא מקבל השתוקקות וגעגועים ללמוד יותר ויותר, וכן זה שסיים מסכת אחת, מקבל השתוקקות ורצון ללמוד מסכת נוספת וכך הלאה, ומי שזכה לסיים את כל הש״ס מתמלא תשוקה עזה ונפלאה ללמוד ולסיים שנית את כל הש״ס, והפעם ביתר עיון ועמקות ובתוספת יראת שמים. זוהי עיקרה של השמחה בסיום מסכת, על כך שזוכים כעת לאותה השתוקקות וגעגועים להרבות יותר ויותר בלימוד התורה.

וכך פירשו רבותינו הק׳ את ענין השינוי שהיה במידות הארון ממידות שאר כלי המשכן, כי מידות הארון היו כולן שבורות: ״אמתיים וחצי ארכו, ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו״ (שמות כה, י), והרמז הוא להורות לנו כי ככל שירבה אדם ללמוד והשיג בתורה ובחכמה אלוקית, כך יוודע לו עד כמה הוא רחוק משלימות ההשגה.

ואדרבה, רק אותו הלומד, ורק לאחר לימודו, מרגיש הוא בגודל חסרונו בתורה שאין לה גבול ומשתוקק להוסיף ולהרבות תורה וחכמה. אמנם לעומתו זה שלא למד, הרי אינו יודע מה שחסר לו.

וכך מסופר בשם הגה״ק בעל ״דברי חיים״ מצאנז זי״ע שענה לאחד שהתלונן לפניו על בנו שאין לו חשק ללמוד, האם כבר טעם בנך את טעמה הנעים והמתוק של התורה בכדי שיהיה לו חשק ללמוד מעצמו? עליך לנסות תחילה ללמוד עמו, ולשם כך תעשה את כל המאמצים שיסכים לעסוק בתורה, והנני מבטיחך כי לאחר שירגיש במתיקות התורה יתמלא רצון להוסיף ולהמשיך בלימוד.

והוא שנאמר: ״טעמה כי טוב סחרה לא יכבה בלילה נרה״ (משלי לא, יח), כלומר, מי שטעם טעמה של תורה״ק, הרי אפילו בלילה בשעה שכולם ישנים, הוא ממשיך ללמוד ולעסוק בתורה, ובניגוד לאחרים נרו דולק ואינו מכבה אותו.

וזו היא כוונת מאמרו של אביי: ״עבידנא יומא טבא לרבנן״ - לרבנן דייקא, משום שהאחרים עלולים לטעות ולחשוב שהשמחה היא על כך שכבר סיימו, בעוד שהת״ח שזכו לטעום טעמה הערב של התורה, הם בלבד מבינים שעיקרה של השמחה אינו על הסיום, אלא על כך שניתוסף להם עתה רצון וחשק ללמוד יותר ויותר, ועל הקבלה להבא להוסיף ללמוד הם שמחים כעת. עכד״ק.

דף קי״ט ע״א

בגמ׳: אמר בואו ונצא לקראת שבת המלכה וכו׳.

בספר הנפלא בן יהוידע על ב״ק (לב ע״א) מביא: כיון דא״ר חנינא באו ונצא ולא אמר באו ונקבל שבת

מלכתא, משמע דצריך לצאת חוץ לעיר, דהיינו לשדה שהיא חוץ לבתים והכי דייק לה רבינו האר״י ז״ל בשער הכוונות דף סד ע״א (בריש דרוש א) וז״ל, ואין ספק כי אם הוא כסברת קצת קלי עולם, דחושבים די קבלת תוך חצירו של אדם, לא היו אומרים באו ונצא כנראה, כי היו תוך העיר, והיו מתחברים לצאת לשדה לקראת השבת אורח הנכבד, וגם שאח״כ למה יפטרו את הרץ בע״ש תוך רה״ר מן הנזקים, כיון שאין יציאתו מחוץ לעיר לתכלית מצוה, ע״כ ע״ש.

אך עדיין קשה, דמהיכא משמע דצריך לרוץ כדי שנאמר שהוא רץ ברשות. ונראה פשוט כיון דמוכח מהא דר״ח, דיציאתו לשדה כדי לקבל שבת יש בזה מצוה יותר מאם היה מקבל בביתו או בבית הכנסת, א״כ ממילא שמעינן דמצוה לרוץ, שכן ארז״ל לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה, וילפי לה מקרא, ולפ״ז ה״ה אם רץ לבית הכנסת להתפלל, דגם בזה יש מצוה לרוץ, דכתיב בית אלקים נהלך ברגש, וכנז׳ בגמרא, והא דנקיט כאן בע״ש בין השמשות, כדי ללמדינו לפי דרכו, שיש מצוה לרוץ לקבלת שבת.

ובאופן אחר נ״ל בס״ד, והוא דיש לדקדק באומרו בואו, דאינו מתיישב היטב למי קאמר בואו, ונראה ליישבו ע״פ מ״ש בש״ע (או״ח סי׳ ג) חסידים הראשונים כשהיו נכנסים לבית הכסא, היו אומרים קודם כניסתם התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרונו שמרוני עזרוני עזרוני, המתינו עד שאכנס ואצא, שכן דרכן של בני אדם, והיו אומרים כן בכל פעם קודם שיכנסו, והוא לשון נטילת רשות מן המלאכים המלווים את האדם, שנאמר כי מלאכיו יצוה לך, ומפורש בלבוש הענין שאומר להם, כי האדם מצד שהוא אדם וטבעו כן לעשות צרכיו הוא דרכו וא״א לו זולת זה, אבל אחר שיודע שהם בקדושתן ולא יכנסו עמו לבית הכסא, על כן הוא מבקש ומתחנן לפניהם שימתינו לו וישמרוהו עד צאתו ע״ש.

ולפ״ז מובן שפיר דברי ר״ח, שהיה אומר באו ונצא, דעם המלאכים המלוים אותו הוא מדבר, שאמר להם בואו עמי, ועל כן ממילא שמעינן שהיה רץ ביציאתו, דאם לא רץ אלא הולך כדרכו, למה אמר להם באו ונצא, והלא הם מלוים אותו והולכים עמו בכל מקום אשר ילך, אלא ודאי מאחר שהוא רץ, דאז גם המלאכים יהיו רצים עמו, לכך מודיע להם באו ונצא לקראת שבת מלכתא, כלומר באו ונצא לצורך מצוה, ולכן אל יקשה בעינכם על שאני רץ, דאז גם אתם תהיו רצים, כי ריצה זו היא צורך מצוה, ויש בזה מצוה, וא״כ ש״מ דמצוה לרוץ. עכ״ד ודפח״ח.

★★

(ויש להוסיף עוד בס״ד, דהנה ידוע דיש מלאכים נפרדים לימי החול ומלכים נפרדים לש״ק, וראה בזה בזוה״ק (ח״א קסו ע״א) וראה בשפת אמת (פר׳ ויצא - תרסא) שפירש שזה מה שאומרים שלום עליכם בליל ש״ק למלאכי השרת של שבת. ואומרים צאתכם לשלום למלאכי החול ע״ש. וכנראה שנקט שמלאכי השבת באים רק אז בעת הקידוש וצ״ע מנין זה. וטפי הי׳ נראה שמגיעים מלאכי השבת בעת כניסת הש״ק, ולזה אמר ר״ח: בואו ונצא וכו׳ היינו שקרא למלאכי השבת שיבואו ויחד נלך לקראת ה״ק ודו״ק היטב, ולפי״ז אין הדיוק שכתב הבן יהוידע וכנ״ל שמזה שאמרו בוא ונצא מוכח שרץ וכנ״ל וצ״ע).

★★

בגמ׳: רב ספרא מחריך רישא - רבא מלח שיבוטא וכו׳.

הנה בשו״ע או״ח (סי׳ רנ) מוצאים אנו ענין מיוחד במינו וז״ל השו״ע: ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו כי רב חסדא הי המחתך הירק דק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים ורבי זירא היה מדליק האש ורב נחמן היה מתקן הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול ומהם ילמד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום בכבודי כי זה הוא כבודו שמכבד את השבת עכ״ל רבינו בשו״ע שם.

והם דברי חידוש, כי לא מצאנו במצוות אחרות הלכה בשו״ע שיש דין הכנה למצוה וכמו כן לא מצינו בשום הלכה שהשו״ע מזכיר את הפרטים לדקדוקיהם מי הם האמוראים שעשו ומה בדיוק הכינו.

ומכאן נלמד, שדין הכנה לשבת אינו רק דין הכנה לכבוד השבת שתהיה השבת מכובדת, אלא ההכנה היא מצוה חשובה בפני עצמה, וכבודו של האדם שהוא מכבד את השבת, כפי שהביא השו״ע שהאמוראים לא חסו על כבודם אלא אדרבה, זה היה כבודם שיקיימו את מצות ההכנה לכבוד השבת.

וביאור הלכה (שם ד״ה ישתדל) הביא את דברי הרמב״ם (פרק ל מהל׳ שבת) שכתב בהלכה זו בלשון חייב, וז״ל: ״אע״פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים ההן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו״. וכתב בביאור הלכה: ״ואפשר דלהרמב״ם ג״כ לאו חוב גמור הוא אלא כעין חובה משום כבוד שבת, וסברת הרמב״ם דאל״ה לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה, ומ״מ לא הוי זה חובה גמורה, ותדע דלא אשכחן בגמרא בשם חובה כי אם על הדלקת נר בשבת בדף כה ע״ב ולענין ג׳ סעודות בדף קיז ע״ב, ומ״מ צ״ע״. ולפי המבואר, נראה שזה מה שלימדנו הרמב״ם שיש כאן חיוב מכיון שההכנה היא מצוה חשובה בפני עצמה.

ועיין שו״ע סי׳ ר״נ (קונטרס אחרון סק״ב) מה שהאריך בחיוב זו, ומה שיישב הא דלמד ברפ״ב דקידושין מעובדות אלו דמצוה בו יותר מבשלוחו.

★★

הגר״ש רוזובסקי ז״ל בספרו זכרון שמואל (סימן לב אות ז) כתב וז״ל: ״בהא דכתב הגרע״א ז״ל דנשים פטורות ממצות עונג וכבוד ביו״ט, צע״ק דא״כ ליפטרו נשים ביו״ט מדין הדלקת נרות, דאף דהדלקת נר הוא דין מיוחד דהרי מברכינן עלה, אבל מכל מקום יסוד החיוב הוא משום כבוד ועונג, וכמבואר ברמב״ם פ״ה מהלכות שבת ה״א ופ״ל הט״ז, וכיון דנשים פטורות ממצות עונג וכבוד, אם כן ליפטרו גם מהדלקת נרות.

ואולי יש לומר דכיון דהוא דין מיוחד של הדלקת נרות, אף דיסודו הוא משום כבוד ועונג, מכל מקום חייבות בזה גם נשים. ועוד יש לומר, דיש לחלק בין דין כבוד לדין עונג, דעונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא, אבל כבוד יו״ט לא חשיב הזמן גרמא. וטעמא דמילתא, שהרי גם בחול חייב לכבד את היו״ט כל שזהו כבודו של יו״ט, וכדחזינן דמשום כבוד שבת ויו״ט צריך שיהא מוכן מבעוד יום, וכדאיתא בר״מ ז״ל (פרק ל׳ מהלכות שבת ה״ה), וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן, ע״כ. ועיין בכתבי הגר״ח בשם מרן הגרי״ז ז״ל, אבל עונג חייב להתענג בשבת, ולהכי הוי מצות עשה שהזמן גרמא, וצ״ע בזה״. ע״כ דברי הגר״ש רוזובסקי ז״ל.

וכתב רבי צבי רייזמן שיחי׳ בספרו רץ כצבי (ח״א או״ח סי׳ יב ס״ק יא) לבאר בזה עפ״י המתבאר לעיל מהשו״ע והביאור הלכה בגדר המצוה של הכנה לשבת קודש. א״כ התבאר לנו שגדר כבוד שבת הוא לפני השבת, דהיינו שאין זה רק הכנה לשבת שהשבת צריכה להיות מכובדת, אלא כל עיקר ומהות מצות כבוד שבת הוא דין מבעוד יום, ומצוה בפני עצמה, לעמוד בערב שבת ולהתכונן לכבוד השבת, ועצם ההכנה היא היא המצוה.

וזוהי כוונת דברי הגר״ש רוזובסקי הנ״ל במה שכתב לחלק בין דין כבוד לדין עונג ש״עונג הוי מצות עשה שהזמן גרמא אבל כבוד יו״ט לא חשיב הזמן גרמא. וטעמא דמילתא, שהרי גם בחול חייב לכבד את הו״ט כל דזהו כבודו של יו״ט״, וכפי שהביא שם מדברי הגרי״ז הנ״ל שדיני כבוד שבת הם מבעוד יום, וכמו שנתבאר, הכוונה בזה היא מאחר וההכנה היא מצוה בעצמותה שזמנה ביום חול לפני השבת, שוב אינה מוגדרת כמצות עשה שהזמן גרמא, ולכן גם נשים חייבות בה ע״כ.

★★

בענין דג השיבוטא שנזכר בגמ׳ כאן שרבא מלח שיבוטא לכבוד שבת, האריכו האחרונים הרבה אי הוא דג טמא או טהור, והגרי״ח סופר שליט״א בספרו זרע חיים (סי׳ ל ס״ק א) מביא מהרדב״ז בתשובותיו (סימן אלף תנח) וכן בביאורו לרמב״ם (פ״ט דכלאים ה״ח) פשיט״ל דהוא דג טמא ע״ש. וכתב הגרי״ח סופר שם:

וכד הוינא טליא העירותי על דברי הרדב״ז ז״ל שכתב ששיבוטא דג טמא, מסוגיא ערוכה דשבת (קיט, א) וקדושין (מא, א) דרבא מלח שיבוטא לכבוד שבת קדש, וכן מחולין (קט, ב), ומפסחים (קיב, ב) ושם באכילת שיבוטא מיירי, וכדכתב להדיא בפירוש נפש יהודה שעל ספר מנורת המאור (נר ו כלל א דף שו), ועיין גם שבת (קמה, ב) שאוכלים דג קולייס האיספנין ופירך הערוך שהוא שיבוטא ע״ש, וכתבתי בזה הרבה בחידושי, וכעת אינם לפני, ובהמשך השנים ראיתי שכבר רבים ושלימים עסקו בזה ועמדו על דברי רבינו הרדב״ז ז״ל, ויעויין לגחיד״א ז״ל במחזיק ברכה חיו״ד (סימן פד אות ו), ושו״ת פני יצחק לגרי״צ אבולעפיה ז״ל ח״א (חיו״ד סימן ט דל״ז ע״ד), ומנחת חנוך (קומץ המנחה מצוה תקנ), ושו״ת עמודי אש (סימן א ד״א ע״ג) ובהשמטות (שם דכ״ח ע״א), ושדי חמד (מערכת כ אות קכט), ואוצר י״ד החיים (סימן תתקפח) ועוד. ואכמ״ל עכ״ד שם.

★★

והנה הפרמ״ג (בפתיחה כוללת) הביא ראי׳ שאין לוקין על בעיא דלא איפשיטא, מהא דדייק הב״י מלשון הרמב״ם בהל׳ כלאים (פ״ט ה״ח) שאין לוקין מכת מרדות במנהיג בעיזא ושיבוטא, שהיא בעיא דרחבה בס״פ הפרה (ב״ק נה, א) ולא איפשיטא ע״כ. ותירץ בזה הרדב״ז (בח״ב בלשונות הרמב״ם סי׳ פה), דהרמב״ם לשיטתו שלא אסרה תורה בכלאים דהנהגה אלא על טהורה עם טמאה דוקא דומיא דשור וחמור, אבל שני מינים טהורים אינם אסורים בהנהגה אלא מדרבנן, וא״כ המנהיג בעיזא ושיבוטא ששניהם טהורים, הוא בעיא דלא איפשטא באיסור דרבנן וספיקא דרבנן לקולא, ומשו״ה אינו לוקה גם מכת מרדות, אבל בבעיא דלא איפשיטא באיסור דאורייתא דספקא לחומרא שפיר לוקין ע״ז מכת מרדות. ע״כ.

והקשה חכ״א להגאון ר׳ חיים ברלין ז״ל, דא״כ שאין בבעי׳ זו של רחבא אלא ספק דרבנן וספקא דרבנן לקולא, הי׳ לנו לפסוק להתיר לכתחילה להנהיג בעיזא ושיבוטא ככל ספקא דרבנן דלקולא.

והשיב לו הגר״ח ברלין ז״ל בספר נשמת חיים (חו״מ סי׳ קעה ס״ק ב): ורציתי ליישב, דהרמב״ם ז״ל לא הוה ברירא לי׳ הא מילתא גופא אם שיבוטא דג טהור הוא והוי האי בעיא ספקא דרבנן, או דג טמא הוא והוי האי בעיא ספקא דאורייתא, כמו שנסתפק בזה הרדב״ז בתשובתו שם בשיבוטא אם הוא טהור או טמא. אבל אי אפשר לומר כן, דלענ״ד אין שום ספק בזה, דשיבוטא דג טהור הוא, דהא רבא מלח שיבוטא לכבוד שבת כדאיתא בשבת קיט א, וילתא אמרה לרב נחמן שרא לן מוחא דשיבוטא חולין קט ב, וע״כ אין ספק בזה דשיבוטא דג טהור הוא. והאי בעיא דרחבה הויא ספקא דרבנן לדעת הרמב״ם ז״ל, ומ״מ אסור לכתחילה להנהיג בעיזא ושיבוטא, משום שאין עושים ספק דרבנן לכתחלה, וכה״ג מצינו בהרבה מקומות שהחמירו לכתחלה גם בספק דרבנן, כמש״כ הש״ך בכללי ס״ס אות לו בשם המרדכי פ׳ החולץ, ואין כאן מקום להאריך. עכ״ד.

★★

הנה דלהגר״ח ברלין ז״ל לא הי׳ ספק כלל מכח הגמ׳ כאן (ועוד דוכתי) דשיבוטא הוא דג טהור. אך התבאר לעיל דלרדב״ז פשיט״ל איפכא וצ״ע. גם דברי הרדב״ז הנ״ל בישוב קושית של הפרמ״ג סותרים קצת לדבריו המובאים לעיל דפשיט״ל דהוא דג טמא וצ״ע בכל זה.

★★

בגמ׳: עשר בשביל שתתעשר.

וכן הוא גם בתענית דף ט׳ ע״א, ואיתא שם עוד דבכל דבר אסור לנסות את השי״ת חוץ מבמעשר שנאמר פסוק מפורש (מלאכי ג׳ י׳) הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו׳ ובחנוני נא זאת אמר ד׳ צבא-ות וגו׳. והטור הביא גמרא זו בריש הלכות צדקה (סי׳ רמ״ז), והוסיף שגם בצדקה אפשר לנסות השי״ת, כי הוא בדוק ומנוסה שלא תחסר לו, אלא אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד.

אבל הבית יוסף שם משיג על הטור, דבסוגיא דתענית משמע דרק אמעשר נאמרה זאת ולא בצדקה. וברמ״א (שם ס״ד) הביא ב׳ דיעות בזה, וכתב שם בפתחי תשובה (סק ב׳) משאילת יעב״ץ דמלשון הרמ״א משמע דבמעשר כספים לכו״ע מותר לבחון ולנסות. אבל הוא חולק עליו דרק במעשר דגן שרי לנסות, וכן מביא משל״ה הק׳.

★★

בגמ׳: עשירים שבשאר ארצות במה הן זוכים - א״ל בשביל שמכבדין את השבת.

ציין כאן הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל: יש לפרש ע״פ דאי׳ בב״ר (פר׳ יא) ברכת ה׳ היא תעשיר זו השבת שנאמר ויברך אלקים את יום השביעי. (ובירושלמי ברכות פ״ב ה״ז (יט:) ברכת ה׳ היא תעשיר זו ברכת שבת) ע״כ.

★★

בגמ׳: והביאו לפניו שלחן של זהב וכו׳.

עיין בחתם סופר בתורת משה (סו״פ יתרו) שכתב, דדוקא למ״ד עושים כלי שרת של עץ, יש להתיר לעשות שלחן כשאינו שוה ממש בארכו ורחבו לשלחן בהמ״ק, דאי לא״ה לא שבקת חיי לכל בריה, ויהיה אסור לעשות שלחן, אבל למאי דקי״ל שאין עושים כלי שרת של עץ, א״כ מותר להדיוט לעשות שלחן של עץ, ולכן של מתכות אסור אפי׳ אינו שוה לשל מקדש בארכו ורחבו והכי קי״ל. עיי״ש. ובדרכי תשובה (סי׳ קמא סי׳ נ״ה) הקשה עליו מכאן דהיו מביאים שולחן של זהב כו׳. וצ״ע.

★★

בגמ׳: מפני מה תבשיל של שבת ריחו נודף וכו׳ **כל המשמר את השבת מוציל** וכו׳.

כתב בספר לחם רב להגרמ״ח ליטש-רוזנבוים ז״ל (ערכים - ערך שבת אות א) לבאר את דברי הגמ׳ כאן, דהנה

חיך אוכל יטעם על איזה תבשיל שהוא טוב, והשני שהוא רעב כמותו לא יערב לו, והטעם הוא, כי האחד הוא שמח וטוב לב, והשני, דרך עוצב בו, והדבר ידוע, כי בהיות האדם טוב לב, יערב לו מאכל ומשתה, לא כן מי שהוא עצב לא יערב לו שום מאכל.

והנה בהיות האדם עומד לעצמו בלי משען ומשענה, וצריך לבקש מחיתו ביגיע כפו, ודאי תגדל דאגתו, ואיך יערב לו כל מאכל, אכן באמת אין לך אדם שהוא מוטל על עצמו, כי הלא ה׳ הטוב הוא המכלכל לכל חי, אבל האדם שכח ישכח כל זה, לא כן ביום הש״ק, לכאורה יקשה על האדם איך תשים ידך בחיקך ולא יעלה על דעתך שצריך אתה לבקש מזון ומחי׳ לבני ביתך לחם לפי הטף.

אבל האמת יורה דרכו, כי ודאי אם האדם הי׳ מבקש מזונותיו בעצמו כן הי׳ הדבר הזה, אבל מאחר שה׳ הוא הנותן חיים לכל ברואיו והוא הממציא להם מזון ומחי׳, על פיו יצאו ועל פיו יבאו, יצליחו או כשלו ונלכדו, ודאי כל ימי המעשה מחויבים אנו לעבוד עבודתינו בכל מאמצי כוחינו, אבל ביום השביעי אשר צונו הבורא יתעלה לשבות ממלאכתינו, נשבות, ולא נעשה בו שום מלאכה, אבל בכל ענין לא תתכן השביתה בלי האמונה ביה ה׳ צור עולמים, וממילא השובת בשבת, נזכר בהשגחת הבורא יתעלה, ויכול א״כ להיות לב שמח בלי שום עצב כלל, כי ה׳ עמו, ובזכרו כל אלה יערב לו מאכל ומשתה.

וזה שאמר ריב״ח לקיסר: ״תבלין יש לנו ושבת שמו, שאנו מטילין לתוכו וריחו נודף״ אבל מעצמו מובן כי ״כל המשמר את השבת מועיל לו ושאינו משמר את השבת אינו מועיל לו״ והבן. עכ״ד, ודפח״ח.

דף קי״ט ע״ב

בגמ׳: במטותא מינייכו לא תחללוניה וכו׳.

וברש״י שכשהיו מדברים בד״ת, אמר להם שיתעסקו בעונג שבת ולא יחללו את השבת לבטל מתענוגים ע״כ. ובספר עובר אורח לגאון האדר״ת (סי׳ נב) מביא שהקשה לו [הרב ר׳ אברהם אשכנזי נ״י אב״ד קהילת סעליב] דכאן הי׳ זה ר׳ זירא, והרי בעצמו השיב ר׳ זירא לר׳ ירמיה [שבת י, א] שהיה מסרהב בו להפסיק מתפילתו, מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה, הרי דתורה עדיפא ממצוות.

והשבתיו תיכף ומיד בעזה״י: א. בדברי הירושלמי דברכות [פרק א׳ סוף הלכה ב׳] ושבת [פרק א׳ סוף הלכה ב׳] זה שינון וזה שינון, ועל כרחך [דווקא] אין תפילה עדיף מתורה, משא״כ שאר מצוה כמו שאמרו שם סוכה ול[עשות לולב] וכו׳, ואמר לי שגם הוא תירץ כן.

ב. יש לומר דמצות עונג שבת בתלמיד חכם היא מצוה יותר כמו שאמרו בירושלמי פרק ט״ז דשבת [הלכה א׳], ועיין בשו״ע [סימן ר״צ סעיף ב׳], ובדברי מרן הגר״א ז״ל שם [ד״ה ופועלים].

ג. רש״י ז״ל [ד״ה מהדר] דקדק לכתוב שהיו מדברים בדברי תורה, ומשמע שלא היו לומדים אז, רק שדיברו בדברי תורה כמידת תלמידי חכמים וצורבא מרבנן כן גם בזמן הזה, על זה אמר להם לא תחללוניה, משא״כ שם בדף [י, א] דאמר ר׳ ירמיה הוה יתיב קמיה דר׳ זירא וקא עסקי בשמעתתא, ומשמע ביגיעה ועמל, והיינו מצות לימוד על צד היותר טוב ומעולה, ועיין שם [סג, א] למיימינין בה אורך ימים, יעויין שם בפירוש רש״י [ד״ה למשמאילין], וכדרכו של אותו חסידא קדישא קטינא חריך שקא, כל זה [משום] שהיה חלש מגירסיה כמו שאמרו בברכות [כח, א] ובעירובין [כח, ב], והיינו מיגיעתו הגדולה בתורה, וכלשון הגמרא בברכות [יז א] אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה, ושם [כח, ב] אני עמל והם עמלים. וזה שאמרו שם דהוו עסקי בשמעתתא שזהו לשון עסק, עיין ט״ז או״ח סימן מ״ז [ס״ק א׳], וכהא דרבא בשבת [פח, א] דאמר ליה ההוא צדוקי עמא פזיזא וכו׳ כשראהו עוסק בשמעתתא ואצבעתא מבעי דמא ולא הרגיש מעומק עיונו, על כן מלימוד התורה כזה ודאי שאין צריך להפסיק לתפילה שהיו יושבים ולומדים בקביעות, משא״כ בהני זוזי דרבנן שהיו מדברים בדברי תורה, והיינו שטיילו ארוכות וקצרות הלוך ודבר בדברי תורה שהוא רק דרך עראי ושיחה ותענוג, על כן אין תלמוד תורה כזה דוחה מצות עונג שבת.

וממשיך הגאון האדר״ת ז״ל ומוסיף לפי זה: ומזה ראיה למה שאמרתי מכבר על שיחות תורה של תלמידי חכמים כשבאים לשוחח איש את רעהו וחוזרין מענין לענין בחידושים ופלפולים, שבכל זאת אינו דומה כלל ללימוד עצמו,

ואני מצטער תמיד על ביטול הזמן מכיוצא בזה, אמנם הכל לשם שמים, כל זה אמרתי לו תוך כדי דיבור בעה״י.

אמנם יש לומר עוד על פי מה שאמרו לעיל [יא, א] בשם ר׳ יוחנן לא שנו אלא כגון רבי שמעון בר יוחאי וחביריו שהיתה תורתם אומנותם, אבל כגון אנו מפסיקין בין לקריאת שמע בין לתפילה. והקשו התוספות [ד״ה כגון] מהא דר׳ זירא שאמר ליה לר׳ ירמיה מסיר אזנו. ותירצו: א. דהיתה תורתו אומנותו. ב. שלא היתה השעה עוברת. א״כ אתי שפיר לשני התירוצים, דהכא יש לומר דהנהו זוזי דרבנן לא הוו תורתם אומנותם, או שכבר היתה השעה עוברת.

ויש לומר דבשבת כל שמאחרו מזמן הקבוע לאכילתו מקרי שעה עוברת, וכמו שאמרו שם [קיט, א] וכבדתו להקדים או לאחר, עיין שם, וכל שכן כשחלש הלב ודאי שיש איסור משום תענית ולא משום מניעת מצות עונג שבת לבד.

ואתי שפיר לשון לא תחללוניה דקאמר שיש בשהייתו קצת תענית, דגם לשעה קלה הוא אסור שיש שפיר חילול שבת, משא״כ כשהוא רק בשב ואל תעשה, יש לומר דכשמתענג משיחתו ג״כ עונג מקרי ודו״ק. ע״כ.

★★

בגמ׳: אפילו יחיד המתפלל בע״ש צריך לומר ויכולו וכו׳.

בשפת אמת כאן כותב, דמלשון הגמ׳ ״אפילו יחיד״, נראה מזה, דבנוסח התפלה של הקדמונים לא היה כתוב ״ויכולו״. ומ״מ הציבור היו אומרים ויכולו להעיד ביחד על מעשה בראשית. ואחר שאמר ריב״ל אפילו יחיד צריך לומר, הוסיפו בתפלה ויכולו עכ״ד.

אכן נחלקו בזה הראשונים, ובתוס׳ פסחים (ק״ו ע״א) והרא״ש (פ״י דפסחים סי׳ ט״ז) נקטו בפשיטות דיסוד תקנת אמירת ויכולו הי׳ בתפילת העמידה בלחש. וכן כתב הטור (סי׳ רסח) ע״ש.

אכן באבודרהם (סדר ליל שבת) כתב: שזה שאומר אפילו יחיד המתפלל צריך לומר ויכלו ר״ל אחר תפלתו כמו שאנו עושין בצבור ומיהו אפילו הכי טוב הוא לאמרו בתפלה ע״כ.

ודבר פלא כתב רב האי גאון בשו״ת הגאונים (שערי תשובה סי׳ ק״ו) וז״ל:

וששאלתם אם אומר ויכולו. כבר שנינו שאין ויכלו אלא על שלחן ערוך. אבל אע״פ שאין שם סעודה ראוי לומר ויכלו שפיר דמי, משום שני מלאכים המלוין לו לאדם בשעה ששומעים עדות זו מפיו ומניחים ידיהם על ראשו ואומרים וסר עונך וחטאתך תכופר עכ״ל.

משמע מדבריו דיסוד המנהג היה דרק בעת הסעודה עצמה היו אומרים ויכולו. וזה מנהג חדש.

★★

וענין אמירת ״ויכולו״ בעמידה כתב בשבלי הלקט (סי׳ ס״ו): לפי שאמרו רבותינו כל האומר ויכלו בערב שבת מעיד להקב״ה שברא מעשה בראשית. ומאחר והגדת עדות היא, הא קיימא לן דמצות עדות בעמידה, כדכתיב ״ועמדו שני האנשים״ בעדים הכתוב מדבר. ואחי ר׳ בנימין נר״ו כתב, מה שנהגו לאומרו בעמידה, לפי שעכשיו סיימו תפילת לחש והן נמצאין עומדין, וצריכין עוד לעמוד בברכה אחת מעין שבע, ולא מטעם עדות, והאומר אותו מיושב לא הפסיד. וראיה לדבר קידוש היום שאומרים בו ויכלו בישיבה. מכל מקום אין להשיג גבול ראשונים ע״כ.

וכתב המג״א (סי׳ רס״ח ס״ק י׳): מפני שהעדים צריכין להעיד ביחד ומעומד, לפיכך צריך שיעמדו ויאמרו אותו ביחד. וצ״ע דבחו״מ סימן כח כתב דכל עד אומר בפני עצמו ע״ש. וצריך לומר כמו שכתב הסמ״ע (סימן כ״ח ס״ק ל״ז) דאחר שאמר כל אחד בפני עצמו חוזרים ואומרים ביחד ע״כ. ומבאר המחצית השקל, דאע״ג דקיימא לן בדיני ממונות כרבי נתן, מ״מ בעדותינו הנוגע לכבודו יתברך מחמירים לצאת אף אליבא דת״ק שצריכים להעיד יחד וכ״כ הלבושי שרד ע״ש.

ובט״ז (סי׳ רס״ח ס״ק ה׳) כותב: נראה לי דיחיד המתפלל אין חוזר לומר ויכולו, דאין עדות ליחיד, ועדה שלימה בעינן, להעיד להקב״ה, דהיינו עשרה. ואם ירצה יחיד לאומרה, לא יתכוין לשם עדות, אלא כקורא בתורה, כן נראה לענ״ד ע״כ.

אכן בחזון איש (או״ח סי׳ ל״ח ס״ק י׳) דוחה את דברי הט״ז וכותב: והט״ז כתב דיחיד לא יאמר ויכולו דלא שייך עדות ביחיד. והדברים תמוהים, דודאי גם יחיד אומר בתפלה ולאחר התפלה בשבת של יו״ט, ויש לו מעלה שאמרו חכמים כאילו מעיד על הקב״ה שברא עולמו, אלא דהכא בהתפלל כבר קיים המצוה ולא שייך לכפול המצוה, ומיהו

כיון שנהגו כן משום יו״ט, שפיר עביד ויעיד ומה בכך, שעיקר מצוה ואמונה וקבלת שבת עכ״ל.

וראה עוד בספר הליכות חיים (פרק קבלת שבת אות ז׳) הכותב שנשאל כ״ק אדמו״ר מצאנז זצ״ל בעל דברי יציב, על זה שיש נוהגים כשאיחרו לומר את ויכולו שלאחר תפלת הלחש בציבור, לאמרו בשנים. והשיב לא ראיתי מעולם שיהדרו על כך ע״כ.

וראה בקובץ זכור לאברהם (תשסד - ע׳ שפ והלאה) שהאריך ידי״נ הג״ר אביגדור ברגר שליט״א הרבה בענין אמירת ״ויכולו״ בליל שבת ע״ש דברים נפלאים.

★★

בגמ׳: כל המתפלל בע״ש ואומר ויכולו - נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית וכו׳.

הנה מבואר כאן דע״י אמירת קידוש - ויכולו וכו׳ נהי׳ האדם שותף עם הקב״ה. וי״ל בזה ענין נפלא, דהנה במגילה (כ״ז ע״ב): שאלו תלמידיו את ר׳ זכאי במה הארכת ימים ואמר להם וכו׳ ולא בטלתי קידוש היום. ומבואר, דאמירת קידוש היום יש בה ענין אריכות ימים. וכן מבואר להדיא בפרקי דר״א (פרק י״ח): מכאן אמרו כל המברך על היין בלילי שבתות מאריכין לו ימיו ושנותיו בעולם הזה ויוסיפו לך שנות חיים לעולם הבא, ע״כ. והיינו כגמ׳ מגילה הנ״ל.

והביאור בזה י״ל עפ״י מש״כ רבינו החתם סופר בדרשותיו (ח״א ד׳ ד׳ סוע״א) עה״פ כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים, כי העושים רצונו של מקום ב״ה המה שותפים להקב״ה בקיום כל העולם וכו׳, ויומו של הקב״ה אלף שנה, א״כ ראוי הוא שיהי׳ כל יום ויום של עובדי ד׳ נחשב כאילו חי ת״ק שנה - חצי של אלף שנה עכד״ק.

ולפי״ד נפלא הדבר. דהאומר קידוש היום שנעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית זוכה גם לאריכות ימים וכנ״ל, ודו״ק היטב בס״ד.

★★

בגמ׳: כל המתפלל בע״ש ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב״ה במעשה בראשית.

איתא בטור (סי׳ רסח) בשם ספר חסידים, שאין לדבר בשעה שהציבור אומרים ויכולו. וביאר בזה הגה״ח ר׳ נתן לוברט זצ״ל ע״ד צחות ע״פ דברי הגמ׳ בכאן דכל האומר ויכולו נעשה שותף וכו׳ ויש להבין במה נעשה שותף בדבר שנעשה כבר, ומה השקיע בשותפות. אלא י״ל דהגמ׳ אומרת כאן מנין שהדיבור כמעשה וכו׳. ואי׳ ״כי בו שבת״ ששבת מן הדיבור, שהקב״ה ברא כל הבריאה באמירה ושבת מן הדיבור. וא״כ מי ששובת מן הדיבור נעשה כשותף להקב״ה ע״כ.

★★

בגמ׳: שני מלאכי השרת וכו׳ **אחד טוב ואחד רע** וכו׳.

הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א כותב כאן: כתב השפת אמת כאן, ״נראה דט״ס הוא דמלאך רע אינו בכלל מלאכי השרת״. ולייישב גירסא זו י״ל בהקדם דברי האמת לשבועות (דף מ״ב ע״ב) על הגמ׳ ״ירדו ק״כ ריבוא מלאכי חבלה ופירקום״, ומקשים בתוס׳ למה להניח הניחו ס׳ רבוא מלאכים ולהוריד את הכתרים הוצרכו ק״כ והרי מדה טובה מרובה.

ומביא שם בשם מגלה עמוקות ״שגם הכא הוה ס׳ ריבוא, אלא שהראשונים ג״כ הסכימו לזה״. והנה הס׳ רבוא שהניחו את הכתרים קרויין מלאכי השרת, אבל כאן שהסכימו [היינו שבלא הסכמתם לא הי׳ שייך שמלאכי חבלה יסירו], נקראים גם הם מלאכי חבלה.

בהמשך איתא באמרי אמת הנ״ל ששני מלאכי השרת מלווין לו לאדם בער״ש לביתו. - יתפרש באופן הנ״ל, בהיות שבשבת מחזירים הכתרים יש לשאול רשות ממלאך החבלה שנקרא מלאך רע אם מסכים לזה, וזה מלאך רע בע״כ עונה אמן.

ולפי״ז תבואר שאלת השפת אמת שקוראת הגמ׳ גם למלאך רע בשם מלאכי השרת, דכיון שהוא מסכים להחזרת הכתר חל עליו שם של מלאך טוב. כמו שמלאכי השרת הפסידו שמם כאשר הסכימו להסיר, ולשון האמרי אמת שם ״וכשמלאך רע עונה אמן נהפך ממלאך רע למלאך השרת״ ע״כ ודפח״ח.

★★

בגמ׳: לעולם יסדר אדם שלחנו בע״ש אע״פ שאינו צריך אלא לכזית.

מבואר בטור או״ח (סי׳ רצ״א) ובמחבר (שם סעי׳ א׳) דסעודת שבת לא סגי בכזית, ומחוייב לאכול כביצה,

והמג״א (שם ס״ק א׳) כתב דלאו דוקא כביצה, דכביצה היא שיעור סעודת עראי, רק יותר מעט מכביצה, והב״י שם כתב בשם הר״נ דס״ל ג״כ דסעודת שבת צריך כביצה, דאל״כ אינו מקיים מצות עונג כלל. ועיין במחצית השקל (סי׳ רצ״א וסי׳ תרל״ט ס״ק ט׳) שהקשה בסתירת המג״א דבסי׳ רצ״א מבואר דלא סגי בכזית, ודוקא לצאת ידי קידוש דבעי מקום סעודה סגי, משא״כ עיקר סעודת שבת, ואף דקידוש במקום סעודה נפק ג״כ מוקראת לשבת עונג, עכ״ז מחלקינן ביניהם, וכמש״כ המחצית השקל (בסי׳ תרל״ט), וכן בשעה״מ (ה׳ סוכה) כתב ג״כ דסעודת שבת צריכא שתהא בכביצה ויותר, וקשה ע״ז מהא דכאן דמסדר שולחנו בע״ש אע״ג שאינו צריך רק כזית, אלמא דסגי בכזית, ע״ש. וכן הביא באליהו רבא שם מהתוס׳ יו״ט בספרו מלבושי יום טוב שהקשה כן מהך דהכא.

ועיין בשו״ת באר יצחק (חלק אה״ע סימן ב) שתירץ דאינה סתירה לדברי הטור, משום די״ל דהא דמשמע בגמ׳ כאן דסגי בכזית אינו רק בלילה, וכמש״כ הרא״ש בפסחים (פ׳ ע״פ סי׳ ה׳) דמה שלא הי׳ אוכלים לא הי׳ מקפיד לפי שיכול לקיים שלש סעודות למחר, וכ״כ התוס׳ (שם ק״א ע״א) ד״ה ובקידושא דהכא כו׳ דיוכלו לקיים למחר ג׳ סעודות ע״ש, א״כ י״ל דהא דאמרו לעולם יסדר שולחנו אע״ג שא״צ אלא כזית, היינו משום קידוש במקום סעודה, ומשום דקידוש לילה קודם לקידוש היום, ומחוייב לקדש בלילה, וכיון דאין קידוש אלא במקום סעודה, לכן צריך עכ״פ כזית, דלמקום סעודה סגי לכ״ע בכזית, אבל לצאת חובת סעודת שבת לא סגי בכזית ויכול לקיים זה למחר, וכבוד היום קודם לכבוד לילה בסעודה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: לעולם יסדר אדם שלחנו בע״ש אע״פ שאין צריך אלא לכזית וכו׳ **במוצ״ש אעפ״י שאין צריך אלא לכזית** וכו׳.

כ״ק הגה״צ מהר״י מערלוי שליט״א במכתבו שנדפס בקובץ צהר (כרך ז ע׳ קלב-ג) עומד בתמיה בדברי המג״א בשו״ע (סי׳ רצא ס״א) דאיתא בשו״ע: ואף אם הוא שבע יכול לקיים סעודה שלישית בכביצה, וכתב במג״א (סק״א) לאו דוקא, אלא יותר מעט מכביצה, דכביצה מקרי אכילת עראי, כמ״ש (סס״י רלב) ע״כ.

ותמה שם, דבכל דוכתי משמע דאם אוכל בדרך קבע נחשב ג״כ אכילה מועטת לקבע וכן הפוך.

והמשיך להביא מדברי הגמ׳ כאן וכותב: העיקר לענ״ד דבאוכל כזית או כביצה פת בסעודה קבועה יצא יד״ח וא״צ יותר מכזית או כביצה, דש״ס ערוך הוא שבת (קיט ע״ב) א״ר אלעזר לעולם יסדר אדם שולחנו בע״ש אע״פ שא״צ אלא לכזית, וא״ר חנינא לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ״ש אעפ״י שא״צ אלא לכזית, מוכח בהדיא דבסעודת ליל שבת וסעודת מו״ש יוצאין בכזית, וכן מבואר בריי״ץ גיאות ה׳ קידוש, שכתב צריך שיאכל בלילי שבת אחר קידוש, ואפילו [ב]כזית [סגי], ואם לאו לא יצא, וכן צ״ל להרמב״ם ה׳ שבת (פ״ל ה״ה) שכתב: ומסדר אדם שולחנו בע״ש ואע״פ שא״צ אלא לכזית, דיוצא בכזית.

מעתה יש להתבונן למה כתבו הטור והש״ע (סי׳ רצא) דאף אם הוא שבע הרבה יכול לקיים אותה בכביצה, ולמה לא כתבו דאפי׳ בכזית ע״כ.

והשיב על כך הגאון ר׳ יוסף שלום אלישיב שליט״א (בקובץ תשובות ח״א סי׳ כה): והנה לדברי כתר״ה אין יסוד לדברי המג״א בסי׳ רצא ודבריו מופרכים ונדחה קרא לו ויסודו מש״ס ערוך שבת קיט אר״א לעולם יסדר אדם שולחנו בע״ש אע״פ שא״צ אלא לכזית מוכח בהדיא דבסעודת ליל שבת יוצא בכזית.

אכן תמיהה זו כבר העלה התוי״ט על בה״ג והו״ד באליה רבה אך הלוא המחצית השקל על אתר כתב ליישב שלא תיקשי להמג״א ע״ש.

וכן דעת אחרונים ששתי שיטות בדבר ע׳ במשנ״ב שכתב ונכון להחמיר לכתחילה כהמג״א, אמנם לפימ״ש הדר״ג שאין שום יסוד לדברי המג״א מ״מ המחמיר תע״ב הואיל ויצא מעטו של אותו צדיק - לפי״ז בכל המקומות שנחלקו אבות העולם, וההלכה הוכרעה כאחד מהם האם נמי נאמר דהמחמיר תע״ב וע׳ דעת תורה סי׳ לו סק״י שהביא מ״ש המרדכי חולין פ׳ כה״ב דהחושש לדעת מ״ד שנדחה דעתו איכא בי׳ חשש... ועל סמך זה השיב למחות ביד אלה הנוהגים לומר בשבת שיוצאים סעודת ר׳ חידקא שיש בזה איסור ואולי גם חשש... הואיל ונפסק דלא כר׳ חידקא.

ובסיום דבריו כותב הגרי״ש אלישיב שליט״א:

והנה מ״ש הבה״ג דבעינן כביצה מדובר בסעודה שלישית וכן הטור בסי׳ רצא כתב שיעורו של סעודה הבה״ג וכתב הב״י ומ״ש ששיעורו כביצה כ״כ הר״ן בשם בה״ג. [גבי סעודת ליל שבת ויומו בסי׳ רעד לא נזכר דבעינן כביצה], [ומ״ש הר״ן בסוכה כוונתו דאילו מדין סעודת שבת ויו״ט הרי יכול לאכול כביצה חוץ לסוכה וא״צ סוכה רק לכיותר מכביצה].

והואיל וחלוק חיוב אכילת סעודה בשבת מליל שבת ויומו מאכילת סעודה שלישית כמבואר בסי׳ רצא וע׳ תוס׳ בכורות (דף ב) דמהלשון תיתי לי, משמע שאין בו לא משום איסור ולא משום חיוב, וז״ש ״תיתי לי דלא עבדי שותפות עם עכו״ם אם הי׳ איסור בדבר מאי רבותי׳, וכן פי׳ ר״ת שלא היו נזהרים בשלש סעודות מדאמר בפ׳ כ״כ תיתי לי דקיימית שלש סעודות משמע דכולן לא היו נזהרין בהן״.

ומעתה אי נאמר דכוונת בה״ג לחייב בסעודה שלישית יותר מכזית אף דבסעודת ליל שבת ויומו סגי בכזית וכמבואר פשטות הסוגיא בשבת (קיט ע״ב) הטעם הוא דדוקא בסעודה ליל שבת ויומו דחיובא ברור אמרי׳ אחשבי׳ וסגי בכזית משא״כ בסעודה שלישית. הרי בזה אין מקום לתמיהתו של התויו״ט על הבה״ג ואין סתירה בדברי המג״א ע״כ.

★★

בגמ׳: לעולם יסדר אדם שולחנו במוצאי שבת כו׳.

בביאור הגר״א (סי׳ ש סק״ב) כתב שמסמיכות המאמרים לעולם יסדר אדם שלחנו בע״ש אע״פ שאינו צריך אלא לכזית כו׳ לעולם יסדר אדם שולחנו במוצ״ש כו׳, משמע שסעודת מלוה מלכה צריכה להיות בפת דוקא, כמו בסעודת ליל שבת. וכן כתב בספר חיי אדם (כלל ח׳ סימן ל״ו), שסעודה זו שנקראת מלוה מלכה, צריך לקיימה בסעודת פת, ומכל מקום מי שאי אפשר לו לאכול פת בסעודה רביעית, יאכל מיני מזונות, וזהו חיוב גמור.

ולענין נשים בסעודת מלוה מלכה, עיין פרי מגדים (באשל אברהם סימן ש׳) שכתב, שלכאורה אפשר שאין הנשים חייבות בסעודה רביעית, אלא שלפי הטעם שהובא בטורי זהב בשם שבולי הלקט שהוא ללוות המלך, יש לחייב גם הנשים. ע״כ.

ובתוספת מעשה רב (סימן ל״ט) כתב, שפעם אחת קבלה עליה אשתו של הגר״א מוילנא להתענות הפסקה, ולכן הפסיקה מלאכול לאחר סעודה שלישית בשבת, ותיכף אחר ששמעה הבדלה במוצאי שבת שכבה לישון. ויוודע הדבר להגר״א, ושלח להודיע לה, שבכל הפסקות שתעשה לא יכופר לה ההפסד של מניעת סעודה רביעית אחת, ואז תיכף כמה ואכלה סעודה רביעית. ע״כ.

וע״ע שם שהובא מעשה רב בגודל החיוב של סעודה רביעית בכלל, שפעם אחת חלה הגר״א במוצאי שבת, והקיא, ולא אכל סעודה רביעית, ואחר שישן ונרגע, ציוה את בני ביתו העומדים לפניו שיראו אם לא עלה עדיין עמוד השחר, שיפררו לו כזית פת, ויאילוהו בכף בעל כרחו, כדי לקיים מצות סעודה רביעית. ע״כ.

★★

בגמ׳: אמר ר׳ אלעזר מנין שהדיבור כמעשה וכו׳.

בקובץ כרם שלמה (שנה ז׳ קו׳ ה׳ ע׳ נו) הקשה חכ״א קושי׳ עצומה, דבעיון יעקב הגירסא כאן ר׳ אליעזר. וא״כ קשה לי מיבמות ק״ד דמשמע דאף ר״א ס״ל דהדיבור לא הוי כמעשה ולכך קריאה לא מעכבא רק רקיקה וצע״ק. ע״כ.

★★

בגמ׳: חמין במוצאי שבת מלוגמא.

רבי מרדכי יהודה קליין שיחי׳ ציין כאן לדברי הרע״ב במשניות (פ״ח דשביעית מ״א) המבאר תיבת ״מלוגמא״ דר״ל מלא לוגמא, והיינו שדרך אדם ללעוס מלא לוגמיו חיטים או תאנים ונותן על גבי מכתו עכ״ל הרע״ב. ובזה מתבארת לנו תיבת ״מלוגמא״ דר״ל רפואה בגמ׳ כאן ע״כ.

★★

בגמ׳: חמין במוצאי שבת מלוגמא - פת חמה במוצאי שבת מלוגמא.

כתב בספר מנהג ישראל תורה (סי׳ ש׳ ס״ק ג׳): אמרינן בשבת (דף קי״ט) חמין במו״ש מלוגמא, פת חמה במוצאי שבת מלוגמא, פי׳ רש״י חמין לשתות ולרחוץ, מלוגמא רפואה, והנה לרחוץ בחמין במוצ״ש לא נהגו בשום מקרה,

וגם לאכול פת חמה לא ראיתי לדקדק, אלא שבלקוטי מהרי״ח הביא שהמהר״ם א״ש דקדק לאכול פת חמה (ואף דאמרו ביומא דפת חמה סכנה היינו דוקא חמה ביותר, או דהגמ׳ ביומא מיירי בפת חמה היוצא מן התנור שנאפה בו, אבל אם אחר שכבר נתקרר מחום האפיה ועבר זמן מה ורוצה לחממו מחדש שפיר דמי, עי׳ בארחות חיים), אמנם לשתות חמין כבר נתפשט בין חסידים ואנשי מעשה ששותין קאווע או טייה במוצ״ש.

והטעם שיש ענין בשתיה דוקא כתב באשל אברהם במהד״ת, דכיון שהאבר נסכוי אינו נהנה אלא מהסעודה ההיא כמובא בפוסקים ועצמות נהנים משתי׳ כמשאחז״ל אודת היכר בעצמות אם הי׳ יין מזוג, ומ״מ מסיים דיש ג״כ סמיכה על שתיית יין הבדלה היטב עי״ש, אמנם לפי פי׳ רש״י דחמין במוצ״ש מלוגמא הכוונה על שתיה א״כ אינו יוצא ביין הבדלה.

וכתב בספר דברי יצחק בשם הרה״ק רבי ר׳ זושא זי״ע. דמה שאמרו דחמין במוצ״ש מלוגמא הכוונה שהוא רפואה שלא יהי׳ לו עצבות והוא מרומז בפסוק ומחבש לעצבותם, מחבש ר״ת ח׳מין ב׳מוצאי ש׳בת מ׳לוגמא וסמיך ליה לעצבותם לומר שהוא רפואה לעצבות, ובארחות חיים הביא שטוב לומר כן מפורש בשעת אכילת חמין שיאמר חמין במוצ״ש מלוגמא ע״כ.

★★

וכתב המהרש״א בח״א טעם הדבר דיש לכבד השבת בסעודת לויה בדבר חדש שנתחמם אחר השבת ליהנות ממנו, שהיה אסור בו ביום שבת העבר, ומשום דרוב אכילות ומשקין בשבת קרים רע לחולים, קאמר דהחמין בסעודת לויה במוצאי שבת הם רפואה כמו מלוגמא.

ובכף החיים כתב, דהא דאיתא בגמ׳ חמה. אינה חמה ממש, אלא למעוטי קיבר, שהרי איתא בחופת אליהו רבא, עשרה דברים ממעטים כח בני אדם וחד מינייהו פת חמה ע״כ. ולפי״ז מיושבת הקושי׳ הנ״ל מהגמ׳ ביומא ודו״ק.

★★

בגמ׳: אמר ר׳ יהודה אמר רב כל המבזה ת״ח אין רפואה למכתו.

במנחת יצחק (ח״ח סימן נג) מביא את דברי החתם סופר (בדרשות דרוש לח׳ תמוז) לבאר מה ביאור הענין דהמבזה ת״ח אין רפואה למכתו וזה לשון החתם סופר: והענין כך דארז״ל (עי׳ ברכות יב: לג.) המתפלל על חברו צריך שיחלה עצמו עליו שנאמר ויחל משה, ונראה לי הענין דעפ״י השכל לא יובן איך יועיל תפילת זה על חבירו, כי בהקב״ה לא שייך פיתוי דברים לישא פני איש זה עבור זה, אבל הענין הואיל וכל ישראל נפש אחד נמצא גם חליו של זה כואב לזה, והוה כאילו פיו של אדם מתפלל שירפא לו מכאב אצבעו. והיינו צריך שיחלה עצמו שיראה כאילו הוא עצמו חולה עליו, ועי״ז יקובל תפילתו כאילו מתפלל על עצמו, וידוע נמי משאחז״ל (ב״ב קטז.) והובא בשו״ע (יו״ד סימן שלה) מי שיש לו חולה או שום צרה בתוך ביתו, ילך אצל ת״ח ויתפלל עליו, והיינו ג״כ מאופן הנ״ל.

אמנם המבזה ת״ח, על כרחך אינו סובר שהוא נפש אחת, ומכ״ש שלא יאמין שהת״ח הוא בחינת ראשו, והוא רגליו, דהיתכן שאיבריו יבזו ראשו וילעיגו עליו, אלא על כרחך שאינו מאמין, א״כ אין רפואה למכתו, שלא תועיל עליו תפילת ת״ח ע״כ.

★★

בגמ׳: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן וכו׳.

כתב הרה״ק מקוז׳יגלוב זצ״ל בשו״ת ארץ צבי (ח״א סי׳ ט״ז): בני החתן מר אברהם דוד שיחי׳ הזכירני עתה מה שחידשתי זה כביר דלפמ״ש האבני נזר יו״ד ח״ב (סי׳ של״ט סק״ט) דקטן הנימול חשיב הוא עצמו מתחייב במצות מילה ומקיים המצוה עי״ש, דלפי״ז י״ל דה״ה כל מצות האב על הבן גם הבן עצמו מצווה ומקיים מצוה, וא״כ אפשר דקטן מקיים מצוה דאורייתא בת״ת כיון דמצוה על אביו ללמדו, והבאתי ראי׳ לזה דבש״ס פ׳ כל כתבי דהעולם עומד על הבל פיהם של תנוקות של בית רבן. ולכאורה יפלא כיון דקטן אינו מצווה ואינו מקיים כלל מצוה מה״ת ואיך יהי׳ כחו יפה כ״כ שהעולם יהי׳ עומד ע״ז, ומצאתי אח״כ בשו״ת מהר״ם שי״ק שהקשה כן, ולהנ״ל א״ש ע״כ.

★★

בגמ׳: אין מבטלין תינוקות של בית רבן אפי׳ לבנין ביהמ״ק וכו׳.

כתב כ״ק אדמו״ר מצאנז זצ״ל בספר שפע חיים (מכתבי תורה - חלק ג׳ סי׳ קנה): ראיתי באהבת איתן על

העין יעקב כאן (וכ"ה בספרו באר אברהם כאן) שרק תשב"ר מכח הבל פיהם שאין בו חטא, והקשה מהך דמגילה (טז ע"ב) גדול ת"ת יותר מבנין ביהמ"ק ע"ש ומו"ק (ט ע"א וע"ב) עיי"ש, וכן העיר בבית יצחק מגילה שם בד"ה אמנם אגוף.

אבל י"ל, דנהי דעלמא קאי על הבל פיהם, עכ"פ מצד אחר הלא לאו בני חיובא נינהו ופטירי מתלמוד תורה, והו"א דדחי בנין ביהמ"ק החיוב של ולמדתם אותם את בניכם (דברים יא, יט וקידושין כט, ב), דרק לימוד תורה לעצמו חמיר טובא, ועיין בשו"ע הרב הל' ת"ת (פ"א סעיף א ובקונ"א שם אות א) - ואפ"ה אין מבטלין, א"כ מכל שכן באפשר לקיומי ע"י אחרים - שת"ת דיליה לא נדחה מפני בנין ביהמ"ק, ורק באפשר לקיומי תרווייהו. ואולי לכך נקט תשב"ר דבגבייהו היתה הו"א שמבטלין, משא"כ בגדול ועיין שם באהבת איתן ודו"ק.

ועוד אפשר ליישב קושית האהבת איתן הנ"ל, דהנה כיון שאין הגליות מתכנסות אלא בזכות המשניות, ואי תני כולהו עתה אקבצם (ב"ב ח, א), הרי שבזכות התורה נזכה לבמהרה יבנה ביהמ"ק של מעלה של אש, עיין ר"ה (ל, א) ברש"י ד"ה לא צריכא וסוכה (מא, א) ברש"י ד"ה אי נמי ותוס' ד"ה אי נמי, א"כ בלימוד התורה מקיים מצות עשה של בנין ביהמ"ק, שבזה ממשיך הביהמ"ק של מקדש ה' כוננו ידיך (שמות טו, יז וברש"י סוכה הנ"ל). ולכן לא עלה עזרא מבבל וכבמגילה הנ"ל, שרצה לביהמ"ק של מעלה וכדרך שאמרו בברכות ד ע"א, ראויים היו ישראל ליעשות להם נס בימי עזרא וכו' עיי"ש ודו"ק בס"ד ע"כ.

דף ק"כ ע"א

בגמ': אמר רבא חסידי אגרי בשבת שקלי כו' הכא בירא שמים עסקינן דלא ניחא לי' דליתהני מאחרים.

בר"ן מבאר דחסידים מוותרים משלהם כל היכי דאיכא נדנוד עבירה. והירא שמים פורשים מחטא, ומכל מקום הם אינם רוצים לזכות מההפקר, דהוא יודע שלא ברצונו הפקירו. ובהג' רא"מ הורביץ כ' רמז לזה מה שנאמר אשרי כל "ירא ד'" וגו' יגיע כפיך כי תאכל וגו'. שנהנה מיגעות כפו, ואינו רוצה לזכות מההפקר שאינו מכל הלב. וברש"ש מציין להא דאיתא בבבא מציעא (דף כ"ד ע"ב) דלפנים משורת הדין יש להחזיר מציאה גם אחרי שנתייאשו הבעלים, דגם התם הייאוש הוא שלא לרצונו של הבעלים.

★★

בגמ': חסידי - אגרי דשבתא שקלי וכו'.

וברש"י: בתמיה וכו'. בחתם סופר עה"ת (פרשת לך) בד"ה אם אקח וגו' כתב לבאר דברי רש"י דאפי' שכר טירחתו לא רצה לקבל וז"ל וצ"ע מ"ט עבר בזה על לא תחנם ומה לפנים משורת הדין שייך כאן, ונ"ל דהרדיפה היתה בליל פסח וה"ל שכר שבת וכה"ג אחז"ל (שבת קכ.) אטו חסידים שכר שבת שקלי ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ אוצרות הסופר להעיר בזה: הרי דס"ל דבשכר שבת ויו"ט כשאינו נוטל מעכו"ם לית ביה משום לא תחנם. ויש לעיין בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קצד) שכתב גבי רופא ישראל שצריך ללכת לרפאות עכו"ם בשבת וז"ל והנה שכרו נ"ל שיתנהו לצדקה כיון שהוא שכר שבת לא יהנו ממנו נהי דאין לומר שירפאו בחנם ולא יקבל שכר כלל, זה אינו דהא רב יוסף אולידי בשכר שבת שרי שהרי קמן דשרי ליקח שכרו ומצוה איכא משום לא תחנם, אבל עכ"פ אינו ראוי ליהנות ממנו ומחלקם לעניים וכו' עכ"ל. ומשמע דשפיר איכא בהו משום לא תחנם כשאינו נוטל ומשאירו ביד נכרי ויל"ע ע"כ.

ונדפסה שם הערת המערכת על הנ"ל: ועיין בריטב"א (ע"ז כו) בד"ה אולידי וכו' דנוטלו וזורקו לים דשכר שבת אסור, ועיין בשו"ת פקודת אלעזר (או"ח סי' כט) דלצורך מצוה שרי ליהנות מהממון, ובעכו"ם נמי איכא משום איבה, והו"ל נמי צורך מצוה ע"ש. ובשמירת שבת כהלכתה (פרק כח הערה קמז) שהאריך בזה ע"כ.

★★

בגמ': ואלו הם שמונה עשר כלים מקטורן וכו'.

וברש"י מקטורן מנטי"ל.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ג סי' א), דחזינן מדברי הגמרא ורש"י אלו דאף בימים החמים נחשב המקטורן בגד, וגם בשבת מותר לילך בבגד זה ואין חוששין שמא יפשוט הבגד מעליו, משום שעל בגד ממש לא גזרו, ומכח זה פסק דודאי מותר לצאת בשבת

בטלית קטן של צמר לרשות הרבים אף בימים החמים, ואין לחשוש שמא מחמת החום יפשטהו מעליו.

ואף דיש לומר דבימיהם לא היו מסירין המקטורן, משא"כ בזמנינו הרבה רגילין להסיר, מ"מ אין לאסור גם בזמנינו, ובטלית קטן כו"ע אין רגילין להסיר מפני המצוה שלא ישאר בלא ציצית, ולכן ודאי לא שייך לגזור.

★★

בגמ': וסודר שבצוארו.

וברש"י ותלויין ראשיו לפניו לקנח בו פיו ועיניו.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל (אגרות משה או"ח ח"א סי' קיא) דמצד הדין מותר לאדם ללבוש על ידו שעון ולצאת בו בשבת, כיון דהוא לבישה ממש.

וראיה לזה מדברי רש"י כאן דכונתו דאף דעיקר לבישת הסודר הוא לקנח פיו ועיניו ולא לחימום או לנוי דהוי מעניני לבישה, מ"מ כיון שלובש בסודר על צוארו הוי לבישה ומותר לצאת בו, ולכן אף טעון שלובשו על בשרו ממש אף שעיקר הלבישה הוא לתשמיש מותר לצאת בו דהוי לבישה ממש. [אך כתב דבני תורה ויראי שמים יש להם להחמיר בזה דשמא יקילו שגם כשלא ילבשוהו ממש].

ועיין שם בח"ה סי' כד מה שהביא להקשות ע"ז בשם נכדו, מדברי התפארת ישראל לקמן על ר' אליעזר דמילה משנה ב', דכתב על הא דאיתא שם כורך על ידו דהוי דרך מלבוש, וכ"כ גם רש"י לקמן (קלג ע"א), ואעפי"כ כתב דרק במילה התירו זאת ע"ש.

דף ק"כ ע"ב

בגמ': דרבנן סברי גרם כבוי מותר ור"י סבר גרם כיבוי אסור וכו', ורמי דרבנן וכו' הרי שהי' שם כתוב לו על בשרו וכו'. מבואר בגמ' כאן, דמדמים גרם מחיקת השם לגרם כיבוי בשבת, וכי היכי דגרם כיבוי שרי ה"נ גרם מחיקת השם ע"כ.

והקשה בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' קס"ג אות ו') דלא דמי להדדי, דשבת הוי איסור גברא כיון שהוא איסור התלוי בזמן ע"כ מותר גרמא, אבל היכא דהקפידה שלא יעשה דבר זה כמו מחיקת השם דהוא איסור חפצא, י"ל דגרמא ג"כ אסור. ע"כ.

ועי' בשו"ע או"ח (סי' של"ד סעיף כ"ב) דמבואר שיטת רבינו יואל דגרם כיבוי מותר רק במקום הפסד ע"ש. (ולפי"ז אולי היה א"ש קושית הבית יצחק הנ"ל דמה"ט דיש מקום לחלק ביניהם לכן גרם כיבוי בשבת חמור טפי ודו"ק היטב ע"ש). ועי' בדברי חיים (ח"ב סי' ק"כ) דגם גרם מחיקת השם שרי רק באופן דיש חשש בזיון בלא"ה ע"ש, ובשלטי הגבורים (ריש פרק שבועת העדות) כתב דרק לצורך שרי גרם מחיקת השם ע"ש וי"ל.

וראה בנודע ביהודה מהדו"ת (או"ח סי' י"ז) שעמד על כך שהפוסקים לא הזכירו דין זה דשרי גרם במחיקת השם, ועי"ש שהביא מהש"ס דמגילה (כ"ו:) דסותר לש"ס דשבת וס"ל דאסור גרם מחיקה ע"ש.

והנה לפי"ד הנוב"י שעשה מזה מחלוקת הסוגיות דשבת ומגילה י"ל, דהנה האבני נזר (יו"ד סי' ש"ע ס"ק א) הביא קושי' בשם הרה"ק מבלז זצ"ל בסוגי' דסוכה (נ"ג:) לגבי דוד המלך שהיה לו ספק אי שרי לכתוב שם להכיס למים וימחק. והקשה דהרי שם הוי רק גרמא ומדוע היה לו ספק בדין זה, וכן הקשה גם בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק (סי' רל"ט), ובטוט"ד ר"ל ג"כ עפ"י הש"ס דסוכה הנ"ל דהוא מחלוקת הסוגיות (וכעין דברי הנוב"י הנ"ל). אך ע"ש באב"נ שתי' עפ"י הרשב"א (שבת קכ:) דהא דגרמא שרי היינו דוקא כשאין ברור לו שימחק ע"ש, ולפי"ז כאן אצל דוד הרי היה ברור לו שימחק כיון שיהיה במים הרבה זמן וכה"ג אסור גם גרמא עכ"ד האב"נ. וכ"כ מדנפשיה בדובב מישרים (ח"א סי' צ"ט) לדחות הראיה הנ"ל מסוכה דגרם אסור ע"ש ודו"ק.

(ובעצם יסוד הרשב"א בשבת הנ"ל שהביא באב"נ, יש לציין שבשלטי הגבורים פרק ד' מיתות בסנהדרין כתב להדיא דאפי' גרם מחיקת השם שהוא פסיק רישא שרי עפ"י הגמ' דשבת הנ"ל, ולפי"ד יצא דע"כ הסוגי' דסוכה ודשבת פליגי וצ"ע). וראה עוד בקו' זו בשיח יצחק במכות (י"א.) ובשו"ת אמרי כהן (הולנדר סי' כ"ב) ע"ש. וראה בתשו' חתם סופר (או"ח סי' ל"ב) שנקט עפ"י הסוגי' דשבת הנ"ל להלכה דגרם במחיקת השם שרי ע"ש, וכ"כ עוד בתשו' (יו"ד סי' רס"ו) ע"ש היטב.

אך הנה מצאתי חדש בספר חסידים (אות תתק״י) וז״ל: לא ישים אדם ספרים אצל אוכלין כדי שלא יאכלו העכברים הספרים וכתיב לא תעשון כן לה״א, שלא יגרום אדם שימחוק שם ה׳, דוגמת כל מום לא יהיה בו שלא יגרם שיהיה מום בקדשים. כך לא יגרום שתמחק הכתיבה שהיא קודש לה׳ עכ״ל. הנה שדימה הא דכל מום שלא יהיה בו דמפורש בגמ׳ בכורות (ל״ג:) דגם גרמא אסור בזה מדאורייתא (ע״ש בתוס׳). וא״כ נראה דס״ל לספר חסידים דגם במחיקת השם אסור גרמא ודלא כסוגיא דשבת הנ״ל. ואולי סמך על הסוגי׳ דמגילה (כקושית הנוב״י), ואולי על הסוגיא דסוכה (כקושית הרה״ק מבלז זצ״ל הנ״ל) ואולי על תרוייהו וצ״ע.

והוסיף הגאון ר׳ יצחק דוד אלטר שליט״א דמדברי הגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (ח״א סי׳ צט) יוצא, דיש בזה מחלוקת הסוגיות במס׳ שבת עצמה ע״ש וי״ל בכל זה כהנ״ל ע״כ.

★★

והנה בעצם מה שהובא לעיל מדברי הנוב״י שטען על כך שלא הביאו הפוסקים הדין המבואר בגמ׳ דשבת כאן דגרם מחיקה במחיקת שם ה׳ שרי. הנה י״ל דהרי הרמב״ם (בפ״ו דיסודי התורה הלכה ו) מביא לגבי טבילת מצוה דאם כתוב על גופו שם ה׳ כורך עליו גמי וטובל וכו׳, ובכס״מ שם כתב דלא חש הרמב״ם לאיסור מחיקת השם כיון דגרמא שרי וכסוגי׳ דשבת הנ״ל ע״כ. מבואר א״כ להדיא דהרמב״ם ס״ל הך דינא דש״ס בשבת הנ״ל ומה״ט פסק כדבריו בהל׳ יסודי התורה הנ״ל, וצ״ע קושית הנוב״י.

ומצאתי בתשו׳ הרדב״ז (ח״א בלשונות הרמב״ם סי׳ מ״ז) שהקשה לו חכ״א אמאי נקט הרמב״ם לעיל בהל׳ יסודי התורה הטעם דכורך גמי בגלל דאסור לאדם לעמוד ערום וכו׳ ומדוע לא נקט הטעם בגלל מחיקת השם. והרדב״ז טען שם דאין כאן איסור מחיקה כיון דהוא גרמא ע״ש ופלא שלא הביא דברי הכס״מ שם שכ״כ להדיא, ועי׳ בקו׳ קשיא סיפא בסו״ס שבת של מי עמ״ס שבת ח״ב (אות ה) בזה.

אמנם ברש״י יומא (פ״ח.) כתב דבהי׳ שם כתיב על בשרו הרי זה לא ירחץ, משום שלא ימחוק את השם ע״כ. אך בתוס׳ ישנים שם כבר הקשו על פרש״י דהרי הוי גרמא ושרי ע״ש, ונראה א״כ דרש״י ס״ל דג״כ גרמא אסור במחיקת השם, ואולי ס״ל דהסוגיות פליגי בזה ופסק כסוגי׳ דמגילה וסוכה הנ״ל וצ״ע, ועי׳ בזה בספר מנחת עני (ח״א עמ׳ מ״ז-מ״ח) מש״כ בזה. וראה בספר אמת ליהודה להגר״א אלטר ז״ל בחי׳ לשבת (ק״כ:) שטען דבכניסה למקוה לא חשיב גרמא במחיקת השם אלא הוי מזיד גמור ע״ש, ויש לעיין הרבה לפי סברתו זו.

★★

והנה ברש״י דברים (יב, ד) כתב: שלא תעשו כמעשיכם ויגרמו עונותיכם למקדש אבותיכם שיחרב ע״כ. ולכאורה צע״ג דברי רש״י, הרי הוי גרמא, וגרמא שרי במחיקת השם וכנ״ל. וכבר העיר בזה בשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ ל״ב) ע״ש, וכתב על זה: ההיא דרש אגדה הוא ואין למדין מן האגדה עכ״ל. וראה בשפת אמת בלקוטים כאן בפרשתנו שהקשה כן ולא תירץ ע״ש. וע״ע בשו״ת חקל יצחק להרה״ק מספינקא זצ״ל (סי׳ ט״ז) שר״ל דאי ישראל חוטאין הוי ברי היזקא וחשיב גרמי ואסור ע״ש. אך צ״ע דבריו ממש״כ לעיל משלטי הגבורים בסנהדרין דעפ״י הסוגי׳ דשבת יהיה מותר גרם מחיקת השם אפי׳ בפסיק רישא ע״ש, אך לרשב״א בשבת (המובא לעיל) אה״נ כה״ג אסור וא״ש ודו״ק. וראה גם בכרם חמד כאן (עמ׳ רס״ו) שהביא בשם הגאון מטשעבין זצ״ל דכאשר ישראל חוטאין לא הוי גרמא לחורבן ביהמ״ק אלא מעשה גמור עכ״ד ודפח״ח.

והנה אם ננקוט דרש״י ביומא הנ״ל שכתב לגבי טבילת טמא במקוה בגלל שמא ימחוק שם ה׳, ומוכח לכאורה דס״ל דג״כ גרמא אסור במחיקת שם ה׳, וכסוגיות דמגילה וסוכה הנ״ל, א״כ יהיה א״ש רש״י עה״ת הנ״ל שמבואר דגרמא אסור במחיקת שם ה׳ (וחורבן ביהמ״ק), דהוא לשיטתו דלא ס״ל כסוגי׳ דשבת הנ״ל ודו״ק.

★★

בגמ׳: הרי שהיה לו שם כתוב על בשרו לא תעשו כן לד׳ אלקיכם.

בספר בני יונה כתב חידוש דין לאסור מחיקה אחרי מחיקה בשמות הקדושים. דהרי ילפינן איסור מקרא דלא תעשון וגו׳, ולפני זה נאמר אצל ע״ז ואבדתם שמם מן המקום ההוא, מה עבודה זרה מצוה לשרש אחריה, כן להבדיל בשמות הקדושים, גם אחרי שנמחק אסור לעשות כן למחוק מה

שנאמר אחרי. ועיין בשו"ת דברי חיים (ח"ב יו"ד סי' קכ"א) שהשיג עליו.

★★

בגמ': הרי שהיה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופת.

מכאן הורה המנחת יצחק (חלק א סימן יט) דאין להכניס לבית הכסא עיתון שמוזכר בו דברי קדושה או כינויין כגון ג-ט, משום דהוה בזיון ע"כ. וכעי"ז באגרות משה (חו"מ ח"א סי' מא) ע"ש.

★★

בגמ': לא תעשה כל מלאכה - עשיה הוא דאסור. גרמא שרי.

מבואר כאן דבמלאכות שבת גרמא שרי, וסוגי' זו סותרת למבואר בב"ק (ס' ע"א) לגבי נזקין, דליבה את האש ולבתה הרוח עימו, אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור, ומקשינן אמאי פטור ליהוי כזורה ורוח מסייעתו, פי' דהתורה מחיבת במלאכת זורה אע"פ שאינו נעשה רק בסיוע הרוח. ותירץ ר' אשי "כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזיקין פטור", ומבואר מזה דרק לענין נזיקין פטור, אך לענין שבת מחייב אפי' בגרמא מדין מלאכת מחשבת.

ונראה מדברי הראשונים ג' מהלכים ביישוב הסוגיות.

א. ברא"ש במס' ב"ק (פרק ו' סי' י"א) כתב בזה"ל: ולא אמרינן אע"פ שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשהו לבדו מידי דהוה אזורה ורוח מסייעתו דחשבינן ליה כאילו עשה המלאכה לבדו, דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא, בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח, אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנזיקין פטור, ע"כ. והמבואר מדברי הרא"ש, דהא דאמרינן שחייב ולא הוי כגרמא היינו דווקא בזורה, כיון דבהכי חייבה תורה, ובלא"ה נחשב כגרמא. אך לשון הגמ' "מלאכת מחשבת אסרה תורה" קשה לפ"ז דהו"ל למימר דגזירת הכתוב הוא בזורה. ונראה בכוונת הרא"ש דהא דחייבה התורה הוא כשדרך המלאכה להיעשות ע"י כח אחר ובכל כה"ג מחיבינן ליה, אבל במלאכה שאין דרכה להעשות דווקא ע"י גרמא, פטור אם עושה בגרמא. ובזה מובן הסוגא דידן דפטרינן ליה מדין גרמא שאין דרך מלאכת כיבוי דווקא בכך, ולאו בהכי חייביה רחמנא, וע"כ חשיב גרמא. ורק במלאכת זורה שעיקר המלאכה דרכה להיעשות ע"י סיוע אחר, אמרינן דאין פטור במה שהתוצאה נעשית ע"י כח אחר, דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

ב. ובתוס' רבינו פרץ בב"ק (שם) כתב וז"ל: ר' אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולכך כשזורה שנעשית הזרייה ע"י סיוע הרוח מיקרי עושה מלאכת מחשבת, אבל ודאי עושה מעשה של זרייה בפני עצמה לא מיקרי, עכ"ד. ומבואר דבאמת בעינן שיעשה מעשה, ונחשב "עושה מלאכת מחשבת" אלא שאינו נחשב "עושה מעשה זרייה בפנ"ע", ודברים אלו צ"ב.

ונראה בביאור דברי רבינו פרץ, דיסוד דין "מלאכת מחשת אסרה תורה", היינו שא"צ שתכלית המלאכה תעשה על ידו, אלא סגי לן במה שעשה כל המעשה שצריך שהוא יעשה כדי שהמלאכה תעשה. ולכן בזורה שהוא זורק התבואה באויר ונברר הפסולת ע"י הרוח, אין אומרים שיחשב כגרמא, דכל המעשה שחייב להיעשות נעשה על ידו. ודוגמא לזה מצאנו במצות פריה ורביה אשר כבר נתקשו האחרונים בדברי התוס' בכ"מ שכ' שבשעת הביאה מקיים עשה דפו"ר וידחה ל"ת, וק' איך שייך לומר שקיים המצוה בשעת הביאה, הרי הלידה לא תלי ביה, ועד הלידה לא מתקיים המצוה, ומוכח מזה דהמצוה היא לעשות מה שמוטל עליו, ואע"פ שאין התוצאה תלויה בו אלא בידי שמים, מ"מ חשיב מעשיו. וכעי"ז י"ל לענין זורה, קחשיב ליה ר' פרץ כעושה מלאכת מחשבת, ואין זה גרמא, דהרי עבד מאי דיכול למעבד, ואע"פ דהתוצאה אינו תלוי בו אלא ברוח, בזה נתחדש מדין מלאכת מחשבת שכל שעשה המעשה שתגרום למלאכה להעשות בעצמה, סגי בהא. וזהו שכתב רבינו פרץ שאע"פ שא"א להחשיב שהזרייה היא על ידו בלבד מ"מ נחשב מספיק מעשה שיחשב מלאכת מחשבת.

ובזה א"ש סוגיא דידן דהעמדת כדי מים נחשב כגרמא ולא כמעשה, כיון שלא עשה את כל מעשה הכיבוי שנצרך ממנו, אלא העמיד הכלים לפני האש והמים בעצמם יכבו, אין זה מלאכת מחשבת.

והחילוק בין הרא"ש לרבינו פרץ הוא דלרבינו פרץ מסתכלים על המעשה מלאכה שנעשית כאן, ואם עושה את

כל מה שנצרך ממנו כדי לגרום למלאכה להעשות, חייב. אמנם להרא"ש מחיבים דווקא במלאכות שעיקר מלאכה זו בדרך כלל היא ע"י שעושה כל המעשה שגורם למלאכה להעשות, כמו בזורה, דבכה"ג נחשב מלאכת, ומחיבים גם בלי שיגמר המעשה על ידו.

ג. יישוב שלישי יש בזה ע"פ הטור בסימן של"ד שכתב: וטלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה ואינו חושש כיון שאינו מכוון לכך עכ"ד. וכ"כ השלטי גיבורים (פרק כל כתבי) שאם מתכוון שיכבו המים את האש ולא רק שיעצרו את האש מלהמשיך, אין פטור של גרמא. וכך משמע מפרש"י במס' ב"ק דף ס. ד"ה מלאכת מחשבת, נתקיימה מחשבתו דניח"ל ברוח מסייעתו, ע"כ. והיינו דכל הפטור של גרמא הוא כשלא מתכוון שתעשה המלאכה, וטעמא משום שאין כאן לא מעשה כי זה גרמא, ולא מחשבה כי אין חפץ בתוצאה של המלאכה דווקא, ולכן פטור. ולפי"ז מיושב סתירת הסוגיות דבב"ק מיירי שרוצה את הזרייה ע"י הרוח ולכן חייב, משא"כ הכא לגבי מעמיד מים כנגד הדליקה אינו רוצה דווקא שתכבה הדליקה אלא שלא תמשיך יותר, ולכן פטור.

★★

והנה האחרונים פליגי האם מותר ליתן קמח לתוך ריחיים של מים האם נחשב מעשה או גרמא. דבמג"א סי' רנ"ב כתב שאסור מדרבנן בעלמא, ואילו האבן העוזר בסי' שכ"ח ס"ל שזה מדאורייתא.

וע"פ האמור יש לומר דהאי מילתא דתליא במחלוקת הראשונים, דלפי הרא"ש פטור דאין דרך מלאכת טחינה אלא ביד והכא שנעשה ע"י ריחיים של מים מיקרי גרמא (וע' בהגהות חת"ס בסי' רנ"ב שם).

אולם לפי מה שכתבנו בדעת רבינו פרץ י"ל דשפיר נחשב כמלאכת מחשבת, דבטחינה זו שהוא עושה, הרי עשה המעשה שנצרך ממנו כדי שהמלאכה תעשה, ולכן נכלל בגדר מלאכת מחשבת.

וכמו"כ לפי שיטת הטור שתלוי בכוונה, הכא נתכוון שיטחון וחייב. וע' בביאור הלכה סי' רנ"ב שצידד להחמיר בזה למעשה, (וע"ע בחזו"א ב"ק סי' י"ד אות י"ב ובאחיעזר ח"ג סימן ס' ודו"ק).

★★

והנה יש לדון במי שרוצה להקדים את זמן כיבוי האור ע"י הזזת המתג בשעון שבת, האם מותר במקום חולי, דיש להסתפק האם השעון שבת חשיב כגרמא, או נימא שדינו כמעשה ממש ואסור מדינא להזיז המתגים בשעון שבת.

ונבוא לפשוט הספק הנ"ל עפ"י דברי הראשונים הנ"ל.

דלפי הרא"ש כדי ליחשב מעשה בעינן שיהיה דרך המלאכה בכך, והכא אין דרך כיבוי ע"י גרמא אלא בידים, אשר ע"כ בנידונינו נחשב הקדמת הזמן כגרמא בעלמא. אמנם לדברי השלטי גבורים והטור לכאו' יש לאסור כיון שכוונתו לכבות.

ובדעת רבינו פרץ לכאו' היה נראה לאסור, כיון שהשעון עשוי באופן שהדרך הוא שהמעשה שלו הוא הזזת המתג והשעון גורם את הכיבוי. אמנם כד מעיינת בזה נראה דאין לדמות כלל, דכל דברי רבינו פרץ הם דווקא כשהוא עושה את מה שצריך ממנו למעשה מלאכה הזה כגון הכנסת החיטים לריחיים של מים, שאז מיחסים את התוצאה של המעשה אליו. אבל הכא התוצאה של המעשה שלו אינו כיבוי, אלא שכהשעון יגיע לזמן הזה השעון יפעל לחיצה על המתג הרגיל של האור שיכבה את האור, וא"כ נמצא שגם התוצאה של המעשה שלו אינו כיבוי האור אלא גרימה לכיבוי, ואפי' אם נייחס אליו גם את התוצאה, אכתי גרמא הוא, ובכה"ג גם לרבינו פרץ לא מחייבים על המעשה, ע"כ.

(קובץ צוהר - כרך י"א ע' פ"ט והלאה.
מהג"ר צבי קושלבסקי שליט"א)

★★

בגמ': עשייה הוא דאסור - גרמא שרי וכו'.

הנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' יז) תמה על כך שהשמיטו הפוסקים את הדין המבואר כאן דמחיקת השם ע"י גרמא שרי. וכתב הנוב"י דסוגי' זו נסתרת מכח הסוגי' דמגילה (כו ע"ב) דאיתא דס"ת שבלה גוזנין אותו בקבר ת"ח, ומסקינן שם דצריך כלי חרס למען יעמוד ימים רבים וכן נפסק בשו"ע יו"ד (סי' רפב), א"כ מוכח מהסוגי' דמגילה דאסור לגרום מחיקת השם הואיל וצריך כלי חרס וסותר לסוגי' דשבת וצ"ע, ומסיים הנוב"י:

וידעתי שזה הוא קצת דוחק לומר דהפוסקים סמכו עצמם על דין זה. אך לפי גודל התמיה לא ידעתי ליישב

בדרך אחר, עכ"פ מוכח מזה דאסור לגרום מחיקת השם שלא לצורך מצוה וכו' עכ"ד.

ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' מח ס"ק ב) נדפסה תשובת חותנו הג"ר אלי' אליעזר זצ"ל וכותב בתו"ד על הנוב"י הנ"ל: ולא הבנתי דבריו, דיותר הו"ל להביא גמרא דשבת י"ד דאמרינן דגזרו טומאה ידים על ספר משום שלא יצניעו ספר אצל תרומה ויבואו לידי פסידא, אלמא מפני גרמא רחוקה כזו גזרו טומאה אשר אפושי טומאה לא מפשינן (ביצה ז) וכש"כ שאסור גרמא קרובה.

אך לדעתי הם שני ענינים נפרדים, דספרים שמצילין מפני הדליקה משום דמצוה איכא בהצלתן איך יעלה על הדעת להתיר לאבדן ע"י גרמא, ויותר מזה אמרו דהרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע ולאבדן ע"י גרמא יהי'. רק דמה שאמרו דמותר ע"י גרמא הוא רק בשם יחידי דאיתא בשבת הברכות והקמיעין אין מצילין מפני הדליקה אע"פ שיש בהן אותיות של שם, בזה י"ל דגם איבוד שע"י גרמא מותר אחרי כי אין מצוה בהצלתן וע"ש עוד שהאריך בזה ודפח"ח.

★★

ובהא דאמרינן כאן בגמ' דגרמא שרי ולכך בהי' שם כתוב על בשרו - יורד וטובל נצרכו לר' יוסי ובלבד שלא ישפשף ע"ש.

כתב הרשב"א בחדושיו כאן להקשות וז"ל: תמיהה לי, דהא מכיון שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את כבויו, וי"ל דלא קרינן מקרב את כיבויו אלא בכענין נותן מים בכלי שתחת הנר, וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו באור, משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק שאילו ודאי נמחק היינו כמשפשף, שהרי הוא נותן ידו במים עכ"ל.

והאחרונים עמדו בדברי הרשב"א שאינם מובנים לכאורה, דממ"נ היכי מיירי, אי במכוין למחוק, מה לי דאפשר שלא ימחק, הא במעשה גמור אף דליכא פסיק רישא אם מתכוין לכך ונעשה לבסוף חייב, ואי באינו מכוין למחוק ואינו פסיק רישא פשיטא דשרי, ומאי פריך ר"י אדר"י ממחיצת כלים שאסר ובמחיקה שרי, הא במחיקה שרי אף דגרמא אסור כיון דאינו מתכוין ואינו פסיק רישא. ואם שרינן משום דגרמא הוא, א"כ אפי' ודאי ימחק יש להתיר, דהא גרמא שרי אם ודאי יקרה לבסוף, כמחיצת כלים דודאי יכבה לבסוף, ואפ"ה שרי גרמא (לרבנן).

ועפ"י המבואר בספרי האחרונים (ראה בישועות יעקב (או"ח סי' שלד) ואבני נזר (או"ח סי' רלא) והחזון איש (או"ח סי' לח ס"ק ה) מתבארים ב' דרכים בהבנת דברי הרשב"א כאן.

אופן א' י"ל, דהכא אין זה חשיב מעשה מחיקה בידים, כיון שבשעה שנתן את גופו במים לא עביד ולא מידי, וכל המחיקה אינה באה אלא לאחר זמן, אלא דאם ודאי ימחק הרי זה נחשב כמעשה דידיה כיון שהוא הביא את גופו למצב זה שימחק, אבל אם אפשר שלא ימחק, אף אם נמחק לבסוף לא חשבינן זה למעשיו כיון שבמעשיו לא עביד מידי ורק נעשה מחמתו לאחר זמן.

עוד ביאור י"ל בדברי הרשב"א, דה"נ בטובל כדרכו ודאי דימחק לבסוף, וכוונת הרשב"א ז"ל דאפשר שלא ימחק, היינו בשעה שמכניס את גופו למים, דאין זה פסיק רישא שימחק, דאם משפשף מיד נמחק, אבל הכא הכנסת הגוף למים אין בכך כלום, ומה שאח"כ אינו מוציא את גופו מן המים אין זה אלא מצמצם בעלמא, והוי גרמא לענין מחיקה ושרי, והיינו טעמא דשרי משום דאין מתכוין למחוק אף דהוי פסיק רישא לאחר זמן ע"כ.

ויש כמה נפק"מ להלכה בין ב' הביאורים הנ"ל בדעת הרשב"א, כגון לגבי כיוון השעון שבת אם יכבה או ידלק אי חשיב גרמא ושרי ועוד.

★★

בדובב מישרים להגאון מטשעבין זצ"ל (ח"א סי' קיד) האריך בענין מש"כ בתורה (דברים כז, ב) באבנים שכל התורה היתה כתובה עליהם: ושדת אותם בסיד. שעמדו המפרשים שהי' בזה ענין של מחיקת השם. והיו שכתבו דההיתר הי' בגלל שחשיב כגרם מחיקה דשרי כמבואר בגמ' כאן, ודחה הגאון מטשעבין זצ"ל את הדברים וז"ל: אך הנ"ל שאין להקל בשום אופן ח"ו, דהא כבר העלה הרשב"א שם בשבת, דהיכא דברור שתבוא לידי מחיקה הוי כשפשף בידים וגם גרם מחיקה אסור וע"ש עוד בזה. (וכנראה למד ברשב"א כדרך השני' לעיל ודו"ק היטב).

וראה גם באבני נזר (יו"ד סי' שע ס"ק ו) מש"כ כעין הנ"ל. ובקובץ דרך כוכב מיעקב (קובץ ד סי' מב) מש"כ בדברי הדו"מ הנ"ל. והארכתי עוד הרבה בזה בקו"א לשו"ת אור המאיר למהר"ם שפירא זצ"ל (סי' יז) ובפרדס יוסף החדש פר' כי תבוא (אות סד) ואכ"מ.

★★

בשואל ומשיב (מהדו"ת ח"א סי' ה) ר"ל דבשבת גם גרמא אסור משום מלאכת מחשבת כמו בזורה (ב"ק דף ס.) ודוקא בכבוי דליקה אמרינן דגרמא שרי, דכבוי דליקה הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ולא הוה מלאכת מחשבת ע"כ.

ושוב כתב השואל ומשיב לדחות סברתו, דמדקאמר בגמרא לא תעשה כל מלאכה עשייה הוא דאסור גרמא שרי, מוכח דבכל מלאכות שבת גרמא שרי ע"ש.

ויש להוסיף על דבריו, דע"כ הפסוק לא תעשה כל מלאכה לא קאי על כיבוי באופן דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה כגון כיבוי דליקה וכדו'. דבכה"ג הרי גם עשיה שרי, וע"כ דהפסוק דמתיר גרמא ואוסר עשיה לא איירי בכה"ג ודו"ק. וא"כ א"א לומר כסברתו הראשונה של השו"מ ודו"ק היטב.

ובביאור הלכה או"ח (סי' שלד סעיף כב) כתב מפורש עפ"י הגמ' כאן דגרמא שרי בכל מלאכות שבת. דהרי קרא דכתיב לא תעשה כל מלאכה - אבל מלאכות קאי ע"ש וכמסקנת השואל ומשיב.

וצ"ע שבאגלי טל מלאכת דש (ס"ק לו אות כב) כתב כסברת השו"מ בתחילת דבריו ונשאר ביסוד זה דבכל מלאכות שבת גם גרמא אסור ורק בכיבוי שרי גרמא ע"ש וצ"ע כנ"ל.

★★

בגמ': הדם והדיו הדבש והחלב יבשין חוצצין. לחין אינם חוצצין.

בשו"ע יו"ד (סי' קצ"ח סעיף י"ד) בבית יוסף וברמ"א מובאים שתי דעות למה משקה לח אינו חוצץ, דיש ראשונים שמפרשים משום דהמים מחלחלים ונכנסים מתחתיו, משא"כ ביבש שהוא מהודק ואין המים נכנסים מתחתיו, ולפ"ז אפילו אם מקפיד על המשקה אינו חוצץ, ויש שפירשו מטעם דלח אינו מקפיד ויבש מקפיד, ולפי זה אם הוא מקפיד על הלח ה"ז חוצץ, וכן פסק שם הרמ"א בהגה"ה.

והב"י שם הביא מיראים שהביא גמ' חולין (דף כ"ו ע"ב) דאמרינן שם דכוס מים שיש מלמעלה יין לא מועיל השקה להמים דהיין מפסיק.

והקשה הרא"ם הא כיון דלח אינו חוצץ למה היין מפסיק בין מי המקוה למים שבכוס. ומוכיח מזה דלח מהדק וחוצץ אלא שכשנמצא על בשרו אינו מקפיד עליו. אולם בחזון איש (יו"ד סימן צ"ד ס"ק יח) הביא מה שכתבו תוס' שם לתרץ בענין אחר, וביאר הוא תירוצם, דהיכי דאיכא קצת יין וכדומה על בשרו או על כלי מבחוץ כיון שהוא מוקף מים מבחוץ, הרי המים שמסביב מחלחלים ונכנסים מתחת ליין. אבל כוס שיש בתוכו מים ומלמעלה יין, אין מאיפה שמי המקוה יחלחלו, דהרי המים מוקף מחיצות הכלי מסביבו והיין מעליו, ולכן לא מועיל השקה להמים.

דף קכ"א ע"א

בגמ': טבילה בזמנה מצוה וכו'.

וברש"י: דכתיב והיה לפנות ערב ירחץ במים וכו'. ע"כ. ויש לציין שברש"י יומא (ח' ע"א) מייתי לגבי דין זה קרא (במדבר יט, יט): וחטאו ביום השביעי יכבס בגדיו ורחץ במים וטהר בערב ע"ש וצ"ע.

★★

מתניתין: נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה וכו'.

וברש"י: רבנן גזרו על אמירה לנכרי משום שבות ע"כ. וכן להלן (ק"נ ע"א): אמירה לנכרי שבות וכתב רש"י: וכבר סתמה רבי למתניתין נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה וכו' ע"כ.

ולכאורה צ"ע, לפי המסקנא בב"מ ד"צ ע"א דאמירה לנכרי שבות אמרינן לא רק באיסור שבת, אלא גם בכל איסורי התורה, א"כ למה סתמה רבי במתני' דאמירה לנכרי שבות רק גבי שבת, ולא כלל גם שאר איסורי תורה.

וכתב הגאון ר' בצלאל זולטי ז"ל בקובץ צוהר (כרך ז' ע' קלו-ז) ליישב בזה בהקדם דברי רש"י בע"ז (ט"ו

ע״א) שכתב: אבל על השבת לא נצטוו בני נח, ומה שאסור לישראל לומר לעכו״ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור ע״כ. הרי מבואר דאיסור אמירה לנכרי הוא מקרא ממצוא חפצך ודבר דבר, א״כ פשוט הוא דזה נאמר רק גבי שבת, דיש איסור לדבר בשבת דיבור של חול כמבואר בשבת ק״נ ע״א. אמנם זה תימה, הלא בב״מ ד״צ ע״א מבואר, דבכל איסורי תורה אמירה לנכרי שבות. עוד צ״ע, דהרי לדברי רש״י דאיסור אמירה לנכרי הוא מקרא, ממצוא חפצך ודבר דבר, א״כ זה נאמר רק בשבת עצמה, אבל קודם השבת מותר לומר לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת, ועיי׳ בחדושי הר״ן ב״מ ד״צ ע״א בד״ה ולענין הנ״ל, שהוכיח דאיסור אמירה לנכרי הוא גם קודם השבת, מדאיצטריך היתרא למי שהחשיך לו בדרך ליתן כיסו לנכרי וכו׳, כדאיתא בפרק מי שהחשיך.

לכן נראה דרש״י סובר כמש״כ בהגהות מימוניות (פ״ו מהל׳ שבת אות ב׳) דאמירה לנכרי שבות היינו משום דיש שליחות לנכרי לחומרא, ולפי״ז נמצא דאינו עובר הישראל אלא לאחר שעשה הנכרי את שליחותו, אבל אם לא עשה הנכרי שליחותו אין הישראל עובר כלום, אע״פ שאמר לו לעשות לו מלאכה בשבת. וזה לא נאמר רק גבי שבת, אלא בכל איסורי תורה אמירה לנכרי שבות כמבואר בב״מ ד״צ הנ״ל, והיינו משום דיש שליחות לנכרי לחומרא. [וכ״ה להדיא ברש״י שבת קנ״ג ע״א בד״ה מאי, והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת. ושם מיירי דאמר לעכו״ם בער״ש, וכמש״כ רש״י שם במתני׳, עיי״ש].

אולם גבי שבת יש עוד הלכה דאמירה לנכרי שבות, היינו דעצם האמירה לנכרי ה״ז שבות, ואף שלא עשה הנכרי את שליחותו, מ״מ עובר הישראל על איסור שבות, משום דעצם האמירה לנכרי לעשות לו מלאכה בשבת ה״ז שבות. וזהו דכתב רש״י בע״ז הנ״ל, ומה שאסור לישראל לומר לעכו״ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור, כלומר דעצם הדיבור אסור, ואמירה לעכו״ם שבות, היינו דהאמירה עצמה היא שבות.

וזה פשוט דהא דלמדים מקרא, ממצוא חפצך ודבר דבר, שאסור לדבר בשבת דיבור של חול, כמש״כ הרמב״ם פכ״ד מהלכות שבת ה״א, כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר וכו׳, דהאיסור הוא גם אם למחר לא ימכור כלל, אלא דעצם הדיבור אסור, א״כ הכא נמי באמירה לעכו״ם, האמירה אסורה אע״פ שהעכו״ם לא יעשה את המלאכה כלל. וזה נאמר רק גבי שבת ובשבת עצמה, משא״כ בשאר איסורי תורה, דשם אמירה לנכרי שבות, היינו משום דיש שליחות לנכרי לחומרא, א״כ אינו עובר אלא היכא שעשה הנכרי שליחותו.

ולפי״ז א״ש מה שהקשנו לעיל בדברי רש״י כאן בשבת מהא דב״מ צ׳. דגבי שבת יש חידוש דין באמירה לנכרי שבות, היינו דעצם האמירה לנכרי היא שבות, אע״פ שהנכרי לא עשה את שליחותו, וזה נאמר רק בשבת עצמה ולא בערב שבת.

ולפי המבואר בדברי הרמב״ם (פ״ו מהל׳ שבת הלכה א׳) יש ג״כ חידוש דין באמירה לנכרי גבי שבת, היינו באמירה לנכרי קודם השבת, דאע״פ שהאמירה היא לא בשעת איסור המעשה דעדיין לא חל איסור מלאכת שבת, מ״מ יש איסור אמירה לנכרי, והטעם הוא כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן. ע״ש בלשון הרמב״ם. ואשר ע״כ סתמה רבי במתני׳ דאמירה לנכרי שבות גבי שבת, ולא כלל גם שאר איסורי תורה, משום דחלוק הוא דין אמירה לנכרי שבות גבי שבת משאר איסורי תורה, וכמו שנתבאר. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

במשנה: נכרי שבא לכבות וכו׳ ובגמ׳ הטעם דאין אומרים וכו׳ בגלל שבדליקה התירו וכו׳ ומ״מ מובא להלן דר׳ יוסף בן סימאי מחה ג״כ בדליקה שלא יכבו ע״ש. ומבואר ברור דההיתרא הוא רק לגבי דליקה ולא בשאר ענינים.

ויש להביא כאן מש״כ בספר מאור השבת (חלק א׳ מכתב יד, א) ששאל הג״ר משה יאדלר שליט״א וז״ל. במשנ״ב סי ש״ז ס״ק ע״ו איתא דמותר לומר לעכו״ם רמז שאינו של ציווי כגון שאומר הנר אינו מאיר יפה ושומע העכו״ם ומתקנו, לכאו׳ היתר זה הוא גם באיסור תורה גמור כדמשמע פשטות המשנ״ב. אך הנה ידוע הקושיא דבסי׳ רע״ו ס״ק י״א כתב המשנ״ב דעכו״ם העושה מלאכה בבית ישראל חיי לגרשו מביתו, ואיך התירו כאן ברמז שאינו של ציווי. ויש מתרצים דשאני הורדת פחם מנר שאינה מלאכה גמורה, וכעין זה כתבו הלבושי שרד סוף סי׳ ש״ז והגרעק״א על המג״א שם ס״ק כ׳ לענין מדוע התירו פתיחת אגרת.

והנה בספר שש״כ ס״ז כתב שמותר לרמז להדליק נר נוסף, אך לפי הנ״ל צ״ע דהא הדלקה מלאכה גמורה היא, עכ״ל.

והשיב על הנ"ל הגאון ר' שלמה זלמן אויערבך זצ"ל: וז"ל הדבר פשוט כדבריו דבאיסור תורה גמור, אסור לרמוז לעכו"ם גם ברמז שאינו של ציווי, ואתפלא מאד על מש"כ בספר שש"כ פרק ל' סעיף ז' שכאשר אין האור שבחדר מאפשר קריאה קלה ונוחה דמותר לומר לעכו"ם ברמז שאינו של ציווי כגון אינני יכול לקרוא כי אין מספיק אור בחדר, או שיאמר לו הבית אינו מואר יפה משום שדולק רק נר אחד, והוא יבין מאליו להדליק נר נוסף, ומותר ליהנות מאור זה הנאה כזו שהיה יכול ליהנות ע"י הדחק, במקום הזה, גם בלי נר הנוסף כל זמן שהנר שהיה דלוק מבעו"י עודנו דלוק עיי"ש. ודבריו בלתי מובנים, דהן אמת שצורת ההיתר נבנה עפ"י ההלכות דלהלן. א]. דאין איסור אמירה כיון דהוי רמז שאינו של ציווי. ב]. דאין איסור הנאה כיון שהיה נר דלוק מקודם, מ"מ איך אפשר להתיר דבר זה והרי העכו"ם עושה מלאכה בבית ישראל צריך למחות בידו, וכמו שהקשה "וזה פשוט בשו"ע" ובפרט שעושה כן רק כדי לאפשר קריאה קלה ונוחה, וכי יעלה על הדעת שבשביל זה נתיר לו עכ"ל.

הנה מפורש דאכן ס"ל דאסור לרמוז לעכו"ם כה"ג.

ויש לצרף כאן מש"כ בספר מלכים אומניך להג"ר יצחק זילברשטין שליט"א (פרק צ' הערה ד') בענין אם מותר לרמז לעכו"ם שלא בדרך ציווי לכבות אור שבמקרר או בחדר, וציין לדברי השמירת שבת כהלכתה (פרק ל' אות ד') גבי כיבוי דמותר לרמז לנכרי שלא בדרך ציווי שהאור מפריע לישון, וכתב ע"ז דהגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א ס"ל דאין להתיר בכה"ג, שהרי אפילו כשנכרי בא מרצון עצמו לכבות צריכים למחות בו ע"כ.

★★

במשנה: קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן ע"כ.

הנה על הפסוק (שמות כ, י) "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך" מובא במכילתא וברש"י (שם): "לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וזהו ששנינו (שבת קכא): קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתנו עליך".

וקשה: לשם מה יש צורך לענין שבת בלאו מיוחד להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, והלא ניתן ללמוד זאת מן הלאו הכללי של "לא תאכילום", ממנו למדים: שהאב מצווה להפריש את בנו מכל איסורי התורה, כמבואר במסכת יבמות (קיד, א), ובכלל זה גם איסורי שבת?

ויש לתרץ בכמה אופנים:

א. אילולא גילתה התורה מפורשות לגבי שבת שגדולים מוזהרים על שביתת קטנים לא היינו יכולים ללמוד זאת מאיסורים אחרים, שכן בשבת לא אסרה תורה אלא מלאכת מחשבת, וקטן הואיל ואינו בר דעת - מלאכתו אינה מלאכת מחשבת, ולכן זקוקים אנו ללאו מיוחד לענין שבת להזהיר גדולים על שביתת הקטנים (בשם הגאון בעל אמרי בינה זצ"ל)

ב. בשאר כל האיסורים אין האב עובר בלאו אלא אם כן הוא מאכיל את בנו איסור בידיים. מה שאין כן באיסורי שבת, ואפילו אם האב אינו אומר לבנו מאומה, אלא הבן עושה מעצמו את המלאכה על דעת אביו, האב עובר על איסור שביתה. וזאת למדנו מהלאו המיוחד שנאמר לענין שבת (בשם הגאון רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל)

ג. אב שהאכיל את בנו חזיר, למשל, אין האב עובר במעשה זה על איסור חזיר, אלא על הלאו הכללי של "לא תאכילום". וכן בשאר כל האיסורים. מה שאין כן, בן שעשה מלאכה בשבת על דעת אביו, האב עובר בזה על איסור שבת, כאילו הוא בעצמו חילל את השבת. יוצא לפי זה, כי גם אדם שאינו מפריש את בנו מאיסור שבת - דינו כעובד עבודה זרה וכמומר ויינו אסור כיין נסך. זאת למדנו מן הלא המיוחד שנאמר לענין שבת (בשם הגאון רבי חיים מוואלוז'ין זצ"ל)

(מרפסין איגרא ע' עא-ב)

★★

במשנה: אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך.

האחיעזר (ח"ג סי' פ"א אות כ"ב) הביא בשם הגר"ח מבריסק שהקשה למה איצטריך קרא דלא תעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו'. תיפוק לי' דבכל איסור יש איסור לספות בידים משום "לא תאכילום". ותירץ דאי משום לא תאכילום הי' רק איסור בעלמא, אבל כיון שהזהירה התורה איסור מיוחדת בשבת דלא תעשה כל מלאכה וגו' אתה ובנך וגו', עי"ז נעשה לאו דשבת החמור משאר לאווין שבתורה.

ובס' טוב טעם ודעת להגר"מ שטרנבוך שליט"א כתב דהנפק"מ כאן היא לדעת הרשב"א דאיסור דרבנן ספינן לקטן בידים. אבל בשבת אסור לצוות את בנו. דאיסור זו רמיא אגופי' דאב דומיא דשביתת בהמתו.

★★

בגמ': מעשה ונפלה דליקה בחדרו של יוסף בן סימאי וכו'.

לכאורה מדוע אמרו לו חכמים: לא הי' צריך לכך וכו'.

וכי מה רע בכך שהוא החמיר על עצמו. וכתב ביד דוד להגר"ד זיסהיים ז"ל כאן, די"ל שלמעשה יוסף בן סימאי לא החמיר על עצמו. אלא טעה בדבר הלכה וחשב שאסור שהגויים יכבו. ולכן אמרו חכמים, להעמיד דברים על דיוקם, שלהלכתא מותר להשתמש בגויים ע"כ. אך תירוץ זה קשה בלשון הגמרא "אלא הניחן מפני כבוד שבת" כלומר דוקא "כבוד השבת" ולא דיני השבת. וכבוד שבת הוא החמרה, ולא טעות כדברי היד דוד ודו"ק.

ובשפת אמת כאן כותב, דחכמים תהו על ההחמרה שלו,

כיון שבכל המקור להיתר שגויים רשאים לכבות לישראל, הוא משום פסידא, וליוסף בן סימאי בגלל כבוד שבת אין זה נחשב כלל להפסד, לכן היתר זה של פסידא לא קיים בשבילו, אי לכך שפיר החמיר על עצמו, ועל כן זכה לשכר מהקב"ה. עכ"ד.

★★

במשנה: קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן.

והנה ביבמות (קיד ע"א) הובאה משנה זו, ושם הגירסא:

קטן שבא לכבות אומרים לו אל תכבה ששביתתו עליהן, ובגמ' כאן וביבמות איתא: ש"מ קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין עליו להפרישו, ולפי טעם זה דס"ד בגמרא, האי קטן דאיתא במתני' לאו דוקא בנו, אלא אפילו קטן שאינו בנו, אך לפי מה דתירץ להלן ר' יוחנן: בקטן העושה על דעת אביו, י"ל דמיירי דוקא בקטן שהוא בנו, אך רבינו ירוחם הובא בב"י או"ח (סי' שלד) כתב, דאפילו לפי מה דתירץ ר' יוחנן, נמי לאו דוקא קטן שהוא בנו, אלא ה"ה בקטן אחר העושה על דעת גדול ע"ש. וכן מפורש בשו"ע הרב (סי' שלד סעיף כו) ע"ש.

ויש להעיר, דבן קטן העושה על דעת אביו, מן התורה מחויב

האב למחות בבנו הקטן הבא לעשות מלאכה בשבת, וכן מבואר ברש"י ז"ל עה"ת עה"פ (שמות כ, י): לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך וגו', אלו קטנים, או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מוזהרין הן, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וכתב: וזהו ששנינו קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליך, ע"כ. והמזרחי והגור אריה שם הביאו את דברי הגמרא, דמיירי בקטן העושה על דעת אביו, ועכ"פ ש"מ מזה. דבקטן העושה על דעת אביו צריך למחות בידו מן התורה, אך בקטן העושה על דעת גדול שאינו אביו, י"ל דמחויב רק מדרבנן למחות בידו, כמו גבי עכו"ם שבא לכבות, דלולא דאמרו בגמרא שם דעכו"ם אדעתיה דנפשיה קא עביד, היה מחויב רק מדרבנן למחות בידו ודו"ק היטב.

★★

בגמ': ש"מ קטן אוכל נבילות ב"ד מצווין עליו להפרישו וכו'.

יש לדקדק - למה חז"ל בחרו דוקא איסור נבילה ולא איסור

אחר? ביאר הגרי"פ פרלה ז"ל בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (בח"ג, מילואים סי' ח' בהג"ה) שלא נחשוב, כיון שבני נח נצטוו על הנחירה (כדאיתא בתוס' חולין צ"א), לכן גם בקטן הוי מעשה עבירה - קמ"ל שאפ"ה אין בי"ד מצווין להפרישו.

ולכאורה דבר זה הוא דלא כדברי הגרי"א בספר נחל יצחק

(חו"מ סי' ז') שכתב שיש מקומות שכתוב על איסור של קטן - שזה לא מעשה עבירה, ויש מקומות שמבואר דהוי מעשה עבירה (וצריך להפרישו). וכתב הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל שבדבר שבן נח מצווה עליו אז בקטן הוי מעשה עבירה. ובדבר שאין ב"נ מצווה לא הוי מעשה עבירה. לפי הנ"ל קשה - למה קטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו, הרי ב"נ מצווין על הנחירה.

ועיין חלקת יואב (ח"א מהדו"ק סימן א') שג"כ חולק על הנחל יצחק הנ"ל ועיי"ש ראייתו.

★★

בב"ח (סוס"י של"ד) ד"ה א"י שבא לכבות, הקשה על הטור

שפסק דקטן שבא לכבות צריך למחות בידו, מהא

דכתבו התוס' (שבת קכא. ד"ה שמע מינה) דלדידן דקיי"ל כר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, אין צריך למחות ביד הקטן אם לא שמכוין לעשות פחמין דמודה ר"ש דחייב, וא"כ הטור שפסק בסימן רע"ח כר"ש, הו"ל לפרש כאן דאין צריך למחות בידו אא"כ הוא מכוין לעשות פחמין, את"ד.

וכתב הגרי"ח סופר שליט"א בקובץ אוצרות ירושלים (חלק ע"ה סי' תשצ"ג ס"ק ג'): ולא זכיתי להבין, דהא התוס' לא כתבו כן אלא להס"ד, דרצה הש"ס לפשוט מכאן דקטן אוכל נבלות ב"ד מצוון להפרישו, ודין זה לא שייך אלא באיסורי תורה כמבואר ביבמות (קי"ד.), אבל להמסקנא דבקטן העושה על דעת אביו, אפי' באיסור דרבנן שייך [או משום דהוי כמאכילו בידיים, או משום דמצווה על שביתתו מה"ת, ובאיסור דרבנן הוא מדרבנן] וכן מבואר ברשב"א (שבת קכ"א.) ד"ה שמעת מינה, ובר"ן (שם) ד"ה אבל קטן, דגם באיסור דרבנן אסור אם לא שעושה לצורך עצמו עיי"ש.

★★

בגמ': ש"מ קטן אוכל נבלות ב"ד מצווין עליו להפרישו וכו'.

בחתם סופר (או"ח סי' פג) דן דיש חיוב להפריש קטן מאיסור שבת בגלל עשה דחינוך במ"ע דשביתת שבת. וכתב על זה בחת"ס: דיש לפקפק למ"ש התרומת הדשן (סי' צד) הטעם דלא שייך חינוך אלא בעשה משום דצריך חינוך לזרזו ולא בשב ואל תעשה, והכא שביתת שבת נמי שב ואל תעשה וה"ל כמו ל"ת ע"כ.

ובקובץ אוצרות הסופר (קובץ ח ע' לח) מובא מהגרי"ד סולובייציק ז"ל מירושלים שהעיר על דברי החת"ס ממש"כ הרמב"ם (פ"א מהלכות שביתת יו"ט ה"ד) שכתב וז"ל: כל השובת ממלאכת עבודה הרי קיים מצות עשה שהרי נאמר בהן שבתון כלומר שבות וכו'. ומשמע דהוי ציווי דקום ועשה דשבות ולא רק בשוא"ת. ולכאורה אין לחלק ביו"ט לשבת לענין השביתה וצ"ע ע"כ.

ובקובץ הנ"ל (קובץ ט) בתחילתו בהסכמת כ"ק גאב"ד ערלוי שליט"א כתב ליישב ההערה הנ"ל ואלו דבריו: ולא ירדתי לסוף דעתו של הגאון הרי"ד זצ"ל בהערתו. ולכאורה דברי ק"ז ברורים, שהביא קושית התוס' ר"ה (לג ע"א) איך נקל בהגיע לחינוך טפי מבלא הגיע לחינוך, וממשיך ולא ניחא להו לומר דמשום חינוך מצוה מותר למיספא ליה איסורא דהתוס' לטעמיה ס"ל בנזיר (כח ע"ב ד"ה בנו) וביומא (פ"ב ע"א ד"ה בן שמנה) לחלק בין עשה לל"ת דדוקא בעשה שייך חינוך וכו' אבל חינוך דעשה דשופר מאי אולמי' מחינוך עשה דתשבות דשבת נמי עשה הוא, הרי דפשיטא ליה להחת"ס דבשבת איכא עשה דתשבות והקושיא היא מאי אולמי' עשה דשופר מעשה דתשבות, וכתב אלא דיש לפקפק ע"ז לפמ"ש התרומת הדשן דחינוך לא שייך אלא בעשה [דקום ועשה] דצריך חינוך לזרזו ולא בשב ואל תעשה והכא [מ"ע] דשביתת שבת הוי עשה בשב ואל תעשה, ולפי דברי התרה"ד יש לחלק בין מ"ע שבקום ועשה בין מ"ע שבשוא"ת, ולפי"ז הדברים ברורים בלי פקפוק לענ"ד.

[ואין להקשות ע"ד התרה"ד ממה דשייך חינוך במ"ע דעינוי המוזכר בתו"י יומא שם, דשאני עינוי כיון שהרעב מציקו כדי שיתגבר על צער העינוי צריך זירוז כמו בזירוז דמצוה של קום ועשה כנלע"ד בפשיטות] ע"כ.

★★

ובקובץ הנ"ל (ע' קכ) כתב עוד חכ"א ליישב בזה: לכאורה י"ל, דהרי כו"ע מודו דיש עשה לשבות, ומ"מ כתב החת"ס מהתרוה"ד דענין חינוך יש רק על "עשיית פעולה" וכמש"כ "משום דצריך חינוך לזרזו", וזה שייך רק בעשיית פעולה משא"כ בשוא"ת, וא"כ אף שהרמב"ם הגדיר שיש כאן קום ועשה, כונתו דאף דשביתה הוא בשוא"ת מ"מ שייך בזה קיום עשה "כלומר שבות" שזהו העשה "לשבות ולנוח", אבל מ"מ אין כאן במציאות ציווי של עשיית פעולה, וענין חינוך שייך רק בציווי של עשיית פעולה, שבזה שייך לזרזו, וזה שכתב החת"ס והכא שביתת שבת נמי שוא"ת והוי כמו ל"ת, והיינו אף שיש כאן עשה, הוי כמו ל"ת שאין כאן "עשייה" עכ"ד.

והעירו על זה בגליון הקובץ הנ"ל: הנה עיקר הערת הגרי"ד היא, דא"כ ביוה"כ הרי הוי בשביתה דשב ואל תעשה ומ"מ חזינן אף להתרוה"ד דאית בי' חינוך, ובע"כ דאין ההגדרה משום עשי' בפועל, וא"כ הדק"ל ודו"ק.

דף קכ"א ע"ב

בגמ': אמר ר' יהושע בן לוי - כל המזיקין נהרגין בשבת וכו'.

הנה מבואר בגמ' כאן דנחלקו אמוראי בדין זה דהריגת נחשים בשבת, דריב"ל ורבא בר ר"ה ס"ל לדעת ר"ש דמלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, מותר להרגם להדיא

אפילו אין רצין אחריו, ולר״ה ורב ששת ורב קטינא אסור להרוג להדיא אפילו לר״ש אלא לפי תומו, ופירש״י כשאינו מתכוין להרגו, דדבר שאינו מתכוין לר״י דרבנן הוא, ולענין מזיקין לא גזור, אולם הר״ן ס״ל דשרי אפילו במתכוין, אלא שמראה עצמו כאילו אינו מכוין להרגו, ע״ש.

ולהלכה כתב בשו״ע (סי׳ שטז סעיף י): כל חיה ורמש שהם נושכים וממיתים ודאי. נהרגים בשבת אפילו אין רצים אחריו. ושאר מזיקין כגון נחש ועקרב מקום שאינם ממיתין, אם רצים אחריו מותר להרגם, ואם לאו אסור, אבל מותר לדרסם לפי תומו ואפילו במתכוין, אלא שמראה עצמו כאילו אינו מתכוין עכ״ל. והיינו כסברת הר״ן וכנ״ל.

וכתב בשו״ע הרב (סי׳ שטז סכ״ב) וז״ל: כל בעל נפש יש לו להחמיר על עצמו באיסור של תורה במקום שאפשר, דהיינו אם אין רץ אל ידרסנו אם אפשר לו להשמר ממנו ולהזהר לאחרים שישמרו ממנו עכ״ל.

★★

וכתב הגאון ר׳ חיים דרוק ז״ל בקובץ אהלי שם (קובץ ג׳ ע׳ לג והלאה): יש לדון, מה יעשה אם לא יכול לדרוס את הנחש ועקרב בדרך הילוכו, כגון שנמצא העקרב בקרן זוית או תחת המטה והארון וכדומה, שאי אפשר להרגו לפי תומו, אם מותר להרגו להדיא או לא, אולם נחש שבא״י שממיתין כמבואר בברייתא שם פשיטא דמותר להרגו, אבל עקרב כה״ג מה יעשה כשב״ב מפחדים שמא יעלה עליו או על מיטתו בלילה כשישן וצ״ע.

ונלע״ד לדון לכאורה דיש להתיר להרגו להדיא, כשא״א להרגו לפי תומו וכמו שאבאר, והוא לפמ״ש במס׳ שבת (מב ע״א) דאמר שמואל מכבין גחלת של מתכת ברה״ר בשביל שלא יזוקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ (ופירש״י דאיסורא דאורייתא היא וחייב סקילה), ומסיק שם דתליא בפלוגתא דר״י ור״ש במשאצ״ל דלר״י אסור לכבות גחלת של עץ ולר״ש שרי, וקאמר רבינא התם הלכך קוץ בר״ה מוליכו פחות פחות מד׳ אמות, ובכרמלית אפילו טובא, פירש״י עד שיסלקנו לצידי ר״ה דאיסורא דרבנן הוא עכ״ל.

וכן פסק בשו״ע (סו״ס שלד סכ״ז) וז״ל גחלת המונחת במקום שרבים ניזוקים בה יכול לכבותה בין אם היא של מתכת בין אם היא של עץ, והרמב״ם אוסר בשל עץ ע״כ, וכתב במשנ״ב שם בשם האלי׳ רבה דהלכה כדיעה הראשונה דס״ל כר״ש דמשאצ״ל פטור, ושרי לכבות אפילו של עץ, וכ״פ בשו״ע הרב שם סכ״ט וסיים וז״ל: ואעפ״כ כל בעל נפש יש לו להחמיר לעצמו עיי״ש, וכ״פ בשו״ע (סי׳ שח סי״ח) וז״ל קוץ המונח בר״ה מותר לטלטלו פחות פחות מד״א וכו׳, משום דחיישינן שמא יזוקו בו רבים ובמקום הזיקא דרבים לא גזר רבנן שבות עכ״ל.

והנה אף דמשמע מהגמ׳ דלא התירו אלא בר״ה ומשום הזיקא דרבים, נלע״ד דה״ה כשנמצא גחלת בביתו דאיכא ב״ב שיוכלו להנזק שרי ג״כ לכבותה, וכ״ה להדיא בס׳ גליוני הש״ס להגר״י ענגל (בשבת דף מב.) וז״ל מכבין וכו׳ בשביל שלא יזוקו בה רבים, נ״ב לאו דוקא רבים אלא אפילו בשביל הזיקא דיחיד נמי שרי, וכן נר שכבה אם עומד במקום שמזיק לבני הבית או לאחרים מותר לטלטלו מה״ט שו״ת חוט המשולש (טור ג סי׳ ז), עי״ש דכתב כן אהך דקוץ בר״ה כו׳, אך הדבר נלמד גם אהך דמכבין כו׳, דהא רבינא אמר הילכך כו׳, א״כ מה שהתיר שמואל בגחלת הוא שהתיר בקוץ וזה פשוט עכ״ל. [וראה בספר דף על הדף לעיל (מב ע״א) שהבאנו את דברי הגר״י ענגיל על הנ״ל].

ולהלן כותב הגר״ח דרוק ז״ל לפלפל בחידושו של הגר״י ענגיל ז״ל דג״כ היזק דיחיד הוה כהיזק של רבים ובסו״ד כותב: אמנם נראה דאף דנכונים דברי הגליוני הש״ס דמשמע מגמ׳ ומהראשונים דבשביל הזיקא דיחיד לא התירו שבת, מ״מ נלע״ד שבשביל אנשי ביתו מקרי נמי הזיקא דרבים ובפרט בשיש בביתו תינוקות וקטנים שאינם זהירין ויכולים להנזק שפיר מיקרי הזיקא דרבים, ושרי לטלטל הקוץ ולסלקו מביתו, וכדפסק הרמ״א (סי׳ שח ס״ו) וז״ל ואם נשברו במקום שיכולים להזיק כגון כלי זכוכית שנשברו על השלחן או במקום שהולכין מותר לטלטל השברים כדי לפנותם שלא יזוקו בהם עכ״ל, וכתבו בתוס׳ שבת ושו״ע הרב שם בטעם ההיתר משום הזיקא דרבים דבני ביתו עי״ש, ומקור הדין הוא מהב״י בשם אורחות חיים והכל בו והגהות מרדכי.

והוא מפלפל בזה עוד באריכות ומסיים: המורם מכל הנ״ל, דלפי מה שהוכחנו וכו׳ דגם אנשי ביתו נחשב כרבים, ושרינן טלטול קוץ בר״ה פחות פחות מד׳ אמות, וכן מבואר בשו״ע גבי טלטול שברי זכוכית מביתו משום הזיקא דרבים דב״ב כמ״ש בתוספות שם ושו״ע הרב (הובא לעיל), נראה

דיש לצרף עכ"פ גם דעת בה"ג ורה"ג והמ"מ בדעת הרמב"ם, דנחש ועקרב מיקרי הזיקא דרבים אפילו ביחיד וכ"ש באיכא רבים דב"ב להתיר לדידן דנקטינן כרוב הפוסקים דמלאכה שא"צ לגופה פטור וכמ"ש במשנ"ב סו"ס שלד כנלע"ד עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': תני תנא קמי' דרבא בר רב הונא ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו, א"ל ואותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם.

ופרש"י, אין רוח חסידים נוחה הימנו, דעתן של חסידים אינה מעורבת עמו שאין הגון בעיניהם על מה שעשה, נוחה, עריבה אין מתרצין במעשיו, אמר לי', רבא לתנא, ואותן חסידים השונאין אותו על כך אין רוח חכמים עריבה עמהם וכו'.

ובספר מטעמי יעקב עה"ת (ע' רי) הקשה, מנ"ל לרש"י דהחסידים שנאו אותו. הרי נאמר רק דדעתן אינה נוחה ומעורבת עמו.

וי"ל בהקדם דברי האור החיים הק' עה"פ: לא תשנא את אחיך בלבבך. שמדייק מדלא כתיב לא תשנא בלבבך את אחיך, "אכן יכוין להודיע שיעור השנאה אשר ה' מצוה עלי', שלא יאמר אדם שאינו קרוי שנאה אלא שנאה גמורה לבקש רעתו ולחפוץ בכליונו, אבל הרחקה בלב אינה קרוי' שנאה, לזה נתחכם הכתוב לסמוך לא תשנא עם תיבת אחיך לומר כי השערת השנאה אשר יצוה ה' עלי' היא הנרגשת בערך אח, ושיעור זה כל שירחיקהו מלבו קצת הנה הוא יורד ממדרגת אח, והרי הוא עובר משום לא תשנא", ע"כ.

ולפי"ז מבואר דאכן הגדרה זו של אין דעתן של חסידים נוחה הימנו, נקראת ענין של שנאה, ושפיר כתב רש"י שאותם חסידים שונאים אותו ודו"ק.

וראי' מכאן לכל היכא דאיכא בש"ס הלשון: אין רוח חכמים נוחה הימנו מפני שעשה דבר שלא כהוגן, דהכוונה דאין כאן איסור לאו דלא תשנא עליו, ומותר לשנאותו שיעור השנאה המוזכרת, דהיינו לא להיות מיושבת עמו. ע"כ.

★★

בגמ': פמוטות של בית רבי מותר לטלטלן בשבת כו' בניטלין בידו אחת או בשתי ידים. א"ל כאותן של בית אביך כו', קרונות של בית רבי מותר לטלטלן כו'.

כתב הר"ן דלאו דוקא הניטלין בשני ידים אלא אפילו דבר כבד שניטל ע"י עשרה בני אדם ויותר שרי, דומיא דקרונות דבית רבי, ובעירובין (ק"ב ע"א) איתא באסיתא ושריתא דדרי להו עשרה בני אדם מטלטלין אותן.

ובמש"כ רש"י דאם קובע להם מקום אסור לטלטלן. הביא הר"ן מהרמב"ן שחולק עליו דלעיל (דף מו.) לא אסרינן רק אם יש בה חדקי, משמע שאם אין בה חדקי שרי אף אם קובע לה מקום, ולכן פירש דמ"ש כאן כאותן של בית אביך, להיפוך, דהיינו דאביו ר' זירא הי' גבאי של המלך (סנהדרין כב:) ועשיר גדול היה ופמוטים שלו היו גדולים, ועכ"ז התיר לו לטלטלן.

ועיין בחזון איש (מג, יז) דדבר היתר שמשתמשין בו במקומו בקביעות מקום גמור, ואין דרך כלל להזיזו ממקומו, אפי' אינו כבד, הוי מוקצה, ולכן שעון שעל הקיר, אף שהוא כלי שמלאכתו להיתר, כיון שאין הדרך להזיזו ממקומו ה"ה מוקצה.

דף קכ"ב ע"א

במשנה: נכרי שהדליק את הנר משתמש לאור ישראל, ואם בשביל ישראל אסור וכו'.

נשאל הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קפג) אם מותר לשמוע בש"ק רדיו שהודלק ע"י ישראל מומר, ואם יש איסור הנאה ממעשה שבת בקול ומראה דקיי"ל שאין בהם מעילה לפי שאין בהם ממש אבל איסורא איכא, ואם גם לגבי מעשה שבת יש בזה איסור עכ"פ.

וכתב דהנה איסור הנאה ממלאכה הנעשית בשבת ע"י ישראל, כגון המבשל בשבת, גדר האיסור הוא איסור חפצא, שעל המאכל חל שם איסור אכילה והנאה, אבל האיסור הנאה במלאכה שנעשית ע"י גוי בשבת בשביל ישראל אין האיסור בגדר איסור חפצא של איסורי הנאה, אלא איסור הוא על הישראל ליהנות ממלאכה זו משום גזירה שמא יאמר לנכרי לעשות בשבילו.

ומזה יש ללמוד, דבישראל מומר לחלל שבתות שעשה מלאכה בשביל ישראל יש בה תרתי לריעותא, איסור משום מעשה שבת, וגם אסור לישראל ליהנות ממנה משום הגזירה דאי שרית ליה אתי למימר ליה לעשות בשבילו, דישראל מומר בודאי ישמע לו.

וכעת נחזור לענין הנאה ממעשה שבת בקול ומראה, דלכאורה נראה דאף אם נאמר דלענין מלאכה הנעשית ע"י ישראל בשבת גדר האיסור שם הוא איסור חפצא, יש מקום ספק בהנאת קול ומראה לפי שאין בהם ממש, מ"מ לענין נכרי שעשה מלאכה בשביל ישראל שהאיסור שם אינו בגדר איסור חפצא אלא שעל הישראל יש איסור שלא ליהנות ממלאכה זו משום גזירה וכנ"ל, אין שם שום קולא בקול ומראה, דלגבי הגזירה שמא יאמר לו אין נפק"מ בין הנאה שיש בה ממש להנאה שאין בה ממש, דסוף כל סוף הרי הישראל נהנה מהמלאכה וקיימת הגזירה שמא יאמר לו לעשות בשבילו.

ויש לזה ראיה מפורשת, שהרי משנה ערוכה היא במשנתינו דנכרי שהדליק נר בשבת לצורך ישראל אסור לישראל להשתמש לאור. ובירושלמי סוכה (פ"ה, הובא בתוס' שבת כא, פסחים כד, סוכה נג) איתא להדיא דלהשתמש לאור הנר נכלל בכלל קול מראה וריח, שדייקו שם מהא דבוררת אשה לאור בית השואבה דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, הרי מפורש שהגזירה שמא יאמר לו לעשות בשבילו בנכרי שעשה מלאכה בשביל ישראל קיימת גם לענין מראה, וממילא שהוא הדין לענין קול, דקול ומראה נשנו ביחד בבי מדרשא. ולפי הנ"ל שבישראל מומר שעשה מלאכה בשביל ישראל גם ישנה הגזירה שמא יאמר לו לעשות בשבת, אין ספק שגם לענין קול ומראה ישנה גזירה זו ואסור לישראל ליהנות מקול רדיו שהדליק ישראל מומר בשבת.

אולם כל זה כשהישראל מומר הדליק בשביל השומע, אבל אם המומר הדליק הרדיו לעצמו בתוך הבית והשומע עומד בחוץ באופן שהמומר לא ראה אותו, הרי משום גזירה שמא יאמר לעשות בשבילו אין כאן, שהרי בכה"ג גם בגוי שהדליק בשביל עצמו אין לאסור משום גזירה שמא יאמר לו וכו', וא"כ שוב חזר הדיון אם יש איסור בהנאת קול ומראה במעשה שבת. עכ"ד וע"ש עוד שהאריך לדון בענין זה ומסקנתו היא דקשה להתיר כה"ג ע"כ.

★★

במשנה: עשה נכרי כבש לירד בו יורד אחריו ישראל וכו'.

ברע"ב כאן כותב: וכבש אע"ג דדמי לנר. דכבש לאחד - כבש למאה וכו' ע"כ. כתב הגה"ק ר' אברהם איגר בעל "שבט מיהודה" מלובלין זצ"ל בהגהותיו על המשניות שנדפסו בקובץ לב ארי' (ע' 37):

בעניי לא אבין זאת, דבוודאי חילוק גדול בין כבש לאחד ובין כבש למאה, בהרבות קרשים לרוחב ויתידות לחיזוק ההילוך לצורך אנשים הרבה ועכ"פ יש לחוש שמא ירבה. עכד"ק.

★★

במשנה: מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה ועשה נכרי כבש לירד בו, וירדו בו ר"ג וזקנים.

קשה מאי אשמעינן במעשה זה של רבן גמליאל. וכתב ברע"ב דמעשה רב אשמעינן דכן נהג רבן גמליאל. אבל באליהו רבה (סי' רע"ו ס"ק ז') תמה, דמעשה רב לאשמעינן שייך רק היכי דאיכא פלוגתא, וכאן אין חולק דשרי. ולכן פירש דלקמן אמרינן דרבן גמליאל מכירו הוה. וקשה מנ"ל לומר כן. אלא יש לומר דמייתורא דמתני' ידעינן, דע"כ בא לומר דגם במכירו שרי.

ובהגהות אהבת איתן (במשניות) פי' דאשמעינן (אליבא דרבא לקמן) דאע"ג דרבן גמליאל הי' נשיא וחשוב, שרי, ולא אמרינן דהגוי התכוון לעשות עבורו הכבש, וכפי שיוצא מתוך דברי התוס' ד"ה אמר.

★★

בגמ': נכרי שליקט עשבים מאכיל אחריו ישראל - ואם בשביל ישראל אסור וכו'.

כתב בספר בעקבי הצאן (סי' ז ס"ק א): שמעתי מהגרי"ד סולובייציק ז"ל - בוסטון, שיש מקום להסתפק בגדר דין זה, אם מה שנעשית המלאכה בשביל ישראל הוא יסוד האיסור, או מה שנעשית המלאכה בשביל הנכרי הוא יסוד ההיתר, ונפק"מ בזה להיכא שנעשית המלאכה מאליה, אם יהי' אסור ליהנות ממנה או לא.

ועי' גמ' ריש ביצה, דגזרו חכמים במיוחד אמשקין שזבו ואפירות הנושרים, ועיי"ש בתוס' (ג.) ד"ה גזרה שביארו

מ״ט גזרו חכמים במיוחד בהני תרי אופנים, לפי שאדם מתאוה להם, ובעודו בכפו יבלענו. והמתבאר להדיא מהגמ׳ ומדברי התוס׳, דבשאר מלאכה שנעשית מאליה ליכא איסורא. ולכאורה לפי״ז אין מקום כלל להך ספק הנ״ל.

אכן עי׳ משנה ביצה (כד.) דחי׳ ועוף ודגים שניצודו ביו״ט אסורים, ועיי״ש במלחמות (דף יג ע״ב בדפי הרי״ף) שביאר דין זה בב׳ אופנים: או שאסורים משום מוקצה. אי נמי, דאי שרית לי׳ בו ביום, גזירה שמא יצוד, כענין שאמרנו בפירות הנושרין.

ובפשוטו תמוהים דברי הרמב״ן, דהלא ביארו בתוס׳ הנ״ל, דבמידי דבעי מרא וחצינא לא שייך לגזור שמא יעלה ויתלוש דאדכורי מדכר, הואיל ואינו יכול בקל לתולשו. ולכאורה אף בצידת חי׳ ועוף נמי הול״ל כי, והיאך שייך לאסרו דומיא דפירות הנושרין.

ומן ההכרח לומר דס״ל להרמב״ן, דנחלקו בזה האמוראים בגדר הך דינא דפירות הנושרין. דרב יוסף האוסר ביצה שנולדה מטעם פירות הנושרין, ור׳ יצחק האוסרה מטעם משקין שזבו, תרווייהו ס״ל כדברי התוס׳ הנ״ל, דדוקא בהנהו תרי גווני גזרו חכמים, וכן כל הנקרא בשם ״משקין שזבו״, אפילו לא נעשית כאן מלאכה כל עיקר, [וכביצה שנולדה], הוי בכלל האיסור. אבל בעלמא, כל שלא נקרא ״פירות הנושרים״, ולא נכלל בכלל הך גזירה, מותר ליהנות ממנו, אף שנעשית בזה מלאכה מאליה.

אבל לדעת שאר אמוראי דסברי דטעמא דביצה שנולדה אסורה הוא מחמת מוקצה ונולד, אז כבר אפשר לומר כדיעה השני׳ שברמב״ן, דכל מלאכה שנעשית מאליה אסורה, והכל נכלל בכלל ״פירות הנושרין ומשקין שזבו״, אשר היא חדא גזירה, [ולא כדעת ר׳ יוסף ור׳ יצחק דתרווייהו ס״ל דהן ב׳ גזירות מיוחדות], ודוקא בנעשית בשביל נכרי יש להתיר, ונמצא שספק רבנו הוא באמת ב׳ דיעות ברמב״ן, ולכאורה הדבר תלוי בפלוגתא דאמוראי.

והוא ממשיך בדבריו בחקירה נפלאה:

ומעתה יש להתבונן, דמנהג פשוט הוא אצלנו, שמעמידים נרות עלעקטרי על שעון של שבת, והם נדלקים מאליהם בשבת, והכל נהנים מהם, ומעולם לא שמענו מי שיאסור ליהנות מאור הנרות מטעם מלאכה שנעשית מאליה.

אכן בפשוטו הי׳ נראה לומר בזה, דאין זה דוגמא של מלאכה שנעשית מאליה בשבת, אלא דכאן חשיבא כמלאכה שנעשית ע״י ישראל בערב שבת, דודאי שרי ליהנות ממנה, דהואיל והוא סידר את הכל מבעוד יום, אף דעצם הדלקת הנרות נעשית ונתקיימה ביום השבת, מכ״מ חשיבא כמלאכה שנעשית מע״ש, וכדברי הנימוק״י לב״ק בסוגיא דאשו משום חציו (דף י׳ ע״א בדפי הרי״ף), שכתב, ואי קשיא לך א״כ, היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת... כי נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצאה חץ מתח״י, באותה שעה נעשה הכל. כלומר, דילפינן מקרא דכתיב לגבי נזיקין דאשו משום חציו, אף לכל התורה כולה, דאף בדאיכא כח אחר מעורב בו חשיב כמעשה דידיה.

ועי׳ משנה שבת (קכ.) דעושין מחיצה בכל הכלים בין מלאים בין ריקנים, ובגמ׳ שמה (קכ:) מבואר דה״ט, דגרם כיבוי מותר. וכבר עמדו על כך במפרשים, היאך יש לחלק בין גרמא דשריא, ובין כח אחר מעורב בו, דאסור מן התורה בשבת, כמבואר להדיא בגמ׳ ב״ק (ס.), דזורה ורוח מסייעתו חייב בשבת, אף דאיכא כח אחר מעורב בו, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ואין לומר כפשטות לשון האחרונים דכל שמתהווה המלאכה לאחר זמן מיקרי גרמא, ולא חשיבא מלאכה אלא במתהווה תיכף ומיד - כזורה ורוח מסייעתו, דבמדליק את הנר בע״ש, הרי המלאכה מתקיימת לאחר זמן, ואף שמה ייסד הנמוק״י דחשיב כאילו הוא עשה את הכל מבעו״י בע״ש, וכדברינו למעלה, ואין דנים את זה כמלאכה שנעשית מאליה. הרי להדיא דכל כה״ג לא חשיב כגרמא.

והוא מביא בענין זה חידוש מהגרי״ד סולובייציק ז״ל: יש לומר דאם הכח האחר פועל באותה שעה ממש שהאדם עושה את פעולתו שלו, או שעכ״פ מתחיל הכח האחר לפעול תיכף ומיד עם גמר פעולתו שלו, אז שפיר מצורפת כל העשייה אליו, ומיקרי הוא בעל המעשה. אך במקרה שהכח האחר אינו מתחיל לפעול עד לאחר זמן, עד לאחר גמר הפעולה שלו, אז מיקרי גרמא. ומה״ט יש לחלק על כמה מהקולות שהמציאו אחדים מרבני זמננו שיחיו, בעניני גרמא במלאכת שבת, וטען, שכשיש שעון שבת המכוון מבעוד יום, ובא אחד לערוך בו איזה שינוי ביום השבת, בכדי שתתהווה איזו מלאכה לאחר זמן, שאין לדונו כגרמא אלא כמלאכה דאורייתא מדין כח אחר מעורב בו, מאחר שכח העלעקטרי כבר פועל בשעון זה בשעה שערך הוא את תיקונו שלו. עכ״ד והוא דבר חידוש וי״ל.

★★

בגמ': מעמיד אדם בהמתו על גבי עשבים בשבת.

באבן העוזר (או"ח סי' שכח) הקשה מהא דקיי"ל בחו"מ (סי' שצד ס"ג) דהעמיד בהמת חבירו ע"ג קמת חבירו אפי' ברה"ר חייב נזק שלם דהוי מזיק בידים, וכיון דלענין היזק מקרי מזיק בידים ולא גרמא, א"כ אמאי מותר לעשות כן בשבת.

ואין לחלק בין נזקין למלאכה, דהא בגמרא ב"ק (ס ע"א) מבואר להיפך, דאיתא שם דליבה ולבתה הרוח פטור, ומקשינן ליהוי כזורה ורוח מסייעתו, ומתרץ רב אשי דזורה ורוח מסייעתו חייב כי לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל לגבי נזקין ליבה ולבתו הרוח הוי רק גרמא וגרמא בנזקין פטור. הרי מבואר דאף דלענין היזק פטור, מ"מ הוי מלאכה שלענין שבת וחייב, וא"כ בהעמיד בהמת חבירו ע"ג קמת חבירו דהוי מזיק בידים כ"ש שיהי' חייב כשעושה כן בשבת, ואמאי מותר לכתחילה להעמיד בהמתו ע"ג עשבים.

ותירץ דלענין נזקין הכל תלוי אי ברי הזיקא אי לא, לכן בהעמיד בהמת חבירו ע"ג קמת חבירו דברי היזקא חייב, ואילו בליבה ולבתו הרוח דלא ברי הזיקא פטור, אבל בשבת הכל תלוי במלאכת מחשבת, ע"כ בזורה ורוח מסייעתו דמחשבתו וכונתו לברר הפסולת ונעשית מחשבתו, אף שהרוח מסייעתו חייב דהא נעשית המלאכה על ידו, אבל במעמיד בהמתו ע"ג מחובר דאין כונתו ומחשבתו למלאכה מ"מ כונתו שתאכל הבהמה, לכן פטור כיון דהוא אינו עושה כלום וגם מחשבתו לא היתה למלאכה, עיי"ש.

ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' רח אות ד) הביא, דבחזון איש למסכת בבא קמא ג"כ הקשה כקושיא הנ"ל, וכתב לתרץ דבמזיק שנאוי לפני המקום הנזק וע"כ חייב לשלם על מה שתלשה הבהמה, משא"כ בשבת אינו שנאוי לפני המקום עצם הפעולה אלא טורח האדם במלאכת חול, וכאן שהוא לא טורח במלאכת חול מותר לעשותה.

והקשה עליו בהר צבי וכי יש שנאה לפני המקום לעשות את זה שאינו עושה כעושה, הרי בור יוכיח שתחלת עשייתו לנזק וחייב והרי הוא שנאוי לפני המקום ומ"מ אינו חייב כמו אדם המזיק, וא"כ אם במעמיד בהמת חבירו חשיב לפני המקום כמזיק בידים אמאי בשבת מותר לעשותה.

ומה שאומר דבשבת שנאוי לפני המקום רק טורח האדם במלאכת חול, הרי בגמרא ב"ק הנ"ל דבזורה ורוח מסייעתו מחוייב יותר מנזקין מבואר להיפך. וכן יש להוכיח משיטת הר"ן והריטב"א דס"ל דבחולה שיש בו סכנה שאמדוהו שצריך לשתי גרוגרות, ויש לפניו שני עוקצים אחד בשתי גרוגרות ואחד בשלש גרוגרות, דאסור לו לקוץ את העוקץ של שלש גרוגרות אע"ג שאין כאן טורח נוסף של מלאכה, הרי דלאו בטורח המצב תליא מילתא, וכן מוכח מקושית הנמוק"י בפרק כיצד הרגל למ"ד אשו משום חציו איך מותר להדליק נר בערב שבת, ולא תירץ דאין האדם טורח במלאכת חול בשבת ואינו שנאוי לפני המקום, אלא ודאי דלאו בטורח האדם תליא מילתא, וכל שמצד הדין חשיב שהמלאכה נעשית ע"י האדם שוב אין אנו משגיחין אם טרח אם לא טרח והעושה מלאכה בשבת חייב. אך לעצם קושיתו כבר תירצה באבן העוזר הנ"ל עיי"ש.

★★

בגמ': מעמיד אדם בהמתו על גבי עשבים בשבת וכו'.

וברש"י מחוברים. הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קמג) דן לגבי אדם שעשה פעולה הגורמת לעשיית מצוה אם יש לומר דנחשב דהוא עשה המצוה, וכתב להוכיח מהא דכתיב בפרשת תצוה גבי אבני אפוד "ופתחת עליהן את שמות בני ישראל", ואיתא בסוטה (מח ע"ב) דאבני החושן אין כותבין אותן בדיו וכו' אלא כותב עליהם בדיו ומראה להן שמיר מבחוץ והן נבקעות מאליהן וכו'.

והנה מבואר כאן בגמרא דמעמיד אדם בהמתו ע"ג עשבים מחוברין בשבת, ולא חשיב כמאן דתולש בידים, וא"כ גם בשמיר לא חשיב כבידים, דמה לי מעמיד בהמה על עשבים ומה לי מעמיד שמיר על האבן וא"כ איך מתקיים הפסוק "ופתחת" עליהם, ועל כרחך דאף דהוא אינו עושה פעולה בידים מ"מ נחשב כמו שהוא עצמו עשה המעשה היות והוא עושה הפעולה הגורמת המעשה.

ואם כי יש לחלק ביניהם קצת, דאכילת בהמה באה אחרי העמדתו, ונמצא שמתחילת התלישה כבר סילק ידיו ממעשה העמדה, ושפיר יש לדון דאינו אלא גרמא, משא"כ בשמיר, בקיעת האבן באה בבת אחת עם העמדה ויש לומר דחשיב כבידים. מ"מ לשון הברייתא ומראה להן השמיר משמע

דאינו מעביר את השמיר באחיזת ידיו בו, אלא מעמידו ע״ג רשום הדיו והוא סובב הולך מעצמו ע״ג רשימת הדיו, ונמצא דעשיית האות הוא אחרי סילוק ידיו והוה ליה רק גרמא, וא״כ שוב דומה מעשה השמיר להעמדת הבהמה ע״ג עשבים ויש להוכיח כנ״ל.

אך באמת אין להוכיח מזה כלל דהרי כתב הרמב״ן בפירושו עה״ת שרק באבני החושן היה הפיתוח ע״י שמיר משא״כ באבני אפוד, ובאבני החושן לא נכתב כלל ״ופתחת״ אלא ״תהיינה״, וא״כ ליכא להוכיח דע״י פעולה הגורמת המעשה נחשב שהוא עשה המעשה עיי״ש.

פרק שבעה עשר

דף קכ"ב ע"ב

במשנה: נוטל אדם קורנס לפצח אגוזים וכו'.

הנה העולם נוהגים להתיר לשבור אגוזים מקליפתן בש"ק.

ובפרמ"ג (או"ח סי' ש"כ בא"א ס"ק א') הקשה איך שרי, הרי מפרק אוכל מתוך הפסולת והוא תולדה דדש. והניח דבר זה בצ"ע ע"ש.

וכתב חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ב' ע' ל)

בזה: לכאורה הי' נראה ההיתר מהא דמבואר ברמ"א סי' שכ"א סעיף י"ט, דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר. ומסתבר דה"ה לאגוזים. אבל באמת זה אינו, דיש שני היתרים גבי שומים ובצלים, ותרווייהו לא שייכי באגוזים, א) דמבואר בפרמ"ג סי' שי"ט סק"ז, ובהגהות הגרעק"א סי' שכ"א, דבטל הקליפה דקה המחוברת מאד לגבי האוכל, וזה לא שייך גבי הקשה של אגוזים, כמובן. ב) דקליפת השום והבצל ראויים לאכילה, והוי כמפרק אוכל מתוך אוכל, (וכן מבואר במנחת חינוך מלאכת דש), וגם זה לא שייך גבי קליפת האגוזים.

אמנם נראה דיש להתיר מטעם אחר, דמלאכת דש לא שייך

אלא גבי פסולת המחובר לאוכל, וצריך לפרק האוכל מתוך הפסולת, וכן מבואר ברבינו חננאל במס' שבת דף ע"ד ע"א, וכן משמע בט"ז סי' שי"ט ס"ק ד'. וגבי אגוז, אין האגוז מחובר להקליפה. אולם יש כמה פוסקים הסוברים דאפילו אם האוכל אינו מחובר אלא עקור ותלוש מן הפסולת חייב משום דש, וכן מבואר ברש"י במס' שבת דף צ"ה ע"א בהא דחולב חייב משום מפרק, פירש"י שם, דהוי תולדה דדש, ולא כיש אומרים דהוי תולדה דקוצר, דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדד, עכ"ל. מבואר, דדש חייב אפילו על דבר התלוש ונעקר. והפמ"ג בריש סי' ש"כ (באשל אברהם קודם סק"א), מבאר דמפרק אינו מחויב "אלא" כשאינו מחובר, אבל לא כשהוא מחובר, (וזיתים וענבים דחייב עליהם משום סחיטה, דהמשקה מפקד פקידי ולא מיבלע בליעי, ואינו מחובר), עיי"ש. הרי מבואר, דהחיוב של מפרק הוא דוקא בתלוש ואינו מחובר להפסולת, וא"כ שוב א"א לומר היתר זה גבי קליפת האגוזים.

לכן נ"ל דההיתר גבי אגוזים הוא, דהנה המג"א סי' שי"ט

סק"ח כתב, דכשנתפרקו הדגן מן השבלים מערב שבת מותר לקלוף החטה, והפרמ"ג מבאר הטעם דהקליפה בטילה להפרי וכנ"ל (וכן הוא בהגהות הגרעק"א סוף סי' שכ"א). והקשה הגרעק"א בהגהותיו לסי' שי"ט, על המג"א הנ"ל, דמבואר במס' שבת דף ע"ד ע"א, ולחשוב נמי כותש (בין האבות מלאכות), פירש"י כותש חטים במכתשת להסיר קליפתן. הרי אף דכבר נפרקו החטים משבלים, מ"מ במה שמסיר הקליפה מן החטה מקרי מפרק, ואיך כתב המג"א דמותר לקלוף החטים מקליפתן.

ונ"ל לתרץ, דהנה ההיתר של המג"א מקורו ממס' ביצה דף

י"ג ע"ב, דרב מקלפא לי' דביתהו כסי כסי, פי' מלא כוסות של חטים בשבת, ומסיק שם הגמ' הטעם, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ולקלוף חטים לאכול אינו מלאכת מחשבת [כלו' מלאכת אומנות], אלא דרך אכילה. (עיי"ש בפירש"י ור"ח, ועיין בפי' ר"ח במס' שבת דף ע"ד ע"ב). והנה רש"י מפרש הסוגיא שם בקולף הדגן מתוך השבולת, והקשו שם בתוס' דהיכי מקלף לרב מלא כוסות חטין, הא בשבת אסור לתלוש מן השבולים דהוי תולדה דדש, וכתבו שם בתוס' דמיירי בשכבר נתלשו השבלין, אבל עדיין הן בקליפתן החיצונה, ולכן שרי.

מבואר מדברי התוס', דלתלוש מן השבלים אסור בשבת

אפילו לאכול לאלתר (דשם מיירי דהי' מקלף החטים

לאוכלם לאלתר), אבל לקלוף החטים מן הקליפה שלו מותר כדי לאכול לאלתר, דמלאכת מחשבת אסרה תורה וכנ״ל. והטעם דאינו מותר לתלוש הדגן מן השבלים לאוכלם לאלתר, דזה מיקרי מלאכת מחשבת, אף שהוא כדי לאכול לאלתר, מ״מ כיון דדרך לדוש הדגן מן השבולת שלא בשעת אכילתן אלא בשעת הגורן, מיקרי שפיר מלאכת מחשבת, דהיינו מלאכת אומנות, אף בשעת אכילה, משא״כ לקלוף החטים ביד מקליפתן החיצונה, דאין דרך לקלוף ביד אלא בשעת אכילה, זה אינו מלאכת מחשבת רק דרך אכילה. וזהו מקורו של דברי המג״א הנ״ל להתיר קליפת החטים בשבת, והטעם הוא, דלא הוי מלאכת מחשבת אלא דרך אכילה, ולא כטעם הפמ״ג הנ״ל דהקליפה בטלה להפרי.

וממילא מיושבת הקושיא של הגרעק״א הנ״ל, דבמס׳ שבת דף ע״ד ע״א מבואר דלכתוש חטים במכתשת הוי אב מלאכה, ואיך מותר לקלוף החטים. ולפמ״ש לעיל ניחא, דכתישת חטים במכתשת, דהיינו בכלי, הרי אין הדרך לעשות כן בשעת האכילה, אלא קודם האכילה, וא״כ מיקרי מלאכת מחשבת, ומש״ה אסור, משא״כ לקלוף החטים ביד, דאין דרך לקלוף ביד רק בשעת האכילה, א״כ לא מיקרי מלאכת מחשבת, אלא דרך אכילה, ולכן מותר. וא״כ י״ל דזהו ההיתר גבי קליפת האגוזים בשבת, משום דאין דרך לקלוף אגוזים ״אלא״ בשעת אכילה (אף בכלי), ממילא לא מיקרי מלאכת מחשבת, ומותר.

וראיתי בספר אגלי טל במלאכת דש, שמביא ההיתר על קליפת האגוזים, כיון דאין דרך לקלוף האגוזים אלא בשעת אכילה, אבל לא הביא סוגיא הנ״ל, והוא חולק ג״כ על המג״א הנ״ל, והנלענ״ד כתבתי. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

במשנה: את הכוש ואת הכרכר לתחוב בו וכו׳.

וברש״י: לאכול בו תותים וכל פרי רך ע״כ. חכ״א שיחי׳ בקובץ פעמי יעקב (קובץ מג ע׳ עה) הקשה מכאן על מש״כ המשנה ברורה (סי׳ שח ס״ק יב) המחדש, שכלי שמלאכתו לאיסור אסור בטלטול כשאפשר לעשות הפעולה בכלי שמלאכתו להיתר. וע״ש בשער הציון (ס״ק יג) מש״כ להוכיח כן, ולפי״ז כותב בקובץ הנ״ל:

ונוראות נפלאתי האיך הלכה שהיא - לכאורה - פשיטא ליה למשנה ברורה, ואין איש נותנה אל לבו. לא ראיתי מי שיקפיד מלהשתמש בכלי שמלאכתו להיתר כשאפשר לו בלעדיו. כגון: אגוזים שניתן לפצחם ביד, לכאורה - לפי המשנה ברורה - יהא אסור לפצחם בכלי המיועד לכך, ואין מי שיזהר בכך. ועל־כרחך טעמא בעי.

וע״ש שהאריך ובסוף דבריו כותב: אמינא ליישב מנהג העולם. בריש פרק כל הכלים (קכב ע״ב) תנן: ״כל הכלים ניטלין בשבת... את הכוש ואת הכרכר לתחוב בו״. ופרש״י: ״לאכול בו תותים וכל פרי רך״. הרי מפורש שכלי מלאכתו לאיסור מטלטל לצורך גופו הגם שאפשר בלעדיו, שהרי ניתן לאכול התותים בידים, מ״מ אם לא רוצה לטנף ידיו מותר לטלטל הכלי. לכאורה - משנה מפורשת דלא כדברי המשנה־ברורה.

הגאון רבי שלמה זלמן אויערבך זצ״ל במנחת־שלמה (ח״ב סימן לד אות ל) כתב על הערה זו וז״ל: ״חושבני, שזה באמת נכון דמי שאינו רגיל לאכול ביד - מותר ודאי להשתמש לשם כך בכלי שמלאכתו לאיסור... אמנם יתכן דלאכול ביד אית ביה נמי משום כבוד הבריות וכו׳״. ותירוצו בזה דחוק מכמה פנים, ודו״ק.

ונראה לי ליישב על־פי סברא שחידש החזון־איש. במסכת ביצה (יד ע״ב) תנן: ״הבורר קטניות ביום טוב - בית שמאי אומרים: בורר אוכל ואוכל, ובית הלל אומרים: בורר כדרכו וכו׳״. ובגמרא ״תניא, אמר רבן גמליאל: במה דברים אמורים (דשרו בית הלל ליטול פסולת ממש ולהשליך - רש״י) כשהאוכל מרובה על הפסולת, אבל פסולת מרובה על האוכל דברי הכל נוטל את האוכל ומניח את הפסולת״.

וביארו התוספות (שבת קמב ע״ב ד״ה שאוכל) ״נראה לרבינו תם, דטעמא משום דכי אוכל מרובה על הפסולת - הוה פסולת כבטל לגבי רובו, ומותר ליטלו מן האוכל ולזורקו [ואין הפסולת מוקצה]. אבל פסולת מרובה על האוכל - לא בטיל לי הפסולת לגבי אוכל [והפסולת מוקצה היא ואסור לטלטלה]״.

ועיין בחזון־איש (או״ח סי׳ מז אות טו) שביאר דברי ר״ת וז״ל: ״ונראה, דהאי ביטול דפסולת המועט שלא יהא חשיב מוקצה, אינו בענין הביטול של תערובות... אלא ענינו, דאוכל המעוכב ע״י מוקצה מותר להפריש המוקצה מהאוכל ולא חשיב ״טלטול מוקצה״ אלא ״תיקון אוכל״ ולא גזרו

חכמים על זה משום מוקצה, והלכך באוכל מרובה שרי להפריש המוקצה".

על־פי סברא זו אולי יש לומר, דה"ה כוש וכרכר שהם כלים שמלאכתם לאיסור, ולכאורה יש לאסור לאכול בהם פירות - אף שהוא צורך גופו - מאחר וניתן לאכול הפרי בידים. אך כיון שאינו רוצה לטנף ידיו גם זה הוה בגדר "תיקון אוכל" והתירו הטילטול.

אם כנים הדברים, נוסיף ונאמר, דה"ה בכלי שמלאכתו להיתר, אע"פ שניתן לפצח האגוזים בידים מ"מ כיון שדרך אכילה הוא לפצח האגוזים במפצח, הוה בגדר "תיקון אוכל" והתירו להשתמש בכלי עכ"ד שם ועדיין צ"ע בכל זה.

★★

בגמ': אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים וכו' גזרה שמא יתקע.

ופירש"י וחייב משום מכה בפטיש. ומ"מ כתבו הראשונים דבנין וסתירה גמורה ישנו גם בכלים. ועיין בחזון איש (או"ח סימן נו ס"ק ט) מה שחידש לגבי הדלקת חשמל וז"ל, עוד יש בזה משום תיקון מנא, כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את הזרם החשמל בתמידות. וכש"כ שכל החוטין מחוברין לבית, והו"ל כבונה במחובר, ואין כאן משום אין בנין בכלים. אלא דינו כמחובר, דיש בו בנין וסתירה. והכא אין נפק"מ בזה, דאפי' בכלים בכה"ג חשיב כבונה כו'.

ובפתיחת החשמל, שמכניס הזרם בחוטין, חשיב לעולם כתקע, דאף את"ל בקנה של סיידין, אף בתקע אינו אלא מדרבנן, היינו דוקא בהרכבה של שני גשמים, שאפשר לחשבן כשתים משתתפים בפעולה אחת, אין התקיעה מכרעתן לגשם אחד, כל שפירוקן נחוץ לטוח של הנמוך, אבל תיקון צורה של הגשם, ונעשה עי"ז שימוש, ודאי חשיב בונה כו'.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' ל"ז) בשם החזון איש דיש בלחיצת הכפתור משום בונה וסותר גם כשהאור אינו נדלק בפועל, כגון ע"י שעון שבת וכו', דסוף כל סוף הוא מחבר החוטין כאן כדי שידלקו, אולם בחלק ח' (סוף סי' כ"ו) כתב המנחת יצחק, די"ל דהחזו"א איירי רק באופן שיש הפסקת חשמל מטעם חברת החשמל, שאז כשהיא מרכב ומדליק אצלו בביתו, הרי הוא כבונה, דהוא מחבר כל החוטין הנצרכים להדלקה. אבל אם ההפסקה הוא ע"י שעון, נמצא דאין כל החוטין מחוברין, וה"ז כמי שמחזיר מטה של פרקים באופן עראי, ובא אח"כ גוי ותקע, דבכה"ג בוודאי לית בי' משום בונה.

ציין בזה הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א: כנודע הגרש"ז אויערבך זצ"ל חלק על החזו"א בזה והתיר. [והחזו"א במכתבו אליו כתב: אולי לא ירדתי לסוף דעתו ע"כ והגרש"ז בענותנותו השמיט שורה זו בהדפסת המכתב] ע"כ.

דף קכ"ג ע"א

בגמ': מדוכה אם יש בה שום מטלטלין אותה וכו'.

הגרע"א זצ"ל דן (בח"א סי' כב) אי שרי לטלטל סכין של מילה בשבת אחר המילה ע"י ככר או תינוק. והוכיח מהגמ' כאן, דאיתא: איתיבי' אביי לרבה מדוכה אם יש בה שום וכו', הרי דלמד אביי דכלי שמלאכתו לאיסור אין לו היתר טלטול לצורך גופו ומקומו, וא"כ מוכח מדמותר לטלטל ע"י השום דע"י ככר או תינוק נמי שרי, וא"כ ה"ה לדידן בכלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס וכו' ע"כ.

ור' פנחס אפשטין ז"ל מירושלים בקו' תעלומות עין הקשה על הגרע"א. שהדבר מפורש ברשב"א שם להיפוך, דז"ל הרשב"א הא דתנן מדוכה בזמן שיש בה שום מטלטלין אותה, יש מי שפירש דה"ה ככר, ואע"ג דאמרינן לא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד, ה"מ היכי דליכא תורת כלי כמת אבל כל מידי דאית לי' תורת כלי מיטלטל הוא ע"י ככר, וליתא אלא אין לך מוקצה מיטלטל ע"י ככר, ולא אמרו כאן אלא בשום וכיו"ב הנדוכין והיינו טעמא וכו' עכ"ל, והרי זה כמבואר.

והשיג על כך חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה ב' קו' א' ע' לד): לא נעלם מהגרע"א דברי הרשב"א, דהיש מי שפירש שהביא הרשב"א, באמת כך היא דעת כמה ראשונים ומובא בבית יוסף בסי' ש"ח ופליגי על הרשב"א, וכן פסק המחבר להלכה בסעיף ה' ועיי"ש בביאור הגר"א, והגרעק"א הביא ראייתו לפי מה דקיי"ל בש"ע כמבואר בהתשובה, וכ"ה בהגהותיו לש"ע. וא"ש דברי הגרע"א. ע"כ.

★★

בגמ': הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עלייהו מייחד להו מקום וכו'.

וכאן הוא יסוד ומקור הדין דמוקצה מחמת חסרון כיס, והנה בנזירות שמשון (או"ח ריש סי' שח) ס"ל להלכה חידוש גדול, דמוקצה מחמת חסרון כיס מותר לטלטלו לצורך מקומו, ומבאר דבריו, דכל הסיבה לאסור מוקצה זה מפני שמקפיד שלא לעשות בו מלאכות אחרות, אבל מלטלטלו ממקומו אינו נמנע, ומכיון שהוא בתורת כלי מותר לטלטלו לצורך מקומו, ורק לצורך גופו אסרו מפני הקפדתו מתשמישים אחרים, וכתב שם דלכך דייקו התוס' (כאן בע"ב ד"ה וסכינא וכו') וכתבו דיש ליזהר שלא לטלטלו אפי' לצורך גופו ולא כתבו גם לצורך מקומו, ואף שהב"י כתב דצורך מקומו כל שכן מצורך גופו, מהגמ' משמע דשווים הם אליבא דרבא עכת"ד. והוא חידוש גדול לדינא.

והגרע"א בגליון השו"ע (סי' רסו ד"ה אלא וכו') הביא את חידושו של הנזירות שמשון הנ"ל וכתב לבאר מדוע לדינא הסכימו כל הפוסקים לאסור גם לצורך מקומו, ע"פ היסוד בכלי שמלאכתו לאיסור, דכל שאין לו תשמיש היתר בשבת לצורך גופו גם לצורך מקומו אסור, ולא התירו לצורך מקומו רק באופן שיש אפשרות להשתמש בו לגופו לדבר המותר בשבת. וטעם ענין זה דבכה"ג שאין אפשרות לשום תשמיש בשבת חשיב כמוקצה מחמת גופו, ועל פי זה כתב הגרע"א לענין מוקצה מחמת חסרון כיס, דכל שאסור לצורך גופו ממילא אסור גם לצורך מקומו ע"כ.

ויש לציין דהפרמ"ג (סי' שח בא"א ס"ק יב) כותב: "כללא דמילתא כל שראוי לשום תשמיש שרי לגופו ואף למקומו, משא"כ כשאין ראוי לתשמיש בשבת ויו"ט אף דתורת כלי עליו מה מהני, ואסור למקומו" עכ"ל.

והתהלה לדוד (בסי' רסו) כתב דכנראה אישתמיטי' לי' להפרמ"ג שענין זה תלוי במחלוקת הראשונים ע"ש בדבריו.

עכ"פ מתבארת לנו מחלוקת הפוסקים לגבי מוקצה מחמת חסרון כיס אי מותר לטלטלו לצורך מקומו.

★★

בשו"ע (סי' שח סעיף ב) איתא: "כל כלי אפילו הוא גדול וכבד הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו לא מפני גדלו ולא מפני כבדו" ע"כ. ובדין זה נחלקו רש"י ותוס', רש"י לעיל (קכב ע"א) כותב שדבר שאדם קובע לו מקום מפני גדלו הוא מוקצה, ואלו תוס' (בדף לה. ד"ה ואפי') הוכיחו דלא כרש"י. והשו"ע פסק כהתוס', כ"כ בביאור הגר"א ומובא במשנ"ב.

אולם במשנ"ב (ס"ק ח) הוסיף על דין זה: "ונראה דאם בימות החול הוא זהיר להניעה [היינו זהיר מלהניע אותה] ממקומה כדי שלא תיפסד ותתקלקל ממילא הוא בכלל מוקצה מחמת חסרון כיס, עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ נזר התורה (שנה ב קו' ב ע' קכח): נתחדש כאן, דאף כלי שמשתמש בו להיתר בשבת, אלא ששימושו רק במקום מיוחד מפני שחושש שיתקלקל בטלטולו חשיב למוקצה מחמת חסרון כיס, דוגמא מצויה לזה ארון בגדים, ובזמננו הארונות הגדולים המצויים מתקלקלים בטלטולם, דהיינו דאע"פ שמסקנת השו"ע כהתוס' שקביעות מקום מפני גודל או כובד לא חשוב כקביעות מקום, הבין המשנ"ב דאם יש קביעות מקום גמורה הוי מוקצה מחמת חסרון כיס, וע"ש מה שהאריך הרבה בביאור ובירור דין זה.

★★

בגמ': ודלענין טומאה לאו מנא הוא - לענין שבת נמי לאו מנא הוא וכו'.

כתב במנחת שלמה להגרש"ז אויערבך זצ"ל (ח"א סי' צא אות יב) בתשובתו להגרי"מ אהרונסון זצ"ל, בענין מה שנחלקו על דין פתיחת פקק הברגה בשבת, דכנים דבריו דפקק לא חשיב כלי לענין נטילת ידים וטומאה כדתנן בפ"א דידים ובפ"ג דכלים מ"ב, אבל אין זה נוגע לשבת, דאטו העושה בשבת פשוטי כלי עץ אינו חשיב כעושה כלי, ורק באוכלין הוא דאמרינן שאין בהם משום תיקון כלי, וחושבני שאם כת"ר יסכים לדברי שהלוקח עץ אפר וקוטמו בכלי ומתקנו לפקק לדחיית תשמיש מידי דהוה אקיסם שאם קוטמו בכלי לחצות בו שיניו או לפתוח בו דלת דחייב חטאת. ומ"ש בגמרא כאן מדלענין טומאה לאו מנא הוא לענין שבת נמי לאו מנא הוא אין זה שייך כלל לכאן כמובן למעיין ע"ש.

★★

תוד"ה מדלענין טומאה. תימא הא תנן לקמן כל הכלים הניטלים שבריהם נטלים כו'. י"ל דה"פ מדלענין טומאה לאו מנא אפילו ע"י ייחוד וכו' ע"כ. במגן אברהם (סי' שח ס"ק כד) הביא דברי התוס' זבחים (צד.) שתירצו

בענין אחר דכתבו דעור לח אע"ג דמקבל טומאה במחשבה, כיון דלא מייחד להו לישיבה בעוד בערב שהוא לח אסור לטלטלו, וכן גבי מחט שניטל חודה, אע"ג דאם התקינה למיתוח טמאה, וביאר המגן אברהם דדוקא בשברי כלים, דרגילים להשתמש בהם תשמיש אחר, שרי. משא"כ במחט דרגילין לזרקו בין הגרוטאות, כדאמרינן הכא, אסור לטלטלו. וכתב דהעיקר כתוס' בזבחים.

ועיי"ש עוד בהגהות רעק"א (סי' ש"ח סעיף י') דפוס ברלין דהביא מדברי המהרש"א (לקמן קכה.) דאם ניטל חודה בשבת, כיון דהוכנו אגב אביהם שרי לטלטלה. והכא איירי בניטל חודה בערב שבת. והרשב"א למד זה משירי מחלצאות דלקמן קכה. אבל הגרעק"א מפקפק דלדידן מחט גרע משירי מחלצאות, דמשמע שם דבזרקן לאשפה שרי, ואילו מחט שנשבר וזרקו לאשפה אסור, והרשב"א שם סובר דגם בשירי מחלצאות שזרק לאשפה אסור אבל לדידן דמחט גרע, י"ל דגם בניטל חודה בשבת גרע ואסור לטלטלה.

דף קכ"ג ע"ב

בגמ': בראשונה היו אומרים וכו' **וחזרו והתירו דבר שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ולצורך מקומו** וכו'.

בספר אז נדברו (חלק ט סי' כ) הביא מדברי הראשונים בביאור האיסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור.

הרמב"ם (פכ"ד מהל' שבת הלכה יג) כתב הטעם בזה, שגזרו חז"ל "כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה". עכ"ל.

הראב"ד (שם) ורש"י ביצה (לז ע"ב) כתבו שכל הטעם של גזירת מוקצה הוא משום גדר לאיסור הוצאה, והר"ן (שבת קכב:) למד דרק כלי שמלאכתו לאיסור נאסר משום הוצאה ע"ש בדבריו.

והרמב"ן (כאן) כתב בטעם איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור "שכיון דלית ביה משום הוצאה, אלא מלאכתו לאיסור גורמת לו, כל זמן שהוא משמש היתר מותר" עכ"ל, ומשמע דלמד דכלי שמלאכתו לאיסור שונה הוא משאר סוגי המוקצה דרק כלי שמלאכתו לאיסור לית ביה משום הוצאה.

ובאז נדברו (שם) כתב לבאר את שיטות הראשונים הנ"ל, דרש"י והראב"ד למדו דכלי שמלאכתו לאיסור נאסר ככל המוקצה משום גדר להוצאה, אלא שראו חז"ל שאין הציבור יכול לעמוד בזה התירו לצורך גופו ומקומו, וכפי שביאר רש"י (ביצה יב:) "והיה מן הראוי לפי זה לאסור אפילו טלטול כלים שצריך להם אלא שאין גוזרים על הצבור יותר מדי", ולכן התירו לטלטל צורך גופו ומקומו, והרמב"ם למד שהטעם הוא משום "דאפשר דיתעסק בהן מעט ויבוא לידי מלאכה" וחשש זה קיים רק כשמטלטל לצורך האיסור, ולכן טלטולו לצורך גופו ומקומו לא נאסר כלל דלא חיישינן שמא יבוא לתקן ע"כ. וע"ש שהאריך הרבה בטוטו"ד בביאור ובירור דברי הראשונים בזה.

★★

ובקובץ נזר התורה (שנה ה קו' ה ע' קיח) כתב חכ"א: ונפק"מ בין הטעמים הנ"ל, כשרוצה להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו ויש לו כלי שמלאכתו להיתר, דלהראב"ד וסייעתו היתר זה של טלטול לצורך גופו ומקומו התירו רק משום שאין הצבור יכול לעמוד בו, ולכן כשיש לו ברירה אחרת להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר ודאי דצריך להשתמש בכלי ההיתר, אבל לטעם זה של הרמב"ם שכלי שמלאכתו לאיסור לא נאסר כלל לצורך גופו ומקומו לכאורה אינו שונה מכלי שמלאכתו להיתר ואין עדיפות להשתמש בכלי שמלאכתו להיתר יותר מכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו.

אך יש לדחות, דגם לטעם זה של הרמב"ם עדיף שישתמש בכלי שמלאכתו להיתר מאשר בכלי שמלאכתו לאיסור, דכשמטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, כיון שכבר משתמש בו איכא למיחש שמא יבוא להשתמש בו לאיסור כיון שהוא כבר בידו, והא דהתירו לטלטל לצורך גופו ומקומו הוא מאותו טעם שכתבנו לעיל לשיטת הראב"ד שראו שאין הציבור יכול לעמוד בזה והתירו.

ועוד דגם לשיטת הראב"ד יתכן שלאחר שהתירו לטלטלו לצורך גופו ומקומו הרי הוא כהיתר גמור ואין להחמיר בו יותר מכלי שמלאכתו להיתר שגם הוא היה אסור בגזירת מוקצה אלא שהתירו לטלטלו לצורך ע"כ.

★★

עוד כתב שם: נפק"מ נוספת בכלי שאין איסורו מלאכת שבת, כגון בגד שעטנז [לדעות שאינו מוקצה מחמת גופו], דלדעת הרמב"ם הטעם שנאסר בטלטול כלי שמלאכתו

לאיסור הוא מחשש שמא יבוא לעשות מלאכת שבת בכלי זה, ולא מחשש שמא יעבור איסור אחר כגון שעטנז שאינו מלאכת שבת, משא״כ לדעת הראב״ד ודעימיה דטעם איסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור הוא משום הוצאה, כל כלי שאופן השימוש בו כרוך באיסור כל שהוא, לא התירו חז״ל לטלטלו, ומכל מקום להלכה לדעת הרמב״ם יתכן נמי שדין בגד זה ככלי שמלאכתו לאיסור מב׳ הטעמים האחרים שכתב הרמב״ם ע״כ.

★★

עוד כתב בקובץ הנ״ל (ע׳ קכד): כלי שאינו אסור בתשמיש מעיקר הדין אלא רק משום חומרא, כגון מכבדות במקום מרוצף, כתב הלבוש (הובא במג״א סי׳ שח ס״ק עה) דאינו אסור בטלטול, והא דהביא המג״א דהב״י והיש״ש חולקים עליו, אינם חולקים משום דסבירא להו שכל שאסור מחמת חומרא דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, אלא שדעתם לגבי מכבדות שאינם אסורים מחמת חומרא אלא מעיקר הדין, ואה״נ דגם לדעתם כל האסור מחמת חומרא אין דינו ככלי שמלאכתו להיתר.

ונראה דהפרי מגדים (א״א סי׳ שלז סק״ה, וסי׳ שלח סק״ג) נוקט כן להלכה, דהביא את דברי הלבוש, והא דספוקי מספקא ליה שם, אין זה בעצם הדין של איסור מחמת חומרא, אלא ספיקו הוא בענין הנידון שם אם אסור מעיקר הדין או רק משום חומרא.

וכן ראיתי בחזו״א (סי׳ מט ס״ק טז) שמותר לטלטל מצה שרויה בפסח לאלו שנוהגים שלא לאכול שרויה, כיון דאינו אסור רק מחמת חומרא והראיה שבאחרון של פסח מקילים בזה, אבל אם מחזיקים מנהגן לאיסור מן הדין צריכים להתנהג כאילו אסור לכל.

אך יתכן שיש לחלק, דמצה שרויה לא גרע ממאכל שראוי לבהמות במקומות שמצויים שם דאינו מוקצה כיון שראוי לבהמות, וכל שכן במצה שראויה גם לבני אדם אחרים שאינם מקפידים על איסור זה.

וראיתי בשלמי יהודה (בפתיחה, הערה לא) שהביא להוכיח מהחק יעקב (או״ח סי׳ תמו סק״ד) שכתב שמורה הוראה צריך לייחד חדר שאם יפסוק על מאכל שהוא חמץ ישליכנו שם מיד ולא יטלטלנו, והא דאין נזהרים בזה משום שעל פי רוב ההוראות הם חומרא בעלמא, ומ״מ כתב שאין זה נכון לטלטלם. ורצה להוכיח מזה שדעת החק יעקב שאסור לטלטל מוקצה מחמת חומרא.

אך יש לדחות ראיה זו, דהפמ״ג (יו״ד סי׳ צט שפתי דעת ס״ק יא ד״ה כ׳ חק יעקב) כתב דמיד שפסק המורה שאסור הוא באכילה, אפילו שפסק כן מחמת חומרא, נאסר באכילה, וכל האסור באכילה הו״ל נולד, ולמ״ד נולד אסור מוקצה הוא, וממילא אסור הוא מעיקר הדין ולא מחמת חומרא, וליכא ראיה.

★★

בגמ׳: בימי נחמיה בן חכלי׳ נשנית משנה זו וכו׳.

ומבואר בגמ׳ כאן שבימי נחמיה גזרו על איסור טלטול דהיינו איסור מוקצה. ומשום גדר שלא יבואו לעשות איסורים בשבת ע״כ. והנה לכאורה יש להעיר מהא דפסחים (מז, ב) דהמבשל גיד הנשה בחלב ביו״ט לוקה חמש, ואמרינן שם דחד מינייהו משום מוקצה (דמיירי בעצים שהיו מחוברים עדיין בביהש״מ ונשרו ביו״ט דהוי מוקצה). ואקשינן ומוקצה דאורייתא הוא, אמר ליה אין, דכתיב והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו, ואזהרתה מהכא, לא תעשה כל מלאכה וכו׳. ע״כ. הרי להדיא דמוקצה איסורו מן התורה, וא״כ מאי איצטריכו בימי נחמיה לגזור ולאסור טלטול מוקצה. וכ״ה בביצה (ב, ב) דרבה לטעמיה דיליף מקרא דוהכינו, ופירש״י וליף מהכא דמוקצה דאורייתא (וכן מבואר בסוגיא דגמרא שם, מדלא הקשו דהכנה ביו״ט בעלמא תשתרי דהוי גזירה לגזירה, כדהקשו אטעמייהו דרב יוסף ור׳ יצחק, עיי״ש).

וכמה תירוצים נאמרו בזה באחרונים.

הפני יהושע בביצה שם כתב, דליכא למימר דס״ל לרבה דמוקצה דאורייתא בכל מקום, דהא בכולא תלמודא פשוט לן שסתם מוקצה אינו אלא מדרבנן, אלא ע״כ דלא אמר רבה התם אלא במוקצה גמור היותר חמור, וכגון עצים שנשרו ביו״ט, דהוו נולד ומוקצה מחמת איסור, דודאי אסח דעתיה מינייהו בערב יו״ט מחמת איסור תלישה, ובזה ס״ל לרבה דהוי דאורייתא, שזוהי הכנה גמרה ואסרה הכתוב, אבל ודאי דלא ילפינן מינה לשאר סוגי מוקצה. עיי״ש עוד.

ובשו״ת חתם סופר (או״ח סי׳ עט) חידש בזה יסוד דתרי גווני מוקצה איכא. דיש מוקצה שהוא אסור

מדאורייתא או עכ"פ קרוב לאיסור תורה, והוא כשאוכל דבר שהיה מוקצה ומחוסר הכנה, דזה ילפינן מקרא דוהכינו ביום השישי, שאין לאכול בשבת מידי דלא הוה מוכן מער"ש. וכל שלא היה מוכן מאתמול, כגון שנולד בשבת, או שהסיח דעתו ממנו מחמת איסור או הפסד וכדומה, אסור לאוכלו. אבל איסור טלטול מוקצה, לא נאסר משום דמחוסר הכנה, דלא הצריכו הכנה אלא למידי דאכילה או השתמשות. אבל לטלטול גרידא לא הצריכו הכנה, ונמצא שמדין התורה מותר לטלטל כל דבר, ורק בימי נחמיה בן חכליה גזרו על הטלטול מחמת שהיו מזלזלים ופרוצים בעניני הוצאה בשבת ע"כ.

★★

אלא דיש עוד להקשות, דהנה בשבת (ל' ע"ב) במעשה דדוד המלך אמרו שם, דכאשר מת דוד בשבת שלח שלמה לבית המדרש לשאול "אבא מת ומוטל בחמה מה אעשה" ושלחו לו "הנח עליו ככר או תינוק וטלטלו". ועכ"פ מבואר דכבר בימי דוד ושלמה כבר נהג איסור טלטול מוקצה. ולא התירו לטלטל את דוד כי אם ע"י ככר או שאר דבר היתר.

וכבר הרגיש מזה בשו"ע הרב (סי' שח סעיפים טז, יז) וביאר שם, דהגזירה שנוספה בימי נחמיה היינו שגזרו לאסור לטלטל כלים וכדומה, "אבל דבר שאינו ראוי בשבת (היינו מוקצה מחמת גופו, כאבנים וכדומה) היה אסור לטלטל אף בימי דוד ושלמה או קודם לכן", ע"כ. והיינו דאה"נ איסור מוקצה נגזר עוד הרבה לפני זמן נחמיה בן חכליה, אלא שלא נאסר אז כי אם דברים שמוקצים מחמת גופם, שהם מוקצה גמור. ובימי נחמיה הוסיפו לאסור לטלטל גם דברים שראויים מחמת עצמם אלא שמלאכתם לאיסור או שמטלטל שלא לצורך וכו'. ע"כ.

ולפי"ד שו"ע הרב הנ"ל יש ליישב מה שהקשה רבינו החיד"א בספרו דבש לפי (מערכת ג' אות כ"ט) על דברי הרמ"ע שכתב דשניות ומוקצה ושבות. לא נודע לנו מי אביהן ע"כ. והקשה רבינו החיד"א דבגמ' שבת כאן מפורש דבימי נחמי' בן חכלי' גזרו על טלטול הכלים בשבת ע"כ.

אך לפי הנ"ל מדברי שו"ע הרב, מבואר דדבר האסור בהנאה ואינו ראוי לכלום בשבת הי' אסור עוד קודם, בימי דוד ושלמה. ועל זה קאי דברי הרמ"ע מפאנו, וא"ש קושית החיד"א עליו, ודו"ק היטב.

ובעצם דברי שו"ע הרב מהך דשבת (ל' ע"ב) הנ"ל לגבי דוד ושלמה, כעי"ז כתב בחתם סופר בחדושיו (שם): נראה דנחמי' אמוקצה דכלים גזר, אבל מוקצה דלאו כלים כבר הי' גזירה קדמונית, ושלמה המלך ע"ה בדין טלטול מוקצה נזקק לשאול וכו' עכ"ד, וא"ש.

★★

בגמ': **קנין ומקלות** וכו' **מקלות דתנן - מלקות דקין חלקין היו שם** וכו'. **אפשר כר' אלעזר** וכו'.

אמר ר' אלעזר קנין ומקלות וכו' **קודם התרת כלים נשנו** וכו' **מקלות דתנן מקלות דקין חלקין היו שם ומניחו על כתפו ועל כתף חבירו ותולה ומפשיט ר"א אומר י"ד שחל להיות בשבת מניח ידו על כתף חבירו** וכו' **והיינו דלאחר התרת כלים מותר.**

וע"ז קאמר רבה **דלמא לעולם אימא לך לאחר התרת כלים נשנו קנין וכו' מקלות אפשר כדר"א.** והיינו כיון דאפשר לעשות בידים לא התירו גם לאחר התרת כלים לעשות במקלות, ובמ"ב (סי' שא ס"ק יב) כתב דהא דאמרינן דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לצורך גופו הוא דוקא כשאין לו כלי היתר דאם יש לו כלי היתר אסור לו להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור ובשער הציון (אות כג) כתב דהראיה היא מהגמ' דכאן דאיתא: מקלות אפשר כדר"א רואין מזה דאע"ג דהי' מוכן מע"ש וכמו דתנן דקין וחלקין והי' גם כלי שמלאכתן להיתר, כיון דבביהמ"ק מותר הפשטה - מ"מ אם אפשר לעשות בלא המקלות לא התירו א"כ כ"ש בכלי שמלאכתו לאיסור דלא התירו אם אפשר בלא"ה עכת"ד המ"ב.

ובאמת צ"ע דבריו ז"ל, דלפי"ז גם בכלי שמלאכתו להיתר הי' צריך להיות אסור אם אפשר בלא"ה וכדהביא ראייתו ממקלות וכתב ע"ז שהיא כלי שמלאכתו להיתר ודבר זה לא שמעתן אוזן מעולם שאם אפשר לאכול בלי מזלג אסור לאכול במזלג (ולעיל כבר הבאנו בזה בס"ד מקובץ פעמי יעקב דברים יקרים).

ובאמת לולי דברי המ"ב אפשר ללמוד בהך דמקלות דרק התם דמקל אינו כלי בעצם ורק משום דיחדו לכך נעשה ע"כ תורת כלי, ע"ז אמרי' דכיון דאפשר בלא"ה לא התירו ואולי אה"נ גם באבן לפצוע בו אגוזים דפסק בשועה"ר

סי' שח כהר"ן דכיון דאורחי' ליחודי לכך סגי ביחוד לשבת אחד אבל אם אפשר לעשותו בלי האבן לא התירו אבל דברי המשנ"ב צ"ע לכאורה כנ"ל, שוב ראיתי בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סי' לד אות ל) שמעיר על המשנ"ב שמותר לקחת כוש וכרכר לאכול תותין שלא יטנפו ידיו אע"ג שהוא כשמל"א, וע"ז אומר דאדם שרגיל שאוכל במזלג ואינו מטנף ידיו בוודאי מותר לו לאכול בכשמל"א ואינו מחויב לאכול בידיו ומביא שם שגם בהגהות רא"מ הורוביץ הנדפס בגוף המסכת כתב כהמ"ב וכוונתו להחמיר רק כשיוכל לעשות כהוגן בכשמל"ה אבל באדם שאינו רגיל לאכול בידים מותר אף לדידהו. ע"ש ודו"ק.

שוב מצאתי בהגהות יעב"ץ שכתב דבקנים לא מהני יחוד לעולם, ועפ"י פשטות אין לו הבנה דבוודאי יחוד לעולם מהני לכו"ע כדאיפסק בשו"ע (סי' שח) אלא בוודאי כוונתו כפי דברינו לעיל דבדבר שאינו כלי רק דיש עליו תורת כלי כיון דיחדו לעולם ע"ז אמרי' דאם אפשר בלא"ה אסור ודו"ק בזה.

★★

הנה בגמ' כאן מפורש לכאורה דהאיסור במקלות הוא טלטולם. אכן ברש"י פסחים (סד ע"ב) ד"ה שחל להיות בשבת וכו' כתב: ואינו יכול לתקן המקלות ע"כ. ובצל"ח (שם) תמה וז"ל: לשון זה שאינו יכול לתקן משמע דלאו משום איסור טלטול נגעו בו רק שאי אפשר להחליקן ולתקן בשבת ודבריו תמוהים דאי משום הא למה לא התקינו מאתמול שיהי' מתוקנים וחלקין, אבל אני תמה על רש"י מה חסר לו משום איסור טילטול המקלות וכן מפורש בפרק כל הכלים (דף קכג ע"ב) קנים ומקלות קודם התרת כלים נשנו עכ"ל.

ויש לציין שבתוס' מנחות (צז ע"א) ד"ה לא וכו' עמדו בזה על רש"י ע"ש.

ובפיה"מ לרמב"ם כאן מפורש דהאיסור הוא משום טלטול ולא מענין תיקון המקלות ע"ש.

וברע"ב כאן כתב: ואין יכול לטלטל המקלות עכ"ל. וזה ממש לשונו של רש"י רק תחת "לתקן" שכתב רש"י כתב הרע"ב "לטלטל", ואולי ט"ס ברש"י וצריך להיות תחת לתקן לטלטל, ובזה יהי' הכל נכון ומתוקן. וע"ע בחתם סופר (בחי' לשבת כג ע"ב ד"ה אמר ר"א) שכתב על פרש"י בפסחים הנ"ל, ואולי טעות סופר הוא וצ"ל טלטול המקלות, והי' לו לחת"ס להביא ראי' מלשון הרע"ב, אולם מאחר שהמאירי כתב "כלומר שלא היו יכולין לקלוף את המקלות" משמע שפירוש זה (הגם שלא כתב גדולי הרבנים פירשו כדרכו) מפרש"י נקט, ולפי"ז קשה וכמעט א"א להגיה בפרש"י כן ע"כ.

★★

תוד"ה לא וכו' אע"ג דאין שבות במקדש מצינו לפעמים כו'.

במנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך (ח"א סי' י' בהג"ה סוף אות ד) כתב לחדש דאע"ג דמבואר הכא דלענין מוקצה גזרו שבות גם במקדש, מ"מ בדבר דלא שייך שבות רק במקדש עצמו, לא גזרו שבות במקדש, ועפ"ז מישב קושיית הצל"ח (ביצה כ' ע"ב) בהא דאמר רבא שם שאם עבר ושחט נדרים ונדבות ביו"ט, מותר לזרוק הדם כדי להתיר הבשר באכילה, דקשה דהא הבשר הרי הוא מוקצה, דהא לא הי' עומד להקרבה, ולהנ"ל ניחא, דמה דלא הי' עומד להקרבה, ואסור הבשר באכילה, הוא משום איסור אכילת קדשים לפני זריקה, ובכה"ג לא גזרו שבות במקדש, עיי"ש.

דף קכ"ד ע"א

בגמ': ידו על כתף חברו וכו'.

הנה במשנה ברורה (סי' ש"ח ס"ק י"ב) כותב דהא דאיתא בשו"ע (שם סעיף ג') דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו בין לצורך גופו ובין לצורך מקומו. היינו דוקא כשאין לו כלי היתר לתשמיש זה, דאל"ה אין לו להשתמש בכלי זה ע"כ. ובשער ציון (אות יג) כותב: כן מוכח משבת (קכ"ד ע"א) בגמ' דמשני: מקלות אפשר כדר"א. הרי דאף שמוכנין היו לזה מע"ש, ודקין וחלקין היו, ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא, אפ"ה אסור. כיון דשלא לצורך הוא וכדלקמן, וכ"ש בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור עכ"ל.

והנה במשנ"ב להלן (ס"ק נז) נראה להדיא דס"ל (כהט"ז ע"ש בשעה"צ אות נ"ט) דאם קשה לו להשיג כלי היתר שרי, ואין צורך להתאמץ ביותר. ולכאורה זה דלא כדבריו בס"ק י"ב הנ"ל, ובספר שבות יצחק (ע' כב) מביא מספר טלטולי שבת בשם הגאון ר' משה פיינשטין ז"ל דמש"כ המשנ"ב (בס"ק יב) דוקא כשאין לו כלי היתר לתשמיש זה, כוונתו, שאין לפניו בקלות כלי שמלאכתו להיתר, ואין צריך

לטרוח אחריו ושרי כה"ג בכלי שמלאכתו לאיסור ע"ש, וא"כ דברי המשנ"ב בשני המקומות לשיטתם הם ודו"ק.

ויש לציין שבעצם ראיית השער הציון מהגמ' בסוגיין, הנה כן כתב הגרא"מ הורביץ ז"ל בהגהותיו כאן שכתב: ויש להוכיח מכאן לדידן בכלי שמלאכתו לאיסור, שאין לטלטל לצורך גופו היכא דאפשר בלא"ה ע"כ, וזה כדברי השעה"צ. וכ"כ במנחת פיתים להגר"מ אריק ז"ל (או"ח סי' ש"ח במג"א ס"ק ח') ע"ש.

אכן בתוספת שבת (בפתיחה לסימן ש"ח) דעתו, שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו אפי' כשאפשר בענין אחר ע"ש.

וידי"נ הג"ר יחיאל בוים שליט"א כתב בקובץ פעמי יעקב (קובץ מ"ד ע' קלב): וראה בשמירת שבת כהלכתה (פ"כ ס"ק י"ט), שהקשה על המשנה ברורה הנ"ל, דהרי אין הלכה כר' אליעזר עיי"ש. וזה לק"מ, דמ"מ מסוגיית הש"ס דאסיק לחלק בהכי ש"מ דהכי קיימ"ל אף דאין הלכה בגוף דברי ר' אליעזר. ומש"כ השמירת שבת כהלכתה שם דיל"ע אי צריך לטרוח אחר כלי היתר, יש להעיר לענ"ד כדמות ראיה ממש"כ התוס' בפסחים (דף כ"ה ע"ב בד"ה "לא") "ולא אפשר דכולי שמעתא נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול וכו'" ודו"ק. עכ"ד.

★★

בגמ': נגר שיש בראשו גלוסטרא וכו'.

בספר הלכה ורפואה להרב ר' משה הרשלר ז"ל (ח"א ע' מא והלאה) דן בענין צחצוח שינים בשבת, והביא משו"ת שרידי אש (ח"ב סי' כח) שדן לאסור לצחצח שינים בשבת מצד איסור סחיטה, כי המברשת נסחטת ע"י הניקוי, וע"ז כתב להתיר מטעם שכתב המג"א רנג ס"ק מא להתיר פסי"ר באמירה לעכו"ם. ועפי"ז כתב שם להתיר פסיק רישא בכל איסור דרבנן. וכיון שאיסור סחיטה בשער אינה אלא מדרבנן - וגם זה דבר שאינו מתכוין מותר אע"פ שיש בזה פסיק רישיה.

והעיר על הנ"ל חכ"א (שם): אמנם נלענ"ד דאין איסור בזה מצד סחיטה. דהרי שיטת התרומת הדשן היא שמתיר פסיק רישיה באיסור דרבנן - ומסתברא שבנ"ד כיון שזה שבות דשבות עדיף הרבה, ולכ"ע מותר. כי איסור סחיטה בשער הוא מדרבנן, כמש"כ ברמב"ם (פ"ט מהל' שבת הל' יא) ובמ"מ שם. וסחיטה זו נעשית כלאחר יד ע"י שדוחק את המברשת על השינים, וזה נעשה שלא בכונה, ואף שזה פסיק רישא מותר, ואיתא בבכורות (כה, א) שהתירו פסיק רישא ביו"ט אם המלאכה נעשתה כלאחר יד, וק"ו הדברים בשבות דרבנן אם נעשה כלאחר יד. וראיה לזה משבת (קכד, א) נגר שיש בראשו גלוסטרא, ר' יהושע אומר שומטה מפתח זה ותולה בחבירו בשבת - ומפרשינן שם בחצר שאינה מעורבת עסקינן וכו' סבר תוך הפתח כלפנים דמו וקמטלטל מנא בדרים בחצר - ופי' רש"י "שומטה אין, דטילטול מן הצד היא, אבל טילטול גמור לא". ואין בזה משום טילטול מוקצה שהרי זה מלאכתו להיתר, אלא משום הוצאה לחצר שאינה מעורבת, והתיר ר' יהושע להוציאו כלאחר יד - הרי מוכח מכאן, דבמלאכה דרבנן התירו כלאחר יד. ורש"י (מג ב) קורא לטלטול מן הצד כלאחר יד. ועוד יש לצרף לזה שיטת הערוך, כי זה פסיק רישא דלא ניחא ליה. עכ"ד ודפח"ח. וע"ע בענין צחצוח שיניים בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קי"ב) ושו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' מ"ח).

★★

במשנה: כל הכלים ניטלים לצורך ושלא לצורך וכו'.

ובגמ': **לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, שלא לצורך - דבר שמלאכתו להיתר לצורך מקומו** וכו' ע"כ.

וכתב כאן בר"ן: "ואיכא מאן דאמר דנהי שמלאכתו להיתר מחמה לצל שרי. מיהו שלא לצורך כלל אסור, וראיה לדבר מדאיתא בגמ': "בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלים בשבת, מקצוע של דבילה וזוהמה ליסטרון וסכין קטנה שע"ג השולחן". כלומר שבימי נחמיה בן חכליה מתוך שהיו פרוצים בהלכות שבת, לא התירו להם לטלטל אלא ג' כלים הללו שהן צריכים ביותר, בתר הכי, כשנמנעו מהקל בהל' שבת התירו וחזרו והתירו. ומפרשינן בגמ' התירו דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו ולצורך מקומו, ולא מחמה לצל. וחזרו והתירו מחמה לצל.

ומדלא קאמר חזרו והתירו לגמרי, משמע דשלא לצורך כלל אסור. שכיון שמתחילה נאסרו כולם, בכל ענין, חוץ

מג׳ כלים הללו, אין לנו אלא מה שהתירו חכמים בהם. וכל המתיר יותר מכאן עליו להביא ראיה. ויש בזה עוד הוכחה אחרת בגמ׳ וכתבתיה בחידושי״ עכ״ל.

מפורש בדבריו שאיסור מוקצה כולל טלטול כל הכלים בכל מצב. ובכלי שמלאכתו להיתר התירו הטלטול, אבל רק כשיש צורך כל שהוא. אבל שלא לצורך כלל, אסור לפי שאסרו הטלטול בשבת.

ולהלן מבאר עוד הר״ן, דיש בענין זה חילוק בין כלים לאוכלין וכתבי הקודש וז״ל: ״ומיהו אפי׳ אם נאמר כן שכלי שמלאכתו להיתר שלא לצורך כלל אסור, הני מילי בכלים, אבל בכתבי הקודש ואוכלין אין לנו, לפי שכלים שנאסרו מתחילה אין לנו להתירן אלא מה שפירשו חכמים, אבל כתבי הקודש ואוכלין שלא נאסרו מעולם, כל המחמיר עליו להביא ראיה״. עכ״ל.

ואמנם בשו״ע (סי׳ שח) פסק מרן הב״י כדברי הר״ן הנ״ל וז״ל: ״כלי שמלאכתו להיתר מותר לטלטלו, אפי׳ אינו אלא לצורך הכלי, שמא ישבר או יגנב. אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטלה, כתבי הקודש ואוכלין מותר לטלטלן אפי׳ שלא לצורך כלל״ ע״כ. והיינו כדברי הר״ן הנ״ל ודו״ק.

והמשנה ברורה (סי ש״ח ס״ק כג) כותב שהדין האמור באוכלין וכתבי הקודש, כולל עוד דברים. וז״ל ״ה״ה כוסות קערות, וצלוחיות וסכין שעל גבי השולחן, דתדירין בתשמיש, ולא חלה עליהו תורת מוקצה כלל, וכאוכלין וכתבי הקודש דמו, ועל כן מותרים לטלטלן אפי׳ שלא לצורך כלל. ויש מחמירין בכל אלו״. עכ״ל.

הנה דהמשנ״ב הרחיב את ההיתר גם שלא לצורך לכוסות וקערות ועוד, וכנ״ל.

ויש לציין שהבן איש חי (פר׳ מקץ שנה שני׳) החמיר בזה ונקט להלכה שגם קערות וכוסות דינם ככלי שמלאכתו להיתר שאסור לטלטלם שלא לצורך. וז״ל (שם) ״אבל שלא לצורך כלל אסור לטלטל שום כלי אע״פ שמלאכתו להיתר ודלא כהרב תוספת שבת וחסד לאלפים שכתבו שכוסות וקערות וכיוצא מותר לטלטלם אפי׳ שלא לצורך כלל, ועיקר להלכה כסברת האוסרים, וכן נראה דעת מרן ז״ל, ולכן אדם היושב על השולחן ועליו קערות וכוסות סכין ומזלג, אסור לטלטל אחד מהכלים אלו מכאן ומכאן, אם אין לו צורך בטלטול זה כלל. כי אם ידיו עסקניות בעסק שלא לצורך״ כו׳.

וכן כתב בחיי אדם (כלל כ״ו הלכה ג׳) ״כלים שמלאכתם להיתר או אפי׳ לאיסור ולהיתר כגון כוסות וסכינים וקערות וקדרות, וכל כיוצא בזה. אין אדם מקצה דעתו מהם. ומותרים לצורך הכלי״. ועיין שם (בהלכה ב׳) שכתב טעם ההיתר באוכלין וכתבי הקודש, משום שמצוה להתעסק ולהתענג בהם לפיכך לא גזרו בהם. ע״כ.

ויש להביא להלכה מש״כ בספר מנחת שבת (סימן פח): ״וכפי הנראה דאפי׳ אינו מטלטל הכלי שמלאכתו להיתר שיהיה מוכן לצורך תשמישו או כדי שלא יגנב. מ״מ אם מטלטלו לאיזה כוונת מה, יהיה מה שיהיה, שוב מיקרי טלטול לצורך. ודמי לטלטול שלא יגנב או ישבר שמותר. וכן משמע מהשל״ה הקדוש שכתב וז״ל: ״כלי שמלאכתו להיתר אינו מותר לטלטלו אלא לצורך מה״ עכ״ל. וכ״כ הערוך השולחן סי׳ ש״ח סט״ו וז״ל כתב רבינו הב״י בשו״ע ס״ד דשלא לצורך כלל אסור לטלטלו כו׳, ואינו מובן, הא כיון שמטלטלין ודאי יש לו איזה כונה בזה, וצ״ל כגון דאינו אלא מתעסק בעלמא, ואין לו שום כונה בטלטולו, אך אם יש לו תענוג בטלטולו ודאי מותר.

והוסיף שם המנחת שבת ״וכן ראיתי שכמה פעמים מו״ר התנא איש האלוקים, [הרה״ק ר׳ דוד משה מטשורטקוב זצ״ל] שכמה פעמים אשר בעת התחזק בדבקותו בשבת קודש על השולחן, החזיק ב״פישקעלע טאבק״ בידיו וטלטלם ממקום למקום, גם שלא היה צריך גופו מקומו, או צורך הקופסא. וביאר הטעם שודאי היתה איזה כוונה בזה, ומיחד בזה איזה יחוד שאין שום תנועה אצלו שאינה לשם שמים. ואם כן שוב מיקרי ״לצורך מה״ כהגדרת השל״ה הק׳ ע״כ. ועיין עוד מה שכתבנו לקמן סוף דף קנ״ז ע״ב דבר נאה ומתקבל בענין זה.

★★

בגמ׳: ואם זרקה לאשפה אסור.

עיין בהגהות רעק״א או״ח סי׳ ש״ח (במגן אברהם סקי״ז) שנסתפק אם מצאן באשפה ואינו יודע אם מאתמול נזרקה ומוקצה היא, או בשבת נזרקה ואינו מוקצה, אי שרי

לטלטל, וכתב דיש לומר דאוקי הכלי בחזקת שלם, ובשבת נשברה ואינו מוקצה. ושוב נסתפק לומר דלדעת הסוברים דבדבר שיש לו מתירין גם אין הולכין אחר הרוב, (ולא רק ביטול ברוב לא מהני, עי' פתחי תשובה יו"ד ריש סי' ק"ב) יש לומר דה"ה חזקה לא מהני. והרי מוקצה הוי דשיל"מ דאפשר לטלטלה למחר.

דף קכ"ד ע"ב

בגמ': **אייתי לי' שותא לכהנא ליתיב עליה** וכו'.

וברש"י: שותא - מצודה ע"כ. רבינו הב"ח בחדושיו על הש"ס בכתי"ק שעוד לא נדפס וקטעים ממנו הובאו בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' פד-ו) כותב כאן:

שותא פרש"י מצודה וכן פי' הערוך על ההיא שותא דהוו מנצו עלה בי תרי פ' הגוזל והמאכיל וכתב דלפי זה יהיה שותא כמו שוחתא חי"ת מובלעת, בשחתם נתפש כלומר במצודתם נתפש, גם בעל המאור בספרו העתיק כאן הגירסא אייתו ליה שוחתא, אבל בשותא דהכא פי' הערוך כמו שרותא פי' קורה, וצריך לפרש דהוה תורת כלי עליה כההוא שרות' דבי ר' פדת בפ' המוצא תפילין דף ק"ב, עכ"ל.

וראה בהגהות הב"ח המודפסות בגמ' (אות ב') ולפי הנ"ל בהירים הדברים באמיתותם ודו"ק.

★★

בגמ': **רב מרי בר רחל** וכו' **אתא לקמי' דרבא א"ל** וכו' **לדידך אסור** וכו'.

באור זרוע (הל' שבת סי' פו אות א) כתב, דרב מרי בר רחל ס"ל כרבא, וטען הגה"ק מצאנז זצ"ל בספרו שפע חיים (מכתבי תורה חלק ו סי' תמב): וצ"ב דהלא לפנינו בגמ' דידן, אמר רבא לרב מרי גלית דעתך דסבירא לך כאביי (לפי' האור זרוע שהיא כגירסת הרי"ף ורא"ש, ולפנינו, כרבה).

והנה גוף דברי הגמ' צ"ב, דממנ"פ אי ס"ל לרב מרי דאסור - למה שאל לרבא. וגם הלשון, גלית אדעתיך דכרבה ס"ל לכו"ע שרי לדידך אסור - צ"ב דלמה איצטרך ליה למימר זאת, דפשיטא דאי ס"ל כרבה אז אסור לו. וראיתי בחדושי חתם סופר שהעיר בזה, וכתב עוד להקשות וזל"ק, למה לדידיה אסור אם יחזור משמעתיה ויציית להוראות רבא, אך עיין לעיל (בשבת מו ע"ב) ובתוס' שם גבי מי יימר דמזדקק, והנה הכא אמר רבא דממ"נ מותר לטלטל, אי היה השואל מסופק בהוראה לא שייך בהוראה מי יימר דמזדקק ליה ואפי' היה סבור כרבה לחלוטין ע"ש, והשתא הא דנפיל ליה מילתא בדעתו לחזור ע"י רבא ויהיה מוקצה לטלטל אפי' משום דלפי דעתו גם לכו"ע היו אסורים עיין לקמן קכז ע"ב וכו' דגלי דעתו דכרבה הוה ס"ל אתמול לחלוטין א"כ ה"ל מוקצה לדעתו ע"ש בחת"ס.

נמצא דלעולם רב מרי חזר בו וס"ל כרבא, ורק משום דאתמול היה ס"ל כרבה, לכך אמר לו לדידך אסור. ובזה מיושבין דברי רש"י שם ד"ה כדרבה סבירא לך, דאמר מחמה לצל אסור והלכה כרבא וכו' - דלכאורה תמוה כמ"ש בשבת של מי, דלמאי איצטריך לרש"י לפסוק כאן הלכתא שלא כדרכו ואמאי נטר עד הכא בזה ע"ש, ולהנ"ל א"ש מאוד דרש"י רצה לאשמעינן בזאת דבאמת גם ר' מרי קיבל הלכתא כרבא, ורק כיון דמאתמול כרבה ס"ל לכן לדידך אסור דמוקצה מדעתו הוא והבן.

ובזה מיושבין דברי האור זרוע, דכשבא לשאול לרבא מוכח דחזר בו ממה דאתמול ס"ל כאביי, וכמ"ש החת"ס ודו"ק.

★★

בגמ': **דרבא הוה קאזיל בריתקא** וכו' **אתא שמעי' שקל חספא וקא מכפר לי'** וכו'.

ראה לעיל (מו ע"א) מה שהבאתי ענין נפלא בזה בשם ספר עמודי אור ע"ש.

★★

רש"י ד"ה ואין מסיקין בשברי כלים. דהוו להו מוקצין ולא חזו לטלטול.

מוכח מדברי רש"י דכל האיסור כאן הוא משום טלטול מוקצה, אבל משום הנאה ממוקצה ליכא כלל איסור. וכן פירש"י בביצה ל"ב ע"א דאין מסיקין בשברי כלים משום איסור טלטול מוקצה. אמנם עיין ברשב"א (שבת כ"ט ע"ב) דמצדד לומר דאיכא במוקצה איסור הנאה בנוסף על האיסור טלטול.

ועיין בבית הלוי (ח"א סי' י"ב) שהוכיח מהסוגיא שם דף כ"ח ע"ב דיש במוקצה איסור הנאה אפי' אינו מטלטלו, דאמרינן התם דאין מדליקין בפתילה שהיא ג' על ג' מצומצם,

משום דהמדליק צריך להדליק ברוב היוצא, וכיון דאדליק בה פורתא הו"ל שבר כלי, ואין מסקין בשברי כלים. והרי שם אינו מטלטלה כלל משנעשית שבר כלי, ואפ"ה אין מדליקין בה, הרי דמוקצה אסור באיסור הנאה אף דאינו מטלטלה.

וכדי ליישב מש"כ רש"י כאן דהאיסור משום טלטול, תירץ הבית הלוי, דהרי לעיל דף כ"ט ע"א מקשה על הא דמסיקין בכלים, כאן דאדליק בלא פורתא הו"ל שבר כלי וכי קא מהפיך באיסורא קא מהפיך. ומשני דעבד להו כדרב מתנא דמרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן. והשתא הוקשה לרש"י דכיון דיש רבוי עצים המותרים, א"כ גם בשברי כלים לישתרי, ולכן הוכרח רש"י לתרץ דכאן איירי מאיסור טלטול, בדזה לא שרי רב מתנא רק אחרי שנתבטל המוקצה ומשום דמקלי קילי איסורי'. ועיין עוד בענין איסור הנאה ממוקצה בזכרון שמואל (להגר"ש רוזובסקי ז"ל) סי' כ"ד, וקהלת יעקב על ביצה (סי' ד').

דף קכ"ה ע"א

בגמ': שירי פרוזמיות אסור לטלטלן בשבת.

הנה מצאנו מחלוקת גדולה בחומר מוקצה זו, דבפרי מגדים (סי' ש"ח במשב"ז ס"ק י"ב) הביא ממש"כ סי' ש"ב (סעיף ו') דשברי חרס שאינו ראוי, אסור לטלטל אפילו לצורך גופו ומקומו, דז"ל הרמ"א שם טיט שעל רגלו כו' וה"ה דמותר במעט חרס "הראוי לטלטל". מוכח דשברי חרס שאינו ראוי לטלטלו, אסור אפילו לצורך גופו ומקומו. דהא התם הוי לצורך גופו, להסיר הטיט מעל רגלו.

אבל עיי"ש במשב"ז (ס"ק י"א) שהביא מהפרישה (סק"ו) דדינם כעין כלי שמלאכתן לאיסור, דלצורך גופו ומקומו שרי לטלטל, והטעם דכיון דאתו מתורת כלי, גם אחרי שנשברו מותר עדיין לצורך גופו ומקומו, דלא נתבטל לגמרי מהם שם כלי. ועיין בתהלה לדוד (סק"ז) שהביא משו"ע הרב שפסק לחומרא דאסור גם לצורך גופו ומקומו, וכן כתב הביאור הלכה (סי"ג ד"ה ואם לאו).

★★

בגמ': דסד"א כיון דחברי' בארעא כגופא דארעא דמי קמ"ל וכו'.

מבואר כאן, שאפי' תנור שמחובר לקרקע מקבל טומאה לדעת רבנן. והרא"ם הקשה מסוגיין על דברי רש"י (ויקרא יא, לה) עה"פ תנור וכירים יותץ - שהתורה מדברת על תנור המיטלטל. ולמה לא פירש גם על המחובר.

וכתב בפי' משנה אחרונה על כלים (פרק ה' מי"א) וז"ל: ועוד למדנו מדכתיב יותץ, דתנור וכירים מיטמאין במחובר דלשון נתיצה שייך במחובר כמ"ש הר"ב במ"ו וכ"ה בגמ' שבת ד' קכ"ה וכמ"ש הר"ב כאן בסמוך. אבל רש"י כתב בפי' התורה גבי תנור וכירים יותץ שהם מיטלטלין ואין להם טהרה אלא בנתיצה ע"כ. וצ"ע ואדרבה לשון נתיצה לא שייך במיטלטלין. ועוד דאי במיטלטלין כבר כתב ואותו תשבורו. ונראה דר"ל דלא תימא דבמיטלטלין אין להם טומאה מדכתיב יותץ וכסברת ר' יהודה לעיל במ"ו, קמ"ל דאף בתלושין יש בהן טומאה וכחכמים דכתיב טמאים יהיו לכם מכל מקום. אבל הר"א מזרחי ובעל גור אריה הבינו בכוונת רש"י דגם תנור וכירים הם כשאר כלים ואין להם טומאה במחובר. וזה א"א כדמוכח בכמה משניות דאפי' מחוברין מטמאי: ע"כ.

דף קכ"ה ע"ב

בגמ': תנן התם אבן שעל פי החבית כו' אמר רבה אר"א אריו"ח כו'.

בתרומת הדשן (ח"ב סי' קצ"ג) מביא דדעת השואל דלא נעשה בסיס למוקצה, אא"כ הניח עליו כדי שההיתר יהי' מושב טוב וטפל להמוקצה, אבל אם הניח עליו המוקצה באקראי, כמו שרגילים להניח בתיבה חפצים אלו על אלו, מפני שאין לו ריוח לפנות מקום לכל חפץ, בכה"ג לא חשיב מניח המוקצה, אלא כשוכח דמי, דאינו נעשה בסיס. והתרומת הדשן חולק עליו, וס"ל דכיון דידע דהמוקצה יהא נח על חפץ ההיתר נעשה בסיס ואסור לטלטלו.

ובמגן אברהם (סי' ש"ט סק"ו) נקט להלכה להקל כדעת השואל, דאם הניח באקראי לא נעשה מוקצה. ואחד מראיותיו הוא ממש"כ כאן בבעל המאור (דף מ"ח ע"ב מדפי הרי"ף) דדוקא כשמניח על דעת שהחבית יהי' בסיס, אבל על דעת שיהי' כיסוי, הוי כשוכח, ובמלחמות שם כתב דאפי' הניחו על דעת כיסוי הוי בסיס, ומשמע דלכו"ע אם מניחו שם באקראי, שאין במחשבתו כלל שהמוקצה יהי' על ההיתר, משמע דלכו"ע לא נעשה ההיתר בסיס.

ובשו"ע הרב שם כתב דעפי"ז אם המנורה מונחת על המפה של השולחן, אחרי שהגוי מסיר המנורה מעל

השולחן, מותר להסיר המפה שהיתה תחתי', ואין המפה נעשית בסיס להמנורה, דאין רצונו דוקא שהמנורה תהיה על המפה, אלא כוונתו שתהי' על השולחן, ולא נעשית המפה בסיס להמנורה.

★★

בגמ': לא שנו אלא בשוכח אבל במניח נעשה בסיס לדבר האסור וכו'.

ונפסק להלכה בשו"ע (סי' שט ס"ד) וז"ל: ואם הניחם עליה מדעתו על דעת שישארו שם בכניסת השבת אסור להטות ולנער, וי"א דאפילו הניחם שם על דעת שישארו שם בכניסת השבת כדי שיטלם בשבת מותר להטות ולנער בשבת, ולא אסרו אלא במניחם על דעת שישארו שם כל השבת עכ"ל, ומקור ב' דעות אלו בגמ' לעיל (נא ע"א) דרש"י ס"ל כדעה הראשונה, ואילו שיטת ר"ת המובא בתוס' שם, מבואר כהי"א.

ובט"ז (שם סק"א) תמה, דלפי הדעה הראשונה א"כ האיך הקילו לנהוג שמעמידין המנורה עם הנרות על המפה שעל לחם משנה ואחר הקידוש מסלקין המפה ההיא והרי יש על מפה ההיא דין בסיס לדבר איסור כיון שהיה עליה בכניסת השבת, וה"ה אם עומדים הנרות על המפה התחתונה שהיא על השלחן היה לנו לאסור לטלטל המפה ההיא כל השבת וכמ"ש הרמ"א בסעיף זה בדין בסיס דאפי' נטל האיסור משם אסור ולא שמענו שום אדם נזהר בזה, וע"ש בט"ז מה שהאריך עוד בזה.

ומתחלת דברי הט"ז מבואר, דאע"ג דהנרות עומדים על קצה אחד מהמפה מ"מ נעשית כל המפה בסיס לדבר איסור, וכ"כ הלבושי שרד בכוונת דבריו, אולם הפמ"ג (במ"ז שם) כתב, די"ל דרק במקום העמדת הנר הוה בסיס, ושאר המפה מותר לקפל שאין צורך בשאר לבסיס, וכ"כ בדרך החיים בדין בסיס לדבר איסור (אות לו).

וכתב ידי"נ הג"ר עקיבא מנחם סופר שליט"א (בקובץ עדות קובץ א ע' קטז): והנה נ"ל דיוצא ג"כ קולא לשיטת הט"ז, וחומרא להחולקים עליו, דהיכא דנתן חלות על המפה בקצה השני, א"כ לשיטת הט"ז נעשית המפה בסיס להיתר ולאיסור, דמותר בטלטול כמבואר בשבת (קמב ע"א) ובשו"ע (שם ס"ג), ולא מיבעיא דמותר לטלטל שאר המפה שאין עליו הנרות, אלא גם אם יסולק הנרות ע"י נכרי יהי' מותר לקפל גם חלק המפה שהי' תחת הנרות, אבל לשיטת הפמ"ג והדרך החיים דע"י העמדת הנרות על חלק של המפה לא נעשית כל המפה בסיס לאיסור, א"כ גם לאידך גיסא לא יהי' כל המפה בסיס להיתר ע"י שמונחים החלות על קצה השני. וע"ש עוד שהאריך בטוטו"ד בסוגי' זו.

★★

בגמ': זמורה שהיא קשורה וכו'. **במחוברת באביה - במחובר לקרקע למטה מג' וכו'.**

הנה באחרונים דנו הרבה אי יש איסור טלטול מוקצה במחובר. ובמשנ"ב (סי' ש"ח ס"ק פ"א) כתב להדיא דיש איסור טלטול מוקצה במחובר. אבל בסימן שי"ב (סעיף ה') איתא: צרור ועשבים יקנח בעשבים, מוכח דעשבים מחוברים לא הוי מוקצה, דמסתמא במחוברים איירי כמו בסעיף ו', דאל"כ למה מותר בעשבים יותר מצרור, וכן מבואר בסעיף ו' להדיא דמותר במחוברים אף שמזיזן, ומה שכתוב ובלבד שלא יזיזם היינו משום תולש.

ובסימן של"ו סעיף י"ג איתא: ומותר ליגע באילן ובלבד שלא יניד‌נו, והפרמ"ג מפרש משום מוקצה, והמשנ"ב מפרש משום שימוש במחובר ע"ש, ולפי"ז נראה דס"ל למשנ"ב דאין איסור טלטול מוקצה במחובר וצ"ע.

ובאז נדברו (ח"א סי' עו) ר"ל דהתם בסי' של"ו מיירי ב'הדסים' דאינם מוקצה, אלא שצ"ע מה משמע שם דגם קנים הרכים אין איסור טלטול, ואולי הם ראוין לבהמה. ומה דלא מפרש איסור נידנוד האילן משום טלטול מוקצה משום דהוי טלטול בגופו דמותר. ע"כ.

ובספר תהלה לדוד (סי' שיב) מביא מסוגיין ראי' ברורה ומפורשת שיש איסור טלטול מוקצה במחוברת לקרקע, דמבואר כאן לתירוץ ר' ששת דבזמורה המחוברת באבי' למטה מג' ובעינן קשרו משום איסור מוקצה, ועיי"ש שהאריך עוד.

ובספר אור לציון להגרב"צ אבא־שאול (פרק כ"ו אות א') כתב: שאלה. האם מותר לטלטל בשבת כלים חשמליים, כגון מאוורר, או תנור חימום חשמלי, או קומקום חשמלי.

תשובה. כל הכלים החשמליים יש להם דין מוקצה מחמת חסרון כיס, ואסור לטלטלם בשבת, מלבד כלים מעטים שיש להם שימוש היתר בשבת, וכגון קומקום חשמלי, ומכל מקום מותר לפתוח דלת תנור אפיה בשבת. ע"כ.

ובהג"ה שם מביא: ויש לעיין שאפשר שאם כלים אלו מחוברים לקיר הבית ע"י שקע קבוע שלא ניתן לניתוק בצורה רגילה, חשוב מוקצה במחובר, ואפשר שמותר בטילטול, שכיון שמחובר למקומו לא חשיב טילטול. וכן משמע מדברי האחרונים שלמדו כן בדעת מרן שכתב בשו"ע סימן שי"ב סעיף ו' מקנחין בעשבים וכו' ובלבד שלא יזיזם ממקומם, וכתב באליהו רבה שמותר לקנח בהם אעפ"י שמתנענעים, משום שאין בהם משום מוקצה.

ונראה דטעמם הוא, משום שלא גזרו על מוקצה במחובר, ומה שכתב מרן שלא יזיזם ממקומם, היינו שלא יתלשם, ודלא כמ"ש במג"א שם שהטעם שלא יזיזם הוא משום מוקצה, וכן מסתבר כדברי הא"ר, שהרי רחוק לומר שיקנח בלא שיזיז כלל. וראה מש"כ בזה במחצית השקל על המג"א. ומפורש יותר בדברי ערוך השלחן בסימן ש"ח סוף סעיף מ"ו, שאין מוקצה במחובר, ע"ש.

אמנם נראה שבנידון דידן אפשר דלכו"ע יש לאסור, דלא התירו אלא מן הטעם דאעפ"י שהוא מחובר נחשב כמוכן לקינוח, ואין המחובר מבטל ממנו דין כלי, משא"כ בדבר שהוא מוקצה מצד עצמו, אין להתירו מחמת שהוא מחובר. וכן יש להוכיח מהגמ' בשבת קכ"ה ע"ב גבי זמורה, שאף שמחוברת באביה אסורה משום מוקצה, אא"כ קשורה, וכמבואר במג"א בסימן ש"ח ס"ק ל"ט ע"ש. וכן מוכח מהב"י בסימן של"ו, והובא ברמ"א שם סעיף י"ג, שאסור להניד אילן בשבת, אף שהוא מחובר, מוכח שאף בדבר המחובר יש משום מוקצה, (וראה עוד בבאה"ל בסימן של"ו סעיף י"ג ד"ה ומותר בסוף הדיבור מש"כ בענין זה). ע"כ.

★★

גם בחלקת יעקב (חלק ב' סי' מה) נדרש לשאלה זו, האם מותר לנענע שאלטער (-מפסק) שבחשמל בשבת בשעה שנפסק זרם החשמל מן הבית לגמרי. ושאלתו בשתים - הא' לפתוח השאלטער בכדי שאח"כ כשיבא זרם החשמל להבית (כנהוג ע"י שעון העשוי לשבת) בשבת יודלק החשמל גם בחדר זה (כי קודם פתיחתו של השלטער, לא הי' אפשר לבא לחדר הלזה זרם החשמל, מחמת סתימת השאלטער), והב' לסגור השאלטער בכדי למנוע ביאת זרם החשמל להחדר גם לאחר שיבא להבית זרם החשמל, הוא רוצה שבחדר הלזה לא יהי' אור החשמל.

ורוצה ג"כ להשתמש בהיתר דאין מוקצה במחובר, אם השאלטער מחובר ע"י שקע קבוע ומחובר. וכתב: ולפע"ד הדבר מפורש להדי' ברמ"א סוסי' של"ו, וז"ל ומותר ליגע באילן ובלבד שלא ינידנו - ועכ"ח הטעם משום דהאילן הוי מוקצה, ומותר בנגיעה ואסור לנענע, כברמ"א סי' רס"ה - וכן מבואר להדי' גם בש"ע הרב, דזה כוונת הרמ"א - דמשום משתמש באילן אסור רק כשנשען באילן, ובמג"א שם סוף הסימן וז"ל, ולהשען באילן בבריא מותר, בתש אסור, יש"ש ביצה פ"ה, וכמבואר באחרונים שם, דאם האילן מתנועע בשעת הישענו זה מקרי משתמש באילן, ע' מ"ב, ועה"ש שם, אבל הרמ"א מדבר רק מנגיעה בעלמא בלתי השענה, ואפה"כ מסיים ובלבד שלא ינידנו ועכ"ח משום מוקצה - וכהסבר ש"ע הרב הנ"ל - וכן מבואר להדיא גם בטו"ז שם ס"ק ד' דירק מחובר הוי מוקצה, וזה כמג"א סי' שי"ב (ס"ק ו') - והעה"ש שם סי' שי"ב ס"ק ט', דחאו למג"א, וכ' ותדע לך שהרי אסרו לעלות באילן שמא יעלה ויתלוש, ולא משום מוקצה עכ"ל ולא זכר דברי הטו"ז סי' של"ו, דדעתו ג"כ כמג"א, דבירק מחובר אסור משום מוקצה, וכ' והא דלא אסרו הגמרא משום טעם זה, וי"ל שנתנו טעם לכ"ע אף למאן דל"ל מוקצה ע"ש - ולפע"ד יש לתרץ בפשיטות יותר, דאילו משום מוקצה, הי' מותר עכ"פ כשעשה איזו מעשה בכדי לעלות לשם מע"ש, כמו לענין חריות של דקל, או נדבך אבנים המבואר בש"ע סי' ש"ח סע' כ' כ"א, או באופן שאין האילן מתנועע כלל בעלייתו, דמשום מוקצה ליכא איסור כבמג"א שם מ"א, אבל משום שמא יעלה ויתלוש בכ"ע אסור.

וגם מהא דשבת קכ"ה ב', בזמורה שקשורה בטפוח, לפי האוקימתא דמיירי במחוברת באביה, ולמטה מג', דליכא משום משתמש במחובר, ובאינו קשורה אסור, ועכ"ח הטעם משום מוקצה, דהזמורה הוי מוקצה - ע' ר"ח שם - (וכת"ה ציין לגמ' זו).

ולפע"ד נראה ברור, דאף לשיטת הא"ר, ות"ש, המובא במחצית השקל סי' שי"ב ס"ק ו' החולקים על

המג"א שם, דדוקא בפירות הנתלשים או נשרו בשבת, מדלא לקטנהו מאתמול שייך מוקצה, אבל כ"ז שהם מחוברין ליכא איסור מוקצה, וגם בעשבים מחוברים לא שייך מוקצה, אין ללמוד מזה לומר, דאם חיבר איזו דבר מוקצה לכותל שבבית, שלא יהי' שייך בזה מוקצה אם מתנועע - דברמ"א רס"ה סע' ג' דאסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי וכו' משמע סתמא אף כשנר מחובר להכותל ג"כ אסור - דאף לדידהו אין זה כלל גדול ולומר דבדבר מחובר לא שייך מוקצה - ובפרט כותל הבית דלאו לכל דבר מקרי מחובר - ע' חולין ט"ז א' - ע"ש.

הכי יעלה על הדעת, להתיר הפנסים החשמלאים התלויים ונקשרים בתקרת הבית, מטעם שהם מחוברים, ובמחובר לא שייך מוקצה, וזה ודאי אינו, ובפרט דגם בעשבים מחוברים דעת המג"א וטו"ז - וכאמור לעיל - גם דעת הרמ"א סוסי' של"ו, וש"ע הרב דאסור, משום מוקצה, וכן פסק גם התפא"י בכלכלת שבת סוף דיני מוקצה ס"ק ה' וז"ל אסור להניד עלה בהאילן מטעם מוקצה. ותמוה לי על המ"ב שי"ב ס"ק י"ז, י"ט, דפסק בפשיטות דלא כמג"א, ולא הזכיר הפוסקים הנ"ל דדעתם כמג"א - וע' רמב"ן שבת קנ"א, ובלבד שלא יזיז אבר דטלטול במקצת שמי' טלטול וכו' עכ"ד.

הנה דפשיטא לו להדיא דיש דין מוקצה גם במחובר.

★★

בגמ': הכל מודים שאין עושים אהל עראי בתחילה ביו"ט וא"צ לומר בשבת וכו'.

בקובץ נטעי נאמנים (כרך א ע' תצו) כתב הגר"א גינזבערג שליט"א בענין עשיית אהל בשבת דבר יקר: נפסק בשו"ע דבשבת אין חותמים שומר עמו ישראל, כי בשבת אין צריך שמירה משום שהשבת שומרת, כמבואר בט"ז (סי' רסז). ומתפללים במקומו ופרוס עלינו סוכת שלום, ומסיימים הפורס סוכת שלום, דהקב"ה פורס עלינו סוכתו לאוהל. ולכן אסור לעשות אוהל והגנה בשבת, כי בזה אדרבה מפסיקים וחוצצים בין הגנת הקב"ה שפורס עלינו אורות בדוגמת אוהל. וזהו שאנו מתפללים - ופרוש עלינו סכת שלומך, כדאיתא בפרי עץ חיים (בשעה"כ פרק יב) שמבקשים שיפרוס את אותו השלום שהוא יסוד דאמא ויעשה כסוכה פרוסה, וכו' ע"ש עוד.

דף קכ"ו ע"א

בגמ': דאמר רבב"ח אריו"ח כמחלוקת כאן כו'. **משמי' דעולא מאן תנא נגר הנגרר ר"א היא.**

בחידושי חתם סופר כתב: הנה לעיל ל"א ע"ב פליגי דלעולא כיון דכתיב על פי ד' יחנו כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי, ור' יוחנן לא ס"ל האי דרשא. ובירושל' (פ"ז ה"ב) איכא מ"ד דלא מיחייב משום בונה אלא ע"ג קרקע, ופריך מקרשים במשכן, ומשני אבנים כקרקע דמי כיון דכתיב עפ"י ד' יחנו. וא"כ לפ"ז למ"ד דל"א עפ"י ד' יחנו, לא הוי אבנים כקרקע, וא"כ יש בנין אפי' שלא ע"ג קרקע.

והנה יש להבין ל"ל הוי נגר בנין גמור, כמו תוחב קרש בתוך האדן, וי"ל דהאדן הוי כקרקע כנ"ל משום דכתיב עפ"י ד' יחנו, משא"כ בנגר. ולפ"ז י"ל דעולא לטעמי' דס"ל עפ"י ד' יחנו, וא"כ נגר דהוי בנין עראי ודומה לפקק, אבל למאן דלא ס"ל על פי ד' יחנו, ליהוי כבנין קבע, ואינו דומה לפקק. להכי מייתי גם מרבי יוחנן דלית לי' עפ"י ד' יחנו, ואפ"ה אמר כמחלוקת כאן כו'. ע"כ.

ודבר חידוש איתא בתפארת ישראל בכלכלת שבת (ריש סדר מועד) במלאכת בונה. וז"ל תולדת הבונה, כל העושה אוהל קבע כו', ואע"ג דמשכן גופי' אהל הוי, [וא"כ למה הוי אהל תולדה ולא אב], התם היו האדנים מחוברים בקרקע, משא"כ אוהל קבוע שהוא רק תולדה, היינו באינו מחובר בקרקע.

פרק שמונה עשר

דף קכ"ו ע"ב

במשנה: ולא את הלוף וכו'.

וברש"י: מין קטניות שאינו ראוי חי אפי' לבהמה ע"כ.

ובהגהות הב"ח (אות ג'): ס"א תורמוס ע"כ.

בב"ח על הטור (סי' ש"ח ס"ק ט"ו) כתב: כתב רש"י ריש מפנין לוף מין קטנית הוא שאינו ראוי חי אפילו לבהמה עכ"ל, ותימה מי דחקו לפרש כך ומנא ליה לפרש כך, ונראה דטעות סופר הוא וכן צריך להגיה תורמוס מין קטניות הוא וכו' ובא לפרש הא דתנן והתורמוס היבש מותר לטלטל אבל חי לא דהיינו טעמא שאינו ראוי חי אפילו לבהמה כיון דמריר לא אכלה כדמפרש בגמרא וכך הוא בפירוש רש"י שבאלפסי ע"כ.

ובקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' פז) מובא מכתי"ק רבינו הב"ח על הש"ס הכותב:

לשון רש"י לוף מין קטני', ונראה דט"ס הוא דא"כ מי דחקו לפרש כן, אלא ה"ג תורמוס מין קטני' כו' ובא לתקן הא דתנן והתורמוס היבש אבל חי לא שאינו ראוי אפי' לבהמה כיון דמריר כדאית' בגמ' וכן מצאתי בפי' רש"י שבאלפסי. ע"כ וכל זה מבאר את הגהתו הקצרה של רבינו הב"ח כאן בגליון הגמ'.

★★

במשנה: רשב"ג מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין וכו'.

וברש"י: כגון עשירים שמגדלים עורבין לגדולה ע"כ. בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סי' לה) נשאל אם מן הראוי לגדל ציפורים בבית בתוך כלוב. ומביא ראי' להתיר מהגמ' להלן (קנ"ב ע"א) על הפסוק בקהלת (יב ד) "ויקום לקול הציפור", שאפילו ציפור מנערתו משנתו של הזקן הסובל מנידודי שינה. וכתב המהרש"א בחידושי אגדות (שם), ד"ה שאפילו ציפור, דר"ל שאחרים מעמידים להם ציפורים משוררים בעת השינה שמביא לו שינה, ולזה הזקן אדרבה שיר של הציפור מנערתו ומפריעה לו. ומשמע לפ"ז שהתירו לגדל אפילו ציפורים המשוררים. ע"כ.

ובשו"ת באר משה (ח"ב סי' כח) הביא את דברי הגמ' בסוטה (דף מ"ח ע"א) אמר רבא זמרא בביתא חורבא בסיפא, שנאמר "קול ישורר בחלון חרב בסף כי ארזה ערה", מאי "כי ארז ערה" וכו' אלא אפילו בית המסוכך בארזים מתרועע. כתב שם המהרש"א בחי' אגדות (ד"ה זמרא בביתא וכו') וז"ל: ומייתי שנאמר קול ישורר בחלון וגו' דהיינו שמעמידין להם לתענוג עופות המצפצפים בחלונות. ע"כ, הרי לפי דברי המהרש"א מתבאר דהא דקאמר רבא זמרא בביתא וכו' מיירי במגדלים עופות להתענג בהם ובצפצופם, ומסיים הבאר משה - ולכן בוודאי לא טוב ואין להחזיק עופות טמאין כאלו בתוך הבית, אבל בוודאי המחזיק עופות כאלו אין לקרותו עבריינא כמו ששמעתי מאחד שאמר כן, עכ"ל.

גם בשו"ת חסד יהושע (ח"ג סי' י"ג) נדרש לענין זה, ומביא את דברי המדרש (ויקרא רבה פכ"ב ד') דמובא התם על רבי שמעון בן חלפתא דהיה לו פרדס, וראה שדוכיפת אחת עשתה שם קן באחד העצים. אמר, מה מבקש עוף טמא זה בפרדס שלי, הלך וסתר את הקן וכו', הרי דאעפ"י שמעיקרא דדינא מותר להחזיקם בבית, מ"מ ממידת חסידות יש איזה ענין שלא להחזיק עוף טמא בביתו, ומסיים דבאמת לא ראינו בבתי יר"ש מעולם שיגדלו צפרים בביתם, ואדרבה הרחיקו כל ציפור עוף טמא מחדרי דירתם, עיי"ש.

והנה בגמ' בשבת אצלנו עפ"י פרש"י מתבאר דעשירים מגדלים עורב בתוך ביתם. ובגמ' שבת להלן (קכ"ח

ע״א) איתא: אמר אביי רשב״ג (שמתיר במתניתין לטלטל עוף כיון שהוא מאכל לעורבין) ס״ל דכל ישראל בני מלכים וכו׳. וכן הוא בב״מ (קי״ג ע״ב), ופרש״י (שם): וישראל בני מלכים, ויש להם לגדל עורבים לנוי ולשחוק ע״כ ומוכח דשרי לגדלם בבית וראה עוד בב״י (יו״ד סי׳ קיז) המביא להדיא מארחות חיים (סי׳ מה): עופות טמאים מותר לגדלם כגון עופות המדברים, ובלבד שלא יגדל אותם להשתכר וכו׳ ע״כ. ודו״ק היטב.

★★

במשנה: מפני האורחין.

מבואר לקמן בגמרא (דף קכ״ז ע״א) דמשום מצות הכנסת אורחים התירו לפנות בשבת. ובגדר אורחים, כתב התרומת הדשן (סי׳ ע״ב) דהיינו כגון שבאו אורחים מחוץ לעיר ונתארחו אצלו בביתו או שזימן אצלו אורחים שבאו מעיר אחרת ונתארחו אצל אחרים. אבל כשזימן חבירו לסעוד אצלו לא הוי בכלל הכנסת אורחים, והוי רק סעודת רשות. ועיין פתחי תשובה (יו״ד הל׳ מליחה סי׳ ס״ט סק״ג) שהביא מחלוקת בזה. ועיין ט״ז (של״ג סק״ג) דאם הזמין אחד מבני העיר אצלו עבור כבוד האורח, פשוט דמותר לו לפנות גם בגללו, דגם זה נכנס בכלל הכנסת אורחים. ועיין בגליוני הש״ס כאן (ממהרי״ל) דהכנסת אורחים היינו עשירים ומכובדים. אבל אורחים עניים ה״ז בכלל מצות צדקה.

דף קכ״ז ע״א

בגמ׳: ארבע וחמש כדאמרי אינשי ואי בעי אפילו טובא נמי וכו׳.

הנה באבן עזרא (שמות לד, ח) עה״פ: וימהר משה ויקוד ארצה וישתחו וגו׳ כותב: ריקי מוח אמרו, כי מיהר משה כאשר הזכיר רבעים שלא יאמר חמשים. וכותב על כך באבן עזרא: וזאת טעות גדולה, כי אין הדעת סובלת שיפסוק הוא דברי השם בעוד שה׳ מדבר כי הי׳ בן מות לשעתו וכו׳ ע״כ.

ואמר לי הרה״ח ר׳ חיים יצחק שוירץ שליט״א מת״א ששמע מזקינו הרה״ח ר׳ שלמהל׳ה אלטר ז״ל (אחי השפת אמת זצ״ל) ששמע מזקנו החדושי הרי״ם זצ״ל שאמר לפרש כדברי ריקי המוח שהביא באבן עזרא ע״כ והוא פלא.

אכן רבינו החיד״א מביא מחז״ל שכוונת הקב״ה היתה שעדיף שיתחלק העונש ליותר ויותר דורות כדי שיקטן העונש לכל דור, ולכן עדיף חמשים על רבעים ע״כ. וא״כ שוב צ״ב מה הי׳ כוונת משה רבינו ע״ה לפי אותו פירוש של ריקי המוח שרצה להפסיק את הקב״ה שיעצור ברבעים. ואיך פירש החדושי הרי״ם כן.

אך הביא רבינו החיד״א בנחל קדומים כאן דעפ״י המבואר בגמ׳ כאן כי כשכתוב ארבע וחמש הפי׳ אפי׳ טובא משא״כ כשכתוב שלש ארבע וחמש. אזי הפירוש הוא רק הם. ולכן הפסיק משה רבינו שלא יאמר השי״ת חמשים, כי רצה שיהי׳ שלשים ורבעים ואפי׳ טובא, כדי שיתחלק העונש להרבה דורות ולא רק לשלש וארבע, ואם הי׳ אומר הקב״ה חמשים אזי הי׳ נעצר בדור החמישי ע״כ ודפח״ח ולפי״ז א״ש הנ״ל ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: עושה בו שביל ברגליו וכו׳.

וברש״י: מפנה ברגליו לכאן ולכאן דרך הליכתו דלא הוי טלטול ע״כ. הנה נחלקו המשנ״ב והחזו״א לגבי דין טלטול שלא ביד. דדעת המשנ״ב היא כמו שכתב (בסי׳ ש״ח ס״ק יד): ״טלטול בגופו לא נקרא טלטול כלל, ולפי״ז אם מונח איזה דבר מוקצה על הארץ, מותר לדוחפו ברגליו כדי שלא יבא לידי הפסד״ עכ״ל. וכך גם כתב המשנה ברורה על דברי השו״ע סימן רס״ו סעיף י״ג: ״מצא ארנקי בשבת אסור ליטלו אע״פ שירא פן יקדמנו אחר״, והוסיף בבאור הלכה שם בתוך דבריו ״וע״י טלטול ברגל יש להקל״. וכוונתו שאפשר לבעוט ברגל ולשמור הארנקי.

אכן החזו״א (או״ח סי׳ מ״ז אות י״ב) חולק על המשנה ברורה בזה, וסובר שאין לטלטל מוקצה ברגל או בכל חלק אחר של הגוף, כל עוד הפעולה נעשית דרך טלטול, לפי שאיסור טלטול נאמר בכל צורה ולאו דוקא ביד. והאריך החזו״א שם בראיות בענין זה.

והג״ר אליהו בקשי־דורון שליט״א בספר זכור לאברהם - תש״ן (ע׳ קנט) כתב להוכיח מדברי הגמ׳ ורש״י הנ״ל כאן. שכתב רש״י: ״מפנה ברגלו לכאן ולכאן דרך הליכתו דלא הוי טלטול״. ומבואר כסברת החזון איש שאין זה טלטול לפי שזה דרך הליכה ולא דרך טלטול, ולא משום שהדבר נעשה ברגל ולא ביד, כסברת המשנה ברורה. ע״כ.

וע״ש מה שהאריך עוד הרבה בענין זה.

★★

בגמ׳: למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי משוי עדיף וכו׳.

בקובץ אור ישראל (שנה ז קו׳ א ע׳ קנד-ה) כתב חכ״א פסקי הלכות וז״ל: הרוצה לטלטל משא ממקום למקום, צריך לעשות באופן שימעט בטירחא כמה שאפשר, וע״כ ״ירבה במשא׳ בפעם אחד, ולא יוליך מעט מעט מפני שעי״ז יצטרך ״להרבות בהילוך״, (וקבעו חז״ל דריבוי משא ומיעוט הילוך הוא פחות טירחא, ממיעוט משא ורבוי הילוך) ע״כ.

ובהג״ה שם מבאר דבריו: בשבת (קכז.) איבעיא להו אי למעוטי בהילוכא עדיף או דילמא למעוטי במשא עדיף, ולא איפשיטא עיי״ש. והנה ברי״ף ורמב״ם השמיטו דין זה [ונראה בס״ד דס״ל דכיון דהוא מילתא דרבנן ולא איפשיטא ע״כ אזלינן לקולא ומותר בכל אופן שהוא], אולם בראש״ש (פי״ח סי׳ א) כתב דכיון דלא איפשיטא עבדינן כפשטא דמתני׳ ד׳ וה׳ קופות אין טפי לא, עיי״ש [ולכאורה צ״ע דהרי בגמ׳ משמע דאין לפשוט האיבעיא, ועי׳ קרבן נתנאל אות צ ודו״ק], וכ״ה בטור [וע״ע בר״ן (נ:) ״ומסקנא׳ דמעוטי בהילוכא עדיף ע״ש, וכנראה דנקט כן ממה דאמר בגמ׳ לא דכ״ע מעוטי בהילוכא עדיף וק״ל, וע״ע בתוס׳ (ביצה כט:) דנקיט ג״כ דמסקנא דגמ׳ דמעוטי בהילוכא עדיף] עיי״ש.

וכ״פ בשו״ע (סי׳ שלג ס״ב) וז״ל ״לא יחלקם בקופות קטנות, להוליכם בהרבה פעמים כדי להקל המשא, מפני שמרבה בהילוך ואווישי מילתא טפי עכ״ל, [וסיום לשון השו״ע ״ואווישא מילתא טפי׳ לכאורה צע״ג דהלא סוגיין דגמ׳ שבת (קכז.) משום דהוי ״טורח טפי״, וכמש״כ להדיא בתוס׳ (ביצה כט:) ולא משום ענין אווישי מילתא ועובדא דחול, ואולי יש לדחוק דגם כוונת השו״ע לענין טירחא וצ״ע, שו״ר בשועה״ר (ס״ד) דהעתיק כל לשון השו״ע (ס״ב) והשמיט תיבות אלו עיי״ש.

ובעיקר פסק השו״ע כדעת הרא״ש והטור, לכאורה משמע דלא נקט דמדהשמיטו הרי״ף והרמב״ם דין זה א״כ ע״כ דדעתם דמותר בכל אופן וכנ״ל, דא״כ בודאי היה פוסק כדבריהם וכמו שיסד בהקדמתו לספר בית יוסף וצע״ק].

ואע״פ דבגמ׳ ושו״ע (הנ״ל) כתבו דין זה באופן שמותר לפנות ״אוצר״ (כגון לצורך מצוה), מ״מ יסוד דין זה ״למעוטי בטירחא״ הוא דין כללי השייך בכל טלטול שהוא, וכמו שנקטו בפשיטות בתוס׳ ר״ן טור ושו״ע (סי׳ שכג - וסי׳ תקי) ודין זה נוגע ושכיח מאד למעשה, בכל טלטול ופינוי שעושה בשבת (כגון שמביא לשלחן או מוליך, מאכלים משקאות כלים וספרים וכדומה). דצריך ליזהר להוליך הרבה בכל פעם כדי שבזה ימעטו להרבות בטירחא דהלוכא הלוך וחזור ע״כ.

★★

בגמ׳: ועימר רבי כל השדה כולה וכו׳.

הגאון ר׳ דוד פרידמן מקרלין זצ״ל בהגהותיו שנדפסו בקובץ כרם שלמה (שנה י״ב קו׳ ח׳ ע׳ כג) העיר: קצת קשה. דליתסר משום מעמר, והנה מלשון רש״י דף ע״ג בד״ה משום מעמר, שאף הוא כמאסף שבלים, נראה שדין מעמר דוקא בשבלים, לא בקבוץ עומרים, אבל מלשון התוס׳ שם בפ׳ כלל גדול משמע דאף בעומרים אם מקבצם הוא מעמר, ועיין במאירי שם בדין המעמר, שמאסף עמרים וקשרם, וה״ה אם מאסף שבלים ועושה מהם עומרים, הרי שכל האיסור הוא דוקא כשקושרם או שצוברם שיהיו קיימים, כן אפשר לומר בהך דרבי כיון שאינו עוסק בקבוץ העומרים לקיום, רק עוסק לפנות המקום שע״י כך מתקבצים העומרים, עכ״ז אין זה עימור, וצע״ג שלא ראיתי לע״ע מי שיתעורר בזה, כי אולי במקבץ עומרים קשורים אין בהם דין עימור, או כמו שכתבתי בתחלה. ע״כ.

★★

בגמ׳: גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש - יותר מהשכמת בית המדרש וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (סי׳ סט): ביום ו׳ עש״ק וירא בא אלי הרב הגאון מורנו הרב בארנשטיין נ״י הרב אב״ד קהילת טראב, ומצאני קורא בספר תורה בטלית ותפילין כמנהגי בעזה״י בכל ערב ש״ק, וביקשתיו לחכות עד אשר אגמור הפרשה שהייתי קרוב לסופה, ואחר זה היצר לי מאוד, ואמרתי לו אולי שגיתי, שהרי אמרו חז״ל [שבת קכז, א] גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה ונלמד

מפרשה שבוע זאת [בראשית יח-ג], אלא שחשבתי שאני עוסק בקריאה בהספר תורה בכוונה אולי ימצא בה טעות, א״כ היא לתא דמצות עשה דכתיבת ספר תורה, א״כ הוי ליה ככל עוסק במצוה שפטור מן המצוה, ואפילו עוסק בקלה פטור מן החמורה כברש״י בסוכה [כה, ב ד״ה שחל].

ויש לומר דהקבלת פני השכינה שאני [משאר מצוות], דהו״ל מצוה שאין לה שיעור וסוף כלל, דכמה שנים רצופים הו״ל מצוה, א״כ בכהאי גוונא יש לומר דמצות הכנסת אורחים קודמת [לה] דהו״ל מצוה עוברת, דלא שייך בזה לתת גבול עד שיפסוק, כיון שגם אחר זמן היא המצוה כבראשונה.

ומהאי טעמא נראה לפרש טעם הירושלמי בפרק קמא דברכות ושבת [פרק א׳ סוף הלכה ב׳] דבקריאת שמע אין צריך להפסיק, ופריך מאי שנא סוכה ואינו עושה וכו׳, ומשני זה שינון וזה שינון, דלענין מצות תלמוד תורה ודאי דהא עדיפא מצוה מעשית, דמצות תלמוד תורה אין לה קצב וגבול כלל, ולא שייך לומר עד שיפסוק, על כן צריך להפסיק תיכף, משא״כ בשאר מצוה כשעוסק בזו פטור מאחרת עד שיגמור הראשונה. ולכן אנכי שקראתי בהספר תורה לא קראתי לשם מצות תלמוד תורה לבד, רק גם לשם הגהת הספר, א״כ היא מצוה אחרת, ובמצוה אחרת תו יש לומר דעוסק במצוה פטור מזולתה, על כן כשקראתי בספר תורה הייתי פטור מלקבל אורחים, אף שגדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה, דהיינו דומיא דהקבלת פני השכינה שהיא מצוה שאין לה שיעור.

ואולי ביסוד זה נחלקו הני אמוראי [שבת קכז, ב] ר׳ יוחנן ורב דימי מנהרדעא, דר׳ יוחנן אמר גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש, ורב דימי מנהרדעא אמר יותר מהשכמת בית המדרש, ותרוויהו תלי להו בלשון המשנה דריש פרק י״ח דשבת, עיין שם [ובגמ׳ קכז, א]. שיש לומר דאם מצות בית המדרש היא מצוה שאין לה סוף, ודאי דהכנסת אורחים עדיפא שהיא מצוה עוברת, אבל אם מצות בית המדרש יש לה סוף, יש לומר דשווים הם.

★★

בגמ׳: גדולה הכנסת אורחים מהקבלת פני השכינה וכו׳.

בספר היחס מטשערנוביל (ע׳ 52) מביא: פעם אמר הרה״ק המגיד מטריסק זצוק״ל בדרך הלצה, מעולם לא הבנתי הפירוש מה שאיתא גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, עד שבא מעשה לידי, שפעם אחת הייתי נוסע בדרך בימי החורף והיה קור גדול למאוד עד שממש היה כמעט כלות הנשמה חלילה, ובאתי באמצע הלילה לבית המשתה יי״ש (שענק) שהיה מחזיק יהודי, ודפקו אצלו ולא רצה לפתוח, עד שאמרו לו הגבאים מי הוא הנוסע והדופק, ואז פתח לי, ונכנסתי להבית. ואז אמרתי כי הפירוש הוא כך, גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, כי כביכול להשכינה הק׳ אין קרירות בשום פעם, אבל אצל בני אדם היא סכנת נפשות מחמת הקרירות ע״כ.

★★

הגאון ר׳ יעקב קמינצקי ז״ל אמר בשם הגאון ר׳ יעקב יוסף מווילנא זצ״ל: בגמ׳ ילפינן ענין זה ממש״כ: ויאמר אדני - אם נא מצאת חן בעיניך אל נא תעבור מעל עבדך. ולכאורה הלא כל המעשה שם היה בטעות, שאף שאברהם סבר שהם בני אדם, באמת הם היו מלאכים, ואילו ידע אברהם שהם מלאכים לא היה רשאי לומר ״אל נא תעבור מעל עבדך״ [שהרי לא שייך הכנסת אורחים אצל מלאכים שלא חסר להם כלום], ואף שעכשיו שלא ידע היה אנוס, מ״מ איך אפשר ללמוד הלכה קבועה מ״טעות״.

ותיריץ הרב הנ״ל, דעיקר הכנסת אורחים הוא הכבוד שמכבדים את האורח, וכבוד שייך גם אצל מלאכים [אף שלא חסר להם כלום]. והגר״י קמינצקי ז״ל הביא ראיה לזה, ממה שאמרו חז״ל (ב״מ דף פו ע״ב) כל מה שעשה אברהם אבינו בעצמו עשה הקב״ה לבניו בעצמו, וכל מה שעשה על ידי שליח עשה הקב״ה לבניו על ידי שליח וכו׳. וקשה הלא טוב ומהיר יותר להכין מאכלים ושאר צרכים על ידי כמה בני אדם, וא״כ אדרבה היה זה לטובת האורחים מה שהכין על ידי שליח ומדוע נחשב זה לטענה עליו. אבל ודאי העיקר הוא הכבוד שמכבדים את האורח, ואם הבעל הבית עושה הכל בעצמו ובכבודו זהו הכבוד היותר גדול אע״פ שלא יהיה האוכל מוכן במהירות כל כך עכ״ד.

(ספר במחיצת רבינו ע׳ קצח)

★★

בגמ׳: גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה וכו׳.

כבר הקשו במפרשים אכתי אברהם אבינו ע״ה גופי׳ מנא ידע שכן הוא, שעזב את קבלת פני השכינה והלך

להכניס האורחים. ותירץ הרה״ק ר׳ יצחק מווארקא זצ״ל (הובא בפרדס יוסף ריש פ׳ וירא) משום דאמרו חז״ל שביקש אאע״ה לעמוד וא״ל הקב״ה שב ואתה סימן לבניך, וקשה מה זו שביקש לעמוד, למה לא עמד תיכף ומיד, אלא שהי׳ חלש כל כך מהמילה שלא הי׳ בכוחו אפי׳ לעמוד, וביקש מהשי״ת שיהי׳ בכוחו לעמוד, אבל כשראה האורחים מרחוק, נתחדש כוחותיו במרץ נעורים, וירץ לקראתם, ומזה עצמו הבין שהכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה.

★★

בגמ׳: דכתיב ויאמר ה׳ אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבור וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה דכתיב וכו׳) כתבו: דכתיב ויאמר ה׳ אם נא מצאתי חן וגו׳ - קסבר כמאן דאמר בשבועות (דף לה:) דהאי השם קדש, דאיכא מאן דאמר התם שהוא חול שלמלאכים היה מדבר שהיה מזמינם: ע״כ. וביאר בזה כ״ק אדמו״ר מהר״א מסטריקוב זצ״ל, די״ל בדרך רמז, שאף לפי הפירוש שהוא לשון חול נכתב בלשון כזה שמשמעותו קודש, דהנה כאן היא הפעם הראשונה שמצינו בתורה את ענין החסד, וזה היה אצל אברהם אבינו ע״ה שמידתו היתה מידת החסד, וממילא י״ל שכאן רצה אברהם אבינו ע״ה לרמז שבעניני חסד בפרט, וכמו״כ בשאר כל המצוות שמקיימים, צריכים לכוין בעשייתם לעשות אך ורק בגלל ציווי ה׳ ולא בגלל שכל והבנה עצמית וכעין הדברים שיש בהם משום דרך נימוס וכדו׳, וזה נרמז כאן שאברהם אבינו ע״ה קרא למלאכים שהיו נראים לו כאנשים בלשון אדונים שיש במשמעותו לשון קודש, לרמז שגם שטורח בשביל האורחים, הוא עושה כאן עבודת ה׳ וכל כוונתו הייתה רק לעשות ציווי הבורא. עכד״ק ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעוה״ז והקרן קיימת לו לעוה״ב וכו׳.

הנה יש בענין זה כמה נוסחאות. ובמשנה (פ״א דפאה מ״א) איתא: כבוד אב ואם, גמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחבירו ותלמוד תורה כנגד כולם וכו׳. ובקדושין (ל״ט ע״ב) מובאת משנה זו ויש שם תוספת הכנסת אורחים. ובגמ׳ שלפנינו הנוסח שונה לגמרי וכמבואר לפנינו, והרמב״ם בנוסח התפילה שלו כותב: נהגו העם לקרות בכל יום וכו׳ וקורין משנה זו אלו דברים וכו׳ והוא מונה: כבוד אב ואם, עיון תפילה, ביקור חולים, השכמת בית המדרש, הכנסת אורחים הבאת שלום, ותלמוד תורה כנגד כולם. הנה שהוסיף על המשנה בפאה מהברייתא הקודמת לה, והשמיט באותה ברייתא את המגדל בניו לת״ת ודן את חבירו לכף זכות, וזה לכאורה צריך ביאור.

ועמד בכך הגאון ר׳ ישעי׳ ברוין ז״ל בהגהותיו לסידור התפילה.

והגאון ר׳ עזרא אלטשולר ז״ל בדבריו שנדפסו בקובץ צוהר (כרך ה׳ ע׳ לד) מביא: ובהג״ה מהמסדר ר׳ שלמה זלמן ב״ר משה רפאל לונדין ז״ל. ולענ״ד נראה כונת הרמב״ם דהנך כולם אף על גב דכלולים הם במשנה כדמסיק בשבת (דף קכ״ז) ור׳ יהודה בר שילא א״ר אסי א״ר יוחנן רק פרושי קמפרש, מ״מ חשבם הרמב״ם כמו שחשבם ר׳ יהודה בר שילא ולכן כינה אותם בשם משנה משום דכלולים במשנה, אמנם להנך ב׳ לא קחשיב, משום דס״ל דמילתא דפשיטא היא ולא צריך למיחשבינהו, דהמגדל בניו לת״ת כ״ש הוא מת״ת, דהרי לפעמים בנו קודם כדאיתא בקדושין (דף כ״ט ע״ב), וכ״כ כתב הרמב״ם בפ״א מהל׳ ת״ת. והדן את חבירו לכף זכות ג״כ קו״ח הוא, השתא בין אדם לחבירו יביא שלום כ״ש שלא יעורר את לבבו למחלוקת נגד חבירו ועושה כל צדקאות להפוך לבבו לשלום. ע״כ הגהת המסדר הנ״ל.

והוסיף הג״ר עזרא ז״ל הנ״ל: ולענ״ד דבריו ראוים להאמר, דהרי במשנה שם קחשיב אלו דברים שאין להם שיעור וכו׳. ובנדרים (דף ל״ט ע״ב) איתא דביקור חולים אין לו שיעור, והקשה המהרש״א בח״א שם למה לא נזכר ביקור חולים במשנה דפאה. ובסוטה פרק עגלה ערופה איתא דלויה אין לו שיעור, והקשה ר״ש אלגזי בספר זהב שבא למה לא נזכר לויה במשנה דפאה, וע״כ לומר דביקור חולים ולויה נכללו בגמ״ח. וכן כתבו התוס׳ להדיא בחגיגה (דף ז׳ ע״א) דביקור חולים הוה בכלל גמ״ח. וברש״י שבת (דף קכ״ז ע״א) ד״ה הני בהני שייכי, ז״ל: - הכנסת אורחים וביקור חולים היינו גמ״ח. ועיון תפלה נמי בכלל גמ״ח דכתיב גומל נפשו איש חסד עכ״ל, וא״כ לא רחוק לשמוע דגם לענין אכילת פירות בעוה״ז נמי המשנה כללים קאמרה. ע״כ.

ובסוף דבריו כתב הגר״ע ז״ל הנ״ל: ודע דהלשון הנדפס בסידורים והשכמת ביהמ״ד שחרית וערבית אין לו

מובן יפה, וצ"ל והשכמת והערבת בית המדרש שחרית וערבית, שמילת ערבית חוזר למילת הערבת, אבל השכמת על ערבית לא שייך לכאורה. ע"כ.

ולנכון העיר (שם) העורך, ידי"נ הג"ר אליקים דבורקס שליט"א: מובא בספר ראש גולת אריאל מאדמו"ר מגור בעל אמרי אמת זצ"ל (ח"א ע' עדר) וז"ל: "רגיל היה רבינו לשבח את ההשכמה בבוקר ומקפיד אף על השינה כפי הצורך שתתחיל בזמן המדויק, ודייק כן מדברי המשנה שכתוב "והשכמת בית המדרש שחרית וערבית", שאל והשיב הרבי בשם אביו בעל ה"שפת אמת" מה זו השכמת ערבית הלא בערב שוכבים לישון ולא קמים מהשינה? אלא ללמדך שתחילת השכמת שחרית מבערב, כי אם אין אתה הולך לישון מוקדם הרי לא תוכל להקיץ בהשכמה. ע"כ ודפח"ח.

דף קכ"ז ע"ב

בגמ': ונשכר אצל בעה"ב אחד בדרום שלש שנים וכו'. הנה בהגהות מרדכי על ב"מ (רמז ת"ס) ובשו"ת מהר"ם בן ברוך (סי' עב) כתבו בענין איסור שיש לאדם להשכיר עצמו יותר מג' שנים רצופות וכתבו: אע"פ שאין ראי' לדבר, זכר לדבר בפרק מפנין קכ"ז ע"א, מעשה באדם א' מגליל העליון שנשכר אצל בעה"ב אחד בדרום ג' שנים, ולאיזה צורך נקיט הש"ס ג' שנים, אלא לאשמעינן אורחא דמילתא, ג' שנים שרי, טפי אסור וכו'. ע"כ.

ויש להעיר בזה, דבשאילתות (פר' שמות) הובא המעשה לא בסתמא (מעשה באדם אחד - ונשכר אצל בעה"ב אחד) אלא על ר' עקיבא בן יוסף שהי' מושכר אצל ר' אליעזר בן הורקנוס ע"כ. ובחדושי החתם סופר בשבת (כאן) מביא בשם שו"ת רמ"ע מפאנו (סי' סב) שר"ע נשכר לראב"ה כשהי' עוד ע"ה, וכתב הרמ"ע: מזה יש להבין, שגם כשהי' ר"ע ע"ה, הי' לו מידות טובות, שדן לכף זכות את בעה"ב ע"כ. ומוסיף החת"ס על זה, שמזה יש ללמוד שאפי' ע"ה בעל מידות טובות - שונא ת"ח. שהרי ר"ע אמר בפסחים (מ"ט ע"ב) כשהייתי ע"ה וכו' ע"כ. והמה דברים נפלאים.

ויש להוסיף עוד. דבתנא דבי אליהו (זוטא פרק ט"ז) איתא לגבי הבעה"ב שבגמ' (שלפי השאילתות הי' זה ר"א בן הורקנוס) שהי' בבחינת "לא קרא ולא שנה" ע"ש וצ"ע.

עכ"פ יש להעיר כעת, אם ר"ע הי' אז ע"ה, והבעה"ב הי' "לא קרא ולא שנה", איך אפשר להוכיח מכאן דין לגבי משכיר עצמו פחות מג' שנים או יותר, וצ"ל דהם גרסו כהשאלתות שהבעל הבית הי' ר"א בן הורקנוס. וע"ע בשפת אמת כאן מש"כ עוד בגירסת השאילתות (שם) ע"ש היטב.

★★

בגמ': ובשעה שאמרתי לך אין לי פירות וכו' **אין לי כרים וכסתות** וכו'.

הנה בשו"ע חו"מ (סי' של"ט סעיף י') איתא, דאם תבעו הפועל לבעה"ב שיתן לו שכר ולא הי' לו מעות ליתן לו אינו עובר. וכתב בהגהות הגר"א ז"ל שם, ולא ידעתי דקדוק הלשון בזה, דמשמע מלשון השו"ע דאם אין לו מעות, אף דיש בידו שוה כסף אינו עובר, [וכ"מ בדברי הרא"ש ב"מ פ"ט סי' מ"ג שכתב ת"ל אתך, והוא שיש אתך, פירוש מעות, וכ"מ בטור חו"מ סי' של"ט ובמ"מ הל' שכירות פי"א ה"ד], אכן בברייתא קתני יכול אין לו ת"ל אתך, משמע דוקא אין לו כלל, [וכ"כ בחי' תלמיד הרשב"א ב"מ שם, ונראה לומר שלא אמרו אלא בשאין לו מעות ולא מטלטלין ולא קרקע, אבל יש לו אחד מכל אלו צריך ליטפל ולמכור ולפרעו במעות], וציין עוד הרע"א ז"ל לחינוך מצוה תקפ"ח שכתב, דאם אין יכול לפרעו באותו יום אא"כ יאבד הרבה משלו, לא חייב הכתוב בזה לפי הדומה עכ"ד. וכ"כ בחדושי הריטב"א ב"מ שם, ואית דאמרי דאם אין לו מעות, אע"פ שיש לו מטלטלין אינו עובר על בל תלין, פירוש שיש אתך דבר שתוכל לפרעו בלא הפסד, כגון מעות ואוכלין דקיימי למכירה, אבל כליו לא מחייבינן ליה למכור משום פסידא, שהרי לא קאי למכירה, כמי שאין לו דמי ואינו עובר בבל תלין.

והנה בשו"ע הרב (הל' שכירות סט"ו) כתב דאם אין לו מעות אפילו יש לו מטלטלין הרבה אינו עובר שנאמר אתך, שיש אתך שכרו, ושכרו הוא מעות ולא מטלטלין [והיא סברת הרא"ש והטור המ"מ הנ"ל], ובמנחת חינוך (מצוה ר"ל ס"ק ז) הביא ראיה בשם תלמידו מהמעשה בגמ' שבת כאן, דמבואר דאע"ג דהו"ל פרקמטיא מ"מ לא נתן לפועל, ש"מ דאין צריך לתת לו סחורה, ואינו עובר בבל תלין ע"כ.

ויש לדון בראיה זו, די"ל איפכא, כיון דהבעה"ב דן עם השכיר לגבי מה שדנו לכף זכות כשראה שיש לו פירות

ולא משלם לו מהם. מזה נראה, דבעצם מעיקר הדין, כן הי׳ צריך לתת לו גם מהם ולא רק לשלם בכסף ממש, דאל״כ מה הענין של הפועל בפירות ובכרים ובכסתות של הבעה״ב, וי״ל.

ובקובץ מוריה (שנה כ׳ גליון י-יב ע׳ קיא) כתב חכ״א בענין זה: אכן אף לדעת שו״ע הרב ז״ל (הנ״ל) נראה, דהיכא דאית ליה דברים העומדים למכירה, כיון דליכא פסידא במכירתם ראוי לו למכרם ולפרוע שכר השכיר בזמנו, וע׳ בשו״ע הרב שם סי״ח דמדת חסידות ללוות ולפרוע לשכיר בזמנו, וא״כ כש״כ דאיכא משום מדת חסידות למכור ולפרוע בכה״ג דאית ליה סחורה דקיימא למכירה, ובאהבת חסד פ״ט ס״ז הביא דברי הריטב״א והחינוך הנ״ל, ומשמעות דבריו דמדינא מחויב בזה, ומשום דבכה״ג מיקרי שיש אתך.

★★

בגמ׳: פעם אחת הוצרך דבר אחד לת״ח אצל מטרוניתא אחת וכו׳.

בהגהות הגרא״מ הורביץ זצ״ל עמד על כך, איך נתייחד עמה, ותירץ על כך שם, דע״כ קודם גזירת י״ח דבר הי׳ המעשה, דלא אסרו יחוד בנותיהן, ומ״מ כבר נגזר על נכרים גדולים טומאה, מדטבל לצינורא דידה עכ״ל. אולם היעב״ץ בהגהותיו כתב: ש״מ כה״ג לית ביה משום יחוד, משום דבכה״ג לא גזרו עכ״ל.

והנה הגאון ר׳ יצחק זילברשטיין שליט״א (בקובץ צהר כרך טו ע׳ תקלט) נשאל: מה הדין במנהלת בית חולים הרוצה לדבר דבר סתר בחדרה הפרטי עם חולה המאושפז בבית החולים, ואם יסרב להכנס לחדרה, תעלב ועלול להיות שיסבול מכך, או שרוצה לדבר עם אדם שבנו מאושפז שם.

תשובה: יתכן שלפי היעב״ץ מותר דבכה״ג לא גזרו, ובפרט כשעלול לגרום לסכנת נפשות, אכן לפי הגרא״מ הורביץ זצ״ל הנ״ל, לכאורה עכשיו, לאחר שגזרו, אסור להתייחד אפי׳ שהיא מטרוניתא שכל גדולי רומי מצויין אצלה ע״כ.

והנה בספר דבר הלכה בהקדמה מביא שהיה מעשה כזה, והחולה סירב לדבר עם מנהלת המחלקה ונעלבה והדבר הגיע לידי סכנה, וכתב הדבר הלכה שיש כאן טעות בעיני האנשים החושבים שיחוד אסור בגלל חשש שמא יבא לידו חטא, ואין כך הדבר, היחוד הוא עצמו אסור מחמת קירוב הדעת ולא בגלל חשש חטא, ועכ״פ עם רופאה נכריה יש לצרף אולי את היעב״ץ וגם את חשש הפקו״נ ע״כ.

★★

בגמ׳: לא יכנסו דברי קדושה במקום טומאה ע״כ.

הנה בשו״ע או״ח (סי׳ כ״ה סעיף ב׳) איתא: מי שהוא זהיר בטלית קטן, ילבשנו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת ושם יתעטף בטלית גדול, הג״ה והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם ולברך עליו ואח״כ מניח התפילין והולך לבית הכנסת ע״כ.

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (שם): ומה שאין נזהרין בזה, י״ל משום שמצויים עכו״ם ברחוב ובכה״ג אין צריך להניח הטלית ותפילין בביתו כמש״כ במג״א סק״ה, ומזה נשתרבב גם לשאר מקומות, או י״ל שאין נזהרין בזה משום מה שהובא במג״א סי׳ מ״ג ס״ק י״א בשם הרמ״ע מפאנו דכשנכנס דרך מבואות המטונפות לא יניחם בביתו אלא בביהכ״נ, דגדולה מזו איתא בשבת דף קכ״ז שלא רצה ר״י ליכנס לבית עכו״ם, אמר אל יכנס דברי קדושה במקום טומאה עי״ש, וא״כ כ״ש ברחובות דשכיח פריצות אינו נכון לילך מלובש בתפילין, עיין בשו״ע סימן ל״ט סעי׳ ד׳, ובעו״ה הפריצות שכיח טובא.

אמנם כתב במג״א דאם א״א לילך בטו״ת לביהכ״נ, לכל הפחות ילבש בחצר ביהכ״נ, ובכף החיים או׳ י״ז בשם חסד לאלפים מוסיף עוד, דאם הטו״ת הם בתוך הביהכ״נ טוב שאחר יוציא לו הטו״ת, ואם אין לו מי שיוציאו יכנס להוציא הטו״ת ויצא לחוץ ויניחם, וגם בזה אין מדקדקין, וצ״ע, ע״כ.

★★

בגמ׳: מפנין תרומה וכו׳ **מהו דתימא כיון דלא חזי׳ לי׳ אסור, קמ״ל כיון דחזי׳ לכהן שפיר דמי.**

ומבואר כאן, שמפנין תרומה טהורה אפילו מונחת ביד ישראל, ואפילו שלישראל כעת אין המאכל ראוי, מכל מקום מכיון שראוי לכהן, שפיר כבר נחשב ראוי לישראל שיוכל לפנותו בשבת, וכדברי הגמרא ״מהו דתימא כיון דלא חזיא ליה אסור, קא משמע לן כיון דחזיא לכהן שפיר דמי״.

והיינו, שאף שהיה מקום שנאמר ״אריא הוא דרביע עליה״ על הישראל לאכול התרומה, מכל מקום מפורש בגמרא שיכולים לפנות את התרומה בשבת ואין זה מוקצה גם עבור הישראל כי לכהן מותר לאכול.

והנה בספר רץ כצבי לרבי צבי רייזמן שיחי׳ (ח״א סי׳ ז ס״ק ד) הביא מהכף החיים (סי׳ כב אות א) המביא את דברי הט״ז (או״ח סי׳ רכג ס״ק ג) הכותב, שמההלכה שמברכים שהחיינו על ירידת גשמים למרות שאין בזה הנאה מיידית כי הגידולים צומחים רק כעבור זמן רב, יש ללמוד שאפשר לברך עוד קודם שניכר הטובה ואפילו אם עדיין אין ממש הנאה מיידית. ואם כן גם בקניית בגד שאי אפשר כעת ללובשו בשעת הקנין ועדיין אין הנאה ממנו, יש לברך בשעת הקנין למרות שרק אחר כך יהנה. ע״כ וזה דלא כמג״א (שם ס״ק ו) ע״ש.

והמג״א לשיטתו דלא ס״ל כהט״ז, וס״ל דהקונה בגד שאינו ראוי לשימוש עד שאומן יתפור אותו, אינו מברך בשעת הקניה, כיון שהברכה היא על ההנאה ולא על עצם הקניה, ולשיטתו זאת פסק (בסי׳ כב ס״ק א) שהקונה בגד קודם שהטיל בו ציצית אינו מברך עליו כמו בקונה כלים חדשים, כיון שאסור ללובשו בלא ציצית ע״כ.

אכן הט״ז הנ״ל בסי׳ רכג לא חלק על המג״א הנ״ל בסי׳ כב, וביאר בכף החיים הנ״ל דהיינו טעמא, דהכא שאני, כיון דאיסורא רביע עליה, דאסור ללבוש בגד בת ד׳ כנפות בלא ציצית, על כן אמרו דאין לברך עד שעת עשיית הציצית דפקע איסורא מיניה [כלומר, רק כאשר מטיל ציצית בבגד פוקע האיסור ללבוש את הבגד] ויכול ללובשו. ומבואר שסובר הכף החיים שבאופן שהבגד בעצם ראוי ללבישה, ורק יש איסור המונע את הלבישה, כמו בגד בלי ציצית, באופן זה גרע טפי לדעת הט״ז, וגם לפי הט״ז שסובר שעל קניית בגד אפשר לברך גם אם אינו נהנה ממנו כעת, כאן יודה שאי אפשר לברך בגלל האיסור שמונע את לבישת הבגד במצבו כעת.

וכתב בספר רץ כצבי (שם):

ויש לדון האם דברי הגמ׳ בשבת כאן סותרים את סברת הכף החיים בדעת הט״ז, שכאשר יש דבר המונע ממנו את ההנאה כעת, כמו בגד שאין בו ציצית ש״איסורא הוא דרביע עליה״ ומונע ממנו את ההנאה מהבגד, אין הבגד ראוי עתה שיברכו עליו שהחיינו. ולכאורה בגמרא בשבת מוכח שגם אם ״אריא הוא דרביע עליה״, כיון שהדבר בעצמותו ראוי, אלא שיש מונע חיצוני, כגון התרומה שנמצאת כרגע ביד הישראל, נחשב הדבר כדבר ראוי. נמצא שאפילו אם יש מונע חיצוני הדבר נחשב ראוי, ואם כן מדוע כף החיים אומר שבמקרה כזה לא יברכו כי זה לא ראוי.

★★

והוא ממשיך וכותב: ויש להוסיף עוד, שעל פי דברי הגמרא בשבת נוכל להטעים את סברת הגרע״א בהגהותיו לשו״ע (בהל׳ ציצית שם) הכותב שכסות יום פטורה מציצית בלילה, ולכן יכול לברך על קניית בגד שאין בו ציצית כיון שראוי לשימוש בלילה ע״כ דבריו. שכן סברא זאת מפורשת בעצם בדברי הגמרא בשבת שאם התרומה ראויה לשימוש הכהן, מותר גם הישראל לטלטלה, אע״פ שלישראל אסור לאכול את התרומה, ואין זה נחשב כאילו ״לא חזיא ליה״. ולפי זה יש לומר שאם יש אופן של פטור בציצית על ידי כסות יום בלילה, וכסברת הגרע״א, שוב גם בשאר בגדים בלא ציצית יש לברך בשעת הקניה ואין זה נחשב ש״איסורא רביע עליה״, כי האפשרות שהדבר ראוי ללבישה כבר כעת, מחשיב את הדבר גם לראוי לברכה עליו ע״כ.

★★

במאירי כאן כותב: התרומה מותר לטלטלה הואיל וראויה לכהן - וי״ג כיון דאי בעי מיתשיל עליה וחזיא ליה, ובעלי שיטה זו מפרשים שכל שאינה ראויה לו בשום פנים אינו מטלטלה אף על פי שראויה לחבירו - ומכל מקום למדת לשיטתם שכל שאינו ראוי לו עכשיו הואיל ואחר שאלה ראוי מותר לטלטלו, ודוקא לצורך השבת שאין מפירין נדרים בשבת אלא לצורך השבת, וי״א שאי אפשר לישאל אלא בתרומות הואיל ותרומה נטלת ב״אומד ובמחשבה״, אבל מעשר שאינו ניטל במחשבה אלא אם כן הפרישן אינו יכול לישאל עליו עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ יוסף שלום אלישיב שליט״א בספרו קובץ תשובות (חלק ג סי׳ נז): ודבריו ז״ל צריכים ביאור, מה יתן ומה יוסיף השאלה הרי יהיה טבל ושוב יהיה מוקצה, ומה זה שכתב דהשאלה צריך להיות דוקא לצורך שבת, איזה צורך שבת יש כאן.

גם מה שהביא הי״א דאין שאלה מועלת במעשרות, והרי אנן בתרומה קעסקינן.

ונראה פשוט, דהרי קיימא לן בפירות שלא נגמרה מלאכתן, בהמה אוכלת כל מה שתרצה לאו דוקא אכילת ארעי, וכן קיימא לן במעשר ראשון שהקדימו בשיבלים אסור לאכול ממנו ארעי ומטעם דשמו טובלו ופירש״י ביצה (יג ע״א) ״שם מעשר שקרא עליו טובלו ואוסרו באכילת עראי ובמיתה כדין טבל עד שירים תרומות ומעשרות״. ובגמרא שם (בע״ב), הואיל ויצא עליו שם מעשר.

והנה רש״י במתניתין בשבת ריש פרק מפנין תבואה - תרומה טהורה כלומר ומהו מפנין דבר הראוי כגון אלו תרומה טהורה דחזי לבהמת כהן אבל תרומה טמאה לא דאפילו לבהמת כהן לא חזיא בשבת - דזו היא ביעורה כו׳ ע״ש.

ומעתה לפי היש גורסין דההיתר הוא משום דאי בעי מתשיל, צריך לומר דהם מפרשים דתרם בשיבלין, ואם יתירו לו נמצא דחזי לבהמה להאכילה כמה שתרצה, ומיירי שהשאלה היא לצורך שבת שאין לו להאכילה מידי אחרינא, ועל זה מביא די״א דאפשר לישאל רק על תרומה ולא על מעשר. נמצא דתרומת מעשר אף אם ישאל עליה הרי תשאר המעשר, ואם כן נמצא דשמו טובלו והוי ליה כטבל גמור ואין הבהמה אוכלת דהוי לה הנאת כילוי, ואם כן לפי שיטתם דבמעשר לא מועיל שאלה אין מקום להגירסא הנ״ל, דקשה לאוקמי רק בתרומה ולא בתרומת מעשר.

ברם בעצם הפירוש צריך לומר להי״ג דלא ניחא להו לפרש דמשום דחזייה לכהן נפיק מכלל מוקצה, מכל מקום בהא דאמרינן אפשר למיתשל עלה גם כן לא סגי להתיר טלטול מוקצה אלא בצירוף דהתרומה הרי הוא לכהן, ואף גם לדידיה אי בעי מיתשיל עלה וחזיא ליה, לכך הותר הטלטול, אבל תרומה טמאה דלא חזייה לשום אדם לא סגי להתיר מטעם דחזי למיתשל. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: כיון דאי בעי מפקר לי׳ לנכסי׳ וכו׳.

מבואר בדברי הגמ׳ שמותר להפקיר בשבת, וי״ל בזה עפ״י מש״כ בזרע אברהם להגר״מ זעמבא זצ״ל־הי״ד (סי׳ כ״ג ס״ק יד) בשם ספר מגן אבות להמאירי שדן בענין אם מותר להפקיר בשבת, דיש שני אופני הפקר. האחד. שמקנהו לכל העולם, והפקר כזה אסור בשבת דהוה כעין מכר בזה שמזכה לכל. השני שמסלק רשותו ורשות כל העולם ממנו, ובכה״ג דאינו כמכר אינו אסור בשבת. והעלה שם דבחמץ כיון דא״א לומר שמקנהו לכל העולם, שהרי אסור לכל ישראל, ולעכו״ם בלבד אינו הפקר, דהוה כהפקר לעניים גרידא דל״מ כפאה (פ״ו), וע״כ ענין הפקר דחמץ היינו סילוק רשותו. ועיי״ש עוד דחידש שם בהא ר״י בנדרים (מ״ג.) דהפקיר בעינן דאתי לרשות זוכה, דזה רק בהפקר שמתורת הקנאה, אבל בחמץ דהוי רק סילוק רשות לא בעינן אתי לרשות זוכה, יעוש״ה, ובחידושי ביארתי באורך כי הם דברים חדשים עכ״ד.

ולפי״ז מובן שהפקר כה״ג שכאן שהוא רק ענין של סילוק רשותו, בודאי שרי בשבת ודו״ק היטב.

ויש להעיר בענין זה, דהנה בגמ׳ (ב״ק ע״ו ע״א) מבואר שאין חיוב ד׳ וה׳ בגנב שהקדיש קדושת הגוף, דמעיקרא ותורא דראובן והשתא תורא דראובן. ועל כך הסביר הגר״ח - שקדושת הגוף לא חשיבא העברה מרשות לרשות. ועפי״ז יש להעיר - שמותר להקדיש קדושת הגוף בשבת, על פי המאירי, שהרי לפי הסבר הגר״ח לא חשיבא העברה מרשות לרשות במקרה זה.

אולם לכאורה, קשה דמצינו בפסחים (ס״ו ע״א) שאסור להקדיש פסח בשבת. עיי״ש. אכן מצינו להדיא בירושלמי (ביצה פ״ה הל״ב) שמקדישים בשבת והוא כפי שיטת המאירי והסבר הגר״ח הנ״ל.

★★

בגמ׳: אי הכי אפי׳ הקדימו בכרי ליפטר וכו׳.

ובלוית חן (פר׳ קרח) הקשה דא״כ דהפסוק איירי רק בהקדימו בכרי דאידגן, ולא בהקדימו בשבלים, א״כ איך אמר קרא (במדבר יח, כט): מכל מתנותיכם תרימו, הרי יש אופן שהלוי פטור מתרומה גדולה אם הקדימו בשבלים וכנ״ל. ותירץ שם, דכיון דפסוק זה איירי על לעתיד לבוא כשתהי׳ תחיית המתים וכמבואר בגמ׳ סנהדרין (ד׳ ע״ב) על קרא זה ע״ש. ואז הרי עתידה א״י להוציא גלוסקאות, כמו שאחז״ל, ולא יהי׳ שבלים כלל, ואז יצדק לומר ״מכל מתנותיכם תרימו״ עכ״ד, ודפח״ח.

★★

רש״י ד״ה כל היכא דאמרינן מעשה בחסיד אחד או רבי יהודה בן בבא או ר״י ב״ר אלעאי.

והדבר תמוה דהרי כ״פ בש״ס כבר נזכר חסיד אחד ושם לא פירש רש״י כלום, ותי׳ הר״ר העשיל (הובא כאן

בחת"ס) דהוקשה לו לרש"י דהא קיי"ל דבטלה לטבילה דעזרא ומותר ללמוד לפני הטבילה, וא"כ למה טבל ושנה לתלמידיו. וע"ז תירץ רש"י דסתם חסיד א' היינו גם ר"י ב"ר אלעאי, דהוא סתם רבי יהודה, והוא חולק וסבירא ליה בברכות (כ"ב ע"א) דעדיין קיים חובת טבילת עזרא, ולכן לפני ששנה לתלמידיו ירד וטבל ע"כ.

★★

תוד"ה וכיון וכו' הקשו מ"ש דאמרינן הוא דתרומה טהורה אפי' מונחת בבית ישראל, אינה מוקצה, כיון דחזיא לכהן, ואילו לעיל בפרק כירה (מ"ז ע"א) אמרינן דבגדי עניים מוקצים לעשירים אף דחזו לעניים. ותירצו דדוקא הכא דרק אריא דאיסורא רביע עלה אם חזי לא' אינו מוקצה להכל, אבל בכל דבר שאינו ראוי ממש לא' אף דראוי לאחר ה"ז מוקצה לו.

ועוד כתבו התוס': והא דאמר כו' הא יש בהן שלש על שלש מטלטלים, ואף דחזיא רק לעניים, היינו לעניים. א"נ אפילו לעשירים בבית עניים.

ונחלקו האחרונים לתירוץ בתרא דתוס' אם הבגד הוא של עשירים ומונח בביתו אם מותר לעניים לטלטלו, דדעת השלטי גבורים דגם זה שרי, וזה כוונת התוס' אפילו עשירים בבית עניים, כלומר וכ"ש עניים בבית עשירים דחזי להו. אבל דעת המגן אברהם (סי' ש"ח ס"ק ע"ט) דאזלינן בתר בית בעה"ב גם לחומרא, ואם הוא בבית עשיר אסור אף לעני. והביא שכ"כ הר"ן והביא ראי' מהא דאי' לעיל מ"ז דקרטין פי' מה שנשאר מן האש והלבונה התיר רבי לר' רומנוס לטלטל, ואביי הקשה דקרטין בבי רבי, שהי' עשיר, מי חשיבי. הרי דכיון דהיה בבית רבי שהי' עשיר היה אסור לכל העולם, אלא שבזה הר"ן חולקין אתוספת, דלתוס' במוקצה מחמת איסור דרביע עליו, אם ראוי לאחד מותר לכל העולם. והר"ן חולק ואוסר. ומה דשרי הכא בתרומה לכל העולם, תירץ שם בפמ"ג (באשל אברהם) דדוקא הכא דלא דחי' בידים שרי, א"נ דאיירי בתרומה של כהן המופקד אצל ישראל. ועיין עוד בחזון איש סי' מ"ג סק"כ משמ"כ להשוות דעת התוס' ודעת הר"ן.

דף קכ"ח ע"א

בגמ': פשיטא, לא צריכא בטבל טבול מדרבנן כו'.

בשער המלך (הל' שביתת עשור פ"א ה"ה) הקשה שלשיטת הרשב"א (יבמות קיד.) דאיסור דרבנן ספינן לקטן בידים, א"כ למה הוי טבל דרבנן מוקצה, הא ראוי הוא להאכילו לקטן.

ובשו"ת בית אפרים (יו"ד סוף סי' ס"ב) תירץ דהרשב"א מודה דהיכא דיש לפניו היתר ואיסור דרבנן אסור לו להאכיל להקטן איסור דרבנן, וא"כ בכה"ג דיש לו גם היתר, הוי טבל הטבול מדרבנן מוקצה.

בחקרי לב (או"ח סוף סי' ט') תירץ דגם להרשב"א אסור להאכיל טבל דרבנן לקטן, משום דהרי הוא מפסיד וגוזל בזה לשבט כהונה, וא"כ שפיר הוי מוקצה.

והמהר"י אסאד ביהודה יעלה (ח"א או"ח סי' קע"ב) תירץ דכיון דיהיה לו היתר לטבל זה למחר, דלאחר השבת יכול לתקן ולהפריש ממנו תרו"מ, מודה הרשב"א דבכה"ג לא ספינן לקטן אפילו איסור דרבנן בידים.

★★

בגמ': חבילי סיאה אזוב וכו' **וקוטם ביד ואוכל ובלבד שלא יקטום בכלי** וכו'.

וברש"י: שלא יקטום בכלי - כדרך חול וכו' ע"כ. מדברי רש"י כאן מדייק הב"י (או"ח סי' שכ"א ד"ה אסור לחתוך וכו') דדוקא טוחן בכלי חייב, וטחינה ביד לאו שמי' טחינה ע"כ.

ובקובץ כרם שלמה (שנה ח' קו' ט' ע' כא) מובא מהגאון ר' יוסף ענגיל ז"ל שכתב וז"ל: ולעניין טוחן דבר שדרכו לטחון בריחיים אם יטחון שלא ברחיים, פשוט דהוי כלאחר יד, כמו בבורר דבר שדרכו לברור בנפה כו' או בקנון ותמחוי כו', אם בורר ביד הוא כלאחר יד, ובתבואה פשוט דדרך הטחינה רק ברחיים, וע' פ' אעפ"י (נ"ט, ב') על המשנה טוחנת ואופה כו' ע"ש בגמ' על טוחנת. והא דאמרי' בכל מקום ברפואה גזירה משום שחיקת סממנים, ולא הוזכר טחינת סממנים, משמע דדרך סממנים בשחיקה לא בטחינה ברחיים, ואולם בירושלמי שביעית שם הוזכר ריחיים לטחון בו סממנים, וע' פ"ק דביצה (י"ד א') סוגיא דתבלין נדוכין כדרכן במדוך של עץ כו'. עכ"ל.

הנה שזכה הגר"י ענגיל ז"ל לכוון לחידושו של הב"י הנ"ל עפ"י רש"י שלפנינו. דטחינה היינו דוקא ברחיים שזה דרכה, אבל ביד אין זה דרך טחינה ופטור ודו"ק.

★★

בגמ׳: שאני בר אווזא דחזי לאומצא.

בתשו׳ גבעת הלבונה (או״ח סי׳ ל״ח) כותב: העירות ע״ד הר״ח בפירושו בשבת קכ״ח שם שכתב על הא דקאמר הש״ס שם שאני בר אווזא דחזי לאומצא ומשו״ה התיר ר״ח בטלטול, וז״ל ואי חזי לאומצא פירוש ואם ראוי להיאכל נא אפי׳ ר״ח מודה שמותר לטלטלו יעו״ש על הגליון (בדף קכ״ז.), מבואר שפירש אומצא נא, וכ״כ הערוך ערך אומצא. והיא תמוה דהאיך נוכל לפרש בשבת שם נא, דהא אסור לצלות בשבת עכ״ק. והדבר פלא גדול.

וכתב הגאון בעל גבעת הלבונה שם באריכות לבאר, דיש ג׳ שיטות בראשונים בביאור תיבת אומצא, ואלו דבריו: ונקדים מה שיש מבוכה רבא בפירושא דאומצא שהובא בש״ס בכמה מקומות ולא מצאתי להמחברים שיבארו הדבר. הנה רש״י ז״ל פירש בשבת קכ״ח כשהוא חי אוכלין אותו בלא מלח, וכן פירש בחולין ט״ו ע״ב, וכמו כן פירשו התוס׳ בשבת קכ״ח ובחולין י״ד ע״א, וכן בהך דאומצא ביעי ומזרקי בפסחים ע״ד וחולין צ״ג פירשו כל הקדמונים בשר חי.

ואולם הבה״ג והרמב״ם בפי״ד מהמ״א פירשו דהך דינא מיירי בבשר שנצמת בחלא יעו״ש בהה״מ הי״ג. והאמת דמלשון הה״מ שם משמע דגם המה פירשו בשר חי סתמא, ורק דסוברים דה״ה בנצמת בחלא. ואולם לענ״ד נראה דבאמת המה מפרשים בכל מקום לשון אומצא דהוא נחלט בחומץ, דאל״כ מנ״ל לפרושי דאומצא דאסמיק היא ע״י חומץ, ואיזה רמז מצאו בזה דהכונה דאסמיק בחומץ, ובע״כ דהמה מפרשים כל אומצא הוא בשר שנצמת בחומץ, ויהי׳ לשון אומצא כמו חומצא, דא׳ וח׳ המה אותיות המתחלפות כמ״ש רש״י בפסחים דף ה׳, ועיין תוס׳ מנחות (ל״ו ע״א) שכתבו פירוש חוצה כמו אוצא, וכ״כ הר״ש בפ״ג דמקואות יעו״ש וזה ג״כ ע״פ הנ״ל דח׳ וא׳ המה מתחלפים.

ובאמת כדבריהם מוכח מלשון הש״ס חולין קי״ג לגירסת הרי״ף ורא״ש מהו למיכל מני׳ באומצא, דלפירוש הקדמונים דפירושא דאומצא היא חתיכת בשר, א״כ מדוע לא קאמר סתם מהו למיכל מיני׳ כשהוא חי. ואמנם רש״י בשבת קמ״ב הנ״ל פירש דאכילת חי קרוי אומצא. ואולם לפ״ז למה קאמר באומצא הול״ל מהו למיכל מני׳ אומצא בלא ב׳. ואולם לפירוש בה״ג ורמב״ם שפיר קאמר באומצא, דהיינו בחליטת חומץ. ע״כ.

והאריך שם הרבה בביאור ב׳ הדעות הנ״ל והמשיך:

אכן הר״ח כפי הנראה יש לו שיטה אחרת בהך דאומצא. דהמעיין בפיר״ח בשבת קמ״ב שם פירש הא דחזי לי׳ לאומצא וז״ל ורבא מנח סכינא אבר יונה והוא מליח אבל הי׳ מבושל יעו״ש ובודאי ט״ס היא וצ״ל אבל לא הי׳ מבושל. ועכ״פ ראינו שהוא פירש אומצא דהוא מליח, ואין פירוש לדבריו.

ונראה דאזיל לשיטתו בזה, דכבר פלפלו תוס׳ בחולין י״ד ובפסחים ע״ד דצלי א״צ מליחה דדם שלא פירש מותר וגם בשר חי שרי מה״ט יעו״ש בתוס׳ וגרסו במנחות וכן לקדירה. והנה לפ״ז לשיטת ר״ח שהביאו תוס׳ במנחות כ״א דגרס שם וכן לצלי, וסובר דצלי צריך מליחה, בע״כ דדם אברים שלא פירש אסור אליבי׳, וא״כ גם חי אסור לאכול, וא״כ איך אמר רבא דחזי לי׳ לאומצא, ולזה פירש דכבר הי׳ מליח ומש״ה שרי. ועדיין אינו מובן, דהאיך מרומז בזה שהי׳ מליח.

ונראה דהוא מפרש לשון אומצא שעומד באמצע הבישול או צלי, ויהי׳ אומצא מלשון אמצע. וכיון דמליח הרי הוא כרותח דצלי, לדעת הר״ן בע״ז דמולח בשבת חייב משום מבשל, והאחרונים פלפלו בפסח אי הוה צלי מחמת ד״א, ועיין במנ״ח במצוה ז׳, א״כ עכ״פ הוה כנצלה במקצת ולא נגמר ועומד באמצע הצלי׳, ומשו״ה הוה אומצא:

ונראה ג״כ ראי׳ לפירושו זה, מיומא פ׳ ע״ב אומצא ומלחא ופירש״י מלח שעלי׳, ומוכח דפירושא דאומצא היא נמלח, דאל״כ הו״ל אומצא במלחא דמשמע דאכלו במלח, אבל לשון אומצא ומלחא משמע מלח שעליו כמ״ש רש״י. ובאמת לפ״ז נראה דלאו דוקא מליח רק גם נחלט בחומץ נקרא אומצא, דהרי כמו דמליח הרי הוא כרותח, כבוש הוא כמבושל, וא״כ בנחלט בחומץ שיעור כבישה בחומץ הוה ג״כ אומצא, ובזה שיטתו כשיטת הרמב״ם ובה״ג, ורק דלדעתו גם מליח הוא אומצא. דרמב״ם ובה״ג מפרשי אומצא מלשון חומצא. והר״ח מפרש מלשון אמצע, ובין נמלח ובין נחלט הוה אומצא ושרי.

והגם שראיתי להשעה״מ (בפ״ו ממ״א הי״ב) דעתו דחליטה בחומץ סגי בשיעור כל דהו, ותירץ בזה קושית השטמ״ק בביצה כ״ה. אכן לענ״ד נראה בדעת השטמ״ק דסובר דבע״כ בעי שיעור, דהרי קיי״ל בכבוש בחומץ וציר אסור רק בנכבש

כשיעור צלי', וקודם לזה אינו נבלע בכולו, וזהו החילוק בין רתיחת בישול וצלי לרתיחת כבוש ומליחה, דבישול וצלי פועל תיכף בכל החתיכה ומליחה וכבוש בציר וחומץ פועל רק בשהה כשיעור, וא"כ כיון שהחליטה צריכה לפעול בכל החתיכה להצמית הדם, וא"כ בודאי צריך שיעור כבישה דבפחות משיעור זה אינו פועל בכל החתיכה, וא"כ שפיר הקשה השטמ"ק וז"ב לענ"ד בדעתו. וא"כ שצריך להשהות בחומץ שיעור כבישה שפיר הוה כמבושל במקצת ומיקרי אומצא וכנ"ל:

ומעתה מיושבים דברי הר"ח והערוך הנ"ל, דגם המה מפרשים כהרמב"ם דחזי ע"י חליטה, וזה הוא באומצא, וא"כ הוה ממש פירושו של נא דפירושו באמצע צלי' או בישול ולשיטתו אזיל ר"ח בזה. ואמנם זה רק באווזא דראוי גם קודם מצד עצמו ורק מצד איסור דם שפיר מותר בשבת לחלטו בחומץ. אבל בשר בהמה דבחי הוה שלכד"א והחליטה גמר תיקונו אסור בשבת, ומשו"ה קאמר רק בר אווזא דחזי לאומצא ומבואר פירושו של הר"ח בזה: עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': מטלטלין את העצמות מפני שהוא מאכל לכלבים וכו'.

בשו"ת תשורת שי (ח"ב סי' קפ"ו) נשאל: תמהתי על מה שנוהגין היתר בשבת להסיר מן השלחן הקערות עם עצמות אף שאין עליהם מאכל כלל ואין ראוי אף לכלבים, ולכאורה אין להתיר רק בצריך למקומו, וא"כ היכא שאפשר לנער על הארץ או אף על השלחן ואין צריך למקום ההוא לא יהא רשאי לטלטל, ומאי שנא משוכח מעות על הכר דמפורש (בסימן ש"ט ס"ד) דצריך דוקא לנער ולא לטלטל, וגם כשמביאין קערה עם אגוזים על השלחן ואוכלין מקצת קמח וזורקין הקליפין בחזרה להקערה אף שעדיין יש גם אגוזים מדוע יהא מותר לטלטל, ומאי שנא ממה דאיתא (בסימן ש"ט ס"ג) לענין כלכלה מלאה פירות ואבן בתוכה דצריך לנער דוקא, ואף דהמג"א (סימן ש"ח סקכ"א) מחלק להיתרא וכתב שאני הכא דהם בטלים לגבי פת, לא זכיתי להבין מדוע לא נימא דהאבן בטל לגבי הפירות עכ"ל.

והשיב לו הגאון בעל תשורת שי: מענין טלטול העצמות יש להמליץ דסתם עצמות ראויין לכלבים, זולת כשידוע בודאי שאין ראויין לכלבים וכדמוכח מלשון הברייתא בשבת (דף קכ"ח) מטלטלין העצמות מפני שהן ראויין למאכל כלבים, וכן משמע מלשון הרמב"ם (פכ"ו מהלכות שבת הט"ז) שכתב העצמות מפני שהן מאכל לכלבים ובקליפין וגרעינין הראויין למאכל בהמה, וכן בש"ע (סימן ש"ח סכ"ז) בעצמות כתב שראויי לכלבים וקליפין וכו', אבל אם אין הקליפין ראויין וכו' מדהתחיל בעצמות וקליפין וסיים רק בקליפין אם אין ראויין, משמע דשאני עצמות דסתמן ראויין משא"כ בקליפין.

ועוד כשהעצמות בקערה על השלחן גם כשאין ראויין לכלבים יש לומר דסמכו על דעת רש"י דס"ל בשבת (דף קמ"ג) דלב"ה ור"ש מותר, וביאר במגיני שלמה טעמו, משום דהן כגרף של רעי, ותירץ בזה קושית התוס' בטוב טעם ודעת, וכתב שם דעצמות שאין ראויין לכלבים וגרעינין וקליפין המונחין על השלחן מותר להגביהן בעצמן מפני שהם כגרף של רעי.

אח"כ מצאתי בשלטי הגבורים (ס"פ נוטל) דלאחר שכתב דדברי רש"י תמוהין, כתב: ואפשר כי על דברי רש"י סמכו האידנא לטלטל טלטול גמור קליפי אגוזים ושקדים ובטנים הקשים שאינן ראויין לאכילה כלל לא לאדם ולא לבהמה עיי"ש, הרי דאף דלא נחית לדברי המגיני שלמה כתב דסמכו האידנא על דברי רש"י, וגם בתוספת שבת (סימן ש"ח ס"ק ע"ז) כתב, ומה שנוהגין עתה לטלטל קליפי אגוזים עיין בשלטי הגבורים וכו'. גם האלי' רבה הביא דברי השלטי הגבורים אלא שכתב דהב"ח כתב דרש"י מודה למסקנת הש"ס דב"ה מקילין דמיירי בעצמות הראויין לכלבים עיי"ש בב"ח.

ולי צ"ע, דא"כ למה שיבש ר"נ את המשנה להפך דב"ה מקילין וב"ש מחמרי, לימא דמתניתין מיירי בעצמות שאין ראויין לכלבים לכן מחמרי ב"ה אף דס"ל כר"ש, וי"ל משום דבעדיות לא חשוב זה מקולי ב"ש כמ"ש הר"ן, ומ"מ כיון דנוהגין לטלטל קליפי אגוזים מזמן כביר כמ"ש השלטי הגבורים מסתמא סמכו על רש"י ולא ס"ל כהב"ח ע"כ.

דף קכ"ח ע"ב

במשנה: מדדין עגלין וסייחים וכו'.

הנה במכילתא (פר' בא יב, כא) איתא: משכו וקחו לכם צאן - נמצאנו למדין לבהמה דקה שנקנית במשיכה

ע"כ. וכתב המג"א בפי' זית רענן שם לבאר עפ"י המבואר במשנתינו דמדדין עגלין וסייחים בשבת. וי"ל כעת, דהנה הלא היתה בעשור לחודש, שבאותה שנה חל ביום שבת, ולשיטת הסוברים שבהמה דקה נקנית בהגבהה, היה אסור להגביה את הצאן, שכן בשבת אסור לטלטל בעלי חיים, ועל כן אמר להם משה "משכו וקחו", כלומר: קנו במשיכה, והיינו עפ"י דמבואר כאן וכנ"ל: "מדדין עגלין וסייחין ברשות הרבים", ע"כ.

וקשה. הלא במכילתא עצמה מובא: "בעשור לחודש הזה ויקחו' - אין לי אלא עשירי שהוא כשר ללקיחה, י"ד בניסן מניין? אמרת קל וחומר...". וביארו המפרשים, כי מה שצריך שיהיה מקחו בעשור, אין זה אלא כדי לבקרו ד' ימים ממומים, אך אם יש לו טלאים מבוקרים, עדיף שיאחר את לקיחתו ככל היותר.

ואם כן, לשם מה הוצרכו בני ישראל לקנות את הטלאים דווקא בשבת על ידי משיכה, כדברי ה"מגן אברהם", והלא עדיף היה שבעשור לחודש יתחילו לבקרו ממומים ביד המוכר ורק לאחר מכן יקנו אותו?

ותירץ בזה הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א. הואיל והמצרים עבדו לצאנם, הם לא איפשרו לישראל לבקר את הצאן ממומים בזמן שהצאן נמצא תחת ידם, ועל כן נאלצו ישראל לרכוש את הצאן בעשור לחודש כדי לבקרו ממומים.

עוד יש לתרץ בזה: עם ישראל חששו שמא בסופו של דבר המצרים יחזרו בהם מן המכירה, ועל כן הם קנו מהם כבר בעשור לחודש, ע"כ.

(מרפסין איגרא ע' קנו)

★★

במשנה ואשה מדדה את בנה וכו'. ובגמרא **והאשה מדדה את בנה ברה"ר** וכו'.

וברש"י (ד"ה דמקפיא נפשה) והאשה מדדה את בנה אפילו ברה"ר דמי נמי מגביה ליה חי נושא את עצמו וכו'.

כתב הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' צ) דדוקא בקטן שזהו הליכתו, שהרי הוא הליכת כל אדם, אבל מצד יראתו ואולי גם מצד קטנות אבריו וחולשת גופו אינו יכול לעמוד על רגלו האחת עד שיניח רגל המוגבהת ולהגביה רגלו המונחת, וע"כ צריך לאמו שתאחזנו, ולכן שייך להחשיבו כמהלך, ולכן סברו חכמים דהוי כגדול הנושא את עצמו.

אבל אדם גדול החולה ברגליו ואינו יכול להלך בעצמו אלא ע"י סיוע קביים, הרי אף אם עי"ז יגביה האחת ויניח האחת, הרי אין זה כדרך הילוכו שהיה צריך להיות לאדם כזה, והא זה מכח כבדו שאין לו כח להקל עצמו, לכן אפשר שאין לו דין נושא את עצמו.

★★

בגמ': והא קמבטל כלי מהיכנו וכו'.

וברש"י: דמשהניחם תחתיה אין יכול לטלטלן דדומה לסותר בנין וכו' ע"כ וכ"כ הר"ן כאן.

אולם הרמב"ם ביאר לה באופן אחר. דיעוי' (בפכ"ה דשבת הכ"ו) שכתב וז"ל: בהמה שנפלה לבור או לאמת המים אם יכול ליתן לה פרנסה במקומה מפרנסין אותה עד מוצ"ש ואם לאו מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה, ואע"פ שמבטל כלי מהיכנו שהרי משליכו לבור לתוך המים, מפני צער בעלי חיים לא גזרו וכו' עכ"ל יעו"ש. ומדכתב דאיירי בבור עם מים נראה דה"ט דמבטל כלי מדא"א להשתמש בהני כרים וכסתות משום איסור סחיטה, ולא כדפירש"י משום שא"א ליטלם מדעומדת הבהמה ע"ז ודו"ק, וכן יעו"ש במ"מ דדייק דהוי פלוגתא, שכתב וז"ל: ופירש רבינו שהרי משליכו לבור בתוך המים, ביאור דבריו דאינן ראויים להשתמש בהן בעוד המים עליהן, אבל רש"י ז"ל פי' מפני וכו' עכ"ל ע"ש. והיינו דס"ל לרמב"ם דאיירי דאף בבור יש "מים" וכסתם בורות בזמן חז"ל שהיו מיועדים לשמור בתוכו "מים", וזהו שכתב דבהמה שנפלה לבור או לאמת המים [והיינו כעין נהר] אם יכול וכו' ואע"פ שמבטל וכו' שהרי משליכו "לבור לתוך המים", דאף בבור איכא מים וכן יעו' בחי' המאירי שכתב כהרמב"ם.

וי"ל נפק"מ בזה, בבור עמוק שאין בו מים, דלרש"י והר"ן ע"כ בכה"ג הרי הוא מבטל כלי מהיכנו דאכתי הבהמה יושבת ע"ז ואין יכול ליטלו משם, אולם לרמב"ם והמאירי אינו מבטל הכלי מהיכנו, דדוקא כשא"א להשתמש בו "משום סחיטה" הוא דס"ל לרמב"ם דנחשב "ביטול" ולא כן כשא"א להשתמש בו רק מחמת שהבהמה יושבת ע"ז דמשמע ברמב"ם שאין זה "ביטול" הכלי מתשמישו, דמשמע דרק משום שמלאה

מים וחיישי׳ לסחיטה הוא דנחשב ״ביטול״. והיינו דוקא במקום דליכא צער בלי חיים שאין הבהמה ״מצטערת״ בבור וכיו״ב, דלרש״י יהיה אסור להשליך לתוכו כרים וכסתות שכן רק במקום צער בעלי חיים שאיסורו מה״ת התירו רבנן לבטל כלי, אולם לרמב״ם יהיה מותר, דהא אין בכה״ג ״ביטול״ כלי. וכן נפק״מ לפי״ד רבן גמליאל דס״ל דצב״ח הוי מדרבנן ולא מה״ת כבגמ׳ לקמן (קנד:), וכן לפי״ד ר׳ יוסי הגלילי כנ״ל ברפ״ב דב״מ (לב:) יעו״ש, דבכה״ג לרש״י יהיה אסור להשליכו אך לרמב״ם יהיה מותר ודו״ק.

וכן י״ל נפק״מ בבור רחב טובא ואית ביה מים, דלרש״י יהיה מותר להשליך לתוכו כרים וכסתות דכיון שהבור רחב כ״כ ע״כ אין הבהמה אמורה לעמוד ״עליהם״ ועדיין אפשר ליטלם משם ולטלטלם ואינו ״מבטל״ לכלי ע״י השלכתו לשם, אולם לרמב״ם יהיה אסור להשליכו דאכתי מבטלם ואינו משתמש בהם מדאיכא מים בבור ויהיה אסור מחשש סחיטה. והיינו דוקא בגוונא שלא יסייע עי״ז לבהמה לעלות מן הבור וכגון דאית ליה רק ב׳ כרים וכסתות ומגודל רחבו בעינן להשליך הרבה כרים כדי שתוכל לעלות משם, דבכה״ג לא הותר האיסור דביטול כלי.

אולם נראה דבכה״ג אף לרש״י יהיה אסור, והוי כ״ש, דאם ס״ל דכיון שעומדת ע״ז ה״ז נחשב ״ביטול״ ואע״פ שעתידה לעלות מן הבור ולא תעמוד ע״ז כלל, דהא איירי שמשליכו לבור כדי שתוכל לעלות ולצאת משם עי״ז, א״כ כ״ש בבור שיש בו מים דע״י השלכתו לשם לא יוכל להשתמש בהם כל השבת ואף אחר שתעלה משם דודאי דנחשב ״ביטול״, וע״כ דבכה״ג אף לרש״י הרי זה נחשב ביטול ואם עי״ז לא יסייע לבהמה לעלות משם אסור להשליכו ודו״ק.

★★

וא״כ נראה דיסוד פלוגתת רש״י והרמב״ם בזה, אם צריך שיתבטל החפץ מתשמישו לכל השבת או שמספיק שיתבטל משימושו בחלק מהשבת, דרש״י והר״ן ס״ל דמספיק אם יתבטל מחלקו דג״כ אסור מדרבנן, והיינו טעמא מדדמי לסותר בנין כש״כ רש״י והר״ן הכא, ולקמן (קנד:), או משום דחשיב כאילו ״מחברו״ שם בטיט וא״כ דמי לבונה כש״כ רש״י לעיל (מג.) והובא בתוס׳ שם בריש העמוד ע״ש. דאפי׳ אם מתבטל משימושו בחלקו דהשבת ג״כ י״ל דדמי לסותר או לבונה דג״כ הוי לפעמים רק ״לפי שעה״ וזהו דפירש״י הכא דקמבטל לרים וכסתות ע״י זריקתם לבור מדלא יוכל ״ליטלם״ מתחת לבהמה, דאע״פ דהוי רק לפי שעה שכן תיכף תעלה מן הבור ואינו ״בטל״ מתשמישו כלל, מ״מ כיון שלפי שעה ה״ז בטל ג״כ נחשב ״מבוטל״

אולם לא כן ס״ל לרמב״ם ולמאירי, דדוקא כשבטל החפץ ממלאכתו לכל הש״ק הוא דנחשב ״מבוטל״, וה״ט י״ל דדוקא בכה״ג הרי זה דומה לסותר או לבונה דנחשב כאילו שחיברו למקומו ע״י טיט דע״פ רוב סתירה או בניה הוי לזמן ארוך וא״כ אם לא יהיה ״מבוטל״ עד מוצ״ש ודאי שאין זה נחשב ״שביטלו״, שכן לא דמי לסתירה וכו׳. וזהו דביאר הרמב״ם דקמבטל לכרים והכסתות ע״י זריקתם לבור מדיתמלא במים ואסור משום ״סחיטה״, דבכה״ג אכן ״יתבטלו״ מתשמישם עד מוצ״ש והבן בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: בהמה שנפלה לאמת המים מביא כרים וכסתות וכו׳ **והא קא מבטל כלי** וכו׳ **צער בעלי חיים דאורייתא** וכו׳.

הנה ברמב״ם (פרק כה מהל׳ שבת הלכה כו) הביא הלכה זו והדגיש: ואסור להעלותה בידו ע״כ. וביאר המג״א (סי׳ שה ס״ק יא) דאין מדמין גזירות חכמים זה לזה ע״כ. והקשה חכ״א להגאון מטשעבין זצ״ל, דא״כ איך יליף הרא״ש בשם הר״ח מדמותר להניח כרים וכסתות שמותר נמי לומר לעכו״ם שיחלוב את הבהמות בשבת, ולהנ״ל הא אין מדמין שבותין זה לזה ודילמא אסור כמו טלטול דאסור.

והשיב לו הגאון מטשעבין זצ״ל (דובב מישרים ח״ב סי׳ כה): הנה לק״מ דשבות דאמירה לעכו״ם כנודע קיל מכל שבותין, ועיין בש״ס עירובין (דף סח) ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית בי׳ מעשה, ועיין במג״א (סי׳ רנג ס״ק מא וסי׳ שיד), דאע״ג דפסיק רישא אסור אפילו באיסור דרבנן, מ״מ באמירה לעכו״ם שרי באינו מתכוון אע״ג דהוא פסיק רישא עי״ש.

והוא ממשיך וכותב:

ובעמדי בזה צלע״ק, לפי דברי הפמ״ג (בסי׳ שח ס״ק סח) שהעלה דבשבת לכו״ע צער בעלי חיים דאורייתא

מכח שביתת בהמתו דלמען ינוח תן לו נייח ועיין בתוס' שבת (דף קכב) ד"ה מעמיד מדרשת המכילתא, וכן מבואר ברע"ב דב"ה ס"ל דאין אדם מוזהר על שביתת כלים ורק על שביתת בהמתו משום צער בעלי חיים עיי"ש, ולפי"ז אמאי פירש רש"י ז"ל שם (בשבת קכח) דס"ל צער בעלי חיים דאורייתא משום שנאמר עזוב תעזוב עמו, דילמא לעולם ס"ל צער בעלי חיים דרבנן, רק הכא דמיירי בשבת משו"ה צער בעלי חיים דאורייתא. וע"ש בדו"מ מש"כ לפלפל בזה.

★★

ויש לציין, דבביאור הגר"א (חו"מ סי' ערב ס"ט) נראה ברור דלא כהפרמ"ג. והוציא מכאן דשיטת הרמב"ם דצער בעלי חיים דאורייתא בכל התורה ולא חילק בין שבת לכל התורה ע"ש וראה עוד בפיה"מ לרמב"ם (פ"ג דביצה מ"ד) ובאור שמח על הרמב"ם הל' שבת הנ"ל ע"ש היטב.

ובעצם הדין דמוקצה לא התירו משום צער בעלי חיים ראה עוד במהר"ם שיק (או"ח סי' קנה אות ז) ע"ש היטב.

★★

בספר בית יעקב להגאון ר' יעקב פלנצגרוגן ז"ל (מגדולי רבני ארה"ב) בפתיחה לספרו (ע' 8-7) כותב להקשות כאן, דהנה הרי פשוט בכמה דוכתי בחז"ל, לענין שופר ולולב וכו', דמוטב שיבטל איסור תורה בשב ואל תעשה ולא יעבור איסור דרבנן בקום ועשה, וא"כ קשה כאן, דנימא אדרבה, דמוטב שיעקר צער בעלי חיים דאורייתא בשוא"ת ולא יעקר איסור מבטל כלי מהיכנו בקום ועשה, ועיין בספר ארעא דרבנן (בהשמטות אות ט) ועיין בהגהות עפרא דארעא שם שרצה לחלק בין איסור למצוה, דהתם גבי לולב ושופר הוי בטול מצוה, והכא בצער בעלי חיים הוי איסור דאורייתא ואין האיסור נדחה אפילו בשב ואל תעשה, ופשיטא דאיסור דאורייתא עדיף כוחו וידחה איסור דרבנן.

והנה במקו"א הבאתי שבעל שושנת העמקים (כלל ז) הוכיח דגם בל"ת דאורייתא נמי יש כח ביד חז"ל לעקור בשב ואל תעשה, והביא ראי' מאו"ח (סי' תמו) מחמץ שנמצא ביו"ט כופה עליו כלי ואין מבער ביו"ט משום מוקצה, אף דמוקצה הוי מדרבנן ובל יראה הוי דאורייתא, ומבואר דאף באיסור נמי יש להם כח לעקור בשב ואל תעשה ע"ש. ולפי הנ"ל ניחא, דהכא בבהמה שנפלה לאמת המים דבשעה שעובר על איסור דרבנן בקום ועשה בבטול כלי מהיכנו אז מתקן איסור צער בעלי חיים דאורייתא, לית להו כח לחכמים להעמיד דבריהם אפילו בשב ואל תעשה ומוטב שיעבור על איסור דרבנן בקום ועשה כדי שלא יעבור על איסור צער בעלי חיים דאורייתא אפילו בשב ואל תעשה ושפיר קאמר הש"ס דאתי דאורייתא ודחי דרבנן ודו"ק היטב.

★★

במשנה: וכל צרכי מילה עושין בשבת.

הנה הקשו האחרונים - מדוע מילה דוחה שבת, הו"ל לעשותו ע"י שנים, דהרי קיימ"ל שנים שעשו פטורים. והנה אם מילה בשבת הוי בגדר הותרה, א"כ לא קשה מידי כמוכח לקמן (ק"ל ע"ב) בתוד"ה - שלא, ועיי"ש בדברי הרשב"א. אבל למ"ד שמילה בשבת הוי דחויה קשה.

תירץ בבאר יצחק (או"ח סי' י"ד) עפ"י רש"י ד"ה וחד (לעיל צ"ג ע"א) המסביר דהפטור של שנים שעשו הוא דלאו אורחיה למעבד בתרי. ומחדש הבאר יצחק - שבדבר מצוה, כיון שהוי דבר חשוב, אין פטור שלא כדרך, אלא המצוה אחשביה, ולכן אין פטור במילה בשנים שעשו ע"כ.

★★

במשנה: וקורין לה חכמה וכו'.

שמעתי ביאור בתיבת חכמה. דמרמז על מש"כ בחז"ל (תמיד לב, א) איזהו חכם הרואה את הנולד ע"כ.

★★

בגמ': לא צריכא בסומא וכו' **קמ"ל איתודי מיתבא דעתה** וכו'.

מבואר בדברי הגמרא שני דברים, א' דמשום יתובי דעתה מותר לחלל שבת אפילו באיסור דאורייתא. ועוד דיתובי דעתה הוא רק משום דסברא דאי איכא מידי יראו חברותיה ויעזרו לה, משא"כ בלא טעם זה אין להתיר.

והג"ר משה שינברגר שליט"א בקובץ צהר (כרך י"ד ע' שסא) האריך לברר גדר "איתובי מיתבא דעתה". וגם האם היתר זה הוא רק ביולדת או בכל חולה.

וענין זה נפתח בדברי הרמב"ן בספרו תורת האדם שהובא בביאור הלכה (סימן שכ"ח סעיף ד' ד"ה כל) שם כתב

וז״ל קמ״ל יתובי דעתיה דחולה בעלמא מחללינן שבתא במילתא דמיסתכנא בה, ועיין שם בתשב״ץ המובא בביאור הלכה הנ״ל דג״כ מבואר דבכל חולה איכא ההיתר דיתובי דעתיה. וכן מבואר בתוס׳ שם ד״ה קמ״ל, דמקשה דבפרק בתרא דיומא איתא דאין מאכילין חולה אלא ע״פ מומחה, ומתרץ התוס׳ וז״ל יותר יכולה היולדת להסתכן ע״י פחד שתתפחד שמא אין עושים יפה מה שהיא צריכה, ממה שיסתכן החולה ברעב, עכ״ל. והתוס׳ אינו מתרץ דחלוק דין יולדת מחולה, אלא ע״כ שסובר דדיניהם שוה.

וכן מפורש במ״מ הלכות שבת בפ״ב ה״ב על מה שכתב הרמב״ם דלכל חולה מותר להדליק נר, כתב המ״מ דזה נלמד מדין חיה, הרי ע״כ דחולה ויולדת שוין בזה, וכן כתב הרשב״א בח״ד תשובה רמ״ה וז״ל ועוד אמר הר״ר אהרן ז״ל דכותבין כל קמיע אפילו בשבת, לחולה שיש בו סכנה או ליולדת היכא דאינהו תבעי, ליתובי דעתייהו, אע״פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה אם לא, וכן באו״ה כלל נ״ט סעיף ל״ב, ויבואר להלן.

וכן פסק המ״ב (בסימן רע״ח סק״ב) דמותר להדליק הנר בשביל החולה, ובביאור הלכה שם כתב דהמקור הוא מדברי הרמב״ם, וגם רש״י יודה לזה, ולכן יש להתיר ההדלקה כדי לראות איזה דבר הצריך שדעת החולה מתיישב בזה ע״כ.

ולהלן הביא שם פסק מופלא מהגאון השואל ומשיב (ח״ג מהדו״ת סי׳ קפ) בנידון איש אחד שהודיעו לו שאשתו שנמצאת במקום רחוק ממנו, ותקיף לה עלמא, אם מותר לבעל לנסוע אליה ביום השבת כדי ליתובי דעתה. ומסיק שם דמותר לרכוב על סוס כיון דהוה שבות דרבנן מהא דסימן ש״ו. ובתוך דבריו מביא את דברי הפמ״ג שגם באיסור דאורייתא מחללין, ואיני יודע למה באמת לא התיר באיסור דאורייתא. (ועיין שם שהורה לשואל ללבוש בגדי נכרים שלא יכירו שהוא יהודי מחמת חילול ה׳). ע״כ. ובשו״ת מהרש״ם (ח״ד סימן מ״ד) ג״כ מסכים לדברי השו״מ להתיר באיסור דרבנן.

אולם בשו״ת הרי בשמים (חאו״ח מהדו״ת סימן קפ״ט) האריך לחלוק על השו״מ, וסובר דרק בשבות אחד התירו, אבל ברכיבה על סוס איכא כמה שבותים, מחמר, שביתת בהמתו, שמא יחתוך זמורה, ואיסור תחומים, מנלן להתיר כמה שבותים ומסיק לאסור, ומתיר רק לנסוע ברכבת עם נהג נכרי. ורק אם החולה ביקש. ובשו״ת מחזה אברהם (סימן מ״ו) מסכים לדבריו. ועיין עוד בזה שו״ת מנח״י ח״ג סי׳ ע׳ וח״ד סימן ח׳ ובשו״ת חלקת יעקב סימן ס״ד שכמדומה לו שמורי הוראות מתירים בזה, ועיין בשו״ת ציץ אליעזר ח״ח סימן ט״ו.

וע״ש שהאריך הרבה בגדרים אלו, ומסיק הרבה דינים לגבי ההלכה הנוגעת ליתובי דעתו של חולה בשבת. ונביא מסקנות דבריו להלכה:

(א) **ביולדת** מצוה לנסוע עמה, כמש״כ החזו״א.

(ב) **בחולה** שיש לו מחלה שזה פיקוח נפש ואין יודעים בדיוק דרך הטיפול, ג״כ מצוה לנסוע עמו כדי לזרז ולהחליט בכל מצב שיתהווה.

(ג) **בחולה** שרוצה שבני משפחתו יבואו אצלו בשבת, דעת השואל ומשיב שמותר לעשות אפילו כמה שבותים דרבנן, וכן הסכים עמו המהרש״ם, ודעת שו״ת הרי בשמים ושו״ת מחזה אברהם דאינו מותר רק שבות אחד. ורק אם בקש זאת החולה.

(ד) **חולה** שיש בו פחד צדדי כגון שמפחד לשבת בחושך אם מותר להדליק לו נר. או שיש לחולה בן חולה ורוצה לטלפן בשבת לדעת שלומו, בזה נחלקו האחרונים, ודעת אחד מגדולי ההוראה בדורנו שאסור.

(ה) **חולה** אחר ניתוח מותר לנסוע בשבת אליו, בשם החזו״א.

(ו) **לשלוח** טלגרם לצדיק שיתפלל בשבילו אסור, המהרש״ם. והמנח״י אוסר אפלו ע״י איסור דרבנן, וחולק בזה עם ספר תורת היולדת. ובכה״ח משמע דמותר באיסור דרבנן.

(ז) **להביא** ספרים לחולה כדי שירגע דעת הגרש״ז אוערבך זצ״ל לאסור אפי׳ שבות ע״י ישראל. וע״י עכו״ם כתב בספר מלכים אומניך להתיר.

(ח) **בודאי** אין לדמות מילתא למילתא, וצריך בכל מקרה לדון לגופו של דבר.

(ט) **דעת** דעת השבט הלוי דיש מצוה להודיע לבני משפחתו של חולה זקן שלקחהו לביה״ח, ואפילו באיסור דאורייתא.

(י) **יולדת** שצריכה לנסוע ללדת באמצע ליל שבת ויש לה ילדים קטנים בבית ואין מי שישמור עליהם,

לכאורה נראה שאם הם קטני קטנים שיפחדו אם יתעוררו, מותר לצלצל לקרובים שישמרו עליהם כמש״כ המ״ב סימן שכ״ח סקל״ח, אבל אם הם גדולים יותר אין להתיר, ואולי ע״י עכו״ם מותר וצ״ע. ע״כ.

★★

בגמ׳: תיפוק לי׳ משום סחיטה וכו׳.

הגה״צ מציעשנוב זצ״ל העיר להגאון מטשעבין זצ״ל בשו״ת דובב מישרים (ח״ג סי׳ פב): לפי מה דמבואר בש״ס שבת (דף ו) איסי בן יהודה אומר וכו׳ דמאבות מלאכות ישנה אחת שאינו חייב עליה סקילה והוצאה היא מהנך דלא מספקן ע״ש, וא״כ לפי״ז מאי פריך בש״ס הנ״ל תפוק לי׳ משום סחיטה, דלמא הברייתא אתיא כאיסי בן יהודה ולהכי יותר מותר להביא לה בשערה, ואף דמחלל שבת באיסור סקילה, מ״מ הלא הוא רק ספק איסור סקילה דדלמא היא המלאכה שאינו חייב עליה, משא״כ להביא השמן בכלי דהיא מלאכה גמורה והוי חילול שבת באיסור סקילה ודאי דהא הוצאה היא מהנך דלא מספקן והיא קושיא נאה.

וכותב הדו״מ שם: וכת״ה בעצמו תירץ בטו״ט ע״פ דברי התוס׳ בכתובות (דף ו) בשם הר״י, דגם בשאר משקים אסור משום ליבון כמו במים וגם אסור משום מפרק, וא״כ כיון דאסור משום אב מלאכה דשתי מלאכות, שפיר פריך הש״ס תיפוק לי׳ משום סחיטה כיון דחדא מינייהו היא מהנך ולא מספקן עכ״ד היקרים.

והגאון מטשעבין זצ״ל פלפל שם האם דברי התוס׳ הנ״ל בכתובות בשם הר״י קאי גם על שמן או רק על יין, והביא מהאבני נזר (סי׳ קנח) שנקט כן דהתוס׳ קאי על יין ולא על שמן ולפי״ז א״א ליישב כהנ״ל.

★★

ותירץ הגאון מטשעבין בקושי׳ הנ״ל עוד ב׳ תירוצים, א. וחשבתי שיש מקום לתרץ קושיתו לכ״ע דהנה הכ״מ העלה בדעת הרמב״ם דס״ל דאע״ג דאין סחיטה בשער מ״מ אסור מדרבנן - ומש״ה ניחא מה דפוסק הרמב״ם (בפ״ב מהל׳ שבת ה׳ יא), דאם היתה צריכה לשמן מביאין לה כלי תלוי בשערה - אע״ג דס״ל אין סחיטה בשער, ובגמ׳ ר״א מוקי לה הכי משום דס״ל יש סחיטה בשער משום דעכ״פ אסור מדרבנן ע״ש.

אולם מלשון רש״י ז״ל מבואר דאין שום איסור כלל מטעם שהשער קשה ואינו בולע ע״ש, והנראה דמש״ה היה לרש״י ז״ל נימוק לפרש דאין איסור כלל בסחיטת שיער, דכיון דבש״ס הנ״ל מבואר בסתמא דאם היתה צריכה לשמן מביאה בשערה, משמע אפילו בכה״ג שאפשר לעשות ההוצאה שלא יהיה אסור מדאורייתא כגונא דמבואר בש״ס (דף קנג) מ״מ מביאה בשערה, וע״ז מקשה תיפוק לי׳ משום סחיטה וע״ז משני אין סחיטה בשער דאפילו איסור דרבנן ליכא ע״כ עדיף להביא בשער למנוע גם מאיסור דרבנן.

וממילא כיון דקושית הש״ס תיפוק לי׳ משום סחיטה הוא כנגד איסור הוצאה דרבנן דאין בה איסור סקילה - מיושבת קושיתו כמובן. ולהרמב״ם דע״כ קושית הש״ס היא על הוצאה דאסור מדאורייתא דעל הוצאה דאסור מדרבנן ל״ש לדידי׳ תירוץ הש״ס אין סחיטה בשער כיון דלדידי׳ גם סחיטה בשיער אסור מדרבנן הלא מיושב כנ״ל, משום דאיכא משום ליבון ומשום מפרק.

ב. ובעיקר קושית כ״ת הנ״ל לתרץ, דהנה הקשו הא דמשמע בש״ס שבת הנ״ל דלאיסי בן יהודה דוקא על הוצאה הוא נסקל אבל על מלאכה אחרת אינו נסקל משום דאין סוקלין על הספק, והקשו אמאי לא אזלינן בתר רוב וכשעשה מלאכה אחת מהל״ח מלאכות נימא דהוא מהרוב דסוקלין עלי׳ - [ובקובץ על הרמב״ם תירץ דהדין חשיב כקבוע וע״כ אינו בטל. ויש לעיין בזה, ואמנם מצינו כעין זה במג״א או״ח סי׳ שדמ ס״ק א התם שאני היום חשיב קבוע] אך י״ל בפשיטות דהכא ל״ש ביטול ברוב, משום דאין הולכין בדיני נפשות אחר הרוב ועיין בתוס׳ סנהדרין (דף פ) ובזבחים (דף עא) דלא אזלינן בתר רוב לחייב מיתה אותו שהוא זכאי - וא״כ כל זה ניחא לענין חיוב מיתה, אבל לענין איסור בכל מלאכה שעושה חשיב כעובר על איסור סקילה משום דאזלינן בתר רוב ומיושב שפיר קושיתו עכ״ד.

★★

ולדובב שפתי קדושים נביא כאן מה שכתב עוד הגאון מטשעבין זצ״ל בתשובתו הנ״ל בשם בנו הק׳ ישראל הי״ד ואלו דבריו: ומדי דברי זכור אזכור שנשאלתי זה כמה שנים מח״א בחולה שמותר לחלל שבת עבורו והמלאכה שצריכין לעשות עבורו יכולין לעשות ע״י מלאכת אב מלאכה, או ע״י תולדה, אם צריכין להדר לעשות ע״י מלאכת תולדה

או דלמא אחרי ששניהן אסורים מה"ת אין הפרש - והארכתי בזה ונשכח ממני מה שכתבתי, אולם ראי' אחת אזכור שהעירותי מתוס' יבמות ד"ז ד"ה ואמר עולא שכתבו דלא ניחא שידחה ביאת כולו דכתיב בהדיא כו' אבל ביאה במקצת לא כתיב בהדיא ע"ש א"כ מוכח מדברי התוס' דמאי דכתיב מפורש בתורה אין לדחות היכא דאפשר לבחור במה שאינו מפורש בתורה.

ואז העירני בני הק' הגדול בתורה מו"ה ישראל הי"ד סתירה לדברי מש"ס שבת הנ"ל, דפריך תיפוק לי' משום סחיטה ולפ"ד מאי פריך הש"ס הלא הוצאה היא אב מלאכה משא"כ סחיטה היא תולדה - ויש לעיין בזה ע"כ.

והגאון ר' יצחק זילברשטיין שליט"א בספרו חשוקי חמד (עמ"ס שבת ב' ע"א) כתב ליישב קושית בנו הק' של הגאון מטשעבין זצ"ל וז"ל:

ונראה ליישב, דהנה "הכנסה" היא תולדה - מן הסתם היולדת שוכבת בבית וצריך להביא לה את השמן מרשות הרבים או מרשות היחיד. והנה לכאורה לא יתכן לומר שכוונת הגמ' היתה שצריך להביא ליולדת שמן מרה"י לרה"י דרך רה"ר, כיון שהוצאה מרשות היחיד לרשות היחיד דרך רשות הרבים מותרת מהתורה לרוב הפוסקים כמבואר בחזון איש (או"ח סימן סב ס"ק יט אות ה). ואם כן ע"כ כוונת הגמרא שצריך להביא לה מרשות הרבים לרשות היחיד, ויעויין בגמרא שבת (דף צו ע"ב) שהוצאה מרה"י לרה"ר הוא אב, ואילו הכנסה מרה"ר לרה"י הוא תולדה. וא"כ אם בנידון הגמ' מיירי להכניס שמן מרה"ר לרה"י, הוי הכנסה שגם היא תולדה כמו סחיטת השערות, ולא קשה קושיית בן הדובב מישרים. וגם אם נאמר דמיירי דצריך להביא את השמן מרשות היחיד לרשות היחיד וצריך לעמוד ברה"ר, וא"כ יש כאן גם איסור הוצאה מרה"י לרה"ר שהוא אב מלאכה, מ"מ בפשטות הברייתא מיירי גם באופן שצריך להביא לה מרה"ר לרה"י (ובפרט דכך היא הפשטות כנ"ל), ובכה"ג הוי הכנסה שהיא תולדה, וא"כ אין כל הבדל בין הכנסה לסחיטה דשתיהן תולדות הן.

ועוד נראה, דאפילו לשיטות הסוברות דמרשות היחיד לרשות היחיד דרך רה"ר חייב עליו מהתורה, מסתברא דהוי רק תולדה ולא אב, דאב הוי רק בהוצאה מרה"י לרה"ר, וכמו שנאמר 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר, איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש, ויכלא העם מהביא' (שמות לו, ו), ושם היתה מלאכת הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים ולא הוצאה מרה"י לרה"י דרך רה"ר.

אמנם דעת הרמב"ן (הביאו הרשב"א שבת דף ב ע"ב ד"ה אמר רב) דגם הכנסה הוי אב לפי רב פפא, ולשיטתו אזדא התירוץ זה. ע"כ.

★★

בגמ': רבה ורב יוסף דאמרי תרוויהו אין סחיטה בשיער.

הרמב"ם (פ"ט מהל' שבת הלכה הי"א) כתב וז"ל: הסוחט את הבגד עד שיוציא את המים שבקרבו ה"ז חייב, שהסחיטה מדרכי כיבוס היא, ואין סחיטה בשיער, וה"ה בעור כו'. והנה בזבחים צ"ג ע"ב איתא במשנה דאחד הבגד ואחד השק טעונין כיבוס. וכתבו התוס' שבת כ"ז ע"א ד"ה ונוצה והרמב"ם פ"א מהל' כלים הי"ב דשק הוא העשוי משער של עזים. והקשו האחרנים דא"כ חזינן מכאן דאיכא כיבוס בשיער, ולהרמב"ם דפסק דסחיטה אסור מטעם כיבוס, איך פסק דליכא סחיטה בשיער.

ובביאור הלכה (סי' ש"ב סעיף ט' ד"ה אסור) כתב דע"כ צריך לחלק בין כיבוס לסחיטה, דכיבוס שייך גם בשיער שהוא קשה, אבל סחיטה שהיא ענף מצרכי הכיבוס, הא לא שייך רק בדבר רך ולא בשיער שהוא קשה וכיו"ב כתב במנחת חינוך (מוסך השבת מלאכת מלבן).

ולענין סחיטה בניילון, עיין בשו"ת שבט הלוי (חלק ה' סי' מ"ד), חשב האפוד (ח"ב סי' קמט), מנחת יצחק (ח"ג סי' מ"ט), ואגרות משה (ח"א סי' קמ"ב).

★★

בגמ': רבה ור"י דאמרי תרווייהו אין סחיטה בשער וכו'.

באבני נזר (או"ח סי' קנז אות יא) האריך בסוגי' כאן והעלה שיש בדבר זה מחלוקת, ולדעת רש"י אין שער בולע כלל. אך הרמב"ם ס"ל דשער בולע כן ע"ש היטב, וראה בכס"מ (פ"ב דשבת הלכה יא) מש"כ בדעת הרמב"ם דגם רב אשי שאמר בגמ': אפי' תימא יש סחיטה בשער, לא בא לחלוק על רבה ורב יוסף דאמרי אין סחיטה בשער, אלא בא לומר דאפי' אי הוה סחיטה בשער, שפיר תני מביאה בשערה ע"ש היטב.

והגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ צוהר (כרך ט' ע' שנ) העיר מדברי רש"י בע"ז (עה ע"א) דאי' שם: אמר רב יהודה הנו רווקי דמזיא מדיחן, ופירש רש"י: "רווקי, משמרת כמין שקים שנותנין בהן שמרים להוציא מהן יין: דמזיא, של שער אדם ולא בלעי טובא" עכ"ל.

ומדקדוק לשונו הטהורה של רש"י ז"ל שנקט ששער אדם אינו בולע טובא, מתבאר דשער אדם אכן בולע, אלא רק שאינו בולע טובא, רק ביחס לעמרא וכיתנא דאיירי בסוגיא התם אין שער אדם בולע הרבה, ולכאורה זה אינו כההיא דשבת דמתבאר דשער אדם אינו בולע כלל וצל"ע. ע"כ.

דף קכ"ט ע"א

בגמ': עד מתי פתיחת הקבר אמר אביי שלשה ימים.

הנה מאימתי חשבינן ג' ימים אלו. עיין בלחם משנה (פ"ב הי"ג) דמשמעות הגמרא הוא דמנינן משעת פתיחת הקבר. אכן מדייק מלשון הרמב"ם דהוא משעת הלידה, וכתב דכן מוכרח לומר, דאל"כ אם תהיה שותת דם שני ימים, וכי ניתן לה יום אחד אחרי הלידה. אכן בפיהמ"ש להרמב"ם כתב להדיא דמנינן משעת פתיחת הקבר. וגם בדברי הרמב"ם בהלכה יש להעמיס שכוונתו ג"כ משעת פתיחת הקבר, וכמו שיטתו בפירוש המשניות. ואם היתה שותת דם יום אחד, לא מחללינן עליה רק שני ימים אחר הלידה. אבל אם היתה שותתת דם ב' ימים, הרי מן הסתם בין כך היא כבר חולה בכל גופה, ולא דברו בש"ס אלא בסתמא שיולדים אחרי זמן קצר מששותת דם. ע"כ דברי הביאור הלכה סי' ש"ל (סעיף ד' ד"ה כל).

★★

בגמ': והא קעבר מר משום בל תשחית - א"ל בל תשחית דגופאי עדיף לי וכו'.

ברמב"ם (פ"ו דמלכים הלכה ח') כתב וז"ל: אין קוצצין אילני מאכל שחוץ למדינה וכו' שנאמר לא תשחית את עצה, וכל הקוצץ לוקה. ולא במצור בלבד, אלא בכל מקום כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה וכו'. וכן יעו"ש בה"י שכתב בזה"ל, ולא האילנות בלבד אלא כל המשבר כלים וכו' ומאבד מאכלות דרך השחתה עובר בלא תשחית וכו', עכ"ל. יעו"ש.

מבואר מלשון הרמב"ם שלמד דמש"כ בתוה"ק (דברים כ, יט): לא תשחית וגו' היינו רק דרך השחתה, (וכבר הארכתי הרבה בענין זה שכתבו בפוסקים דדיני התוה"ק הם רק כדרך ואכ"מ).

ולפי"ז בגמ' כאן קשה דמה השיב רבא לאביי דבל תשחית דגופאי עדיף לי. בלא"ה מה שייך בכה"ג איסור בל תשחית, הרי בודאי לא התכוון להשחית הספסל כי אם ליהנות משריפתו שיתחמם כנגדו, וכה"ג ודאי לא חשיב דרך השחתה.

וביותר צ"ע מהא דאיתא לקמן (קמ:) דא"ר חסדא האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחטי קעבר משום בל תשחית, וא"ר פפא האי מאן דאפשר למשתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום ב"ת, ולא מילתא היא בל תשחית דגופא עדיף וכו' ע"ש. והנה אם אוכל פת חיטים אינו דרך השחתה כלל והוי ממש איפכא מדרך השחתה, וכן אם שותה יין כשיכול לשתות שכר, ואפ"ה בלי הטענה דבל תשחית דגופא עדיף אכן היה עובר על בל תשחית, וא"כ צע"ג על הרמב"ם שם דס"ל דדוקא בדרך השחתה עובר ע"ז.

(קובץ קול התורה קובץ נ"ז ע' קטו)

★★

בגמ': דבר שאין בו סכנה וכו'.

וברש"י: חולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות ומ"מ צריך הוא לה עכ"ל. הנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' שבת הלכה ד): עושין מדורה לחיה ואפי' בימות החמה וכו' אבל אין עושין מדורה לחולה להתחמם בה ע"כ. וכתב על זה במגיד משנה שם: "ואני הייתי סבור לפרש וכו' וחולה לדעת רבינו אפי' יש בחולי סכנה אין בצינה סכנה ואפשר בבגדים, ומחממין לו חמין מילתא אחריתי היא ואינו דומה לעשיית מדורה, אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא חולה שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואעפ"י שאין במניעת הדבר שעושין לו סכנה" עכ"ל. וכ"כ המג"א (בסי' שכח ס"ק ד) בביאור דברי המחבר ד"עושין לחולה שיב"ס כל שרגילין לעשות לו בחול", וכתב המג"א בשם המגיד משנה, אף שאין במניעת אותו הדבר סכנה עיי"ש.

והנה מבואר מדברי המגיד משנה והמג"א, דחולה שיש בו סכנה דמחללין את השבת לצרכו אין זה דוקא לצרכים

שאם לא יעשו יסתכן, אלא מכיון שהוא חולה שיש בו סכנה מותר לחלל שבת לכל צרכיו ואף בדברים שאין בהם סכנה.

והאחרונים נתקשו טובא בדברי המ״מ, דמהיכי תיתי לומר שיהא מותר לחלל שבת ושאר איסורי תורה בדבר שאין בו פקוח נפש, דהלא ילפי׳ מ״וחי בהם״ דפקוח נפש דוחה כל התורה כולה אבל בדבר שאין בו חשש לחיי אדם מנ״ל להתיר חילול שבת ומה טעם יש בדבר.

ועוד הקשו בדבריו ממה דאיתא בסי׳ תריח לגבי חולה שיב״ס דצריך אומד להאכילו ואם אפשר מאכילין אותו פחות מכשיעור, הרי דלא אמרי׳ דכיון דהוי חולה שיב״ס מותר לעבור על כל איסורי תורה לצרכו כדרך שעושין בחול, אלא מחללין רק במידת הצורך לפקוח נפש וקשה מזה על שיטת המ״מ והמג״א הנ״ל.

והנה החלקת יואב ח״א (או״ח סי׳ יד) כתב לתרץ קושי׳ זו, עפ״י שביאר בשיטת המ״מ דדבריו מבוססים על ההנחה דשבת הותרה אצל פק״נ ולא דחויה, וכיון שהותרה מותר לעשות אף צרכיו שאין בהם פקו״נ משא״כ יוה״כ שדחוי׳ אין בה היתר יותר מן הצורך להצלה מסכנה עיי״ש.

והעיר עליו הגאון ר׳ אשר ויס שליט״א בקובץ בשבילי הרפואה (קובץ ח ע׳ ס): ואין דבריו מובנים לי, דאף אם שבת הותרה אצל פקו״נ נראה פשוט דרק אצל פקו״נ הותרה ולא אצל החולה ואם אין כאן פקו״נ כלל בצרכים אלו איך הותרו בשבת ואיך ילפינן זאת מ״וחי בהם״ כיון שאין מעשים אלו מוסיפים שנות חיים כלל ע״כ.

★★

וכתב הב״י (סי׳ שנח) להוכיח מהרש״י כאן שחולק על המגיד משנה, והוא ממש״כ רש״י כאן וכנ״ל דחולה שאין בו סכנה הוי ״צרכי החולה שאם לא יעשו לו רפואה זו אין מסוכן למות ומ״מ צריך הוא לה״ והוכיח מזה הבית יוסף דלא נחשב לשיטת רש״י חולה שיב״ס להתיר חילול שבת ע״י ישראל רק ברפואה שיש חשש שימות אם לא יעשוהו, וזה שלא כדברי המ״מ.

אכן בספר מנורה הטהורה (סי׳ שכח שם) כתב לדון בדברי הבית יוסף וכתב דאין הכרח שהמ״מ חולק על דברי רש״י הנ״ל, דרק כשיש סכנה בצינה כתב המ״מ דמותר לעשות מדורה ואין צריך לכסותו בבגדים, ולא כשאין בו סכנה כלל, ע״ש עוד וצ״ע.

★★

בגמ׳: לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו וכו׳.

וברש״י פסחים (קי״ב ע״א) פירש שימכור כל מה שיש לו ויקח מנעלים ע״כ. והמג״א (סי׳ ב׳ ס״ק ז׳) הביא זאת להלכה ע״ש, ובחכמת שלמה להגר״ש קלוגר (או״ח סי׳ מ״ו) כתב, דלכן מברכים ברכת ״שעשה לי כל צרכי״ על המנעלים ע״ש.

וכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה כ״א קו׳ ז׳ ע׳ ס): צ״ע למה צריכים לבזבז כל כך על זה, מאי שנא משאר מצות עשה דנפסק בסי׳ תרנ״ו דאין צריך לבזבז הון רב, וכן אי״צ למכור כסותו משום מצוה, עי׳ אשל אברהם מה״ב סי׳ כ״ה בהערות ממנח״פ. ואין לומר משום דהמונע מנעלים מרגליו הרי הוא כמנודה לשמים, עי׳ פסחים קי״ג, דהרי שם אמרו דה״ה אם אין לו תפילין בראשו, ועל זה אין צריך לבזבז הון רב, ועי׳ בשו״ת לב חיים ח״א סי׳ נ״ט דההולך חוץ לעיר בלי מנעלים אינו מנודה לשמים, מ״מ גם שם אמרינן לעולם ימכור אדם וכו׳ עיי״ש. [ועי׳ בהגהות יעב״ץ תענית כ״ג וארצות החיים סי׳ ב׳ ס״ק נ״ט]. וגם אין לומר משום דסכנה לילך בלי מנעלים משום נחשים וחמירא סכנתא מאיסורא, דלפי״ז בזה״ז שאין נחשים בינינו אין חשש כמ״ש ביו״ד שם גבי הדין של גילוי, א״כ למה הביאו האחרונים דין זה. וגם לא ראיתי מקור דמה שאסור לילך בלי מנעלים הוא משום נחשים.

ועי׳ בפרדס יוסף עה״ת פ׳ שמות על פסוק של נעליך, ובילקוט האורים שם, דהביאו מחגיגה ג׳ ורמב״ם דההולך בלי מנעלים במדבר הוא בכלל מאבד עצמו לדעת, דשכיח שם נחשים ועקרבים עיי״ש. הרי דרק במדבר שייך טעם זה, אבל לא בעיר. ועי׳ גם ביעב״ץ ולב חיים הנ״ל. (ולא מצאתי הגמרא ורמב״ם הנ״ל). עכ״פ עדיין צ״ע, למה צריך למכור כל מה שיש לו משום מנעלים. ועי׳ שו״ת תפארת צבי סי׳ פ׳ דהקשה כעי״ז על מה שאמרו בפסחים דף מ״ט, לעולם ימכור אדם כל מה שיש וישא בת ת״ח, עיי״ש מה שתירץ, אבל כל זה לא שייך הכא, וצ״ע.

שוב ראיתי בשו״ת להורות נתן (ח״ח סי׳ פ״ו) שכתב דמה שאמרו דימכור מה שיש לו כדי לישא בת ת״ח אינו להלכה ולמעשה, רק דרך זירוז בעלמא, ומביא ראי׳ לזה ממה שהמחבר באהע״ז (סי׳ ב׳ ס״ו) כתב ״דישתדל״ לישא בת ת״ח ולא כתב דימכור מה שיש לו, משמע מזה דהוא רק דרך זירוז, וכן מפרש דמה שאמרו דימכור מה שיש לו ויקח מנעלים לרגלו, הוא רק דרך זירוז בעלמא, עיי״ש. ולפי זה לק״מ ממה שהקשיתי. אבל משו״ת צבי תפארת הנ״ל משמע דהוא הלכה למעשה, וגם הרמב״ם לא כתב הלשון דישתדל, רק ימכור מה שיש לו, א״כ עדיין צ״ע לגבי מנעלים, לדבריהם למה צריך לשלם כל כך. וגם יל״ע דאפשר לכו״ע זה הוא רק דרך זירוז בעלמא, וצ״ע. ע״כ.

★★

בגמ׳: מאן דעביד מילתא ולא אפשר לי׳, לישקול זוזא מכא וליזיל לשב חנותא עד דטעים שיעור רביעתא וכו׳.

בקובץ שומר ציון הנאמן (קובץ קו) נדפס ד״ת מהגאון בעל ערוך לנר זצ״ל ואלו דבריו: כלל גדול בתורה שאין מצוה עומדת בפני פקוח נפש חוץ מג׳ עבירות, ע״ז ג״ע ושפ״ד, אכן אם מותר להציל עצמו מפני פקוח נפש בממון חבירו, דהיינו אם מותר לגזול ממון חבירו כדי להציל עצמו מסכנת נפש. זה לא ראיתי מבואר בפוסקים וכו׳ וע״ש מש״כ ראיות שונות בענין זה.

ובקובץ הנ״ל (קובץ קמד) כתב רבי יצחק פראג ז״ל מירושלים לפשוט ספק זה מהגמ׳ כאן ואלו דבריו: גרסינן במס׳ שבת דף קכט האי מאן דעביד מילתא ולא אפשר לי׳, לשקול זוזא מכא וליזל לשב חנות׳ עד דטעים שיעור רביעית ע״ש ובפירש״י, משמע הגם שנהנה יותר משיעור פרוטה ולגבי צורב כגניבה הוה, מ״מ התירו רבנן, וטעמא נראה דאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש רק ג״ע ע״ז ש״ד, ולפי״ז יש לתמוה וכו׳ ע״כ.

ועיין עוד בשו״ת מהר״ם שי״ק חלק יו״ד סי׳ שמ״ח, ומש״כ בעל ערוך לנר עצמו בתשובתו בספרו בנין ציון סי׳ קס״ד ובנין ציון החדשות סי׳ קע״ד. ושדי חמד מערכת הא׳ פאת השדה אות י״ט מה שהאריך בזה.

דף קכ״ט ע״ב

בגמ׳: יקיז דם בשני ובחמישי, שב״ד של מעלה ושל מטה שוין כאחד וכו׳.

וברש״י שהוא יום דין ע״ש. ובפר״ח (או״ח סי׳ קלד) כתב, דלכן מרבים בימים אלו בתחנונים כיון שהם ימי דין למטה ולמעלה ע״כ. ובשפת אמת (כאן) הקשה דמה ריעותא איכא בזה שב״ד של מעלה יושבים אז, אדרבה, מעלה הוי, דהרי בזמן שיש דין למטה אין דין למעלה ע״ש מש״כ.

והגה״ק ר׳ יעקב מאיר בידרמן זצ״ל־הי״ד ציין שם לדברי המג״א (או״ח סי׳ תק״פ ס״ק ט׳) שכתב דימים ב׳ וה׳ הם ימי רצון ע״ש, והדברים צ״ב להנ״ל דמבואר דהם ימי דין.

ויש לציין לדברי הט״ז (או״ח סי׳ תר״ב ס״ק א׳) שמביא בשם הלבוש. דבעשי״ת מן הראוי ויש מצוה רבה בכך לעשות דין בין אדם לחבירו. כי כשיש דין למטה אין דין למעלה ע״כ. והוא כדברי השפ״א הנ״ל ודו״ק.

★★

בגמ׳: מעלי יומא דעצרתא סכנתא כו׳ **דנפיק בי׳ זיקא ושמיה טבוח, דאי לא קבלו ישראל תורה, הוה טבח להו לבשרייהו ולדמייהו.**

ידוע מה שהאריכו בספרים הקדושים שכל החגים והמועדים שנקבעו בתורה וע״י חכמי ישראל, אין הם ימי זכרון בעלמא, אלא ״בימים בהם בזמן הזה״ ו״הימים האלה נזכרים ונעשים״ שכל מה שאירע אז, חוזר ונעשה בזמן הזה שוב. ובזה ביאר הבני יששכר מה דאיתא לעיל (כ״א ע״ב) בסוגיא דחנוכה, ״לשנה אחרת״ קבעום ועשאום יום טוב כו׳. וקשה למה המתינו לשנה אחרת לקבוע אותו ליום טוב, היה להם תיכף ומיד אחר שנעשה להם נס גדול כזה, לקבוע ימים אלו ליום טוב לדורות. אלא הוא הדבר אשר מדובר, דבני חשמונאי היו מסופקים אם אותן אורות שירדו בימים אלו שוב ירדו כל שנה ושנה, כי יום זכרון גרידא אין אנו עושין, ורק לשנה אחרת שהרגישו בנפשותם ששוב חוזר על עצמו אותו שפע קדושה כבימי הנס, קבעום ועשאום יום טוב.

ואמר הגה״צ ר׳ אליהו לופיאן זצ״ל שישנה ראיה מפורשת ליסוד זו מסוגיית הגמרא כאן. שבערב שבועות שבכל שנה ושנה ה״ז סכנה להקיז דם, מפני אשר בכל שנה ושנה יוצא אותו רוח ממש, כשעת מתן תורה, שרצה לטבוח את עם ישראל אם לא היו מקבלין את התורה, הרי דבכל שנה ושנה מתקיימה בפועל המאורע של אותו חג ויום טוב כמו בזמן ההוא ממש.

★★

בגמ׳: מכריז רב וכו׳ מאה שפמי ולא כלום וכו׳. **אמר רב יוסף כי הוינא בי׳ ר״ה יומא דמפגרו בי׳ רבנן אמרו האידנא יומא דשפמי הוא ולא ידענא מה קאמרו.**

וברש״י ד״ה יומא דמפגרי כו׳, שהי׳ התלמידים מתעצלים מלבוא בבית המדרש, קרו לי׳ יומא דשפמי, כלומר היום אבד ואין בו תולעת יעו״ש.

וכתב הגאון ר׳ דוב בעריש צוקרמן ז״ל בקו׳ בית אהרן שבסו״ס שו״ת מנחת הקומץ (הערה ל״ח) ומשם בספר הזכרון לרבי משה ליפשיץ ז״ל (ע׳ שיח-ט) ענין נפלא כדלהלן:

והמאמר תמוה מאד, מה שייכות הא דרב יוסף לדברי רב דכאן. וגם מה דאמר רב יוסף ולא ידענא מה קאמרו, מדוע לא ידע, איזה עמקות יש בזה שאמרו יומא שפמי הוא.

ונראה לענ״ד בזה דבר נכון, דהנה רש״י בד״ה מאה שפמי ולא כלום, כתב: שפתים כמו ״על שפם יעטה״, והיינו שפתים של בהמה, יעוש״ה. והנה בש״ס מו״ק (ט״ו ע״א) בעי מצורע מהו בעטיפת הראש, אמר רב יוסף [כן הוא גירסת התוס׳ ועי׳ מהרש״א, וכ״כ בדקדוקי סופרים מש״ס כתב יד] ת״ש ועל שפם יעטה מכלל שחייב בעטיפת הראש, והדבר הוא פלא מה איבעי׳ לי׳ הלא הוא פסוק מפורש. וכבר הרגישו בזה התוס׳ בד״ה מצורע יעו״ש, ורבינו שלמה בן היתום בפירושו למס׳ משקין כתב וז״ל, ולא תימא זיל קרי בי׳ רב הוא לפי שאין הכל בקיאין בתרגום ועל שפם יעטה, ועל שפם כאבילא יתעטף, יעוש״ה. ועדיין צריך להבין, דעכ״פ בעל האיבעי׳ בודאי זכר עכ״פ קרא ועל שפם יעטה, ואם לא ידע פי׳ התרגום, אבל מ״מ היה לו איזה פי׳ אחר לפרש הקרא.

אך הדבר נכון לש״ס מו״ק שם, דדרשינן ג״כ מעל שפם יעטה שיהי׳ מצורע אסור בשאילת שלום, שיהי׳ שפתותיו מדובקין זה בזה, ושפם מלשון שפתים יעוש״ה. וכתבנו דהיינו דהשיב לו רב יוסף על שפם יעטה, מכלל דחייב בעטיפת הראש, דרב יוסף לשיטתו לדעת התוס׳ ב״ק ג׳ ע״א ד״ה כדמתרגם רב יוסף, שכתבו דלכך נקיט הלשון כדמתרגם רב יוסף לפי שהי׳ סגי נהור, ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאמרו על פה, ולמד הכל בתרגום יעו״ש. לזה רב יוסף לשיטתו שפיר אמר ת״ש ועל שפם יעטה מכלל דחייב בעטיפת הראש כמו התרגום (ולא פירש דהוא לשון שפתים).

ומעתה מיושב הכל, ושפיר יש התקשרות מאמר רב יוסף למאמר הקודם, דאמרי׳ מאה שפמי ולא כלום, דפרש״י שפתים של ״בהמה״ כמו על שפם יעטה יעו״ש, והיינו דהפי׳ ועל שפם יעטה הפי׳ שיהי׳ שפתותיו מדובקין זב״ז, ואמר רב יוסף כי הוינא בי ר״ה יומא דמפגרו בי׳ רבנן וכפרש״י שהיו מתעצלים מלבא לבית המדרש קרו לי׳ יומא שפמי, כלומר היום אבד ואין בו תועלת כנ״ל, היינו מפני שלא למדו כשלא באו לביהמ״ד והי׳ שפתיהם מדובקין זה בזה. והם ע״כ פירשו קרא ועל שפם יעטה שיהי׳ שפתותיו מדובקין זה בזה כש״ס מו״ק הנ״ל.

אמנם רב יוסף לשיטתו במו״ק הנ״ל דהוא שיודע תרגום, פירש ועל שפם יעטה כאבילא יתעטף (ושפם לא מלשון שפתים), שפיר אמר ולא ידענא מה קאמרו, היינו מה שאמרו יומא שפמי הוא מפני שלא בא לביהמ״ד, ולא ידע הפירוש תיבות ״יומא שפמי״ ומה שייכות לכאן, וזה נכון. עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: מכאן שחותכין הטבור בשבת וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה כל וכו׳) כתבו: ובכולן אין בהם איסורא דאורייתא ע״כ. מבואר להדיא דנקטו דבחיתוך הטבור בשבת אין איסור דאורייתא. וכן נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ ש״ל ס״ז): ״הולד שנולד, עושין לו כל צרכיו ומרחיצין אותו ומולחין אותו וטומנין השליא כדי שיחם הולד וחותכין את הטבור״ וכו׳. וכתב ע״ז המג״א (ס״ק י״ג) בשם התוס׳, דהיינו טעמא משום דכולהו יש לו צער אם אין עושין, וכיון דלית בהו מלאכה דאורייתא שרו רבנן ע״כ. אך באמת צ״ב. מפני מה אין בזה משום איסור חבלה בשבת.

ובמשנ״ב (סי׳ ש״ל ס״ק כ״ז) מביא מספר קובץ על הרמב״ם בשם ספר שושנים לדוד דיש בחיתוך הטבור איסורא דאורייתא ולא התירו אלא לצורך הולד ע״ש ובביאור הלכה שם (ד״ה הולד וכו׳).

ויעויין בשו״ת חתם סופר (חיו״ד סי׳ קל״א) שדן שם אם מותר למילדת ישראלית להשכיר עצמה ליילד נכריות בשבת, והעלה להתיר במאי דלית ביה חילול שבת, דהיינו ביושבת על המשבר שכבר נעקר הולד. והוסיף שם דאמנם לא תחתוך הטבור בעצמה, שהוא מלאכה דאורייתא, אלא תצוה לנכרית העומדת על צדה לחתוך, ואם יש בזה משום איבה וחשש סכנת נפשות יש להתיר לה אפי׳ מלאכה דאורייתא עכת״ד. והו״ד בפתחי תשובה (יו״ד סי׳ קנ״ד ס״ק ב׳). ומבואר להדיא דס״ל דהוא איסור דאורייתא ע״כ. וצ״ע בכל זה.

פרק תשעה עשר

דף ק"ל ע"א

במשנה: ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי מערב שבת מביאו בשבת.

החתם סופר בתשובות או"ח חלק א' (סי' קמז) הביא שיטת רבינו חננאל בתוס' ביצה דף י"ב ע"א סוף ד"ה ה"ג דמה דמתירין ב"ה הוצאה ביו"ט במתוך שהותרה לצורך הותרה שלא לצורך, היינו דוקא צורך כגון קטן למולו, אבל לטייל אתו אסור, דאין זה צורך שהותרה הוצאה בשבילו ביום טוב. ותוס' וכל הפוסקים חלקו עליו דגם טיול מקרי צורך, ורק שלא לצורך כלל אסור.

והקשה החת"ס על פירוש רבינו חננאל, דהא בית שמאי אסרו שם להוציא קטן, ולר"ח היינו אפילו למול. והא ר' אליעזר כאן, דהוא שמותי מתלמידי בית שמאי ס"ל דאפילו בשבת מותר להוציא קטן למולו כל שכן שביו"ט שרי להוציא קטן למולו. וצ"ע.

★★

במשנה: רבי אליעזר אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת מגולה וכו'.

והקשו שם התוס' וז"ל וא"ת ויביאו התינוק אצל כלי דהשתא ליכא איסור שבת כלל, דהחי נושא את עצמו וכו', ועוד י"ל כיון דיותר בקל יביא הכלי משיביא התינוק שרי ר"א כדי למהר המצוה וכו', דשרי ר"א דרך רה"ר דהוי דאורייתא כדי למהר המצוה אע"פ שיכול לעשות בענין דליכא אלא איסורא דרבנן עכ"ל התוס'.

ומבואר מהתוס', דכמו דגוף המצוה דוחה שבת, כמו כן זריזות המצוה דוחה שבת אע"ג דאפשר לקיים המצוה שלא יעבור איסורא דאורייתא, וא"כ לדידן אף דלא קיי"ל כר"א דמכשירי מצוה דוחה שבת, מ"מ הכא דגוף המצוה דוחה שבת, גם הזריזות דוחה שבת אף דע"י הזריזות יבוא לאיסור דאורייתא.

ולפי רעיון זה כתב הגה"ק מאוסטרובצה זצ"ל בספר מאיר עיני חכמים מהדורא תליתאה (ע' קסד), ליישב קושיית החתם סופר בחידושיו למס' שבת (קו.) שהקשה על שאנו מוהלין כל ילד רך הנימול לשמונה בבוקר אף כשחל בשבת, הלא אף דמילה דוחה שבת כדדרשינן לקמן (קלב.) "וביום השמיני" (ויקרא יב, ג) אפי' בשבת, אבל זה דוקא לענין מילה ופריעה, אבל המציצה הוא אך מטעם סכנה כדאמר רב פפא שם (קל"ג:) האי אומנא דלא מיץ סכנה הוא, ולפי המבואר שם דמציצה מלאכה דאורייתא היא דדם חבורי מיחבר, וא"כ כשחל בשבת הי' יותר טוב לאחר המילה עד קודם בין השמשות, דהא כל היום כשר למילה, ואז תהי' המציצה אחר שבת, דודאי אם מל בבוקר א"א להמתין עם המציצה עד הלילה דסכנה הוא, ומשו"ה שוב מותר לעשות אז המציצה דפיקוח נפש דוחה שבת, אבל למה נעשה כן לכתחילה להכניס עצמינו למצב של פיקוח נפש, הי' יותר טוב לאחר המילה עד סמוך לחשיכה ויעשה המציצה סמוך לו בלילה עיי"ש בדבריו.

אבל לפום שיטת התוס' דזריזות ג"כ דוחה שבת היכא דגוף המצוה דוחה שבת, לא קשה כלל קושיית הח"ס, דאף דמציצה אינו דוחה שבת כ"א מטעם סכנה אעפ"כ אינו נכון להמתין עד סמוך לבין השמשות, דכמו דמילה ופריעה דוחין שבת כמו כן הזריזות של מצוה זו דוחה שבת אף דיעשה עי"ז איסור דאורייתא, וא"כ מצד הזריזות מחוייבין אנו למולו בבוקר אף שיעשה ע"י זה איסור דאורייתא בהמציצה, כמו דשרי ר"א להביא כלי דרך רה"ר דהוי דאורייתא משום זריזות ומהירות המצוה ודו"ק כי נכון. ע"כ.

★★

במשנה: ובסכנה מכסהו על פי עדים וכו'.

בשו"ת מהר"י ברונא (סי' לח) כתב: ולעולם ירחיק אדם את עצמו מן החשד, דאי עביד דברים ניכרים מותר לחושדו, והראייה מדוד דאמרינן בגמ' קבל דוד לשה"ר ומשני דברים ניכרים חזיה בי' בפ' במ"מ. ואל תקשה עלי מהנהו עובדי דפ' מפנין גבי ההיא רבית' דאשכיב תחת מרגלותיו ור' יהושע סגר הדלת, משום דמילת' דעביד לאיגלויי הוא ועוד דברים של טעם הוא גלוי לכל למה עשה כן, א"נ שאני ר' יהושע דקים להו בגוויה ולא חשדוהו כלל. ותדע דהא תנן בפ"ר אליעזר דמילה ובסכנה מביאהו ע"פ עדים שלא יחשדוהו אעפ"י דבמצוה קא עסיק וכן בכמה דוכתין בפ' במה בהמה ובמה אשה ע"ש ע"כ.

אכן במנחת פיתים להגר"מ אריק זצ"ל (או"ח סי' רפד) כתב לדחות הראי' מכאן, דהתם הרואה אינו יודע שעושה מצוה וחושדו שנושא חפצו, ולפמ"ש המרדכי הובא בש"ע או"ח (סי' תרנה) דלא שכיח שיעשה אדם מצוה הבאה בעבירה א"כ לא נחוש לחשדא במקום מצוה ע"ש ע"כ.

וראה בדובב מישרים (ח"ג סי' קכה) שתירץ לפי המהר"י ברונא הנ"ל עוד סוגי' (בע"ז מג) ע"ש.

★★

וברש"י: ע"פ עדים - שיעידו שאיזמל של מצוה הוא מביא ולא יחשדוהו ע"כ.

שאל הרה"ג ר' שלום ראובן פיינשטיין שליט"א את אביו הגאון ר' משה זצ"ל מה מועיל עדים שלא יחשדוהו שנושא חפציו, ומאי שנא מכל מקום שאסרו בשביל חשדא שאין מועיל עדים. ורצה לתרץ שהעדים כאן מועילים שלא יפסלוהו לעדות משום שנשא חפציו בשבת.

והשיב לו אביו זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' פב) דאם משום שלא יפסלוהו לעדות לא צריך עדים, כי יוכל להביא את המוהל ואלו שהיו בשעת הברית, וגם בעצמו כשיטעון שהיה איזמל למילה מסתבר שלא יפסל לעדות אף שהוא מילתא דלא שכיחא כיון שהוא בחזקת כשרות, אלא איסור חשדא הוא איסור מדאורייתא דילפינן מוהייתם נקיים מה' ומישראל, דמחוייב אדם שלא לעשות דברים שיחשדוהו, וכאן במשנה מיירי שהשני עדים יהיו אתו בכל הדרך ותרי לא חשידי ואין חשד יותר עיי"ש ע"כ.

★★

במשנה: כלל אמר ר"ע וכו' ומילה שא"א לעשותה מערב שבת דוחה את השבת.

בקובץ מוריה (שנה כא גליון א-ב ע' קו) כתב חכ"א: שאלה: אירע בירושלים שנולד תינוק ביום ששי, וביום ששי הבא התינוק היה חולה ולכן לא מלו אותו. ובאותו יום כחצי שעה לפני השקיעה חזר המוהל לבדוק את הילד ומצא שנתרפא ושאפשר למולו, אך המוהל כבר קיבל שבת, ונשאלה השאלה אם מותר למולו עכשיו.

ובתשובתו שם הביא לתלות ענין זה בגירסא דמתניתין דכאן ואלו דבריו: תנן רפי"ט דשבת (קל ע"א) ר' אליעזר אומר אם לא הביא כלי מע"ש מביאו בשבת וכו' ועוד אר"א כורתים עצים לעשות פחמין לעשות ברזל. כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה שבת (ומילה) שאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת ע"כ.

והנה לכאורה אפ"ל, שהשאלה הנ"ל תליא בשני הגירסאות במשנה זו, דלגירסא שלפנינו דל"ג "ומילה", א"כ יש לפרש דכל דברי ר"ע קאי רק אמכשירין דמיירי בהן ר"א ברישא, ורק במכשירין קאמר ר"ע דאם אפשר לעשותן מע"ש לא דחיין שבת, אבל מילה בזמנה גופיה בכל ענין דוחה שבת, אף כשהיה אפשר לעשותה מע"ש כבנידו"ד.

אכן לגירסא השניה, דגרסינן בדברי ר"ע "ומילה שא"א לעשותה" וכו', מפורש דאף במעשה המילה עצמה ס"ל לר"ע דלא דחי שבת היכא דהיה אפשר לעשותה מע"ש. ומשמע בהרבה ראשונים שכך גירסתם, דז"ל היראים השלם (סי' תב), וכי חל שמיני שלו בשבת מהלינן ליה בשבת דתנן דמילה שא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת. ובסמ"ג (מ"ע כח), תנן במסכת שבת כלל אמר ר"ע כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת, מילה בזמנה שא"א לעשותה מע"ש דוחה את השבת. וכן לשון המאירי "אבל מילה שלא היה אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת". וכן נראה בפיה"מ לרמב"ם שכתב ור"א מתיר להביא דרך ר"ה ואינה הלכה, כי העיקר אצלנו שכלל שנתן ר"ע אמת והמילה א"א מע"ש לפי שמצותה בשמיני על כל פנים. (ועיין בשינויי נוסחאות בגליון המשניות דפוס וילנא דכן הגירסא בכת"י ודפוסים ראשונים).

ועוד דאף שרש"י לכאורה גורס כגירסא שלפנינו, מ"מ פירש וז"ל ושא"א לעשות מע"ש כגון מילה עצמה שא"א לה ליעשות דזמנה ביום השמיני דוחה שבת עכ"ל. מבואר דגם לגירסא דידן סיום דברי ר"ע קאי על מילה עצמה, וגם בזה בעינן שא"א לעשותה מע"ש. ולפי"ז בנידו"ד כיון שהיה אפשר למולו בע"ש, אע"ג דעדיין הוא יום השמיני והוי מילה בזמנה, מ"מ אינה דוחה שבת. וע"ש שהאריך עוד הרבה בטוטו"ד בבירור וביאור נושא זה.

★★

בגמ': או דלמא משום חשדא וכו'.

מבואר כאן דאף במקום מצוה איכא משום חשש חשדא. ועיין שו"ת כתב סופר (חלק או"ח סי' מ') שהוכיח מכאן דאיכא חשדא, דאמרינן בסכנה מביאו על פי עדים שלא יחשדוהו אע"ג דעביד מצוה. ובשו"ת מהרש"ם (חלק ז סימן קלז) ציין לשו"ת מהר"י ברונא (סי' ל"ח) שכבר הביא ראיה זו מהכא.

★★

בגמ': א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושים כר' אליעזר והיו מתים בזמנם. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל על המילה ועל אותה עיר לא גזרו.

לכאורה הדבר צריך ביאור, שעיר שנוהגת כדעת יחיד, ר' אליעזר, ולא לפי ההלכה כפי שנפסק (רמב"ם הלכות מילה פ"ב ה"ו) "אין עושין סכין בשבת", והם זוכים לשכר מהקב"ה, למרות שלכאורה הם מחללים שבת.

המהרש"א אומר "הוא מידה כנגד מידה, על שהיו מדקדקין לעשות כלי מילה אפילו בשבת כדי לקיים מילה בזמנה, גם הם מתו בזמנן" כלומר יש פה סגולה מיוחדת במצוות מילה שהמהדרין בה זוכין לשכר מיוחד, שמנותק מההלכה הרגילה, כמו שמביא המהרש"א הזכר לדבר, שיצחק שנימול בזמנו השלים שנותיו ואברהם שנימול שלא בזמנו מת ה' שנים קודם זמנו". ע"כ.

דברי המהרש"א עדיין לא מסבירים את השכר הנוסף המוזכר בגמ' לגבי אותה העיר: שפעם אחת גזרה וכו' ועל אותה העיר לא גזרה, ולפי סברתו, עדיין לא מיושב השכר הזה.

המהרש"ל בחכמת שלמה (כאן) כתב: "ואע"פ שאין הלכה כר' אליעזר, היינו משום שרבים פליגי עליה, ואלו ואלו דברי אלוקים חיים" עכ"ד. ולבאר דבריו נראה דר"ל כי ר' אליעזר בעצם צודק, ודבריו דברי אלוקים חיים ולכן הקב"ה נותן שכר למי שנוהג כמוהו, כי בדיני שמיא הוא צודק. אך בכללי הפסיקה ההלכתיים, בגלל שרבים חולקים עליו, אין הלכה כמותו. כן מצאנו גם במקרה הידוע יותר של מחלוקת ר' אליעזר וחכמים "תנורו של עכנאי (ב"מ נ"ט:) "אם הלכה כמותי, כותלי בית המדרש יוכיחו וכו'..." שבשמיים הלכה כר' אליעזר, אך אנו פוסקים כחכמים, למרות כל ההוכחות מהקב"ה. לכן השכר במילה כר' אליעזר הוא ניסי, מהקב"ה, למרות שאין הלכה כר"א. כפי שמסכם רבנו חננאל "ולאחר כל השבח, מכל מקום אין הלכה כר' אליעזר". ודו"ק.

★★

בגמ': א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י, שהיו עושין כר"א וכו'.

רבים תמהו, והרי אנשי אותה העיר עשו כיחיד. ואיך בא להם בשכרם כמבואר בגמ' כאן. והגאון בעל הנפש חיה בתוך מכתבו להגה"ק רבי ליבל איגר מלובלין זצוק"ל, שהיו מנהגו לאחר מצות מילה עד סוף היום. מרוב הכנה דמצוה כתב וז"ל:

ואכתוב לו מה ששמעתי מהרב הק' מו"ה יחזקאל זצלה"ה מקוזמיר על זה, מדוע לא זירז אברהם קודם אור היום ברקיעת עצי עולה, לפי מה דאיתא בפרק ר' אליעזר דמילה דר' אליעזר אומר כורתין עצים לעשות פחמים לעשות איזמל ואנן קיי"ל דמכשירי מילה אינם דוחים שבת.

ואינא שם בגמ' אמר ר' יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א והיו מתים בזמנם (היינו שלא מת אחד מהם קודם זמנו) ולא עוד אלא שפעם א' גזרה המלכות גזירה על ישראל על המילה ועל אותה העיר לא גזרה.

ותמוה לכאורה, כיון דאנן קיי"ל שלא כר' אליעזר ומי שיעשה כר' אליעזר יהי' מחלל שבת ויתחייב מיתה, ולבסוף אותה העיר שעשתה כר' אליעזר האריכו ימים ותירץ

דלגדולי שלומי אמון. ישראל ההכנה למצוה הוה כהמצוה עצמה ממש. וזה היה דעת ר' אליעזר שמכשירי מילה דוחה שבת כמו המילה עצמה מאחר שההכנה הוי כמו המצוה עצמה ממש. ונצרך לעשותה בזמן המצוה ממש ולא קודם, שהיא עצמה ההכנה הוי כמו המצוה ממש, אך אנן לא קיי"ל כר' אליעזר, מפני שאין אנו במדריגה הזו שההכנה של המצוה יהי' כמו המצוה עצמה.

אבל אותה העיר שעשו כר"א, והיו באמת במדריגה כזו שההכנה להמצוה הי' אצלם כמו המצוה עצמה ממש, ומש"ה מתו בזמנם. והגזירה לא נגזרה עליהם. ומש"ה גם אברהם אבינו לא בקע העצים קודם עלות השחר, מפני שההכנה למצוה הוי כמו המצוה עצמה ממש לאברהם אבינו ע"ה. ותיכף היה התחלת המצוה.

וכן לכל גדולי שלומי אמוני ישראל ההכנה למצוה היא כמו המצוה עצמה וכו' עכד"ק.

(שם ושארית לנפש חיה סימן א')

★★

בגמ': כגון מילה דכתיב שש אנוכי וגו'.

וברש"י: שש אנכי על אמרתך, אמירה יחידה שקדמה לשאר אמירות שישראל עושין וששים עלי', דכל שאר מצות אינן מוכיחות כל שעה, כגון תפלין ומזוזה וציצית דאינן כשהוא "בשדה" וערום בבית המרחץ. אבל זו מעיד לעולם כדאמרי' במנחות בדוד שראה עצמו בבית המרחץ וכו' ערום וכו' כיון שנסתכל במילה וכו' עכ"ל.

והנה המג"א (סי' כ"א ס"ק ב') מביא דבכתבי האר"י הק' איתא עפ"י הסוד שיש לשכב בלילה בט"ק. ומביא מהא דאמרינן פ"ד דמנחות (מ"ג, א) כיון שראה דוד עצמו ערום בבית המרחץ אמר אוי לי שאני ערום מן המצוות, וקשה למה לא אמר כן בלילה שהי' ג"כ ערום, אלא ע"כ שהי' שוכב בטלית קטן ע"כ.

וכתב על זה בספר ילקוט הגרשוני להגר"ג שטרן ז"ל: ודבריו דברי קבלה נקבל, אבל לדין יש תשובה, די"ל דבלילה עכ"פ הי' לו מזוזה משא"כ במרחץ. וכן מוכח בגמ' דאמרינן שם ת"ר חביבין ישראל שסיבבן הקב"ה במצות תפלין וציצית ומזוזה, ועליהם אמר דוד שבע ביום הללתיך. ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו ערום וכו' אמר אוי לי וכו' וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו ע"כ.

והגאון המהרש"ם בהסכמתו לספר הנ"ל העיר עפ"י דברי רש"י הנ"ל בשבת כאן:

הרי דלאו דוקא מרחץ, דה"ה בשדה (והא דלא נקט רש"י לילה, י"ל משום מזוזה), אבל עכ"פ הרי ס"ל דגם בשדה הי' ערום, וא"כ אין ראי' מזה לענין שכיבה ע"כ.

וכתב נכדו, הגאון ר' שלום שבדרון ז"ל בהג"ה בשו"ת מהרש"ם (חלק ח' סי' י"א): לענ"ד יש לעורר אדרבה דעכ"פ לכו"ע קשיא, וק"ו לפימ"ש האר"י הקדוש דיש לשכב בט"ק, האיך אפשר שדוד המלך ע"ה כשהי' בשדה לא לבש ט"ק, וזו צריכה ודאי לפנים.

ולכן נלע"ד בכוונת רש"י עפימ"ש במנחות מ"ג ב' להלן שם, ראב"י אומר כל שיש לו תפלין בראשו ותפילין בזרועו, וציצית בבגדו, ומזוזה בפתחו, הכל בחיזוק שלא יחטא, (פירש"י מכל וכל עומד בחזקה שלא יחטא). שנאמר (קהלת ד') והחוט המשולש במהרה לא ינתק. ואומר (תהלים ל"ד) חונה מלאך ד' סביב ליראיו ויחלצם ע"כ. חזינן להדיא דהחיזוק שלא יחטא הוא דוקא בשלשתן ביחד, כדכתיב והחוט המשולש וכו'. ולפי"ז י"ל דרש"י נקט "בשדה" לומר דחסר לו משלשתן עכ"פ. דהיינו מזוזה בפתחו ליכא בשדה, אבל ציצית וגם תפלין ודאי הי"ל, (ומסתמא לא הלך ד' אמות בלא תפלין) וזהו מה שפירש"י בהא דשש אנכי וגו', ששלשתן ביחד אינן מוכיחות כל שעה וכו' ע"כ.

★★

בגמ': כיון שהגיע אצלו נטלן מראשו ואחזן בידו וכו'.

כתב בשפת אמת כאן: י"ל דלפיכך נטלן מראשו משום נקיות שלא רצה שיקרב אצל קסדור בתפילין, כדאיתא לעיל קכ"ז ע"ב בר' יהושע שחלץ תפילין קודם שנכנס אצל המטרוניתא כדי שלא יכנסו דברי קדושה וכו'. עכ"ל.

ולכאורה הדברים צריכים ביאור, דאין דמיון בין הגמרא דכאן לגמרא לעיל. אצל ר' יהושע הוא חלץ את התפילין בריחוק ד' אמות, אך כאן הרי הוא אחזן בידו וא"כ מה הרויח לגבי שלא יכנסו למקום טומאה, הרי הם עוד אצלו וי"ל.

★★

בגמ': **פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה** וכו'.

במג"א (סי' כח) הביא בשם ספר מטה משה המביא בשם ספר המוסר, דנהגו לכרוך את התפילין ככנפים ע"ש כנפי יונה, ע"פ העובדא שהובא בשבת דאלישע בעל כנפים מצד הסכנה כשפגע בו סרדיוט א"ל אלישע שאין לו תפילין אלא כנפי יונה ונעשה נס ונדמה לו לגוי כאילו הם כנפי יונה. ע"כ.

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (סי' כח): והנה לא ביאר במטה משה איך צריך לכורכן שיהא ככנפי יונה, והנה באלי' רבה אחר שהובא המטה משה דנהגו לכורכן כנפי יונה כתב, על כן אין להניח הרצועות על הבתים, דהרי על הבתים ודאי אינו ככנפי יונה, ובשו"ע הרב, אחר שהביא את דברי המג"א לכרוך הרצועות על הצדדים כתב דיש נוהגין לכורכן ככנפים, הרי דס"ל, דגם כשכורכין על הצדדין עדיין אינו ככנפי יונה, אולם באות חיים סק"א כתב, דמנהגינו שכורכים הרצועות בשני צדדי התפילין הוא כדמות כנפי יונה שנראים הרצועות כעין שני כנפים שהם בצדדי היונה שמגינות עלי', ויש נוהגין בהתפילין של ראש שהרצועות בין המעברתא והדלי"ת אינן כורכין אותם על התפילין אלא נשארין תלויים שם, וזה ממש ככנפי יונה.

וז"ל המקור חיים (מהגאון בעל החוות יאיר) בסימן זה, כתב במטה משה דנהגו לכורכם ככנפים, והוא ידוע ומפורסם שמניחים קשר התש"ר תחת התיתורא וכורכים הרצועות שמקשר התלויין סביב הקציצה וכל זה בתש"ר, ע"כ. ולפי הנראה כוונתו כהיש נוהגין דס"ל שהרצועות שהן בין המעברתא והדלי"ת נשארים תלויים, דזה דוקא בתש"ר, ולפ"ז צ"ל, דהקפידא לכורכן בכנפים הוא דוקא בהתש"ר, ולפי הנראה משום דהמעשה דאלישע שנדמה לו לגוי כאלו הם כנפי יונה הי' בהתפילין של ראש, וכ"כ בספר ילקוט אברהם בסימן זה. ע"כ.

דף ק"ל ע"ב

בגמ': **והביאוהו בשבת שלא ברצון ר"א** וכו'.

בתוס' (ד"ה שלא וכו') כתבו, שאם אפשר לעשות מילה בשבת דרך היתר, כגון להעביר דרך גגות וקרפיפות, עדיף כך מאשר להעביר דרך רה"ר ע"כ. אך הרשב"א חולק וס"ל דמכיון שהתורה התירה בשבת, מותר לכתחילה להעביר דרך רה"ר (אפי' שיש דרך היתר).

יש לבאר מחלוקתם אי מילה בשבת "הותרה" או "דחויה".

דתוס' סובר דהוי דחויה, לכן אם אפשר לקיים שניהם אין דין דחויה ויעביר דרך גגות וקרפיפות. והרשב"א סובר דהוי הותרה, ולכן מותר גם לכתחילה להעביר דרך רה"ר ודו"ק.

מצינו בענין זה מחלוקת בין השו"ע והרמ"א (יו"ד סי' רס"ו סעיף י"ד) דכתב המחבר בשו"ע - שלא למול בשבת ע"י שני מוהלים (שאחד יעשה מילה ואחד פריעה) למעט בחילול שבת. והשיג עליו הרמ"א - שעבודה במקדש תוכיח, שעשו ע"י כמה כהנים. ולכן מותר למול ע"י שני מוהלים. הגר"א דחה ראייתו, כי עבודה בשבת הוי הותרה, ואילו מילה בשבת הוי דחויה. כלומר, השו"ע סובר - שמילה הוי דחויה, ולכן אסור ע"י שני מוהלים. והרמ"א סובר דהוי הותרה, ולכן מותר ע"י שני מוהלים, ודו"ק.

★★

בגמ': **ושרו דרך גגות - דרך חצירות וקרפיפות** וכו'.

וברש"י: אם של בית סאתים הוא - מטלטל בכולו, ואם יותר ולא הוקף לדירה וכו' ע"כ. הגאון מקוטנא זצ"ל בלקוטי שו"ת - יבין דעת (סי' י"ד ס"ק ג') מקשה:

ק"ל על דעת רש"י שבת ק"ל גבי חצירות וקרפיפות דהם רשות אחרת פי' רש"י יותר מבית סאתים וזה תימא, דוודאי אסור להוציא מחצר דהיא רה"י לקרקף יותר מבית סאתים, וכן פי' רש"י בעירובין ע"ט דר"ש לא קאמר רק בקרקף בית סאתים, וכן נראה מעירובין (דף כ"ג ע"ב) ומשמע דאף בתוך ד' אמות אסור לטלטל וכן מוכח באו"ח (סי' שמ"ו בהג"ה) ותמהתי שלא הביאו דברי רש"י הללו ע"כ.

ולהלן שם (בסי' ט"ו) כתב לחכ"א: ומש"כ באות ט"ו ליישב מה שהקשיתי על רש"י שבת ק"ל, כתבת דכוונת רש"י בהוקף לדירה, לא עיינת במכ"ת בדברי רש"י דמבואר להדי' ביותר מסאתיים ולא הוקף מותר לטלטל ב' אמות מזה וב' אמות מזה:

ומש"כ בשם הרב תוי"ט, הנה דברי התוי"ט אינם מובנים במכ"ת כי לא נזכר כלל בדברי הטור מה שהעתיק בשמו אדרבה, בהדי' מבואר באו"ח סי' שע"ב דלא שרי לטלטל אלא ב' אמות בקרקף זה וב' בקרקף זה אבל לחצר אסור ע"כ.

★★

עוד בשו"ת יבין דעת הנ"ל (בסוף סימן י"ג) כתב הגאון מקוטנא זצ"ל: ולמלאות היריעה אכתוב לך עוד דבר אחד, עיין ט"ז או"ח (סי' שמ"ו סק"ב) אם מותר לטלטל דרך רה"ר כיון דמהלך לאו כעומד ולא מצינן למיגזר גזרה שמא יעמוד לפוש, ולפענ"ד במכת"ה זה נסתר מדברי הש"ס (שבת ק"ל ע"ב) גבי שלא ברצון ר"א, דהא התינוק לא הי' ברה"ר כדמוכח שם א"כ מה לי דרך רשות הרבים כיון שלא עמד לפוש אלא ודאי כשיטת הב"י, וקו' התוס' שם יש ליישב כיון דאינו אלא איסור דרבנן וצ"ע.

ושם להלן (סי' ט"ו) כתב לחכ"א: מש"כ באות י"ב וי"ג על מה שהוכחתי שלא כדברי הט"ז בסי' שמ"ו, כתבת להקשות הא מ"מ יכול לבוא ע"י שלא יעמוד לפוש ולק"מ, דמ"מ איסור דרבנן איכא, אבל מש"כ לדחות תירוצי על קו' התוס' לא כוונת יפה, דהא לרשב"א אף איסור דאורייתא שרי כל היכא שסופו לדחות, ואע"ג דכבר כתבתי במקום אחר לתמוה ע"ד הרשב"א מהא דאמרינן במנחות פ' ר"י גבי ב' עוקצים עיי"ש ותראה כי מכאן תשובה גדולה ע"ד הרשב"א [עיין ישועות מלכו או"ח סי' י"ח] מ"מ י"ל כן שפיר, ועוד דגם ע"י גגות יש איסור דרבנן ע"כ.

★★

בגמ': אלא אמר רב אשי - שלא ברצון ר"א ומחלוקתו.

וברש"י ושלא ברצון החלוקין עליו דאסרי דרך חצירות דהעמידו חכמים דבריהם דאיסור שבות אף במקום כרת.

כתב הגאון ר' צבי פסח פראנק זצ"ל בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' רג אות ב) דמבואר כאן בדברי רש"י, דמה שאמרו חז"ל בפסחים (צב ע"א) דחכמים העמידו דבריהם בערל במקום כרת מיירי אף במילת קטן, ואף דבמילת קטן אין בו כרת, מ"מ נחשב במקום כרת, כי במצות מילה איכא כרת כשיגדיל, ודלא כמו שכתב רש"י בעצמו בפסחים שם, עיי"ש ועיין בהגהות הרש"ש שם, וכן משמע דס"ל גם להרמב"ם בהלכות מילה (פ"ב ה"ו).

אמנם הראב"ד דכתב בהלכות קרבן פסח (פ"ו ה"ו) דהטעם שהעמידו חכמים דבריהם במקום כרת הוה משום דחששו שגם אם יקיים העשה ויבטל השבות יכול לבוא לידי איסור כרת, וא"כ משמע דהיכי שלא יכול לבא לידי איסור כרת כשיבטל השבות כגון בשבת של תחומין אפשר דלא העמידו חכמים דבריהם במקום כרת, וא"כ יהיה מותר למוהל לילך חוץ לתחום בשבת כדי למול קטן. אך בירושלמי בר"ה (פ"ב ה"ג) מפורש שאסור ללכת חוץ לתחום כדי לקיים מצות מילה בקטן. ועל כרחך צריך לומר, דהראב"ד ס"ל כפירש"י בפסחים דמילת קטן לא הוי במקום כרת, וע"כ שפיר העמידו דבריהם שלא לילך חוץ לתחום בשביל מצות מילתו עיי"ש ע"כ.

★★

בגמ': פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל בערב שבת וכו'.

במנחת שלמה מהגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ח"א סי' לא) דן לגבי מי שהולך במדבר ומסופק על שני ימים אי הוי יוהכ"פ, דחייב לצום ב' הימים ואסור לו לאכול ביום השני אפי' חצי שיעור, מ"מ יש לו עצה לישבע שביום השני יאכל ככר פחות מכשיעור, ואז מותר לו לקיים השבועה ולעבור על איסור חצי שיעור דיוהכ"פ.

וכתב דלפי הנראה ממסקנת הש"ך ביו"ד (סי' רלט ס"ק כ) דאין שום חילוק בין נשבע לעבור אדרבנן לנשבע לעבור על איסור חצי שיעור, א"כ נמצאת תקנה למי ששכח להפריש חלה מן המצה בארץ ישראל, דיש לו עצה זו שישבע להפריש חלה באותו ערב, דכיון שהוא צורך מצוה באכילת מצה רשאי שפיר גם לכתחילה לישבע על כך.

אך כתב דכל זה לפלפולא בעלמא על סמך זה שאמר לו חכם אחד ששמע מאחד מגדולי המורים שכבר הורה כעין זה אחד מגאוני דור הקודם, אבל למעשה נראה ברור כי לא טובה היא השמועה וחלילה לסמוך על זה למעשה.

והראיה, דהא תנן במס' ר"ה (לב ע"ב) שופר של ר"ה אין מפקחין עליו את הגל וכו', ואם כהנ"ל מה טעם לא אישתמיט אחד מהפוסקים ליתן עצה זו שישבע לפקח את הגל כדי לקיים מ"ע דשופר.

וכן מצינו בגמרא כאן, פעם אחת שכחו ולא הביאו איזמל מערב שבת וכו', ולא נזכר כלל עצה זו של שבועה לעבור אדרבנן. וכן בעוד כמה מקומות, אלא ודאי דאין לעשות עצה זו וגם בכגון זה כלול בגזירת חז"ל שלא לעבור על זה.

ובטעם הדבר יש לומר, דהן אמנם דהעובר על שבועתו עובר בלאו ועשה כמו חילול יו"ט, מ"מ כשמקיים את שבועתו אע"פ שקיים עשה ול"ת, מ"מ אין זה דומה לקיום מ"ע דמצה ושופר וכדומה, אלא עיקר החשיבות הוא בזה שבאה לידו דבר עבירה ונזהר ולא עבר עליה ולא יותר מזה, ומה שמותר לעבור מחמת השבועה אדרבנן או על חצי שיעור, אין זה מחמת חשיבות קיום מ"ע דשבועה וכמו עשה דוחה ל"ת או פקו"נ דדוחה שבת, אלא רק דין הוא שצריך לבחור את הרע במיעוטו ובטלינן שעור עבירת דרבנן זו חצי שיעור מפני הלוא תעשה דשבועה, אבל לעולם נענש הוא שפיר על עבירה זו של חצי שיעור או דרבנן שעבר עליה ע"פ הוראת חכמים מחמת שבועתו, ממש כאילו עבר בשאט נפש על אותו איסור בלא שום שבועה, ואדרבה עובר נמי אאיסורא דכל הנודר כאילו הקריב במה וכו' עיי"ש ע"כ.

★★

תוד"ה שלא ברצון חכמים בא"ד: **והכא כיון דאפשר לקיים שניהם** כו'.

עיין בחידושי הרשב"א שתירץ דשאני הכא דא"א שלא לדחות לגבי המילה עצמה, והלכך אף היא ומכשיריה כמילה אריכתא דמו. וכיוצא בזה כתב בשפת אמת כאן, דכיון דסוף כל סוף ניתן השבת לדחות, שוב ניתן לדחות גם במה דאפשר לקיים שניהם. ועיין שם בהגהות מהרה"ג ר' יעקב מאיר בידערמאן שכתב דמצינו דומה לזה בתוס' מנחות דף מ' (ד"ה כיון) דחוטי צמר פוטרין בשל פשתן, כיון דבלאו הכי איכא כלאים מחמת התכלת שהוא צמר. עיי"ש.

דף קל"א ע"א

בגמ': לולב וכל מכשיריו דוחין את השבת.

במהרש"ם (ח"א סי' א') מביא שהקשה השואל, (הלא הוא הגאון האדר"ת), על דברי הצל"ח כאן שכתב בפשיטות דבלולב לא משכחת ליה חילול שבת בגוף המצוה, דגם אם הי' מחובר א"צ לתלשו, דגם בנטלו בידו בעודו מחובר יצא. ודבריו תמוהין שנעלם ממנו דברי רש"י כאן ובסוכה מ"ג שכתב, דמכשיריו היינו: לקצצו מן המחובר. והביא דברי הפמ"ג (סוס"י תרנ"ג), שנסתפק בעציץ מלא עפר, אי הוי בכלל לקיחה. וכתב ליישב, דבשבת קאי אשופר, ובסוכה שם נקט רש"י גם לאגדו דס"ל לולב צריך אגד, וצריך לקצצן כדי שיוכל לאגדן. אבל גם מתוס' סוכה ל"ב ע"א, שכתבו דלא משני: בדכותי וקודם ביטול, משום דכשנקצץ הלולב מהדקל נתבטל; מוכח דא"א לצאת במחובר עכתו"ד.

והמהרש"ם השיב וז"ל: על הפמ"ג לק"מ, שדקדק וצייר בעציץ מלא עפר, והיינו משום דס"ל דעכ"פ בעי הגבהה, כמ"ש בשדי חמד מערכת ד' מינים סי' ג' אות י"ב בסופו, בשם שו"ת דב"מ, ודלא כהרש"ש. ולכן א"י במחובר, ורק בגדל בעציץ משכח"ל שיגביהנו, וע"ש אות ד' ואות ה'. ולכן אין סתירה לדבריו מדברי רש"י דהתם במחובר לארץ שפיר צריך לקצצן. ולפי המבואר בשבת פ"א ב' בההוא פרפיסא, דאיכא משום תולש דרבנן במגביה מן הארץ, צ"ל דמיירי במונח ע"ג יתדות ע"ש ותבין. אבל ע"ד הצל"ח הוא תמיהה גדולה מדברי רש"י, וא"א ליישב זולת כדברי כתר"ה ע"כ.

★★

בגמ': למעוטי ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו וכו'.

ומבואר כאן, דמזוזה אינה דוחה שבת, והטעם מבואר בגמ' להלן: הואיל ובידו להפקירן. והקשה הגאון ר"א רגולר ז"ל בספרו יד אליהו (כתבים אות מ'). היאך פסיקא לי' דמזוזה אינה דוחה שבת, והרי מבואר ביומא (י, ב) דלמ"ד סוכת דירת קבע בעינן חייבת סוכה במזוזה, ואמרינן בסוכה (ז, ב) דר' אליעזר ס"ל דסוכה דירת קבע בעינן, וא"כ לדידיה חייבת הסוכה במזוזה, וא"כ מזוזה דסוכה דוחה שבת, שהרי א"א להפקירה לדעת ר' אליעזר דסוכה שאולה פסולה.

ותירץ שם, דהא דפסיל ר"א סוכה שאולה, היינו רק בסכך דבעינן שיהי' הסכך שלו, אבל הדפנות לא בעינן שיהיו שלו ע"כ.

מקושיתו נראה, דנקט דלר"א דסוכה שאולה פסולה ה"נ סוכת הפקר פסולה. וכך נקט גם בערוך לנר (סוכה כ"ז ע"א) דסוכת הפקר פסולה ואין יוצאים בה יד"ח. וכן כתב באור שמח (פ"ה מהל' סוכה הכ"ה) ע"ש. וראה גם בשו"ת ברית יעקב (או"ח סי' כ"ט) שתירץ קושית התוס' (סוכה ט' ע"א) שהקשו למה לי קרא למעוטי סוכה גזולה תיפו"ל משום דהו"ל מצוה הבאה בעבירה, ותירץ בברית יעקב עפ"י דברי המג"א (סי' תרל"ז ס"ק ג') דאין לעשות סוכה

ברה"ר הואיל ויש לכל העולם וגם לעכו"ם חלק בו ולשיטת היראים גזל עכו"ם לא מקרי לכם, וע"כ דגרע מסוכה שאולה דכשרה, משום דשאולה הוי עכ"פ שלו להשתמשות, משא"כ גזל עכו"ם דאף דמותר לו להשתמש מ"מ לא היה שלו כלל.

ולפי"ז חידש הברית יעקב דגם בסוכה של הפקר אינו יוצא [כל כמה דלא זכה בה], דאף דמותר לו להשתמש בה, מ"מ הרי זה כמשתמש בשל אחרים ולא בשלו ודומיא דגזל עכו"ם, ולפי"ז ניחא קושיית התוס', דאיצטריך קרא דחג הסכות תעשה לך למעוטי גזל עכו"ם והפקר דאע"ג דליכא חסרון משום מצוה הבאה בעבירה מ"מ אינו יוצא בה כיון שאינו שלו. ע"כ.

הנה שנקט ג"כ כהיד אליהו הנ"ל ודו"ק.

★★

בגמ': לפי שאין קבוע להם זמן - א"ל אביי אדרבה, מדאין קבוע להם זמן כל שעתא ושעתא זמניה הוא.

הגרב"ד ליבוביץ זצ"ל בברכת שמואל עמ"ס קדושין (סי' כ"ז) הקשה בהא דאיתא במשנה (פ"א דפאה מ"א): אלו דברים שאין להם שיעור וכו' ותלמוד תורה כנגד כולן. והקשה, שצריך הבנה בזה שאין להם שיעור, הרי כל רגע ורגע מהיום הוא חיוב בפני עצמו, וא"כ כמו במצות ציצית דאמרינן (שבת קלא, א) ושוין דאם צייץ טלית ועשה מזוזה שהוא חייב, מ"ט, א"ר יוסף לפי שאין קבוע להם זמן, א"ל אביי אדרבא מדאין קבוע לה זמן כל שעתא ושעתא זימני' הוא ע"כ, הרי להדיא דמכיון דהחיוב הוא על כל רגע משו"ה הוי חובה קבועה על כל רגע ורגע, הרי תלמוד תורה נמי כל רגע ורגע הוי חיוב בפני עצמו, וא"כ למה מצוה זו נקראת מצוה שאין לה שיעור.

וכתב הגרב"ד ז"ל לתרץ ע"פ דברי השנות אליהו וז"ל - תלמוד תורה יוצא אפילו בקר"ש שחרית וערבית ומה שמרבה ללמוד וכו' עכ"ל, ולומר שאין להם שיעור לא למטה ולא למעלה. ומבאר שם הגרב"ד בהמשך דבריו דיש שני דינים בחיוב לימוד התורה:

א. קרא דוהגית בו יומם ולילה וכן קרא דושננתם.

ב. קרא דובשכבך ובקומך דמיני' שמעינן הא דאיתא במנחות (צט, ב) דאפילו פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית ג"כ הוי קיום מצות ת"ת. ונמצא דהדרשה דושננתם באה ללמד דלא יצא עדיין החיוב ע"י פרק אחד אלא דמחויב ללמוד עוד כל היום וכל הלילה, ומ"מ אם באה לפניו מצוה שמחוייב להפסיק עבורה מתלמודו, אז ממילא יצא חובת ת"ת ע"י מה שכבר למד.

ולפ"ז לא דמי כלל חיוב כל רגע דת"ת לחיוב כל רגע דציצית, דגבי ציצית כל רגע מחייבתו בחיוב בפני עצמו, אבל ת"ת הוא חיוב אחת החל עליו בשעת קימה ללמוד כל היום וכל הלילה, אבל אין החיוב שוה לכל נפש, דיש מי שטרוד בעסקיו או במצוות, וקיומו הוא ע"י המקצת שלמד, ובזה הוא יוצא ידי חובת מצות לימוד של כל היום כולו, אך אדם שלא בא לידו שום דבר שמחייבו להפסיק מלימודו, אז קיומו הוא דוקא ע"י שלומד כל היום וכל הלילה, עכת"ד.

דף קל"א ע"ב

בגמ': הואיל ובידו להפקירן וכו'.

בשואל ומשיב (מהדורא ד ח"א סי' קפ"ה) הביא שבספר אור חדש על פסחים (מ"ו) מביא בשם הגאון בעל שאגת ארי', דלכאורה לר"א (בשבת קל"א:) דמילה ומכשירי' דוחים שבת, א"כ מדוע חייב מקושש עצים הרי חזי למילה, ואי דכתבו התוס' בפסחים (מ"ו:) דלא אמרינן הואיל בלא שכיח - הרי מבואר בגמ' בזבחים (צ"א.) דמילה חשיבה תדיר ומצוי, אך כיון דבמדבר לא מלו כמו שאמרו חז"ל ביבמות (ע"ב ע"א) א"כ הוי לא שכיח ולא שייך הואיל, ולכן דקדק הכתוב לומר (במדבר טו, לב): ויהיו בני ישראל במדבר, ואז הי' מעשה דמקושש. ולכן היה החיוב וכנ"ל עכ"ד, ודפח"ח.

והנה באור חדש על פסחים (שם) לא מצאתי הדברים, אך מצאתי זאת באור חדש על פסחים (ה: ד"ה אולם וכו') ע"ש היטב. ויש להעיר עפ"י מש"כ ברש"י (דברים ל"ג, ט) דשבט לוי מלו במדבר ע"ש, וגם למש"כ בתוס' יבמות (ע"א: ד"ה מאי טעמא וכו') בשם הפרקי דר"א דבנ"י כן מלו במדבר ע"ש (אלא די"ל דבפרקי דר"א מבואר דמלו ולא פרעו וא"כ י"ל דאין מילה כזו דוחה שבת וצ"ע).

גם יש לעיין לפי המבואר ביבמות (ע"ב.) דהא דלא מלו היינו כיון שלא נשבה להם רוח צפונית, ולפי רש"י היינו בגלל חטא העגל, וא"כ קודם חטא העגל מלו כן, והרי לרש"י (במדבר טו, לב) היה המקושש בשבת שניה והיינו קודם חטא העגל, וא"כ אז כן מלו, וצ"ע בכל זה.

★★

החתם סופר (או״ח סי׳ קכ״ד) וכן בשו״ת (יו״ד סי׳ שט״ז) הקשה בשם הגאון ר׳ דוד דויטש ז״ל בעל אהל דוד שהקשה, לפמ״ש תוס׳ ריש פסחים (ג׳ ע״ב) דמי שאין לו קרקע פטור מלעשות פסח, א״כ למה לר״א מכשירי פסח דוחין שבת כדאיתא בפסחים (סה, ב) הרכבתו וחתיכת יבלתו דוחין שבת, הלא יש בידו להפקיר קרקע שיש לו, ולא יהי׳ חייב בפסח בכלל כיון דאי מפקיר נכסיו אינו דוחה שבת כלל וכמבואר כאן ע״ש בחת״ס מש״כ בזה. והאחרונים האריכו הרבה בקושי׳ זו. והגה״ק ר׳ יחזקאל מאוסטרובצה זצ״ל־הי״ד אמר בזה, דהנה באמת צריכים טעם במי שאין לו קרקע למה יפטר מראי׳, וכי מי שהוא עני יפטר ממצוה ואם יש לו קרקע אף אם הוא מכת הפתוחים יתחייב במצות ראי׳.

רק הביאור הוא, דמי שיש לו קרקע ואעפ״כ הולך על דרך רחוק לירושלים ומניח ביתו הפקר זהו ראי׳ שמבטל עצמו לגמרי לעבודת הבורא, ומוכח דכוונתו לשם שמים במצות ראי׳ וקרבן פסח, ואף דהתורה הבטיחו ״ולא יחמוד איש את ארצך״ (שמות לד, כד) וכדאיתא במס׳ פסחים (ח:) שלוחי מצוה אינן ניזוקין, אבל על זה גופא ג״כ צריך להיות בעל בטחון גדול להניח הכל בביתו ולילך למרחק זמן רב, ומדעשה כן ראי׳ שכוונתו לשם שמים. אבל מי שאין לו קרקע, אין הוכחה שכוונתו לשם שמים, שאינו ירא שיקחו ויגזלו דבר ממנו, דהא אין לו כלום, ומשום הכי פטור מראי׳ ומקרבן פסח.

ועפי״ז אתי שפיר קושיית החתם סופר, דמדחזינן דהניח הכל בביתו והלך לירושלים ליראות ולעשות קרבן פסח זה ראי׳ שכוונתו לשמים, וא״כ איך נאמר שבידו להפקיר קרקעותיו ושלא ילך לירושלים וימנע ממנו תשוקתו, הא כאן אומדנא המוכח דלבו לשמים ובודאי לא יפקיר שדהו, ומשו״ה הפסח דוחה את השבת, עכד״ק. ודפח״ח.

(מאיר עיני חכמים ח״ג ע׳ רח״צ)

★★

ובעצם קושית הגר״ד דויטש זצ״ל הנ״ל יש להעיר, דלכאורה אין לדמות כלל מכשירי ציצית ומזוזה דאין דוחין שבת הואיל ובידו להפקירן להא דמכשירי פסח דוחין שבת אע״ג דבידו להפקיר קרקעו, דבטלית ומזוזה כשמפקיר חסר בחפצא של המצוה לגמרי, דאז לא יהיה לו במה לקיים המצוה, אבל בקרקע הרי אין הקרקע חפצא קרבן פסח, ולא מקרי מחמת זה אין המצוה נוהגת בשבת. ובנוגע לגברא, אה״נ אם באמת הפקיר נכסיו אז יהיה פטור, אבל כל שלא הפקיר, מה שהיה בידו לפטור חובת הגוף שעליו ע״י איזה גורם צדדי חיצוני אין בזה שום טעם לומר דאינה נוהגת בשבת. ובכל פסח יכול להיפטר ע״י יציאה לדרך רחוקה וכדו׳, ודו״ק היטב.

וכעי״ז כתב בשו״ת אוצר חיים (סי׳ לז) לחלק בענין זה (ולייישב קושית הגר״ד דויטש ז״ל הנ״ל). שבטלית ומזוזה שאין זה חובת הגוף, אז תלוי אם יש לו בגד להיות חייב במצוה או לא. ואז אמרינן כיון דאם היה מפקיר לא היה לו בגד כלל ולא היה מתחייב וגם אין עליו חיוב שיהיה לו בגד. אבל בק״פ ותפלין למשל דשם המצוה היא חובת גופו וענוש כרת אם לא יקריבו ״ואף אם תלוי במי שיש לו קרקע דוקא אין זה אלא תנאי המצוה ולא מפני תנאי זה לא יקרא חובת גופו״. וע״ש שסובר שכל מי שיפקיר קרקעו כדי להפטר מקרבן פסח יענש בעונשי שמים על שביטל חובתו ע״י גרמא דיליה. עכ״ד, ודו״ק היטב.

ועיין בשו״ת יהודה יעלה (חלק א׳ יו״ד סימן שמא) שתי׳ קו׳ הגר״ד דייטש, לפמ״ש הקצה״ח (סי׳ רע״ג) דלהרמב״ם דהפקר משום נדר נגעו בה, ה״ל רק אינו ברשותו מצד שאינו יכול לחזור בו. אבל אכתי שלו הוא ולא הוי קנין עד דמטי ליד זוכה ע״ש.

וא״כ לק״מ, דהקצה״ח עצמו פי׳ עפ״י סברתו הנ״ל הא דבידו להפקירן, היינו אע״ג דשלו הוי, מ״מ אינו ברשותו כיון דאסור לחזור בו נמי, ולכן פטור הוא מציצית כמו בשאינו שלו ע״ש. וא״כ דוקא אין לו קרקע אמרי׳ דפטור, אבל מפקירו מ״מ שלו הוא, דאינו קנין, ויש לו קרקע מקרי, ולא ממועט מלא יחמוד איש ארצך. עיי״ש.

★★

בגמ׳: הואיל ובידו להפקירן וכו׳.

הקשה הגאון המהרש״ם בשו״ת (חלק ו׳ סי׳ מג): קשה לי לפימ״ש המג״א (סוסי׳ שי״ז) בשם הכלבו דאם בדעתו להסיר הציצית תוך ז׳ ימים שרי מדאורייתא לקשור, דהוי קשר שאינו של קיימא, אלא דחיישינן שמא ימלך ויבטלם לעולם, ועיין שם בפרי מגדים בא״א דהוי רק איסור דרבנן, ואם כן הכא דקאי לענין דאורייתא הרי יש לומר דלפיכך

לכולי עלמא חייב במכשירי ציצית שקשרן לטליתו, כיון דאפשר לעשות הקשר באופן שבדעתו יהי׳ להסירן תוך ז׳ ימים, ולא יעבור באיסור קשירה מדאורייתא, ולמה לי טעמא דבידו להפקיר הבגד דמפקע לה מחיוב מצוה, דאיכא חשש איסור, כדאיתא כה״ג בפסחים מ״ח דמפקע לה מחיוב חלה ועוד בכמ״ק, וטפי הו״ל מטעמא דכתיבנא, ואף די״ל דמיירי ששזר הציצית בשבת, אבל הרי ברש״י מפורש דהיינו שלא יתלנה בטליתו בשבת, וכן משמע מלשון הש״ס ושוין שאם צייץ טליתו וכו׳.

וגם בהא דעשה מזוזה לפתחו, אם הכוונה במה שקבע המזוזה

י״ל דמשכח״ל שיקבענה אדעתא לחזור ולסתור אחר השבת, דבנין לשעה פטור כדאי בירושלמי׳ ר״פ הבונה, ועיין בפנ״י ביצה י״ב ושבת צ״ה בזה, ואולי י״ל הכוונה שכתב המזוזה בשבת, ומזה ראי׳ למ״ש בספר התרומה שהובא בב״י (או״ח סי׳ ל״ב) דבכתב תפילין בשמאל פסולים, דאל״כ משכח״ל כותב ס״ת ותו״מ בשבת יעו״ש, אבל במ״ש רש״י לענין ציצית בתולה אותן בשבת צ״ע ע״כ.

★★

בגמ׳: הואיל ובידו להפקירן.

בשו״ת מנחת יצחק (ח״ג סי׳ כ״ז אות ב׳ וחלק ו׳ סי׳ קיג)

דן לגבי מפקיר ביתו אי חייב במזוזה, והביא מסוגיין דקאמר לגבי מזוזה דבידו להפקיר, הרי דאם הפקיר ביתו פטור ממזוזה. שוב כתב דיש לומר דמדרבנן חייב במזוזה, והוא על פי מה שכתב במגן אברהם (סי׳ י״ד סק״ח) בשם אביו דכמו בטלית שאולה לאחר ל׳ יום חייב בציצית משום דנראה כשלו, כן מי שלובש ציצית ונותנם לאחר במתנה ע״מ להחזיר חייב מיד בציצית מדרבנן דכ״ש הוא דנראה כשלו. ולפ״ז י״ל דה״ה במפקיר ביתו שדר בו, מדרבנן מיחזי כשלו וחייב במזוזה דומיא דשוכר בית דלאחר ל׳ יום חייב במזוזה דנראה כשלו. ועיי״ש מה שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: הואיל ובידו להפקירן.

כתב הגאון ר׳ צא״י מייזליש ז״ל בעל חדות יעקב בתשובתו

שנדפסה בקובץ אוצרות הסופר (קובץ יב ע׳ כח): מה שהעיר רו״ג לר׳ אליעזר בשבת (דף קלא ע״א) מכשירין לא דחי שבת בציצית הואיל ובידו להפקירן, א״כ למה התירה תורה כלאים בציצית דעשה דוחה ל״ת הא בידו להפקיר. ובזה קשה נמי איך מוקי ביבמות (דף ו ע״א) גבי כיבוד אב [דההו״א דעשה דכיבוד ידחה ל״ת דשבת] בלאו דמחמר, הא בידו להפקיר הבהמה.

נראה דנגד מה שבידו להפקיר [הוא משום דגם] הוי בידו

ליתשיל על ההפקר והוי שלו, אך בשבת שאין נשאלין על מה שאינו צריך בשבת ושום איש לא יזדקק לו ליתשל לו, ושפיר משום בידו להפקיר לא דחי שבת, אבל מן התורה, שמן התורה מותר ליתשיל בשבת, וכשם שבידו להפקיר כך בידו ליתשל, ושפיר עשה דוחה ל״ת.

גם י״ל דהא ירא להפקיר שלא יזכה בו אחר, אמנם [יש לו

עצה, דהא] מה״ת סגי בהפקר בפני חד, ורק דרבנן אמרו שצריך ג׳, וא״כ בידו להפקיר בפני חד דלא ירא פן יזכה אחר דחכמים אמרו שאינו הפקר [וממילא] לא יבוא מי [שהוא] לזכות בו כלל, ומן התורה הוי הפקר, [וע״כ] אינו דוחה שבת. אבל מה״ת גם בהפקר בפני חד שרי כל אחד לזכות, [וא״כ שוב] ירא להפקיר, [וע״כ לא דחי הל״ת]. ועיין שו״ע חו״מ סי׳ רעג (ס״ז) שיטת הרמב״ם. ועיין ט״ז או״ח (סימן רמו סק״ה) ע״כ.

★★

בגמ׳: וליגמור מיני׳ - משום דאיכא למיפרך מה למצה שכן נוהגת בנשים כבאנשים וכו׳.

הגאון מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל כתב לחכ״א: ע״ד

קושיתו בסוגיא דשבת (קל״א ע״א) בהא דאר״א מכשירי שופר ומילה דוחים שבת ויליף לה מקראי יתירי ומפרש התם בגמ׳ דממצה ליכא למיגמר משום דמה למצה שכן נוהגת בנשים כבאנשים ע״ש, וע״ז הקשה מהש״ס דפסחים (מ״ג ע״ב) דאיצטריך לר״א היקשא דמצה לחמץ בקרא דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות. דנשים חייבות במצה ע״ש, ולמה לי׳ לר״א האי קרא, הא לדידי׳ איכא ילפותא אחריתא דנשים חייבות במצה, דאל״כ למה לי קראי למכשירי שופר ומילה שדוחין שבת נילף ממצה, וע״כ משום דמה למצה שכן נוהגת בנשים, וא״כ ע״כ דנשים חייבות במצה ולמה לי היקשא.

והשיב על כך מהר״ם שפירא זצ״ל: בש״ס דקידושין (ל״ד

ע״ב) אמרינן דמשו״ה מ״ע שהז״ג נשים פטורות,

משום דהוי מצה והקהל שני כתובים הבאין כאחד ואין מלמדים. והנה בש"ס דשבת (קל"א ע"ב) ילפינן דמכשירי מצה דוחין שבת מגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות. ומבואר בסוגיא דפסחים (מ"ג ע"א) דלר"א איצטריך קרא דכל מחמצת לרבויי נשים לאיסור חמץ, כי היכי דלא נקיש חמץ למצה לפטורא גם מחמץ, והקשו התוס' שם דלמה לי קרא, תיפוק לי' דלחומרא מקשינן, ותירצו משום דהו"א דנשים פטורות ממצה מגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות, והיקשא לפטור נשים גם מחמץ, ולהכי איצטריך קרא מחג הסוכות ע"ש.

ועפי"ז מיושבת שפיר קושיתו, דאי לא הוה כתיב קרא דלא תאכל וגו' לחייב נשים במצה, הו"א דגז"ש דט"ו ט"ו מחג הסוכות אתי לפטור נשים ממצה, ואי אמרת דלזה לא איצטריך קרא, משום דפטורות ממילא דהוי מעשהז"ג, זה אינו, דהא פטורא דמעשהז"ג הוא רק מטעם ב' כתובים, והשתא הא ליכא שני כתובים ואיכא רק קרא דהקהל, וס"ד למילף מצה מהקהל דנשים חייבות, ולהכי אתי גז"ש לפטורא, וא"כ ליכא קרא דמכשירי מצה דוחין שבת, ולהכי איצטריך קרא למכשירי שופר ומילה דדחי שבת, דממצה ליכא למילף דהא במצה גופא ליכא קרא דדחי.

ולהכי כתיב קרא דלא תאכל וגו' לאקושי חמץ למצה ללמד דחייבות נשים במצה, וממילא גז"ש דט"ו ט"ו אתי למכשירי מצה דדחי שבת, וכיון דכתיב קרא דלא תאכל, שפיר ידעינן מהיקשא דנשים חייבות. ע"כ.

(אמרי דעת ח"ב ע' קמ)

דף קל"ב ע"א

בגמ': **וביום השמיני ימול - ואפילו בשבת** וכו'.

הנה מבואר כאן, דבלא הפסוק, הי' אסור למול בשבת. ומהו האיסור במילה בשבת נחלקו בזה הראשונים, רש"י (שבת ק"ז ע"א) ותוס' בשבת (ע"ה ע"א) כתבו, דאיסור מילה הוא משום חובל והוא איסור דנטילת נשמה, כי כל חבלה יש בה יציאת דם שהוא הנפש, ומה לי קטלא כולא ומה לי קטלא פלגא. אך הרמב"ם (פ"ה מהל' שבת הלכה ז-ח) כתב דהאיסור במילה (אי לאו קרא) הי' משום מפרק.

וכתב כ"ק אדמו"ר בעל פני מנחם מגור זצ"ל (בספרו תורתך שעשועי פר' תזריע): והנפ"מ הפשוטה בפלוגתא מאיזה מלאכה הוא חייב, תהיה לענין השיעור, דלהרמב"ם בעי' שיעור כגרוגרת כמ"ש בסיום לשונו "ואינו חייב עד שיהיה בדם שהוציא כגרוגרת" ככל מפרק תולדת דש, משא"כ אליבא דרש"י ותוס' דהוי משום נטילת נשמה, בכל דהוא מתחייב ואפי' בטיפת דם סגי, וע"ש בכ"מ ובלח"מ שם מבאר דנאיד הרמב"ם משאר הראשונים משום דס"ל דאין נטילת נשמה אלא בהריגה ולא בחבלה.

והקשה בספר מגן אבות למהר"ם בענט זצ"ל, דהתינח לרש"י ותוס' בעי' קרא למישרי מילה בשבת דאל"כ הו"א לאסור משום נטילת נשמה, אך לדעת הר"מ דהחובל חייב רק משום מפרק ולא משום נטילת נשמה, ובמפרק בעינן דוקא לשיעור כגרוגרת בדם, א"כ מהיכי תיתי לאסור מילה בשבת דאיצטריך קרא להתיר, הא בדם מילה סגי בכ"ש, וא"צ להוציא כגרוגרת, ומן התורה מותר לכתחילה. וכן יקשה במילה שלא בזמנה דאינה דוחה שבת, הא אין כאן חילול שבת כלל (ואף דמדרבנן אסור מ"מ קרא ל"ל), ואין לומר דיש כאן איסור תורה דח"ש, ולכן אתי קרא להתיר, חדא מה יענה ר"ל דס"ל ח"ש מותר מה"ת, וגם תיקשי לשיטת האחרונים דבאיסורי שבת לכו"ע ח"ש מותר מה"ת.

והמגן אבות מתרץ, דכיון שיש מצוה של הטפת דם ברית, אף שאין בדם כמות של גרוגרת, מ"מ משום חשיבות המצוה יש בזה חיוב, דמצותו אחשבי', וע"כ יש כאן חילול שבת עכ"ד.

ויש לבאר תירוצו, דלאו דוקא באבי הבן שעליו המצוה מוטלת יש כאן דין אחשבי', אלא כל מי שימול שליחותא דאב קעביד, והוי אחשבי' לגבי המל, או אפי' נימא כדעת האבנ"ז דהתינוק הוא המקיים המצוה במילה, מ"מ שפיר אסור לאחר למולו, אפי' שלגבי המל לא יהא אחשבי', מצינו למימר דאחשבי' דמצוה סגי לגבי אחריני, ודוגמא לדבר מהמתבאר דהשוחט בשבת חטאת בחוץ לע"ז חייב משום מחלל שבת, אע"פ שהוא מקלקל, כיון שהוא מתקן אצל ב"נ להוציאה מידי אבמה"ח עי"ש, חזינן דתיקון לאחרים מחייב להשוחט, ה"ה הכא נמי י"ל דאחשבי' לאו דוקא לגביו דמקיים המצוה, אלא לכו"ע.

ובזה יש ליישב קו' הפמ"ג (בפתיחה כוללת והל' שבת) והמנ"ח (מוסך השבת מלאכת מפרק) על מה דפריך בפ' ר"א דמילה (קל"ו ע"א) בקטן בן ח' ימים כיצד נמהלנו

והא כל שלא עברו עליו ל׳ יום שמא נפל הוא, ואיך נחלל שבת בספק, ומשני שם רב אדא בר אהבה מלין אותו ממה נפשך אם חי הוא שפיר קא מהיל ואם לאו מחתך בבשר בעלמא הוא. ומקשים האחרונים הנ״ל, הניחא לשיטת רש״י ודעימי׳ שחיוב חובל מחמת נטילת נשמה שפיר מובן שאם אינו בר קיימא אין כאן עבירת נטילת נשמה מדבר מת, וע״כ אפשר למולו ממנ״פ, אבל לדעת הרמב״ם שחילול שבת דמילה הוא מצד מלאכת מפרק, א״כ גם בתינוק שאינו בר קיימא יש כאן מלאכת מפרק, שהרי כמו בכל מאכל אשר יאכל גם אם אינו בע״ח יש חיוב מפרק, והמנ״ח הניח קושיתו בצע״ג.

אולם לפי המגן אבות מיושב כפתור ופרח, שהרי לעולם מפרק בעי שיעור דכגרוגרת, ובמילה אין דם אלא כ״ש, מאי אמרת דפעולת המצות דמילה אחשבי׳, זהו רק בחי שמצווין על מילתו, אבל בנפל שאין בו מצות מילה ליכא אחשבי׳, ושוב הוי מחתך בבשר בעלמא הוא.

★★

אלא אי קשיא הא קשיא על המגן אבות, דהנה בתשו׳ רע״א (ח״א סי׳ קע״ד) הקשה דבמילה שלא בזמנה נימא כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אעל״מ, ויחשב למקלקל ויפטר. ומשיב רעק״א דכיון דסוף כל סוף ניטלה הערלה, ואחר השבת לא יצטרכו לחזור לחתוך הערלה אלא רק הטפת דם, א״כ במציאות תיקן, ואין כאן תיקון של ״חלות דין״, ועד כאן לא שמענו כללא דאעל״מ אלא כשצריכים לחול דיני התורה, אבל הבונה בית בשבת הבית בנוי במציאות כלום נאמר שיחשב לסתור, וה״ה בחתיכת הערלה ע״ש בנועם דבריו, ומעתה נחזי אנן לשיטת הרמב״ם לפי דרכו של המגן אבות דהמצוה של מילה היא אשר מחשיבה את הפעולה לחילול שבת, א״כ תחזור עלינו קו׳ רע״א במילה שלא בזמנה יפטר, דנימא כל מילתא דאמר רחמנא ל״ת וכו׳, כי ברגע שנבטל מצותו יפקע החילול שבת דאין כאן אחשבי׳, ולהרמב״ם בחיתוך הערלה אין חילול שבת אלא בהטפת הדם. ואולי י״ל בדוחק דכיון שהמוהל מל לכוונת מצוה, אע״ג שידע מן האיסור, מ״מ כוונתו למצוה, ויהיה אחשבי׳ אף שבפועל לא עשה מצוה. אבל רחוק לומר כן.

וקושיא זו י״ל עפ״י מה שפלפלו האחרונים (ראה בעטרת חכמים או״ח סי׳ ד׳ משיטמ״ק ריש כתובות) שבכל מילה יש גם מלאכת גוזז, ובהא שפיר אמרי׳ דחתיכת הערלה במציאות עביד ומהני, ולכן במילה שלב״ז חייב בשבת משום שגזז, וכאן ל״ש כלל דכ״מ וכו׳ אעל״מ. אלא שגוף דין גוזז במילה צריך עיון. ע״כ.

★★

יש להקשות, לדעות הסוברות שמילת נכרי כשרה, מדוע מילה דוחה שבת, הלא ניתן לעשות את המילה על ידי נכרי?

ותירץ בזה הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: הן אמת שלדעות אלו הבן נחשב למהול אף כשנימול על ידי נכרי, מכל מקום הואיל ו״אין שליחות לנכרי״, נמצא כי במילת הנכרי בוטלה מצות העשה המוטלת על האב למול את בנו בעצמו או על ידי שלוחו, שנחשב כמותו. ועל כן, לצורך קיום מצות העשה של האב, התירה התורה למול בשבת.

(מרפסין איגרא ע׳ רמג)

★★

בספר חדושי הגרי״ח סנקביץ ז״ל (ח״א סי׳ כ״ג) הביא שנשאל: למה לן קרא וביום השמיני דמילה דוחה שבת כמבואר בשבת (קל״ב.), הרי אפשר למילף מדכתיב ערלתו ודרשינן שם (קל״ד:) ערלתו ודאי דוחה שבת ולא ערלתו ספק, א״כ על כרחך נשמע מזה דמילה דוחה שבת.

וכתב שם: בפשיטות לא קשה, דרק אחרי שגילתה תורה בקרא וביום השמיני שמילה דוחה שבת, ממילא דרשינן ערלתו דכתיב גבי וביום השמיני דערלתו ודאי ולא ערלתו ספק, אבל אי לא הוי כתיב וביום שדוחה שבת, מהיכן הוי ידעינן לדרוש זאת מערלתו. וכ״כ רש״י ז״ל בשבת שם (קל״ד:) ד״ה ערלתו וכו׳ דבהאי קרא וביום השמיני דילפינן מיניה ואפילו בשבת כתיב בסיפא ערלתו וכו׳ עיי״ש, א״כ כל זה ידעינן רק השתא דכתיב וביום, וממילא מיושבת הקושי׳ בפשטות.

ועוד כתב שם ליישב, דהנה ידועה קושיית המפרשים למה צריך כלל קרא דוביום דמילה דוחה שבת, הא ממילא ידעינן, כיון דמילה הוי עשה שיש בה כרת, ובכה״ג י״ל דדוחה אף ל״ת ועשה, וממילא הוי ידעינן דדוחה שבת.

אך נ״ל בפשטות, דהנה כבר העירו הפוסקים אמאי לא מהלינן בשבת ע״י שני מוהלים דשנים שעשו פטורין, וכן ידועה קושיית המפרשים, לדעת הרמב״ם ז״ל דמילה בעכו״ם כשירה אמאי מילה דוחה שבת, הלא יש עצה למול ע״י עכו״ם.

ולהנ״ל י״ל, דלכאורה קשה דהא בלא״ה היה צ״ל עשה דוחה ל״ת ועשה, ולא צריך כלל קרא דוביום, אך נראה דאדרבה ע״ז צריך הקרא דוביום, דאילו מצד עשה דוחה ל״ת ועשה הו״א שיצטרך למהול ע״י שנים או ע״י עכו״ם דהא כיון שאפשר לקיים שניהם לא אמרינן עשה דוחה ל״ת, וע״כ גילתה התורה קרא דוביום שמילה בשבת הותרה, וכמו בטומאה דאי אמרינן הותרה דאין צריך להדר אחר טהורים, וכן בפקוח נפש דאמרינן הותרה, ואף שאפשר לקיים שניהם ע״י עכו״ם או ע״י שני מוהלים הותרה.

נמצא לפ״ז, דהיכא שאין לו עצה למול ע״י עכו״ם או ע״י שנים שפיר ידעינן למול בשבת אף בלא קרא דוביום, ומשום דהוי אמרינן דדחי מטעם עשה דוחה, וביום אתי רק לעשותו הותרה. ממילא שפיר מיושב קושייתך, דהא דהותרה לא היה נשמע מערלתו, ואי לא הוי כתיב ביום לא הוי נשמע כלל מערלתו, דערלתו נצרך למעט ספק, דבספק לא אמרינן דחיה ואף היכא שאין לו עצה א״י למול, וע״כ שפיר איצטריך ביום לומר שהותרה לגמרי, וז״נ ופשוט. ע״כ.

★★

בגמ׳: וביום השמיני ימול בשר ערלתו - ואפילו בשבת.

קושי׳ מפתיעה הקשה הגאון בעל משנה שכיר בשו״ת (סי׳ עב) בתשובה שנכתבה בשנת תש״ד בעיר בודאפעסט:

אציגה עוד הערה חדשה בענין שאנו עסוקין בו. הנה קיי״ל דמילה דוחה שבת, וילפינן לה מקרא (ויקרא י״ב ג׳) דוביום השמיני ימול בשר ערלתו, וביום אפילו בשבת. וקשה לי מנא לן דהאי וביום אתי לאורויי דמילה דוחה שבת, דלמא אדרבא להיפך, אתי לאורויי לן דמילה אינו דוחה שבת, וכמו דדרשו בפ״ק דמו״ק (דף ז׳ ע״ב) על הקרא (ויקרא י״ג י״ד) וביום הראות וכו׳, דאתי לאורויי לן דאיכא יום שאתה רואה נגעים ואיכא יום שאין אתה רואה את הנגעים, והיינו יו״ט עיי״ש, כמו כן נימא הכא גבי מילה ג״כ דהתורה אתי להורות לנו וביום השמיני ימול בשר ערלתו, דיש יום שאתה מל בשמיני ויש יום שאין אתה מל בשמיני, ואיזהו זה יום השבת דאז אין אתה מל בשמיני, ועפי״ז אתי הקרא לאורויי לן דמילה אינה דוחה שבת.

ואל תשיבני דלזה דאין דוחה שבת לא צריך קרא, דמהיכי תיתי נאמר דדוחה שבת דיוצרך קרא על זה, זה אינו, דשפיר הו״א מסברא דדוחה שבת, מגודל מעלת המילה שיש בו כמה מעלות גדולות כמבואר בנדרים (דף ל״א ע״ב) וגם כמו שכתבו תוס׳ בשבת (בפרק רבי אליעזר דמילה דף קל״ב ע״ב ד״ה האי) דמה״ט לא ילפינן ממילה דעשה דוחה לעשה ולא תעשה משום דשאני מילה דנכרתו עליה י״ג בריתות, עכ״פ איכא כמה מעלות גדולות במ״ע דמילה, ע״כ שפיר הוי אמינא דדוחה שבת, הוצרך הכתוב דביום לגלות דיש יום שאין אתה מל בשמיני דומיא דדרשה דביום הראות במו״ק שם, וא״כ אדרבא אתי לגלות דאין מילה דוחה שבת, וכמו שהוצרך קרא לגלות דאין משכן דוחה שבת מגודל מעלתה, דאי לאו קרא הו״א דדוחה, א״כ כמו כן יש לומר גבי מילה, וא״כ לכאורה טובא קשה קושיא הנ״ל ע״כ.

★★

בגמ׳: מה למילה שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות.

בשו״ת חתם סופר (חלק יו״ד סימן רמט) העיר במה שאמרו (יבמות עא:) לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו. דאי ס״ד דשם מילה אינו כולל פריעה, א״כ נהי דהלכה למשה מסיני דמל ולא פרע כאלו לא מל, מ״מ לא הוזכרה בפרשתו של אברהם אבינו עליו השלום בפ׳ לך לך וכו׳, וא״כ למאי דקיי״ל כש״ס דילן לא הוזכרה פריעה שם ולא נכרתה עליו י״ג בריתות ג״כ, וקשה מש״ס דכאן דקאמר ולכתוב רחמנא במילה וליתא הנך ולגמרו מיני׳ משום דאיכא למפרך מה למילה שכן נכרתו עליו י״ג בריתות, והשתא לימא פריעה תוכיח, דלא נכרתו עליו י״ג בריתות ודחי׳ שבת מהל״מ, דאע״ג דדחיי׳ שבת דמילה עצמה אתי׳ מקראי, מ״מ דחיי׳ שבת דפריעה אינה אלא מהל״מ לפי מה שאנו עתה דפריעה אינו בכלל מילה כו׳.

אלא ע״כ צ״ל דקים להו לרבנן דפריעה נמי אקרי מילה, והיינו מדרמזה יהושע בשוב ומול את בני ישראל שנית, פי׳ מילה שנית דהיינו פריעה, א״כ פריעה נמי היינו מילה, וכן מאן דיליף לי׳ משוב מוסב על מול דבתרי׳ שישוב וימולם אחר שכבר נמולו, והיינו הפריעה שאחר המילה, וא״כ גם פריעה נקרא מילה.

וטעמא נ״ל משום ד״מילה״ אין פירושו הכא חתוך וכריתה כלל, אלא הסרת הדבר, וכדמתרגם האונקלוס עה״פ ומל ה׳ אלקיך את לבבך, יעדי טפשות לבך, אעפ״י ששם

הוא לשון מושאל על ערלת הלב מלשון מילה שבערלת הבשר, מ"מ נ"ל שבשניהם אינו אלא לשון הסרה. ועוד שגם שם כריתה אינו מורה על חתוך בכל מקום כמו העגל אשר כרתו לשנים שפירושו חתוך, ויכרת משיח ואין לו פירושו הסרה וכליון, וה"נ ימול בשר ערלתו פירושו שיסור הערלה מבשרו, ועתה אין אנו צריכים שוב לכל מה שנדחקנו, ובודאי יש כרת על הפריעה, וגם נכרתו עליו י"ג בריתות, אלא שהקב"ה כרת ברית עם אברהם שיסיר הוא ובניו את ערלתם וחייב עליו כרת, אמנם מה הוא ערלתם הדבר מסור לנותן התורה ית"ש, ועד שלא נתנה תורה אמר הוא יתברך שעור הרך התחתון אינו בכלל ערלה, וכשנתן התורה נתחדש הלכה שגם זה בכלל ערלה, והרי כרתנו י"ג בריתות להסיר ממנו מה ששמו ערלה, ואתי שפיר הכל גם מחיוב כרת גם מדחיית שבת, וגם נוסח הברכה ואין בה שום דופי ומברכי' על ציצין המעכבין הפריעה ברכת על המילה וזה ברור לפענ"ד. ע"כ.

★★

בגמ': מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת - רבי אלעזר בן עזריה אומר מה מילה שהיא אחת מאבריו של אדם דוחה את השבת, ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת.

פעם דיבר האדמו"ר רבי גרשון העניך חנוך מראדז'ין זצ"ל בהלכה עם הגאון רבי חיים מבריסק זצ"ל, אמר האדמו"ר להגר"ח כי יש גמרא שאי אפשר להבין בה את ה"פשט" אם לא בדרך החסידות, והיא הגמרא שלפנינו דאיתא וכנ"ל: דרבי אלעזר בן עזריה אומר, מה מילה שהיא אחת מאבריו של אדם דוחה את השבת, ק"ו לפיקוח נפש שדוחה את השבת.

שאל הרבי ר' גרשון העניך, "בשלמא אם היתה נשקפת סכנה לאבר כשלא ימול, והתורה מתרת למול בשבת בגלל כך, יכולים ללמוד מזה קל־וחומר לפיקוח נפש מלא של רמ"ח ושס"ה שדוחה שבת, אבל בנוגע למילה הרי לא מדובר בשום סכנה, ומה אם־כן הלימוד וההשואה"? "אין זאת אלא מפני שאם לא ימול בשמיני, יש סכנה ברוחניות, וממילא יכולים אנו - לדעת התנא ראב"ע - ללמוד מקל וחומר: ומה אם בגלל סכנה באבר אחד מותר לחלל שבת, סכנה של פיקוח נפש לכל הגוף עאכו"כ". מכאן, הוכיח האדמו"ר, שאליבא דראב"ע סכנה ברוחניות וסכנה בגשמיות הם בעלי משקל דומה לענין הלכה, ואי אפשר להבין דבר כזה אם לא על פי חסידות, והסכים מרן הגר"ח זצ"ל לדבריו ואמר "יישר" ע"כ.

(הגאון ר' יצחק מרדכי הכהן רבינוביץ זצ"ל אב"ד פלאוונה, בקובץ ברכת שלמה - כתר תורה. שנה ח' חוברת א' סי' ג').

★★

עוד יש לבאר בדברי הגמ' הנ"ל. דלכאורה לא מובן הקשר דין פקוח נפש לחיוב מילה.

וי"ל עפ"י מה שמובא ברבינו חננאל (יומא פ"ד ע"ב) הסבר, שהלא מצינו אצל צפורה שהתעכבה במילה ומחמת זה הסתכן התינוק, רואים דמילה הוי פיקוח נפש לתינוק.

ויש להעיר על הר"ח שכתב שצפורה היתה צריכה למול את בנה - ותימה ממשנה מפורשת בקידושין (כ"ט ע"א) שאין אשה מצווה למול את בנה.

וי"ל דסבירא לר"ח כמ"ד שאשה כשרה למול (עיין ע"ז כ"ז), ואין כוונת הר"ח שהיתה חייבת למול, אלא שיכולה היתה להצילו ע"י שהיתה מלה אותו.

ועיין בשפת אמת כאן מה שכתב בביאור הק"ו, ויעויין באגלי טל בהקדמה (בהג"ה) מה שפלפל בהך דר"א בן עזרי' לגבי סכנת אבר אי דוחה מצוות התורה.

דף קל"ב ע"ב

בגמ': ימול בשר ערלתו - ואע"פ שיש שם בהרת יקוץ וכו'.

בתשו' אמרי יושר (ח"ב סי' קיז) הביא שחכ"א העיר לו. דמגמרא זו מוכח כנגד המוהלים שנוהגים לחתוך רק מקצת מהערלה והמותר המה מגלים וממשיכים למעלה ע"י הפריעה, דהרי כתב הרמב"ם רפ"י מטומאת צרעת דקוצץ נגע אינו עובר בלאו עד שיקצוץ כולו, וא"כ יכול לחתוך קצת מהנגע, והמותר יגלה ע"י פריעה, ע"כ.

וכתב הגר"מ אריק ז"ל להשיב על כך: והנה לפי שיטת הרמב"ם ז"ל נראה לכאורה דאף אם שייר כ"ש מהנגע אינו עובר, א"כ גם אם נימא דצריך לחתוך כל עור הערלה, אכתי תיקשי, דיוכל לחתוך באופן שישאר כ"ש מהנגע כמו חוט שלא יעכב שלא יחפה רוב גובה ורוב היקף וא"כ לא יעבור על לאו דקציצה כלל כיון דנשאר כ"ש, והא לשיטת

הרמב״ם ציצין שאינן מעכבין אף בחול כשפירש אינו חוזר עליהן, ואפילו לדעת הטור יו״ד סי׳ רס״ד דבחול חוזר, מכ״מ כיון דבשבת אינו חוזר, הרי דקיים מצוה מה״ת, וא״כ בכה״ג שיש נגע יוכל לעשות כן לכתחלה, דבכל מקום שאפשר לקיים שניהם אין עדול״ת ע״כ.

★★

בגמ׳: אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי ל״ת - ל״ת גרידא, האי עשה ול״ת הוא וכו׳.

ובתוס׳ (ד״ה האי וכו׳) הקשו: וא״ת, והא דקי״ל דאין עשה דוחה את ל״ת ועשה, נגמר ממילה בצרעת דדחי ע״כ. וכתב המהר״ם בחידושיו: הא דמקשי התוס׳ ממילה דדוחה צרעת ולא מקשו מהא דמילה דוחה את השבת, צ״ל דס״ל דשבת לא הוי עשה ול״ת אלא הוי ל״ת שיש בו מיתה וכרת וכו׳ אבל תימא הוא בעיני, דהא אשכחן כמה מצות עשה דכתיבו גבי שבת כגון זכור ושמור. וצ״ל דלאו לענין איסור מלאכה איירי אלא לקדשו בשאר מיני קדושות עכ״ל המהר״ם.

הנה יש כאן חידוש עצום, שאין איסור עשה בעשה מלאכה בשבת.

וכתב הגר״י זיידה שליט״א בספר מקור הברכה (ע׳ רלא): והדברים תמוהים מלבד שהוא נגד הראשונים, גם ראייתו מן התוס׳ יש לדחות, שהרי ראייתו הוא כיון שהתוס׳ הקשו למה מילה דוחה צרעת, הרי הוא לא תעשה ועשה? ולא הקשו למה דוחה שבת, הרי שאין בשבת עשה ע״ש. ואם כן אמאי מילה שלא בזמנו אינו דוחה שבת הא שבת רק איסור לאו, וליתי עשה דמילה וידחה שבת כמו מילה בצרעת, ואין לומר שמשום מילה שלא בזמנו יכול לעשותו למחר, שהרי בנין בית הבחירה שילפינן מזה שאינו דוחה שבת, גם התם יכול לעשותו למחר ומאי ראיה, אלא ודאי לדחות למחר לא נחשב כאפשר לקיים שניהם.

ועיין בתשובת דבר אברהם האריך בכמה תשובות לומר שמילה הוא עובר בכל רגע ורגע לאחר שמונה ימים כשלא מל את בנו, ואף החולקים מודים שבכל יום ויום עובר בעשה אם כן לא הוי אפשר לקיים שניהם לחכות למחר שהרי עשה של היום לא יקויים בזה, ואם כן אדיליף ממילה בזמנו לילף ממילה שלא בזמנו, עיין בגמ׳ יבמות (דף ה והלאה) דיליף ממילה דוחה לאו שיש בו כרת, [שדוחה שבת שיש בו כרת] ודחי שהרי נכרתו עליה י״ג בריתות. הרי מה שתירצה הגמרא לענין שבת, תירצו התוס׳ לגבי צרעת, אלא שהתוס׳ הקשו משום עשה ול״ת, ומשבת לא יכלו להקשות כמו שכתבו התוס׳ יבמות (דף ו.) ד״ה ניגמר, דהעשה של מילה גדול מעשה של שבת, אי דוחה את הל״ת דוחה נמי את העשה, ואם כן אין ראיה מהתוס׳ שאין בשבת עשה.

ועוד יותר קשה עליו, דהרי מלבד עשה של ״תשבות״, יש עשה בפ׳ ואתחנן למען ינוח עבדך ואמתך ׳כמוך׳ ועיין ב״י (סי׳ שח) שהביא דברי הרמב״ם בטעם מוקצה מהאי קרא הרי שהוא עשה לשביתה. [שהרי הלשון ׳כמוך׳ משמע שמדמה עבד לישראל, וכמו בעבד יש מצות שביתה כמו״כ יש לישראל]. ועיין רמב״ן דברים (טו, א) עה״פ ״לעשות את יום השבת״, דעשיה של שבת פירושו שביתה עיין שם ע״כ.

★★

ויש להוסיף עוד, דהנה בתשו׳ חתם סופר (יו״ד סי׳ רנא) כתב להקשות, לשיטת הריב״א בתוס׳ חולין (קמא ע״א) דאע״ג דאין עשה דוחה ל״ת ועשה, מ״מ הל״ת נדחה ואין כרת, א״כ איך יפרנס הסוגי׳ דשבת (קלג ע״א) דשתי תינוקות ושכח ומל וכו׳, הרי כיון שאין כרת אין חטאת בשוגג ומה הפי׳ בגמ׳ לפי״ז ע״כ קושיתו.

אכן לדברי המהר״ם הנ״ל הדברים פלא, שהרי ברור שהריב״א איירי ביו״ט שיש רק לאו, אבל בשבת שהלאו הוא כרת א״כ הל״ת בעצמו חזק. א״כ פשיטא דאין עשה דמילה דוחה הל״ת דשבת כיון שיש בו כרת וצע״ג בקושית החת״ס. (ויסוד הקושי׳ על החת״ס כתב בשואל ומשיב (מהדורא רביעאה ח״ב סי׳ רי) ע״ש וכן בשו״ת נהרי אפרסמון (או״ח סי׳ ה) ע״ש שהם לא הזכירו מדברי המהר״ם מלובלין הנ״ל. ולדברי המהר״ם חזקה יותר הטענה מול קושית החת״ס הנ״ל וצ״ע).

ויש לציין לדברי המהרש״ם בשו״ת (חלק ט׳ סי׳ קעא) שכתב דמהרמב״ם משמע דלא כמהר״ם הנ״ל כאן ע״ש.

★★

בגמ׳: נגעים טהורים מאי איכא למימר.

וברש״י מובא מהספרי דגם התולש נגעים טהורים עובר בלאו ע״ש. ובמשל״מ (פי׳ דטומאת צרעת) הביא דמהתוס׳ (שבועות ד׳) מוכח דלא ס״ל כרש״י ע״ש היטב.

ובספר באר מרים (ע' תרלו) מביא מהגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטיין זצ"ל שאמר לחדש, דהשמר דנגע הצרעת הוא גם בנגע טהור, וכל שיש עליו שם נגע עובר בלאו זה. והביא ראיה מרש"י שבת קלב: ד"ה נגעים טהורין - כגון בוהק וכו' ובכולהו איתרבו לאיסור קציצה בספרי וכו' ע"ש.

וכותב (שם): ומדברי רש"י (דברים כד, ח) נראה כדברי מו"ר הגרי"מ פיינשטיין זצ"ל הנ"ל. דבתחלה כתב שלא תתלוש סימני טומאה והוסיף ולא תקוץ את הבהרת, ומשמע דבבהרת טהורה ג"כ נאמר לאו דהשמר בנגע הצרעת.

ויש לדון האם אפילו בנגע שטהרו הכהן או בנגע שנראה לנו טהור, ואעפ"כ כל עוד שלא בא הכהן אסור לקוצצו, ויתכן דמרש"י בחומש אין ראיה דרש"י דיבר על סימני טומאה כגון שער לבן ואח"כ על קוצץ את כל הנגע, וכבר עמדו בזה המל"מ והמנ"ח במצוה תקפ"ז. ע"כ.

★★

והנה להלן (קל"ג ע"א) מקשה הגמ': בשר אע"פ שיש שם בהרת ימול, הא ל"ל קרא דבר שאין מתכוין הוא. וידוע קושית הרשב"א דהרי הוא מכוין לקציצה, וזה לא מיקרי דשא"מ אלא כשהוא מכוין למלאכה אחרת, ותירץ דאיסור דקציצת הבהרת אינה הקציצה גופה, רק שלא יטהר הבהרת בלי הוראת כהן, דהרי איסורו מפסוק השמר בנגע הצרעת לשמור וגו' ככל אשר אשר יורו אתכם הכהנים, ושם לא נזכר קציצה, ואצל הטהרה הרי הוא לא מכוין, יעו"ש בדבריו המתוקים. ובשפת אמת הקשה דבנגעים טהורים לא שייך טעם זה, דהרי אינו מטהר כלום, ואפ"ה אסור לקוצצם כדאיתא לעיל עכ"ד (והינו עפ"י המבואר לעיל ברש"י).

ותירץ חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ה' ע' לח): והנלענ"ד פשוט, דהנה ברש"י לעיל הביא דרשת הספרי דנגעים טהורים ידעינן מיתורא דככל אשר יורו אתכם, ועל כרחך גם בנגעים טהורים אין האיסור הקציצה גופא, דהא בפסוק לא נזכר קציצה כדברי הרשב"א, ועכצ"ל דהאיסור הוא שלא יעבור על הוראת הכהן, וגם בנגעים טהורים אם קוצצן בלי הוראתו עובר על הוראתו, ועל כן שפיר שייך דשא"מ, דהא אינו מכוין לעבור על הוראתו, ודו"ק.

ובלקוטי יהודה (פר' כי תצא ע' קמו-ז) מובא מכ"ק אדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל שתמה, מדוע יש איסור לקצוץ נגע טהור, וביאר דאיתא בזוה"ק (תזריע מ"ו ע"ב) דכמו דעונשא דהאי ב"נ בגין מלה בישא, כך ענשי' בגין מלה טבא דקאתי לידי' ויכיל למללא ולא מליל וכו' עי"ש (דכמו דנגעים באים על לשה"ר, כן באים על מלין טבין דצריך לאומרן ולא אמרן). וזה הפי' נגע טהור. עכ"ד.

★★

בגמ': היכא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת א"נ ציצית וכלאים וכו'.

בשו"ת שאגת ארי' (סי' כט) הקשה למש"כ התוס' במס' יבמות (דף צ' ע"ב) בד"ה כולהו נמי שב ואל תעשה הוא, דסדין בציצית הוי שב ואל תעשה, דאינו מחויב בציצית אלא לאחר שנתעטף, ומקשים התוס' הא כלאים כשהוא לבוש ואינו פושטן לא חשיב שב ואל תעשה אלא עמוד ועשה, ואומר ר"י דשאני כלאים דעיקר האיסור בשעת לבישה בשעה שלבש, אבל כאן לא מיחייב עד אחר שנתעטף עכ"ל התוס'. א"כ היאך אמרינן היכא דאמרינן אתי בציצית עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת וסדין בציצית דבעידנא דקא מיעקר הלאו קא מקיים העשה, הא לפי דברי התוס' לא הוי סדין בציצית בעידנא, דהא הלאו דכלאים עובר תיכף בשעת לבישה, ומצות ציצית אינו מקיים לחוד אלא אחר שנתעטף.

ובשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא אה"ע סימן קמא) בתשובה לבן המחבר תירץ דאם נימא כסברת הרנב"ר שהביא הנימוקי יוסף (בפרק אלו מציאות) דכל התחלת המצוה דוחה ל"ת והוי בעידנא דמיעקר לאו קא מקיים העשה, מפני שאי אפשר לגמור המצוה בלתי התחלתה, והוי מתעסק במצות עשה, א"כ גם גבי כלאים בציצית ניחא, דאף שאינו מקיים העשה עד אחר שנתעטף והלאו דכלאים עובר תיכף בשעת לבישה, אפ"ה מקרי זה בעידנא דמיעקר לאו מקיים העשה, דהא א"א לקיים מצות ציצית אם לא שיתעטף מקודם, והוי מתעסק במצוה דבשעת לבישה מתחיל המצוה. עיי"ש.

★★

בגמ': הכא בעידנא דמתעקר ללאו לא קא מקים עשה.

בספר מגן אבות להגאון ר' מרדכי בנעט זצלה"ה (דף כ"ט ע"ד מדפי הספר) הקשה להמג"א (בסי' תמ"ו סק"ב) שהביא משבלי הלקט בשם רבינו תם דעשה דרבים לא בעי בעידנא וכו', הא גם עבודה עשה דרבים היא ועיי"ש מ"ש

בזה. ועי' שם בהגהות חתם סופר על המג"א שם שהקשה ג"כ כן. ותירץ דצרעת דהוי עשה ול"ת גם בעשה דרבים בעי דיהא בעידנא. ועיי"ש עוד ובשו"ת הגרעק"א מהדו"ת סי' קמ"ג.

דף קל"ג ע"א

בגמ': באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוון וכו'.

ופרש"י: גדול שהוא בר עונשין ואומר למוהל לקוץ בהרתו בכוונה ליטהר ע"כ. הנה בפנים יפות (פר' כי תצא עה"פ: (דברים כד, ח): השמר בנגע הצרעת וגו' כתב: הנה לא פירשה התורה אזהרה אי על הקוצץ או הנקצץ, ונראה דכי היכא דדרשינן בלא תקיפו פאת ראשיכם בלשון רבים אחד המקיף ואחד הניקף, ה"נ להכי כפלה התורה הכא סיפא דקרא ככל אשר צויתי תשמרו לעשות בלשון רבים, לחייב את הקוצץ ואת הנקצץ, וכן מוכח להדיא בסוגיא דשבת (דף קל"ג) דמקשה לאביי אליבא דר"ש האי בשר מאי עביד לי', ומשני באומר לקוץ בהרתו הוא מתכווין, פירש"י שהגדול אומר למוהל לקוץ בכוונה לטהר, ע"כ אין הפירוש שהתירה התורה שישמע לו לכוון לטהר, דמהיכי תיתי שידחה בכוונה, ע"כ הפירוש הוא שהנקצץ עובר, וה"א שלא ימול אותו מפני חיוב של הנקצץ.

והדר אמר שם תינח גדול, קטן מאי איכא למימר, פירש"י דלא ידע לכוונו, נראה הא דלא פירש כפשוטו דקטן לאו בר חיובא הוא. היינו משום דאפ"ה אסור להאכילו נבילות בידים. ומשני. באומר אבי הבן והנה מזה מוכח דהחיוב על הקוצץ שהיא אבי הבן עכ"ד.

ויש לציין לדברי האתוון דאורייתא (כלל כ') מש"כ באריכות לגבי מקיף וניקף דהאיסור על שתיהם, ורצה לחדש לגבי לובש כלאים לעצמו דעובר גם משום מלביש וגם משום לובש ע"ש, וקדמו בזה המנחת חינוך (מצוה תקנא) ועי' בערוך לנר במכות (כ"א ע"ב) בזה.

★★

בגמ': ואי איכא אחר ליעבד אחר וכו'.

מכאן תפסו האחרונים ובראשם התבואות שור בסי' כ"ח ס"ק י"ד על הש"ך בחו"מ סי' שפ"ב סק"ד שכתב להוכיח מדברי הרא"ש בפרק כיסוי הדם דבמילה לא אמרינן שליחו של אדם כמותו, ומי שיכול למול בעצמו ושלח שלוחו למול את בנו, ביטל מ"ע של מילה עי"ש באריכות, א"כ מאי מקשה הגמ' דליעבד אחר, הא אם יעבד אחר יבטל האב את מצותו ובכה"ג ודאי לא מקרי אפשר לקיים שניהם. ע"כ.

ובבית הלוי (ח"א סי' י') כתב ליישב בזה: קושיא זו לכאורה יש לדחותה, דהא בכתובות דף מ' כתבו התוס' דקוצץ בהרתו הוי עשה ול"ת. והא דמילה דוחה אותה משום דנכרתו עליה י"ג בריתות, וכ"כ התוס' בשבת דף קל"ב בד"ה האי, והרי הך סברא די"ג בריתות לא שייך רק על עיקר מצות מילה, אבל מה דאיכא במילה מצוה מיוחדת על האב יותר מעל אחר, על זה לא נכרתו הני י"ג בריתות וא"א לה לדחות עשה ול"ת של בהרת, ורק עיקר מצות מילה דוחה לה, וזה הא אפשר לקיים ע"י אחר ומש"ה פריך שפיר ע"כ.

ובשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ל"ד ס"ק א') כתב תירוץ נפלא בקושי' זו, דהנה כתבו התוס' בעירובין דף ק' דאין עשה דוחה לל"ת היכא שבא ע"י פשיעה, ולפ"ז קשי' במאי דמשני באומר לקוף בהרת בנו הוא דקמכוין, והרי הוי ע"י פשיעה כיון שמכוין לטהרתו, דלולא זאת לא יעבור, ועשה אינו דוחה לל"ת ע"י פשיעה, וצ"ל כמו דעשה דמילה דוחה לעשה ול"ת דצרעת הואיל ונכרתו עלי' י"ג בריתות, ה"ה אף היכא שבא ע"י פשיעה ג"כ דוחה, דמילה הוי עשה חמורה. ומעתה מקשה הגמ' שפיר, ואי איכא אחר ליעביד אחר, ואי דהמצוה עלי' ועשה דוחה לל"ת, ע"י פשיעה אינו דוחה, דהמצוה שעל האב ל"ה רק עשה גרידא. די"ג בריתות הי' על גוף המילה וגוף המילה הי' יכול להתקיים ע"י אחר. ומצוה שע"י האב אינו דוחה היכא שהוי ע"י פשיעה: עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': יבוא עשה וידחה ל"ת.

רב ניסים גאון (בסוגיין) מקשה - מדוע עשה דוחה ל"ת, הרי ידוע שלאו חמור מעשה כדאיתא ביבמות (דף ז' ע"א).

ומתרץ דבמקום שיש עשה לא נאמר כלל הלאו ע"כ. פירוש דבריו - שבמקום שיש עשה הותר הלאו (ולא רק נדחה), וכאילו שלא נאמר כלל. וכן מצינו במהרי"ק (שורש קט"ד) שסובר כך.

אמנם התוס׳ (ברכות כ׳ ע״א ד״ה שב וכו׳) נקטו בפשיטות מלשון חז״ל ״עשה דוחה ל״ת״ דמשמע דהוי רק דחויה. ולפי״ז חוזרת קושית ר״נ גאון הנ״ל.

והנה הרמב״ן (עה״ת שמות כ׳, יח) מסביר כי מצות ״עשה״ הוי מאהבה, ו״לא תעשה״ הוי מיראה, ולכן בגלל חשיבות האהבה היא דוחה יראה ע״ש. וראה בגמ׳ (יבמות שם) דנראה דל״ת חמור מעשה ומ״מ עדל״ת בגלל גזה״כ. וזה דלא כהנ״ל. ועמד בזה בגליון הש״ס להגרע״א ביבמות (שם) ע״ש.

★★

בגמ׳: יו״ט אינה דוחה אלא בזמנה בלבד וכו׳.

בספר יהושע להגאון ר״י באב״ד ז״ל (או״ח סי׳ ט״ז) כתב להקשות קושי׳ נפלאה: יש לתמוה באמת לכאורה דמאי דאמרינן דמילה שלא בזמנה אינו דוחה יו״ט, והוא גמרא ערוכה בפ׳ ר״א דמילה, ולמה לא נימא דלדידן כיון דהותרה חבורה לצורך אוכל נפש, דהיינו שחיטה, הותרה נמי שלא לצורך, ולא מיבעי׳ לשיטת רש״י דביצה דף י״ג שאף דאין בו צורך קצת מותרת, אלא אפילו לשיטת התוספו׳ דס״ל דבעינן צורך קצת מ״מ, הא כתבו התוס׳ בפסחים דף ה׳ דצורך מצוה הוי׳ צורך קצת, והוא בתוס׳ ד״ה וש״מ לא אמרינן מתוך, ומילה שלא בזמנה היא בעשה.

וצריכין אנו לומר דלא שייך כאן מתוך, כיון דחבורה באדם לא הותרה, ולא אמרינן מתוך אלא דוקא גבי חבורה או הבערה דהוא באוכל נפש עצמו ועתה עושה ג״כ באוכל נפש, אלא דעושה שלא לצורך, בזה אמרינן מתוך, משא״כ להתיר חבורה בנפש האדם דלא שייך כלל לצורך אוכל נפש, ומאי שהותרה גבי מילה לצורך שמיני ודאי לא שייך לומר מתוך שהותרה לצורך ודאי, משום דלא אמרינן מתוך אלא גבי מלאכת אוכל נפש ולא גבי שאר מלאכת שהותרה בזמנו לצורך מצוה ע״כ.

ועל תירוץ זה כתב הג״ר שלמה טנא ז״ל (בקובץ צוהר כרך ט׳ ע׳ קנח) להקשות: ונפלאתי מאד דלכאו׳ דבריו הם נגד סוגיא ערוכה בכתובות ז׳ א׳, גבי בעילת בתולה בשבת ויו״ט, ר׳ פפא משמי׳ דרבא אמר ביו״ט שרי בשבת אסור א״ל ר׳ פפי לר׳ פפא מאי דעתיך מתוך שהותרה חבורה לצורך הותרה נמי שלא לצורך וכו׳ ע״ש בפרש״י, הרי חזי׳ להדיא דגבי חבורה באדם שפיר אמרי׳ מתוך אף דל״ש בי׳ צורך אוכל נפש.

איברא דעיי״ש בשטמ״ק שכתב, מתוך שהותרה חבורה לצורך, פי׳ החבורה העשוי׳ לצורך אוכל נפש, דהיינו שחיטה, הותרה נמי חבורה שאינה לצורך אוכל נפש, כגון בעילה, כיון דמ״מ יש כאן צורך הגוף, ע״כ. [א״ה, וע״ש עוד ברא״ה ובשא״ר דמשמע דפי׳ נמי כן], הרי מבואר דבעי׳ שיהי׳ הנאת הגוף ואל״ה לא אמרי׳ מתוך, וזה ע״ד הספר יהושע דבעי׳ שיעשה בדבר שהוא אוכל נפש, ומשו״ה ניחא דבמילה שלא בזמנה כיון דאין בה הנאת הגוף לא אמרינן מתוך. ע״כ.

ובשו״ת חוט המשולש להגר״ח מוולוז׳ין ז״ל (סי׳ נ׳) בתשובת הג״ר אליעזר יצחק מוולוז׳ין ז״ל כתב: לכאורה קשיא דלפי מאי דאמרינן כתובות שם לר״פ מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך גבי יו״ט. וכן פסקו רוב הפוסקים לבר מהרמב״ם. וכן מסיק הפר״ח או״ח (סי׳ תצ״ה) דבאמת אף בשאר מלאכות אמרינן מתוך, א״כ קשה דהא רב אשי דהוא בתרא מסיק שבת (קל״ב ע״ב) דלכך מילה שלא בזמנה אינו דוחה יו״ט משום דהוי עשה ול״ת, קשה למה לא יהא מותר משום מתוך. וע״כ צ״ל דגם במצוה צריך להיות צורך היום קצת, א״כ קשה תינח בודאי שלא בזמנו, הא בספק שלא בזמנו כיון דמדרבנן עכ״פ חייב כ׳ התוס׳ ד״ה מתוך דהוי שפיר צורך, א״כ למה לא ידחה ספק מילה שלא בזמנה יו״ט משום מתוך. ונראה לפענ״ד לתרץ בסברת התוס׳ שם ד״ה אלא מעתה, דדוקא בדבר הרגיל אמרינן מתוך, ע״כ.

★★

במשנה: אם לא התקין מע״ש כורך על אצבעו ומביא אפי׳ מחצר אחרת.

בתוס׳ רעק״א (אות קנ״ח) כתב וז״ל, משמע דמרה״ר אסור, וכ״כ המג״א להדיא בסי׳ של״א סק״ה, אבל בהר״ן במה שהביא דברי הרמב״ן להוכיח דנשפכו מים שלאחר המילה יכול למולו ולהחם חמין, באמצע דבריו כתב, ומביא דרך רה״ר, וצ״ע. ובאמת לכאורה קשה אמאי נימא דאסור מרה״ר, דמאי שנא מלועס בשיניו דהוי טחינה כלאחר יד דשרי, ומ״ש הוצאה מרה״ר כלאחר יד. וגם קשה לי בדברי

הרמב״ן שבר״ן הנ״ל דנקט ההוכחה מדשרינן למול אף דיודע שיהי׳ צריך להביא הסמרטוטין לכרוך על אצבעו להביא מרה״ר דהוי שבות דלא דחי במכשירים, אמאי הניח מלהביא ראי׳ מלועס בשיניו דהוי נמי שבות דהוא טוחן כלאחר יד, עכ״ל.

וכתב הגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל (בקובץ כרם שלמה שנה י״ב קו׳ ט׳ ע׳ טו): להמעיין בלשון הרמב״ן בשבת קל״ד לק״מ, דז״ל, ועוד דכורך על אצבעו ומביא דרך רה״ר איסורא דרבנן היא, וא״כ מחצר אחרת שלא נשתתפה נמי איסורא ונדחה מילה, מידי דהוי אאיזמל שאין מביאין אותו דרך שער בשינוי כו׳ יעו״ש, והיינו דכוונתו להוכיח מהא דמבואר בגמ׳ דאין מביאין איזמל מחצירות וקרפיפות אף דאפשר להיאו בשערו דהוי שינוי, הרי דהוצאה כלאחר יד אין דוחה מילה, א״כ ה״ה בכורך על אצבעו, ולכך מקשה מכורך על אצבעו דזה מוכח בגמ׳ דהוצאה כלאחר יד לא דחיא מילה, משא״כ בטחינה כלאחר יד, אינו מבואר בגמ׳, ודו״ק.

★★

רש״י ד״ה ואי איכא אחר. עיין משנה למלך (ריש פ״י מהלכות טומאת צרעת) שכתב להוכיח מפירוש רש״י, דמשמע דאי קאי האב התם, אף שהמוהל אינו מכוין לטהרו, עובר בלאו, וה״ט כיון שהמצוה על האב, המוהל שליחותיה קעביד, וכיון שכוונת האב לטהרו עובר בלאו. עיי״ש.

ועיין עונג יום טוב (סי׳ קי״ג) שכתב וז״ל: ולכאורה הדבר צריך ביאור דמה איכפת לן במה שהאב עומד כאן ואומר דלקוץ בהרת בנו הוא מתכוין, אם אחר מל, והאחר אינו מתכוין לקוץ הבהרת, רק במצות מילה קא עסיק, ומ״ש המל״מ דכיון דהמצוה מוטלת על האב ועביד שליחותו אסור, הא ביארנו דאף דאמרינן שלוחו של אדם כמותו, מ״מ אם יש במעשה דהוא מידי דלא מצינן למירמי על המשלח לא רמינן עליו, ומה דמצינן למירמי על המשלח רמינן ואמרינן שלוחו של אדם כמותו, וה״נ מאי אכפת לן שהאב אומר שמתכוין לקוץ הבהרת, והמוהל מל בשליחותו, אנן נחלק ונימא דמה שהוא מל הוא בשליחות, ומה שהאב מכוין לקוץ הבהרת אינו בשליחות. ועוד דהא קיי״ל דאם האב אינו רוצה למול אז מחוייבים ב״ד למולו. וא״כ השתא דהאב מתכוין בשביל לקוץ הבהרת, נימא דהמוהל מל מטעם שליח ב״ד. עיי״ש שנשאר בצ״ע.

קל״ג ע״ב

בגמ׳: המל כל זמן שהוא עוסק במילה חוזר בין על הציצין המעכבים וכו׳.

בשאגת אריה (סי׳ נון) הביא ראי׳ לדברי הרמב״ם דלציצין שאין מעכבין אף בחול אינו חוזר אם פירש כמו בשבת, דאי הוי משום זה אלי ואנוהו אף לאחר שפירש, א״כ אף בשבת יהי׳ מותר לחזור כמו דפסקינן כרבה בפ׳ ר׳ ישמעאל (מנחות סד ע״א) דאם היו לפניו ב׳ חטאות אחת שמנה ואחת כחושה אומרים לו שחוט שמנה הרי דמשום זה אלי ואנוהו מותר לכתחילה לשחוט וכן פסק הרמב״ם (פ״ב מה׳ שגגות הט״ו).

וכתב בספר דברים נכוחים להג״ר גרשון ליטש-רוזנבוים זצ״ל: ולפענ״ד מהא ליכא ראי׳, דהתם שאני כיון דניתנה שבת לדחות על קרבן להקרבה א״כ שפיר אמרינן משום זה אלי ואנוהו מותר אף לשחוט, משא״כ כאן דכבר פירש מן המילה ולא ניתן תו שבת לדחות בשביל מילה זו אז לא מתירין לחלל בשביל זה אלי ואנוהו לחוד כנ״ל פשוט.

ובאות ברית כתב לחלק, דשם שאני כיון דהוי משום הקריבהו נא לפחתך וכתיב שם הישא פניך הרי דבקרבן הוי זה אלי ואנוהו לעיכובא - ודבר זה טעות, ועי׳ ברמב״ם שם שכתב דאם נמצא השמינה טריפה בבני מעיים, אע״פ שלא ידע שהיא טריפה בעת ששחט הכחושה פטור הרי דכחושה עלתה לרצון והיא בעי׳ בגמ׳ שם עיי״ש הרי דגם בקרבן לא הוי כי אם לכתחילה אבל בדיעבד הורצה ופשוט.

עוד כתב השאגת אריה דהיינו טעמא של הרמב״ם, כיון דהרמב״ם פסק כר״י דהמקלקל בחבורה פטור וכיון דלא הוי כי אם איסור דרבנן ליתי העשה דרבנן התנאה לפניו ולידחי האיסור דרבנן, לפענ״ד עפ״י חקירת המ״ל (בפ״ה מה׳ תרומות) דבדבר שאסור מדרבנן הוי מעילה דאורייתא - א״כ הכי נמי כיון דרבנן אמרו דגם ציצין שאין מעכבין צריך לחזור. א״כ הוי תיקון דאורייתא ולא מקלקל בחבורה מקרי ודו״ק ע״כ.

★★

בספר יראים (סי׳ תיט) כותב: ובהארכת תקיעתו יותר מכשיעור אין בזה חילול יו״ט כל זמן שהוא עוסק ולא פירש מן התקיעה, כדתניא בשבת (קלג ע״ב) כל זמן

שהוא עוסק במילה ולא פירש חוזר בין על ציצין המעכבין בין על ציצית שאינן מעכבין וכו' ע"כ. והעיר חכ"א בקובץ כרם שלמה (שנה יט קו' ז ע' כב): ולכאורה אינו דומה, דבמילה ציצין שאינן מעכבין הם חלק המצוה, אך לא לעיכובא, משא"כ בהארכת התקיעה, אין שום מצוה. ע"כ.

ויש לציין עוד למש"כ בבעל העיטור (הל' שופר) וז"ל: וגמרינן מינה המאריך בתקיעה יותר מכשיעור אין בה חלול יו"ט כל זמן שעוסק בה, פירש מן התקיעה ויצא אסור מלתקוע עכ"ל עיי"ש. והגאון רצ"פ פראנק ז"ל בספר הצבי ישראל (ע' קכז) למד שיסוד ומקור בעל העיטור הוא מהסוגי' כאן לגבי ציצין המעכבין דיש חילוק אם פירש או לא עי"ש, וגם בדבריו אלו יש לעיין כהנ"ל דאין הדברים דומים וצ"ע.

★★

הנה הטור (יו"ד סי' רסד) פסק, דמה דאינו חוזר על הציצין שאינן מעכבין אם פירש, זהו רק בשבת משום חילול שבת, דהידור מצוה אינו דוחה שבת, כדמשמע מהסוגי' דכאן. אבל בחול חוזר על הציצין שאין מעכבין, אפילו לאחר שפירש מן המילה, משום מצות הידור.

אבל שיטת הרמב"ם היא (בפ"ב דמילה הלכה ד') והובא בב"י (יו"ד סימן רסד) דגם בחול אינו חוזר על הציצין שאינן מעכבין אם פירש, וכבר הקשו על הרמב"ם מהסוגי' הנ"ל.

וביאר הבית הלוי (ח"ב סי' מז) בזה והניח יסוד מסברא, דדין הידור מצוה א"א לקיים אלא בזמן שמקיים את גוף המצוה, דאז מצטרף קיום המצוה עם ההידור, אבל אם גמר לקיים את המצוה ופירש ממנה, ואח"כ רוצה לקיים את ההידור ולהוסיפו על המצוה, זה אי אפשר, דהידור בפני עצמו אינו כלום, ובכה"ג דכבר גמר את קיום המצוה אין להידור על מה שיחול, וממילא אין לו הקיום של הידור מצוה.

ולפי"ז כתב לבאר את שיטת הרמב"ם דגם בחול אין לחזור על הציצין שאינן מעכבין אם פירש, וזה משום הטעם הנ"ל, דאם כבר פירש א"כ כבר גמר את קיום המצוה, וממילא לא שייך שיוסיף אח"כ הידור על מצוה זו, דכבר אין להידור על מה לחול, ורק אם עדיין עוסק בקיום המצוה דמילה יש לו לחזור על הציצין שאינן מעכבין, דאז נחשב ההידור וקיום המצוה למעשה אחד ושפיר מקיים בזה הדין הידור.

ומה טעם הטור שבחול חוזר?

אלא, הטור סובר שמצות מילה אינה "מעשה המילה", אלא התוצאה להיות נימול. וקיום המצוה של להיות נימול הוי כל רגע ורגע, ושפיר שייך בזה להדר גם לאחר שפירש ממעשה המילה. כן מבאר בשו"ת ר"ח אור זרוע - על המדרש בו מסופר על דוד המלך בבית המרחץ, שהצטער שאיננו מקיים מצוות עד שנזכר במילה. והקשה האור זרוע - הרי מצות מילה קוימה בדוד המלך בהיותו בן שמונה ימים, וכיצד נרגע דוד המלך עתה? ותירץ - דהמצוה במילה הוא להיות נימול, וזאת מקיימים כל רגע ורגע. ודו"ק.

★★

וכתב עוד בבית הלוי שם, דכו"ע לא פליגי בסברא זו, דגם הטור ס"ל כן דא"א לקיים הדין הידור אחר שכבר גמר לקיים את גוף המצוה ופירש ממנה, אלא דהטור סובר דבמילה הוי עיקר המצוה להיות נימול, ומצות מילה אינה נגמרת עם גמר מעשה המילה, אלא היא מצוה הנמשכת כל הזמן.

וא"כ שפיר ס"ל להטור דאפשר לקיים הדין הידור מצוה בציצין שאינן מעכבין גם לאחר שפירש מהמילה, דמאחר והמצוה נמשכת, א"כ הוי כל רגע שעת קיום המצוה ושייך לקיים בה הדין הידור מצוה ע"כ.

★★

ידוע מה דמטו לה מפי הגר"ח מבריסק ז"ל, דאם יש לפניו שני אתרוגים, אחד מהודר אבל ספק אם כשר או לא, ואחר שאינו מהודר אבל בודאי כשר, והשאלה היא איזה מהם ליטול בראשונה.

ואמר הגר"ח עפ"י דברי הבית הלוי הנ"ל, שיטול קודם את המהודר, דאם יטול קודם הודאי כשר א"כ נמצא שכבר קיים את המצוה, ושוב אם יטול השני לא יקיים בזה הדין הידור, דא"א לקיים ההידור אחרי שכבר קיים את המצוה כנ"ל, משא"כ אם יטול את המהודר, א"כ אם הוא כשר, נמצא שקיים בו גם הדין הידור, ואם אינו כשר יקיים המצוה באתרוג השני כשיטלנו, ע"כ. (ויש לציין שהדברים כתובים להדיא בבית הלוי (ח"ב סי' מז) אך העולם אומר זאת בשם הגר"ח זצ"ל).

ועיין בספר חידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה, שכתב לבאר עפ"י דברי הבית הלוי הנ"ל, את שיטת הרמב"ם בהל' חנוכה, והוא לשיטתו כנ"ל.

דהרמב"ם כתב דהדין הידור בנר חנוכה דנר איש וביתו, היינו שבעה"ב בעצמו הוא המדליק בשביל כל בני הבית, והרמ"א (בסימן תרעא) חולק וסובר דכל אחד מבני הבית ידליק לעצמו.

וביאר הגרי"ז דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דא"א לקיים הדין הידור מצוה כ"א בזמן קיום המצוה, ולא בפנ"ע ובנפרד, וא"כ ה"ה שא"א לקיים הדין הידור מצוה ע"י שני אנשים, שהאחד יקיים את גוף המצוה והשני יקיים את ההידור.

וזהו מה שפסק הרמב"ם דבעה"ב הוא המדליק לכל אנשי ביתו דבזה מצטרפת ההדלקה שלו עם ההדלקה לאנשי ביתו ומתקיים בזה הדין הידור מצוה, משא"כ אם אנשי בני הבית ידליקו כ"א לעצמו, א"כ לא מתקיים בזה הדין הידור מצוה, שא"א לצרף ההדלקה של הבעה"ב עם ההדלקה שלהם, ע"ש. ע"כ.

★★

בגמ': מאן תנא פירש אינו חוזר וכו'.

וברש"י: משום דפירש - חשיב לי' חזרה מילתא לנפשא וכו'. הנה המגן אברהם (סי' ח' ס"ק י"ח) הקשה על המחבר, דפסק בפשט טליתו חוזר ומברך, דמאי שנא מסוכה, דביוצא מסוכה על מנת לחזור אין צריך לברך, כמבואר (בבית יוסף) בסי' תרל"ט (ד"ה מברכין), וראיתי בפרי מגדים (באשל אברהם אות י"ח) שם שכתב לתרץ, דיש לחלק, דהתם תשבו כעין תדורו, ופעם יוצא לחוץ, מה שאין כן כאן, כשמסיר אזדה המצוה מכל, אלא דהקשה, הא בגמרא מדמין סוכה לתפילין.

בשו"ת פרשת מרדכי (סי' א') בהגהת הגאון המסדר, כיון גם כן לדברי הפרי מגדים, והסביר הדבר היטב שלא יוקשה מהדמיון תפילין לסוכה, דבסוכה הוי עיקר המצוה על אופן זה שישב בה וילך לחוץ, דהתורה אמרה חשבו כעין תדורו, ואם כן כל עיקר הברכה לישב בסוכה היתה כונתו לישב בה ולהפסיק באמצע, גם לחזור בה שנית, ולכן לא הוי הפסקתו ענין חדש, מה שאין כן בטלית הוי חזרתו ענין חדש לגמרי, והביא ראי' לזה מהגמ' והרש"י בשבת כאן, דמבואר, דכאשר פירש חשיב לי' חזרה מילתא לנפשא וכנ"ל.

אלמא דדבר שמתחיל ומפסיק בינתיים ואחר כך חוזר ועושהו הוה ליה כהתחלה חדשה, והרי שם מסתמא גם כן דעתו לחזור על הציצין שאינן מעכבין, משום זה אלי ואנוהו, כמבואר בש"ס שם, וכן בתמיד כשמסלק הישנים ודאי דעתו להניח אחר כך החדשים, ואפילו הכי אמרינן דכיון דהפסיק באמצע הענין, הוי החזרה אחר כך התחלה חדשה, הכי נמי כיון דפושט הטלית פסקה המצוה לגמרי, וצריך לברך שנית, כיון שנחשב התחלה חדשה עכ"ד.

★★

בגמ': זה קלי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות וכו'.

בספר באר מרים (ע' רטו) כותב: בענין הידור מצוה שמעתי מהגאון ר' יחיאל מיכל פיינשטין ז"ל בשם הגרי"ז מבריסק זצ"ל דיש ב' דינים בהידור, א. הידור - יופי, וכמו טלית נאה ס"ת נאה וכדתניא שבת קל"ג: עשה לך ס"ת נאה ציצית נאה.

ב. דהמצוה תהיה בשלמות בכל עניניה ובהדור, וזהו ענין ההידור שנאמר גבי אתרוג דבעי שיעור גדול, וענינו דהמצוה תהיה בשלמות דלא יחסר השיעור, ואין זה ענין של יופי.

ולפ"ז ביאר את דברי רש"י פסחים צט: לא יאכל אדם עד שתחשך כדי שיאכל מצה לתיאבון משום הידור מצוה. ומה שייך שם ענין של יופי? אלא ביאורו כצד ב' דענינו מצוה מהודרת דיאכל מצה לתאבון כדי שתהיה עשית המצוה מהודרת, עכ"ד.

והנה בב"ק ט: איתא גבי הידור מצוה עד שליש במצוה, עכ"ל. וכתב רש"י אם מוצא שני ס"ת לקנות ואחד הדור מחברו יוסיף שליש הדמים ויקח את ההדור, דתניא שבת קל"ג: "זה אלי ואנוהו" התנאה לפניו במצוות, עשה לך ס"ת נאה לולב נאה טלית נאה ציצית נאה עכ"ד.

וכתבו בש"מ וביש"ש ובבה"ל (סי' תרנ"ו), להקשות דא"כ אין לדבר סוף דתמיד ימצא ס"ת נאה ממנו. ולכן כתבו בתוס' ד"ה עד שליש במצוה: אם מצא אתרוג כאגוז וכו' ואחד גדול ממנו שליש יקנהו, עכ"ד.

וחזינן מדברי רש"י ותוס' דיש ב' דינים בהידור, רש"י ס"ל ס"ת נאה, ותוס' ס"ל הידור של שיעור. והידור זה של שיעור נראה דהוא כמו הידור דלתאבון, דביאר הגרי"ז דהידור זה ענינו לעשות את המצוה בשלמות מצוה מהודרת.

וצ״ע על דברי תוס׳, דהא יש דין נוסף בהידור, ס״ת נאה, והוא הידור של יופי כדתניא בשבת קלג: ס״ת נאה לולב נאה וא״כ ישנם ב׳ דינים, ומה הרויחו דס״ל דאיירי באתרוג ששיעורו כאגוז דבהידור של יופי עדיין יקשה הא אין לדבר סוף? וי״ל דס״ל לתוס׳ דאה״נ יש ב׳ דינים בהידור, אבל הדין דחיובו להוסיף עד שליש נאמר רק בדין דמצא אתרוג ששיעורו כאגוז, ולא בדין דס״ת נאה ציצית נאה דא״כ אין לדבר סוף.

★★

הנה בגמ׳ יומא (ד״ע ע״א) איתא: ואח״כ כל אחד ואחד מביא ס״ת מביתו וקורא לו כדי להראות חזותו לרבים. ופירש״י להראות נויו של ס״ת ותפארת בעליה שטרח להתנאות במצוה שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות לולב נאה ס״ת נאה בקלף נאה בדיו נאה בלבלר אומן. ולכאורה למה רש״י השמיט קולמוס נאה. וכתבו האחרונים להסביר דקולמוס נאה אינו ניכר רק בשעת הכתיבה, אבל בכתב עצמו אין נראה מה שנכתב בקולמוס נאה, ולכן בגמ׳ יומא שמובא שהביאו הס״ת להראות חזותו לרבים, הרי את הקולמוס א״א כלל להראות, לכן רש״י השמיט זאת.

והגרצ״פ פרנק זצ״ל בספר הר צבי (ביומא שם) כתב להעיר על עצם הענין של קולמוס נאה, דבשלמא כתב נאה או דיו נאה ע״י זה התפילין נאין, אבל הקולמוס מאי נ״מ לתפילין אם נכתבו בקולמוס נאה הרי זה לא מייפה את התפילין ומי יודע באיזה קולמוס נכתב, יש שרוצים לתרץ דידוע מטעם המציאות והחוש מעיד דאם יש לו קולמוס נאה הרי הכותב מתאמץ ביותר שגם הכתב יהיה נאה.

וכתב השפת אמת ביומא שם להעיר מה יש הידור בקולמוס נאה? ותירץ משום דהכתיבה עצמה ג״כ מצוה היא. צריך לעשות באופן מהודר אעפ״י שאין ניכר אחר הכתיבה ההידור, ע״כ.

וכתב הג״ר אליקים דבורקס שליט״א בקובץ צוהר (קובץ י״ג ע׳ תעא-ב): אולם תירוצו נראה רק בס״ת ששם גוף הכתיבה מצוה היא וכמו שכתוב ״ועתה כתבו לכם את השירה הזאת״, אבל בתפילין אין מצוה בגוף הכתיבה א״כ למה כתב הדרכי משה (או״ח סי׳ לז) לגבי תפילין שצריך שיהיה קולמוס נאה.

ונראה דהנה הרמב״ם בפ״ז מהלכות איסורי מזבח כתב לגבי החיוב דצריך להביא לביהמ״ק שמן מובחר וז״ל: אע״ג דכל השמנים כשרים, מ״מ הרוצה לזכות עצמו יביא מהמשובח יותר, והוא הדין בכל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהיה מן הנאה והטוב, ואם בנה בית תפילה יהיה נאה מבית ישיבתו וכו׳. וכתב בס׳ חידושים וביאורים ח״ג סימן ל״ח להעיר, מדוע הרמב״ם לא הביא הדוגמאות שאמרו בשבת קל״ח התנאה לפניו במצוות סוכה ולולב נאה? וכתב דיש חילוק בין הידור מצוה הנלמד מזה א-לי ואנוהו לדין זה שצריך להביא בקרבנות מהמובחר [וכך מובא בגמ׳ יומא ע״ב וע׳ ע״ב], שדין הידור מצוה אין זה נוגע להחפצא דמצוה כי אם כלשון הגמ׳ התנאה לפניו במצוות שהמצוה שמקיים האדם הוא ״ואנוהו״, דהיינו קיום המצוה הוא שהאדם מקיים המצוה רק שקיום המצוה נעשה ע״י חפץ המצוה כגון סוכה נאה, משא״כ הבאה בקרבנות מן המובחר אינו רק להנאות לפני הבוי״ת אלא שהחפץ צריך להיות מובחר כמו קרבן שצריך להיות מובחר, והאדם הוא המקיים את המצוה הזאת. ולכן לא מנה הרמב״ם בהלכות איסורי מזבח שכתב המצוה הוא חפץ המצוה [מדברי הריטב״א בשבועות דף ט״ו ע״א ד״ה ולא גדולים, לא משמע כן].

כעין דברים אלו מצאתי בספר קונטרס הביאורים להגרמ״ש שפירא שליט״א (ב״ק סימן כ״ו) דמביא בשם האחרונים, מדוע כתוב שצריך טלית נאה, הרי העיקר הוא הציצית, והטלית הוא רק הכשר מצוה. והסבירו דיש הידור מצוה שאינו שייך לעצם המצוה רק הוא דין שהאדם צריך להדר בעשיית המצוה, וא״כ זה שייך גם בטלית הגם דאין גופה מצוה מ״מ יש בכך הידור בעשיית המצוה, אולם הוא כותב שמרן הגרי״ז מבריסק זצ״ל דחה סברא זאת והוסיף, שא״כ צריך לקנות גם בית נאה כדי שיהיה הידור בעשיית מצות מזוזה עי״ש. [עי׳ משנה במסכת מדות פ״ג מ״ה ובתוי״ט שם לגבי עצים מתולעים ע״ג המזבח וברבינו בחיי במדבר כ״ח ל״א].

★★

בשו״ת עטרת משה לגאב״ד מאקווא זצ״ל (או״ח סי׳ כד) העיר ג״כ: אעלה לפניו מה שהרהרתי מדי עיוני בהלכה זו, במ״ש בגמ׳ שבת (דף קלג ע״ב) ובמס׳ סופרים (פ״ג הי״ג) דמשום ואנוהו יכתבם לבלר אומן מכתב נאה ודיו נאה וקולמוס נאה וקלפים נאים ומובא בדרכי משה (בסי׳ לז)

בשם מרדכי בהלכות קטנות, דהרי כל מה שחשב, נשארים בהפעולה היכר אם נעשו ע״ד הנאות, אבל קולמוס נאה אין שום היכר אח״כ, האם הי׳ הקולמוס נאה, ודוחק לפרש, דהכוונה קולמוס נאה היינו שלא יהי׳ הקולמוס עקום או פגום, ועי״ז יצא כתב נאה ויהי׳ ניכר תמיד שנכתב בקולמוס מתוקן, דהרי א״כ כבר נכלל בכתב נאה ולבלר אומן.

ולולא דמסתפינא אמינא, דהנה בגמ׳ שבת (דף קלג ע״ב) הנ״ל אמרו, ס״ת נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה וכו׳, ולכאורה מה שייכות הך וכתוב בו לשמו לכאן לעניני התנאות, והנה בגיטין (דף כ ע״א) איתא גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודא ורבנן, דתניא הרי שהי׳ צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודא וטעה ולא הטיל בו דלית מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר״י וחכ״א אין השם מן המובחר, אמר רבי אחא בר יעקב דילמא לא היא, ע״כ לא קאמר רבנן התם דבעי׳ זה קלי ואנוהו וליכא אבל הכא לא.

ונאמר בענ״ד, דבגט אף דבעי׳ לשמה, מ״מ אין שום ריעותא במה שמתחת יש מה שנכתב שלא לשמה, כיון דמלמעלה יש מה שהעביר עליו לשמה, אבל גבי שם קדש, כל שישנם אותיות של השם אך שנכתבו שלא לשמה, הרי יש מציאות שלו שלא נכתב לשמה, ולא בטל מציאותו הקודם במה שמעביר עליו קולמוס לשמה, והפסול הוא במה שיש כאן גם הקודם, ולא רק שהוא כאלו הי׳ כאן יתרון תיבה שלא לשמה אלא גרע מזה מציאות הרע, וזה יליף מקרא דואנוהו שצריך שיהי׳ לשמה וכדמיון חולין בעזרה, וז״ש בגמ׳ שבת (דף קלג ע״ב) הנ״ל וכתוב בו לשמה כי גם זה נדרש מקרא זה.

ומפורש יוצא, דענין של ואנוהו שייך לא רק במה שניכר במעשה איזה פעולה לא נאה או אף במה שהוא מכוסה מעין הרואים, והפעולה הלא נאותה נשאר ככתב בלא שירטט, אלא אף מה שרק מחשבה חיסר ופגם שלא כוון לשמה מ״מ פוסל, ואף העברת קולמוס, מ״מ לא מהני, וז״ש התנאה לפניו במצות, היינו מה שההנאות הוא רק לפניו בסתרי המחשבה, מה שאין אדם מכיר בו רק היודע מחשבות.

ובזה ארווחנא, דהראשונים חפשו מקור לכל הענין של לשמה בסתו״ם, ועיין תוס׳ מנחות (דף מב ע״ב) ד״ה כתנאי, דנלמד מכתיבת גט דכתב לה לשמה, והרמב״ן במלחמות מס׳ סוכה (דף ט ע״א) והר״ן בחי׳ סנהדרין בסוגי׳ דהזמנה (דף מז ע״ב), כתבו דנלמד מקרא ועתה כתבו לכם, ובריטב״א הנדפס בחי׳ הרשב״א סוכה ט, כתב דהוא כמו קדשים וכל דבר שבקדושה פשוט מטעם זה שצריך לקדשו, וכל זה סוף סוף לא מצינו מפורש בש״ס, ולדברינו הלא כאן בשבת (קלג ע״ב) כללו בדרשת ואנוהו כתוב בו לשמה והוא הוא מש״כ בגיטין כ׳ וע״ש עוד בזה.

הנה שעמד ג״כ בנקודה שעמד בה הגר״ש כהן זצ״ל הנ״ל ודו״ק היטב.

★★

בהקשר להערת הגאון מבריסק ז״ל הנ״ל על ענין ציצית נאה דא״כ גם הבית יצטרך להיות נאה.

הנה מה שכתב בארץ צבי (ח״א סי׳ קח) בזה: י״ל כיון דא״א לעשות המצוה בלא בגד, חשוב גם הבגד מן המצוה כדדרשינן שבת קל״ג: ואנוהו התנאה לפניו במצות ס״ת נאה לולב נאה טלית נאה כ״ה גירסת רש״י ב״ק ט:, הנה גם הטלית מן המצוה ושייך התנאה לפניו במצות. והוא מטעם שכ׳ הר״ן ר״פ האיש מקדש לענין מצוה בה יותר מבשלוחה דכיון דא״א לקיים המצוה בלעדה חשיב גם אצלה מצוה אע״ג דאשה אינה מצווה אפו״ר, וה״נ בטלית כיון דא״א לקיים מצות ציצית בלעדי הטלית גם הטלית מן המצוה [ובמק״א הקשיתי דלמה לא מצינו ג״כ שיהיה מצוה לדור בדירה נאה מצד התנאה לפניו במצות מחמת המזוזה, כמו שמצוה לילך בטלית נאה בשביל הציצית, דלכאורה הבית לגבי מזוזה דומה ממש לטלית לגבי ציצית. וניחא לי, דשאני בית שמחוברת לקרקע עולם של רשות כמו שמחוברת למזוזה, ע״כ לא מהני חיבורה למזוזה שיתקדש הבית, [ע׳ רשב״א שבת מ״ד: לענין מוכני שיש עלי׳ מעות תמצא סמוכין לדברינו], משא״כ בגד שאין לו חיבור לדבר אחר רק להציצית ואכמ״ל]: ע״כ.

הנה שיישב ההערה מבית נאה, ודו״ק.

★★

בענין ״טלית נאה״ והקושי׳ מ״בית נאה״, כתב בספר מרפסין איגרא (ע׳ יא-יב): ב״משנה ברורה״ (או״ח סימן כד ס״ק ט) בשם האחרונים: ״מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה, שנאמר: ׳זה אלי ואנוהו׳ - התנאה לפניו במצוות״.

וקשה, מדוע מצוה לעשות טלית נאה, הלא המצוה היא הציצית ואילו הטלית אינה אלא הגורם של מצות ציצית? ואם אכן קיימת מצוה לנאות גם את הגורם של המצוה משום ״זה אלי ואנוהו״, מדוע שלא תהיה קיימת מצוה לנאות לא רק את המזוזה אלא גם את הבית עליו קובעים את המזוזה, שהוא הגורם של מצות מזוזה?

ותירצו הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א והגאון ר׳ חיים פנחס שיינברג שליט״א: קיימת מצוה לנאות גם את הטלית, משום שהטלית הינה חלק בלתי נפרד מחוטי הציצית, וכל הבגד - הטלית וחוטי הציצית שעליה - חדא מצוה הוא ונעשה כולו לחפצא של מצוה, קרי: טלית של מצוה. ומכאן גם נגזר נוסח הברכה: ״להתעטף בציצית״, למרות שבעצם אנו מתעטפים בטלית.

מה שאין כן מזוזה אינה חלק מן הבית, ואין הבית נעשה לחדא מצוה עם המזוזה, והבית אינו אלא מקום הקיום בלבד, ולכן לא קיימת מצוה לנאות את הבית.

תדע, שאם אכן קיימת מצוה לנאות גם את מקום הקיום ואת גורם החיוב, הרי שיתחייב אדם לנאות גם את עצמו, שכן הוא מקום הקיום וגורם החיוב של מצות תפילין המונחות עליו ושל מצוות רבות נוספות.

עוד יש ליישב בזה: המצוה לעשות טלית נאה מצד ״זה א-לי ואנוהו״ נאמרה רק באופן שמכין טלית - בגד בן ד׳ כנפות לצורך קיום מצות ציצית, אך אם מכין סתם בגד לצורך לבישה וללא כוונה לקיום מצות ציצית, לא נאמרה לגביו מצות ״זה א-לי ואנוהו״. והוא הדין בבית, אם יבנה בית לצורך קיום מצות מזוזה, אכן יצטרך לנאותו מצד ״זה א-לי ואנוהו״, אך כל עוד שאין זה כך, אין מצות ״זה א-לי״ לגביו.

ולכן, טלית, שהדרך לעשותם לשם קיום מצות ציצית, אמרו בה שמצוה לנאותה, אך בית שבדרך כלל הסיבה העיקרית לבנייתו הינה לצורך מגורים ולא לצורך קיום מצות מזוזה, א״כ לגביו לא נאמר שמצוה לנאותו, ע״כ.

★★

בענין זה דטלית נאה. כתב בספר באר מרים (ע׳ רטז): צ״ע מה שייכות המצוה לטלית, והרי הציצית היא המצוה, ודווקא הם צריכים שיהיו נאים, דהציצית היא המצוה, ולא הטלית. ולכאורה מוכח מדברי רש״י דגם הטלית היא חלק מהמצוה.

ובכתבי מו״ר הגאון ר׳ יחיאל מיכל פיינשטין ז״ל תלה דין זה במחלוקת בעה״מ והרמ״א, דשיטת בעה״מ, דציצית בלא תכלת אסור ללובשה בשבת ברשות הרבים, דנקטינן להלכה דתכלת מעכב את הלבן, ולכן הוי משא בשבת. והרמ״א ס״ל דגם ציצית שאין בה שיעור ג״כ אינו משא. והביאור במחלוקתם אי ציצית היא חלק מהבגד [ולא הוי משא], או דהציצית אינה חלק מהבגד ולכן ס״ל לבעה״מ דהוי משא. ואי נימא דהציצית היא חלק מהבגד אפשר לומר דנוי הטלית הוא נוי הציצית.

וכתב שם מו״ר ז״ל לדחות, דגם הבעה״מ ס״ל (דהציצית) היא חלק מהבגד, ורק כשאין תכלת לא הוי חלק מהבגד, אמנם כשמקיים את המצוה כתקונה בציצית היא חלק מהבגד. ע״כ.

★★

בקובץ פנים מאירות (קובץ יד ע׳ מז) מובא בשם הגאון ר׳ נתן גשטטנר שליט״א שעמד בדברי רש״י (ב״ק ט ע״ב) שהוסיף: טלית נאה. וז״ל שם: ויש לתמוה דבגמרא שבת (קלג:) איתא סוכה נאה לולב נאה שופר נאה ציצית נאה ספר תורה נאה, ואמאי הוסיף רש״י טלית נאה, וגם הפך את הסדר שכתב ספר תורה נאה לפני לולב נאה. גם קשה דאמאי הוצרך רש״י לכפול את הדברים ולכתוב ציצית נאה וטלית נאה, דלכאורה שניהם היינו הך הם.

ורבינו שליט״א תירץ, דרש״י דקדק לומר דבבגד של ארבע כנפות שנותן עליו ציצית איכא מצוה לא רק בהציצית שתלה בה אלא גם בבגד עצמו, שהטלית עצמו נעשה חפץ של מצוה, ולכן צריך שיהיה נאה לא רק הציצית אלא גם הטלית. והביא ראיה לזה ממה שהקשה הפרי מגדים (או״ח סי׳ לב משב״ז סקכ״ח) דכיון דילפינן מתפילין דבכל מצוה בעינן שיהא מן המותר בפיך, אם כן בגד מצמר ארנבים וגמלים וכדומה יהא פסול לציצית כיון דאינו מן המותר בפיך עכ״ד הפרמ״ג, ואם נימא דאין בבגד מצוה אלא בהציצית א״כ אין הבגד צריך להיות מן המותר בפיך. ועל כרחך דפשיטא להפרמ״ג ז״ל דגם הטלית בעצמו הוי בכלל המצוה.

וכן מוכח מלשון רש״י שכתב דגם הטלית צריך להיות נאה ושייך בו התנאה לפניו במצוות. ע״כ.

★★

יש להעיר דבגמ׳ (שבת הנ״ל) וכן בירושלמי (פ״א דפאה ה״א) לא נזכר בברייתא ענין מזוזה נאה, וצ״ב שתפילין, ס״ת וציצית ועוד כיו״ב כתוב כן, ומדוע מזוזה לא כתוב, אך במסכת סופרים (פרק ג הלכה י״ג) אי׳ כן ג״כ מזוזות נאות ע״ש. וי״ל.

וחדשות אביא כן ממאמרו של הגה״צ ר׳ עקיבא יוסף שלזינגר זצ״ל שנדפס בקובץ תל תלפיות (מחברת ט״ו משנת תרס״ז סי׳ ס״ג) וז״ל בתו״ד: זה לערך שלושים שנה חפרו במקום מקדש ת״ו כדי לבנות ונמצא מזוזה וכו׳ גם בשאר מקומות נמצאו תיקין של מזוזות מן זהב משובצים אבנים טובים ומרגליות ונמצאים כעת כאילו באוצר עתיקין (אנטיקען) בפאריז. ובלא ספק שכן היו מהדרין בהיכלי מלכי ישראל ושרי יהודה לעשות מזוזות מהודרין כאלו. ומן הראוי לאשר לו יכולת להדר כן בפנים בחדר, במקום אשר אין חשש גניבה וכו׳ ומו״ח (הוא הגה״צ ר׳ הלל מקולומייא זצ״ל) נהג כן והנהיג כן וכו׳ עכ״ד, והוא דבר חדש.

★★

כתב בספר באר מרים (ע׳ רטו).

בגרי״ז זצ״ל הובא בספר ״ברכת אברהם״, חקר בדין הידור אי ההידור הוא בגוף המצוה, והוי חלק מהמצוה, או דההידור הוא דבר נוסף למצוה. ע״כ.

והנה כתב בחדושי מרן רי״ז הלוי על הרמב״ם בהלכות חנוכה מחלוקת אי שייך הידור לאחר שפירש מן המצוה, דרש״י ס״ל דאפשר לחזור על הידור גם כשפירש מן המצוה, והרמב״ם ס״ל דהידור ענינו דוקא כשעוסק במצוה.

וא״כ י״ל דנחלקו בחקירה זו דרש״י ס״ל דהידור הוא דבר נוסף למצוה, ולכן שייך לחזור על ההידור גם אחר שפירש מהמצוה. והרמב״ם ס״ל דהידור כיון שהוא חלק מהמצוה ולכן שייך לחזור על החיבור רק כשעוסק במצוה.

ולכאורה י״ל דדין ס״ת נאה וכו׳ דענינו יופי הוא דין נוסף למצוה, ודין הידור של אתרוג דשיעורו כאגוז, ואכילת מצה לתאבון י״ל דהוא חלק מהמצוה.

ולדברינו דיש את שני הדברים גם הידור וגם שלמות המצוה. וענין הידור דיופי דענינו דבר נוסף למצוה, יתכן דאפשר לחזור אחר שפירש מן המצוה, ובאמת שהדבר מוכח כן דס״ת נאה דקנה אותו לא משכח״ל רק באופן שפירש מהמצוה ואיך שייך הידור? אע״כ בדין ס״ת נאה, דההידור הוא דבר נוסף למצוה גם להרמב״ם שייך הידור לאחר שפירש מן המצוה.

ויש לדחות דודאי כשקונה ס״ת נאה אז כשהוא קונה את הס״ת הוא מקיים את המצוה מחדש, ואז יש לו את הקיום של מצות ס״ת, והוי ההידור והקיום ביחד. ואין זה נוגע לנידון של הידור לאחר קיום המצוה, דהמצוה כבר נעשתה ורק עכשיו הוא מהדר אותה, ע״כ.

★★

בשו״ת בנין שלמה (להגר״ש הכהן מוילנא זצ״ל) ח״א סימן ז׳ כתב להסביר במה שנתקשו המפרשים בביאור דברי הגמ׳ כאן: עשה לפניו סוכה נאה ס״ת נאה וכתוב בו לשמו. דהיינו שיכתבו את הס״ת לשמו, ולכאורה דין לשמו אינו שייך להידור מצוה אלא הלכה למשה מסיני? [עי׳ שאילתות פ׳ ויקהל]. עוד העיר, מדוע נקטה הגמ׳ בלשון ״לשמו״ ולא ״לשמה״ כמו בשאר המצוות?

וכתב להסביר, דמלבד דצריך כתיבה לשם ס״ת צריך כתיבה לשם ה׳, וכמו בקדשים שצריך שישחוט לשם זבח ולשם ה׳ משום שכתוב ״אשה ריח ניחוח לה׳״, וא״כ גם כאן שכתוב זה א-לי ואנוהו לומדים דמה שצריך להתנאות במצוה לא יתכוון בשביל הנאת עצמו רק שיתכוון לשם ה׳, וזמ״ש שצריך לכתוב לשמו של הקב״ה לעשות נחת רוח לבוראו, ולזה התכוון התנא בלשון וכתוב בו לשמו דהיינו לשמו של הקב״ה. ע״כ.

★★

כ״ק אדמו״ר מהר״א מסטריקוב זצ״ל אמר לדקדק בדברי הגמ׳ כאן: ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה וכו׳, וקשה ע״ז האיך נכנס כאן הדין שצריך שיהיה לשמו, הרי דבר זה הוא מעיקר הדין ואין זה שייך כלל לעניין נוי המצוה שנלמד ממש״כ זה א-לי ואנוהו.

וביאר שנרמז בזה שיתכן שיהיה מצב שהדיו נאה והקלף נאה והכל יעשה בהידור גדול, אך את עיקר הדין שיהיה לשמה חסר ואז אינו כלום, וצריכים לידע שעל אף

כל ההידורים אין לשכוח מהעיקר שיהיה כתוב לשמו, ולולי זה נשארים רק עם הענין.

★★

בענין מש״כ ״וכתוב בו לשמו״ כותב באמרי כהן פר׳ בשלח (אות יז): דקדקו אחרונים מלשון המאירי שהשמיט תיבות וכתוב בו לשמו, משום דכתיבה לשמה היא מדינא, ולא משום הידור מצוה, כשאר הדברים המפורטים בברייתא זו, ובאמת גם במכילתא (בפרשתנו כאן) ובמס׳ סופרים (פ״ג) ובשאר מקומות המסומנים עה״ג, וגם בפרש״י שהעתיק ברייתא זו ביומא (ע.) ובסוטה (מא.) זב״ק (ט.) לא נזכר הא דכתיבה לשמה, וע׳ בשפ״א.

ולענ״ד נראה, דכתוב בו לשמו, דבוק היא עם מה שאמר אח״כ בלבלר אומן, ולהזהיר את הסופר הלבלר בא, שיכתוב את הס״ת לשמו של הבעלים, דהנה אם הסופר כותב ס״ת סתמא לשם מי שיבא ויקנה ממנו, ובא זה וקנה אותה, ודאי יוצא בה ידי מצות כתיבת ס״ת, כמו שבארתי בתשובה, והא דאמר ר״ש במנחות (ד״ל.) הקונה ס״ת מן השוק כאלו חוטף מצוה מן השוק, היינו בקונה ס״ת, ממי שכתב לעצמו לקיים מצות כתבו לכם, ועתה בא אל השוק למכור אותה כדי ללמוד תורה או לישא אשה, אשר לקיום מצות כתיבת ס״ת ולהרבות קדושה זו בעולם אין חילוק אצל מי הס״ת עומד, ומי קורא בה ומי הוא בעלי׳, לכן שפיר הוי הקונה את הספר מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, ואינו יודע איזה מצוה הוא חוטף, אם מצות החזקת תורה או החזקת מצות פו״ר של המוכר אותה, שהרי הוא אינו יודע לאיזה צורך הבעלים מוכרים הס״ת.

אבל מצות כתבו לכם את השירה אינו מקיים, דכל המצות הם אך לעשות רצון הבוי״ת שאמר ונעשה רצונו, והרי אין בקניי׳ זו עשיית הרצון של כתיבת ס״ת, שהרי כבר היא כתובה, ואין הקונה הזה מרבה קדושת ס״ת בעולם, והוי אך כחוטף מצוה מן השוק, (וגם בהא יש דורשין לשבח, ע׳ חת״ס עה״ת פ׳ נשא).

אבל הקונה ס״ת מן הסופר אשר כותב ספרים למכור, הרי אם יקנה הוא ס״ת זו יכתוב הסופר ס״ת אחרת ותתרבה הקדושה בעולם, שפיר קיים הלה המצוה, דהרי הסופר לא נתכוין בכתיבתו לקיים מצות כתיבת ס״ת לעצמו, שהרי כתבה למכור, שהקונה יקיים בספר זה מצוה זו, הרי זה כמתכוון שלא לצאת בה הוא אלא הקונה, והוי כאלו כתבה הסופר לשם הקונה ממש, דהרי זה כאומר להסופר כתוב גט לאיזה שתצא מפתח תחלה, דמבואר בגיטין (כה) דפסול משום דאין ברירה, וזה דוקא בגט, דהוי כתיבה לשמה דאורייתא דקיי״ל אין ברירה, אבל לשמו בס״ת שהוא משום ואנוהו אך דרבנן, וקי״ל דברבנן יש ברירה.

וא״כ הכותב ס״ת לשם איזה קונה שיבא לקנותה תחלה, שפיר אמרינן אגלאי מלתא למפרע דלשמו נכתבה, ולא עוד אפי׳ אם נימא דהסופר נתכוין שאם לא יארע לו קונה יצא בה הוא יד״ח המצוה, ג״כ יוצא הקונה יד״ח המצוה, והוי כאלו נכתבה לשמה, והרי זה דומה להא דאיתא בפסחים (דל״א:) בחלת תודה שעשאן למכור בשוק דיוצא בהן יד״ח מצה, משום דכל לשוק אימלוכי מימלך, אמר אי מזדבן אי לא מזדבן איפוק בהו אנא, והכא נמי הא לא נתכוין הסופר לצאת ידי חובת מצותו אלא אם לא יזדמן לו קונה, ואז שפיר הי׳ יוצא הוא גם מצות ואנוהו בכתיבה לשמו משום ברירה, אבל כשנזדמן לו קונה, יוצא בה הלוקח יד״ח מצוה וגם משום ואנוהו בכתיבה לשמו, וז״ב.

ובזה נבין דברי הקרית ספר (פ״א מתפילין) שכ׳ דבעינן כתיבת אזכרות לשמן משום ואנוהו כדמשמע בפ״ב דגיטין, ונתקשו האחרונים בדבריו אמאי לא הביא מברייתא שלפנינו בשבת, דמפורש להדיא כן, ובפ״ב דגיטין קשה למצוא המשמעות, ועל פי דברינו נאמר, דבברייתא דידן לא נזכר כלל לשמן של האזכרות, וגם אפי׳ לשמה דס״ת לא נזכרה, אלא לשמו של הבעלים כמ״ש, אבל מגיטין שפיר משמע, דשם (כ.) אר״י דאזכרה שנכתבה שלא לשמה מעביר עלי׳ קולמוס ומקדשה וחכ״א אין השם מן המובחר, וראב״י משום דבעינן זה קלי ואנוהו, מבואר דמדינא הי׳ מועיל להעביר קולמס לשמה, ואך משום ואנוהו לא הוי מן המובחר, הרי משמע דכתיבת האזכרות לשמן לכתחלה הוא משום ואנוהו, ודו״ק.

★★

בגמ׳: זה קלי ואנוהו התנאה לפניו במצות, עשה לפניו סוכה נאה אבא שאול אומר ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום.

עיין במהרש״א שפירש שביאורו של אבא שאול סמוך על ביאורו של ת״ק, דהיינו התנאה לפניו במדות ובמעלות טובות, מה הוא רחום אף אתה רחום כו׳.

ועיין בשו"ת משיב דבר להנצי"ב (חלק ב סימן נב) שכתב: ושמעתי לפרש הא דאיתא בשבת, דתניא זה אלי ואנוהו התנאה לפניו במ"ע, עשה לפניו סוכה נאה כו', אבא שאול אומר ואנוהו הוי דומה לו מה הוא חנון ורחום אף אתה היה חנון ורחום, שבא אבא שאול כלפי הדרש של ת"ק מצות נאות, בא לדרוש דמ"מ במקום צערא יש לדרוש מהאי קרא להיפך. ע"כ.

★★

בגמ': מהלקטין את המילה וכו' **עבדי פלגא דמצוה** וכו'.

בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קיז) נשאל: ע"ד השאלה שרבים מהמוהלים נוהגים לחתוך רק מקצת מהערלה והמותר המה מגלים וממשיכין למעלה ע"י הפריעה ע"כ.

וכתב להוכיח מהגמ' כאן וז"ל: ולכאורה נראה קצת סמך דשרי בכה"ג משבת קלב ת"ר מהלקטין את המילה ואם לא הילקט ענוש כרת מני אר"כ אומן, מתקיף לה ר"פ לימא להו אומן אנא עבדא פלגא דמצו' אתון עבדיתו פלגא דמצוה, והנה באשכול כתב וז"ל: מהלקטין מלשון ילקט שהערלה כמו ילקט ובתוכו העטרה וצריך לחיתוך הילקט כולו לגלות העטרה ואם לא חתכו כאילו לא מלו וכ"כ באו"ז הגדול הל' מילה.

וקשה דלפי"ז נראה, דאם לא הילקט היינו שחתך למעלה מהעטרה באופן שע"י חיתוך זה לא נתגלה העטרה עדיין, וא"כ מה פריך לימא להו אנא כו' ופירש"י דמשום דברשות קעביד, הא כיון דהמצוה הוא לחתוך כל הערלה כולה א"כ מצותו לחתוך למטה ככלות חוט העטרה ואם הוא חתך למעלה הו"ל חילול שבת גמור דלא הי' לו לחתוך למעלה כלל רק למטה, ולא פעל בחתיכתו כלום דאכתי יצטרך לחתוך למטה ולפרוע אח"כ, ולא דמי כלל להא דמנחות סה לענין ריבוי בקצירה יעוי"ש.

אבל לפי הנ"ל ניחא, דעכ"פ כשחתך מקצת מהערלה אף שנשאר עדיין מכוסה העטרה יוכל אח"כ לסלקו למעלה ע"י הפריעה, וא"כ שפיר הוכיח בחתיכתו שא"צ לחתוך עוד רק לפרוע והפריעה תעלה גם העור למעלה - אבל מלשון האשכול הנ"ל גופא משמע, דצריך לחתוך עור הערלה כולו.

ועי' במאירי שם כתב וז"ל מי שמל בשבת ונשאר ציצין המעכבין ולא הילקט אינו ענוש כרת משום חבורה שלא לשם מצוה שהרי ברשות עשה, ואם איחר עד בה"ש של מוצ"ש ואמרו לו האיך אתה מתחיל ואי אפשר לסיימה בשבת שמל ולא פרע כאילו לא מל כו' יעוי"ש וצ"ע, דלפי פירושו שלא הילקט היינו שנשארו ציצין המעכבין את המילה ובכה"ג מיתוקמא לעולם אומן וכגון דאתי ביהשמ"ש, א"כ מה זה שסיים שמל ולא פרע כאילו לא מל, הא נחסר עיקר המילה דהא נשתיירו ציצין המעכבין.

ואם נימא דאם מסלק אח"כ ציצין המעכבין עם עור הפריעה שפיר דמי, א"ש כוונת המאירי ז"ל, דאף דלא נחסר כי אם הפריעה דע"י הפריעה מתוקן גם ציצין המעכבין את המילה והו"א דלא יתחייב כרת דהועיל בהחיתוך דתו לא יצטרך רק לפריעה.

ובחדושי הר"ן בשבת שם מפרש להדיא, מהלקטין את המילה היינו שיעיין בעצמו שיוכל להלקיט ולהשלים כל מצות מילה בשבת, ומפרש שם בהא דקאמר כגון דאתא אומן בה"ש ואמרו לי' לא מספקת היינו לעשות מילה ופריעה ואמר להו מספקנא ועבד ולא מסתפק היינו שעבד מילה בלא פריעה, ולכך חייב כרת שחילל שבת שלא במקום מצוה יעוי"ש.

ויש לתמוה עליו, דלפי"ז הא דאם לא הילקט ענוש כרת היינו שלא עשה פריעה, וא"כ מה פריך בש"ס אהא דאמר ר"פ חייב כרת גדול ופריך מאי קמ"ל גדול בהדיא כתיב בי' וערל זכר אשר לא ימול כו' יעוי"ש. והא האי קרא לאברהם אבינו נאמר, והוא נצטווה רק על המילה ולא על הפריעה והו"א דכרת בפריעה ליכא, וכאשר באמת העיר בזה בתשו' חת"ס (חיו"ד סי' רמט) ולכך קמ"ל דאפ"ה חייב כרת כיון שנתחדשה אח"כ הלכה דצריך לפרוע תו הוי בכלל ערל זכר אשר לא ימול ועכ"פ טובא קמ"ל וצע"ג ע"כ.

★★

בגמ': לימא להו - אנא עבדי פלגא דמצוה - אתנן עבדיתו פלגא דמצוה וכו'.

הנה הב"י יו"ד (סי' רס"ו) כתב על דברי הגמ' ורש"י כאן: ולפי זה יש ליזהר, שלא ימולו שני אומנין מילה אחת לכתחילה בשבת כגון שיתנו ביניהם שזה ימול וזה יפרע, אלא המל הוא יפרע ע"כ. וכתב רבינו הב"ח בחדושיו על הש"ס שנדפסו בקובץ ישורון (כרך ט"ו ע' פו):

ואני שמעתי ולא אבין, דהא מפורש דדוקא היכא דלא אספיק קאמר דחיובא ליכא ומינה דאיסורא איכא, אבל היכא דאתי חבריה וגמר המצוה לא קא עביד איסור, ואדרבה נראה להביא ראיה מכאן דלכתחלה שרי, דאל"כ לא מצי למימר להו אנא עבדי פלגא דמצוה כו' דהא כופין אותו למיעבד אידך פלגא כי היכי דלא ליעבד איסורא, אלא בע"כ דליכא איסורא אף בפלגא קמא היכא דאתי חבריה וגמרי המצוה, וכן ראיתי בקהלות גדולות שנוהגין היתר בזה וכן עיקר הנלפע"ד כתבתי ע"כ.

וראה גם בב"ח (יו"ד סי' רס"ו) שכ"כ כהנ"ל ע"ש היטב.

★★

ובהגהות הגאון ר' יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל על השו"ע יו"ד (סי' רס"ו) שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (תשס"ד - ע' רכז) כתב על מש"כ בשו"ע שם: המל הוא עצמו יפרע ע"כ וז"ל:

לכאורה נראה מכאן דמילה ופריעה חדא מצוה היא, דאי תרי מצות ליכא ראיה מהא דאמרינן בשבת (קלג, ב) לימא להו אנא עבדי פלגא ופירש"י שם (ד"ה ונימא) דמייתי הב"י (עמוד קכט ד"ה גרסינן) דהא שאני הכא דעשה כל מצוה במילה ולא פלגא דמצוה, אלא ע"כ דחדא מצוה הוא. אך צ"ע בזוה"ק (פרשת ויחי דף רל"ח ע"ב) דמשמע דתרי מצות נינהו כמו ציצית ותפילין וצ"ע ועיין תשובת חת"ס יו"ד סימן רמ"ט ע"כ.

★★

בגמ': וכגון דאתא בין השמשות דשבת ואמר וכו'.

הגאון ר' שאול משה זילברמן זצ"ל מוויערשוב בשו"ת שלו (סי' נג) הקשה בדברי הגמ' כאן דכיצד אפשר למול בבין השמשות ע"ש. ונכדו, הגאון ר' יצחק דוד אלטר שליט"א בקובץ חומת ירושלים (קובץ ב' סי' טז) כתב ליישב עפ"י יסודו של הגאון מפונביז' זצ"ל שאמר להוכיח עפ"י הירושלמי בגדר בין השמשות, דאף שנחשבו ליום הבא, מ"מ אין לזה הזמן דין לילה כי אם דין יום ע"כ. ולפי"ז א"ש כאן דאף אי נימא דבין השמשות שייך ליום הבא, מ"מ דין יום יש לו ואפשר למול בו, וסיים שם:

אולם בבבלי אין לפרש כן, דפשיטא דס"ל דבין השמשות הוא ספק יום וספק לילה וכמש"כ הפוסקים להלכה דאסור למול בבין השמשות, וע"כ צ"ל בגמ' שבת כאן דלאו דוקא בין השמשות ממש אלא מעט קודם עכ"ד.

(וראה בספר דף על הדף לעיל (ל"ה ע"ב) שהבאתי דברי הגאון מפונביז' זצ"ל באריכות).

★★

בגמ': אמר רב פפא, האי אומנא דלא מייץ סכנה הוא ועברינן לי' וכו'.

בתשובה שנדפסה בקובץ כרם שלמה (שנה ט"ז קו' א' ע' לד-ה) כותב הג"ר יששכר דוב קאהן ז"ל: מכתבך הגיעני וכו', והנה ראיתי מ"ש מש"ס דהמציצה אינו מגוף המילה, וכ"נ לכאורה, אבל לדינא אין שום נפ"מ מידי, דכבר כתב בחת"ס דהעירו כמה רופאים דיש סכנה לולד אם אינו מוצץ בפה, וחמירא סכנתא מאיסורא, ועוד, אפילו אם כל הרופאים היו אומרים שאינו כן, הלא דברי חז"ל נאמנים עלינו ביותר.

וראיתי בספר ברית אבות הנדמ"ח על הל' מילה (סי' י"א אות י"ט), שכתב לדקדק על לשון הגמ' (שבת קל"ג ע"ב) דאמר רב פפא האי אומנא דלא מייץ וכו', דלמה נקיט אומנא, דבכל הש"ס פירש"י דאומנא הוא מקיז דם, וא"כ הו"ל לר"פ לומר מוהל, וכתב דכבר העיר בזה המהרש"ל, וכתב וז"ל, בארצות בבל שהי' קהלות מפוזרות מתחלה ונתרחקו מא"י ושכחו כל מנהגי ארץ מולדתם, ולכן נמצא לפעמם בבבל שנקרא המוהל אומנא, כי הי' רופא העיר ג"כ מוהל ולא אחר, ועיין ע"ז דף כ"ו כל עיר שאין בו רופא ישראל וכו', ופירש"י שיודע למול, מוכח מכ"ז שבזמניהם היו הרופאים מוהלים. וכיון שכן, אפשר לומר דזאת הי' כוונת רב פפא במה שאמר האי אומנא וכו', כלומר אומן שהוא בקי ברפואות, אם אומר שאין סכנה אף אם לא מייץ, מעברינן, כי זה פשיטא דבלא מציצה בפה הוי סכנה, עיי"ש.

ואני מוסיף על דבריו, דהאי מעברינן ליה לא קאי על מילה לבד, דא"כ הול"ל לא ימול עוד באופן זה דלא מייץ, אלא מכאן והלאה יקבל עליו דברי חבירות שימצוץ כמו בטבח וכדומה. הלכך נלע"ד דהאי מעברינן קאי על כל אומנותו, שהוא רופא, מעברינן ליה, שלא יהיה מכאן והלאה לא רופא ולא מוהל, דכיון דדעתו הוא היפך חז"ל על כן אין לסמוך כלל עליו בשום דבר התלוי ברפואות, כי מי שדעתו

היפך חז״ל אין לסמוך עליו כלל, ואף אם מקבל עליו מהיום והלאה למצוץ, אבל מי יודע מה יעשה עוד ברפואות שאר חלאים, ואתי שפיר דמעברינן אותו ג״כ מהיות רופא וכנ״ל.

והנה אף שאינו מפורש בש״ס דילן דהמציצה צריכה להיות דוקא בפה, מפורש הוא מצד חקירה ומצד הקבלה ומצד מנהגי ישראל. מצד חקירה, בסידור תפלה [הובא בברית אבות שם] וז״ל, עפמ״ש המורה טעם המילה הוא למעט המשגל, ולכן צריך למצוץ בפה, דבאופן זה דוקא ממעט המשגל, עיי״ש. ועל פי הקבלה, עי׳ בספר חסד לאברהם וז״ל, והנה חטא אדה״ר הי׳ בשליחות ידים, כי בידים לקח ובפה אכל, גם זאת המציצה בידים נימולים ובפה מוצצין לתקן חטא וכל דבר שלא הוזכר בגמ׳ ובפוסקים, אע״פ שנזכר בקבלה, אין אנו יכולין לכוף לנהוג כן, עיי״ש. הנה דאף אם לא היה המנהג כדעת המקובלים יש לנהוג כן אבל אין כופין לנהוג, אבל אם היה המנהג כדעת המקובלים בודאי כופין עליו, והוא פשוט שהוא מנהג מימי עולם. ועיין בטו״ז סי׳ תקפ״ד שכתב בשם הגר״פ שלא רחץ פיו מדם המציצה, וכן נמצא הקדמונים, שהיה כן המנהג. וע״ש עוד בזה, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: אמר רב פפא האי אומנא דלא מייץ מעברינן ליה כו׳.

האבני נזר (יו״ד סי׳ של״ח אות ו׳) כתב ביאור עמוק ביסוד דין מציצה. וזה לשונו: ע״כ נראה, דנהי דמדרב פפא מוכח דאי לאו משום סכנה לא הי׳ שום מצוה במציצה, מ״מ השתא שיש תמיד סכנה, שוב המציצה בכלל מצות המילה. ודומה לזה כתבו בתוס׳ ישנים (כתובות לא.) בהא דאמרו שם אפשר לאכילה בלא הגבהה דאי בעי גחין ואכיל. שאם לא הי׳ אפשר לאכלה בלא הגבהה הי׳ מתחיל האיסור משעת הגבהה, דכיון דא״א לאכילה מבלי הגבהה, כשאמרה תורה לא תאכל ה״ז כאילו אמרה לא תגביה ותאכל. וה״נ כיון שאי אפשר כלל למילה מבלי מציצה, ואי לאו המציצה הי׳ אסור למול התינוק לפי שיסתכן, א״כ כשאמר התורה למול, ה״ז כאילו אמרה מהול ומצוץ. עכתו״ד.

ועיין שם שמביא כעין זה מהחידושי הרי״ם, דמה דהטפת דם ברית הוא בכלל מצות מילה, היינו משום דבכל מילה יוצא דם, ממילא משמע מזה דהטפת דם הוא חלק מחלקי המצוה של ברית מילה ע״כ.

★★

בגמ׳: מוצצין פשיטא וכו׳ מדקא דמחלל עליה שבת סכנה הוא. מהו דתימא האי דם מפקיד פקיד, קמ״ל חיבורי מיחבר.

בתוס׳ כתובות (ה׳ ע״ב) הביאו ראי׳ מהכא דאיכא איסור דאורייתא וביארו דהיינו משום נטילת נשמה, וכתבו דאין לבאר דהיינו משום שהתינוק נחלש, דהא הוי מלאכה שאצל״ג, אלא משום דהדם הוא הנפש, וכשנוטל מקצת מן הדם, ה״ז נוטל מקצת מן הנפש.

ובית יעקב (להגאון בעל חוו״ד) הקשה דגם אי נטילת נשמה הוא משום דהדם הוא הנפש, עדיין הוי מלאכה שאצל״ג, דהא הוא אינו צריך להוציא הדם לצרכו, דאינו מוצץ אלא כדי שלא יסתכן הולד.

ותירץ על פי מה שכתב הריב״ש דגוזז שבמשכן הי׳ שהיו גוזזין השערות של עור התחש כדי לייפות עור התחש, ועפ״י זה כתב הריב״ש דגוזז צפרניו ושערו אע״פ דאינו צריך להם חייב, דכן הי׳ הדרך במשכן שכל שהוא לייפות מאיפה שנגזז הוי מלאכה הצריכה לגופה. ועפי״ז כתב הבית יעקב דגם כאן אף דאינו צריך להדם עצמו, מ״מ הוא כדי להשביח ולחזק בריאת התינוק שממנו ניטל הדם, ה״ז חייב משום נטילת נשמה.

★★

בגמ׳: מהו דתימא וכו׳ קמ״ל חבורי מיחבר וכו׳.

בקובץ המאסף (שנה ג סי׳ פט) נדפסה תשובת הגאון ר׳ יעקב יוסף זצ״ל מארה״ב בענין מציצה במילה ע״י כלי אי שרי, וכתב וז״ל: נראה לי להביא ראי׳ גם מהסוגיא שם (שבת קלג ע״ב) כי ע״י כלי שפיר דמי, דאמרו שם: קמ״ל חבורי מיחבר, וקשה לי דעדיין לא שמענו מזה דהוי סכנה, אולי אינו רק חולי שאין בו סכנה, ואין מחללין עליו את השבת, והמציצה אינה מלאכה כלל משום דהוי מלאכה כלאחר יד, כמו דאמרי׳ בכתובות (ס ע״א) גונח ויונק חלב בשבת, משום דנעשה ע״י פה ולא ביד, וי״ל דהתם שאני משום דאין דרך החליבה בפה אלא דרכו ביד, כמו שפירש״י שם עי״ש, משא״כ הכא דרכו בפה.

אבל מ"מ קשה לי, דלו יהי' כי המציצה דרכו ע"י הפה, מ"מ קשה, דהיכן מצינו כה"ג במשכן, כמו דקי"ל בכל דוכתא בשבת, דמלאכות שבת ילפינן מזה הי' גם כן במשכן, והיכן מצינו שהי' מפרק או חבורה ע"י הפה, ועי' במס' שבת (עד ע"ב) קריעה במשכן מי הוי וכו' א"כ אפילו אם היה חליבה דרכו בפה לא מצינו כי האי גוונא במשכן? וא"כ קשה על פירש"י שם בכתובות (דף ס) וצ"ל דרש"י תפס דלישני' הקצר והפשוט דאין דרכו גם מחוץ למשכן, אבל באמת דבר שלא הי' כוותיה במשכן לא הוי מלאכה, א"כ מציצה ע"י פה לא הוי מלאכה משום דלא הי' במשכן, ושפיר מוכח מהגמ' דמציצה ע"י כלי שפיר דמי, משום דבמשנה לא נזכר אופן המציצה איך שיהי', ומשמע דאפילו ע"י כלי, לכן הוכיחה הגמ' דהוי סכנה.

אבל אם נאמר דרק על ידי הפה ולא ע"י כלי, תקשי הקושי' הנ"ל, ואי קשי' באמת למה התירה המשנה המציצה בכל דבר אפילו ע"י כלי, הלא אפשר לעשות ע"י הפה, ולא יהי' חילול שבת דאורייתא לשיטות הסוברים דשבת דחויה ולא הותרה גבי פקוח נפש, והכא הלא אפשר לעשות ע"י הפה, וי"ל באופן דלא יכול לעשות ע"י הפה, אם מחמת חולי הפה או מחמת איזה מניעה, אבל באמת היכן שאפשר בקל לעשות ע"י הפה, לא נתיר לחלל שבת במלאכה דאורייתא ע"י כלי, עכ"פ יש לנו סמך מסוגי' הנ"ל דמציצה תוכל להיות ע"י כלי. עכ"ד ודפח"ח.

★★

וראה אריכות גדולה בענין זה במש"כ בס"ד בהג"ה לספר לבית יעקב הנד"מ (בחלק השו"ת סי' ג) ע"ש היטב.

דף קל"ד ע"א

בגמ': כאן בגחלת של מתכת - כאן בגחלת של עץ וכו'.

וברש"י: בגחלת של עץ אסור, דשייך בה כיבוי, לפי שעושה פחם. גחלת של מתכת לא שייך בה כיבוי דאינו נעשה פחם ע"כ. ואם נתפוס דברי רש"י כפשוטם. הרי מבואר לכאורה כאן, שאם לא נעשה פחם מדבר הנכבה, אין בזה מלאכת כיבוי. ואמנם יש שלמדו מרש"י כאן הלכה למעשה, דשרי לסגור ולהקטין גאז כיום לצורך אוכל נפש ביו"ט, וס"ל דכיון שלא נעשה פחם אין בזה כיבוי.

ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' לא) הביא ראי' זו ודחה הראי' ע"ש, ונביא מש"כ הג"ר אברהם חיים שפיצר שליט"א בקובץ כרם שלמה (שנה י"ג קו' י' ע' ל' והלאה) בביאור הדברים בהרחבה:

אי אפשר לפענ"ד כלל לפרש דברי רש"י כפשוטן ממש, כי איזה סברא יש כאן לומר שמכיון שלא נשאר גחלת ופחם, לכן לא יהי' שייך כאן איסור כיבוי, ואטו גחלים ופחם כתיב בקרא, ואם נאמר שהטעם הוא משום דילפינן לי' ממשכן ובכל מקום שהי' כיבוי במשכן, הי' נשאר שם פחם, אם כן דו"ק מינה גם כן לענין הבערה, שבכל מקום שהבעירו אש במשכן היתה שם שלהבת וגחלת, ולא מצינו במשכן הבערה בדברים כאלה כמו גא"ז ועלעקטרי"ק, ויוצמח מזה לענין הבערה אותה קולא שאנו רוצים ללמוד לענין כיבוי, וח"ו להעלות על הדעת דברים כאלה, ואין מן הצורך להאריך בסתירת סברא זו שנסתרת מאלי'.

לכן נראה לפרש דברי הש"ס ודברי רש"י באופן פשוט ואמיתי, והוא: ענין מלאכת כיבוי הוא, להפסיק כח שליטת האש שמכלה ושורף ומפסיד את הדבר שנאחז בו האש, וישנם בזה ב' חלקים, דבר שכבר נפסד ונכלה על ידי האש, שאין להשיבו עוד, ודבר שעדיין לא נשרף ואנו רוצים להצילו על ידי הכיבוי, ואחר הכיבוי גם אותו הדבר הנשאר נשתנה, מכיון ששלט בו האש, וכל זה נעשה בעץ הדולק, שחלק ממנו כבר נשרף וכלה ואין להשיבו, וחלק הנשאר, נעשה פחם, ובחלק שהי' דולק אי אפשר לעשות אש כבתחלה, כיון שכבר נפסד והלך לו, ויצטרך להביא תחתיו עצים אחרים להדליק, ועל כל פנים, החלק הנשאר יוכל להבעיר עוד הפעם, אבל לא באותה צורה שהדליק מקודם, כי מקודם הי' עץ, ועכשיו נעשה פחם, ופנים חדשות באו לכאן [כמבואר בש"ס פסחים, כ"ו כ"ז, ובשאר מקומות בש"ס שהגחלים נקראו פנים חדשות], וגחלים אלו הציל על ידי הכיבוי, כל זה פעולת הכיבוי בעצים.

וכל זה לא שייך בגחלת של מתכת, כי אין המתכת נדלק ונכלה על ידי האש, ולא נשתנה מכמות שהי', ויכול הוא עוד הפעם, אחר הכיבוי, להבעיר כח האש באותו מקום ממש שהי' בוער מקודם, סוף דבר, צורת המתכת, וכמותו, ומהותו, הכל נשאר כמקדם, ומכיון שלא גרם האש שום שינוי, לא שייך כאן מלאכת כיבוי. הארכתי בהסבר החילוק, והמה לפיענ"ד דברים ברורים ואמיתיים.

ועכשיו נבא לביאור דברי רש"י, ואומר, שמעולם לא כיון רש"י בדבריו לומר שמכיון שנעשה פחם בעץ שכבה,

משום זה שייך כאן כיבוי, ובלא זה לא הי׳ כאן כיבוי, כמו שביארנו למעלה. אלא כך הוא כוונתו: כלפי מה שאמרנו שבמתכת לא שייך בי׳ כיבוי, ולכאורה מדוע לא שייך שם כיבוי, הלא עינינו רואות שעד שלא כבה, שלט כאן אש, ועכשיו נפסק אותו כח האש, ומה בינו לעץ, על זה כתב רש״י, שבעץ, הדבר הנשאר, נעשה פחם, ואינו אותו העץ שהי׳ בתחלה, וממילא לא שייך לומר שידליק אותו העץ עוד הפעם, משא״כ בגחלת של מתכות, לא נעשה המתכת פחם, ויכול הוא להדליק אותו המתכות שכבר הדליק, ולא הפסיד בו האש, ולא הצילו הכיבוי, כל זה כתב רש״י כדי להסביר החילוק בין עץ למתכת, אבל מה שנוגע לעץ עצמו, אין אנו צריכים לכל זה, כי שם פשוט הדבר מאוד ששייך שם כיבוי, שהרי שם האש הולך ומכלה את העץ, ואם לא יכבה האש אז יכלה העץ, וזה עיקר ענין הכיבוי, להפסיק כח הפסידו של האש. הארכתי להסביר הדברים, כי המה לפיענ״ד ברורים ופשוטים ואמיתיים בדברי רש״י לכל הרוצה לראות הפשט הנכון והאמיתי בדברי קדשו, וממילא אין כאן אפילו דמות ראי׳ לומר שבמקום שלא נעשה פחם לא שייך בו כיבוי. עכ״ד. ודברים הם קילורין לעינים בביאור דברי רש״י וההלכה.

וראה גם בשו״ת מחזה אברהם (או״ח סי׳ מא) שהביא דברי המקילים המסתמכים על דברי רש״י בשבת הנ״ל, ודחה דבריהם ע״ש. ועיין מה שהאריך בס׳ שיח דוד להגרא״ד שפירא שליט״א (סי׳ ט׳) ביסודות גדרי מלאכת מבעיר, ואשר על פי זה מתבאר גם יסודות גדרי מלאכת מכבה, עיי״ש.

★★

וכתב הגאון ר׳ זלמן נחמי׳ גולדברג שליט״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ט׳ קו׳ ו׳ ע׳ ע׳) בדברי רש״י בשבת כאן הנ״ל: הרי מפורש ברש״י הטעם, שלכן אין כיבוי במתכת שלא נעשה פחם, וקשה הרי ר״י מחייב גם במלאכה שאינה צריכה לגופה, וא״כ מאי איכפת לן שאינו עושה פחם, ומזה מוכח שסובר רש״י שגם לר״י גדר מלאכת כיבוי היינו שעושה פחם, ומה שחייב ר״י מכבה הנר בשביל חולה שיישן, הטעם שמ״מ נעשה פחם אף שאינו צריך לפחם מ״מ חייב על מה שנעשה.

[והנה אף שרש״י אינו סובר שכיבוי שהיה במשכן הוא מה שכיבו לצורך עשיית גחלים, אלא הכיבוי היה תחת הדוד שנתבשלו הסממנים, מ״מ גם לרש״י גדר הכיבוי הוא מה שעושה פחמים, אף שבמשכן לא כיבו לשם כך אלא כדי שלא ישרף התבשיל, והנה אף שבמשכן כיבו לא לצורך גופו מ״מ אין למדים ממשכן שחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה לר״ש, או שר״ש חולק וסובר שלא כיבו אלא לצורך גחלים]. עכ״ד.

(ובדבריו מיושבים קצת הערותיו של הגרא״ח שפיצר שליט״א בתחילת דבריו בדברי רש״י)

★★

בגמ׳: א״ר נתן פעם אחת הלכתי לכרכי הים וכו׳.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו״ד סימן קסה) כתב וז״ל: ע״ד התינוק בן שלש שנים ועדיין לא נימול, כי שלשה אחים הקודמים לו מתו מחמת מילה, וכבר הזהרתי שלא ימהרו למולו עד יודיעני מהות בריאותו, ובאמת תיכף בהשלישי שמלו אותו לא כתורה עשו, כי במילה קיי״ל כרבי דבתרי זימני הוי חזקה, ופוק חזי מה עלתה שמת מחמת מילה. ואמנם זה, שכבר הוא בן שלש שנים, באמת אי לאו שהרמב״ם והטור והנימוקי יוסף ביבמות אמרו שלא תמול השלישי בזמנו אלא ממתינין לו ״עד שיגדל ויתחזק כחו״, הייתי אני חוכך שלא למולו כלל, כי סתמא אמרו ביבמות ס״ד ע״ב שלישי לא תמול, וכן הרי״ף והרא״ש שם ביבמות העתיקו סתם שלישי לא תמול.

ואמנם במסכת שבת קל״ד ע״א תניא אמר ר״נ פעם אחת הלכתי לכרכי הים ובאה אשה אחת לפני שמלה בנה ראשון ומת שני ומת, שלישי הביאתו לפני וראיתיו שהוא אדום, ואמרתי לה המתיני עד שיבלע בו דמו וכו׳ ומלו אותו וחיה כו׳, הרי שהתיר למולו אחר שיבלע בו דמו. ודלמא שאני התם שראינו בו שלא נבלע בו דמו אמרינן מסתמא גם הראשונים היו אדומים אלא שלא השגיחו על הדבר, שהרי גם בזה השלישי ר׳ נתן הוא שהשגיח על הדבר. אבל באשה שמלה בנה ראשון ושני ולא היה בהם שום סימן של חלישת כח, ומתו, אמרינן שהוחזקה שבניה מתים מחמת מילה ולא תמול השלישי כלל.

ועוד יש לומר אולי ר״נ שהתיר למולו אחר שיבלע דמו, סובר כרשב״ג דבתלת זימני הוא דהוי חזקה, ולכך לא הקפיד על מיתת הראשונים, ורק מחמת שלא נבלע דמו לא הניח למולו בזמנו, לכך אמר להמתין עד שיבלע דמו, אבל

אם כבר נתחזקה שבניה מתים מחמת מילה, אין שום היתר למולו בשום פעם.

אך על זה יש ליישב דא"כ למה הזכיר ר"נ כלל שמלה ראשון ושני ומתו, אבל הקושיא הראשונה קשה, וצריך לומר בדוחק, כיון שר"נ לא ראה שני ילדים הראשונים היה לו לחוש אולי הראשונים לא היו אדומים ואעפ"כ מתו, ואיך התיר למול זה אחר שיבלע בו דמו, ועכ"פ היה לו לחקור אם היו הראשונים ג"כ אדומים. א"ו שמחמת מיתת הראשונים אין קפידא רק שלא למול בשמיני, אבל אחר שיתחזק מותר, וכשצוה ר"נ להמתין, בודאי ג"כ הזהיר שיהיה בריא וחזק, דמסתמא לא באותו רגע שיופסק האדמימות התיר למול אותו, דמן הסתם הוא חלוש עדיין כיון שלא נבלע דמו עד עתה. זה הנלע"ד ליישב דעת הפוסקים הנ"ל. וכיון שהרמב"ם והנ"י והטור והשו"ע פסקו כן, מי יבוא להרהר אחריהם. ולכן אם התינוק הזה רואין בו שהוא בריא וחזק כדרך כל שאר בני ג' שנים, וגם מראה פניו צהובות ולא ירוקות, ימולו אותו. וטוב להשגיח שיהיה בזמן שהיום הוא זך האויר. וכדאי היא מצות מילה שתגן שלא יזיק לו כלל. ע"כ. ועיין שם בהגה"ה מבן המחבר. וע"ע בשו"ת חדושי הרי"ם (יו"ד סי' ט"ו) מה שדן בדבריו.

★★

בגמ': **א"ר נתן** וכו' **ראיתיו שהוא ירוק, הצצתי גם** וכו'.

הנה באחרונים דנו רבות בענין ההגדרה של ירוק בתינוק שא"א למולו. במנחת יצחק (חלק ג' סי' קמה) דן באריכות בזה וכתב (באות ב' שם: והנה ירוק געה"ל, בודאי עוד גריע מירוק גרין, דאולי בגרין כשר בריאה מדר"נ, ומ"מ אין למול התינוק כמבואר בש"ס, וירוק געה"ל, אף בריאה טריפה, משום דהוי לקותא, ועי' בלבושי שרד (להל' מילה) בשם מהרי"ע, וביותר בהגהות הרי"ב (יו"ד סי' רס"ג), וצ"ע בזה דברי התשו' טוב טעם ודעת (מהדו"ק סי' רכ) שכתב דירוק געה"ל טריפה בריאה, משום דר"נ, ומראה גרין כשר בריאה, דלא שייך דר"נ, ושאל השואל דשם, בירוק פניו במראה גרין, אם מלין אותו, עיי"ש, וכל זה תמוה, דמיחלפת שיטתי' ממה דאיתא בש"ס ופוסקים דעיקר הא דר"נ היא במראה ירוק גרין, ומ"מ אין למול משום סכנה, אלא שמראה געה"ל הוי עוד כש"כ מגרין כנ"ל, ואין לסמוך בזה על פי הרופא כנ"ל. ע"כ.

עוד כתב במנחת יצחק (חלק ה' סי' יא): ובכלל ירוק, הוי כל מין ירוק, כזהב או ככרתי, או כחול (היינו בלו"י), כמ"ש ביעב"ץ (ה' מילה אות י"ז), והובא ג"כ בלבושי שרד (לה' מילה), ועי' ג"כ בספר זוכר הברית (סי' י' אות כ"ז), דמין ירוק כולל גרי"ן בלו"י לאזו"ר, אלא שכתב, דבזמננו לא שמענו ולא ראינו תינוק בגוונים אלו, עיי"ש, אבל בודאי אם נמצא אין למולו, וחידוש עליו שכתב שלא נמצא, דהרי ראינו שנמצא. ע"כ.

ובשו"ת שבט הלוי (חלק ג' סי' קמב) כותב: מקור הדברים בחולין מ"ז ע"ב דירוקה כשרה מדר' נתן, והאי ירוקה היינו ככרתי (גרין) דעדיין לא נפל בו דמו, ונפסק לענין מילה ביו"ד רס"ג ס"א, והספק מבואר מהו הדין לענין ירוק געה"ל, דיש פנים לכאן ולכאן, יש פנים לומר דדוקא גרין מדר' נתן, אבל געהל חולה גמור הוא ולא מהלינן מיד, אלא צריך להמתין ז' ימים משתעבור החולי כמבואר יבמות ע"א וביו"ד רס"ב, או זיל לאידך גיסא, דדוקא ירוק גרין הוא עכ"פ בגדר המתנה עד שיפול בו דם, אבל ירוק געהל אינו בגדר המתנה כלל, וכבר ראיתי למי שר"ל כן, אמנם יש צד שלישי דגרין וגעהל שוין בזה, ובשניהם צריך להמתין עכ"פ.

וכ"ז מיסוד דירוק גרין צריך שימתין עד שיפול בו דמו אבל לא יותר, והטעם דאינו בגדר חולה גמור, אלא דעדיין חסר לו התפתחות טבעית, וזה ניתן לו עם קבלו מראהו הטבעי והרגיל, ואע"פ שהרמב"ם פ"א הי"ז ממילה כ' מפני שזה חולי הוא, לענין אדום וה"ה לענין ירוק, היינו כיון דחסר לו עדיין התפתחות זה בודאי הגוף נחשב חולי, אבל הוא חולי בטבע הילדים, וע"כ אין צריך לחכות ז' ימים כאשר מוכח מלשון הרמב"ם, וכאשר דייקו כבר הפוסקים בזה.

אלא שהגאון מהרש"ק (בטוטו"ד קמא סימן ר"כ) הסכים לס' יד הקטנה להחמיר גם במראה ירוק להמתין ז' ימים, ודחה דברי החכמת אדם שהקיל בזה, אבל הדברים תמוהים דכיון דברשב"א יבמות ע"א מפורש להקל וכן מוכח לשון הרמב"ם, וכן מצאתי מפורש במאירי שבת קל"ז, אם כן אין בידינו להחמיר וכו', ע"כ.

הנה שדן גם לגבי תינוק שהי' ירוק, אי יש להמתין ז' ימים אחרי שנתרפא.

★★

נביא מדברי ד"ר אברהם שטיינברג שיחי' בקובץ בית הלל (קובץ י"ח ע' עח-עט) המסכם הדברים בצורה ברורה: וכשנתבונן מהו צבע הירוק, מצינו בחז"ל מספר מובנים לצבע

הירוק, במקורות מסוימים מהם מובן שהכונה לירוק כפי המקובל בלשוננו כיום (וכמובא בפוסקים בשם גרי״ן) והוא כדמצינו באתרוג הירוק ככרתי סוכה לד: ומבואר שם בתוס׳ ד״ה הירוק ובשו״ע סי׳ תרמח סכ״א דהוא הירוק הדומה לעשבי השדה, ובדמיון לכרתי ביארו התוס׳ שם שלפעמים פירושו ירוק ולפעמים פירושו צהוב (ובאמת הכרתי שהוא מין בצל ממשפחת השומים בשלבים הצעירים הוא ירוק ובשלבים המבוגרים הוא צהוב), וע״ע בירושלמי (סוכה פ״ג ה״ו) שמחלק בין ירוק שהוא ככרתן לבין ירקרק שהוא כשעוה, ובמקורות אחרים מצינו שהירוק הכוונה הוא לצהוב וכדמצינו בפרשת התוכחה את המילה ירקון המופיע ביחד עם המילה שדפון, ושם מתייחס הכתוב למצב קללה של תבואה, ולפ״ז נראה שהוא מתאים לצבע צהוב של יובש התבואה וכמבואר ברש״י דברים כח. כ״ב.

ועוד מצינו צבע ירקרק בויקרא יג, מט - יד, לז. ואף שם הוא מתפרש כצהוב, ועיין בתורת כהנים ויקרא שם. ויש מבארים שירקרק היינו שבא לחזק את הצבע ולומר שהוא ירוק ביותר, ויש מפרשים להיפך שהוא בא להחליש את הצבע ולומר שהוא ירוק חלש, ומקומות נוספים בהם מצינו צבע ירוק הוא בחולין מ״ז: בענין טריפות הריאה, ובנידה יט: לג. לגבי דם נדה, ובע״ז לה לענין חלב בהמה טמאה, ויקרא יג מט. לענין נגע הבגד וכמבואר גם במשנה נגעים יא. ד. ובתוספתא נגעים א. ג.

והנה ביחס לתינוק הירוק בענין מילה לא מוגדר בתלמוד איזה מובן של ירוק מדובר, ועל כן נחלקו הרופאים והפוסקים בהגדרת המצב הרפואי של תינוק הירוק, יש הסברים שהתיאור מתאים לתינוק חיוור - לבן, ולפיכך מדובר על מצב של חוסר דם (עי׳ זוכר הברית סי׳ י׳ סכ״ז וכן משמע בתניא רבתי הל׳ מילה סי׳ צב.), ולפי הסבר זה יתכן שהתינוק במעשה של רבי נתן בשבת קל״ד סבל מאנמיה המוליטית תורשתית, וזהו הסבר המתאים ביותר מבחינה רפואית למה שאמר הצצתי ולא ראיתי בו דם ברית משא״כ בצהבת רגילה, אך רוב הפוסקים מתייחסים לתיאור התינוק הירוק כצהבת היילוד, ע״י בספר הברית סי׳ רס״ג, ויש מהפוסקים שכללו בירוק את הצבעים צהוב, כחול ירוק. ובכחול הכונה היא לתינוק הסובל ממום לב כחלוני, אך אם הוא ירוק כלשוננו היה קשה למצא לזה מחלת מוגדרת.

וע״ש שהאריך הרבה בזה וסיים: ועתה נבא לבאר מבחינת ההלכה כיצד יש להתיחס לברית בצהבת, יש הסבורים שדווקא אם התינוק ירוק (וכפי המבואר לעיל היינו גם צהוב) ביותר צריך לדחות את המילה אבל לא בצהבת רגילה, וזו לכאו׳ דעת הרמב״ם בפרק א מהל׳ מילה הי״ז וע״ע בראבי״ה שבת פי״ט, ובחכמת אדם קמט. ד. שו״ת אבני נזר חיו״ד סי׳ ש״ז ועוד. ויש הסבורים שלאו דוקא ירוק ביותר, אלא כל תינוק שהוא ירוק יותר מהרגיל ואפילו שהוא צהוב רק בפנים יש לדחות את מילתו, וזו דעת השו״ע יו״ד סי׳ רס״ג ס״א. דעת תורה יו״ד סי׳ לח, כורת הברית סי׳ רס״ג. שו״ת מנחת יצחק ח״ג סי׳ קמה, ח״י סי׳ צב. ח״ו סי׳ פ״ח, שו״ת ציץ אליעזר חי״ג סי׳ פ״ב ועוד. עכ״ד.

★★

נביא עוד נקודה מענינת מדברי המנחת יצחק (חלק ג׳ סי׳ קמה ס״ק ד׳) לגבי אי התינוק ירוק בפניו וז״ל: ראיתי בספר כורת הברית (מהגר״א פוסק ז״ל), שהביא מספר ברית אברהם (להמוהל מווארשא) בשם שני גדולי הדור, שאסרו למול אף אם ירוק על הפנים לבדו, וכתב ע״ז בעל מחבר כורת הברית, דלא נראה כן, וראייתו מדברי רש״י (שבת דקל״ד ד״ה דסומק) כל בשרו אדום, הרי דדוקא כולו עיי״ש.

והנה לא הזכיר שם, מי המה שני גדולי הדור הנ״ל, (ואין לי הספר ברית אברהם הנ״ל לעיין בו), אך אנכי מצאתי לשני גדולי הדור שכתבו כן, הלא המה, הגאון מהרש״ק ז״ל בספרו טוב טעם ודעת (סי׳ רכ) והגאון מהרש״ם ז״ל בדעת תורה (סי׳ ל״ח אות ח׳), וראיית הטוטו״ד ממה דמצינו בש״ס, במי שאחזו בולמוס, דניכר הוא שנשתנו פניו, הרי דשינוי פנים מראה היכר על חשש סכנה, ובס׳ דעת תורה הביא לראי׳ מדברי רש״י, (ברכות דנ״ז ע״א ד״ה תכלת), ירוק הוא ומי שפניו ירוקים חולי הוא עכ״ל, וכנראה דגם מש״כ בס׳ טוטו״ד, ממה שמצינו בש״ס במי שאחזו בולמס, דכוונתו רק לציין שם הסוגיא (והיא ביומא דפ״א פ״ד), דשם (בדפ״ד ע״א) איתא, מי שאחזו ירקון, ופי׳ רש״י חולי שפניו מוריקות עיי״ש, והרי ש״מ דחולי הירוק ניכר בפנים, וזה מתאים גם עם מה שפי׳ רש״י (בברכות דכ״ה ע״א), ירקון, חולי ששמי גלניז״ה, ופי׳ המתרגם ״געלבזוכט״, ועי׳ יו״ד (סי׳ ל״ח) בטו״ז ובש״ך שם, בשם לשון הפוסקים, ״כהורקת פני האדם החולה שנקראת בל״א געהל זוכט״ עיי״ש, דש״מ מכל זה דבהורקת הפנים סגי להקרא ע״ז שם חולי.

ותמוה לי למה לא הביאו לראי׳ ממה דאיתא בש״ס להדיא, והיא (במס׳ יבמות ד״ס ע״א), מנא ידעי, אמר ר׳

שמעון חסידא, העבירום לפני הציץ, כל שפניה מוריקות וכו׳, אמר רב נחמן סימן לעבירה הדרוקן, וכתבו שם תוס׳, דהדרוקן לאו היינו ירקון, כדאמר (בהרואה דס"ב), אבל קצת יש להדרקון "ירוקת פנים" כדאמר כל שפניה מוריקות עכ"ל, אבל בתוס׳ (ברכות דמ"ד ד"ה לידי) כתבו, דנראה שהם ענין אחד עיי"ש, א"כ איך שיהי׳ ירקון או הדרוקן, ניכר החולי "בירקות הפנים", וש"מ כדברי שני הגאונים הנ"ל, אך מה שלא הביאו משם צ"ע.

ומה שהקשה בספר כורת הברית מדברי רש"י (שבת קל"ד) הנ"ל, לק"מ לענ"ד מתרי טעמי, א׳ דברי רש"י מיירי לענין סומק, והמה איירי לענין ירוק, וגם הראיות מדברי הש"ס והפוסקים הנ"ל, הם בירוק דוקא, ב׳ גם לענין סומק, י"ל דרש"י כתב כן רק לרבותא, לענין מה דמשמע מדברי הש"ס שם, דאם נבלע בי׳ דמו, מלין אותו מיד, וא"צ להמתין ז"י מעל"ע כמו בחולה ממש, כמו שהוכיח הראב"ד בספר תמים דעים (קע"א), - הובא בנחל אשכול (ה׳ מילה סי׳ ל"ה), - מלשון הש"ס שם, דלא אמר, אלא, המתן עד שיבלע בו דמו, ולא, עד שימתין ז׳ ימים מעל"ע עיי"ש, ובזה כתב רש"י כל בשרו אדום, לומר דמסתימת דברי הש"ס, משמע, דאף בכל בשרו אדום, הדין כן, כלומר דא"צ להמתין ז׳ ימים משנבלע בו דמו, אבל באמת י"ל דלענין שלא למולו, בעת שעדיין לא נבלע בו דמו א"צ כל בשרו, וצ"ע עוד בזה. ע"כ.

★★

כתב הגאון ר׳ אליהו ראם ז"ל בספר הזכרון אדרת אליהו (סי׳ נה): הוה עובדא בתינוק שנימול ולא יצא דם, ודנתי מלשון רש"י בשבת (דף קלד ע"א) גבי עובדא דר׳ נתן בילד ירוק שהציץ בו ולא ראה בו דם ברית ופרש"י וז"ל: תרתי לריעותא חדא דאי מהיל ליה לא נפק מיניה דמא והטפת דם ברית מצוה כדכתיב גם את בדם בריתך וכו׳ עכ"ל יעו"ש. (עיין בהעמק שאלה שאילתא י דרק לכתחילה בעינן שישתדל בעת המילה שיהא דם ברית, ועיין בשו"ת אבני נזר אורח חיים סימן קצח שהוכיח מבעל המאור דאין חיוב בדם ברית רק מצוה, ועי׳ בפנים יפות פרשת תזריע דתלי לה במחלוקת תנאים בנולד מהול אי בעי הטפת דם ברית, וכעי"ז בשו"ת זכר יצחק סימן לא).

דף קל"ד ע"ב

במשנה: ר׳ אלעזר בן עזרי׳ אומר מרחיצין את הקטן בשלישי שחל להיות בשבת שנאמר ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים.

כתב הר"ן וז"ל: איכא מאן דאמר דלאו דוקא בשלישי, אלא עד יום השלישי, וכ"ש בשני קאמר. וא"ת והא כתיב ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים. אלמא דטפי מסתכן בג׳ מבשני. וי"ל דאע"פ דסכנת יום שני גדולה משל שלישי, אפ"ה ביום השלישי היו חלשין ביותר, ולא היו יכולין לברוח ולהלחם. אבל ביום השני עדיין לא תשש כחם, ויום ראשון יוכיח שלא נגעו בהם לפי שעדיין כוחם עליהם אע"פ שהיו מסוכנים ביותר. ועי"ש שהביא דעת הרמב"ם והרי"ף דלא ס"ל כן אלא רק ביום ג׳ הותרה, דיותר הי׳ מסוכנים ביום השלישי ע"כ. וראה באור החיים הק׳ (בראשית יח, א) מש"כ בדברי הר"ן הנ"ל ע"ש היטב. ועיין עוד **בתרומת הדשן** (חלק ב׳ סי׳ נו).

★★

בגמ׳: מרחיצין את הקטן וכו׳ **חמין שהוחמו בשבת** וכו׳.

הנה יש כאן מחלוקת גדולה בראשונים לגבי אם נשתפכו לפני המילה חמימי של אחרי המילה, אם מלים עכשיו את התינוק בשבת. שהרמב"ן ז"ל כתב שאם יש לו חמין להרחיצו לפני המילה ואין לו להרחיצו לאחר מילה, שרוחצין אותו ומלין אותו שאין כאן מכשירין דוחין, כלומר ואחר שמל הרי יש כאן סכנת נפשות שדוחה שבת, ואין אומרים תדחה מילה כדי שלא להביא אותו לסכנה ונדחה שבת, אלא מילה עצמה דוחה שבת וסכנת נפשות דוחה שבת, ואין למצוה אלא לשעתה, ואין לדחות מילה מפני דחיית שבת שיבא אחר מכן מפני הסכנה.

אך הרשב"א והרז"ה חולקים, והוכיחו מהסוגי׳ דריש ביצה, דכל דבר שאנו יודעין בתחלת הענין שיבא לידי איסור מלאכה ואפילו דרבנן, שאינה ניתרת קודם זמן אותה מצוה כדי שלא נבא לבסוף לידי כך וכ"ש במלאכה דאורייתא. ע"כ.

והקשו האחרונים סתירה בדעת הרז"ה. שכן בפ"ק דשבת, בסוגי׳ דאין מפליגין בספינה פחות מג׳ ימים קודם השבת, ס"ל לרז"ה והובאה דעתו להלכה בשו"ע (סי׳ רמ"ח ס"ד) וז"ל: היוצאים בשיירא במדבר והכל יודעים שהם צריכים

לחלל שבת, כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, שלשה ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פקוח נפש מותר ואין כאן חילול, והעולה לארץ ישראל אם נזדמנה לו שיירא אפילו בערב שבת, כיון דדבר מצוה הוא יכול לפרוש ע"כ. והיינו דתוך ג' ימים לפני שבת מחוייבים לדאוג לקיום השבת אסור להכניס עצמו לפיקוח נפש, וקודם ג' ימים שאין השבת מוטלת עליו, יכול לעשות כרצונו וממילא כשיגיע ידחה מצד פיקו"נ. וכל זה לדבר רשות, אבל לדבר מצוה מותר אפילו בע"ש.

וקשה על דברי הרז"ה הנ"ל לגבי מילה, שהרי אין מצוה גדולה ממילה בזמנה, ולמה אסור לאדם להכניס עצמו לסכנה מחמתה. ותירצו באחרונים (בחתם סופר כאן ועוד) דאף דס"ל להרז"ה שיש גדר של ג' ימים קודם שאז מוטלת עליו שמירת השבת, ובזה מותר לצורך מצוה, בשבת עצמו הוא יותר חמור ובשבת אפי' לצורך מצוה אסור להכניס עצמו לסכנה. ע"כ.

★★

בגמ' כתובות (ב' ע"ב) הקשתה הגמ': ולדרוש להו דאונס שרי, והיינו דמותר להביא עצמו לידי אונס. ולכאורה קשה, דהא באמת אסור לאדם להכניס עצמו לאונס. והביא בשעורי הגאון ר' שמואל רוזובסקי ז"ל לכתובות (שם) בשם הגר"ש שקופ ז"ל. דאמנם אסור להביא עצמו לידי אונס, אבל לידי פיקוח נפש דהוי היתר מותר להביא עצמו, דאינו עובר כלום. והא דמבואר בסוגיין שהרשב"א אוסר להביא עצמו גם לידי פיקוח נפש, היינו מצד העשה דשבתון, דבעשה אף דאינו גורם לאיסור אבל סוף סוף קיום לא יהי' לו וממילא אין היתר להביא עצמו לאי־קיום העשה אף בהיתר, עכ"ד ודפח"ח.

אכן בעונג יום טוב בהקדמה (ד"ה י"ב ובארתי וכו') הביא ראי' לדעות המתירים כאן מהא דכתובות, ולא חילק בין היכי דאיכא עשה להיכי דליכא עשה, ע"ש היטב.

★★

ובקובץ קול התורה (קובץ נו ע' קצט והלאה) דן חכ"א בענין שנהוג בהרבה קהילות בחו"ל בימי הקיץ הארוכים להקדים לקבל שבת מיד אחרי פלג המנחה. ונשאלת השאלה במי שיש חשש גדול שיצטרך לחלל את השבת מפני פיקו"נ, כמו בחברי 'הצלה' שבתדירות נקראים לחלל שבת, האם מותר גם לו להקדים, או דלמא צריך לחשוש שע"י זה יגרום לחילול שבת. וכתב ששמע שאחד מגדולי ההוראה שליט"א באמת אסר לחברי "הצלה" להקדים בתוספת שבת.

וע"ש שהאריך הרבה בענין מכניס עצמו לאונס ולפיקוחי נפש. ופלפל בטוטו"ד בדברי הראשונים הנ"ל, ע"ש היטב.

דף קל"ה ע"א

בגמ': ערלתו ודאי וכו' **ולא ספק דוחה את השבת** וכו'.

על מה שרוצים להביא ראיה דכל ספיקות דאורייתא הן לקולא מן התורה, דאי לאו הכי למה לן קרא ערלתו ודאי, אבל ספק מילה אינו דוחה את השבת (שבת קל"ה), והרי ממילא לא ימול משום דבספק אזלינן לחומרא.

לענ"ד ספיקא דאורייתא לחומרא שייך בדבר שאנו יודעים מהי חומרא ומהי קולא, כגון ספק ממזר אם מותר או אסור לבא בקהל. וכן "כל הספיקות בין בטומאות, בין במאכלות אסורות, בעריות ובשבתות" (רמב"ם פ"ט מטומאת מת), משא"כ בספק מילה בשבת יש לפנינו שתי מצוות מתנגדות, ואנו מסופקים מה חובתנו ונעשנה, אם למולו שמא נחלל את השבת, ואם לא למולו שמא נעבור על מצוה שקבוע לה זמן ומיום השמיני ימול. ובספק כזה אין לנו אלא סברת התוספות שם כי שב ואל תעשה עדיף מלחלל שבת בידים, אבל לא שייך בזה להחמיר או להקל. ע"כ.

(קובץ קול תורה - ירושלים. שנה י"ד (לא) ח"ו ב' ע' יח)

★★

בגמ': ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת וכו'.

הקשה השפת אמת: לכאורה קשה, כיון דספק ערלה כבושה היא, נמהלי' ממ"נ, אי בר מילה הוא, שפיר מהיל, ואי לאו, מקלקל הוא. ותירץ השפ"א: ונ"ל דכיון דמדרבנן חייבים למולו, א"כ הו"ל תיקון עכ"פ, ושוב איכא ג"כ איסור דאורייתא וצ"ע עכ"ל.

מתבאר בדברי השפת אמת חידוש נפלא, דדבר שמדאורייתא הוא קלקול אך מדרבנן חייבים לעשותו, א"כ שוב

לא הוי מקלקל אלא מתקן וחייב מדאורייתא, ונשאר השפ"א בצ"ע על סברא זו.

והעיר חכ"א בקובץ תורני מרכזי - גור (קובץ ד ע' קצד): ולכאורה סברה זו מוכחת מברייתא מפורשת (בדף קה:) דהקורע על מתו חייב בשבת, והנה הקורע סתם הוי מקלקל וכאן חייב משום חיוב קריעה - והרי חיוב קריעה על מת הוא רק מדרבנן כמובא בכס"מ (פ"ח מהלכות אבל הלכה א) עיי"ש היטב בשם הרמב"ן ועוד ראשונים, א"כ אמאי חייב מדאורייתא חטאת, הא התיקון הוי רק מדרבנן, ומוכח כדברי השפ"א ע"כ.

★★

בגמ': ובן ח' אין מחללין עליו את השבת.

וברש"י: שהרי כמת הוא ואין מילתו מצוה. ואי קשיא א"כ לאו חילול הוא, שהרי הוא כמחתך בבשר מת וכו' ע"כ. הקשה הגאון ר' דוד פרידמן ז"ל מקרלין: דברי רש"י כאן תמוהין אלי, דלקמן אמר הגמרא על ספק בן ח' שיש כאן מצוה דשמא בן ז' הוא, ולכן לא חיישינן משום איסור דרבנן לדחות מצות מילה, משא"כ בודאי בן ח' דודאי איכא איסור שבות, כמבואר בירושלמי יבמות פרק נושאין על האנוסה הלכה ז' מי אמר לך שמותר לחתוך בשר שלא לצורך עי"ש בירושלמי שנחלקו בספק בן ח', אבל בודאי בן ח' כו"ע מודי שאסור למוהלו, ולפנינו בהלכות אלו אאריך בזה בקונטרס מיוחד ד' יאיר עיני. ואולי כונת רש"י על סיפא דברייתא בדין ספק בן ז' בן ח', ודו"ק. וכן נראה מדברי התוס' ד"ה בן שמונה, שמתירין למול ודאי בן ח' מטעם דהוי ספק שמא אשתהי ובן ז' הוא אם אין ריעותא בשערו ובצפרניו, מכלל דאם יש ריעותא בצפרניו והוא ודאי בן ח' אין מוהלין אותו, ובקונטרס שאכתוב בענינים אלו אאריך בזה אם יגזור ד' עלי, ודו"ק.

(קובץ כרם שלמה שנה י"ב קו' ח' ע' כג)

★★

בגמ': וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה וכו'.

כתב במנחת יצחק (ח"א סי' קכט ס"ק ג): נסתפק כת"ה, אם הביאה האם את בנה להתגייר תוך שמונה, אם סגי התם בטבילה לחוד, או צריך נמי מילה תוך שמונה לעשות אותו לגר, הנה גם בזה אין ספק כמו שהביא בעצמו מש"ס דמס' שבת (דף קלה) דאין כאן דין שמיני עיי"ש, אמנם עדיין יש מקום לספיקתו ביליד בית, לדברי הת"ק דר"ח (במסכת שבת שם), דס"ל אף בילדה ואחר כך הטבילה נמול לח', והגם דאין מפורש שם אם בעי טבילה גם כן, מכל מקום כתב בתשו' בית יצחק (אבהע"ז סי' לא אות יג) די"ל דצריך אחר כך טבילה לשם עבד עיי"ש. ובזה יש לחקור אם טבילה תוך שמונה, מהני לעשות אותו עבד, כיון דעדיין אינו ראוי למילה.

וראיתי בתשו' מהר"מ שיק (חיו"ד סי' רמז באמצע התשובה ד"ה או) דפשיטא ליה דעובר, כל זמן שהוא במעי אמו, וכשנולד תוך ח' כל זמן שאינו ראוי למילה, דין א' להם לענין גרות עיי"ש ע"כ.

★★

בגמ': כל שאמו טמאה לידה ונימול לשמונה וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה וכו'.

וברש"י כתב: כל שאין אמו וכו' כגון יוצא דופן ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה, אין בנה ממתין עד שמנה אלא נימול מיד וכו' ע"כ. ובגמ' להלן מבואר דהא בהא תליא, דהיינו שחילול שבת תלוי במילה לח', דמי שנימול לח' דוחה שבת, ומי שאינו נימול לח' אינו דוחה שבת, דכי כתיב "וביום השמיני" דילפינן מיני' ואפילו בשבת בנימול לח' כתיב.

ולהלכה אי הא בהא תליא או לא כתב הרא"ש כאן בשם בעל הלכות שנסתפק בדבר, ומספיקא נימול לח' ואין מחללין עליו את השבת, ע"כ.

וכתב בחזון יחזקאל על התוספתא (פט"ז דשבת הלכה ז') דעל פי ההנחה הנ"ל: שמעתי בשם הגאון החסיד מאור הגולה מרן חיים הלוי סאלאוויציק זצ"ל אבדק"ק בריסק שיש מקום ליישב מה שכתב הרמ"א בריש סי' רס"ב ס"א "עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, מלו בתוך ח' וביום יצא". ותמהו עליו שם בש"ך וט"ז על מה שכתב במל תוך ח' וביום יצא, ואין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, מאי שנא מרישא, דודאי לא עדיף תוך ח' מבלילה?.

אך כיון שיש לומר כל שאינו דוחה שבת אינו נמול לשמונה והא בהא תליא, ודרשינן שם בשבת (דף קל"ה ע"א) ערלתו דוחה שבת (כלומר שיש מצוה למולו ולהסיר מעליו

את ערלתו שלא יהיה ערל אז מילתו דוחה שבת). ואין הטפת דם ברית דוחה שבת (והטפת דם ברית שכל עיקרה אינה באה אלא משום קיום ברית, מחיובא דקרא ואתה את בריתי תשמור אינה דוחה שבת), ואי הא בהא תליא, א״כ הטפת דם ברית כיון שאינה דוחה שבת אינה גם לשמונה.

לכן במל בתוך ח׳ ביום, נהי שאין במילה זו קיום המצוה של ״ימול בשר ערלתו״, שעיקרה להסיר ממנו ערלתו שלא יהיה ערל, דלענין זה בעינן שמונה דוקא כלשון הכתוב ״וביום השמיני ימול בשר ערלתו״, אבל שפיר נתקיים במילה זו מצות הטפת דם ברית, שעיקרה משום קיום ברית מחיובא דקרא ״ואתה את בריתי תשמור״, דלענין זה לא בעינן כלל שמונה, ולכן אינו צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, דכבר קיים הטפת דם ברית דמה שמל תוך שמונה, ומצות מילה הפסיד.

אבל בעבר ומל בלילה, אין במילה זו אפילו קיום מצות ״ואתה את בריתי תשמור״, דמיעוט לילה מן ״וביום״ נאמר אפילו לענין הטפת דם ברית, כדתני בתוספתא, ולכן צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

הרמב״ם (פ״א מהל׳ מילה הל׳ י״א) פסק שכל שאין אמו טמאה לידה נימול לשמונה אבל אינו דוחה שבת. והראב״ד משיג עליו - דהרי הא בהא תליא. דהיינו אם נימול לשמונה מדוע לא ידחה שבת.

ומבאר הגר״ח (על הרמב״ם) - בהקדם כמה הקדמות - א. אברהם אבינו, שנצטוה למול את בני קטורה, לא רק לבני קטורה בלבד (כמו שכתב רש״י ביבמות), אלא כל בני הקטורה לדורותם. וכל ישראל לפני מ״ת לא גרע מבני קטורה. ב. הפירוש בסוגיין, לפי הרמב״ם - נתנה תורה ונתחדשה הלכה, אין הכוונה שאחר מ״ת התבטלו דיני ב״נ ובני קטורה. אלא הכוונה, שהוספו עליהם דינים חדשים לבני ישראל. הראב״ד סובר בסוגיין - שפקע לגמרי דין בני קטורה. ג. הדין שמילה דוחה שבת נאמרה רק לבני ישראל.

לפי״ז מיושב הרמב״ם דבאין אמו טמאה לידה נימול לשמונה - מדין בני קטורה. ומכיון שחייב מדין בני קטורה בלבד אינו דוחה את השבת. עכ״ד.

ובספר משנת אליעזר (סי׳ לג) הביא ראיה לדברי הגר״ח. דהנה מובא בגמ׳ (ב״ב קכ״ז ע״א) טומטום שנקרע ונמצא זכר - אינו נימול לשמונה. דדרשינן מפסוקים בפרשת תזריע, דבעינן שיהיה ידוע שיהיה זכר משעת לידה.

בפשטות - כוונת הגמ׳ שגם ביום חול לא נימול לשמונה. אולם ברשב״ם שם (ד״ה אף) כתב שדין הגמ׳ הוא רק על דחיה בשבת. אולם בחול - נימול לשמונה. ודבריו צריכים ביאור.

והנה יש לדון מה דין בני קטורה בטומטום הנ״ל. לכאורה צריך לומר (וכך נוקט הנוב״י מהדו״ק או״ח סי׳ ל״א, ודלא כהנצי״ב בהעמק שאלה שאילתא ט׳) שבני קטורה נימולו לשמונה ימים, שהרי הדרשה הנ״ל מהפסוקים התחדשה רק בישראל. לפי דברי הגר״ח הנ״ל, הרי כל ישראל חייבים מדין בני קטורה, ולכן טומטום הנ״ל צריך לימול לשמונה. אבל לא ידחה שבת כהסברנו הנ״ל שמילת בני קטורה לא דוחה שבת. ודברי הרשב״ם אתי שפיר.

אולם עצם דברי הגר״ח תמוהים משתי סיבות. א. הרמב״ם (בפיהמ״ש בחולין סוף פרק גיד הנשה) אומר מפורש - שלאחר מ״ת ישראל חייב בכל המצוות רק מדין ישראל ולא מדין בני קטורה. וכן העיר הגר״ד הקשר ז״ל. ב. עוד יש להעיר, דהנה הגמ׳ ביבמות (ע״ב) אומרת שדין פריעה לא ניתן לבני קטורה. לפי״ז - בכל המקומות שישראל חייב רק מדין בני קטורה, היה צריך להיות הדין שתהיה רק מילה בלי פריעה. ולא מוזכר חידוש כזה ברמב״ם או בגר״ח הנ״ל, וצ״ע.

★★

תוס׳ ד״ה מפני הסכנה. לא ידע רשב״א כו׳. בשו״ת הר צבי (או״ח א סימן רא) הביא מש״כ במכתב אל המחבר ספר שביתת השבת, וז״ל: מה שהקשה הדר״ג על המג״א ואהעו״ז (בס״ס שכח) שכתב להעמיד עלוקה בשבת הוי אב מלאכה, מהא דאיתא בגמרא שבת (דף קלה ע״א) גבי הא דבן שמונה ה״ה כאבן ואסור לטלטלו אבל אמו שוחה עליו ומניקתו, וכתבו התוס׳: לא ידע רשב״א מאי איריא מפני הסכנה דאפילו לא יהא אלא צערא בעלמא מותר, עכ״ל. וע״ז תמה אמאי לא יתחייב כאן משום דש ומפרק. וכן הקשה לשאול הנקה דעלמא וממעשים בכל יום, האיך התינוק יונק בשבת גם שלא במקום סכנה כיון דיש כאן מלאכה דאורייתא. ועוד הקשה הגאון מטלז מהא דאמרו תינוק יונק והולך עד דו״ה שנים (ואפילו בשבת) הא אין נותנין לקטן לעבור על איסור דאורייתא, עכ״ל.

ולייישב כל זה היה נ״ל (מלבד דיש לדון דהוי בכלל שנים שעשאוהו), דשאני חולב דחיובו משום מפרק דבעי׳ שיעור כגרוגרת, ובן ח׳ ואפילו קטן עד ד׳ וה׳ שנים נמי לאו אורחיה לינק ולמצוץ כשיעור גרוגרת בבת אחת, ויעוין כריתות (דף יג ע״א) דהוי ספק ינק (לכזית) בכדי אכילת פרס, ומכש״כ בגרוגרת די״ל דהוי ודאי שלא בלע בבת אחת ואין כאן אלא ח״ש. עיי״ש מה שהאריך בזה. ועיי״ש בספרו שביתת השבת (מלאכת דש אות פ׳ ואות צ״ט) מה שהאריך בזה.

דף קל״ה ע״ב

בגמ׳: ומי שיש לו שתי ערלות וכו׳.

ופירש״י שתי ערלות, שני עורות זה על זה, ואמרי לה שני גידין. וכ״כ הר״ן. אולם יעוי׳ ברש״י ביבמות (עב.) שפירש דהוי ב׳ עורות זו על גב זו, ויל״ע מ״ט לא הביא לפירוש הב׳ דהוי ב׳ גידין כדפירש הכא.

ויעוי׳ במאירי הכא שהביא לב׳ הבאורים דרש״י וכתב על הפירוש הא׳ דהוי ב׳ עורות זה על זה, דיש שמוחים בפירוש זה דכל שיש לו שתי ערלות חייב לכרות את שתיהן וודאי שכריתת שתיהם דוחה שבת לכו״ע עכ״ד יעו״ש. וכ״כ המאירי עד״ז ביבמות דלפי׳ זה הא הוי כציצים המעכבים את המילה דלכו״ע דוחה שבת ומהו א״כ דנחלקו בזה האמוראים הכא עכ״ד יעו״ש. וא״כ יל״ע ברש״י בזה, וכן יש לעיין מהו יסוד ב׳ הביאורים דרש״י.

ויש לפרש עפי״ד השפ״א כאן שכתב וז״ל: שתי ערלות וכו׳, ולא נתבאר בגמ׳ טעמא דמ״ד דאין מחללין, וי״ל דממעטינן ליה מדכ׳ ״ערלתו״ דמשמע אחת דוחה שבת ולא היכא דאיכא שתים דאז שניהם אין דוחין, או י״ל ״ערלתו״ אחת ולא שתים אבל חד משניהם בר מילה הוא, אלא דלא ידעינן הי ניהו ולכן אין מחללין על שום אחד מהם עכ״ל השפ״א יעו״ש. ולפי״ז לא קשה על רש״י קושית המאירי, שכן ס״ל דהו גזה״כ שרק כשיש ערלה א׳ מחללים שבת ע״ז ולא כן היכא דאיכא ב׳ דאין מחללים שבת על שניהם.

ויש לפרש לפי״ז את יסוד פלוגתת ב׳ הביאורים, דפירוש א׳ דרש״י דהוי ב׳ עורות זה על זה ס״ל כפירוש הב׳ דהשפ״א דהא דלא מחללים שבת ע״ז משום דהוי ספק בכל א׳ וא׳ וע״כ א״א למול לשתיהם מחשש שאין זה ה״ערלה״, ולכן ס״ל דהוי ב׳ עורות ולא דהוי ב׳ גידים, דדוקא אי הוי ספק אם זה הערלה אסור לחלל שבת ע״ז, אולם לא כן אי הוי ב׳ ערלות בודאות דדוחים שבת ע״ז שכן לא ס״ל להאי מ״ד כפירוש הא׳ דהשפ״א דערלתו משמע א׳ ולא ב׳.

ומאידך פירוש הב׳ דרש״י דהוי ב׳ גידים ס״ל כפירוש הא׳ דהשפ״א דהוי גזה״כ שרק לערלה א׳ דוחים שבת ולא לב׳ ערלות דאדם אחד ודו״ק וזה כפתור ופרח.

★★

והנה ברש״ש ביבמות שם כתב בזה״ל, ושאר על הנימולים לאתויי מי שיש לו ב׳ ערלות [אינן נימולין אלא ביום], מוכח להדיא דאינו נימול לשמונה, דאל״כ מאי קמ״ל, וגם ראבר״ש לא הוה פליג עליה, וכ״כ הקרבן אהרן ר״פ תזריע, וא״כ כ״ש שאינו דוחה את השבת. וק״ל דבפרק ר״א דמילה (קלה:) פליגי אמוראי בזה וח״א דמחללין עליו את השבת, ותיובתא עליו מהברייתא הזאת, עכ״ל הרש״ש יעו״ש.

אולם יש ליישב, דהכא בשבת איירי דיש לו ב׳ עורות זה על גב זה, דדוקא בזה איכא מ״ד דדוחים שבת ע״ז שכן שניהם ערלה ודאית, ודוקא בזה נחלקו אם דוחים שבת ע״ז או לאו, דלחד מ״ד אין דוחים דס״ל דהוי גזה״כ דרק במקום ערלה א׳ דוחים שבת ולא במקום שיש ב׳ ערלות, ולאידך מ״ד דדוחים שבת ס״ל דכיון דהוי עכ״פ ערלה ודאית ע״כ דוחה שבת, וזהו מש״כ בגמ׳ הכא שיש לו ב׳ ערלות. אולם לא כן ביבמות דמי שיש לו ב׳ ערלות אינו נימול לשמיני אלא לפני כן וכו׳, היינו שיש לו ב׳ גידים דרק א׳ מהם הוי ערלה ודאית וע״כ תרוויהו בגדר ״ספק ערלה״ דבזה אכן לכו״ע אינו נימול לח׳ כי אם לפני כן ואף אין דוחים שבת ע״ז, וא״כ לק״מ מהברייתא שם דכ׳ דב׳ ערלות אינו דוחה שבת, דתרי ״ב׳ ערלות״ איכא ודו״ק.

אולם רש״י עדיין צ״ע, איהו פי׳ ביבמות דהוי ב׳ עורות זע״ז, והול״ל איפכא דהוי ב׳ גידים, וכן הו״ל לפרש הכא בשבת רק כפירוש הא׳ דהוי ב׳ עורות ולא דהוי אף ב׳ גידין, ויל״ע לרש״י. אולם בדברי הגמ׳ לק״מ, דפשוט י״ל דהכא איירי בב׳ עורות והתם בב׳ גידין, ואתי שפיר.

ובאופן אחר יש ליישב איפכא, דהכא איירי בב׳ גידים והתם בב׳ עורות, וכדפירש״י באמת ביבמות דאיירי בב׳ עורות, דדוקא בב׳ עורות לכו״ע אינו דוחה שבת וכמבואר

בברייתא שם, אולם בב׳ גידין הוי פלוגתא ואיכא מ״ד דדוחה שבת, והיינו טעמא י״ל דדוקא בב׳ עורות אינו דוחה שבת משום דהוי גזה״כ דהיכא דאיכא תרי ערלות בודאות אין דוחים ע״ז שבת, דרק כשיש ערלתו אחת אמרה תורה שידחה שבת ולא כשיש לאותו אדם תרי ערלות, וכן אין צריך למולו דוקא ביום השמיני דרק בערלה אחת אמרה תורה ״למולו״ ביום השמיני״, וזהו שכתב בברייתא ביבמות. ועד״ז יעוי׳ במשנ״ב בה׳ שבת (סי׳ של״א ס״ק י״ח) שכתב דה״ט דאין דוחים שבת לב׳ עורות זע״ז ״דאין אנו יודעים כוונת התורה בזה״, עכ״ל ע״ש. והוא כעין מש״כ השפ״א.

אולם לא כן בב׳ גידים דאיכא רק ערלה א׳ רק אין יודעים מאן נינהו, דבזה איכא מ״ד שדוחה שבת שכן בזה ליכא לגזה״כ הנ״ל, דהא איכא רק ערלה א׳ ולא ב׳, וזהו דאיירי בסוגיא הכא ורק בזה איכא מ״ד דדוחים שבת ע״ז ודו״ק. וזה אתי שפיר אף לרש״י שפי׳ ביבמות דאיירי בב׳ עורות. אולם עדיין יש לעיין בדברי רש״י כאן בפי׳ הא׳ דאיירי בב׳ עורות דע״ז נחלקו אי דוחה שבת, הא לפי״ד התם ע״כ שבזה אין דוחים שבת ע״ז, ויל״ע. אולם לפירוש הב׳ דרש״י הכא דאיירי בב׳ גידים לק״מ, והכל אתי שפיר.

★★

ובעצם דברי הרש״ש דבב׳ ערלות אין צריך למול דוקא ביום השמיני, וה״נ יעוי׳ בקרן אורה הכא (קלה:) בד״ה גמ׳ יוצא דופן וכו׳ שכתב בזה״ל, יוצא דופן ומי שיש לו ב׳ ערלות וכו׳, נראה הא דנקט להו בהדדי הוא משום דתרווייהו מהאי קרא נפקא אשה כי תזריע וילדה זכר יוצא דופן ילפי׳ מכי תזריע במקום שמזרעת אז וביום הח׳ ימול ומי שיש לו ב׳ ערלות דכ׳ וילדה זכר ולא זכרים וכו׳. וצריך ליישב הא דאמרי׳ בפ׳ הערל (עב.) על הא דתניא ושאר כל הנימולים לאתויי מי שיש לו שתי ערלות, משמע מסתמא דהש״ס דאינו נימול לח׳, דאל״כ מאי צריך לאתויי כיון דהוי מילה בזמנה, ואמאי לא פסקו הפוסקים כן, ודוק היטב בכל הנ״ל עכ״ל הקר״א יעו״ש. והוא כמו שכתב הרש״ש דע״כ דמי שיש לו ב׳ ערלות אינו נימול לח׳, דאל״כ מאי קמ״ל וכו׳. אך לא הקשה הרש״ש כהקרן אורה מ״ט לא כתבו כן הפוסקים, ומאידך הרש״ש הוסיף להקשות לחד מ״ד הכא דדוחים שבת ע״ז.

אולם צ״ע לפע״ד בכ״ז, די״ל דקמ״ל בזה ת״ק דמי שיש לו ב׳ ערלות אינו נימול אלא ביום ואפי׳ לאחר זמנה נימול רק ביום ולא בלילה, וע״ז פליג ר״א ב״ר שמעון דרק בזמנה נימול ביום אך לאחר זמנה והיינו לאחר יום הח׳ נימול אף בלילה, דס״ל לת״ק דסד״א דרק בערלה ודאית ובערלה אחת הוא דאמרה תורה שימול רק ״ביום״ ולא כן בספק ערלה או בב׳ ערלות אפשר למול אף ״בלילה״, וע״ז קמ״ל ת״ק דאף בכה״ג צריך לימול רק ביום. ומאידך ר״א בר״ש ס״ל דרק בערלה א׳ וודאית ימול ״ביום״ כשהוי בזמנו ביום הח׳ אולם לאחר זמנה אכן אפשר למול אף ״בלילה״, והא קמ״ל בגמ׳. אך לכו״ע אין למול לפני יום הח׳, וע״ש בגמ׳ ודו״ק.

וא״כ יש לתמוה טובא על הרש״ש והקרן אורה שכ׳ בפשיטות דלכו״ע אין צריך למול בח׳, ולפי״ז אף כתב הרש״ש דע״כ דאינו דוחה שבת, ומכח זה כתב דהוי תיובתא מהתם למ״ד הכא דבב׳ ערלות ג״כ דוחים שבת, הא נתבאר בס״ד דאינו מוכח כלל וצע״ג. וכן אתי שפיר מ״ט אכן לא כתבו הפוסקים דבכה״ג אינו נימול בשמיני וכו׳, דאכן גם בזה נימול רק מיום השמיני ואילך.

וכן מצאתי להדיא במאירי ביבמות שם דכ׳ כדברינו וז״ל: לעולם אין מלין אלא ביום בין מילה בזמנה בין מילה שלא בזמנה כגון משמיני ואילך, שלא תאמר אין הענין ביום אלא שתעבור עליו ליל שמיני קודם מילה הא משהגיע לשמיני אפי׳ בלילה, אלא לעולם אין מלין אלא ביום אפי׳ הטפת דם ברית למי שנולד מהול וכו׳, וכן מי שיש לו שתי ערלות וכבר מל את האחת ביום אינו מל את השניה בלילה וכו׳ עכ״ל יעו״ש.

והיינו כמו שנתבאר דקמ״ל בגמ׳ דאף לאחר יום השמיני צריך למול ״ביום״, ותפס המאירי כת״ק ולא הזכיר כלל לדעת רשב״א דלאחר זמנה אכן אפשר למול בלילה, דס״ל דהעיקר להלכה כת״ק שגם לאח״ז יש למול ביום. וא״כ מבואר דנקט בפשיטות דאף גבי ב׳ ערלות איכא מילה ״בזמנה״ והיינו ״בשמיני״ ואיכא שלא בזמנה והיינו משמיני ואילך, וליכא שום הו״א בגמ׳ שאפשר למולו לפני כן, ודלא כש״כ הרש״ש והקרבן אהרן והקרן אורה דאפשר למול אף לפני יום הח׳, וצע״ג ברש״ש ודעימיה מנלן ומ״ט נקטו כן ודו״ק.

(נופת צופים)

★★

בגמ': בלוקח שפחה על מנת שלא להטבילה.

הקשה החזון איש (סי' ס"ב ס"ק כח) למאן דאמר ביבמות (מ"ח ע"א) דאין מלין ומגיירין עבד כנעני בעל כרחו, האיך מלין עבד קטן זה בלי דעתו, היו צריכין להמתין עד שיתגדל וימול מדעתו. ותירץ דיש שני דינים במילת הגר, עצם חיוב מילה שמוטל על האדון, זהו לכו"ע בעל כרחו של עבד, ולכן מלין אותו כאן בקטנותו. ומה שנחלקו שם ביבמות הוא רק על הקבלת גרות שבמילה, דמאן דאמר זה ס"ל דאינו נעשה גר במילה זו בעל כרחו, עד שיקבל עליו הגרות מדעתו. וא"כ קטן זה אמנם חייב האדם למולו מיד, אבל אינו נעשה בר מצוות עד שיגדל ויקבל עליו גרות.

★★

בגמ': יש יליד בית שנימול לאחד ויש יליד בית שנימול לשמונה וכו'.

הגאון הכלי חמדה זצ"ל כתב (בקובץ דגל התורה שנה ג' קו' א-ב סי' א' ס"ק א') דבר נפלא וז"ל: מבואר דמקנת כסף נימול לאחד, ויליד בית נימול לשמונה, ומקנת כסף נימול ליותר משמונה, והנה בכל דברי השאלתות בכל מקום נקט דמקנת כסף נקט נימול יותר משמונה, וצע"ג כוונת השאלתות. ולכאורה הייתי אומר דדעת השאלתות היא, דמקנת כסף אע"ג דאינו נימול לח', מ"מ אינו נימול לכתחילה לא' אלא לאחר ח', דבאמת מבואר בגיטין נ"ז על קרא דעליך הורגנו כל היום זה מילה שנתנה בשמיני, ומבואר במהרש"א שם דביום השמיני הוא סכנה כל זמן שלא נתחזק כח התינוק, ולאח"כ אין סכנה. וא"כ נראה דבמקנת כסף נימול לאחר שמונה כשיתחזק כח התינוק ויצא מידי סכנה. וצ"ל להשאלתות, דפירוש הגמ' לחלק בין יליד בית למקנת כסף, דיליד בית זמנו בח' וקודם ח' הוא לפני זמנו. אבל מקנת כסף מיד זמנו, לענין שאם מל אותו לאחד הוי נימול ואין צריך להטיף ממנו דם ברית, אמנם למולו לכתחילה מלין אותו אחר ח' ימי, וזה דבר חדש.

איברא דלכאורה נסתר זה מגמ' ערוכה יבמות (דף ע"א) דאמרינן בגמ' בשלמא עבדים משכח"ל דליתנהו בשעת עשי' ואיתנהו בשעת אכילה, כגון דזבנה בין עשי' לאכילה, מבואר דמילת מקנת כסף החיוב למולו מיד כשקנאו.

אך לק"מ, דמלבד די"ל דמיירי שקנה ילד גדול שנתחזק כחו, אמנם מלבד זאת אפי' אם קנה פחות מבן ח' ימים, נהי דאינו חייב למולו מחשש סכנה, מ"מ י"ל דמעכב מפסח כיון דאינו בגדר סכנה גמורה מעכב בפסח, וגדולה מזו כתב הגאון בעל הפלאה ז"ל בפנים יפות בפר' נצבים דלכן היתה מילת זכרים מעכבת את ישראל במדבר מפסח, אע"ג דהי' סכנה למול, כיון דלא נשיב להו רוח צפונית, מ"מ כיון דאין זה סכנה גמורה הי' מעכבתן מלאכול בפסח, ועיין בספרי כלי חמדה (פר' נצבים) מ"ש בזה לתרץ בהא דמקנת כסף נימול לא' אע"ג שיש סכנה, אמנם מדברי השאלתות נראה דבאמת אינו נימול לא', וצ"ע בכ"ז עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': כל ששהה ל' יום באדם אינו נפל וכו'.

בשו"ת חתם סופר אבן העזר (ח"ב ס"ק קס"א), וכן בשו"ת חת"ס (לקוטים בקובץ תשובות סימן ח) נדפס מכתב מאת הג"ר שמואל נאדוש ז"ל תלמידו של החתם סופר וכותב וז"ל: זה היום דר"ח הנ"ל הייתי בפרעשבורג בבית אדמ"ו הרב הגאון נ"י, ואמר לי קושיא אחת בשם הגאון שאגת ארי', על הא דאיתא בפרק ר' אליעזר דמילה אמר ר' שמעון בן גמליאל כל ששהה שלושים יום באדם אינו נפל דכתיב ופדויו מבן חודש תפדה, טעמא דשהה הא לא שהה ספיקא הוה, מימהל היכי מהלינן, יעוי"ש בפירש"י והסוגיא דשם. והקשה הנ"ל, דלמא לא שהה הוה רובא דלא הוה נפלים, אך לענין בכור לא מהני רוב דלא אזלינן בממונא בתר רובא, אבל לענין מילה דהוה איסורא שפיר אזלינן בתר רובא, עכ"ל.

ועיין עוד בשו"ת חתם סופר אבן העזר (ח"ב סי' קס"א) אחרי שהקשה כמה קושיות מעין זה, כתב וז"ל: ולפענ"ד דלא אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב, אלא היכי דתחלת דיננו על עניני ממון, וכגון ספק רדיא וכדא וחביתא וכדומה, אבל הכא כללא הוא דלענין חשש טריפה החזקנוהו לאדם שלם שאינו טריפה לכל הענינים, ושוב אח"כ כשבאנו לדון על עניני ממון של כהן לא שייך לומר לא אזלינן בתר רובא בממון. וב"ה שזה לי יותר מעשרים שנה כוונתי לה מסברא בנפשי, ואשתכח בסבא כוותי, ה"ה גאון מורי ורבי בספר הפלאה סופ"ק דכתובות (ט"ו ע"ב תוד"ה לא) ע"כ.

★★

בגמ׳: תניא ר״ש בן גמליאל אומר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל שנאמר ״ופדויו מבן חודש תפדה״ (במדבר יח, טז), **שמונת ימים בבהמה אינו נפל שנאמר ״ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה״״** (ויקרא כב, כז) ע״כ.

והקשה הגה״ק רמ״י מאוסטרובצה זצ״ל, אמאי לא הביאה הגמ׳ הקרא דפ׳ משפטים דקדים מיני׳ ״שבעת ימים יהי׳ עם אמו ביום השמיני תתנו לי״ (כב, כט).

וכתב ליישב בזה, דהנה ידוע מה שכתב המשנה למלך (פ״ג מהלכות איסורי מזבח ה״ח) דעיקר הטעם של התורה שלא הכשירה קרבן עד שמונה ימים הוא משום דחיישינן לנפל, והא דאסור להקריב קודם שמונה ימים אפילו בידוע שכלו לו חדשיו, הוי משום שהקפידה התורה שלא נקריב קרבן רק עם הבירור של שבעת ימים שזה בירור היותר ודאית מבידוע שכלו לו חדשיו, כמו גבי אדם שאמרה תורה ופדויו מבן חודש תפדה, אע״פ שיש באדם סימנים אחרים שנודע שכלו לו חדשיו, אעפ״כ הקפידה התורה שלא נסמך רק על סימן זה של שלושים יום, אבל באמת החשש הוא מחמת נפל, רק התורה עשתה לא פלוג בזה דאפילו ידוע שכלו לו חדשיו אסור להקריבו כל שבעת ימים.

והנה לפי״ז קשה, אם באמת הטעם בזה שצריכים להמתין עד יום השמיני הוא מחמת חשש נפל, למה לא הלכה התורה בזה בתר רוב, כמו בכל התורה כולה דאזלינן בתר רוב, דהא רוב בהמות אינם נפלים.

וכתבו המפרשים, משום דכל בהמה הוא בחזקת איסור, וא״כ אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא, ומשו״ה לא התירה התורה להקריב קרבן רק משמיני והלאה.

אך קשה לדעת הרמב״ם דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, א״כ לא משכחת כלל חשש נפל, אך התירוץ בזה הוא דהנה ידועה דעת האחרונים, דאפילו לדעת הרמב״ם דאמרינן ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, אבל היכא דיהי׳ תרתי דסתרי אזלינן לחומרא, והכא משכחת דיהי׳ תרתי דסתרי, דהיינו למשל כששחט את הולד ורוצה לשחוט את האם בו ביום, דאם נימא דהולד אינו נפל אז אסור לשחוט את האם משום איסור אותו ואת בנו, נמצא דלענין אותו ואת בנו אם אמרינן ספיקא דאורייתא לקולא יהי׳ צריכים לומר שהולד נפל והשחיטה של הולד הי׳ שחיטה שאינה ראוי׳ כדי להתיר את האם.

נמצא דיהי׳ תרתי דסתרי, דלענין הולד אמרינן ספיקא לקולא דאינו נפל, ומותר להקריבו לקרבן, ולענין האם נאמר ספיקא לקולא דהולד הי׳ נפל, וכיון דמשכחת פעם אחת דיהי׳ תרתי דסתרי ויהי׳ אסור ליקח הולד לקרבן, משו״ה עשתה התורה לא פלוג בזה, דאפילו במקום שאין שוחטין את האם ואינו תרתי דסתרי ג״כ אסור להקריבו כל שבעת ימים.

ועתה נדרש על פי זה סמיכות הפסוקים כמין חומר, דאחר הפסוק ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה׳ כתיב ״ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד״, והיינו דאי לאו האיסור דאותו ואת בנו לא הי׳ כל האיסור של שבעת ימים יהי׳ תחת אמו, משום שהיינו אומרים דאזילנן בתר רוב, ורוב אינם נפלים וממילא ליכא חשש נפל, ואפילו אם אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא, ג״כ הי׳ צריך להיות מותר להקריב קודם שמונת ימים, דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, ורק משום שיש איסור דאותו ואת בנו, ויוכל להיות שיקרה שנשחטה האם ביום אחד עם בנה, ויהי׳ תרתי דסתרי, ושוב לא היינו יכולים לומר ספיקא דאורייתא לקולא, משו״ה שבעת ימים יהי׳ תחת אמו.

ובזה ניחא מה שרשב״ג אינו מביא הקרא דפרשת משפטים הקדום, דמפרשת משפטים לא הי׳ ראי׳ כלל דהטעם דאסור להקריב קרבן בשבעת ימים הוי משום נפל, רק היינו אומרים דגזירת הכתוב כך היא דאין קרבן ראוי קודם שמונת ימים, ולא היינו יודעים דקודם שבעת ימים הוי נפל ואסור באכילה אף בחולין, ולכן מביא פסוק מפרשת אמור שהוא סמוך לאיסור אותו ואת בנו, וא״כ יש ראי׳ דהאיסור הקרבה קודם שמונת ימים הוא מטעם נפל ודו״ק. עכ״ד, ודפח״ח.

(מאיר עיני חכמים ח״ג ע׳ קסה)

דף קל״ו ע״א

בגמ׳: מימהל היכי מהלינן ליה וכו׳.

בפרי מגדים יו״ד (סימן ט״ו במשב״ז סק״ב) כתב וז״ל: והנך ז׳ ימים בעינן מעל״ע דוקא, ולא אם נולד סוף יום א׳ אם הגיע תחלת ליל מוצאי שבת יהיה יוצא מכלל נפל, דא״כ מאי פריך בשבת מימהל היכי מהלינן, אלא ודאי

כדאמרנן. וע״ע בשו״ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו״ד סימן ז) בתשובה מבן המחבר מ״ש בדבריו. ועיין בשו״ת חתם סופר (יו״ד סי׳ ק״צ) שביאר בארוכה כלל הדבר מתי בעינן ימים מעת לעת. ומתי סגי במקצת היום.

★★

בשו״ת חידושי הרי״מ (סי׳ ג׳ בסופו) תמה על הרמב״ם (פ״א מה׳ מילה) שכתב דספק בן ז׳ או בן ח׳ מלין אותו בשבת כסברת הגמ׳ משום ממ״נ אי חי הוא שפיר קמהיל ואי לא מחתך בשר כו׳, והקשה כיון דהרמב״ם פסק דמקלקל בחבורה פטור, א״כ למה לי׳ לומר מחתך בשר בעלמא, הא בלא״ה ניחא הא דמותר למולו דאף אי לא הוי בן קיימא, מ״מ אין זה תיקון רק מקלקל בחבורה ופטור, דלא שייך בזה מה לי מתקן גברא כו׳ דהא אינו חייב למולו וצע״ג עיי״ש.

★★

בגמ׳: ממ״נ אם חי הוא שפיר קא מהיל, ואם לאו ממתך בשר בעלמא הוא.

בפרי מגדים (בפתיחה להל׳ שבת בסופה) הקשה ע״ד הרמב״ם (פ״ט ה״ז) דחיוב חובל הוא משום מפרק דהיא תולדה דדש. א״כ תו ליכא ממ״נ, דאם אינו חי, מ״מ הרי הוא מפרק ומוציא הדם ממנו.

ובאבני נזר (או״ח סי׳ נ״ז) השיב על פי מה דאיתא לקמן (קמב:) דליכא חיוב מפרק רק במפרק משקה מתוך אוכל, ועל כן רק בחובל דחי איכא משום מפרק, דדם מגפתו של אדם הוי משקה כדאיתא התם, משא״כ דם מכת נפל אינו משקה וממילא תו לית בי׳ משום מפרק. ועיין כעין זה בקהלת יעקב (סי׳ ל״ז). אולם עיין בחזון איש (סי׳ נ״ה ס״ק ד׳) דמשקין בחיוב שבת אינו תלוי בגדר משקין של טומאה וטהרה עיי״ש.

★★

בגמ׳: מימהל היכי מהלינן לי׳ וכו׳.

וברש״י: שאם קטן ביום השמיני בשבת - דילמא נפל הוא וכו׳ ע״כ. בספר מעיין החכמה (ד׳ מב) מקשה עפ״י מש״כ התוס׳ בחולין (י״א ע״ב) ד״ה אבל היכא וכו׳ בתו״ד: דאיכא למימר, דמספק נמי אמרינן דלידחי שבת מצות קרבן ע״כ. ולפי״ז קשה כאן מה הקשתה הגמ׳. הרי י״ל דאה״נ הוא ספק נפל, ומ״מ אמרה התורה דמספק לידחי שבת מצות מילה, ע״כ קושיתו.

(ויש להוסיף על הקושי׳ עפ״י הזוה״ק (ח״ג ד׳ קסד) דמילה הוא כקרבן. א״כ בודאי סברת התוס׳ בחולין הנ״ל לגבי קרבן שייכת גם במילה ודו״ק)

ומבאר במעיין החכמה שם, דקושית הגמ׳ כאן מימהל היכי מהלינן היא. על מה שאמר אביי לעיל בשבת קל״ב ע״ב דמילה דוחה את הצרעת בין בזמנה בין שלא בזמנה. ואתי׳ מביני׳. ר״ל מגדול וקטן, וילפינן ג״כ אבינוני ע״ש בגמ׳ דמילה דוחה את הצרעת אפי׳ שלא בזמנה. וע״ז הקשתה הגמ׳ כאן בלא בזמנה ועדיין לא הגיע לל׳ יום שהוא ספק נפל, וא״כ הרי קוצץ בהרת שלא בזמנה, ולא שייך כאן לומר דאתי מביני׳. דהרי י״ל דהתורה לא התירה ספק אלא כשהוא בזמנה, אבל שלא בזמנה לא התירה אלא בודאי, והיינו לאחר ל׳ יום. וע״ז משני דמוהלים ממנ״פ, שאם הוא נפל א״כ קי״ל דנפל אינו מטמא בנגעים ג״כ ואין כאן משום קציצת בהרת, ודו״ק.

וא״ש הקושי׳ הנ״ל מהתוס׳ דחולין וכמובן.

ולפי דבריו הנ״ל כתב הגה״ק ר׳ נחמי׳ אלטר בספרו חדושי רבי נחמיה בשו״ת (סי׳ ו׳ אות ב׳) ליישב עוד קושי׳ כדלהלן, דהנה בתוס׳ במגילה (ד׳ ע״ב ד״ה ויעבירנה וכו׳) הקשו אמא לא גזרו במילה ביום השמיני שחל בשבת הגזירה כמו בתק״ש ומגילה בשבת שמא יעבירנו ד״א ברה״ר ע״ש. וכתבו הרשב״א בסוכה מ״ג ע״ב והריטב״א במגילה שם, וכ״כ בתשו׳ תמים דעים להראב״ד ז״ל סי׳ ע״ז ליישב דבשלמא במגילה ושופר שאין אנו בקיאין בקביעא דירחא וא״כ אין זמן היו״ט דבר ברור מה״ת, א״כ שפיר אפשר לגזור, אבל במילה דהחיוב למול ביום השמיני הוא דבר ברור, לכן לא רצו חכמים לגזור ולדחות מצוותו מעליו ע״כ.

והקשה בספר מחנה לוי (לבנו של הפלאה ז״ל) בחי׳ לסוכה מ״ב (וכן הקשה בחתם סופר לשבת קל״ה ע״ב ד״ה הא וכו׳) דא״כ יוצא דבספק מילה שייך שפיר לגזור שמא יעבירנו בשבת, וכמו בתק״ש ובמגילה שהם ספק, וא״כ כאן בגמ׳ שהקשתה הגמ׳ מימהל היכי מהלינן. (לכל בן ט׳ וכדברי רש״י וכנ״ל) ומתרצת הגמ׳ דזה מדין ממנ״פ וכו׳. א״כ כיון שהוא דין ספק, שפיר יש לגזור בכל מילה ביום השבת גזירה

דרבה, ואמאי שרי באמת. וע׳ גם בשו״ת תפארת יהונתן סי׳ ז׳ מש״כ בקושי׳ זו באריכות ע״ש.

אך כמובן לפי מש״כ בספר מעין החכמה הנ״ל לבאר הסוגי׳ בשבת קל״ו דקאי על מילה בצרעת שלא בזמנה ולא הגיע לל׳ יום, א״כ יוצא דבאמת מילה של נולד סתם חשיבא כודאי, ורק כה״ג בדין צרעת הקשתה הגמ׳ איך שרי דהרי יש איסור דקוצץ בהרת. א״כ א״ש דברי הרשב״א (והריטב״א והראב״ד הנ״ל) שכתבו דלכך לא גזרו במילה בשבת כיון שהוא מדין ודאי. ודו״ק היטב עכת״ד.

★★

עוד כתב בחדושי רבי נחמי׳ שם (אות ד׳) בשם ספר מחנה לוי (על סוכה מב) שהקשה לדברי הרשב״א שכתב דהא דמילה דוחה שבת בשמיני ולא העמידו חכמים דבריהם לגזור בה משום גזירה דרבה, היינו משום דבמילה יום השמיני שלו ברור עתה, לא גזרו בו לדחות מצותו מעליו, מה שאין כן בלולב ושופר שאינו ברור מן התורה, כיון דאין אנו בקיאין בקביעא דירחא. א״כ קשה דפריך בכאן לרשב״ג הא לא שהה ספיקא הוי מימהל היכי מהלינן, ומשני דמלין אותו ממנ״פ וכו׳, הא בספק מילה שפיר למיגזר משום גזירה דרבה עכ״ק ע״ש. וכותב הגר״נ זצ״ל: ואמרתי לתרץ עפ״י מה שהקשה בספר מעין החכמה (מבעל מחבר עצי ארזים) על גזירה דרבה, מהא דאיתא בסוכה דף מ״א ר׳ יוסי אומר יו״ט הראשון של חג שחל בשבת ושכח והוציא לולב לרה״ר פטור. א״כ מה בכך שיוציא לרה״ר כיון שפטור מקרבן עכ״ק.

ויש לתרץ. כי הטעם דפטור מקרבן משום טעה בדבר מצוה ועשה כדאי׳ בגמ׳ (סוכה מ״ב ע״א), והטעם דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה דפטור כתב הגר״ע איגר ז״ל משום טרוד ומתעסק בדבר אחר עיי״ש. א״כ י״ל דכמו דכתב הרשב״א הנ״ל דאין בקיאין בקביעא דירחא לכן אין חמור לנו. כמו כן י״ל דמה״ט גופי׳ גזרו חכמים לכן אין חמור לנו. כמו כן י״ל דמה״ט גופי׳ גזרו חכמים עליו שמא מחמת ספק שלא יהיה ברור לו מחמת דלא ידעינן בקביעא דירחא לכן לא יהיה מוטרד כ״כ שיהיה מתעסק, ויוציא לרה״ר בעבירה הברורה עי״ז.

ונהי דבאמת אם שכח והוציא פוטר ר׳ יוסי מקרבן, י״ל שהוא מטעם דלא נוכל לחייבו קרבן שמא היה טרוד ומתעסק, אבל לכתחילה שפיר גזרו חכמים דילמא לא יהיה טרוד ומתעסק, ומיושב קושיית מעין החכמה הנ״ל.

ולפי״ז יש ליישב קושיית הספר מחנה לוי הנ״ל. דרשב״ג לשיטתו. דאי׳ בשבת (דף ק״ל) רשב״ג אומר כל מצוה שקיבלו עליהם בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב עדיין עושין אותה בשמחה עיי״ש. ונחזי אנן מה שחזינן בעיר לאדז וכדו׳, דאדם נעשה טרוד במסחרו אף אם יהיה לו ספק שמא לא יצליח במסחרו, עכ״ז כל חושיו הם בהמסחר, וכמו כן בשמחת מצות מילה דהוי כמוצא שלל רב דנעשה מוטרד מספק, וא״ש למבין. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: ממ״נ, אם חי הוא שפיר קא מהיל, ואם לאו מחתך בבשר הוא וכו׳.

וברש״י: מחתך בבשר - ולא חבורה היא ע״כ. הקשה בשו״ת הרד״ד להגר״ד מייזליש ז״ל (או״ח מהדו״ת סי׳ י״ד) מהא דעירובין (קג:) דחתיכת יבלת בכלי חייב, והא ודאי לאו משום חובל חייב (דהא א״צ לדם, וגם אינה מוציאה דם אפי׳ כשהיא לחה) אלא משום גוזז, כמו שמתבאר בדברי רש״י ז״ל (שבת צ״ד:) הנוטל צפרניו זו בזו כו׳ ר״א מחייב וחכמים אוסרין משום שבות, אר״א מחלוקת ביד, אבל בכלי חייב, דאין כאן משום גוזז אלא משום בצמר בהמה, (רש״י ז״ל), והא דקתני זו בזו להודיעך כחו דר״א קמ״ל, ובעירובין (שם) בעינן למפשט כר״א דבכלי חייב לדברי הכל, דתניא כהן שעלתה לו יבלת חבירו חותכה לו בשיניו, בשיניו אין בכלי לא כו׳, ואי רבנן נשקלי׳ נהלי׳ ביד, ותפשוט דר״א, דאר״א מחלוקת ביד אבל בכלי ד״ה חייב (דחשבינן לי׳ תולדה דגוזז את הצמר שהוא חותך מן המחובר לבע״ח רש״י ז״ל), ואם ביבלת הוא משום חובל מה ראי׳, הא י״ל דדוקא ביבלת אסרי רבנן בכלי משום חובל, אבל בצפרנים דפליגי בשבת דליכא משום חובל אלא משום גוזז גם בכלי פטור, דאין גזיזה בצמר כדס״ד מעיקרא (בשבת שם). אלא ע״כ דגם ביבלת לאו משום חובל אתיין עלה אלא משום גוזז, וא״כ הדרא קושית הש״ס מימהל היכי מהלינן, ולא שייך לומר ממנ״פ דאם לאו מחתך בבשר הוא, הא ודאי כיון דכל שלשים הוא מתגדל והולך הוי כתולש ממחובר, ולא דמי לבשר

שחוטה דכבר נפסק הגידול, ומאי שנא ערלה מיבלת, דחייב בכלי משום גוזז ועוקר דבר מגידולו עכ״ק והיא קושי׳ נחמדה.

ובאמת יש לציין דבמג״א (סי׳ תקכ״ו ס״ק י״א) הרגיש בהערה זו, ור״ל דבמת ליכא משום גוזז ותולש ע״ש היטב ובמחצית השקל מש״כ לבאר בזה. ומבואר דפשיטא לי׳ דאין חילוק בין בן ח׳ למת ע״ש ודו״ק.

★★

וכתב באמרי כהן פר׳ תזריע (אות ט): ולפענ״ד צ״ע דאפ״ל דאין ראי׳, דכבר כתב המנ״ח דמלאכת גוזז הוא דוקא בענינים שהדרך לגזוז או לתלוש מגופו או מבהמה כמו צפרנים ושער או יבלת שהם מותרות בגוף, אבל אין סברא דהחותך חתיכות בשר מגופו או אבר, שיתחייב משום גוזז או משום עוקר דבר מגדולו, תדע דהרי גוזז איכא גם בבהמה מתה וכן איסור תולש, ואיך אכלינן בשר עוף בשבת, ומש״כ השטמ״ק כתובות (בסוגיא דמפקד פקיד) דהתורה התירה מילה בשבת דלא יתחייב משום גוזז, היינו משום דדרך לחתוך הערלה, ע״ש במנ״ח.

והנה הדרך לחתוך הערלה הוא אך משום מצות מילה, ואי לאו המצוה, אינה דומה ערלה ליבלת דלאו מותרות בגוף היא הערלה אלא משום מצות מילה (וגם אי הי׳ מצוה לרובא דעלמא, לא הוי אורחא בעצם אלא מפני המצוה, עתוס׳ שבת (צב:) ד״ה ואת״ל). וא״כ בבן ח׳ דליכא מצוה, לאו אורחא היא, וליכא כלל משום גוזז או עוקר דבר מגידולו, ושפיר אמרו בגמ׳ מחתך בבשר הוא וכמ״ש רש״י בבשר שחוטה, דודאי מותר לחתוך בשר שחוטה בשבת, אף דגם במתה שייך גוזז ותולש, דוקא מותרות הגוף אבל לא בשר, וראיית המנ״ח מדוקדקת בלשון הש״ס:

ואל תשיבני דגם בספק נפל אורחא היא מפני שיש בזה ספק מצוה, זה אינו, דהיכי דאנו דנין מכח ממנ״פ, ותופסין בצד שמא נפל הוא, הרי אין כאן ספק מצוה, דאם באת להסתפק שיש בזה מצוה ואינו נפל הרי ודאי שפיר קמהיל, ואלא דאתה חושש שמא נפל הוא, ואין כאן מצוה כלל, הרי ודאי אי נפל הוא לאו אורחא כלל דליכא מצוה, ושפיר אמרו ממנ״פ וק״ל: עכ״ד.

★★

הגאון הכלי חמדה זצ״ל (בקובץ דגל התורה שנה ג׳ חוברת א-ב סי׳ א׳ ס״ק ב׳) כותב וז״ל: פסק הרמב״ם דספק בן ז׳ ספק בן ח׳ מלין בשבת (והיינו מטעם הממנ״פ כמבואר בגמ׳ כאן), וכתב ע״ז הגאון רע״א זצ״ל בהגהותיו לרמב״ם וז״ל: ובזה אם נולד ביהשמ״ש י״ל דמותר למול בשבת דהוי ספק ספיקא. ספק ביהשמ״ש לילה והוי מילה בזמנה, ואת״ל דהי׳ יום והוה שלא בזמנה דילמא הוי בן ח׳ וליכא חבורה וצ״ע לדינא עכ״ל.

הנה רבינו הגאון זצל״ה קיצר בדבריו, ונבאר קצת מדלא כתב שמצוה וחיובא למולו בשבת, נראה דזה מודה הגאון ז״ל דמצוה ליכא, כיון דלענין מצוה איכא ספק ספיקא להיפוך, אחד דילמא בה״ש יום והוי שלא בזמנו ואינו דוחה את השבת, ב׳ אפי׳ אי נימא דהיום זמנו, מ״מ דילמא הוא בן ח׳ וליכא מצוה כלל למולו לכן כתב שעכ״פ איסורא ליכא. כיון דלענין איסור איכא ספק ספיקא להיפוך, א׳ דילמא היום זמנו ואת״ל דלא הוה זמנו דילמא הא בן ח׳ וליכא איסור.

אך לכאורה יש להעיר, כיון דלענין מצוה איכא ספק ספיקא וליכא מצות היום למולו, א״כ הוי כמו לפני זמנו, וא״כ שוב איכא איסורא דילמא חי היא, ואף אם הוא באמת זמנו היום מ״מ כיון דהוי ספק ספיקא לענין מצוה וליכא מצוה וא״כ הוא כלפני זמנו ואינו דוחה את השבת, וזה הערה גדולה לכאורה. ועיי׳ בת׳ אבני נזר או״ח סי׳ ש״כ דאם פטור מהמצוה מכח ספק ספיקא, אפי׳ אם עשה, הוי בגדר מתעסק כיון דפטור ממנה והו״ל כאילו עשה המצוה בזמן פטור, א״כ ה״נ כיון דשבת ליכא מצוה, שוב יש איסורא דילמא הוא חי, ודוק היטב בזה.

ולכאורה עלה בדעתי, דבאמת י״ל דהוה מצוה בשבת, דהנה אפי׳ אי נימא דביהשמ״ש הוה יום והי׳ חייב למולו מע״ש, מ״מ כיון דלא מל אותו מע״ש, הרי היום חיובא איכא למולו, אלא שבכ״מ אין מילה שלא בזמנה דוחה שבת משום דשבת הו״ל עשה ול״ת, משא״כ הכא כיון דכשאתה דן לענין איסור איכא ספק ספיקא ושוב מותר למולו, ושוב אף שזמנו אתמול חייב למולו בשבת, דכבר נתחייב מאתמול, וכיון שיש מצוה למולו בשבת אפי׳ אם ביהשמ״ש יום הוא והי׳ זמנו מבערב שבת, שוב באמת ליכא איסורא כיון דלענין מצוה אין כאן אלא ספק אחד ודילמא הוא בן ח׳ נפ״מ בין שבת לאחר השבת, וכיון דהוי מצוה ממילא ליכא אסורא כיון דהוה ספק ספיקא כנ״ל, וצ״ע דבדברי הגרע״א נראה דליכא מצוה רק שמותר למולו בשבת, ולפ״ד אם לא יהי׳ מצוה גם

היתר וליכא כנ״ל, אמנם לפי האמת י״ל דאיכא מצוה וממילא ליכא איסורא.

אמנם יש להעיר דהכא אסור למולו בשבת, דאפי׳ אם הוא זמנו היום ונאמר דביהשמ״ש לילה, מ״מ הא באמת הקשה הש״ך ז״ל לשיטת הרמ״א ז״ל דמל בתוך ח׳ אין צריך ממנו דם ברית א״כ אמאי מילה דוחה שבת, הא אפשר למולו מע״ש, אמנם התירוץ העיקרי בזה, דגזה״כ דקרא דביום השמיני דוחה שבת שיהא נימול בזמנו, ומעתה הכא בנולד ביהשמ״ש הרי אפשר למולו בע״ש כיון דהוה ספק ספיקא א׳ דילמא היום זמנו ואת״ל דביהשמ״ש לילה, דילמא הוי בן ח׳ וליכא מצות מילה כלל א״כ י״ל דמלין אותו בע״ש, וכיון שכן הרי אפשר למולו בע״ש כיון דהוה ספק ספיקא דאינו מבטל מצות שמיני, וא״כ שוב אין למולו בשבת דדלמא הוא חי.

ואין לומר דא״כ מותר למולו בשבת, זה אינו, דאפי׳ אם זמנו היום באמת, מ״מ כיון דהי׳ אפשר למולו בע״ש ולא הי׳ מבטל המצוה דביום השמיני, שוב אין למולו בשבת אפי׳ אם באמת זמנו בשבת, וא״כ שוב אסור למולו, וזה הערה גדולה.

ולפ״ז הי׳ נראה להלכה דנפ״מ באיזהו ביהשמ״ש נולד, דאם נולד בביהשמ״ש דע״ש חייב למולו בע״ש כיון דליכא איסורא דלפני זמנו מצד ספק ספיקא, א״כ מוטב למולו בע״ש כדי שבשבת יהי׳ נימול, ואין דומה לודאי חי דאין מלין אותו ביום ע״ש, משא״כ בספק בן ז׳ ספק בן ח׳, כיון דהוי ספק ספיקא ומותר למולו בע״ש, א״כ שוב חייבים למולו בע״ש כדי שיהי׳ נימול בזמנו, אמנם אם נולד ביהשמ״ש במוצ״ש יש למולו בשבת, כיון דהכא איכא ספק ספיקא כמ״ש רעק״א ז״ל, והכא א״א הי׳ למולו בע״ש כיון דע״ש הוה שלא בזמנו ודאי, אמנם בשבת יש למולו מצד ספק ספיקא, א׳ דילמא היום זמנו, ואת״ל דלאו זמנו דעלמא הוא בן ח׳ ומחתך בבשר, אבל מצוה ליכא כמש״ל, כיון דהוה ספק לפטור כנ״ל. אך לפ״ז שוב י״ל דאיכא איסורא דהוי שלא בזמנו מצד ודאי כיון דמספק ספיקא פטור היום מהמצוה הוי שלא בזמנו בברור, ושוב איכא איסורא כנ״ל, ולפ״ז בין בנולד ביהשמ״ש דערב שבת ובין בנולד בביהשמ״ש דמוצ״ש אין למולו בשבת, ודו״ק היטב בכל זה, עכ״ד.

★★

בגמ׳: ואם לאו מחתך בבשר הוא וכו׳.

ופירש״י אם חי הוא, כלומר אם כלו לו חדשיו שפיר קא מהיל. מחתך בבשר, שחיטה הוא ולאו חבורה היא עכ״ל יעו״ש. וכה״ג איתא בספ״ק דערכין (ז.) דאר״נ אמר שמואל האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין ומקרעים את כריסה ומוציאין את הוולד, פשיטא מאי עביד מחתך בבשר הוא וכו׳, ופירש״י דאין חיוב אלא בחובל בחי דמוציא דם ע״כ יעו״ש. וכן יעו״ש במהר״צ חיות דכה״ג אי׳ הכא.

אולם אח״כ כתב להקשות בזה״ל, ומכאן יש לתמוה על הרב הגהת מרדכי [הכא בפי״ט (אות תעא), וכ״כ בהג״מ בפ״א דמילה הט״ו ס״ק יו״ד ע״ש] ומובא באו״ח ה׳ יו״ט (סי׳ תקכ״ו) ובמג״א (ס״ק כ׳), דאפי׳ במקום שמותר לקבור הנפלים ביו״ט שני כגון שנראו בו סימנים בציפורניים ושערות, בכל זאת אסור להסיר המילה שלו, ועי׳ ג״כ בשו״ת נובי״ק (סימן ט״ז), וכולם לא התעוררו דליכא שום צד איסור במילת הנפלים וצע״ג עכ״ל המהרצ״ח בערכין יעו״ש.

אמנם נראה דאין זה קשה כלל, דנהי דליכא בזה משום איסור חובל דהא הוי בשר בעלמא בלי ״דם״, מ״מ ה״ט דאסור משום איסור מוקצה, וכן מפורש ברמ״א ביור״ד ה׳ מילה (סימן רס״ג ס״ה) דאיירי על דברי השו״ע דתינוק שמת קודם שיגיע להיות בן ח׳ מלין אותו על קברו וכו׳, וע״ז כתב הרמ״א בזה״ל, ואין עושין כן אפי׳ ביו״ט שני של גליות, דאסור לקבור ביו״ט הנפלים דאפי׳ לטלטלו אסור וכו׳ עכ״ל יעו״ש. וא״כ מפורש דאכן הוא משום מוקצה ולא משום חובל, וא״כ אדרבה דוקא מדנחשב בשר בעלמא אסור מדין ״מוקצה״. וכן מפורש בהג״מ במילה שם שכתב בזה״ל, אבל נפלים שנהגו להסיר ערלתו אפי׳ ביו״ט שני של גליות, אינו דוחה יו״ט, דהא דאמרי׳ יו״ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן היינו דוקא מת שהיה בר קיימא וכו׳, אבל נפלים דאין מצוה לקוברן כדמשמע וכו׳ אין יו״ט נדחה ע״י עסקי קבורתו, ועוד דמה שנהגו להסיר ערלתו אין מנהג של תורה, ואפי׳ אם תאמר דאינו אלא כמחתך בשר בעלמא, מ״מ אסור לטלטלו כאבן וכו׳, עכ״ל ההג״מ יעו״ש. א״כ מבואר להדיא דאע״פ שאין בזה חבלה מ״מ אסור מדין מוקצה שאסור לטלטלו

וברור. וצ״ע במהרצ״ח שהעלים עיניו מדברי הרמ״א וההג״מ הללו.

אולם עדיין יש לעיין במש״כ בגמ׳ דידן דאפשר למול קטן דאפי׳ הוי נפל מ״מ הוי ״מחתך בבשר״ ומותר ולא אסור משום ״מוקצה״, וא״כ מאי שנא מילת נפל משום ״מוקצה״. אולם החילוק ברור. דהתם ה״ט מדאיירי בתינוק חי רק מספק״ל אם כלו לו חדשיו או שלא כלו חדשיו ועתיד למות אך כעת הרי הוא ״חי״ דבכה״ג אינו מוקצה כלל, ורק גבי מילת נפל דאיירי שהתינוק מת הוא דהוי מוקצה ודו״ק.

אולם יעו״ש בגמ׳ בערכין דאיתא: א״ר נחמן אמר שמואל, האשה שישבה על המשבר ומתה בשבת, מביאין סכין ומקרעים את כריסה [דזימנין דמיקרי דהיא מייתא ברישא, רש״י] ומוציאין את הוולד, פשיטא מאי עביד מחתך בבשר הוא, אמר רבה לא נצרכה להביא סכין דרך רה״ר וקמ״ל דמספיקא מחללים שבת וכו׳ יעו״ש, והתם איירי שאכן מתה האשה והרי היא ״מוקצה״ ואעפ״כ מבואר דפשיטא שמותר לחתוך כריסה משום דהוי רק מחתך בבשר בעלמא, ומשמע דאף ליכא בזה איסור מוקצה ולא רק שאין בזה מעשה ״חובל״, וא״כ זהו דהקשה המהרצ״ח דא״כ ה״נ גבי ״ערלת נפל״ הו״ל להתיר למולו ביו״ט שני ומהו שכתב בהג׳ מרדכי ובשו״ע שאסור.

אולם גם לזה לק״מ, דנראה ודאי דכל דהקשתה הגמ׳ פשיטא מאי קעביד, היינו דליכא בזה איסור דאורייתא וא״כ מאי קמ״ל ר׳ נחמן בזה, אולם איסור דרבנן בעלמא ודאי איכא בזה והיינו משום ״מוקצה״ שאסור ליגע ולהזיז ״מת״, אך זה פשיטא שמותר להזיז ״מוקצה״ והיינו לעבור על איסור דרבנן במקום ״ספק פיקוח נפש״ ולא הוצרך ר׳ נחמן לאשמיענו לזה, וזהו דהקשתה הגמ׳ ״פשיטא״ וכו׳ דנהי דהוי ״מוקצה״ מ״מ ברור שהותר בספק פיקו״נ. וכן מדוייק ברש״י שם שכתב וז״ל, מחתך בבשר וכו׳, ואין חיוב אלא בחובל בחי דמוציא דם, עכ״ל ע״ש, והיינו שאין חיוב חטאת וסקילה כי אם בחובל, וא״כ מאחר שאין בזה איסור מה״ת כי אם דרבנן משום מוקצה, א״כ מאי קמ״ל בזה.

וא״כ לק״מ מ״ט מילת נפל אסור, דדוקא במקום צורך כהתם דהוי ספק פיקו״נ הוא דמותר ליגע במת ולחתוך את כריסה ולא כן במילת נפל דהוי רק ״מנהג״ בעלמא ותו לא דלא נחשב ״מצוה״ כלל וכש״כ בהג״מ יעו״ש, על כן פשוט שאסור ״לטלטלו״ לצורך הסרת ״ערלתו״, וברור והבן בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: רב פפא ורב הונא וכו׳ **איקלעו לבי בריה דרב אידי בר אבין** וכו׳.

בב״י (יו״ד סי׳ ט״ו) מביא מש״כ האורחות חיים בשם קצת גאונים, שלא אמרו ח׳ ימים אלא לקרבן, אבל באכילה אפי׳ בן יומו מותר, ואין כן דעת הפוסקים, והקשה בכנסת הגדולה (בהגהות הב״י והביאו בחידושי הגהות כאן) דהא תלמוד ערוך הוא דלא כמקצת הגאונים, דאמרינן בגמ׳ כאן: רב פפא ורב הונא ברי׳ דרב יהושע אקלעו וכו׳ ועבד להו עגלא תילתא ביומא שביעאה, וא״ל אי איתרחיתו עד לאורתא הוה אכלינן מיניה השתא לא אכלינן מיניה, הרי מבואר דאף להדיוט אסור באכילה עד ח׳ ימים, ותירץ דאולי הי׳ לגאונים גירסא אחרת דהי׳ כתוב, עבד להו תילתא ביומא קמא (דכן משמע מרש״י שם שהי׳ איזה גירסא אחרת מגי׳ דידן), ע״כ.

ובקובץ בית אהרן וישראל (שנה ב׳ קו׳ ג׳ ע׳ עב) כתבו בזה: אמנם אכתי צ״ע דמה תועיל גירסא זו, דהרי מבואר בשיטת הגאונים האלו דלאכילה אפי׳ בן יומו מותר, וא״כ למה היה לו להמתין מלשוחטו עד לאורתא, ואמאי לא אכלו מיניה, הרי מותר מיד באכילה אפי׳ בן יומו.

והיה אפשר לומר דבאמת מטעם ספק נפל מותר אפי׳ בן יומו, והא דהצריכוהו להמתין עד לאורתא, הוא משום דסברי ר״פ ור״ה דבית הרחם יש בו משום ריסוק איברים ופליגי על רב נחמן דסובר דאין בו משום ריסוק איברים, ולכן בעו שישהה מעל״ע להתירו משום ריסוק איברים, ואף דלא פסקינן כוותיהו בהא, דהא פסקינן בית הרחם אין בו משום ריסוק איברים, מכ״מ הם סברי כן, ולכן הצריכוהו להמתין, ושמעינן מהא מיהא דח׳ ימים אינו לאסור באכילה רק לקרבן, אמנם זה דחוק מאד דלא שמעינן דאיכא מ״ד דפליג על ר״נ, ולא נזכר רמז לזה בגאונים, וכן אמאי לגאונים לא פסקינן כר״פ ור״ה דסברי דיש בו משום ריסוק איברים דבתראי נינהו, ולחומרא.

וכן בלשון הגמ׳ לא משמע כן, דהא אמרי אי איתרחיתו עד לאורתא, משמע דלאו משום ריסוק איברים אמרי כן,

דאי משום ריסוק איברים לא היה להם לומר עד לאורתא, אלא היה להם לומר עד יום השני, דהא לגבי ריסוק איברים בעינן מעל״ע, וע״כ הא דאמרי ליה שימתין עד הלילה כוונתם משום דין של יומא אחרינא, וצ״ע, ועי׳ להלן אות ד׳ בפי׳ הדרישה במהרש״ל, ואולי נוכל להעמיס גם כאן בגאונים סברא זו דבלא כלו לו חדשיו יש חשש ריסוק להלכה, אך ע״ש שהוא דחוק.

ומלשון הגמ׳, יש גם להוכיח דז׳ ימים דבעינן, לא בעינן שיהו מעל״ע, דהא הוה ביומא שביעאה (לפי גירסא דידן), ואמרי לי׳ שהי׳ לו להמתין עד הלילה, ועי׳ פמ״ג במ״ז כאן ס״ק ב׳ (ובהג״ה שם) ובחדושי רע״א ובפתחי תשובה אות ב׳ ובדרכי תשובה (ס״ק כ״ו), ע״כ.

★★

בגמ׳: אי אתרחיתו לי׳ עד לאורתא הוה אכלינן מיני׳ וכו׳.

וברש״י: איתרחיתו מלשוחטו עד אורתא שהוא ליל שמיני ע״כ. ולהלן ברש״י: ומיהו מיום השמיני הוא דירצה. דאורתא לאו בת הקרבה היא כדכתיב ביום צוותו להקריב וכו׳ ע״כ.

הגאון ר׳ מנחם זעמבא זצ״ל־הי״ד בזרע אברהם (סי׳ ד ס״ק ב) הביא דהמנחת חינוך והפרמ״ג העירו, דעפ״י דברי רש״י יצא, דבבמה דכשר לילה כזבחים (קכ ע״א), י״ל דשפיר יכשר להקרבה בליל שמיני ע״כ.

ופלפל הגרמ״ז זצ״ל בענין זה, דאם נימא דפסול שמסלק גוף הקדושה וגם הכשר ההקרבה דמ״מ היכא דאינו יכול לסלק את גוף הקדושה מסלק עכ״פ הכשר הקרבה, אם כן הלא שיטת רש״י ז״ל בבכורות (דף כא:) דאין הקדש חל על מחוסר זמן ומבואר דסובר דמחוסר זמן הוא פסול המונע גוף הקדושה. וא״כ אמאי לא נימא דבליל שמיני נהי דאמרי׳ בזבחים (יב.) ובחולין (פא.) לילה לקדושה יום להרצאה יעו״ש דגלי קרא שפסול מחוסר זמן בליל ח׳ אינו מסלק גוף הקדושה אבל מ״מ נימא דימנע הכשר הקרבה עכ״פ דאטו גרע פסול זה משאר פסולים המונעים הכשר הקרבה וה״נ בפסול דמחו״ז אף שבליל ח׳ היקלש מלסלק הקדושה אבל מ״מ ישאר מניעת הכשר הקרבה. וא״כ גם בבמה דליכא פסול לילה מ״מ יפסול בליל שמיני מהקרבה בתורת מחוסר זמן שפסול גם בבמה.

וע״כ [מזה דהמנ״ח והפרמ״ג נקטו אליבא דרש״י דבבמה יוכשר להקריב בליל שמיני] מוכח מזה דפסולים כאלו שאינם מסלקים בשום פעם את הקדושה שפיר יכולים למנוע הכשר הקרבה אף דקדוש. אבל פסול כזה המונע הקדש שפיר כל ענין פסולו אינו גדר מניעת הקרבה רק סילוק ההקדש ובמקום שאינו יכול לסלק ההקדש כשר גם להקרבה ולכן שפיר כיון דלרש״י ז״ל לטעמי׳ בבכורות (כא.) מחוסר זמן פוסל ההקדש, שוב בליל ח׳ דגלי קרא לילה לקדושה שאינו פוסל ההקדש שוב ילפינן מזה דלגמרי פקע הפסול וכשר להקרבה כי נסתלק תורת מחוסר זמן והא דאינו קרב בליל ח׳ הוא משום דלילה הוי פסול במקדש לכל הקרבנות דביום צוותו כתיב כמגילה (כ.) אבל בבמה דכשר לילה שפיר בליל ח׳ דפקע פסול דמחוסר זמן לגמרי מותר להקריבו. וע״ש עוד דברים נפלאים בזה.

★★

בגמ׳: מת בתוך שלושים וכו׳.

וברש״י: מת הולד בתוך ל׳ ללידתו ולא הי׳ לאביו בן אלא הוא ונולד לאחר מיתת אביו ועל ידו היו פוטרין אמו מן החליצה אם הי׳ בר קיימא ע״כ. והקשו האחרונים מה דוחקו לכתוב דנולד לאחר מיתת אביו, דלמא נולד קודם מיתת אביו רק אביו מת קודם, ויפטור נמי האם מן החליצה אם בר קיימא הוא.

ותירץ בזה הגאון רבי יהונתן אייבשיץ ז״ל (בספר ממשנתם של חכמי פראג ח״א ע׳ לד): ונראה לתרץ, דרש״י אתי לאשמועי׳ רבותא, לא מיבעי אם נולד קודם מיתת אביו, דכשמת האב וחלה עלי׳ זיקת ייבום כבר הי׳ חזקה לפנינו לפוטרה מן החליצה, דהא כבר נולד הולד, והא ודאי אשת כהן אינה חולצת, רק אפילו בשעת דחיילה זיקת יבום לא הוי חזקה לפנינו דעדיין לא נולד הוולד, מ״מ אינה חולצת, דסמכין אדרבנן כפרש״י לקמן חולצת, וק״ל. ע״כ.

★★

תוס׳ ד״ה **מימהל. מכאן משמע** וכו׳.

בנקודות הכסף (יו״ד סי׳ ט״ו) כתב להקשות על דברי הטו״ז (שם ס״ק ה׳), וז״ל, אבל באמת אין התחלה לקושיא זו כו׳, דמה בכך שיש לו ח׳ ימים, הא לא כלו ונפל

הוא וכו׳ עכ״ל. מבואר מדבריו דאם ידעינן בודאי דלא כלו לו חדשיו, גם אחרי שמונה ימים, לא יצא מכלל חשש נפל.

ובשער המלך (פ״א מהל׳ יו״ט הלכה כ), תמה עליו, וכתב עליו וז״ל: דזה ודאי אינו, שמדברי התוס׳ כאן מבואר, דאפילו אם ידעינן בודאי דלא כלו לו חדשיו, אם שהה ח׳ ימים אינו נפל, שכתבו וז״ל מכאן משמע, דלא איירי רשב״ג בבן ח׳ ימים דוקא, אלא בסתם, וכן משמע לקמן דפריך ת״ש עגל שנולד ביו״ט, שוחטין אותו ביו״ט, ודחי דכלו לו חדשיו, ואת״ל דלא איירי רשב״ג אלא בודאי בן ח׳ הו״ל לדחויי הכא במ״ע בסתם ולדות כו׳. הרי מבואר דס״ל דבידעינן דלא כלו לו חדשיו, מהני ח׳ ימים להוציאו מידי נפל, דאל״כ הול״ל בפשיטות, וע״כ מיירי בסתם ולדות, דאי בודאי בן ח׳, היכי קאמר, כל ששהה ח׳ ימים אינו נפל, הא אפילו בששהה נמי מה בכך, הא לא כלו ונפל הוא. גם ממש״כ עוד בשם ר״י, דרשב״ג בודאי בן ח׳, מוכח דס״ל, דודאי לא כלו נמי מהני ח׳ ימים, דהא כי היכא דרישא דקתני כל ששהה ל׳ יום אינו נפל, מיירי בודאי בן ח׳, ה״נ סיפא דקתני ח׳ ימים בבהמה אינו נפל, וכ״כ הרב משנה למלך (בפ״ג מה׳ איסורי מזבח דין ח׳), ליישב דעת הגאונים ז״ל וכו׳. עכ״ל.

דף קל״ו ע״ב

בגמ׳: אם אשת ישראל היא חולצת וכו׳ **אם אשת כהן היא אינה חולצת** וכו׳.

בקובץ דגל התורה (סי׳ מד) הובאה שאלה להלכה מהגאון ר׳ מאיר אריק ז״ל בנידון דלהלן: ע״ד השאלה באשה אחת רכה בשנים שהי׳ לבעלה אח אחד בחור, והי׳ במלחמה, ומתחלה כתב מכתבים לאביו כל שבוע, וזה שלש שנים שאין שום ידעה ממנו, וכתבו לשלטונות מרוסיא והשיבו שאינם יודעים ונעלם ואבד זכרו, וגם כתבו בכל המקומות באשכנז וגאליציען לחקור אולי נמצא שם בין השבויים ולא נמצא, וגם פרסמו בכל מכתבי עתים, וזה כשתי שנים שמת בעלה של באשה הנ״ל ולא הניח בנים רק אשתו היתה מעוברת וילדה אחר מותו בר״ח אלול ולד אבל נולד מת, היינו שיצא מת לאויר העולם, והד״ר קיבל הולד בכלים שלו, ואמר שסיבת המיתה שהמילדת איחרה לקרות הד״ר והולדת הלך הפוך ונתייגע בהליכתו ומת, ואומר ברור שאם הי׳ קוראין אותו מקודם הי׳ הולד ויצא חי לעולם, רק מחמת סבה הנ״ל והולד אף שיצא מת הי׳ גדול באיבריו ונגמרו שעריו וצפרניו כילד בריא, וגם יש עדות שתי נשים שכינות שהוכר עוברה קודם ר״ח אדר ערך שמנה ימים והולד נולד ביום א׳ דר״ח אלול. זה תוכן דבר השאלה ודרש חוו״ד בזה. וע״ש מש״כ הגר״מ אריק ז״ל אריכות בענין זה.

ובקובץ הנ״ל נדפסה הג״ה בענין זה מהגאון ר׳ אהרן נפתלי זאוולאדאווער ז״ל (מו״צ בוורשא) וכתב: הנה בנ״ד אם הולד הי׳ יוצא חי לאויר העולם, אף שמת בו ביום הי׳ ברור להתיר, דידוע דתליא בפלוגתא דרשב״ג ורבנן בש״ס שבת (קלו) דלרשב״ג לא שהה ספיקא הוי וצריכה חליצה, ולרבנן אזלינן בתר רוב ולדות ופטורה מחליצה, ואיפסק הלכתא כרשב״ג דצריכה חליצה, אכן מבואר בגמ׳ דאם נתקדשה לכהן סמכינן ארבנן ואינה חולצת כדי שלא לאסרה על בעלה, מבואר דהך דינא רק מדברי סופרים לחומרא, וכן מפורש ברמב״ם ושו״ע דחולצת מדברי סופרים, וא״כ ק״ו הדברים, מה אם תיאסר לבעלה נהי דלכו״ע תהא מותרת, סמכינן ארבנן, מש״כ בנ״ד אם נפסוק כרשב״ג ח״ו תשאר עגונה עולמית, כ״ש דסמכינן ארבנן דרשב״ג ומותרת בלי חליצה.

ומלבד זה י״ל, דכה״ג בנדון דידן שנשתקע שמו ונאבד זכרו של היבם עוד קודם שמת בעלה, אף רשב״ג מודה, משום דכתבו הפוסקים דטעם רשב״ג דחייש למיעיטא הוא משום סמוך מיעוטא לחזקת זקוקה, ובנ״ד שהי׳ במלחמה ונשתקע שמו, בטח אין לו חזקת חיים, רק ספק מת, ונותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים כעיר שכבשו כרקום, עכ״פ לא הוה בחזקת זקוקה, כיון דתיכף שמת בעלה יש ספק אם היבם חי, וא״כ לא שייך סמוך, וגם רשב״ג מודה.

אך דא עקא דהולד יצא מת באויר העולם, ואין לנו עצה בזה רק לשיטת רבינו פרץ שהובא בטוש״ע סי׳ קנ״ד דאף ביצא מת פליגי רשב״ג ורבנן, לרבנן מותרת בלא חליצה, ולפי שיטתו יש תקוה לאחותנו, אבל מה נעשה שרוב הפוסקים חולקים עליו, אך לפי המבואר בפוסקים דהיכא דנשתקע שמו ונאבד זכרו בפרט במלחמה דיש אומדנות שמת, דמי למים שאין להם סוף דמותרת מה״ת, ורק מדרבנן אסורה כמ״ש התה״ד בפסקיו סי׳ קנט, ע״כ בנ״ד שנשתקע ונאבד זכרו של היבם, י״ל דמה״ת מוהרת, רק אסורה מדרבנן כידוע דבשעת הדחק באיסור דרבנן יש לפסוק אף כיחיד נגד רבים, ואף בנ״ד דהוי רק מדרבנן נסמוך אשיטת רבינו פרץ אף דרוב

פוסקים חולקים עליו, וי״ל ג״כ דהוי ס״ס, ספק שמא מת היבם כיון דאין לו חזקת חיים כנ״ל, וספק ב׳ שמא הלכה כרבינו פרץ דאף ביצא מת לרבנן מותרת בלא חליצה, ואף להסוברים דלא מהני ספק ספיקא בעגונה, התם משום דלא מהני ספק ספיקא במקום חזקה, ולפמ״ש דכאן דנשתקע שמו לא הוי האשה בחזקת זקוקה, י״ל שפיר דמהני ספק ספיקא דלא היה נגד החזקה. עכ״ד.

★★

תוד״ה ואם אשת כהן היא.

הקשה הר״ר משה מבהיים ותחלוץ ומה בכך כו׳. בספר אור הישר הקשה דהא נפקא מינה גדולה היכי דהיבם אינו כאן. ומכאן ראיה גדולה למה שכתב המהר״י מינץ (הובא ברמ״א אה״ע סי׳ קס״ד סעיף ח׳) דבכה״ג גם מבעלה ישראל לא תצא ומותרת בלא חליצה. וא״כ בע״כ מיירי הכא שהיבם נמצא כאן. ע״כ.

דף קל״ז ע״א

במשנה: מי שהיו לו שני תינוקות וכו׳.

בשו״ת חתם סופר (חלק יו״ד סימן רנא) נשאל לשיטת התוס׳ סוף חולין (קמא.) דאע״ג דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה, מ״מ הל״ת נידחית, ולא נשארה אלא עשה, ולפ״ז המל בשבת מילה שלא בזמנה אינו עובר בלאו דלא תעשה כל מלאכה, אלא בעשה דשבתון לרב אשי לעיל (קל״ג עא), וא״כ איך יפרנס סוגי׳ זו דשני תינוקות ושכח ומל של ערב שבת בשבת, דכיון דליכא כרת במזיד, ממילא ליכא חטאת בשוגג.

וכתב החת״ס בתוך דבריו: כל זה כתבתי לפום פשיטותי׳ דאי ליכא לאו דשבת תו ליכא כרת, ונראה דפשיט לו כן למעלתו ממתני׳ ריש כריתות דליכא אלא פסח ומילה שהם בעשה ואיכא כרת, וס״ל למעלתו אי מדלית לאו דשבת ועבר בעשה דשבתון לא מחייב כרת. ולדעתי זה ליתא, שהרי מצות עשה שבנדה ושבמקדש חייבי׳ עליו כרת כמבואר בהוריו׳, ומייתי ליה רפ״ב דשבועו׳, אע״כ כללא דרפ״ק דכריתות הוא שלא מצינו כרת על מצוה שאינה אלא עשה רק פסח ומילה, אבל באינך כולהי אית בהו לאוין, ואז מחייב אפילו אעשיין שבהם וזה ברור לפע״ד.

★★

מתני׳. ומל את של אחר השבת בשבת וכו׳.

בספר מגן אבות להגאון ר׳ מרדכי באנעט זצ״ל (דף מ״ח ע״ג) הקשה אמאי חייב מל של אחר השבת בשבת, הא בלא״ה מילה מקלקל הוא, ורק הוי מתקן משום דהוי תיקון מצוה, וכיון דנימול לתוך ח׳ צריך להטיף דם ברית, א״כ ה״ל מקלקל. ואין לומר דמתני׳ ס״ל מקלקל בחבורה חייב, דתינח לרש״י דס״ל א״צ תיקון כלל לר״ש. אבל לתוס׳ דבעי׳ תיקון קצת, קשה מאי תיקון איכא.

ותיריץ דהמילה הכניסו להתינוק לגדר ישראל אפילו תוך ח׳, אלא דצריך לקיים הטפת דם ברית בזמנו משום מצוה, וכיון דמ״מ כבר ישראל הוא, ה״ל תיקון גברא. וגם תוס׳ דפליגו אפירוש רש״י בתיקון גברא, וס״ל תיקון מצוה היינו שיהיה תיקון גמור, אבל מודה דתיקון קצת מקרי ע״י תיקון גברא ע״כ.

★★

בגמ׳: ושכח ומל את של ערב שבת בשבת שהוא פטור וכו׳.

וברש״י דהיינו דחשיב טעה בדבר מצוה ע״ש. הנה הגרעק״א בשו״ת (ח״א סי׳ קעד) נשאל במל בשבת שלא בזמנו אי אמרינן ביה דעביד לא מהני, והוה ליה כנחתך העור מעצמו או ע״י עובד כוכבים, דצריך להטיף דם ברית, או כיון דרק יומא קא גרים אין זה בכלל אי עביד לא מהני. והאריך הרעק״א בזה לדחות ראית השואל, וכתב דגם משוחט בשבת אין ראיה, דשאני התם דאין העבירה תלויה בשחיטה. דאף בנוחרו הוי מלאכת שבת ולא יתוקן הלאו במה דלא מהני, אבל במל בשבת העבירה תלוי במצוה, למאי דקיי״ל מקלקל בחבורה פטור, אלא דמילה הוי מתקן גברא, י״ל בזה דלא מהני וצריך להטיף דם ברית ולא נתקן גברא והוי מקלקל ולא נעשה מלאכת שבת. ע״כ.

והעיר על כך הפתחי תשובה (יו״ד סי׳ רסו) מהסוגי׳ דשבת כאן דקרי התם טעה בדבר מצוה ועשה מצוה אם מל של ערב שבת בשבת, הרי סוגיא ערוכה דכהאי גוונא מצוה קעביד, וכתב על זה הפתחי תשובה דר׳ עקיבא איגר רק לפלפולא כתבה, ולדינא פשוט כסוגיא דשבת. ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ אליהו ראם ז״ל בספר הזכרון אדרת אליהו (סי׳ נד): נראה ליישב קושית הפתחי תשובה, לפי מאי דאיתא בכריתות (דף יט ע״ב) דהך מתני׳ דתנוקות שמל

של ערב שבת בשבת אתיא כמ״ד מקלקל בחבורה חייב ולכך גם מתעסק בחבורה חייב יעו״ש, ואם כן הא לא שייכא הך מתני׳ לנידון הג״ר עקיבא איגר, שכל חקירתו היא רק לפי מאי דקיי״ל מקלקל בחבורה פטור, ואם כן יש לדון שאם לא יקוים המצוה ולא יתוקן הגברא יתוקן האיסור וישאר מקלקל. אבל למ״ד מקלקל בחבורה חייב, הא פשיטא דדמיא לשוחט בשבת, ובודאי מצוה קעביד, ולא קשיא מידי.

★★

בגמ׳: אמר שמואל חלצתו חמה נותנים לו כל ז׳ להברותו וכו׳.

וברש״י: חלצתו - נשלף ממנו החולי ויצא מגופו ע״כ. והנה בנדרים (מ״א ע״א) איתא: ״אמר שמואל אין מבקרין את החולה אלא למי שחלצתו חמה״, ופירשו התוספות: ״שחלצתו חמה, שהחזיק חמימות ועדיין הוא חולה״, וכן כתב הר״ן ז״ל: ״שחלצתו חמה שלבשתו חמה״ וכו׳, וכ״כ בפירוש רבי אברהם מן ההר שם.

וכתב הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר זרע חיים (סי׳ כ״ט ס״ק ד׳): ויש להבין והלא בכל התלמוד לשון חלצתו חמה, הוא להפך ממש, דהיינו שחוליו וחמימותו עזבוהו, וכמפורש בברכות (ל״ד סע״ב): ״תנו רבנן מעשה שחלה בנו של רבן גמליאל, שיגר שני תלמידי חכמים אצל רבי חנינא בן דוסא לבקש עליו רחמים, כיון שראה אותם עלה לעלייה ובקש עליו רחמים, בירידתו אמר להם לכו שחלצתו חמה״ וכו׳, ופירש רש״י: ״חלצתו חמה, שלפתו, ניטלה מגופו החמה הוא חולי הקודחו, חלצתו לשון חלץ מהם, בהושע (ה׳ ו׳)״. הרי לנו מפורש שלשון חלצתו חמה היינו שניטל ממנו חליו, והוא מוכרח בסוגיא שם.

וגדולה מזה תמצא בשבת (קל״ז סע״א) וביבמות (ע״א סע״א) ששמואל עצמו אמר חלצתו חמה נותנין לו כל שבעה להבראתו ע״ש, ופירש״י ז״ל: ״חלצתו חמה, נשלף ממנו החולי ויצא ממנו״ ע״ש, ומדוע נפרש כאן דברי שמואל עצמו שחלצתו חמה להיפך, דהיינו שהחזיק ולבשתו החמה. וע״ש שהאריך עוד בזה.

ובסו״ד הביא מדברי הנצי״ב בספרו מרומי שדה על נדרים (שם) שכתב: ״אין מבקרים את החולה אלא למי שחלצתו חמה, עיין פירוש הר״ן שפירוש חלצתו חמה כאן אינו כבכל מקום דמשמעו כמו וחלצה נעלו אלא פירושו מלשון כל חלוץ, אבל התוספות אינם מפרשים הכי, אלא אפילו חלצתו חמה מכל מקום עדיין חולה הוא, שהרי כך כתבו: ״שחלצתו חמה שהחזיק חמימותו ועדיין הוא חולה״, ויש טעות הדפוס בתוספות וצריך לומר ״שהחזיר חמימותו״ עכת״ד.

והגרי״ח סופר שליט״א הוסיף בזה מדברי התוס׳ בחולין (ט״ו ע״ב) שכתבו דרגילות הוא שהחולי חוזר אחר שמבריא ע״כ. וא״כ התוס׳ לשיטתם וכנ״ל, ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: אמר שמואל חלצתו חמה נותנין לו כל ז׳ להברותו.

הערוך לנר (יבמות דף ע״א עמוד א׳) וכן בספרו תשו׳ בנין ציון (סי׳ פ״ד) נסתפק אם מלו אותו תוך ז׳ אם דינו כדין מי שמלו אותו תוך ח׳ ימים וצריך אח״כ הטפת דם ברית או לא. ובעונג יו״ט (סי׳ כב) רצה לפשוט ממה שכתב רש״י יבמות דף ס״ד ע״ב (ד״ה איסורא) שכשזה סכנה לימול לא ניתנה שבת לדחות. הרי דבמצב של סכנה אינו מקיים מצות מילה. ושוב דחה, דיש לומר הל׳ דלעולם מקיים מצות מילה, אלא דלענין דחיית שבת דוקא בעינן שיהי׳ ״חובת״ מילה ולא ״מצות״ מילה, וכיון דליכא חובה אז למול לא נתנה שבת לדחות אצלו. וכן נקטו בשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ שכ״ו) ובית יצחק (יו״ד סי׳ צ״א) דבמל תוך ז׳ ימים להברותו לא בעי הטפת דם ברית אח״כ.

דף קל״ז ע״ב

בגמ׳: מל ולא פרע כאילו לא מל וכו׳.

יש לדון - האם מילה בלי פריעה נחשבת למעשה מצוה (עד שיפרע), או בלי פריעה אינו נחשב למעשה מצוה כלל.

בנודע ביהודה (מהדו״ת או״ח סי׳ כ״ב) הביא מהים של שלמה ביבמות (פרק הערל סי׳ ג׳) שמל ולא פרע יש חיוב כרת. כלומר, לא התחיל מעשה מילה כלל. והנוב״י חולק עליו וסובר דהוי פלגיה דמצוה.

ועיי״ש בנודע ביהודה בהג״ה מבן המחבר, שתולה ענין זה במחלוקת ראשונים ע״ש.

★★

בגמ׳: אבי הבן אומר אקב״ו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.

בשו״ת הגרעק״א (מהדו״ק סי׳ מ״ב) הביא מספר עוללות אפרים שעל ידי מילת הערלה בחיצונית נפתחים חדרי הלב לתורה, ועפ״י זה ביאר מה שמברכין ״להכניסו בבריתו של אברהם אבינו״ ופירש הלבוש דלא קאי על המילה עצמה, דהא על זה כבר בירכו אקב״ו על המילה, אלא קאי על מה שמצווה האב ללמדו תורה, וקשה למה מברכים על זה עכשיו בשעת המילה, אבל להנ״ל ניחא, דע״י המילה יוכל האב ללמדו ולהשכילו כתובו.

ועפ״י זה פסק הגרעק״א, באם אין לתינוק אב, יברך אבי האב ברכת להכניסו, דכמו לגבי תלמוד תורה, יש חיוב על אבי האב ללמדו תורה, כן לגבי ברית מילה יש לו יותר שייכות משאר אדם, שזהו הגורם לו להיכנס לשערי תורה, עיי״ש.

★★

בגמ׳: אבי הבן אומר אקב״ו להכניסו וכו׳.

בהגהות מימוניות (פ״ג מהל׳ מילה אות ג׳) מביא בשם רבינו שמחה ששאל, למה צריך האב לברך להכניסו וכו׳ כיון שהמוהל שהוא שלוחו מברך על המילה. וע״ש מש״כ ליישב, ובקובץ מוריה (שנה כ״ב קו׳ ח-ט ע׳ כ) מביא תירוץ נפלא בזה בשם רבי יהודה בן הרא״ש ז״ל: ולי נראה לפי שהמילה היא המצוה הראשונה המוטלת על האדם ליכנס בעשיית המצוות, לפיכך מברך עליה, לפי שהבן אין יכול לברך אותה, ולא מכח דין מילה. ולפי זה אם לא מלו אותו עד שהגדיל, כשהוא מל את עצמו מברך שניהם. ע״כ.

ועוד כתב שם: נשאל להר״ם ברצלוני אחרי שאמרו ז״ל (קידושין כט, א) האב חייב בבנו למולו וללמדו תורה ולהשיאו אשה, מפני מה אינו מברך בכולן כמו שמברך על המילה. והשיב דבלאו הכי הכל בגלל מילה, שהרי הוא אומר (שבת קלז, ב) מי שהכניסו לברית יכניסו לתורה חופה ומעשים טובים. עכ״ל. והוא דבר נפלא.

★★

הנה בתוס׳ ד״ה אבי הבן וכו׳ מובאים ב׳ דעות מתי מברך אבי הבן. ורבינו שמואל ס״ל שגם האב מברך קודם המילה וכו׳, שהרי כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן, ומבואר בדבריו דגם ברכת האב להכניסו וכו׳ ברכת המצוות היא, ובב״י סי׳ רס״ה הביא דברי הר״ר מנוח די״א דכשהאב בעצמו הוא המוהל אינו מברך להכניסו, שלא מצינו שתי ברכות על מצוה אחת, אולם באבודרהם כתב שברכה זו נתקנה משום שהאב מצווה למול את בנו, ולכן גם כשהאב הוא המוהל מברך שתים, ע״כ.

וביאר בזה הגאון ר׳ ברוך דב פוברסקי שליט״א בקובץ מוריה (שנה כ״א גליון י-יב ע׳ פב): וענינו הוא, שתקנו חז״ל עוד ברכה על תוספת המצוה שהיא על האב, ודעת הי״א הנ״ל הוא, דאף שתיקנו חז״ל ברכה על תוספת מצוה שעל האב, מ״מ כל זה כשהמוהל הוא אחר, אז יש מקום לחלק בזה, והמוהל מברך על מעשה המצוה של מילה בחפצא, והאב מוסיף ברכה על תוספת חיובו שמקיימה ע״י שלוחו, אבל כשהאב עצמו הוא המוהל, יוצא הוא בברכה אחת על כל חיובו, ולדעת החולקים ע״ז, הרי כבר תיקנו תמיד שתי ברכות על שני ענינים אלו, מצות המילה בעלמא, ותוספת הענין שעל האב. עכ״ד.

ודעת הר״ת בתוס׳ היא, שהאב מברך ברכה זו לאחר המילה, וכתב הטעם בזה, שלא נאמר דין עובר לעשייתן אלא כשהמברך הוא עושה את המצוה, ונראה מדבריו, שגם הוא סובר דברכת המצוות היא, אלא כיון שתיקנוה להאב והוא אינו עושה המצוה בפועל, אין בזה דין עובר לעשייתן.

ובש״ך (יו״ד סי׳ רס״ד) כתב טעם בזה, דכיון שאינו עושה המצוה, הרי חוששים שמא ימלך המוהל ולא ימול, ולכן אינו מברך קודם, ובראב״ש כתב שהאב מברך אחר המילה וקודם פריעה וסגי בזה לדין עובר לעשייתן, שהרי מל ולא פרע כאילו לא מל, וכן פסק בשו״ע שם, ובש״ך כתב דבכה״ג שהתחיל למול, כבר לא חיישינן שמא לא יגמור הפריעה, ולכן מברך קודם הפריעה וכדעת הרא״ש.

ובט״ז שם כתב, דלפי״ז הרי שכשהאב עצמו הוא המוהל, מברך שתי ברכות אלו קודם המילה, שהרי בכה״ג הוא כבר עושה את המצוה, וכתב שכך נהג למעשה כשמל בעצמו את בנו. ע״כ.

★★

בגמ׳: אשר קידש ידיד מבטן וכו׳.

כמה פירושים נאמרו כאן בראשונים. ברש״י כתב: אשר קידש ידיד מבטן - יצחק קרי ידיד על שם ׳אשר אהבת׳ (כלומר, כשאומר הקב״ה לאברהם ׳אשר אהבת׳ וכוונתו על יצחק, הרי זה כאילו אומר ״וכשם שאתה אהבת, גם אני אהבתי אותו״). מבטן - דקודם שנולד נתקדש למצוה זו,

דכתיב ׳אבל שרה אשתך וגו׳... והקימותי את בריתי אתו׳. היינו מילה. בשארו - בבשרו, שם - חוק של מילה, וצאצאיו - אחריו, חתם באות ברית קודש. צוה להציל ידידות שארנו משחת - מגיהנם, דכתיב ׳גם את בדם בריתך שילחתי אסיריך מבור אין מים בו׳ ע״כ.

ובתוספות (ד״ה ידיד מבטן): אומר רבנו תם, ידידך - הוא אברהם שנקרא ידיד, שנאמר ׳מה לידידי בביתי׳, כדדרשינן במנחות (נג, ב). ושלושת האבות נזכרים. חוק בשארו שם - הוא יצחק, וצאצאיו חתם באות ברית קודש - הוא יעקב. וצאצאיו - הוא ובניו (כלומר קשה לר״ת מש״כ ׳צאצאיו׳ לשון רבים, והלא רק צאצא האחד - יעקב, הוא לבדו נחשב זרעו של יצחק, שאותו חתם הקב״ה באות ברית קודש להיות זרעו חייב במצות מילה, אלא שיעקב וזרעו אחריו הם נחשבים צאצאיו של יצחק) כמו שתרגם יונתן הצאצאים והצפיעות - בניא ובני בניא, כלומר יוצאי צאצאיו ע״כ.

בתשו׳ ר״ח אור זרוע (סי׳ קז) כתב: אשר קידש ידיד מבטן - פירש״י אשר קידש ידיד - יצחק קרי ליה ידיד, על שם ׳אשר אהבת את יצחק׳, דקודם שנולד נתקדש, כדכתיב ״אבל שרה אשתך יולדת לך בן״, וכתיב ״והקימותי את בריתי אתו״ והיינו מילה. ויש מפרשים ׳ידיד מבטן׳ היינו יעקב שנולד מהול. ע״כ. וכע״ז בשבולי הלקט (הלכות מילה ד) וז״ל: ידיד מבטן - רש״י פירש זה יצחק. ויש נותנים סמך לדבר ׳אשר קידש ידיד מבטן׳ ראשי תבות אקים, על שם ״ואת בריתי אקים את יצחק״, מפי ר׳ אלחנן ב״ר שלמה ז״ל. ויש מפרשים ׳קידש ידיד מבטן׳ זה יעקב, דכתיב ״ואהב את יעקב״, והוא מקודש מבטן, דכתיב ״ושני לאומים ממעיך יפרדו״ - זה לצדקו וזה לרשעו. וכשבאנו לברך על קדושת השאר ועל חתימת צאצאים באות ברית קודש, לא תמצא זה לא באברהם (שבני ישמעאל לא נתחייבו במילה), ולא ביצחק (שעשו ובניו לא נחתמו באות הברית), אלא ביעקב. ויש מפרשים שנולד כשהוא מהול וכו׳ ע״כ. ובהמשך דבריו כתב עוד וז״ל: ובפסיקתא דריש ליה על אברהם, שהקב״ה קידשו מבטן, דאתיא ׳ידיעה ידיעה׳ מגזירה שוה מירמיה... מה ירמיה קידשו מבטן, אף אברהם נתקדש בטרם צאתו מרחם. ע״כ.

★★

בגמ׳: העומדים שם אומרים כשם שנכנס לברית וכו׳.

בשו״ת מהר״ם מרוטנברג (חלק ד - דפוס פראג - סימן תקד) כתב בזה״ל: והיה רגיל לעמוד בשעת קריאת התורה (ובשעה) שמלין את התינוק. והביא ראי׳ מן המקרא ויעמוד העם בברית, וראי׳ מפ׳ ר״א דמילה המל אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו והעומדי׳ שם [אומרים] כשם שנכנס לברית וכו׳. ע״כ.

ועיין בפירוש ר״ע מברטנורא (ברכות פ״ג מ״ג) במה דאיתא שם דכשהביאו הביכורים לירושלים כל בעלי אומניות עומדים בפניהם. כתב הרע״ב: היו חייבין לעמוד בפני מביאי ביכורים דחביבה מצוה בשעתה. ומפני טעם זה עומדין בפני נושאי המטה שהמת בה, ומפני נושאי התינוק לברית מילה ע״כ.

★★

בגמ׳: המל את הגרים וכו׳ והמברך אומר וכו׳ למול את הגרים וכו׳.

הגאון ר׳ זאבל פרץ איגר זצ״ל בחדושיו שנדפסו בקובץ זכור לאברהם (תשס״ד ע׳ רסו-ט) כותב: ואמרתי פרפרת נאה הואיל ואתרחש ברית מילה, רש״י כתב בפרשת וירא אליו ה׳ באלוני ממרא (בראשית יח, א) הוא שנתן לו עצה על המילה ע״ש. ונדפס בחומש בשם של״ה שאברהם רצה למול קודם שנצטוה, ויעץ לו ממרא שימתין עד שיצוה השי״ת, ולשון עצה על המילה קשה. ונראה דביו״ד (סימן רס״ו) איתא: המל הגרים מברך למול. והנה אברהם ג״כ היה גר כשמל עצמו וכבר כתב ר״ת דנשים אף שאין מצוין במצות שהזמן גרמא שפיר מברכות, עיין ראש השנה (דף ל״ג ע״א תוד״ה הא), ואברהם שקיים אף מצות דרבנן היה מברך. אך הטעם שמל הגר מברך למול הוא מפני שאין מצוה ועושה, אמנם אברהם שנצטוה על המילה היה מברך על המילה, אמנם אילו מל קודם שנצטוה כדעתו היה מברך למול, ולכך בעצת ממרא שימתין עד שיצטוה והוא נתן עצה על המילה ודוק.

ובפסוק סוף פר׳ לך לך (בראשית יז, כו) בעצם היום הזה נימול אברהם. התקשו רש״י ורא״ם במדרש מל לא נאמר אלא נימול, מכאן שהקב״ה אחז ומל אותו. ונראה דהנה בפסוק מבואר תחלה מילת כל אנשי ביתו עיין אבן עזרא. משום דאילו מל אברהם עצמו תחלה לא היה יכול למול בחולשתו את אחרים, והנה אמרו רז״ל המל ימול מי שנצטוה על המלה, והשתא מי מל אברהם הלא לא נצטוו אלא אנשי ביתו והם נימולו בו ביום ונחלשו, ואומר בעצם היום הזה, בו ביום דייק נימול אברהם, ע״כ מן הקב״ה ודו״ק ע״כ.

פרק עשרים

דף קל"ח ע"א

בגמ': אבל מטה וכסא טרסקל ואסלא מותר לנטותן לכתחילה.

וברש"י: דלא מידי עביד אלא ליתובא בעלמא ע"כ.

ולמד מכאן המג"א (בסימן שט"ו ס"ק ח') שמותר להעמיד חופה בשבת, והבין בדעת רש"י שהאוהל כבר עשוי, אלא שצריך להעמידו ולסדרו, ולכן כתב שאם האוהל מחובר (לכלונסאות וכדומה) אין בזה משום אוהל.

וכתב הגאון ר' בן ציון אבא-שאול ז"ל בספרו אור לציון (פרק כח אות א' בהגה): אולם נראה שכוונת רש"י הוא כמו שפירש בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סימן ל', שמש"כ רש"י דעביד ליתובא בעלמא, אין פירושו שרק הושיב את האוהל, אלא פירושו שלא נעשה להאהיל, אלא לישב עליו. וא"כ אף דבר המחובר ע"י צירים אסור לפותחו אם נעשה להאהיל. ולכן אין לפתוח שמשיית־גינה או שמשייה של עגלת ילדים, שהרי נעשה להאהיל.

ומכל מקום בנידון המג"א נראה שאעפ"כ מותר להעמיד חופה בשבת, משום שגם בחופה אין מעמידין את החופה כדי להאהיל מפני שמש או גשמים, אלא מעמידים את החופה לשם קנין חופה, כמבואר ברמ"א באה"ע סימן נ"ה סעיף א', ולא חשיב נעשה להאהיל. (ואעפ"י שאין כונסין בשבת, וכמבואר בשו"ע בסימן של"ט סעיף ד', מ"מ משכחת לה, כשלא השתוו עם הנדוניא ביום ו' עד הלילה, דעושין החופה והקידושין בליל שבת, הואיל והוי ביוש לחתן ולכלה אם לא יכנוס, וכמבואר ברמ"א שם, ע"ש).

והנה בחזו"א (בסימן נ"ב ס"ק ו') כתב, שהאיסור לפתוח מטריה בשבת הוא משום עובדין דחול, ולכן התיר לפתוח שמשיה של עגלת ילדים, ע"ש. אך דעת הרבה מהאחרונים (ראה בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תנינא סימן ל', ושו"ע הגר"ז סימן שט"ו סעיף ג', ותהלה לדוד סימן שט"ו סעיף ח') שמטריה אינה אסורה מדין עובדין דחול בלבד. אלא מדין איסור אוהל, והוא כמו שפירשנו. ולפ"ז אפילו בעגלת ילדים וכדומה יש לאסור, כיון שעכ"פ עושה אוהל.

ואף שהרמ"א בהלכות סוכה בסימן תרכ"ו סעיף ג' כתב, וכן מותר לעשות הסוכה תחת גגות העשויות לפתוח ולסגור ומותר לסוגרן מפני הגשמים ולפותחן, ואפילו ביו"ט שרי לסוגרן ולפותחן אם יש להם צירים שסוגר ופותח בהן, ואין בזה לא משום סתירה ובנין אוהל ביו"ט ולא משום תעשה ולא מן העשוי, עכ"ל. הרי שהתיר הרמ"א לפתוח אוהל כשיש צירים.

מ"מ נראה דיש לחלק בזה, לפי מש"כ במג"א שם דטעמו של הרמ"א הוא משום דהוי כפתח, והיינו דאף לאחר פתיחתו אינו מבטל ממנו שם בנין, ומשום אוהל אין שם, כיון שאין שם חלל טפח, כמבואר שם. משא"כ במטריה ושמשיה, כשסוגרן בטל מהם שם אוהל לגמרי, ולא הוי כפתח, והוי ככובע שרחב טפח, שאסור להניחו בראשו משום אוהל, וכמבואר בשו"ע בסימן ש"א סעיף מ', כיון דבשעה שמסירו בטל ממנו שם אוהל לגמרי, ומשום הכי אף שיש צירים למטריה אין להתיר לפותחה, כיון שבשעה שסוגרה בטל ממנה שם אוהל, ואינו דומה לפתח. ע"כ.

א"כ מבואר לנו להלכה, דאכן אסור לפתוח שמשיה של עגלת ילדים וכדו' או מטריה מהטעמים הנ"ל. משא"כ חופה דשרי וכנ"ל, ודו"ק היטב.

★★

בגמ': משמר משום מאי מתרינן ביה, רבה אמר משום בורר כו' מה דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח את הפסולת אף הכא נמי נוטל את האוכל ומניח את הפסולת.

באגלי טל (בורר ס"ק ה) הקשה דלפ"ז מבורר דכשהאוכל יורד למטה נקרא אוכל מתוך פסולת, דהרי כאן במשמר היין יורד למטה והשמרים נשארים למעלה. וקשה בבורר בכלי שהפסולת יורד למטה יחשב להיפוך פסולת מתוך אוכל, ובבורר בכלי איירי דומיא דמשמר. ועיי"ש שהקשה עוד קושיות.

והביא מה שנחלק הרב מלאדי בסידורו עם הט"ז אם נפל זבוב למשקה, דאם שופך הזבוב ע"י נטיית הכלי מתוך המשקה, דעת הט"ז דהוי ברירת פסולת מתוך אוכל, דהרי הפסולת הוא שנברר ויוצא, ודעת הרב דהוי אוכל מתוך פסולת דהרי האוכל נשאר בידו.

ומכאן מוכח כהרב, ולכן בורר בנפה וכברה שהפסולת יורד למטה והאוכל נשאר למעלה, לדעת הט"ז הוי בורר פסולת מתוך אוכל, ולדעת הרב מלאדי הוי בורר אוכל מתוך פסולת כיון דהאוכל נשאר בידו הוי אוכל מתוך פסולת, ורק במשמר שאין המשמרת בידו אלא מניחו ע"ג כלי, הוי אוכל מתוך פסולת, דהאוכל יוצא מתוך השמרים, ואין שום אחד מהם נשאר בידו.

★★

בגמ': משום מאי מתרינן ביה וכו'.

הנה בתוס' (ב"ק ב' ע"א) רוצים להוכיח מסוגיין, שצריך להתרות על עבירת תולדה בשם האב שלה. ותוס' דוחה שם, דלעולם אי"צ להתרות תולדה בשם אב. אלא הגמרא בסוגיין מחדשת שאם הוא מזכיר את האב, צריך להתרות את האב הנכון של התולדה, ואם הזכיר אב אחר אינה התראה, דחושב שמלעיג עליו - ופטור.

הרשב"א (בסוגיין) דן בשאלה זו, ומסביר שזה תלוי במחלוקת ר"א ורבנן - אם עשה תולדה במקום אב, אם חייב שתים או אחת. לדעת ר"א - שחייב שתים, הוי כשתי עבירות, כמו חלב ודם - ואי"צ להתרות התולדה בשם האב. אבל לדעת רבנן - שחייב אחת, יש מקום לומר שצריך להתרות תולדה במקום אב. ע"כ.

דף קל"ח ע"ב

בגמ': ואמר רב ששת בריה ר' אידי האי סיאנא [כובע של לבד - רש"י] **שרי, והאיתמר סיאנא - אסור** וכו' **לא קשיא הא דמהדק הא דלא מהדק.**

וברש"י ד"ה אלא מבאר דלמסקנת הגמ' האיסור הוא לא מטעם אוהל, אלא משום שלא יגביהנו הרוח מראשו, ואתי לאתויי ארבע אמות, הלכך מיהדק בראשו שפיר שרי, לא מיהדק אסור, ולדעת התוס' (ד"ה הא) האיסור הוא משום אוהל רק במיהדק שאינו נכפף אסור, דנראה כעין אוהל, והיכא דלא מהדק דהיינו שהוא נכפף שרי דאז אין נראה כעין אוהל.

ובשו"ע (או"ח סימן שא סעיף מ) פסק כדעת התוס' וזה לשונו: כובע שהוא מתפשט להלן מראשו טפח, אסור להניחו בראשו אפילו בבית, משום אוהל.

ונשאל הציץ אליעזר (חלק י סי' כג) מדוע לא מדקדקים כהיום שלא לחבוש בשבת מגבעת בעלת שוליים רחבים, וגם גדולים וטובים המדקדקים בדרך כלל להתנהג בחסידות אינם מקפידים על־כך.

והשיב וזה לשונו: ראשית אפילו להחמירים אינם מחמירים כי אם כשיש ברוחב השוליים טפח, וגם בקשים, כמבואר בהדיא בדבריהם, ורוב המגבעות אין ברוחבן טפח וא"כ אין מקום לחומרא.

שנית, בעיקרא דהך דינא, הגם דפלוגתת ראשונים היא, רש"י ודעימיה מתירים, ור"ת ודעימיה אוסרים, והב"י בשולחנו (סימן שא סעיף מ) סתם לאיסורא כשמתפשט להלן מראשו טפח, אבל יש לדעת שלכו"ע איסור תורה אין בזה, וכפי שכבר העיר מזה הט"ז בס"ק כז, ועפי"ז הוסיף לכן הט"ז לבאר, דיש לנו לומר, דגם האוסרים, לא אסרו אלא היכא שיש היכר בעשיית האוהל עראי, דהיינו בכובע שהוא עשוי בגד, שמתעטף בו הראש, אלא שמוציא שפה רחבה במקום כלות הבגד, ונראה לכל שאותה שפה היא כדי להגן ולעשות אוהל עיי"ש. וא"כ לפי דברי הט"ז האמורים, יש לומר דבכגון המגבעת שלנו, שליכא בכזאת, שהמגבעת אינה עשויה, כבגד להתעטף בו הראש, וגם לא נראה כלל שהשוליים עשויים המה, כדי להגן לעשות אוהל, ואדרבא כו"ע ידעי

שעשויין לנוי וליופי, בכל כה״ג יודו כו״ע, שמותר אפילו ברחבה טפח וכו׳ ע״ש עוד מה שהאריך בזה.

★★

בגמ׳: כירה שנשמטה אחת מירכותיה כו׳ אפילו חד נמי אסור גזירה שמא יתקע.

בשולחן שלמה (להגאון ר׳ שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל) סי׳ שח סעיף ט״ו כתב דעל פי זה זוג משקפיים שנפל אחד מידיו או עגלת ילדים שנתפרקה א׳ מגלגליו אסור לטלטל המשקפים והעגלה בשבת. ועיי״ש שהביא חידוש גדול משו״ע הרב (סעיף מ״ז) דלא אסרו רק שיטלטלו אותו לצורך גופו, דהיינו לשום שימוש בעולם, אבל לצורך מקומו שרי לטלטל, והוא לא כמוקצה מחמת גופו שאסור בין לצורך גופו בין לצורך מקומו, ולא ככלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטלו בין לצורך גופו בין לצורך מקומו.

וברמ״א (סי׳ ש״ח סוף סט״ז) כתב דאם ישב על הספסל שנשמט אחת מירכותי׳ פעם אחת קודם השבת. תו ליכא גזירה דשמא יתקע ומותר לשבת עליה בשבת. ונשאל הגר״ש וואזנר שליט״א (בנחלת ישראל פ״ו אות ב׳) במקום רבים, כגון ביהכנ״ס, שנשמט רגל של ספסל, וישב עליה אחד לפני שבת, אם זה מועיל להתיר לכולם לשבת עליו בשבת. והשיב דהמשנ״ב מבאר שם הטעם דכיון דישב עליה כך מבלי לתקוע, תו ליכא למיחש שמא יתקע, שהרי גלי דעתי׳ דניחא לי׳ כך. ולפ״ז כתב, דרק מי שישב עליו לפני שבת, אצלו ליכא הגזירה שמא יתקע, אבל לאחר עדיין ישנו הגזירה.

★★

בגמ׳: דבר ה׳ זו הלכה - דבר ה׳ זה הקץ וכו׳.

וברש״י: זה הקץ - לא ידענא מהיכא ע״כ. ובדרשת החתם סופר לעשרה בטבת תקנ״ז (שנדפסה בקובץ מוריה (שנה י״ז קו׳ א-ד ע׳ עט-פ) כתב בזה: ואחשוב לפרש בזה פסוקי עמוס שהתחלנו פתח דברינו, דמסיים שם (ח, יא - י) הנה ימים באים נאום ה׳ והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם ולא צמא למים כ״א לשמוע את דברי ה׳. ונעו מים עד ים וגו׳ ישוטטו לבקש את דבר ה׳ ולא ימצאו. ביום ההוא תתעלפנה הבתולות היפות והבחורים בצמא. ואחז״ל במס׳ שבת (קלח, ב) דבר ה׳ זה דבר הלכה שעתידה התורה שתשתכח מישראל. דבר ה׳ זה הקץ, ופרש״י דלא אתפרש ליה מהיכי משתמע דבר ה׳ זה הקץ ע״ש.

ולפע״ד מכפל ענין המקראות קדריש ליה, אלא ע״כ ה״פ, שתהיה צרה כפולה, ר״ל כי הושרשנו לעיל, שבתכלית הנפילה יקומו לתשועת עולמים. ואמר שישלח רעב לשמוע דבר ה׳ זה הלכה שתשתכח תורה ע״י סלוק חכמים ר״ל, אמור שיצפו לקץ משיח, ואמר שעתה ישוטטו מים ועד ים לבקש דבר ה׳ זה הקץ שתלוי בהנ״ל. וגם זה לא ימצאו, וע״ז מסיים שתתעלפנה הבתולות היפות ובחורים בצמא, כי הבחורים הם הצמאים לשמוע הלכה מפי רבם, ואינו כי מת, ויתומים היינו מבלי אב. והבתולות היפות היא כנסת ישראל המצפה לגאולה הנקראת אז בתולה יפה, ע״ד שחורה בגלות ונאוה לימות המשיח. והנה שניהם תתעלפנה בצמא אלא מפה ואלה מפה הלכו קדרונית בעו״ה. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: תניא רבי שמעון בן יוחי אומר חס ושלום שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו וכו׳.

מה שאמר זאת דוקא רשב״י ובפסוק זה, אמר בזה הרה״ק ר״נ מברסלב זצ״ל דברים עילאין (בראש ספרו ליקוטי מהר״ן): רבי שמעון בן יוחאי הבטיח שלא תשתכח תורה מישראל על ידו. כמובא בדברי רז״ל (שבת קלח:) כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל, ואמר רשב״י שלא תשתכח שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו. וכמבואר בזוהר (נשא סוף קכד ע״ב) בהאי חיבורא דאיהו ספר הזוהר ופקין ביה מן גלותא.

ועתה בוא וראה והבן נפלאות נסתרות של תורתינו הקדושה. כי על כן סמך ר׳ שמעון בן יוחאי עצמו על זה הפסוק כי לא תשכח מפי זרעו. כי באמת בזה הפסוק בעצמו מרומז ונסתר סוד הזה. שע״י זרעו של יוחאי שהוא רשב״י, על ידו לא תשתכח התורה מישראל.

כי סופי תיבות של זה הפסוק כי לא תשכח מפי זרעו הם אותיות יוחאי. וזה שמרמז ומגלה הפסוק כי לא תשכח מפי זרעו מפי זרעו דייקא היינו מפי זרעו של זה בעצמו, שהוא מרומז ונסתר בזה הפסוק. שהוא התנא יוחאי. כי ע״י

זרעו של יוחאי שמרומז בזה הפסוק בס״ת כנ״ל. שהוא רשב״י, על ידו לא תשכח התורה כי בזוהר דא יפקון מן גלותא כנ״ל.

ודע שסוד ר׳ שמעון בעצמו, הוא מרומז בפסוק אחר, כי דע כי התנא הקדוש רשב״י הוא בחינת עיר וקדוש מן שמיא נחית (דניאל ד) ר״ת שמעון וכו׳ עכד״ק.

★★

בגמ׳: רשב״י אומר - ח״ו שתשכח תורה מישראל וכו׳.

הנה בגמ׳ ב״ב (כ״א ע״א) איתא: דאמר רב יהודה אמר רב ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכח תורה מישראל וכו׳, ובמהרש״א בח״א כתב דלר״ש דאמר בפר׳ תולין (שבת קלח, ב) ח״ו שתשתכח תורה מישראל שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו צ״ל הכא שתשתכח תורה ממי שאין לו אב קאמר, עיי״ש.

וכתב הגאון האדר״ת ז״ל: במחכת״ה לא היטיב לעיין בשבת שם דרב ס״ל דתשתכח, ע״ש.

[ועוד צ״ע, דק״ל דר״ש אדר״ש, דבמס׳ דרך ארץ זוטא ריש פרק י׳ תניא רשב״י אומר שבוע שבן דוד בא וכו׳ ותורה משתכחת מלומדיה וכו׳, שוב ראיתי דאותה הברייתא הובאה בסנהדרין צז, א ולא הוזכר בה ר״ש, ועיין]. ע״כ.

(קובץ מוריה שנה כ״ב גליון ה-ז ע׳ קסה-ו)

★★

הנה ברש״י (דברים לא, כא) עה״פ: כי לא תשכח מפי זרעו וכו׳ כתב: הרי זו הבטחה לישראל שאין התורה משתכחת מזרעם לגמרי עכ״ל.

וכתב הגר״ד זייסהיים ז״ל בספרו שלל דוד (פר׳ וילך): משכ״כ רש״י לגמרי, כי לפי פירושו דהשירה הזאת לעד הוא דוקא על שירת האזינו שיהיה לעד וכמו שפירש הרמב״ן, א״כ לא תשכח מפי זרעו נמי על שירת האזינו לחוד קאי דלא תשתכח, אבל שאר התורה תשתכח, וזה שכתב רש״י לגמרי כי עכ״פ תשתייר שירת האזינו. וכן כתב מהרש״א בשבת דף קל״ח [ע״ב ד״ה כי לא תשכח], דשם איתא פלוגתא בזה אי תשתכח תורה, דלמ״ד עתידה שתשתכח מוקי כי לא תשכח בשירת האזינו לחודא.

אבל לפי מה שכתב שם מהרש״ל [ד״ה הא נמי], הא דאמר שם דתשתכח תורה היינו דוקא תורה שבע״פ אבל לא תורה שבכתב, דהא אמר שם שעתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזור בבתי כנסיות ובתי מדרשות לידע אם טהורה אם טמאה, ופריך והא בהדיא כתיב וכו׳, ואי ס״ד גם תורה שבכתב משתכחת מאי פריך הא בהדיא כתיב, הלא גם המקרא ישכחו.

ואפשר לומר לפי״ז, כיון דההבטחה הוא על השירה שלא תשתכח, והשירה אי אפשר לכתוב לבדו, כמ״ש הרמב״ם [הל׳ ספר תורה ז, א] דאין כותבין פרשיות פרשיות, א״כ ממילא גם שאר התורה שבכתב לא תשכח בע״כ. וא״כ אף שההבטחה של לא תשכח הוא על השירה, ממילא נמשך מזה שכל תורה שבכתב לא תשכח.

ומה שאמר ר״ש בן יוחאי ח״ו שתשתכח התורה שנאמר כי לא תשכח מפי זרעו, היינו דהוא סובר דההבטחה של כי לא תשכח לאו על השירה קאי לבדה, וממנה ממילא ימשך דכל התורה לא תשתכח כיון דאין כותבין שירה לבדה, דזו אין ראיה, דאף שיהיה תמיד ספרי תורה לא יעסקו אלא בשירה לבדה אבל בשאר התורה לא יעסקו וישכח, ולכן ס״ל דהבטחה של לא תשכח קאי על כל התורה ולא על השירה לבדה.

אמנם במכילתא והביאה באורים גדולים (ח״ג דף י״ט) על הפסוק והיה כי יאמרו אליכם בניכם [שמות יב, כו], בשורה רעה היא לישראל שישכחו התורה, ומוכח דתורה שבכתב נמי ישכחו. אמנם יש דבר אחר דחולק ואומר דבשורה טובה, ולא סבר דתשתכח. ואפשר לומר דבזה פליגי, דמ״ד בשורה רעה סבר כי לא תשכח מפי זרעו קאי על השירה לבדה, וסבר דכותבין התורה פרשיות פרשיות, א״כ כיון דשרי לכתוב שירה לבדה אפשר דשאר התורה תשתכח. אמנם אידך מ״ד סבר, אע״ג דהוא הבטחה לשירה, מ״מ אין כותבין התורה פרשיות, וא״כ אי אפשר לכל התורה שתשתכח, או דסבר דכי לא תשכח קאי על כל התורה.

אמנם בלא״ה יש להקשות על רב שאמר שם עתידה תורה שתשתכח מישראל, מאי חידש בזה, והרי כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה כבר אמרו זה, ודוחק לומר דרב לא ידע מזה. ועוד דאמרינן שם, שלח ליה רמי בר יחזקאל לרב הונא אימא לן איזי הנך מילי מעלייתא דאמרת לן משמיה דרב תרתי בשבת וחדא בתורה, והיינו הך דעתידה תורה שתשתכח, וקשה נמי וכי רמי ורב הונא לא ידעו כבר שרבותינו כשנכנסו לכרם ביבנה אמרו זה. ותו, מאי מילי מעלייתא היא זאת ח״ו שכחת התורה.

לכן נראה לומר, דהמפרשים פירשו על ואבדה חכמת חכמיו וכו' [ישעיה כט, יד], דלא ח"ו שיהיו החכמים אבודים, דא"כ הוה ליה למימר ואבדו החכמים, אלא הכוונה שחכמת החכמים ובינת הנבונים יהיה אבוד מן הדור, באשר שאין חשובים בעיניהם יסתרו חכמתם. וכמו שדרשו בפרק חלק [סנהדרין צז, א] מאי ותהי האמת נעדרת [ישעיה נט, טו] שנעשו אנשי אמת עדרים עדרים והולכים להם, ואנשי אמת הם החכמים, שהתורה נקראת אמת כמו שנאמר [משלי כג, כג] אמת קנה, והחכמים הם אנשיה, אבל לעולם ימצאו תלמידי חכמים ונבונים אלא שהם בסתר.

וזה מעלייתא דמילי דרב, דאי מן מה שאמרו בכרם ביבנה יש לומר שתשתכח לגמרי, לכן הביא הוא זה הפסוק [דברים כח, נט] והפלא ה' את מכותך, ויליף לה מן הנני יוסף להפליא [ישעיה כט, יד], ומה התם הפירוש דאבדה חכמת חכמיו מן הדור אבל לעולם ימצאו חכמים ונבונים, ה"נ גבי והפלא נמי הפלאה זו היא לדור אבל עכ"פ ישארו חכמים, ורב מפרש למה שאמרו בכרם ביבנה. וא"כ ל"ק כלל מכי לא תשכח, דודאי לא תשכח, שיהיו חכמים עדיין בסוד וכשיבא הפרעניות יאמרו. וזה שכתב רש"י שאין התורה משתכחת מזרעם לגמרי, כלומר אע"פ שלפי הנראה התורה נשתכחה, עכ"פ ישארו בכל דור איזה חכמים ונבונים.

ובזה אפשר ליישב מה דהקשה מהרש"א [שם ד"ה כשהוא אומר], כיון דעיקר ראיה מקרא דנביאים למה הביא כלל קרא דתורה. והנה לפי מה שכתבתי, מקרא דנביאים לא צריך לראיה, כי כבר הביאו חכמים ראיה בכרם ביבנה. ותו דבאותו פסוק כתיב הנני יוסף להפליא את העם הזה, ולא קאי אלא על הדור ההוא, ואין ראיה שעתידה שתשתכח. ולכן הביא ראיה מקללות שבמשנה תורה דודאי עתידים להתקיים, וקרא דנביאים רק לראי באיזה אופן יהיה השכחה לא מכל וכל. ור"ש דחולק מוקי קרא דכי תבוא כמו שדרשו בתמורה דף ג' [ע"ב] דלוקין על מקלל חבירו בשם, או כמו דמוקי ר' ישמעאל בריש אלו הן הלוקין [מכות יג, ב]. עכ"ד, ודפח"ח.

דף קל"ט ע"א

בגמ': ואין הקב"ה משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים רעים מישראל וכו'.

ציין רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' דהיינו כיון שהשופטים הרעים גורמים סילוק השכינה מישראל כדאיתא במדרש (שמות רבה פרשה ל, כד) ע"ש ושפיר כשהם כלים יש השראת השכינה על בנ"י עכ"ד ודפח"ח.

★★

ויש להוסיף על דבריו דהנה על דיין הלוקח שוחד כתיב בתוה"ק (דברים טז, יט): ומסלף דברי צדיקים, וחסר היו"ד השני ע"ש. וברוקח כתב שם דהטעם לחסרון זה, כי המטה את הדין כאילו עובר על י' הדברות, כי העולם שנברא בי' מאמרות עומד על הדין ע"כ. ולהנ"ל י"ל עוד, די' מרמז הרי על השכינה, וכיון דבהטיית הדין מסתלקת השכינה שפיר חסר האות י' בתיבה זו. וי"ל עוד דכיון דהקב"ה נמצא בעדת קל דהיינו בב"ד וכמבואר בגמ', א"כ בהטיית הדין שאין השראת השכינה יש סילוק השכינה וזה הרמז בהשמטת הי' ודו"ק היטב.

עוד י"ל רמז בענין זה, דהראשונים עמדו על סמיכות סו"פ ראה דהיינו ענין העליה לרגל מתחילת פר' שופטים, ור"ל בזה דבעליה לרגל ראו בנ"י השראת השכינה בבנ"י וכמו שאחז"ל בחגיגה (כו ע"ב) שראו חביבותם של בנ"י לפני הקב"ה ע"ש וזה הסמיכות לתחילת פר' שופטים, לרמז שע"י שופטי צדק יש ג"כ בחינת השראת השכינה וחלילה להפך וכנ"ל ודו"ק היטב.

★★

בגמ': אמר עולא אין ירושלים נפדה אלא בצדקה וכו'.

כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל אמר: ברמב"ם (פ"י דמתנות עניים) כתב "אין ישראל נגאלין אלא בצדקה", ואין זה לשון הש"ס - דהרי כאן (ובסנהדרין צ"ח ע"א) כתוב נפדה. והמפרשים (עי' ברדב"ז ובכס"מ שם) [שמציינים מקור דברי הרמב"ם מהש"ס] אין כוונתם - כבכו"כ מקומות - להלשון בדיוק - כי אם להתוכן, וכמפורסם. וראה שם תיכף בהלכה שלאחרי' ברמב"ם ובמפרשים. וגם במסורת הש"ס וכו' שמביאים שהרמב"ם הי' גורס בגמ' "ישראל" (במקום "ירושלים") - הרי הם מזכירים רק תיבת "ישראל", והגירסא "ישראל" נמצאת בעין יעקב, משא"כ הגירסא "נגאלין" - לע"ע לא מצאתי' בש"ס וילקוט שמעוני. וקשה יותר לומר שלהרמב"ם היתה גירסא שלא נמצאת בשום מקום אצלנו, מאשר לומר שהרמב"ם מפרש הענין יותר מאשר בש"ס ולכן כותב "נגאלין" (ואדרבא - כצ"ל). ע"כ.

(לקוטי שיחות כרך ט"ז ע' 594)

★★

בגמ׳: מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טעם יין וכו׳.

כתב בספר דרך שיחה (פר׳ מקץ) שנשאל הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א: שאלה: ממתי היה יוסף נזיר (כמ״ש בשבת קל״ט, א׳)? והשיב: מסתמא משפירש מאביו עד שראה אביו.

ונשאל שוב: ראיתי מובא שהג״ר אלחנן ווסרמן זצ״ל היה פ״א אצל הרוגצ׳ובר זצ״ל, והאחרון שאל מדוע בתרגום אונקלוס (בראשית מ״א, י״ד) עה״פ ״ויגלח״ מתרגם ״וספר״, ובכל דוכתי מתרגם ״וגלח״, ותירץ שהיה נזיר עולם, ורק מיקל בתער, דהיינו ״וספר״ ולא ״וגלח״.

והשיב: במסכת שבת (קל״ט, א׳): ״מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טעם יין וכו׳, אף הן לא טעמו דכתיב וישתו וישכרו עמו, מכלל דעד האידנא לא״, משמע שגם הוא שתה עמהם, א״כ כבר לא היה נזיר כשבאו אליו, אבל ״ויריצוהו מן הבור ויגלח ויחלף שמלותיו״ אז עדיין היה נזיר, ולכן רק היקל בתער. ע״כ.

★★

בגמ׳: מיום שפירש יוסף מאחיו לא טעם טעם יין וכו׳. **אף הן לא טעמו טעם יין דכתיב וישתו וישכרו עמו** וכו׳.

במהרש״א הקשה מדוע התירו השבטים נדרם ביום זה לשתות יין כשלא ידעו שהוא יוסף, ותירץ דעשו כן מפני אימת המלכות עיי״ש.

ובשו״ת בית אפרים (או״ח סי׳ סג ד״ה ומתוך) כתב דתירוצו דוחק. ועוד הקשה דמשמע דהגמרא באה להשמיענו דעד האידנא לא הוה שכרות, וקשה דמהיכי תיתי לחשוב על שבטי ישורון דהי׳ שכרות.

וע״כ כתב לתרץ דכונת הגמרא לרמז דהיו מתנהגים ע״פ התורה, דהנה במדרש (בראשית רבה פרשה צב אות ד, ובמדבר רבה פי״ד סי׳ ב), איתא עה״פ וטבוח טבח והכן, דאין והכן אלא שבת וכדכ׳ והיה ביום הששי והכינו וגו׳, וכן בתנחומא (פרשת נשא אות כח) אי׳ דאין דרך מלכים להכין מיום לחבירו אלא והכן הכונה לשבת כי אותו היום היה ערב שבת. וביאר הגאון בעל נזר הקודש דאף דכתיב כי אתי יאכלו הנערים בצהרים, מ״מ התחילה הסעודה ביום ונמשכה עד ליל שבת, והנה בנזיר (ד ע״א) איתא ברש״י דיין לקידוש הוא מן התורה ומושבע ועומד מהר סיני הוא, וא״כ שפיר הותרו השבטים לשתות יין של קידוש, ואפי׳ לדעת ר״ת שם (תוס׳ ד״ה מאי) דהוי רק דרבנן, מ״מ השבטים קיימו אף מצות דרבנן, וע״כ שפיר הותר להם לשתות יין עם יוסף הצדיק.

ולפי הנ״ל שפיר מובנים דברי הגמ׳ דעד האידנא לא הוה שכרות והוה שתיה, דהנה בתוס׳ בפסחים שם (ד״ה ר׳ יוסי) מבואר דלר׳ יוסי עושים קידוש אחר הסעודה, והסעודה שמקודם נחשבת לקידוש במקום סעודה. והנה מבואר בגמרא שם (קיז ע״ב) וברשב״א דיין שלפני המזון אינו משכר אך יין שלאחר המזון משכר.

ולפי״ז שפיר עד האידנא כאשר עשו השבטים קידוש והבדלה, הוה רק שתיה ולא שכרות, דאחר ששתו היין של קידוש והבדלה אכלו סעודה ואין השתיה נחשבת לשכרות, אבל כשהיו אצל יוסף ועשו קידוש לאחר הסעודה שפיר הוה שכרות, עיי״ש.

ועיין במנחת יצחק (ח״ט סי׳ סג) שגם כיון מדעתו לדברי הגאון בעל בית אפרים זצ״ל.

ואדמו״ר האמרי אמת מגור זצ״ל תירץ דהם שתו רק מעט יין ולא שיעור שכרות, אלא בגלל שעשרים ושתים שנה, מאז שפרש יוסף מהם, לא שתו יין, לכן מהמעט יין ששתו הם נשתכרו.

★★

בגמ׳: רב משרשיא יהיב לי׳ פרוטה לתינוק נכרי וזרע לי׳, וליתן לי׳ לתינוק ישראל - אתי למיסרך וכו׳.

מכוח גמרא זו, הוציא הרשב״א ביבמות (קיד ע״א) דין להלכה ולמעשה וז״ל: משמע לי דבאיסורין של דבריהם מותר לומר לו לאכול בפירוש, דהא למ״ד בשל תורה ב״ד מצווין להפרישו, ובשל דבריהם אין ב״ד מצווין להפרישו כדמתרצינן הכא, הכא במאי עסקינן בעציץ שאינו נקוב מדרבנן ואמרינן נמי בדמאי הקילו, וכיון שכן, כיון דקי״ל דאף בשל תורה אין ב״ד מצווין להפרישו, בשל דבריהם מתירין בו דרגא אחת יותר, ומתירין בו אפילו לומר לו לאכול.

ויש לי ללמוד מדאמרינן בשבת רב משרשיא יהיב פרוטה לתינוק עכו״ם וזרע ליה כשותא בכרמא, ואקשינן וליתן

ליה לתינוק ישראל ופרקינן אתי למיסרך. ומאי קושיא ליתן לי׳ לתינוק ישראל, דכיון דישראל גדול אסור מדרבנן, אף לתינוק ישראל אסור לומר לו לעבור ולזרוע, אלא ודאי כדאמרן דלא העמידו דבריהם ז״ל אלא אצל גדולים שבישראל ולא אצל קטניהם כנ״ל.

ואע״ג דאסיקנא התם דאסור משום דאתי למיסרך, לא שייך ההוא טעמא דאתי למיסרך אלא בדבר שאינו לצורך התינוק, אלא לצורך הגדול, כההיא דרב משרשיא דזריעת הכשותא לצורך רב משרשיא ולא לצורך הקטן. עכ״ד הרשב״א. וכ״כ עוד הרשב״א בתשו׳ (ח״א סי׳ צב).

והיינו דס״ל להלכה, דלא העמידו חכמים דבריהם במקום קטן ושרי לומר לקטן לעבור על איסור דרבנן, וחשש דאתי למיסרך שייך להרשב״א רק כשהוא לצורך הגדול. אבל כשהוא לצורך הקטן אין שום חשש ע״כ.

אכן הרמב״ם (סוף הל׳ מאכלות אסורות) חולק על הרשב״א הנ״ל וס״ל דאפי׳ בשבות דרבנן אסור להאכיל קטן בידים, ומצוה על האב להפריש ולגעור בבנו כדי להפרישו מאיסור דרבנן ע״ש.

והא דמבואר כאן בגמ׳ ברב משרשי׳ דשרי וכמו שהוכיח הרשב״א, כתב על כך הריטב״א ביבמות (שם): והא דאמרינן גבי כשותא וליתן ליה לתינוק וליזרע, טעמא דמילתא מפני שהוא איסור קל מדבריהם, דלרב משרשיא לאו עירובא הוא אלא מפני מדת חסידות וכו׳. מ״מ הדבר נראה אמת לעצמו שאין להאכיל בידים אפילו לקטן שלא הגיע לחינוך, איסורים של דבריהם ולא משום דילמא אתי למיסרך, שלא נאמר כן אלא במה שאנו עושים לצרכנו כדמפרש במ׳ עירובין, אלא טעמא דמילתא שלא להקל באיסורים דרבנן. וכן עיקר מר׳ הר״ם עכ״ל.

מבואר דס״ל להריטב״א דרבנן אסרו להאכיל קטן איסור דרבנן בידים, ולא מטעם דאתי למיסרך בלבד, אלא כשותא שאני דהוא איסור קל, לכן רק אסור משום אתי למיסרך. ע״כ.

★★

ובביאור דעת הרשב״א ששפיר הוכיח מהא דרב משרשיא כתב בשו״ת בית אפרים (יו״ד סי׳ סב), דהוא ס״ל דבהא דכלאים יש איסור גמור, וס״ל דאי הוה משום חומרא לבד לא הוי חיישינן להנך חששי דאתי לאיחלופי ואתי למיסרך, דבמילתא דחומרא לית לן למיחש כולי האי, והך דרב משרשיא לאו אכשותא בכרמא קאי אלא בכל שאר זרעים בכרם, או דלא ס״ל הך דכל המיקל בארץ וכו׳ כמ״ש הכ״מ, ולכן שפיר הוכיח הרשב״א מכאן דספינן לתינוק בידים איסורא דרבנן אי לאו משום דאתי למיסרך ע״כ.

★★

בביאור מחלוקת הרשב״א והרמב״ם הנ״ל כתב בכתב סופר (או״ח סי׳ מז) בהקדם מה שנסתפק בתרומת הדשן (סי׳ כ) אי איכא איסור קצת מה״ת בקטן אלא שאינו בר עונשין, או ליכא איסור כלל על הקטן. והעלה דליכא כלל איסור בקטן, משום דקטן אוכל נבילות אין ב״ד מצווין להפרישו, ואי הוי עליה איסור, מדוע אין מצווין להפרישו. והא דאסור מן התורה להאכילו בידים, משום שלא יורגל בעבירות גם כשיגדל, וזה שייך אם מאכילים אותו בידים, אבל לא כשעושה זה מעצמו. וצ״ל דבדרבנן לא חששו שלא להרגילו בעבירות, דאף אם יעשה עבירה זו גם בגדלותו, זו רק עבירה מדרבנן. וזה סברת הרשב״א.

אבל הרמב״ם דס״ל דבכל דרבנן עובר גם על לא תסור דאורייתא, הגם דגם בדרבנן צריך למיחש שלא יורגל בעבירות, כיון דכשיגדל ויעבור איסור דרבנן, יעבור גם על דאורייתא, ולזה צריך לחשוש עכ״ד.

★★

ובעצם הספק שהביא בכת״ס הנ״ל מתרומת הדשן, ראה בחלקת יואב (ח״א מהדו״ק או״ח סי׳ א) בזה באריכות ויסוד הספק בדברי הגמ׳ סנהדרין (נה ע״ב) לגבי קטן דרחמנא חס עלי׳ ולכן פטור ומבואר לכאורה דקטן יש בו ענין איסור ורק ענין עונש אין בו ודו״ק.

ומש״כ הכת״ס וכנ״ל בדעת הרמב״ם, יש להשוות הדברים למש״כ הרמב״ם בפיה״מ (פי״ב דכלים מ״ז) דגזל עכו״ם אסור שמא יבואו לגזול מישראל ע״ש (וכיון לזה מדנפשי׳ החכם צבי (סי׳ כו) ע״ש ואכ״מ) וה״נ להרמב״ם כאן יש גזירה לקטן שיהי׳ רגיל בעבירות כשיגדל ודו״ק היטב.

★★

ולהלכה פסק המג״א (סי׳ שמג ס״ק ג) כהרשב״א, והוסיף: ואף שאמרה רק להלכה ולא למעשה, הר״ן כתבה

סתם למעשה עכ״ל. וראה במג״א (סי׳ רסט ס״ק א) מש״כ להקשות על המחבר, ונראה לכאורה דלא כרשב״א. אך כבר כתב במחצית השקל שם דהמג״א כתב דבריו בסי׳ רסט רק לשיטת המחבר שלא פסק כרשב״א אך המג״א עצמו פסק להדיא כהרשב״א וכנ״ל ודו״ק. וראה גם בתשו׳ הגרע״א (ח״א סי׳ טו) שפסק להלכה כהרשב״א לגבי טלטול ספרים לביהכנ״ס בש״ק ע״י קטן ע״ש.

וחידוש גדול כתב בבית אפרים (יו״ד סי׳ סב): ולולי דמסתפינא הוי אמינא, דהך דינא דהרשב״א אין חולק עליו בזה, שאע״פ שהרמב״ם כתב להדיא שאסור להאכילו בידים אף דבר שאיסורו מד״ס וכ״כ בשו״ע סי׳ שמג, מ״מ י״ל דגם הוא מטעמא משום דילמא אתי למיסרך אתינן עלה, כההיא דשבת פ׳ תולין ופרק בכל מערבין וזה מבואר לענ״ד מסוף דברי הרמב״ם שכתב וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי׳ בדברים שהם משום שבות עכ״ל, הרי מבואר דמשום הרגל עבירה אתי עלה והן הן דברי הש״ס שאמרו דילמא אתי למיסרך וכו׳ וא״כ היכא דלא שייך האי טעמא גם הרמב״ם מודה, וא״כ לפי מה דקי״ל כהפוסקים דבאקראי לא שייך סריך, אין מקום לאסור כלל עכ״ל והוא חידוש גדול.

★★

רש״י ד״ה יהיב פרוטה לתינוק נכרי. קסבר בחוץ לארץ שרי כו׳.

בשו״ת חתם סופר (חלק ו׳ ליקוטים סימן ח) כתב וז״ל: ובלשון רש״י שם משמע קצת דאי יש שליחות לנכרי להחמיר, אז אפי׳ בגוי קטן יש שליחות, דשיעורא דקטן וגדול לישראל נאמר, אבל בבני נח אין חילוק. וסברא זו כ׳ משנה למלך לענין חיוב עונשים בב״נ. והכא משמע כן מרש״י, דאל״ה הל״ל משום דאין שליחות לקטן עדיף למיעבד ע״י קטן, אלא ע״כ כנ״ל. ע״כ.

דף קל״ט ע״ב

בגמ׳: היוצא בטלית שאינה מצוייצת בשבת חייב חטאת.

ופירש רש״י דהציצית שאינן מצוייצות כהלכתן הן לו למשא. במנחת חינוך (מצוה שי״ג) חקר במי שלובש נעליים ביום הכיפורים חוץ מזה שעובר על איסור נעילת סנדל, אם יוצא בהם לרשות הרבים חייב משום הוצאה ברשות הרבים, דכיון דאינו מלבוש כראוי הי״ל משאוי, וכיוצא בזה מסתפק הפמ״ג באשל אברהם (או״ח סי׳ י״ג ס״ק ב׳) לענין לובש בגד כלאים בשבת ויוצא עמו לרשות הרבים. והביאו הך דהכא וכן הך דעירובין צ״ה ע״ב דהלובש תפלין בשבת, למ״ד שבת זמן תפילין ועובר משום איסור בל תוסיף, משווי עליו כמשאוי וחייב בשבת הלובשו ומוציאו לרשות הרבים. אולם עיין בחמדת ישראל (ח״ב סי׳ ד׳) שדחה ראיה זו, די״ל דרק בגד שכל חשיבותו הוא מחמת המצוה, כשאין המצוה כהלכתו אזדא ליה חשיבותו והו״ל משאוי. אבל בגד שחשוב בפני עצמו, אף אם יש איסור בלבישתו באופן כזה, לא נעשה ע״י זה כמשאוי. ועי׳ שו״ת מנחת יצחק (ח״ד סי׳ ו׳ ז׳).

★★

בגמ׳: ציצית לגבי טלית חשיבי ולא בטלי וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת ז״ל בספרו עובר אורח (סי׳ כז): אמר לי [השד״ר מורנו הרב בנימין שימאנאוויץ מקישאק] שבהיותו בנאוואהרדאק ש״ק פרשת אמור אצל הגאון אב״ד מורנו הרב ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין נ״י בעל ספר ערוך השולחן, נתגלגל באחד השיחים על דברי החיי אדם בהלכות שבת [כלל נ״ו סעיף י״ד] שכתב דהיכא שניתק קרס אחד מבגד שאי אפשר לחברו ודעתו להשלים אח״כ, הוא משוי דאותו הנשאר הוא חשיב ולא בטיל לגבי הבגד, עיין שם.

ואמר הגאון ר׳ יחיאל מיכל נ״י דהחיי אדם טעה, דהוא למד דין זה מדברי התוספות [שבת קלט, ב ד״ה ציצית] שכתבו דחוטין חשיבי ולא בטלי, אבל זה אינו, דכוונת התוספות דחוטין של ציצית חשיבי והיינו משום מצוותייהו, אבל לא בחוטין דעלמא, והוא הדין שאר דברים דאע״ג דדעתיה להשלים בטילי לגבי הבגד.

והרב ר׳ [בנימין שימאנאוויץ מקישאק] התנגד לדבריו, ובאמת הצדק אתו, דמה סברא יש בזה לומר דמשום מצות ציצית החוטין הנשארים חשיבי ולא בטילי משום דדעתו להשלים, וכי אסור לו להתיר הציציות האלו ולהטיל בתוכם ציציות אחרות, ולהדיא מפורש באו״ח סימן ט״ו [סעיף א׳] שמותר, וא״כ לא שייך בזה משום חשיבות מצוה, אלא משום חשיבות רצונו שרוצה לקיימן, וא״כ הכי נמי בשאר דברים גוונא ממש, וזה ברור לעניות דעתי. ע״כ.

★★

בגמ׳: **חזי מר האי צורבא מרבנן** וכו׳ **ונאים במברא ועבר להך גיסא וסייר פירי ואמר אנא למינם קמיכוינא** וכו׳.

וברש״י שהיה הולך לישון בספינה רחבה העשויה לעבור המים והיא של נכרי ויודע הוא שיעבירנה הנכרי לצד האחר, ועי״ז משמר שם פירות כרמו, ונמצא שהנכרי מעבירו במים בשבת ע״ש, וכ״כ במאירי יעו״ש. וצ״ע הא אכתי אסור לילך לבדוק נכסיו בשבת וכמבואר בגמ׳ גיטין (לח ע״ב): אמר רבה בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון וכו׳, ודסיירי נכסייהו בשבתא וכו׳, וכתב רש״י דהיו מסתכלין בשדותיהם בשבת לידע מה הן צריכין [וסיירי היינו בדקו, וכבשבת (יב:) ברד״ה סועד ובחולין (קח:) וברד״ה סייר וברפ״ז דגיטין (סח.) וברד״ה סייר ובעירובין (סג.) וברד״ה סר, ועוד].

ויעוי׳ בעירובין (לח:) דתניא לא יהלך אדם לסוף שדהו לידע מה היא צריכה, כיו״ב לא יטייל אדם על פתח מדינה כדי שיכנס למרחץ מיד וכו׳ התם מוכחא מילתא וכו׳, וברש״י כתב דמוכחא מילתא מאי בעי בשדהו אם לא לידע מה היא צריכה ורחמנא אמר ממצוא חפציך וגו׳ ע״ש, וכ״ה ברמב״ם בפכ״ד דשבת ה״ב יעו״ש, ולכן נענשו הבע״ב דהא רבנן אסרו לעשות כן. וא״כ האיך עביד האי צורבא מדרבנן כך.

★★

ויש ליישב ע״פ מש״כ המג״א (בסי׳ שו ס״א) והובא במשנ״ב שם, דדוקא היכא דמינכרא מילתא וכגון שעומד אצל שדהו הצריכה חרישה או קצירה וכיו״ב דמינכר הדבר שעומד שם לעיין בצרכיה וכו׳, אבל אם לא מינכר מילתא הוא בכלל הרהור בעסקיו דמותר עכ״ד יעו״ש. וה״נ בר׳ הונא בר״ח י״ל דלא היה מינכר שהלך לשמור פירותיו ושפיר עביד הכי. ועתה אמר לי מו״ר הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א ג״כ לתרץ כן.

וכן משמע בגמ׳ בשבת כאן דאמרי׳ דמותר להערים דוקא כשלא מוכחא מילתא אך כשמוכחא אין להערים, ואח״כ הביאה הגמ׳ לעובדא דר׳ הונא בר״ח דמשמע דגם התם היה מותר מדלא הוי מוכחא מילתא. ומה שהוצרך להערמה לא משום שהלך לראות מה צריכות אלא משום שנראה כשט בספינה דאסור בלי הערמה.

אמנם יעוי׳ בחיי אדם (בכלל ס), והובא בביאור הלכה שם, דפליגי על המג״א וס״ל דאף כשלא מוכחא מילתא אסור יעו״ש, וא״כ צ״ע מהעובדא דר׳ הונא היאך עביד הכי, ומזה יש להביא סיעתיה גדולה למג״א דכשלא מוכחא מילתא אכן מותר [ויעו״ש בביה״ל שתמה על הח״א, דאפי׳ את״ל דהוי פלוגתא בראשונים, מ״מ הוי רק מדרבנן ונוכל לסמוך להקל וכו׳ יעו״ש שתמה על דבריו], וצ״ע אף מהתם, ושמא י״ל, דדוקא לראות שדהו ״מה צריך למחר״ הוא דאסור, אך לילך ״לשמור״ פירותיו שלא ינזקו או שלא יגנבו אף הח״א יודה שמותר, דהא אינו הולך לצורך איזה עשיה ומלאכה דשדהו רק הולך לבדוק שלא נעשה נזק לשדהו או שלא נגנב וכיו״ב, ודוקא כשהולך לראות צרכי השדה מה לעשות בו בחול אסור דהחשיבוהו חז״ל כדיבור והוי בכלל ״ממצוא חפציך״ [ועי׳ בערוך השולחן שם (ס״ב) בזה] דהוי ג״כ עשיית חפציו לתכנן צרכי שדהו, משא״כ כשהולך למנוע היזק שלא הולך לצורך עשייה מסויימת דמותר, וכמדוייק בלשון רש״י והר״ן והמאירי שכתבו שם שהיה משמר פירות כרמו ולא כתבו שהלך לראות מה צריכות, ודו״ק.

וכן מצאתי כדברינו ברמב״ם בפכ״ד דשבת שכתב בזה״ל מותר לאדם לשמור פירותיו בשבת בין תלושים בין מחוברין וכו׳, והלא דבר זה מחפציו הוא ולמה הוא מותר, מפני שלא נאסר אלא לקנות לעצמו חפצים שאינן עתה מצויים או להשתכר ולהרויח ולהטפל בהנאה שתבוא לידו, אבל לשמור ממונו שכבר בא לידו עד שיעמוד כמות שהוא מותר, הא למה זה דומה לנועל ביתו מפני הגנבים עכ״ל. וכן הובא בחיי אדם שם (באות ד) יעו״ש, וכ״כ תוס׳ בעירובין (מג.) בד״ה הלכה יעוש״ה, ואתי שפיר הח״א.

ולפי״ז אדרבה הוי סייעתא לחיי אדם, דמדלא פירש״י ודעימיה שהלך ר׳ הונא ״לראות שדותיו מה צריכות״ וכדכת׳ בגמ׳ ״וסיירי פירי״ וכו׳ ופירושו ״ובדק״ [וכבגמ׳ הנ״ל בגיטין וברש״י, ובחולין שם וברש״י ועוד) אלא פירשו שהלך ״לשמור״ פירות כרמו כו׳ משמע דדוקא לשמור מותר אך לראות מה צריכות אסור, ואם כשלא מוכחא מילתא ג״כ מותר אמאי הוצרכו לפרש דהלך לשמור וכו׳ הא אכתי אפ״ל שהלך לראות וכו׳ ולא הוי מוכחא מילתא, וא״כ הוי סייעתא לחיי אדם שבכל גווני אסור, והבן בס״ד. ולמג״א יל״ע בלשון רש״י ועוד שפי׳ כן.

אמנם יש לעיין לרש״י והר״ן, דהא דייק הבית הלוי ברש״י בעירובין שם וברר״ן בשבת כאן דס״ל דדוקא כשמוכחא מילתא אסור אך כשלא מוכח מותר, וא״כ אמאי פירשו דהלך

״לשמור״ פירותיו, הא לשיטתם שפיר אפ״ל שהלך לראות מה צריכות וכשלא הוי מוכח ויל״ע.

וכן יש לעיין למאירי דפירש שהלך לשמור, והא בעירובין שם מבואר בדבריו דדוקא כשמוכחא מילתא אסור יעו״ש ויל״ע. אך לח״א אתי שפיר פירש״י, דהא איהו דייק מלשון רש״י בעירובין איפכא דס״ל דאף כשלא ניכר אסור ע״ש, וא״כ לפי״ד שפיר פירש״י שהלך לשמור. [אמנם המעיין שם יראה דאדרבה מדוייק דדוקא כשמוכחא מילתא אסור וכדדדייק הביה״ל, ומש״כ רש״י דהא כ׳ ממצוא חפציך וגו׳ היינו דכיון ״שניכר״ החשיבוהו חז״ל ״כדיבור״ ואסור משום ממצוא וגו׳, וכשאינו ניכר נחשב כהרהור בעלמא ולא דנחשב ממש עשיית חפציו, וצ״ע הח״א].

ובעצם מה שהלך לשמור כרמו, יעוי׳ בחולין (קה.) דאמר שמואל דמאן דסייר נכסיה כל יומא משכח אסתירא, ופירש״י דמוצא סלע מפני שמתקנם בכל הצריך, ויעו״ש בגמ׳ דכן נהגו אביי ור׳ אסי לסייר נכסיהם בכל יום, ורב סייר נכסיו ב׳ פעמים ביום, יעו״ש. והיינו דקי״ל כר׳ ישמעאל ולא כרשב״י ברפ״ו דברכות (לה:) יעו״ש.

(נופת צופים)

★★

בגמ׳: הערמה בדרבנן היא וכו׳.

בספר בכור שור פסחים (דף כא) הכריח מכאן דהערמה בדאורייתא אסור ובדרבנן שרי, ולכן ליכא חשש במכירת חמץ שאנו נוהגים ולא הוי הערמה, משום דכל עיקר האיסור אינו אלא מדרבנן, דמה״ת בביטול בעלמא סגי, והרי הערמה בדרבנן שרי, ע״ש.

ובשו״ת מהרש״ם (חלק ג סימן קכד) כתב לבאר דעת התב״ש, דהא בלא״ה יש להבין טעם החילוק בין דאורייתא לדרבנן, וגם מדוע יאסר כלל הערמה היכי דהעושה המעשה גמר ומקנה בכל לבו כמו במכירת בהמות וכדומה, וכלפי שמיא גליא, ואטו ברשיעי עסקינן, וכדפריך כה״ג ביומא ו׳ בהא דשמא תמצא אשתו נדה, ע״ש. ואולם נראה דעיקר האיסור משום מראית עין, כיון דהוי הערמה דמוכח יחשדוהו שאינו עושה כן באמת, וכל מקום שאסרו חכמים מפני מראית עין אפי׳ בחדרי חדרים אסור. וכבר נודע מ״ש התוס׳ בכתובות ס׳ דדוקא באיסור דאורייתא אסור אפי׳ בחדרי חדרים משום מ״ע, אבל בדרבנן שרי, וע׳ בט״ז או״ח סי׳ תמ״ד ומג״א סוס״י ש״א בזה, ולכן בדרבנן שרי הערמה. ולפ״ז דוקא בצנעה אבל בפרהסיא גם בדרבנן אסור וכו׳ עכ״ד.

★★

במשנה: ונותנים ביצה במסננת של חרדל וכו׳.

הנה בגמ׳ לעיל (ע״ה ע״א-ע״ב): שוחט משום מאי חייב, רב אמר [אף] משום צובע וכו׳, צובע במאי ניחא ליה, ניחא דליתווס בית השחיטה דמא כי היכי דליחזוה אינשי וליתו ליזבנו מיניה. וכתב רש״י: צובע בשר במאי ניחא ליה להאי שוחט בצביעת הבשר וכו׳ שיהא צבוע דם, כי היכי דניחזייה אינשי שנשחטה היום וניתו ונזבנו. וכתב פסקי ותוס׳ הרי״ד: ואי אמרת אמאי לא אמרינן אין צביעה באוכלין, כדאמרן אין דישה אלא בגידולי קרקע, משום דגידולי קרקע חשיבי, והילכך מלאכות הנוהגות בהן אינן נוהגין בשאר מטלטלי, אבל כל המטלטלין דינן שוה, ואין לחלק בין אוכלין לשאר מטלטלין, ע״כ.

מבואר כאן להדיא, שדעת רש״י והרי״ד היא, שיש צביעה באוכלין. אבל כמה ראשונים חולקים על זה וסוברים שהחיוב בשוחט הוא על צביעת העור, וכן היא דעת ספר היראים: הצובע, תולדה דאורייתא אמרינן בפרק כלל גדול, שוחט במאי מחייב, רב אמר משום צובע, פי׳ שצובע העור בדם (יראים השלם עמ׳ 272, וכן מובא בשמו באור זרוע עמ׳ 30). עוד מובא בשם ספר היראים בשבלי הלקט (סי׳ פו ולפנינו בספר היראים ליתא): מיהו צריך עיון על הכרכום (כלומר: כשנותנים תבלין בתבשיל בשבת) אם יש לחוש עליו משום צובע. ולפי דברי בעל היראים דאמר דאין דרך צביעה בתבלין, מותר, וזה לשון היראים: אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה, דאין דרך צביעה באוכלין, ע״כ.

בשלחן ערוך (סי׳ ש״ך סעיפים יט-כ) נפסק כדעת בעל היראים. וכתב שם בדרכי משה: ״שמעתי מאבא מורי ש״נ ששמע ממהר״ר אברהם מינץ שאסור ליתן יין אדום לתוך יין לבן בשבת משום צובע, אבל לפי דברי בעל יראים דאין צביעה באוכלין נראה דזה גם כן שרי, ונראה קצת ראיה לדבריו מהא דנותן ביצה לתוך החרדל אף על גב דעושה לו מראה״ עכ״ל, והיינו דמוכיח מהגמ׳ שלנו דשרי ואין צביעה באוכלין, ודו״ק.

★★

בגמ׳: מסננין את היין בסודרין - ובלבד שלא יעשה גומא וכו׳.

וברש״י: משום עובדא דחול א״נ שלא יבוא לידי סחיטה, ובכפיפה מצרית אמר ר׳ חייא בר אשי אמר רב ובלבד שלא יגבי׳ מקרקעותו של כלי טפח, ופרש״י כמדת אהל, והקשה הר״ן, לפי רש״י דהטעם שלא יגבי׳ טפח הוא משום אהל, א״כ למה לא קאמרה הגמ׳ גבי סודר ג״כ שלא יגבי׳ טפח משום אהל, אלא ע״כ דהטעם משום שינוי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול.

והט״ז (סי׳ שי״ט ס״ק י״א) כתב לתרץ את קושיית הר״ן על רש״י, דאה״נ גבי סודר נמי יש להזהר שלא יגביה טפח מקרקעות הכלי, אלא כיון דהגמ׳ שם אומרת: אמר רב האי פרונקא אפלגי׳ דכובא שרי אכולי׳ כובא אסור (כלומר דיש היתר לפרוס סודר על פי החבית רק אם יניח קצת מגולה), ממילא א״צ להזהיר על זה, משא״כ בכפיפה מצרית דצריך לכסות את כולה כדי שלא יפול, ממילא צריך להזהיר ע״ז שלא יגביה טפח.

וכתב הט״ז שם עוד, דלפי״ז יש קולא גבי כפיפה מצרית לפי רש״י, אם אינו מכסה כל הכלי אלא מחזיק הכפיפה בידו האחת ושופך בידו השני׳, יהא מותר אפילו אם יש שיעור טפח ע״כ.

וכתב הג״ר אברהם חיים נאה ז״ל בספרו קצות השלחן (סי׳ ק״כ בבדי השלחן אות א׳) דלפי התהלה לדוד והחזו״א דס״ל שיש היתר לאחוז האהל בידו, למה כתב הט״ז דאם אינו מכסה כל הכלי אינו חשוב אהל, הא אפי׳ אם מכסה כל הכלי אינו חשוב אהל כיון שמחזיק הכפיפה בידו, ועוד הקשה, דמבואר בשו״ע (סי׳ שט״ו סעיף י״ב): הנוטה פרוכת וכיוצא בה צריך ליזהר שלא יעשה אהל בשעה שנוטה, ולכאורה אפילו אם עושה אהל, כיון דאיירי בשעה שנוטה לא אמרינן דהוי אהל דכיון שאוחזו בידו מותר.

והחזון איש (סי׳ נ״ב ס״ק ה׳) הקשה באמת קושיא זו על הר״מ, ותירץ דהחשש של הר״מ והשו״ע הוא שמא אחר שכבר אינו בידו דילמא אז יעשה אהל, ע״כ.

מבואר לפי הנ״ל, שיש היתר של בידו, וא״כ מותר לאחוז הגג בידו וליתן המחיצות תחתיו דלא חשיב כעשיית האהל בשעת האחיזה, ולכך שייך היתר של מלמעלה למטה אפילו גבי אהל העשוי לצל, ולפי״ז יש להתיר לאחוז את הרשת על גבי עגלות ילדים ע״י היתר דמלמעלה למטה לפי החזון איש והתהלה לדוד, ודלא כהקצות השלחן, ודו״ק היטב.

★★

בגמ׳: ניצוצות לגבי רב פפא לא חשיבי.

הנה מה שכתב חכ״א בקובץ כרם שלמה (שנה יד קו׳ ז׳ ע׳ מד): הב״ח (שהיה סמוך לדורו של המהרש״ל), כתב את הגהותיו בדפוסים שלא נתקנו עדיין ע״פ הגהות המהרש״ל, ולפעמים אין מובנים הגהותיו רק לפי הגירסא הישנה, ולפי הנדפס כעת בש״ס לשונות מוגהים ע״פ המהרש״ל, אין הלומד יכול לעמוד על צורך ותכלית הגהת הב״ח.

ונציג בזה דוגמא אחת. - במס׳ שבת דף קל״ט סוע״ב ברש״י ד״ה ניצוצות בי רב פפא לא חשיבי שחנוני מטיל שכר וכו׳, וכ׳ בהגהות הב״ח אות ה׳ ״שסודני ומטיל לשכר היה״, ואינו מובן, בשלמא מה שמגיה תחת ״שחנווני״ ״שסודני״ אפשר להבין, אבל למה הגיה תחת ״מטיל שכר״ ״ומטיל לשכר״ שהוא לשון מגומגם יותר לכאורה. והנכון, כי בדפוסים הישנים איתא ברש״י ״שחנווני ומטיל לשכר״, והמהרש״ל הגיה ״שחנווני מטיל שכר״, וכמו שנדפס לפנינו, והב״ח הגיה רק ״שסודני״ תחת ״שחנווני״, ושאר הלשון הניח כמו שהיה ולא הגיה כלום.

אלא שזה הוא רק דוגמא משיפור הלשון, אבל באותו דיבור בסופו, נמצא דבר בהגהות הב״ח המשנה משמעות דברי רש״י להלכה. - וז״ל רש״י לפנינו ״וכשמגיע לניצוצות משליך הן ופסולתן לחוץ ותחילת שפייתן מן הפסולת ניכר דלאו בורר הוא״, עכ״ל. והב״ח באות ו׳ מגיה ״ותחלת שפייתן שאין הפסולת ניכר לאו בורר הוא״. ובדפוסים הישנים נדפס ברש״י ״ותחלת שפייתן שמן הפסולת״, והלשון מגומגם, והמהרש״ל הסיר השי״ן, והב״ח הגיה ״שאין״ במקום ״שמן״, ועיין ברש״ש שכתב ג״כ להגיה כהגהת הב״ח ע״פ לשון הר״ן, וכן העתיק הב״י בסוף סימן שי״ט, ועיי״ש בפמ״ג א״א סקט״ו שדייק להלכה מלשון רש״י שבב״י, ופשוט שהגהת הב״ח קרובה לפי גירסת דפוסים הישנים, ולפ הנדפס לפנינו מבין הלומד שהב״ח הגיה ״שאין״ במקום ״מן״, והוא הגה״ח רחוקה.

דף ק"מ ע"א

בגמ': חרדל שלשו מערב שבת מותר כו'. אבל בשבת יש לישה בחרדל.

בדרישה סי' שכ"א סק"ד הכריח דלא איירי כאן בלישה שעל ידי תוספת משקה, אלא דהדרך הוא דאחר שכותשין את החרדל מאספין ומקביצין אותו ביחד ונילוש במשקין היוצא ממנו. ובתהלה לדוד (סי' שכא אות כא) נסתפק אי מלאכת לש, הוא רק כשלש במשקה הבא ממקום אחר, או אפי' אם לש במשקה היוצא מתוך הגוש. וכתב דמדברי הדרישה מוכח להדיא, דגם קיבוץ גוש במימיו של עצמו הוי מלאכת לש, ולא רק במשקין שהוסיפו לו ממקום אחר. וע"ע באגלי טל (אות ט' ס"ק י"ב) מה שדן אי גדר מלאכת לש היינו קיבוץ חלקי הקמח יחד, או הרכבת הקמח והמים.

★★

בגמ': ואי אשקיין כסא אחרינא, הואי מסתפינא דלמא מנכו לי מזכותא דעלמא דאתי.

דבר חידוש מצינו ברש"י תענית (כ"ד ע"א) בהא דאיתא שם גבי בתו של אלעזר איש בירתא בעת שנעשה לו הנס שקנה חטים בעד זוז ונתמלא מזה אוצר גדול על ידי נס, אמר לה העבודה הרי הן הקדש עליך ואין לך בהן אלא כאחד מעניי ישראל, ופירש"י ע"ז משום דמעשה נסים הוא, ואסור לאדם ליהנות ממעשה נסים כדאמר לעיל (כ ע"ב) ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו עכ"ל. אנו רואים בפי' מדברי רש"י אלו, דטעמא דמילתא דאין נהנין ממעשה נסים הוא משום דמנכין מזכיותיו, דהרי כתב ואסור ליהנות ממעשה נסים כמבואר לעיל (כ), ושם אין מבואר כלל דאסור ליהנות, אלא רק דאם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו וכמו שסיים רש"י בכאן, ומאי ראי' מייתי מזה, אלא ודאי דפשיטא לי' לרש"י ז"ל דדא ודא אחת היא, דבשביל דמנכין לו מזכיותיו, על כן באמת אסור ליהנות וזה ברור בכונתו. ונשמע מדבריו דזה שורש האיסור הנאה ממעשה נסים.

וכתב הגאון בעל שו"ת גבעת הלבונה (בספר כוכבי אור חלק ב' ע' מה-ו): ודבר זה צריך הבנה, דמה איכפת לנו אם ינכו לנו מזכיותינו, והכי איסור יש בדבר שלא נניח לנכות מהזכיות שעי"ז יהי' אסור לנו ליהנות ממעשי נסים. ולענ"ד נראה להסביר הדבר, דהנה זה פשוט דהא דאיתא דמנכין מזכיותיו, הפי' משכרו המוכן לו בעלמא דאתי, דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, [כדאיתא בקידושין (לט ע"ב), ועי' בשבת (קכז ע"א) ובתוס' שם (ד"ה אוכל) וברש"ל ובמהרש"א שם והדברים ארוכים], ועי' שבת (קמ ע"א) גבי ואי אשקיין כסא אחרינא הואי מסתפינא דילמא מנכי לי מזכותא דעלמא דאתי, וברש"י שם, וכן בנדרים (נ ע"א) גבי דלי ציפתא וכו' מיהו לא ניחא לי דאיתהני בהדין עלמא, ובתענית (כה ע"א) גבי רבי חנינא בן דוסא שהראו לו בחלום שנמעט חלקו בעוה"ב, מכל זה נראה בפירוש דעיקר הא דמנכין מזכיותיו היינו משכרו המוכן לו לעוה"ב, וא"כ לפי מה דמבואר בבית יוסף ביורה דעה (סי' רמו) בשם הרבינו ירוחם והובא ג"כ ברמ"א (שם סעיף א) דשכר מצוה שכבר עשאה אינו יכול למכור, וטעמא דמילתא מדוע באמת אינו יכול למכור ביאר מרן דודי מאור הגולה בעל אהל יהושע זצ"ל בספרו הנחמד אהל יהושע (ח"ב סי' קיד) עפ"י מה שכתב בית יוסף שם עוד בשם הרבינו ירוחם דעל כל פנים המוכר אבד שכרו, והכוונה, משום דשכר הצפון לעוה"ב עין לא ראתה אלקים זולתך, וכשזה מוכרו בעד בצע כסף מראה בעצמו שאין חשוב לו השכר ומזלזל בו ועי"ז אבד באמת שכרו, וכיון שבעת שרוצה למכור אבד שכרו א"כ שוב אין לו מה למכור, ולכך באמת לא מהני המכירה, עכ"ד מר דודי זצ"ל.

וכן הוא גם לגבי מעשי נסים כיון שע"י שנהנה מהם הרי הוא מגרע מזכיותיו, הנה הוא מראה בעצמו שמזלזל בשכר טוב הצפון, ולכך אסור ליהנות ממעשה נסים, דא הוא ברירא דהך מילתא לענ"ד. עכ"ד.

הנה דהתבאר לנו הענין שאחז"ל שאין נהנים ממעשה ניסים, דהיינו שמא ינכו לו מזכויותיו וכמבואר בגמ' כאן, ודו"ק.

★★

בגמ' שבת (ל"ג ע"ב) איתא שאמרו: כמה גדול אדם זה שנעשה לו נסים, וחד מ"ד אמר כמו גרוע אדם זה שנעשה לו נסים, וכתב בישועות יעקב או"ח (סי' רי"ח ס"ק ב') ביאור נפלא בזה. דבאמת אין עושין נס אלא לאיש גדול בתורה ובמעשים, אלא שאחר שנעשין לו נס מנכין לו מזכיותיו ונעשה גרוע, ומעתה הני אמוראי לא פליגי. דכמה גדול ה"ה אדם זה בעת שנעשה לו נס גדול, וכמה גרוע הוא כעת אחר שנעשה לו הנס, ודו"ק.

ולפי"ז כתב שם לבאר דברי חז"ל בשבת (שם) דמי שאירע לו נס יראה לזכות את הרבים ע"ש. דהנה בהא דאחז"ל דכל המזכה את הרבים אין חטא בא לידו, והקשו התוספות במס' יבמות דף ק"ט אחר שלמד תורה לר"מ וזיכה אותו, מ"מ הוא בעצמו חטא. ותירצו התוס' דהא דקאמר כל המזכה את הרבים אין חטא בא לידו, היינו שבעת שזיכה את הרבים הוא עצמו היה צדיק גמור, ובאם בעת שזיכה את הרבים הוא בעצמו לא היה צדיק אף שזיכה את הרבים, מ"מ חטא בא לידו. והארכתי בזה במקום אחר. ומעתה א"ש דבעת שנעשה לו נס בעת ההיא הי' צדיק גמור שהי' ראוי שיעשה לו נס כזה, ואמנם כעת שמנכין לו מזכיותיו עד שאמרו עליו כמה גרוע האדם כזה וכו', ולכן יעשה דבר לזכות את הרבים שיהי' בטוח שלא יבוא חטא על ידו, עכ"ד, ודפח"ח.

★★

במשנה: אין כוברין את התבן וכו'.

הרמב"ם (פכ"א הל' ל"ב מהל' שבת) העתיק משנה זו והוסיף מפני שהוא כמרקד. והנה ההבדל שבין מרקד לזורה, ולכאורה שניהם הם הפרדת הפסולת והאוכל, כתבו רבינו חננאל ותוס' דמרקד הוא בכלי וזורה הוא ע"י הרוח. אבל רוב הראשונים ס"ל דברירת המוץ הוי זורה ושאר פסולת הוי מרקד. וכתב באגלי טל (מרקד אות י"א) דממה שכתב כאן הרמב"ם דדומה למרקד, מוכח דס"ל כרבינו חננאל ובתוס' דכל שהוא בכלי, ה"ז מרקד. דאילו לשאר הראשונים, כיון דכאן הוא כובר את המוץ הול"ל מפני שהוא כזורה.

ושוב דחה, דיש לומר דדוקא בתבואה שהתבואה גדל בתוך המוץ, ה"ז מלאכת זורה לברר התבואה מהמוץ שגדל עמה. אבל תבן שאינו גדל עם המוץ, ורק נתערב אחר כך, א"כ לכו"ע הו"ל כמרקד ולא זורה. וע"ע לעיל דף ע"ד ע"א בגמ' וליחשוב נמי כותש. מה שהבאנו מהמגן אברהם בגדר מלאכת דש.

★★

בגמ': האי כיתנייתא וכו'.

דין זה דכלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו שרי לטלטלו נפסק בשו"ע (סי' ש"ח סעיף ט"ז) וז"ל: חלוק שכבסו אותו ותחבו בו קנה לתלות בו לייבשו יכול לשמטו מעל הקנה אבל ליקח הקנה מתוכו אסור לפי שאינו כלי, ואם תחבו בו כלי מותר ליטלו מתוכו אפילו הוא מלאכתו לאיסור ע"כ. ומקור הדברים בסוגי' כאן.

והנה במשנ"ב (סי' ש"ח ס"ק י"ב) בהא דאיתא שם (סעיף ג') דכלי שמלאכתו לאיסור מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו. כתב: ומיירי שאין לו כלי היתר לתשמיש זה דאל"ה אין לו להשתמש בכלי זה ע"כ. וע"ז ציין בשער הציון (אות י"ג) וז"ל: כן מוכח בשבת קכ"ד א' בגמר' דמשני מקלות אפשר כדר"א, הרי דאף שמוכנין לזה מערב שבת דדקין וחלקין היו ושם כלי שמלאכתו להיתר הוא אפ"ה אסור כיון דשלא לצורך הוא כדלקמן, וכ"ש בזה שהוא כלי שמלאכתו לאיסור עכ"ל.

והנה יש להקדים ולהביא שבתוספת שבת (בפתיחה לסימן ש"ח בד"ה ואגב כו', סמוך לסופו) וז"ל, גם נתבאר בסימן זה סעי' ט"ז דכלי שמלאכתו לאיסור דשרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו, בזה התירו חז"ל אף אם אפשר לטלטל בענין אחר בהיתר גמור, עכ"ל. ובעל כרם שלמה (ריש סי' ש"ח סוף פרק ראשון ד"ה והתוס' שבת) העתיק דבריו בשתיקה, ופוסק כוותי'.

הנה דס"ל דדבר שמלאכתו לאיסור שהתירו לצורך גופו ומקומו, הוא היתר גמור, ודלא כמשנ"ב הנ"ל. ומה שכתב בשער הציון הנ"ל תמוה מאוד, דמה מדמה המשנ"ב דבר שמלאכתו להיתר שלא לצורך דודאי אסור לטלטלו. משא"כ כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו ומקומו. והכ"ש שכתב בשער הציון בודאי תמוה מאוד, ודבריו צ"ע.

והגאון ר' משה שטרן ז"ל מדברצ'ין בקובץ כרם שלמה (שנה ח' קו' ד' ע' ל' והלאה) נשאל בענין: אחד שצריך לסדר שולחנו לצורך האורחים, ועל השלחן מונח כלי שמלאכתו לאיסור שצריך להסיר משום שצריך למקומו, אבל יש לו חדר אחר ושם א"צ להסיר שום דבר מעל השלחן, אבל יותר ניחא ליה לסדר השלחן בחדר הראשון ששם נמצא על השלחן הכלי שמלאכתו לאיסור, אם שרי לו לעשות כן, או מוכרח לסדר שלחנו בחדר השני ששם א"צ להסיר שום דבר ע"כ.

ומביא שם את פסק השו"ע הנ"ל בסי' ש"ח עפ"י הסוגי' דידן, וכותב: הרי דשרי לטלטל כלי מלאכתו לאיסור לצורך מקומו אפילו כשהיה באפשרותו לשמט החלוק מהכלי, דהלא הסיפא דומיא דרישא הוא, שהיה יכול לשמטו מעל

הכלי שתחב בו, ועכ"ז אינו מחוייב לעשות כן לשמוט החלוק מעל כלי שמלאכתו לאיסור, אלא שרי לו ליטול הכלי מתוכן, ש"מ שאין כאן שום איסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, אלא שרי לו ליטול הכלי מתוכן, ש"מ שאין כאן שום איסור לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור כשצריך למקומו, וכמו כן בנידון שלפנינו שרי לו ליטול הכלי שמלאכתו לאיסור מעל השלחן בכל אופן, כנלענ"ד פשוט. ע"כ.

דף ק"מ ע"ב

בגמ': משלפו לדידיה מקניא שרי, קניא ממנה אסור.

בב"ח (סי' ש"ח סעיף י') הביא בשם הר"ן שהקשה דלמה הוה הקניא מוקצה, הא כיון דייחד אותו לתלות עליו את בגדיו, בטל ממנה דין מוקצה כדלעיל (נ.) גבי חריות של דקל. ותירץ הר"ן דלא היה הדרך להשתמש בקנה לתלות עלי' בגדים, ואין כאן ייחוד להיתר. והקשה הב"ח כיון דהקנה הוא מוקצה, האיך הותר להוציא הכתונת מהקנה, הא הוי בסיס לדבר האסור, דהכתונת נעשה בסיס להקנה. ותירץ הב"ח דהכא דההיתר מונח על האיסור, לא נעשה בסיס לדבר האסור. והפרי מגדים (סי' ש"ז סק"ט) תירץ דהכא הקנה משמש את הכתונת, ולא הכתות את הקנה, ולכן לא נעשה הכתונת בסיס להקנה.

★★

בגמ': האי מאן דאפשר לי' למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום בל תשחית.

כתב רבינו החתם סופר עה"ת (בהפטרה לפר' תזריע) ד"ה מה אתן וגו' בתוך דבריו, דלחם שעורים משכח הלימוד ע"כ. והגרי"נ שטרן ז"ל ציין בזה: עי' בעין יעקב סוף הוריות ועי' במס' שבת (קמ, ב) ע"כ. והיינו דבגמ' הוריות (יג, ב) דקחשיב דברים המשכחים, לא נמנה בהם פת שעורים. אך בעין יעקב שם הגי': חמשה דברים יפים לתלמוד, האוכל פת חיטין וכו' ע"כ, וא"כ משמע קצת דבא למעט פת שעורן דאינו יפה לתלמוד ודו"ק.

אך במש"כ לציין משבת (קמ, ב) היינו, דאיתא כאן: דהיכול לאכול פת שעורין ואוכל פת חיטין, הרי זה עובר על בל תשחית ע"ש, ומבואר לכאורה דאין פת שעורין משכח הלימוד, ובמילואים ותיקונים שבסוף הספר חת"ס - ויקרא הנ"ל כתב הגרי"נ שטרן ז"ל, שמצא בחדושי החתם סופר על שבת (כאן) שעמד כבר בזה. ולפי דבריו יוצא, דפת שעורים אינו משכחת תלמודו רק אינו יפה לתלמוד כ"כ כמו פת חיטין ע"ש.

עוד הביא שם דברי המהר"ם שיק על תרי"ג (מצוה י) הכותב בשם החת"ס, שראוי לא לעשות מצות לפסח מפת שעורין, כיון דכתיב במצות (דברים טז, ג): למען תזכור וגו' ופת שעורין אינו מביא זכרון ע"ש בדבריו.

ובקובץ אוצרות ירושלים (קובץ טו) העיר הג"ר צבי מוסקוביץ ז"ל מדברי הפסיקתא המובאת בילקוט ראובני: מפני מה טעמו במן כל מיני מאכל חוץ מחמשת המינים הללו, קישואין, אבטיחים וכו' מפני שהם קשים לתלמוד ע"כ. ומדלא חשיב בהדי ה' מינים - שעורים, מוכח דשעורים לא קשים לתלמוד עכ"ד.

אך אם כי מוכח קצת כדבריו עפימש"כ בספר סגולות ישראל (מערכת ז אות לה) דבצלים הם מפריעים לזכרון, וה"נ נחשבו בצלים בין ה' המינים הללו (במדבר יא, ה) ע"ש, אך הרי זיתים לא חשיב, ובודאי משכחים וכדאי' בהוריות (יג, ב), וכן העיר באמת ע"ד הפסיקתא הנ"ל הגאון המלבי"ם בקו' עלה לתרופה (על הרמב"ם פ"ד דדעות אות יא) ע"ש, (אמנם בזיתים יש עצה כמש"כ במג"א (סי' קע ס"ק יט) דהאוכל זיתים בכוונה אדרבה עוזרים ללימוד ע"ש).

ועי' בספר ויגד משה על פסח (סי' כד אות י) שהביא דברי המהר"ם שיק הנ"ל בשם החת"ס, וכתב דהם מתאימים עם מש"כ בדברי חיים (לפסח דרוש ב) שהשעורים הם היותר מגושמים משאר המינים בצומח ע"ש, ויש להאריך עוד הרבה בכ"ז.

★★

ראוי לציין למש"כ בספר נטעי גבריאל על ט"ו בשבט (ע' קפו הערה ז) דכ"ק אדמו"ר מוהר"א מבעלז זצ"ל נהג לשתות בט"ו בשבט משקה שכר־בירה משעורים, כדי שיהנה ג"כ משעורים בט"ו בשבט ע"כ.

★★

בגמ': האי מאן דאפשר למישתי שיכרא וכו' **בל תשחית דגופא עדיף** וכו'.

כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל כתב בשו"ת דברי יציב יו"ד (ח"א סי' ט אות ב) (ונדפס גם בקובץ צאנז - גליון רפו):

ברשב"ץ בזוהר הרקיע השורש הראשון המין אחד, דבמקומות שיש איבוד ממון מחמת ספיקא דרבנן הדבר הוא יותר פשוט שהם חייבים להקל בספקו, לפי שיש להם על מה שיסמוכו בזה בתורה, וכגון מ"ש בחולין (מט ע"ב), טריפה דאורייתא ואתה אומר התורה חסה על ממונן של ישראל, הא באיסורין דרבנן אם אמרו כן להתיר ספקו יפה הן עושין, שאין לנו לאבד ממונן של ישראל שהוא ודאי דאורייתא משום ספק דרבנן עיי"ש ובגילוי דעת בפתיחה להל' טריפות הנקראת ראשית דעת (אות לה) ע"ש והמקור ממ"ש (ויקרא יד, לו), ופנו את הבית, וברש"י שם מהתו"כ (שם פ"ג ה' הל' יב פ"ד), ועל מה חסה תורה אם על כלי שטף יטבילם ויטהרו וכו' אלא על כלי חרס שאין להם טהרה במקוה ע"ש.

והך איסורא דאורייתא דהפסד ממון ישראל, י"ל דהוא משורש בל תשחית דממונא, וידוע האריכות אי איכא בל תשחית מה"ת בכל מילי או רק בקציצת האילן, עיין בנובי"ת (יור"ד סי' י) ובמנ"ח (מצוה תקכט) דעל אילן מאכל לוקה ועל שאר דברים אף שאין לוקין מ"מ על הלאו עוברין, ושכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ו מהל' מלכים ה"י ע"ש.

וי"ל בזה הש"ס כאן, מאן דאפשר למישתי שיכרא וכו' ולאו מילתא היא, בל תשחית דגופא עדיף ע"ש, דשיטת רב פפא משום בל תשחית דממונא והתורה חסה על ממונן של ישראל - גם בכה"ג, ומדחה הש"ס ולאו מילתא וכו', דלא ס"ל הך דהתורה חסה וכו'. וי"ל עוד דבמהרש"א כאן בח"א כתב דרב פפא לטובת עצמו אמרה, שהוא היה עושה שכר ע"ש ופלא הוא (ועיי"ש ברש"ש ובשד"ח כללים מערכת ל כלל קח), וי"ל שרב פפא היה יודע באומנתו דבשכר דידיה ליכא בל תשחית דגופא, וז"ש המהרש"א לטובת עצמו, היינו לטובתו של האדם שישתו שכר דידיה - אמר דעדיף לגוף, והש"ס דקאמר ולאו מילתא הוא, היינו שאין לומר כן בפני כל אדם שאינם יכולים לעשות שכר כרב פפא, ויהיה בל תשחית דגופא ודו"ק ע"כ.

★★

בגמ': דלית לי' משחא - נימשי במיא דחריצי.

וברש"י: שהיו סכין ידיהן שמן קודם מים אחרונים להעביר את הזוהמא, במיא דחריצי הנקווים יחד וגדל עליהן ירקרוקית עבה ונוחה כשמן ע"כ.

ובאמת דמפורש כן בגמ' ברכות (מב ע"א) ועוד שם (מג ע"א) שהיו סכין ידיהם בשמן קודם נטילת מים אחרונים ע"ש.

וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספר מנוחת שלום (חלק יא סי' כה) לתמוה לפי זה מאי טעמא בעינן בכלל מים אחרונים, אחר שכבר עברה הזוהמה על ידי השמן.

ותו מה שאמרו מים אחרונים חובה ושסכנה יש מפני מלח סדומית, והרי להאמור שהיו סכין ומנקין ידיהן בשמן תו ליכא למיחש למידי דכבר עברה הזוהמה, ולומר דמיירי במי שלא סך ידיו בשמן מפני שלא היה לו וכיוצא הוא דוחק רב, ובפרט שהרי רב חסדא אמר אופן אחר אף למי שאין לו שמן ומהא תשמע שהיו זהירים בשמן וצ"ע ע"כ.

דף קמ"א ע"א

במשנה: הקש שעל גבי המטה לא ינענענו בידו אלא מנענענו בגופו.

ופירש"י הקש סתמא להסקה, ומוקצה היא, ובא לשכב עליו. ולכאורה מוכח מכאן דמוקצה מותר בהנאה באופן שאין כאן משום טלטול. ותמה מכאן בשביתת השבת (קוצר סוף ס"ק ט"ז) על הרשב"א לעיל דף כ"ט ע"א דאסור לסמוך כרעי המטה בביצה המוקצה אפילו אינו מזיזו ממקומו, דאסור להשתמש במוקצה, והרי כאן כשהוא שוכב על הקש הוא משתמש בהקש שהוא מוקצה. וכתב לתרץ דהרשב"א אסר רק בביצה שהוא נולד ולא כשאר מוקצה, וטעם הדבר דמוקצה נאסר משום דמקצהו מדעתו, והיינו משתמיש הרגיל, ולא מתשמיש באופן שאינו מטלטלו, ולכן שרי להשתמש כשאינו מטלטלו, ולכן שרי לשכב ע"ג הקש שעל המטה. משא"כ בנולד שהוא מוקצה בעצם, לא מחמת שהסיח דעתו ממנו והקצהו, אסור בכל שימוש שהוא.

★★

במשנה: הקש שעל גבי המטה ינענענו בידו אלא מנענענו בגופו וכו'.

המשנה ברורה (או"ח סי' ש"ח ס"ק י"ג) לומד, שלאו דוקא בגופו, אלא הוא הדין, שמותר לנענע מוקצה ברגלו.

אך החזו"א (או"ח סי' מ"ז ס"ק י"ב) חולק וסובר - שהמשנה מדייקת דדוקא בגופו מותר, שלא עושה פעולה מכוונת לטלטל, אלא תוך כדי שכיבה על המיטה מנענע הקש. אבל ברגלו - בפעולה מכוונת - אסור לטלטל מוקצה ע"ש בדבריו. ע"כ.

★★

במשנה: הקש שעל גבי המטה לא ינענעו בידו אלא ינענעו בגופו וכו'.

בשו"ת תשורת שי (ח"ב סי' קעט) נשאל: אם מותר להניח בשבת כובעו או בגדו על מנורה המוקצה דהוא טלטול מן הצד והנאה באה לו ממילא. דמה שכתבתי לך מחידושי רשב"א בשבת (דף כ"ט) דאוסר לסמוך כרעי המטה אצל שבר כלי אף דהמוקצה אינו זז ממקומו מ"מ אסור ליהנות על זה, כתבת דאדרבה, הרשב"א מתיר שם הנאה הבא לו ממוקצה ממילא, ולתלות על המנורה הוי כמדליק בכלים שלימים דכתב שם הרשב"א דמותר משום דהנאה באה לו ממילא ע"כ.

ולהלן שם כותב: ומה שהביא ממשנה (דס"פ תולין) דלא ינענע הקש בידיו רק בגופו לשכב עליו הרי נהנה מהמוקצה, ולכאורה הוא קושיא אלימתא על הרשב"א. אך הא מבואר ברשב"א דאינו אסור אלא להשתמש בידים במוקצה, משא"כ התם דאינו מנענע הקש בידים רק בגופו ובאה לו הנאה מהקש ע"י שינוי שלא מנענע כדרכו בחול, והנאה לבד לגופו בלא עשיה בידים מותר ועמג"א (סימן ש"ח סקמ"א) שו"ר בחידושי רע"ק בא"ח (סימן שכ"ה) הביא גם הוא דברי הרשב"א ולפימ"ש לא קשה מה שהקשה שם ואפשר גם הוא נתכוין לזה עייש"ה:

ובלאה"נ י"ל לפימ"ש במחצית השקל (בס"ס שי"א ס"ק כ"ה) בביאור דברי המג"א דמה דהתירו לנענע הקש בגופו לא התירו לצורך דבר אחר רק לצורך שכיבה על הקש הקילו. ועוד לפימ"ש הר"ן והובא בב"י שם דאינו רוצה לשכב על הקש אלא מנענעו לסלקו לצדדים ולשכב רק על המטה א"כ אינו נהנה מן הקש כלל ע"כ.

★★

בגמ': מאן דסחי במיא - לינגיב נפשי' ברישא והדר ליסליק דילמא אתי לאתויי ד' אמות וכו'.

בשו"ת מנחת שלמה להגאון ר' שלמה זלמן אויערבך ז"ל (חלק א' סי' ו') דן בענין מש"כ בספר שמירת שבת כהלכתה פ"א הי"ח (ד) וז"ל: "תבשיל מבושל כל צרכו שנמצאות בו עצמות של עוף אשר עם רוב בישול הן מתרככות וראויות לאכילה, יש להקפיד שגם הן תהיינה מבושלות כל צרכן וראויות לאכילה". דאל"כ אסור להחזיר בשבת את הקדירה או לקרב אותה יותר אל האש וכן לכסות אותה לפני שהעצמות נתרככו ונתבשלו כל צרכן.

והאריך שם בשו"ט בדין זה וכותב: שוב שמעתי מגאון מפורסם שמצדד לומר דכיון דבשעה שמחזיר את הקדירה או מקרב אותה יותר אל האש הרי דעתו על התבשיל ממש שהוא עיקר ולא על העצמות, ולכן הוא נוטה לומר דמה שבדרך אגב מתבשלים גם עצמות חשיב רק כפס"ר דלא ניחא לי'.

והגרש"ז זצ"ל לא מסכים עמו וכותב וז"ל: נלענ"ד דהוא דוקא בכה"ג שהאדם מתעסק בגרירת מטה אלא שממילא גם נעשה חריץ, או כמילה בצרעת שהוא מל כדרכו אלא שממילא גם קוצץ בהרת, וכן בבכור שאחזו דם שכוונתו רק להקזה אלא שממילא גם נעשה בו מום [גם לשון של פסיק רישא ולא ימות הוא רק מפני שאין כוונתו להמית את הצפור רק רוצה ליתן את הראש בלבד לתינוק לצחק בו], משא"כ במה שהזכרנו במוציא בגד שיש בו אבן הרי האדם מתעסק ממש בהוצאה, אלא שהאיסור הוא רק מחמת האבן ולא על הבגד שהוא מלבוש, אבל סו"ס כוונתו להוציא את הבגד עם כל מה שבתוכו, וה"נ גם כאן הוא מתעסק ממש בבישול. אלא שהאיסור הוא רק מחמת העצמות המעטים ולא בעיקר התבשיל.

וקצת דוגמא לכך מכהן הנכנס לאהל המת להוציא משם איזה חפץ, דאף אם יצטער מזה שיש שם מת והוא נעשה טמא, מ"מ פשוט הדבר דעובר ממש בלאו, ולא חשיב כמוציא חפץ מהבית אלא שממילא גם נכנס לאהל המת וחשיב כפס"ר דלא ניח"ל, והיינו מפני שלהדיא הוא נכנס לאהל המת וה"נ גם כאן.

גם איתא בשו"ע סי' שכ"ו ס"ג שהעולה מן הרחיצה ויש ריבוי מים על גופו לא ילך כך ד' אמות אפילו בכרמלית, והוא מהגמ' בשבת קמ"א, ואע"ג שהוא הולך לנגב את המים שעליו ואפי"ה לא אמרינן דחשיב כפס"ר דלא ניח"ל דשרי להערוך אפי' ברה"ר, והיינו משום דחשיב ממש כמוציא בידים ולא רק כפס"ר וה"נ גם כאן. עכ"ד.

ועיין בשו״ת אגרות משה או״ח ח״ד (סי׳ ע״ו וע״ז) מה שהתווכח עם הגאון רש״ז אויערבך זצ״ל לגבי עצמות המתבשלים ומתרככים, אם יש להם דין אוכל או לא, עיי״ש שכתב שזה תלוי במנהג המקומות.

★★

בגמ׳: מאן דסחי במיא - לינגיב נפשי׳ ברישא והדר ליסליק וכו׳.

נשאל הגאון ר׳ משה הלברשטאם שליט״א: איך אריך לצאת אחר הטבילה ביום שבת קודש במקום שאין שם עירוב והא יש כאן משום איסור הוצאה וטלטול ד״א ברה״ר כיון שהוא נושא את המים הנשארים במקום השערות בזקנו ובפיאותיו שאסור לנגבם משום איסור סחיטה וכו׳ ע״כ.

והשיב הגר״מ שליט״א בשו״ת דברי משה (או״ח סי׳ טז) בהקדם דברי הגמ׳ כאן דאיתא וכנ״ל: לנגיב נפשי׳ והדר ליסליק, וכתב עלה הרא״ש ז״ל (שם) בזה״ל, לפי שהעולה מן הרחיצה יש ריבוי מים על גופו, ולא דקדקו במהלך ברשות הרבים ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו עכ״ל, והנה הרא״ש ז״ל סתם ולא ביאר טעם ההיתר, אמנם בבית יוסף (סי׳ שכו) מבאר בזה, דלפי שהם מועטים לא גזרו עליהם אפילו ברשות הרבים עכ״ד, ובכוונת דבריו פירש הפרי מגדים (בסי׳ שכו מ״ז סק״ב) דר״ל שאין מצוי בהם שיעור הוצאת מים שיתחייב בהן ולכן לא גזרו בזה שהוא שלא כדרך הוצאה, וכמש״כ במשנ״ב (שם ס״ק כג) ובשער הציון (שם ס״ק יא) עיי״ש.

ולכאורה יש לעיין, דאכתי יש לאסור משום חצי שיעור, דקיי״ל שאסור מן התורה, וא״כ מאי ארווח לן שהמים מועטים ואין מצוי בהם שיעור הוצאת המים, ובמשנה למלך (פי״ח מהל׳ שבת ה״א) מצדד דגם באיסורי שבת הוי מן התורה, וכן פסק המשנ״ב (בביאור הלכה סימן שמ סעיף א ד״ה על) ע״ש, והאריך שם בדעת הרמב״ם ז״ל ובעוד שיטות הראשונים ז״ל, ואמנם ידועין בזה אריכות הדברים בדברי רוא״ח ז״ל, ואכמ״ל.

אמנם נראה לצדד בזה, דלפמש״כ זקני החכם צבי ז״ל בתשו׳ (סימן פו) דבמוציא פחות מכשיעור אין בו איסור תורה, והו״ד בהג״ה במל״מ ובבה״ל הנ״ל, לפי״ז יש לומר דהכא הוי תרי דרבנן, כיון דעיקר ההוצאה הרי הוי שלא כדרך הוצאה, וכמש״כ בפרמ״ג הנ״ל, ותו דהוי חצי שיעור, ומעתה אע״ג דקיי״ל דח״ש אסור אף באיסור דרבנן, וכמבואר בתשו׳ הריב״ש (סימן רפז) ובבית יוסף (יור״ד סימן סח) ובטו״ז (יו״ד סימן צח סק״ט) ועוד, מ״מ בכה״ג יש לדון דדמיא למש״כ הפרמ״ג (בסוף פתיחה כוללת להלכות שבת), דלמ״ד ח״ש אסור מדרבנן באיסורי שבת לפי זה יש לצדד לקולא במוציא חצי שיעור לכרמלית, כיון דהוי גזירה לגזירה, ע״ש באורך, וא״כ הה״נ בנדו״ד יש לצדד לומר כן. ועי״ש עוד אופנים להיתר כה״ג.

שוב כותב בדברי משה שם: והנה הלכה זו נפסקה בשו״ע (סימן שכו סעיף ז) בזה״ל, הרוחץ בנהר צריך שינגב גופו יפה כשעולה מהנהר מפני שלא ישארו המים עליו ויטלטלם ד״א בכרמלית, לפי שהעולה מן הרחיצה יש רבוי מים על גופו, אבל כשהולך ברה״ר ומטר סוחף על ראשו ועל לבושו לא הקפידו בו עכ״ל, ומקורו מדברי הגמרא והרא״ש ז״ל הנ״ל, וכתב עלה הטו״ז ז״ל (ס״ק ב) וז״ל, ב״ח נתן טעם לפי שהם מועטים לא גזרו עליהם, ואין מספיק, דעינינו רואות שיש יותר ריבוי מים מן המטר על לבושי אדם ממה שיש על גופו כשעולה מן הרחצה, אלא נראה הטעם, דבזה אי אפשר להמנע ממנו, שהאדם הולך ברשות הרבים ופתאום בא מטר עליו, לא גזרו בי׳ רבנן, ודומה לזה כתבתי (בסימן שכ סי״ד) בענין להשתין בשלג, ואפילו הרא״ש דכתב שם להיות נזהר, היינו שאפשר קצת להזהר, אבל כאן אי אפשר כלל להזהר עכ״ל, ולהאי טעמא מותר אף באופן דאיכא ריבוי מים.

★★

והוא מסיים שם:

ומעתה נבוא ע״ד שאלתינו, הנה לענין מים שבשערות, שפיר שייך בזה לכאורה ללמוד היתר לפי ב׳ הטעמים הנ״ל, הן לטעמא דב״י ז״ל, הרי אין שיעור מים בשערות הראש והזקן, וכיון דהוי שלא כדרך הוצאה, יש להקל, והן לטעמא דטו״ז ז״ל, הרי פשוט דגם בזה הוי אי אפשר בענין אחר, כיון שאסור לנגב השערות משום איסור סחיטה, ומבואר הדבר בהדיא בפמ״ג (סי׳ שכו מ״ז סק״ב), דכתב וז״ל, גם מהאי טעמא בטבילה נמי אי אפשר לסחוט השער, ולהמחבר יש לומר בשער ראשו לבד אין בו שיעור הוצאת המים שיתחייב בהן ול״ג בכרמלית, או אפשר אף ברשות הרבים

בשיעור מועט שלא כדרך הוצאה עכ"ל, ומבואר בהדיא כמשנ"ת, דלטעמא דטו"ז ז"ל פשיטא דיש להתיר גם לענין מים שבשערותיו, ולטעמא דב"י ז"ל נמי אפשר להתיר אף ברה"ר כיון דאין כשיעור מים והוי שלא כדרך הוצאה וכדנתבאר לעיל היטב. ע"כ.

★★

בהמשך הדברים הביא הגר"מ הלברשטאם שליט"א שם מדברי הגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' עג) שכתב ללמוד זכות על העולם שאין נזהרין להמתין כשיוצא מהמקוה עד שיתנגב זקנם הנוטף מים, ור"ל לפמש"כ המקובלים בשם האר"י הקדוש זי"ע דטוב שלא לנגב המים של טבילת מקוה בערב שבת כדי שיבלעו המים בגופו, ומסתמא גם בשבת קודש שחרית כן הוא, דטעם הטבילה בש"ק שחרית משום דנשתנה מקדושה קלה לקדושה חמורה, ודומה לטבילת ע"ש לכבוד שבת, וא"כ בטלים המים אגב גופו, כעין המבואר בירושלמי (סופ"ק דדמאי) דשמן שסך לצורך גופו בטל הוא אגב גופו, ה"נ המים שהם לצורך גופו בטלים אגב גופו, ודומה למלבוש דלא חשיב משא משום דבטל אגב גופו, כמש"כ התוס' ז"ל (חולין דף עא ע"ב), משא"כ בגמ' במימרא דרב יהודה (בשבת דף קמא ע"א) דאמר שצריך לנגב לפני שיוצא מהמקוה דילמא אתי לאתוי ד"א בכרמלית וכנ"ל, היינו באופן שטובל להקר, דבזה אחר שיצא מן המים אין המים צורך גופו כלל, ועוד נשא ונתן בזה.

ושוב מסיק דנראה בזה, כיון דבמים שבזקנו אין כשיעור חיוב הוצאה בשבת, ואע"ג דגם בשבת ח"ש אסור, מ"מ נראה עפ"י מש"כ הח"צ (בסימן פו) דבבל יראה ח"ש מותר משום דל"ש אחשבי' שאינו עושה מעשה וה"נ באינו מתכוון אלא דהוי פ"ר, וח"ש בפ"ר מותר, וכעי"ז כתב המג"א (סוס"י תמב) בשם תה"ד לענין דיו וכו' ואולי בכרמלית דרבנן יש לסמוך ע"ז ע"כ.

וראה בשו"ת באר שרים להגאון ר' אברהם יפה־שלזינגר שליט"א (חלק ד' סי' כ"ט) שהאריך הרבה בנושא זה ושם (בס"ק ז') הביא את דברי הגר"מ האלברשטם שליט"א הנ"ל. והעיר כמה הערות בדבריו. והאריך בענינים נעימים בסוגי' זו, והביא שם דמש"כ בדברי משה להסיק וכנ"ל עפ"י הארץ צבי. כן כתב בשו"ת דברי מלכיאל (חלק ה' סי' רסא) שהיות ואסורין אנו לסחוט את המים מן השער או הבגד לכן הם בטלים אגב השערות וכן בבגדים ע"ש היטב בדבריו הנחמדים.

★★

בגמ': טיט שעל גבי בגדו מכסכסו מבפנים וכו'.

וברש"י: דלא מוכחא מילתא לאיתחזויי כמלבן. ומלבן ממש לא הוי, דאין נותן שם מים ע"כ. והגרעק"א בגליון הש"ס ציין לדברי רש"י (קמ"ז ע"א) דאיתא דהמנער טליתו מן העפר חייב חטאת וברש"י דזהו ליבונה ע"כ.

וכתב בזה בספר פרנס לדורו (ע' 352): הנה בעיקר הקושיא הקשו כן תוס' בדף קמ"ז דאין נראה שיהא שייך ליבון בזה, רק הגרע"א הוסיף לתמוה מרש"י על רש"י. ואמרתי לתרץ דברי רש"י, דרש"י סובר הך המנער טליתו היינו באבק ועפר מעט וכשמנערין אותו אז יוצא ממנו כל האבק שלו ואין צריך לזה מים, וא"כ הוא מלבן ממש. וזהו דקדייק רש"י חייב חטאת דזהו ליבונה, כי דרך להוציא האבק מבגד הוא בניעור, משא"כ בכאן טיט הרבה על בגד באיזה מקום מיוחד לא אבק אין מתלבן ממש כי אם בנתינת מים, ובלא מים אינו מתלבן. ע"כ.

דף קמ"א ע"ב

בגמ': לא תצא אשה במנעל מרופט ולא תחלוץ בו וכו'.

בשואל ומשיב (חלק ג' מהדו"ק סי' קכה) יש תשובה נפלאה בביאור התיבה מרופט. ובדין מנעל כזה לגבי שבת ולגבי חליצה. ואלו הם דבריו שם: ביום ב' י"ז מרחשון תבר"ך הי' אשה אחת אשר צריכה לחלוץ מאחי בעלה המת, וכאשר ראינו המנעל של חליצה הי' נקב קצת קטן על פני המנעל והיא נעשה מנקבי הע(י)ש הנקרא מוהל בל"א והי' ניקב מעבר לעבר, והנה נסתפקתי אם הוא בכלל קרוע, ובטוש"ע (ס' קס"ט ס' כ"א כ"ב) כתוב ולא יהי' קרוע עד שאינו יכול לילך בו, ואם הוא קרוע שאינו יכול לילך בו חליצתו פסולה. וא"כ כאן שיכול לילך בו בוודאי, כי איננו רק קצת מנוקב, בוודאי כשר לחלוץ בו.

אמנם בש"ס שבת (קמ"א ע"ב) אמרו שם לא תצא אשה במנעל המרופט ולא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשירה. ופירש רש"י מרופט קרוע מלמעלה דגנאי הוא לה, וכי חייכא עלה שלפא ומייתי לה. ולא תחלוץ בו לכתחלה,

דלאו נעל מעליא הוא. א״כ מבואר דכל שהוא קרוע מלמעלה, אם הוא בגוונא דמחייכא עלה לכתחילה לא תחלוץ במנעל המרופט.

איברא דהתוס׳ שם (ד״ה במנעל) הקשו אמאי גזרינן בפ׳ מצות חליצה מנעל אטו מנעל מרופט כיון דדיעבד חליצתה כשרה. וכתבו דגזרינן אטו מרופט יותר מדאי דאינו חופה רוב רגלו, דאם חלצה בו חליצתה פסולה, וכן כתבו התוס׳ והרא״ש ביבמות שם, הרי מבואר דאפילו מרופט קצת אף בחופה רוב רגלו לכתחלה פסול, וא״כ יקשה ביותר למה השמיטו דין זה.

ובאמת יותר תימא, דהרי באמת הגזירה היתה שלא לחלוץ במנעל כלל אפילו אינו מרופט כלל גזירה משום מנעל מרופט, וא״כ ניהו לדידן כיון שאין סנדל מצוי הוצרכו לחלוץ במנעל כמבואר בר״ש וטוש״ע שם, א״כ עכ״פ כל שהוא מרופט קצת מהראוי שלא לחלוץ בו, ודי לנו אם חולצין במנעל שאינו מרופט כלל.

ושמתי פני לדברי הרמב״ם (פ״ד מיבום וחליצה הי״ט) וגם הוא השמיט דין מנעל לכתחלה או מרופט, ולא הקפיד רק שיהי׳ חופה רגלו וכאשר השקפתי בה׳ שבת (בפ׳ י״ט ה׳ ט״ו) כתב לא תצא אשה במנעל רפוי, וכתב הרב המגיד שרבינו ז״ל פירש מרופט היינו רפוי, וכן פירש״י בהלכות.

והנה לא נודע לי פירש רפוי מה הוא, ומצאתי בערך ערך מרופט שכתב מנעל המרופט פירש רפוי שנשתרבב מן הרגל ונופל ממנו, והביא ראי׳ מהא דאמרו שבת קנ״ב שפתותיהן של זקנים מתרפטות, וכפי הנראה שפירושו שלא יהי׳ גדול. ואם הפירוש הוא כן, עכ״פ צדקו דברי הרמב״ם מה שלא הביא שלא לחלוץ במנעל מרופט, שהרי הרמב״ם פירש מרופט היינו רפוי, והיינו גדול שאינו יכול להלך בו, והרי הוא הביא זאת או שהי׳ מנעל גדול שאינו יכול להלך בו חליצתו פסולה, ואם לא הי׳ גדול כ״כ ויכול להלך בו חליצתו כשירה, (וזה פירש מ״ש הרמב״ם או שלא הי׳ גדול שיכול להלך בו, והיינו שלא הי׳ גדול כ״כ עד שאינו יכול להלך בו, אבל הוא גדול, שאם הי׳ גדול כמדתו כשר לכתחלה וכך יפה לו. ובטוש״ע יש גם בזה שינוי קצת), עכ״פ זה הוא בכלל מנעל מרופט.

אבל להטור ושו״ע שהם העתיקו בסי׳ ש״ג באו״ח מנעל המרופט קרוע. וכן פירש הר״ן דברי הרי״ף בשבת (ומ״ש הה״מ וכן פירשו בהלכות רפוי, לא ידעתי שום משמעות) שהוא העתיק סתם מנעל מרופט וכן בה״ג כתב סתם, אבל על הטוש״ע ודאי קשה, וערשב״א שבת שם, ובריטב״א שבת הנדפס מחדש, וכולם פירשו כהתוס׳ והרא״ש. ובאמת שפירוש הרמב״ם אין לו חבר רק בערוך, ולפירושו צ״ל מה דמנעל מרופט הוא רק מנעל ולא סנדל, הוא משום דסנדל קשה, וקישוי מחזק את הרגל.

שוב מצאתי ביש״ש פי״ב מיבמות הי״ג שכתב בהדיא לכתחלה צ״ל שלא יהא נקרע כלל, אבל גם הוא לא הרגיש על הטוש״ע שהשמיטו זאת, עכ״פ בנ״ד נראה דכשר לכל הפירושים. ועיין סמ״ג ה״ש פירש ג״כ קרוע, ודרכו לפרש בדרך הרמב״ם וצ״ע: עכ״ד ודפח״ח.

★★

בגמ׳: תני בר קפרא ל״ש אלא שלא יצאה בו שעה אחת מבעוד יום. אבל יצאה בו מע״ש מותר וכו׳.

הנה בירושלמי (פ״ו דשבת ה״ב) איתא: אין לובשין מנעלין וסנדלין חדשים אלא אם כן לבשן והלך בהן מבעוד יום, כמה יהא בהילוכן, בניה ברתיה דבר קפרא אמרין, מבית רבא דבר קפרא עד בית רביה דרבי הושע, ציפוראי אמרי מן כנשתא דבבלאי עד דרתיה דרבי חמא בר חנינה, טבראי אמרין מן סדרא רובה עד חנותיה דר׳ הושעי׳. ע״כ.

וכתב הגה״ק רח״א ממונקאטש זצ״ל בהגהותיו על הירושלמי שנדפסו בקובץ מוריה (שנה ט׳ גליון יא-יב ע׳ ל-לב): עיין בקרבן העדה שכל אחד נתן סימן למקומו כמה הוא מרחק ומדת ההילוך שצריך לילך מבעוד יום. והנה תמהתי ולא זכיתי להבין כלל, דהלא מפורש בש״ע (סי׳ ש״ג סעיף י״ג) דאין לובשין סנדל חדש אא״כ נסתה ללכת בו מאתמול שהוא למדתה עכ״ל מרן המחבר, וכמה הוא הנסיון ומדת ההילוך שצ״ל מבעוד יום לא הזכיר כלל, וכנראה בע״כ אפי׳ ד״א, דאל״כ הו״ל להזכיר עד כמה, וגם השיעורים הנזכרים בזה בירושל׳ אנחנו לא נדע בזמנינו כמה היה המרחק בעריהם ובבתיהם, אולי כמה מאות אמות, וא״כ צריכין לילך לחומרא, אבל עד כמה עכ״פ הוא יותר מד׳ אמות, ולמה לא הזכירוה כלל בשו״ע ולא בב״י מד׳ הירושלמי עוד, ולא עוד אלא שהברייתא שציין מרן הב״י בשם ש״ס (בבלי) שבת שם היינו בדף ס״ד, ושם לא נמצא כלל רק בשבת (דף קמ״א ע״ב)

דלא תנעל מנעל חדש אא"כ לבשם מבעוד יום שעה אחת, וכנראה ה"ז פלוגתא דהבבלי וירושלמי דלפי"ד הבבלי די בשעה א' כל שהוא שלבשתן מבעוד יום, ע"כ שפיר פסק מרן המחבר כנ"ל.

והוא ממשיך וכותב: והנה העירני ידי"נ הרב הה"ג סוע"ה מ' נטע שלמה שליסעל שליט"א [זצ"ל והי"ד] ממה דאמרינן בזה בני ברתי' דבר קפרא אמרינן מבית רבא דבר קפרא עד וכו' והיינו הילוך רב, ואיך חלקו על זקנם אבי אמם דאמר (בשבת קמ"א ע"ב) בבבלי שם תני בר קפרא שצ"ל ללובשן רק שעה אחת כ"ש כנז' והוא חידוש, והגם שביארנו בשו"ת מנח"א (ח"ד סי' ו') דגם על אביו מותר לחלוק בהלכה, ועיין בשו"ת מנח"א (ח"א סי' ל"ג) לענין כבוד זקנו עד היכן שייך וכו'. והשבתי לו להנ"ל אולי כהאי דסוטה (דף מ"ט ע"א) בבר ברתיה דרב אחא בר יעקב דא"ל לא ברך אנא כיון שהי' רק בן בתו. וה"נ הי' בני' ברתיה דבר קפרא]. ע"כ.

ובהגהות לפי' הנ"ל כותבים: הנה רבנו ז"ל הלך בפירושו בעקבות הקה"ע דהירושלמי - כמו הבבלי - באשה מיירי - אולם ביפה עינים בשבת דף קמ"א בד"ה ל"ש אלא וכו' הקשה על זה וז"ל: בירושלמי פ"ו ה"ב אין לובשין כו' חדשים פי' הק"ע דאאשה קאי, אבל מה יאמר בסנהדרין פ"י דשם איתא לא ילבש אדם, גם במס' שבת ממ"ש לובש והולך בהן דכולה בלשון זכר נאמרה עכ"ל.

ולפי זה דוקא בירושלמי דבזכרים עסקינן, מצריכינן הליכה נוסף להלבישה, כדמוכח מהלשון ד"אין לובשין מנעלין וסנדלין חדשין אלא א"כ לבשן והלך בהן מבעוד יום". ושפיר פי' בפנ"מ בד"ה אין לובשין וכו' בשבת מנעלים וסנדלים חדשים דשמא לא יהיו מכוונים לרגליו וירגיש כשהוא מהלך ברה"ר ואתי לאתויי עכ"ל.

ונראה מזה דהחשש באיש הוא שלא ירגיש שהמנעל הוא צר עליו ולא נח לו ללכת בהן, אפילו כשהוא מכוון למדת רגליו, ואתי לשלופינהו, וכמו שאנו רואין בעינינו שהרבה פעמים שהמנעל המכוון לרגלי אדם בחנות נמצא צר וקטן אחרי הליכה קצרה ברחוב וגורם לו צער וכאב.

וכל זה שייך באיש דייקא, שהעיקר אצלו אינו ענין של הופעה ויופי, אלא אם ההליכה היא נוחה וקלה, ואם לאו יבא לשלפו אפי' ברה"ר, ובגלל זה שייכת השאלה דבעי בירושלמי "כמה יהא בהילוכו", ונחתינן לשיעורין - דהרי הברייתא מצריכה לבישה והליכה כנז"ל.

משא"כ בבבלי (שבת קמ"א ע"ב) הלשון ד"ואין יוצאין במנעל חדש" מפורשת מיד בגמ' - "באיזה מנעל אמרו במנעל של אשה" ותנינן עלה "תני בר קפרא לא שנו אלא שלא יצתה שעה אחת מבעוד יום, אבל יצתה בו מע"ש מותר" ובברייתא אינו מדובר כלל על "הליכה" - רק על "יציאה" [דהיינו לבישה], דכן באשה החששא היא שאם לא תמצא המנעל מכוון למדתה תחלוץ אותו ואתיא לאתויי ד"א בר"ה, אבל אם הוא מכוון למדת רגלה, אין חששא בכלל שתחלצו, ואפילו אם תקשה בהליכתה, שכן אשה מקפדת יותר על הופעתה ולבושיה ממה שהיא מקפדת על נוחיותה וכאיביה. ונ"ל דמדויק זה גם מדברי רש"י ז"ל שכתב בד"ה במנעל חדש וזל"ק: כדמפרש ואזיל שלא יצאת בו מבעוד יום, ובאשה קיימינן, דאשה מקפדת אם אינו מכוון למדת רגלה, אבל יצאה בו כבר הכירה בו דמכוון הוא למדתה אז אינה מקפדת.

דלכאורה קשה משום מה צריך רש"י לפרש "ובאשה קיימינן", דהלא זה מפורש בברייתא גופא דבמנעל אשה עסקינן, וגם ק"ק כפל הלשון ברש"י דכתב דאשה מקפדת אם אינו מכוון... אבל יצאה בו... אז אינה מקפדת, אלא דרש"י בא בלשונו הזהב לאפוקי דיני ברייתא זו מברייתא דהירושלמי, דתמן באיש עסקינן ובגלל זה יציאה גרידא לא מהניא, משא"כ בסוגיין בבבלי דבאשה עסקינן מדגיש רש"י דאשה מקפדת רק שיהי' מכוון למדת רגלה, "אבל יצתה בו" [ואפי' לשעה אחת והזמן הכי קצר] כבר הכירה שהוא למדתה, ו"אז אינה מקפדת" ואפילו אם תיצר לה בהליכתה.

וע"כ נראה דהירושלמי והבבלי בשתי גזירות נפרדות איירי, אחת באיש ואחת באשה, והב"י ס"ל דמלישנא דהברייתא "באיזו מנעל אמרו במנעל של אשה" מוכח דאתי לאפוקי הגזירה דמנעל איש שעליו מדוברת בהירושלמי, ופסק בשולחנו הטהור כהבבלי דמיירי רק במנעל אשה ודי לה בנסיון כל שהוא לראות אם הוא למדתה, ואטרח לאפוקי גזירת הירושלמי דמנעל איש בהדגישו "אבל איש מותר שאינו מקפיד כל כך".

ועיין גם בתוספת שבת (סי' ש"ג סעיף י"ג ס"ק כ"א) וז"ל: "אבל איש מותר, ואע"ג דבסי' ש"א ס"ד מבואר דדבר הראוי לאיש ולאשה אסרו בו משום לא פלוג, שאני הכא

דמנעל של איש אינו דומה למנעל של אשה, ולהכי שפיר יש לחלק בין איש לאשה״ עכ״ל, ואעפ״י שאין ראי׳ לדברינו, זכר לדברינו יש ויש, וההעלמה מדעת הירושלמי מצד כל הפוסקים אינה מקרית אלא שיטתית לאשמועינן דהבבלי רק אאשה קאי. עכ״ד, ודפח״ח.

★★

בגמ׳: שומטין מנעל מעל גבי האימום כו׳.

במשנה ברורה (סי׳ ש״ח ס״ק נ״ז) הביא מהט״ז דאף דהמנעל רפוי, מותר לשמוט הדפוס שהוא כלי שמלאכתו לאיסור מתוך הנעל, דהא מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו. אבל מאליהו רבה הביא שפקפק בזה, דכיון דיכול להוציא המנעל מבלי שיגע בדפוס, למה יטלטלנו חנם.

ועיין לעיל דף קכ״ד (ריש ע״א) שהבאנו מחלוקת אחרונים אם מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו אם יש לו כלי היתר שיכול לעשות במקום הכלי שמלאכתו לאיסור.

וכתב בבאר חינוך (בס׳ שולחן המבואר, סי׳ ש״ח אות ע״א*) דכאן י״ל דכו״ע מודה דאסור לשמוט המנעול מהדפוס כשהוא רפוי, וכהאליהו רבה. דדוקא התם דצריך השתמשות של כלי, י״ל דהתירו כלי שהוא מלאכתו לאיסור לצורך גופו לכתחילה, אבל הכא שאין לו צורך להשתמש בכלי כלל, אלא משמט המנעל מעל הדפוס, י״ל דלכו״ע אסור לטלטל הדפוס ע״כ.

פרק אחד ועשרים

במשנה: נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכו׳.

בספר ברית עולם להגר״ב זילבר שליט״א (ע׳ 115 סעיף ב׳) כותב: וטלטול מן הצד להשתמש ולהנות מן המוקצה, הוי כלצורך המוקצה, לפי׳ אסור לתלות הכובע על המנורה התלויה וכו׳, לפיכך אסור ליטול התינוק על הידים שיש בידו מוקצה אפילו באופן שאינו אסור משום הוצאה, אע״פ דהוי טלטול מן הצד, כיון שהמוקצה משעשע ומשתיק התינוק הוי כלצורך מוקצה ע״כ.

ובספרו אז נדברו (חלק ח׳ סי׳ לח) כתב: מקור הדברים הוא מהמשנה שבת (קמ״א ב׳) נוטל אדם את בנו והאבן בידו, והגמרא מוקי לה דוקא ביש לו גיעגועין. וצ״ע מ״ש מהיתה אבן ע״פ החבית ומעות על הכר דאם צריך למקומו מותר לטלטל דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר ההיתר (שם קמ״ב ב׳), ומה דכתב המ״ב (סי׳ ט״ש סק״א) דכשנושא את התינוק הוי כאילו נושא את האבן בידו (גמרא), עדיין תמוה, מ״ש ממעות שעל הכר וכנ״ל.

לפיכך כתבנו [וכמדומה שכן ראיתי בחזו״א] דכל דבר שמשמש את האדם הוי כלצורך מוקצה. וכעת נראה לא בשביל דהוי לצורך מוקצה דלא מקרי צורך מוקצה אלא שלא יתקלקל המוקצה, אלא הטעם דלא מקרי שעיקר הטלטול בהיתר אא״כ א״צ להמוקצה, אבל כל שנהנה מהמוקצה לא הוי כמטלטל רק ההיתר.

וראיתי דגם הגר״ז ביסוד דרבינו ס״ל נמי כן וז״ל (סימן שי״א סי״ד) זה הכלל בטלטול ע״י דבר אחר וכו׳ אבל אם מטלטל לצורך האיסור עצמו כדי לשמרו מאיזה קלקול והפסד, או כדי להצניעו, או איזה ענין אחר, אלא אפילו אם מטלטל מפני שצריך לו האיסור להשתמש בו איזה תשמיש המותר כגון ליישב או לשכב עליו שזה מותר או כגון נר להשתמש לאורו במקום אחר כיוצא בזה, הואיל ומיטלטל בשביל האיסור אסור ע״כ.

מ״מ לא הבין כן המשנה, דבדין נוטל תינוק והאבן בידו כותב הטעם בסימן ש״ט דלפיכך אסור באין לו געגועין וז״ל לפי שלא התירו כן אלא כשצריך לדבר המותר, אבל כאן אין זה צורך כל כך ליטול את התינוק. וזה ע״פ דברי התוס׳ (שם דף קמ״ב ד״ה ונשדינהו).

[והא דלא פירש כמו שפירשנו לפי דהוי צורך התינוק, אפשר דס״ל דאין טלטול האבן מקרי צורך התינוק, או משום דס״ל דשאני התם דמכוון בשביל האיסור, אבל כאן אינו מכוון לטלטול האבן, אבל זה אין לומר דצורך תינוק לא מקרי שימוש אדם. ומעתה דמש״כ בברית עולם באיסור טלטול התינוק עם האבן זה לא לכו״ע, אבל לא באתי להכריע אלא כתבתי מחמת הקיצור רק טעם אחד. ומה דמביא המ״ב מהגמרא הכוונה דאם לא מקרי שמטלטל האבן, גם הטעמים הנ״ל לא היו מספיקין לאסור]. ע״כ.

★★

במשנה: נוטל אדם את בנו והאבן בידו וכו׳.

ובגמ׳ להלן דהטעם דשרי, כיון דאיירי בתינוק שיש לו געגועין על אביו, ופרש״י דגעגועין הם סכנת חולי ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א בספרו ברכת השבת (סי׳ שט סעיף א): וקשה, אמאי בעינן דוקא סכנת חולי, ומאי שנא מאבן שעל פי חבית דשרי אם מגביה לצורך היתר, וכאן הצורך הוא בתינוק ולא באבן והוי צורך היתר, וי״ל דסובר רש״י דאף שעיקר מטרתו בנטילה זו היא התינוק מ״מ אסור משום דיש לו קצת מטרה גם בהגבהת האבן משום

שהתינוק חפץ באבן, וגם האב רוצה בחפצו של התינוק. ומשו"ה נחשב כטלטול מן הצד לצורך דבר האסור שאי' דאסור בזה. (עי' חזו"א סי' מז ס"ק ב ושמירת שבת כהלכתה פ"כ הערה רמד).

והתוס' (שם) פירשו בדרך אחרת, ועולה מדבריהם, דמאי דבעינן געגועים אינו עבור חולי רק דבלא"ה אין לו צורך בתינוק ולא הוי צורך היתר, וע"י שיש לו געגועין נחשב דיש לו צורך בתינוק והוי טלטול מן הצד לצורך דבר היתר. חזינן דסברי דלא איכפת לן במה שצריך גם לאבן כדי שלא יבכה התינוק ואין זה ממעט מהצורך שיש לו בתינוק.

ולפ"ז פליגי רש"י ותוס' בטלטול מהצד לצורך תרווייהו שצריך גם האיסור וגם ההיתר שרש"י סובר דאסור ותוס' סברי דשרי.

ולהלן כותב עוד:

וקשה דלא מצינו בשום מקום שיכתוב מי מהפוסקים בדין טלטול מהצד עד כמה בעינן שיהי' לו צורך בדבר ההיתר ע"כ.

★★

במשנה: ומטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה ועם החולין וכו'.

הט"ז (או"ח סי' שט) דן בשאלה, מה דין המפה הפרוסה על השולחן ערב שבת ביהשמ"ש והנר עומד עליה, והמפה אסורה בטלטול מטעם בסיס לדבר אסור, אף אחרי שיסירו את הנר ממנה, היש הבדל בין חלק המפה שתחת הנר ובין שאר המפה.

ומתחילה רצה הט"ז לומר שאין על המפה דין בסיס לדבר אסור, מצד שני טעמים: א. המפה בעיקרה לא באה אלא לשמש את השולחן ולא לשמש את הנר. ומה שהעמיד עליה את הנר, עיקר דעתו ורצונו היה להעמידו על השולחן, אלא מפני שהשולחן היה מכוסה במפה העמידו עליה. לכן אין דינו כמניח בכוונה אלא כשוכח, ולא חל עליה דין בסיס. ב. לדעת התוס' שבת (מד, א) ובכ"מ, ולדעת בעל התרומות מובא בטור סי' שט ובשו"ע שם אין דין בסיס לדבר האסור אם הניח את האסור על דעת שלא ישאר שם כל השבת. ולפיכך בנידון המפה כיון שהיתה דעת המניח את הנר לסלקו מן המפה בשבת אין בזה דין בסיס.

אכן הט"ז דוחה את שני הטעמים הנ"ל. את הטעם הראשון הוא דוחה מפני שסמך על התה"ד בחלק הכתבים (סי' קצג) שכתב, שאפילו אם באקראי הניח חפץ האסור על חפץ של היתר, במקרה שהיה בדעתו להניח דבר מוקצה לפני בה"ש במגירת השולחן ומצא שם חפצים של היתר והניח את האסור עליהם, חל עליהם דין בסיס, אף שעיקר דעתו היתה להניחו על קרקע המגירה. ולפ"ז יש גם על המפה דין בסיס. וכן דחה הט"ז את הטעם השני, כי המחבר (בסי' שט) מביא שתי שיטות בזה, ונראה שסובר כדעת הפוסקים שאפילו לא הניח את הדבר האסור על דעת שישאר שם כל השבת חל ע"ז דין בסיס. שהרי קבע את השיטה הזו ראשונה ואת השיטה השניה הנ"ל הביא בשם י"א.

אולם דעת המג"א (שם ס"ק ו) שאין על המפה דין בסיס מטעם שעיקר דעתו של המעמיד את הנר היתה להעמידו על השולחן כענין שזכרנו למעלה, וחולק על התה"ד. והביא שתי ראיות לדעתו.

א. ממה שאמר רבא בשבת (מז, א) "כי הוינן בי רב נחמן הוינן מטלטלין כנונא אגב קיטמא ואף על גב דאיכא עליה שברי עצים", ומפורש נראה מזה שאין האפר שהוא דבר המותר נעשה בסיס לשברי העצים. מפני שכוונת המניח את שברי העצים היתה להניחם על קרקע המחתה, ומפני שלא מצא מקום פנוי במחתה בלי אפר הניחם על האפר. חזינן מעובדה דרבא שאין כה"ג דין בסיס.

ב. ממה ששנינו במשנה בשבת (קמא, ב) "מטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה" ונראה גם מזה שאין באופן הנ"ל דין בסיס. כי אין התרומה הטהורה נעשית בסיס לתרומה הטמאה המונחת עליה, מטעם האמור למעלה מפני שבעיקרה הונחה על הכלי כנזכר למעלה. עכ"ד המג"א.

על הראיה הראשונה של המג"א ממה שאמרו מטלטלין כנונא אגב קיטמא ואע"ג דאיכא עליה שברי עצים, כתב הגאון רע"א זצ"ל בשו"ע שם. שלכן אין על המחתה ולא על האפר דין בסיס לדבר האסור - מטעם שאין העצים מכסים את כל האפר, ויש כמה מקומות באפר שעל המחתה שאין עליהם שברי עצים, והאפר הזה איננו בסיס לשברי העצים והוא מותר,

וכיון שכן המחתה היא בסיס לדבר המותר ולדבר האסור, והטעם זה מותר לטלטל אותה, ואין ראיה מכאן נגד התה"ד.

וזה י"ל גם על הראיה השניה של המג"א מזה שמטלטלין תרומה טמאה עם הטהורה, וי"ל גם בזה, שלא היתה התרומה הטמאה מונחת על כל השטח של התרומה הטהורה, ולכן אלו החלקים של התרומה הטהורה שלא היתה הטומאה מונחת עליהם אינם בסיס לטמאה, ולפיכך הרי יש כאן בסיס לדבר האסור ולדבר המותר ואין איסור טלטול בזה.

ויש עוד להוסיף בזה, ממה שכתב הרמ"א (בסי' שי"א ס"ח) שאין באוכלין משום בסיס לדבר האסור, אלא שהמג"א והט"ז חולקים ע"ז. וחוץ מזה הרי י"ל שמלבד שתי התרומות שבכלי היו עוד דברים מותרים ומצדם הכלי הוא בסיס לדבר האסור ולדבר המותר, ודו"ק היטב.

(מתוך ספר הלכה ורפואה ח"א ע' מד-ה)

★★

ויש להוסיף עוד הערה בענין זה. דהנה שיטת בעל המאור (שבת קכ"ה ע"ב) היא דדין בסיס הוי רק כשהבסיס משמש את החפץ שנתנו עליו, ולא להיפך כשהחפץ שנתנו עליו משמש את הבסיס ע"ש. ולפי"ז מובן דכאן אין על המפה דין בסיס כיון שהיא לא באה לשמש את הנר המונח עלי' ודו"ק היטב.

ובערוך השולחן (סי' ש"ט סעיף י"א) פסק כהמג"א, ורצה לחדש לפי"ז חידוש נוסף להלכה וז"ל: ויותר נ"ל הטעם דהשלחן נעשה בסיס להמפה ולהנרות וכן המפה נעשה בסיס להשלחן ולהנרות, והוה בסיס לדבר האיסור ולדבר המותר, ושרי לטלטל כשיש צורך בזה עכ"ל.

וזה חידוש יפה להלכה. אכן לסברת בעה"מ הנ"ל לגבי יסוד דין בין בסיס יש לעיין גם בחידוש זה, שהרי השלחן לא נעשה בסיס למפה, שהרי המפה באה לשמש את השלחן ולא השלחן בא לשמש את המפה, ודו"ק היטב, וצ"ע.

★★

במשנה: ר"י אומר אף מעלין את המדומע באחד ומאה.

התוס' בגיטין (ל"א ע"א) הקשו דאמאי אין מגביהין תרו"מ בשבת, הא מהני כשנותן עיניו, ותנן (שבת קמ"א:) ר"י אומר אף מעלין את המדומע וכו' ולא חשיב מתקן דאפשר במחשבה, וה"נ אפשר במחשבה, ותירצו: וי"ל דשאני מדומע כו' אבל תחילת תיקונו של טבל לא שרינן בשבת דאפשר במחשבה ע"כ.

מבואר להדיא מדברי התוס'. דהפרשת תרומ' במחשבה מהני. אלא דתחילת תיקונו של טבל לא שרינן לי' בשבת משום דאפשר במחשבה, אבל כשמפריש במחשבה לבד שפיר חיילא הפרשתו.

והקשה מזה הג"ר שרגא פייביל פרנק ז"ל מירושלים (בקובץ צוהר כרך ה' ע' קנו) על מש"כ בתשו' הגרעק"א (סי' כ"ט) בשם הגר"י פיק ז"ל שהקשה על הטור והב"י (או"ח סי' תל"ב) שכתבו דלכן אין מברכין על ביטול חמץ שביטול הוא בלב ואין מברכין על דברים שבלב, והקשה מהא דתרומה דכתיב "ונחשב" וקימ"ל דנותן עיניו בצד זה ומברכין על הפרשתו, ותירץ הגאון ר' בנימין ואלף איגר ז"ל עפימש"כ התוס' בחולין ו' דנותן עיניו לא שרי אלא בדמאי וכו', ולגבי טבל דניטל במחשבה כדאיתא במנחות ובבכורות נט. ואפ"ה מברכין נמי לק"מ, לא מיבעי' לפירש"י (שם) דמחשבה דהתם היינו כדבור דניחא, אלא אפילו להתוס' דמחשבה היינו בלא דבור מ"מ ניחא, דהפרשה מיהא בעי, ולא מהני נותן עיניו וכו', וא"כ מעשיו מוכיחים ומשו"ה מברך, ובאמת בשעת הפרשה הוא מברך עכ"ל.

ולפי דבריו של הג"ר בנימין וואלף איגר הנ"ל, מה הקשו התוס' בגיטין הנ"ל במשנתינו, הא מכיון דבעינן עם המחשבה מעשה של הפרשה לכן אין מפרשים תרו"מ בשבת. ע"כ, וצ"ע.

דף קמ"ב ע"א

בגמ': המוציא כליו וכו' **ואם הי' מלובש בהם פטור** וכו'.

וברש"י: דבגדיו בטלי לגביה וכו' ע"כ. מבואר דהבגדים שהאדם לבוש בהם בטלים לגביו (לגבי דין הוצאה בשבת). וכעי"ז מצינו גם בגמ' בעירובין (ד.) - הנכנס לבית המנוגע וכליו על כתיפיו וסנדליו וטבעותיו בידיו, הוא והם טמאין מיד. היה לבוש כליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו באצבעותיו בכדי אכילת פרס וכו'. ע"כ. וכתב רש"י ד"ה היה לבוש כליו - וכן כולם דרך לבישתן קרויין בגדים ובטלין אצלו וכו' יעו"ש. וע"ע בחולין (ע"א ע"ב) בתוס' ד"ה למאי

שכתבו: "אבל בגדים שהוא לבוש בטלים אגביה ומכוחו בא להם הטומאה". וע"ע רש"י ב"ב (ט:) ד"ה טומאה בחיבורין - "בגדי לבושו הרי הן כמוהו", ותוס' שם ד"ה דהא. ע"ש. ומכל זה מבואר כדברי רש"י כאן בשבת.

ויש לעיין דהנה בזבחים (יט.) דנה הגמ' אי תפילין חוצצין [פירש"י, למיהוי ייתור בגדים (בעבודת הכהנים), וע"ש תוד"ה תפילין שפירשו מצד חציצה ובתפילין של יד], מצוה דגופיה חייץ או לא וכו'. ע"כ. וכתב רש"י ד"ה לא תיבעי לך - דודאי חייצי (בלילה, למ"ד שאינו זמן תפילין) כדמפרש טעמא כיון דבעבודת לילה חייצי, דהא לאו מצוה הוה דניהוי כגופיה משום חביבותא דמצות. עכ"ל.

ומסקנת הגמ' שם (בע"ב) וברש"י ד"ה ששם מניח תפילין - הלכך ליכא חציצה, ותנא דאיצטריך לאשמועינן אם הניחן אין חוצצות, משום ייתור בגדים הוא דאיצטריך לאשמועינן "דלאו בגד הוא". עכ"ל. ומבואר דמסקנת הגמ' היא דתפילין לא נחשבים בגד ע"כ.

ויש להשוות הנ"ל למש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קמח) לדון אי תפילין נחשבים "מלבוש" והביא הרש"י בזבחים הנ"ל, ומפרש דמש"כ רש"י דלאו בגד, היינו לענין כהונה. וע"ש עוד מש"כ. ובהשמטות שם הביא מהכ"מ (פ"ה משבועות הי"ח) דתפילין בכלל לבוש אבל אינם בגד ע"ש.

וראה עוד בערובין (צ"ה ע"ב) דמבואר דתפילין נחשבים מלבוש לענין שבת (לגבי מוצא תפילין שמכניסן כשאין עירוב דרך לבישתן) וע"ש רש"י ד"ה לאו זמן תפילין הוא - ושרו ליה רבנן "דרך מלבוש משום דתכשיט הוא לגביה" ולא משאוי, ואע"ג דלאו אורחיה הכא משום הצלה שרי עכ"ל.

וע"ע בפסקי תשובה (סי' קנז) שהביא מעשה מבעל בית הלוי שנזדמנו לפניו ב' אנשים בפתח בית המדרש, א' לבוש בטלית ותפילין וא' נשאם בידו, ודנו מי יכנס ראשון בפתח, ואמר הגרי"ד ע"פ המשנה בנגעים (פי"ג מ"ט) דבגדים דרך לבישתן אינם נקראים שבאו אל הבית (כנ"ל), משא"כ כשנושאם בידו הרי גם הם "באים" אל הבית ולכן זכות הקדימה נושא הטו"ת בידו. וע"ש בהערה מש"כ בענין חיבור וביטול אל הגוף, ומכל זה נראה דס"ל דהתפילין חשיבי כבגד, וצ"ע בכל זה.

★★

בגמ': ואמאי הא קא מתקן וכו'.

וברש"י: שמביאה לידי היתר וכו'. וכתב כאן בתוס' רי"ד (בתו"ד) וז"ל: וכי היכי דאמירה דמעשר אסור בשבת, הכי נמי חלול דמעשר אסורה בשבת, ואעפ"י שבדבור בעלמא יכול לחללם ולומר הרי הן מחוללים על מעות שבבית, כיון שבאותו הדבור נתקנו הו"ל מתקן בשבת כו' יעוש"ה.

וכתב בגור ארי' יהודה (עניני תרו"מ סי' י"ג ס"ק יא): ומבואר מדבריו ז"ל דליכא בחילול מע"ש איסור מצד הקדש של החפץ החדש, דזה אינו, דכבר היתה הקדושה בעולם, אלא דהאיסור בזה משום מתקן, דע"י החילול נתקן חפץ הראשון דנסתלק ממנו האיסור ותיקון אסור בשבת [וכמו הפרשת תרומה דאסור משום מתקן מלבד מקדיש יעו"ש ברמב"ם פכ"ג משבת הי"ד]

ובזה כתב לבאר שם מש"כ בתו"כ (פר' אחרי פ"ז ה"ט): ולא יפדה נטע רבעי ומעשר שני יעו"ש, דמפורש דפדיון מע"ש אסור בשבת [ועי' ברש"י ביצה (כ"ז:) דאין פודין את הקדשים ביו"ט יעו"ש], והדברים צ"ע, דמדוע באמת יהי' איסור בפדיון, הא אינו מקדיש שום דבר כלל רק משנה אותה קדושה בעצמה שהיתה מכבר בחפץ זה על חפץ אחר. אך להנ"ל הדברים מובנים שיש בזה איסור מתקן.

ומסיים בגור ארי' יהודה (שם): ולפ"ז לכאורה יש להעיר דרק פדיון הקרן יאסור בשבת, אבל פדיון החומש דאמרי' בב"מ (נ"ד.) דחומש אינו מעכב, א"כ אינו מתקן בזה, שוב יהי' שרי להוסיף החומש בשבת. ע"כ.

(ויש לציין שבאבני נזר (יו"ד סי' רצא) כתב להדיא, דשרי לפדות מעשר שני בשבת ויו"ט ע"ש, אך זה דלא כתו"כ הנ"ל ודו"ק).

★★

תוד"ה ונישדינהו. בא"ד וא"ת מ"ש דלא שרינן לטלטל תינוק אלא כשיש לו געגוען תיבטל אבן אגב תינוק, כמו שהיא בטלה אגב כלכלה מלאה פירות. וי"ל דאינו צריך כל כך טלטול בתינוק.

עיין בתוס' רעק"א (אות קס"ג) דתמה על דבריהם, דלפ"ז נמצא דבתינוק שי"ל געגוען, דודאי צריך לטלטול של התינוק, הוי היתר גמור כמו בכלכלה. וא"כ למה הוצרכו לומר

לעיל דלא העמידו טלטול שלא בידים במקום סכנה וחולי הא הוי היתר גמור. עיי"ש מה שהקשה עוד. ותירץ בהגהות תפארת ירושלים (בסוף המשניות) דודאי בכלכלה דרוצה רק הפירות שבתוכה, ואינו רוצה וחפץ כלל באבן, לכן בטל האבן לגבי הפירות. אבל הכא האב אינו חפץ בעצם לא להתינוק ולא להאבן. רק התינוק רוצה גם את האבן וגם את התינוק, ואביו חפץ למלא רצונו של התינוק שרוצה את גם האבן. וא"כ, לא שייך שיבטל האבן ע"ג התינוק. וע"ע חזון איש (סי' מ"ז אות ב') מה שביאר דברי התוס' ויישב קושיית הגרעק"א, ובאגלי טל (טוחן אות ל' ס"ק ד').

דף קמ"ב ע"ב

במשנה: האבן שע"פ החבית מטה על צדה והיא נופלת - היתה בין החביות וכו' **מעות שעל הכר** וכו'.

הנה מבואר כאן דין טלטול מן הצד. ובביצה (כ"א ע"ב) הקשתה הגמ': ולטלטלינהו אגב כסא וכו'. ובתוס' (שם) בפי' השלישי הביאו בשם ר"ת, שזה ברור לגמ' שאין הכוס נעשה בסיס לשיריים, ואין הכנונא נעשה בסיס לשברי עצים, אלא ראית הגמ' שבמקום שא"א לנער אפשר לטלטל המוקצה בטלטול מן הצד, וזה רואים מכנונא אגב קטמיה שא"א לנער את השברי עצים מפני הקיטמא, וגם כאן בשיורי כוסות א"א לנער את השיריים, זו פשטות כוונת ר"ת ע"ש וכן מבואר להדיא ברשב"א בשבת (מז.) עי"ש.

והקשה הגרע"א ז"ל בביצה שם, מדוע צריכה הגמ' להביא ראיה מכנונא אגב קטמיה שמותר לטלטל, הרי יש משניות מפורשות שלפנינו שהיכא שאינו יכול לנער מותר לטלטל טלטול מן הצד ע"כ.

וכתב חכ"א בקובץ זכרון יעקב על שבת (ט' לח) בזה, בהקדם קושי' נוספת שהקשה הגרע"א בהגהותיו לשו"ע (סי' ש"ט ס"ד) שם כתב הגרע"א לדייק בדברי רש"י הכותב כאן באבן שעל פי החבית שמונחת בין החביות, מגביה לחבית כולה ומסלקה מבין החביות ושם מטה על צדה, שמשמע שמיד צריך לנער את האבן ואסור לטלטלה עד מקום שרוצה, אע"פ שהמוקצה מונחת בידו, והקשה הגרע"א, שהרי בכל מוקצה שמונחת בידו בהיתר, לכו"ע מותר לטלטלה למקום שירצה, עי' סי' רס"ו סעי' י"ב ע"כ.

ולכאורה אפשר ליישב ולומר, שההיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, הוא, לא שיש היתר מיוחד שהתירו טלטול גרוע כגון טלטול מן הצד לצורך, אלא פירושו שכל שמטלטל דבר המותר ואין כוונתו לדבר המוקצה המטלטלת עמו אין פעולת הטלטול מתיחסת למוקצה, משא"כ אם מטלטל לצורך המוקצה אז פעולת הטלטול מתיחסת למוקצה, וכן כל מקום שיכול לנער ואינו מנער, כיון שאין צורך לדבר ההיתר בטלטול זה, הרי הוא כמו שמכוין למוקצה, ואז פעולת הטלטול מתיחסת למוקצה, ובמקום שמתחלה לא יכול לנער, ובאמצע הטלטול יכול לנער, מאותו רגע שיכול לנער ואינו מנער מתיחסת פעולתו גם לדבר המוקצה.

וא"כ מיושב קושית הגרע"א, שאינו דומה לכל מוקצה שכבר מטלטלה שמותר להמשיך הטלטול עד מקום שירצה, משא"כ כאן שבתחילה נחשב כאילו אינו מטלטל המוקצה אם לא ינער רק אז יתחיל פעולת הטלטול של המוקצה, וזה ודאי שלא התירו.

ולפי"ז א"ש גם הקושי' הראשונה שהקשה הגרע"א על הוס' בשם ר"ת וכנ"ל מדוע הגמ' בביצה לא הביאה ממתני' דהכא. ואפשר לומר, שאינו דומה הנידון של שיורי כוסות לענין המשניות כאן, כיון שבשיורי כוסות, הרגילות שהם מונחים בתוך הכוס וזהו מקומם, והיה ס"ד בגמ' שבזה לא אומרים היתר של טלטול מן הצד, כיון שא"א לומר בזה שאין פעולת הטלטול מתיחסת לשיריים, כיון שכך הוא הדרך לטלטלם. ואינו דומה לאבן שע"פ החבית ומעות שעל הכר שאין הרגילות כך לטלטלם. וע"ז מביאה הגמ' בביצה ראי' משברי עצים שבכנונא, שגם שם זהו מקומם, ואעפ"כ אומרים שם שיש היתר של טלטול מן הצד. ודו"ק היטב ע"כ.

★★

בגמ': ולא אמרו ככר או תינוק אלא למת בלבד.

במג"א (סי' שיא ס"ק טז) הביא מהשל"ה הק' שהקשה עמ"ש בשו"ע, שלא הצריכו ככר או תינוק למת, אלא למת ערום, אבל אם הוא בכסותו א"צ ככר או תינוק לטלטלו. והרי לעיל (ל ע"ב) בהא דדוד אפחת דרגא מתותיה ונח נפשיה, ולא התירו לטלטלו אלא ע"י ככר או תינוק, אע"פ שנפטר בוודאי בכסותו. ותי' שבגדי דוד היו מוקצים שאסור לכל אדם ללבשם, כדאיתא בסנהדרין דמלך אין משתמשין בכסותו.

ובתוספת שבת (שם ס"ק ט"ז) הקשה דהא בגדיו ראויים למלך אחר, דרק להדיוט אסורין בגדיו וכלי

תשמישו, וכמו דמצינו ששלמה ישב על כסא מלכותו של דוד. וע"כ תירץ דמהרי"ל פסק והובא בשו"ע (סי' יו"ד שס"ד ס"ד) דמי שנפל מן הגג ומת קוברין אותו עם בגדיו. ולכן דהמע"ה שנפל מהסולם ומת, היו צריכין לקוברו עם בגדיו.

ובמחצית השקל (שם) תמה, דהתם קוברין אותו עם בגדיו משום הדם שנבלע בבגד, אבל אצל דהמע"ה שנפל מהגג, ועי"ז פסק מלימודו, ומלאך המות יכל לו ונטל נשמתו, הרי כיון שמת ע"י מלאך המות לא הוצרכו לקבור בגדיו. וע"כ תירץ דכל אדם יש לו את המדה שלו, וכיון דרק למלך אחר הם ראויים, מן הסתם י"ל דלא היו ראויים ללבוש עליו כמדתו, ולכן הוו מוקצים. ובהגהות אמרי דוד (שם) הוסיף שדהמע"ה הא בן שבעים שנה בשעה שמת, ושלמה בנו הי' בן י"ב שנה אז, וא"כ בוודאי לא התאימו הבגדים של דוד עליו.

ובספר דעת תורה להגאון המהרש"ם (שם ס"ד) הקשה דאכתי הא קי"ל בסנהדרין (כא ע"ב) שס"ת קשור בזרועו של המלך, א"כ קשה דהיה ראוי לטלטלו משום הס"ת שעליו. ותירץ ע"פ מ"ש הלח"מ (רפ"ג מה' מלכים), מהתוספתא פ"ד דסנהדרין, שאין ההדיוט רשאי לקרות בס"ת של המלך, שנא' וקרא בו הוא ולא הדיוט וא"כ הוי מוקצה. ושוב מצא כן בתפארת הגרשוני הובא בד"ש יו"ד (סימן שצו).

ונכדו הגאון ר' שלום מרדכי שבדרון ז"ל העיר, דהרי עכ"פ למלך אחר מותר לקרות בו, דהא רק הדיוט אסור עכת"ד.

★★

בגמ': ושדי מעיה לשונרא.

פירש"י ואע"ג דהאידנא לא חזי לאדם, דלאו אורח ארעא למיכלא ביום טוב. מבואר מדברי רש"י אלו שדבר שאין הדרך לאכלו בשבת הוי מוקצה. ועל פי זה כתב בדעת תורה (סי' ש"ח סל"א) בלחם דגן שלא הי' הדרך לאכלו בשבת, דלשיטת רש"י יהא מוקצה. וכתב לחלק דכיון דהלחם ראוי ליום חול אינו מוקצה בשבת, משא"כ בבני מעים, דבשבת ויום טוב אין הדרך לאוכלם, ואם יניחנו לאח"כ גם כן לא יהיו ראוים, דיסריחו, ולכן הוו מוקצה.

שוב הביא מתוס' ישנים לעיל כ"ט ע"א, וכן הוא ברשב"א ריטב"א ותוס' רא"ש כאן, שחולקים ארש"י, וס"ל דבני מעים אינם מוקצים, אף דאין הדרך לאכלם בשבת ויום טוב, והכא איירי בנסרחו ביום טוב, וסד"א דהוי כנבלה שנתנבלה ביו"ט, דהרי כששחטה מערב יו"ט ונכנסה יום טוב אז לא הי' סרוח, ולר"י יהי' מוקצה, ודחי דכיון דידע מראש שיסרח לא הוי מוקצה.

דף קמ"ג ע"א

במשנה: ב"ש אומרים - מעבירין מעל השלחן עצמות וקליפין וכו'.

הנה בשו"ע (סימן ש"ח סעיף כ"ז) כתב, עצמות שראויים לכלבים, וקליפות שראויות לבהמה, ופירורים שאין בהם כזית, מותר להעבירם מעל השולחן, אבל אם אין הקליפות ראויות למאכל בהמה אסור לטלטלן, אלא מנער את הטבלא והן נופלות. מבואר בדברי מרן בשו"ע שקליפות שאינן ראויות לאכילת בהמה, אין לטלטלן בשבת. ומכל מקום אם הן מאוסות הוה ליה גרף של רעי ומותר לטלטלן בידים, כמבואר בגמ' שבת קמ"ג ע"א, וכ"כ במ"ב (ס' ש"ח ס"ק קט"ו) ע"ש. וכן אם אינן מאוסות וצריך להשתמש בשולחן, יכול להוציאן ע"י סכין או מטלית, דהוי טילטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכמ"ש בט"ז (שם ס"ק י"ח) ובפרמ"ג (שם) ע"ש. ואם מטלטלין כלאחר יד מותר בכל אופן, שמוקצה כלאחר יד מותר, וכמ"ש בב"י שם, וכ"כ הרמ"א שם בסוף סעיף ג'.

ואם הקליפות ראויות למאכל בהמה מותר לטלטלן אפילו להדיא, ובלבד שבעלי חיים מצויים שם, וכמבואר בשו"ע שם סעיף כ"ט. וגדר בעלי חיים מצויים, נראה שכל שיכול להלך ולהגיע לאותו מקום שנמצאים שם בעלי החיים, חשיב מצויים, אבל בעיר גדולה, ובעלי החיים מצויים בקצה השני של העיר, ואין דרך לילך בעיר זו מקצה לקצה בהליכה ברגל, לא חשיב בעלי חיים מצויים, ואין לטלטל קליפות אלו ע"כ.

הנה התבאר לנו שיש ג' דינים בענין טלטול קליפות ועצמות.

א. אם אינם ראוים למאכל בהמה. ב. אם אינם ראוים למאכל בהמה והם מאוסות ג. אם ראוים למאכל בהמה.

(עפ"י ספר אור לציון להגרב"צ אבא שאול ז"ל פרק כ"ו אות ז')

★★

במשנה: מעבירין מעל השלחן וכו' ושער של אפונין ושער עדשים וכו'.

הגאון המהרש"ם זצ"ל נשאל (חלק ז' סי' קטז) אם מותר לפרק גרעיני הקוקוריזיס [היינו אגוזי קוקוס] בשבת ממקום שדבוקין בו. אחרי שכבר הוסר מהן הלבוש של קליפה המכסה אותם מסביב, והביא השואל מדברי הפרמ"ג (במשב"ז סי' שי"ט ס"ק ד' ובא"א ריש סי' ש"כ) שהעלה, דהיכי דמגולה, לא שייך בו איסור מפרק ע"כ. וכתב על זה הגאון המהרש"ם:

הנה מאז כתבתי בגליון הפרמ"ג שיש ראי' לדבריו מהא דשבת (קמ"ג ע"א) מעבירין מעל השלחן וכו' ושער של אפונין ושער של עדשים וכו', ופירש"י שרביטין של קטניות שהקטניות גדל בהם ובש"ס שם מני ר"ש הוא דלית לי' מוקצה ופירש"י דאי ר"י מאתמול לאו לבהמה קיימי, שהרי האוכל הי' עמהן והיום לוקח מהם עכ"ל. ובמאירי שם מבואר דמיירי בקליפתן העליונה, והתם מיירי שאין הקליפה ראוי' לאכילה דאל"כ הרי הן עצמן אוכל ואמאי יהי' אסור לטלטלן אליבא דר"י ואפ"ה הי' מותר ליקח מהן האוכל של קטניות ועדשים בשבת וע' בנשמת אדם (כלל י"ד) שהניח בצ"ע, ולפמ"ש הפמ"ג י"ל דמיירי שנתגלו ונפתחו מע"ש לכן הי' מותר לנתק הקטניות הגדל בהן בשבת וכו' ע"כ.

★★

במשנה: וב"ה אומרים מסלק את הטבלא כולה ומנערה ע"כ.

בתוס' (ביצה ב' ע"א) ד"ה מעבירין וכו' הקשו על דעת ב"ה - מדוע לא נאסור לסלק את הטבלא מטעם בסיס. עיין שם תירוציהם.

והנה דעת בעל המאור (להלן קנ"ד ע"ב) שבסיס שלא היה בין השמשות של ער"ש, לא חשיב בסיס. לפי"ז היה ניתן לתרץ את קושית תוס' הנ"ל - דהקליפין לא היו שם בער"ש בין השמשות, אלא רק בשבת - לכן לא חשיב בסיס.

ומוכח, מזה שתוס' לא תירצו כן, דפליגי על היסוד הזה של בעל המאור. כן העיר רעק"א (על השו"ע סי' רס"ה ס"ק ב'). וכן עיין מ"ב (סי' רס"ו ס"ק כ"ו).

★★

הנה בתוספתא (פי"ז דשבת ה"ד) איתא המחלוקת דב"ש וב"ה במשנה וכנ"ל - מעבירין מעל השלחן - מסלק את הטבלא וכו' (ושם איתא הפוך - דברי ב"ש לב"ה ודברי ב"ה לב"ש ע"ש) וסיום דברי התוספתא הם: זכרי' בן אבקילוס לא הי' נוהג לא כדברי ב"ש ולא כדברי ב"ה אלא נוטל ומשליך לאחר המטה, אמר רבי יוסי ענותנותו של ר' זכרי' בן אבקילוס שרפה את ההיכל עכ"ל התוספתא, והדברים תמוהים ביותר, מה הקשר בין ענין ענותנותו של ר"ז בן אבקילס ושריפת ההיכל למשנתנו.

וביאר הגה"ק מאוסטרובצה זצ"ל בספרו מאיר עיני חכמים (חלק ג' ע' קסה-ו) בהקדם דברי הגר"א ז"ל על הגמ' בגיטין (נ"ו ע"א) בעובדא דקמצא ובר קמצא ששלחה מלכות הרשעה ע"י בר קמצא קרבן לבית המקדש להקריב לשלום המלכות, ובר קמצא הטיל בו מום בדרך, ובא השאלה לפני החכמים אם מותר להקריב קרבן בעל מום משום שלום מלכות, ולא הסכים ר' זכרי' בן אבקילוס משום שמא יאמרו בעלי מומין קריבין לגבי מזבח, ובקשו להרוג את בר קמצא שלא ילך וילשין אל הקיסר, וע"ז ג"כ לא הסכים ר' זכרי' בן אבקילוס משום שמא יאמרו המטיל מום בקדשים יהרג, ואמרו שם בגמ' ענותנותו של ר' זכרי' בן אבקילוס החריבה את בתינו ושרפה את היכלנו עיי"ש, והקשה הגאון מווילנא מה שייך הכא עניוות של ר' זכרי', הלא אמר מילתא בטעמא.

ותירץ הגאון ז"ל, משום דאיתא במשנה במס' סנהדרין (לב.) דבדיני נפשות מתחילין מן הצד היינו מן הקטן שבסנהדרין, ואמרינן בגמ' שם (לו.) דהטעם הוא משום שנאמר "לא תענה על רב" (שמות כג, ב) ואם הגדול יחוה דעתו בראשונה שהנידון חייב מיתה לא יכלו סנהדרין לחלוק עליו, ואפשר יהא הרוב נגד הגדול שבסנהדרין, ונמצא שזכאי יהרג כי התורה אמרה "אחרי רבים להטות" (שם), ולכן מתחילים מן הצד שכל אחד יחוה דעתו ואח"כ שואלין את הגדול שבסנהדרין מה דעתו, ואם הרוב נגדו יגמר הדין עפ"י רוב, ור' זכרי' הי' אז הגדול שבסנהדרין, וכאן הי' נוגע לסכנת נפשות של כל ישראל והיו צריכין לפתוח מן הצד, ובודאי אם היו עושים כן אז הי' הרוב נגד דעת ר' זכרי' והיו מקריבין את הקרבן או הורגין את בר קמצא, ולא הי' בא לידי חורבן בית המקדש.

רק משום שר' זכרי' החזיק את עצמו בענותנותו לקטן שבכולם, וחוה דעתו בראשונה, וסנהדרין שידעו באמת שהוא הגדול שבכולם לא רצו לחלוק עליו, ולא הקריבו את הקרבן ולא הרגו את בר קמצא והלשין ועל ידו בא החורבן,

נמצא כי ענותנותו של ר' זכרי' היתה סיבה של החורבן, עכת"ד של הגאון ז"ל.

ולפי"ז ביאר הגה"ק מאוסטרובצה זצ"ל בדברי התוספתא כאן. דהנה איתא לעיל (קמב:) אמר אביי אי לאו דאדם חשוב אנא כפא אכיפי למה לי, הא חזו למיזגא עלייהו, אמר רבא אנא אי לאו דאדם חשוב אנא סכינא אבר יונה למה לי, הא חזי לי לאומצא עיי"ש בגמ', שהם לא רצו לטלטל את המוקצה, אם כי הלכה כר"ש דמוקצה מותר, מפני שכיון שהיו אנשים חשובים שבדור החמירו על עצמן שלא לטלטל וכדאיתא בתוס' לקמן (קמג.) ד"ה שמואל שכתבו דאדם חשוב יכול להחמיר על עצמו במוקצה אף דהלכה כר"ש דמוקצה שרי, וא"כ מזה שרבי זכרי' בן אבקילוס הי' נוטל העצמות ומשליך לאחר המטה כר"ש דשרי מוקצה, נמצא דלא הי' מחזיק את עצמו לאדם חשוב, דאדם חשוב צריך הרי להתנהג באיסור טילטול אף דהלכה כר"ש.

ובשביל כן אמר ר' יוסי ענותנותו של ר' זכרי' בן אבקילוס שרפה את ההיכל, דלא בכל מקום מותר להראות עניוות כל כך, ולא טוב עשה במה שטלטל את המוקצה ולא החזיק עצמו לאדם חשוב להחמיר באיסור טלטול מוקצה, דבשביל ענותנותו נשרף ההיכל ונחרב המקדש ודו"ק. עכ"ד.

★★

במשנה: פירורים פחות מכזית וכו' מפני שהוא מאכל בהמה.

מבואר כאן, דפירורים שהם פחות מכזית נחשבים מוקצה כיון שאינם מאכל אדם אלא מאכל בהמה, ויש לציין למש"כ בחזון איש (או"ח סי' קט"ז ס"ק יג) דיש חיוב בדיקה אפילו על פירורים פחות מכזית. שאע"פ שאין חיוב לבטלם (כדאיתא (בפסחים ו' ע"ב) דפירורים ממילא בטלי ע"ש), מ"מ צריך לבערם מן העולם. ושם (בס"ק י"ח) ביאר דבריו, כיון דחיישינן שמא יבוא לאוכלם, הוי כדין חמצן של נכרי דבעי מחיצה מהנ"ל ע"ש. ולכאורה צ"ע דכאן מבואר דפחות מכזית אינו מאכל אדם אלא מאכל בהמה, והוה מוקצה דאינו ראוי לאכילה, וא"כ איך יש חשש שמא יבוא האדם לאכלו וצ"ע.

ובאמת צ"ע מה הפי' בהגדרה פירורים, דבפסחים הנ"ל מבואר דפירורים ממילא בטלי. והגר"א (המובא במשנ"ב או"ח סי' תמ"ב ס"ק לג) למד מהגמ' הזו, דפחות מכזית א"צ ביעור, ונראה א"כ שלומד הגר"א דמש"כ דפירורים בטלי. היינו כל שהם פחות מכזית הם נחשבים פירורים. וכנראה שכך למד ג"כ המג"א עי' בדבריו (סי' תמ"ד ס"ק י"ד) ע"ש.

אכן הגר"מ פיינשטין ז"ל באגרות משה (ח"א סי' קמה) כותב דמש"כ בגמ' הנ"ל דפירורים בטלי, היינו רק פירורים קטנים ממש, אבל יותר גדולים אף שהם פחות מכזית לא בטלי ע"ש. וזה דלא כהגר"א הנ"ל וצ"ע. ועיין בשו"ע הרב קונטרס אחרון סי' תמ"ב סקי"ח מש"כ בגדר שיעור פירורין.

ובמשנתנו הרי איתא להדיא: פירורים פחות מכזית, וא"כ נראה דכאן לכו"ע (גם להגר"מ פיינשטין ז"ל) בכלל פירורים הוא ג"כ פירורים גדולים יותר שהם פחות מכזית ולא כמו לגבי חמץ. (ואולי גם בענין זה יש לחלק בדברי החזו"א דחיישינן שמא יבוא לאכלו. בין פירורים ממש לבין פירורים גדולים יותר פחות מכזית, וכחילוק הגר"מ פיינשטין ז"ל הנ"ל) וצ"ע.

★★

במשנה: ספוג וכו' ואינו מקבל טומאה.

וברש"י: דאינו לא כלי עץ ולא בגד ולא שק ולא מתכת ע"כ. הגה"צ ממאקווא זצ"ל בעל עטרת משה בתשובתו אל כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל בענין חיוב ציצית בבגד הנעשה מאריג חוטי ניילון (שנדפסה בשו"ת עטרת משה או"ח ח"א סי' א') כותב בתו"ד: אשר הרבה שואלים בדבר בגדים הנעשים מאריגי חוטי ניילון, אם חייבים בציצית כמו משי וכדו'. הנה בענ"ד הי' פשוט דאינו נכלל שם בגד, עפימ"ש הרמב"ם בפ"א הל' כלים ה"ג, כלים העשויין מעצמות חיה שבים ומעורה טהורים וכו' אף האורג בגד מצמר הגדל בים אינו מקב"ט שנאמר או בגד או עור מפי השמועה למדו מה בגד מן הגדל בארץ אף עור מן הגדל בארץ. וכן הזכיר ד"ז בקיצור שם הי"ג, וכ"כ בפיה"מ [כלים] פ"י [מ"א] ופי"ז [מי"ג], וכן נראה כוונת רש"י שבת קמ"ג [ע"א בד"ה ואינו] גבי ספוג.

ואף דאין להוכיח מדיני טהרות לשאר הלכות, דהרי עור הדג אינו עור לקבלת טומאה, ועכ"ז בגמ' שבת ק"ח [ע"א] נקט רק משום זוהמא לפסלו לסתו"מ ולא משום דלא מקרי עור, אכן כ"ז לגבי דיני עור, דבזה כל הכלל שצריך

להיות מן הגדל בארץ נלמד מהקיש לבגד, ולכן שפיר י"ל דהקיש זה הוא רק לדיני טהרות ולא לכל שאר הלכות, אבל כללא דבגד יקרא רק הנעשה מגדולי ארץ, נראה בהתו"כ [שמיני פ"ז] דהוא מסברא הפשוטה אצלם, ממילא שייך בכל הלכות התלויים בתורת בגד.

ממילא פשוט דחוטים הנעשים מנפט וכו' שהוא נוזל ונקפא ונעשים חוטים ונארגים לבגדים, אינו תורת בגד עלה אפי' מדרבנן. ופשוט שאינו דומה כלל למשי, אף שהוא מתהוה מליחות ורוק של התולעת, דזה הוא דרך הגידול כמו הצמר והשער ונוצה בבע"ח, אבל חוטי ניילון לא עדיף ולא שונה כלל ממש"כ הרמב"ם בפי' המשניות ובהל' כלים [הנ"ל] דכל שנעשה ממימי הים וכו' אינו תורת בגד, כמו שהמשיל צמר הגדל בים. וע"ש עוד אריכות בזה.

★★

בגמ': וכי עושין גרף של רעי לכתחילה.

מבואר כאן דאסור לצבור גרעינין תמרה הנמאסין, משום דאין עושין גרף של רעי לכתחילה. ועוד מבואר בביצה (ל"ו ע"ב) דאם נמצא דבר מאוס בחדר או בביתו, אסור להיכנס שם על דעת שיעשה על ידי כניסתו לגרף של רעי, משום דאין עושין גרף של רעי לכתחילה. וכן מבואר עוד שם דאסור ליתן כלי תחת דלף שאינו ראוי לכלום, משום דאין עושין גרף של רעי לכתחילה.

ועיין בתהלה לדוד (סי' של"ח אות ט') שנחלקו הפוסקים, דדעת הפרישה (שם סק"ד) דאיירי דוקא שאינו דר שם, ורוצה להיכנס שם לדור על סמך שיותר לו להוציא הדלף משם הרעי בהיתר דגרף של רעי. אבל אם הוא כבר גר שם, וא"כ הדלף כבר עושה שם גרף של רעי, שמלכלך הרצפה, מותר לו גם להשים כלי תחת הדלף, דלא אסרו מוקצה במקום שיהא גרף של רעי. אבל דעת השו"ע הרב (שם ה"ט) דאסור להניח שם כלי מתחת להדלף שאינו ראוי אף שהוא גר שם, משום מבטל כלי מהיכנו, והרי אסור לכתחילה לעשות גרף של רעי.

ונפק"מ בזמנינו, שמצוי שדולף בביתו מהמזגן, והוא מים מלוכלכים שאינם ראויים, לפי דברי שו"ע הרב אסור לשים דלי מתחתיו, רק אם ישים בקבוק יין או שתיי' בתוכו דאז יהיה בסיס לדבר היתר ושרי.

פרק שנים ועשרים

דף קמ"ג ע"ב

במשנה: חלות דבש שריסקין מע"ש ויצאו מעצמם אסורים ור"א מתיר.

והנה בגמ' לעיל (י"ט ע"ב) רוצה ר"א להוכיח מדברי ר"א כאן דהוא ס"ל דכל מידי דאתי ממילא (כגון זיתים וענבים שהתחילו לסוחטם בעוד יום ונסחטים בשבת) שפיר דמי, ודוחה הגמ': התם הוא דמעיקרא אוכל ולבסוף אוכל (דבש לאחר שזב מן החלות נמי אוכלא הוא, הילכך ליכא למיגזר ביה שמא יסחוט משתחשך דלא שייכא ביה סחיטה - רש"י) הכא (זיתים וענבים) מעיקרא אוכל והשתא משקה (איכא למיגזר שמא יסחוט משתחשך דהא ודאי סחיטה היא). ע"כ.

וציין הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס (שם) לעיין בר"ש פ"ג דעוקצין משנה י"א. והנה שם איתא: חלות דבש מאימתי מיטמאות משום משקה בית שמאי אומרים משיחרחר (משיביא עשן להבריח הדבורים - ר"ש) בית הלל אומרים משירסק.

ופירש הר"ש: "משירסק, מלשון חלות דבש שריסקן (שבת קמג, ב). וקשה קצת דבסוף פרק קמא דשבת קא חשיב רבי יוסי ברבי חנינא חלות דבש שריסקן מערב שבת ויצאו מעצמן מעיקרא אוכלין, אדרבא הוה ליה למימר מעיקרא משקה והשתא משקה, כדמוכח מתניתין דהכא, דמשעה שריסקן יש בהן תורת משקה, נמצא דמערב שבת נעשו משקה וכשיצאו מעצמן אין זה נולד", עד כאן דברי הר"ש.

ולקושי' זו כיוון הגרע"א זצ"ל בציינו לדברי הר"ש. ונשאר לנו כעת לברר בדברי ר"א כאן במשנה דמתיר בחלות דבש, האם זה נקרא מעיקרא אוכל (וכמבואר בגמ' לעיל י"ט ע"ב) או מעיקרא משקה כמבואר במשנה בעוקצין הנ"ל.

ויש אולי להבין ענין זה עפ"י מש"כ בפי' משנה אחרונה על המשנה בעוקצין שם. דבאמת עיקרו של דבש אוכל הוי, כדאשכחן בקרא גבי שמשון וילך הלוך ואכול (שופטים יד, ט), מהאוכל יצא מאכל (שם יד), ובמשלי (כה, כג) אכול דבש הרבות לא טוב, אלא דמהלכה למשה מסיני גמרינן דהוי משקה משבעה משקין ע"כ, ולפי זה ניחא, דהתם בעוקצין בדיני טומאה קיימינן, שפיר קרי ליה משקין, משא"כ בגמ' לעיל דאנו באין לדון בדבש מצד גזירה שלא יסחוט, שפיר קאמר מעיקרא אוכל ולבסוף אוכל, שהרי בכל המקרא קרי ליה אוכל. ודו"ק היטב.

★★

בגמ': מודה הי' ר"י לחכמים בזיתים וענבים וכו'.

משמע מסוגיין שיש חיוב סחיטה בזיתים וענבים יותר מסחיטת שאר פירות.

והביא בספר שביתת שבת בשם ספר פרי עץ חיים דהחילוק הוא - בשבת אסור משום דש רק להבדיל בין אוכל למשקה, אבל על יצירת זיעה בעלמא אין חיוב בשבת. ולכן היוצא מהזיתים וענבים לכו"ע חשיב משקה ואסור בסחיטה. ואילו שאר פירות נחשב כזיעה בעלמא.

והנה מובא בטור או"ח (סי' ר"ב) אם סחט קנה סוכר ושתה מימיו דנחלקו הפוסקים מה יברך - דעת הטור שיברך בפה"ע, ונימוקו - כל פרי שנטע לצורך משקה היוצא ממנו חשיב כפרי לגבי ברכת בורא פה"ע. משא"כ פירות אחרים שבעיקרן נטעו לצורך אכילה, המיץ שלהם חשיב זיעה.

ויש לעיין לפי"ז - אם סחט קנה סוכר בשבת מה דינו, דלפי הסבר הפע"ח הנ"ל - לכאורה יתחייב כמו זיתים וענבים, שמי הסוכר אינם זיעה בעלמא.

וקשה, שלכאורה מסוגיין מוזכרים רק זיתים וענבים בלבד, וצ"ע.

★★

בגמ': חלוק הי' ר"י **אף בזיתים וענבים** וכו'.

בהגהות הגאון ר' דוד פרנקל זצ"ל מקרלין (שנדפסו בקובץ כרם שלמה שנה י"ב קו' ח' ע' כד) מציין כאן: עיין בר"ן שגורס בזיתים וענבים והלכה כמותו בזתים וענבים, וצ"ע שלא הביאו גירסתו זו. ע"כ.

★★

בגמ': שדם **מגפתה טמא** וכו'.

וברש"י (להלן קמ"ד ע"א) פירש דחלב הוא כדם מגפתו. דדם נעכר ונעשה חלב וכו' ע"כ. ובתוס' נדה (י"ט ע"ב) ד"ה כתיב וכו' הקשו: ויש לתמוה, דהכא משמע דלכ"ע דם הנדה לא הוה בכלל דם חללים, ובשבת פרק חבית (דף קמג:) משמע דחלב האשה טמא משום דם מגפתה, דקתני לא אם אמרת בחלב האשה שמכשיר שלא לרצון שכן דם מגפתה מכשיר, ומפרש רש"י דחלב היה דם תחלה כדאמרינן (לעיל דף ט.) דם נעכר ונעשה חלב, והכא אמרינן דאפי' דם נדה לא הוי בכלל דם חללים, כ"ש חלב, ע"כ.

וכתב בערוך לנר (שם בנדה) דיש ליישב, דהנה רש"י כאן פירש בדברי ר"ע דחלב נקרא משקה מדכתיב (שופטים ד) ותפתח את נד החלב ותשקהו. ובתוס' הקשו דלמה לי' לרש"י לכתוב טעם חדש, הרי בלא"ה יכול לומר דטעמו הוא כיון דדם נעכר ונעשה חלב ע"ש.

וכתב בערוך לנר די"ל דרש"י בכוון כתב ליישב קושית התוס' בנדה הנ"ל דרק לחכמים אמרינן כן דילפי חלב מדם, אבל לר"ע י"ל דלא ס"ל כר"מ אלא כחכמים בנדה לעיל (ט.) דלא ס"ל דם נעכר ונעשה חלב, ולדידי' י"ל דס"ל דדם נדה אינו בכלל דם חללים, וא"כ י"ל דגם רבנן דר"מ בנדה י"ט ס"ל כן, ולכן לא קשה עליהם מדברי רש"י כאן בשבת בדעת חכמים, ודו"ק היטב.

★★

רש"י ד"ה חלות דבש. בא"ד מאחר שמרוסקין הדבש זב מאליו מתוך השעוה ואין דרך לסוחטו, הלכך ר"א מתיר.

הקשה הרש"ש, דלעיל (דף יט ע"ב) משמע משום דאפילו סחיט להו בשבת ליכא חיוב חטאת, עכ"ל. ובשו"ת הר צבי (ט"ל הרים-דש סימן ד) כתב השואל ליישב שדברי רש"י בפשיטות, שאם היה דרך לסוחטן היה אסור המשקה דומיא דתותים ורימונים אעפ"י שאין חיוב חטאת בסחיטתן גם לרש"י, וכמ"ש הגר"א סימן שכ ס"ק ב, ומ"ש בגמרא דאתי ממילא, דא ודא אחת היא, דמאחר שנתרסקו ואתו ממילא, ומשו"ה אין דרך לסוחטן, וכ"מ לשון רש"י.

וע"ז כתב הגרצ"פ פראנק ז"ל: עדיין אין זה מספיק, דסוף סוף מנ"ל דכל מילי ממילא דאתי שפיר דמי ואינו חייב חטאת אם סוחטן, נימא דלא גזרו בזה משום דאין דרך לסוחטן ולא יבוא לידי סחיטה. ואין לומר דאה"נ דאינו מוכיח אלא דכל מידי דאתי ממילא אין חוששין שיבא לידי סחיטה, דא"כ מאי מסיק התם מעיקרא אוכל וכו', היינו דבזה אם היה דרכו בסחיטה מותר. א"כ לר"א נמי הא קבלה מיניה הך פירכא ומסיק ראיתו משום דשמעינן ליה לר"א דאפילו זיתים וענבים נמי שרי, ומנ"ל לרש"י דבחלות דבש נמי עיקר ההיתר משום דאין דרך לסוחטו, דטובא קמ"ל, דאי ממתני' ה"א התם הוא דמעיקרא אוכלא ולבסוף אוכלא, אבל הכא כו' אימא לא קמ"ל, משמע דלפי האמת אין טעם ההיתר משום דמעיקרא אוכלא, ור"א לא קבלה מיניה בפ"ק רק משום דאיכא למדחי, ע"כ הביא מתני' דזיתים וענבים.

וז"ל המאירי ר"פ חבית, על הא דחלות דבש אסורין גזירה מרוסקין אטו שאין מרוסקין וגזירה חלות אטו זיתים וענבים, ור"א מתיר שאין גוזרים בהם הואיל ומאליהם יוצאות, עכ"ל המאירי. וזה דלא כהנשמת אדם דכתב דריסוק חלות דבש הוא מדאורייתא, רק הוא מד"ס ואסור בכלל משקין שזבו כמו תותים ורמונים. אמנם לפמ"ש לעיל דלר"א מפרק אוכל מאוכל נמי חייב, יש ליישבו קצת.

כן קשה לי דברי שו"ת פני יהושע (סימן יג), שכתב דבחלות דבש ל"ש סחיטה כלל, אלא דקודם רדיה אסור משום תולש מדרבנן אם אנם מרוסקים, ונסתייע לזה מלשון רש"י (דף יט ע"ב) שכתב חלות דבש שהכורת רודה, ולא הזכיר כוורת על חנם אלא לאשמועינן שהן בכורת דוקא, ובזה דוקא אם אינם מרוסקים אסור משום תולש כו'. וכתב עוד, ותדע דאלו הי' סחיטה קודם הריסוק, א"כ מאי קאמר התם הוא מעיקרא אוכלא וכו'. וקשה אם קודם הריסוק הו"ל סחיטה, גם לאחר הריסוק ליתסר כמו זיתים וענבים כו' ע"כ.

(שדה צופים)

דף קמ"ד ע"א

רש"י ד"ה שהחולב. בא"ד והמקיז דם בהמתו לרפואה כו'.

בשו"ת נודע ביהודה (מהדורה תנינא יו"ד סימן קז) כותב דדעת רש"י כאן נראה דבאדם כל דם הקזה מכשיר

אפילו מקיז לרפואה, שכתב, והמקיז דם לרפואת בהמתו טהור דדם מגפתה היא. ומדמפרש כל זה בבהמה, מכלל דבאדם טמא. ועוד מדיהיב טעם דדם מגפתה היא, והרי באדם אדרבה דם מגפתו טמא. ועיי"ש שביאר שדעת הרמב"ם הוא דבאדם המקיז דם לשתיה טמא, ולרפואה טהור. ובבהמה כל דם הקזה טהור, ורק דם שחיטה מכשיר בבהמה משום דילפינן ממה שנאמר על הארץ תשפכנו, כמים. והר"ש פ"ו דמכשירין (מ"ז מ"ה ומ"ח) ס"ל דבבהמה דם בקזה לשתי' מכשיר. והחילוק בין אדם לבהמה הוא במקיז שלא לרפואה שלא לשתי', דבאדם מכשיר ובבהמה אינו מכשיר.

דף קמ"ד ע"ב

בגמ': ושל בית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים.

וברש"י: ושל בית מנשיא - היו רגילין לסחוט רמונים בחול, אלמא איכא דסחיט להו. הלכך בשבת אסור ע"כ.

ופריך רבא אטו בית מנשיא רובא דעלמא הוי, ואמאי הוי משקה משום הא, וקאמר רב חסדא, דהיינו טעמא כיון דאחשבינהו הוי משקה, ואיתא שם בגמ' דרב פפא פליג על ר"ח, ויעוי' ברש"י שם דמבואר בדבריו, דלפי רב חסדא כל סחיטת פרי אסורה כאשר סוחטו לצורך משקה, ומשום הסברא של "אחשביה", עיי"ש.

והנה בב"י (או"ח סי' ש"כ ד"ה תותים ורימונים וכו') כתב להקשות לפי דברי רב חסדא א"כ קשה על הא דנקטו הפוסקים ששאר פירות [לבד מזיתים ענבים תותים ורימונים] מותר לסוחטן, דאמאי שרי לסוחטן, והרי כאשר סוחטן למשקה אחשבינהו למשקה, ותירץ הב"י, דצ"ל לשיטת הפוסקים הללו דלמסקנת הגמ' ליתא לסברת רב חסדא דסיבת האיסור הוא משום סברת אחשביה, אלא מה שאסור לסחוט רימונים הוא משום דלא רק בית מנשיא היה דרכן בכך, אלא הרבה אנשים סחטו רימונים, וכל שהרבה עושים כן אזי אף שאין זה רוב בני אדם מ"מ כבר הו"ל שם משקה, ולכך שאר פירות מותר לסוחטן כיון שאין דרך אנשים לסוחטן כרימונים, עכ"ד. ומבואר מזה, דלפי הב"י אילו היינו מקבלים דעת רב חסדא דמשום אחשביה הוא, אזי היה צריך לאסור סחיטת כל פירות למשקה, ואילו הפוסקים המתירים סחיטת שאר פירות לא ס"ל למסקנא סברת אחשביה, ולכן הם אוסרים רק פירות שדרך הרבה אנשים לסוחטם, אף שאינם רוב העולם.

אכן מצינו ביאור אחר בענין זה, והוא, בחידושי הרשב"א כאן שהקשה כקושית הב"י, דלפי רב חסדא היאך מותר לסחוט שאר פירות, והרי ע"י סחיטתו למשקה אחשבינהו למשקה, וכתב בביאור ענין זה, וז"ל:

"**ויש** מי שפי' דתותין ורימונים וכבשן סתמן למשקה הוא בשסחטן ואחשבינהו, והו"ל משקה כיון דאיכא קצת בני אדם דסחטו להו כבית מנשיא, אבל פגיעין ועוזרדין שאין דרכן של בנ"א לסוחטן, אזי אפי' סחיט להו בטלה דעתו אצל כל אדם ולא הוי משקה אלא כמפרק אוכל מתוך אוכל, וזהו נכון" עכ"ד.

ומבואר מזה, דדעת הרשב"א היא דלמסקנא מקבלים דעתו של ר"ח דהוא מטעם אחשביה, אלא דהטעם שאין איסור סחיטה בשאר פירות הוא משום דבכה"ג אין לומר דין אחשביה אלא בטלה דעת הסוחט אצל כל אדם ולא הוה משקה. ע"כ.

נמצא שיש בידינו ג' שיטות ביסוד האיסור דסחיטה. א', שיטת רש"י דמטעם אחשביה יש לאסור כל סחיטת פרי למשקה, ב', שיטת הרשב"א דאמנם דין סוחט מדין אחשביה, אך רק במה שאם היה בנמצא לאינשי הרבה היו סוחטין אותו למשקה בזה אמרי' אחשביה, אך אם לא כן אזי אדרבה י"ל דבטלה דעתו אצל כל אדם, ג', שיטת הב"י דלמסקנא לא תליא כלל בדין אחשביה, אלא כל פרי שיש הרבה אנשים שסוחטין אותו אף אם אינם רוב העולם כבר נחשב זה למשקה ואסור לסוחטו.

★★

וכתב הגר"צ קושלבסקי שליט"א בקובץ צוהר (כרך ב ע' קנ) לדון להנ"ל בענין האם מותר לסחוט לימון לתוך סוכר כדי ליתנו אח"כ בתוך כוס התה.

דהנה או"ח סימן ש"כ הביא בשם הרא"ש שכתב דשרי לסוחטן, והקשה הב"י שם, אמאי שרי לסוחטן, והרי יש מקומות שנהגו לסוחטן והוי משקה [אף שרוב בני אדם לא סוחטים אותם] כמו במצרים ועוד, ותירץ הב"י בב' אופנים, וז"ל, ואפשר דלא מיתסר אלא כששותין מי סחיטת הפרי בלי תערובת משקה אחר, אי נמי, לא מיתסר אלא כשסוחטין מימיו לבד ואח"כ מערבים אותם, אבל אם המנהג לסחוט מימיו לתוך משקה אחר שרי, עכ"ל.

והנה הב"י עפ"י שיטתו פסק בשו"ע שם דמותר לסחוט לימונים, וזהו משום דאין מקומות שסוחטים הלימון לשתותו בפני עצמו, וכמש"כ לפרש בב"י דאע"ג דסוחטים אותם במצרים, אבל אין סוחטין לשתותם אלא בתערובת עוד משקין, ואולם יעוי' בחיי אדם כלל י"ד, שכתב, דהיום נוהגין כן לסחוט, עיי"ש, ולכאו' לפי"ז אסור לסחוט לימון לכוס תה.

אולם נראה, דאולי יש להקל בזה דוקא לפי שי' רש"י והרשב"א [שכדעתם פסקו המג"א והגר"א], והיינו, דדוקא משום שכל האיסור תליא באחשביה יש למצא היתר לזה, וזהו עפ"י מה שנראה לומר סברא בזה שמצאנו לה סמוכין בדברי התוס' נדה נ' א' ד"ה כל שחייב וכו' שכתבו וז"ל, וי"ל דאיכא ב' מיני תבלין, דהנהו דאין ראויים אלא לטעמא לא מטמו טומאת אוכלין ואין חייבין במעשר, אבל תבלין דראויין נמי בפני עצמו ועבידן נמי לטעמא כגון שומים ובצלים חייבים במעשר ומטמאים טומאת אוכלין, עכ"ל.

והנה סחיטת לימון לתה הרי אינו עבור אוכלין אלא עשוי לטעם בלבד, ואם נעשה רק לטעמא אין לזה שם אוכל, וכמבואר בדברי התוס' דתבלין שבא רק לטבל דבר אחר ולא לאכילה בפנ"ע אינו נחשב לאוכל, עיי"ש, ואם כן, הרי אין לדונו כמו אחשביה למשקה, ולכן יש להתיר, ורק לסברת החיי אדם אליבא דהב"י היה מקום להחמיר, ומשום דכל שם "משקה" תליא בזה שיש מקומות שסוחטין הרבה כיום, ולכן חשיב משקה משום זה, ולא תליא כלל באחשביה דהאדם, וכמש"נ.

ועתה נבא לסכם שאלתינו הנ"ל גבי סחיטת לימון לתוך תה, דהנה לפי שיטת רש"י והרשב"א דיסוד דין משקה תליא בסברת אחשביה, נראה דכ"ז שייכא רק כאשר סוחט הלימון לצורך משקה בפ"ע, אבל כאשר סוחט הלימון להטעים משקה אחר ולא לצורך שתיית הלימון בפנ"ע אזי אין שייך לומר בזה סברת אחשביה, דהא לא אחשביה בפנ"ע, ואין לאסור סחיטה זו, ורק לדעת הב"י דס"ל דלמסקנת הגמ' איסור סוחט והגדרת משקה לא תליא בסברת אחשביה, אלא כל מה שדרך הרבה בנ"א לסחוט לצורך משקה אף שאין זה רוב בנ"א כבר נחשב משקה, א"כ כיון דעתה דרך בנ"א לסחוט לימונים [כמש"כ החיי אדם הנ"ל] אזי יש לאסור לסחוט לימון אף כדי להטעים משקה אחר.

ונמצא דאדרבה, דוקא לדעת רש"י שנראה כהמחמיר בענין זה, דאוסר בכל פירות סחיטה, יוצא לדבריו קולא נגד דעת הב"י שסובר דאוסרים מחמת מנהג הרבה בני אדם לסחוט, וכמש"נ, והנה המג"א והגר"א שם נקטו לעיקר כדעת הרשב"א ולא כדעת הב"י עיי"ש, וא"כ לפי מה שנתבאר יוצא לדינא דשרי לסחוט לימון לתוך תה כדי להטעימו, דאין בזה סברת אחשביה.

אכן לרווחא דמילתא י"ל דמהיות טוב יש להחמיר לסחוט הלימון לתוך סוכר ואז ישימו לתוך התה, דעי"ז נחשב דסוחט לתוך אוכל, והנה עיקר עצה זו הביאה במשנ"ב וס"ל דאף שאח"כ ישימו לתוך משקה מ"מ דנים בתר השתא והשתא הוי לתוך אוכל, ואמנם החזו"א מערער על קולא זו, דסו"ס עיקר מטרתו הוא לשים הסוכר במשקה, ויש לילך בתר מחשבתו, והוי כסוחט למשקה. עכ"ד.

★★

בגמ': הכא בטלה דעתו אצל כל אדם וכו'.

הנה המהרש"ל בים של שלמה בחולין (פרק כל הבשר סי' כא) כתב די"ל דהסברא דבטלה דעתו אצל כל אדם י"ל רק לחומרא ולא לקולא ע"ש היטב מש"כ. ובספר ללקוט שושנים (סי' א') כתב להוכיח מכמה אכתי דאמריך זאת גם לקולא, וביניהם בסוגי' דידן דהרי כיון דאמרינן דבטלה דעתן של בני מנשי' אצל כל אדם, א"כ יוצא דשרי לסחוט רימונים בשבת כיון דאין הדרך לסוחטן בחול וכמובן וא"כ מבואר דגם לקולא אמרינן סברא זו.

וכתב שם לבאר בזה: י"ל דהיכא דהדבר תלוי במציאות ובדרך העולם, בזה ודאי אמרינן בטל דעתו אצל כל אדם גם לקולא והוא לכו"ע, דכן נוטה הסברא, דכשבאים אנו לדון ולקבוע מהו דרך העולם אזלינן בתר דעת רוב בני אדם בכל אופן. ואין מקום למחלוקת אי אמרינן בטל דעתי' לקולא אלא בכה"ג שהנדון הוא דעת האדם, דבזה אפשר דמאחר והעיקר הוא דעתו, לא מבטלינן לה כלפי דעת העולם עכ"פ לקולא.

ולפי"ז א"ש כאן, דהנה החיוב סחיטה תלוי אם דרך אותה הפרי להסחט ולא בדעת הסוחט, וזה פשוט, וא"כ לכו"ע אזלינן בתר רובא דעלמא ולא בתר דידיה ובטל דעתו אפי' לקולא, ודו"ק היטב ע"כ.

★★

בגמ': חולב אדם עז לתוך הקדירה וכו'.

ובתוס' (ד"ה חולב וכו') נראה דס"ל דחולב שרי ביו"ט ע"ש. והקשה הגאון רמ"א מיזליש ז"ל בן הגאון בעל חדות יעקב ז"ל בהסכמתו לחתם סופר על ביצה, דהרי בגמ' (שבת צה ע"א) מבואר: החולב והמחבץ וכו' שגג בשבת חייב חטאת - הזיד ביו"ט לוקה ארבעים ע"כ. מבואר דחולב אסור ביו"ט.

והגאון החלקת יואב זצ"ל בהסכמתו שם (ונדפסה שוב בספרו ח"ב ע' קט) כתב ליישב: לק"מ דידוע דתרי ענייני דש יש, מפרק משקה מאוכל או אוכל מפסולת, וכשחולב לתוך אוכלין ביו"ט הוי אוכל מאוכל, אבל בדף צ"ה דלא מיירי בחולב לתוך אוכלין הרי חייב מטעם מפרק משקה מאוכל, גם לגבי ממחק לא שייך סברת התוס' דביו"ט הוי אוכל כידוע ע"כ.

★★

בגמ': משקה הבא לאוכל - אוכל הוא וכו'.

במרדכי על ברכות (סי' קכה) כתב: מיא דכולהו שלקי כשלקי. פי' בין אם סוחט המשקה מהם בין אם בישלם במים, ודוקא ירקות שהמשקה שיוצא מהם עיקרו לטבול בו קאי וחשיב מאכל כמקודם, דהא אמרינן בפ' חבית משקה הבא לאוכל כאוכל דמי וכו' ע"כ.

ונראה דס"ל להמרדכי, דכיון דהמשקה הבא מירקות משתמשים בו לאוכלו בדרך אכילה ומטבלים בו כמו שמטבלים באוכל, א"כ חשיב כאוכל וזה הדין הנלמד ממש"כ כאן משקה הבא לאוכל - אוכל הוא.

וכן נפסק במשנ"ב (סי' רי ס"ק א) בשם החיי אדם, דאם אכל פת עם הרוטב בלא טיבול אינו מצטרף, דאוכלין ומשקין אין מצטרפין, אך אם היה הרוטב של המאכל מדברים שמברכין עליהן כמו על המאכל, אפשר דמצטרף הרוטב אל המאכל. כלומר, דומיא דציר שעל גבי הירק, דאף שהוא נוזל ולא גוש, מ"מ מאחר שאין שותין אותו בתורת משקה, דינו כאוכל ושיעורו בכזית, וממילא מצטרף שפיר עם האוכלין, דשיעוריהן שווים. ודו"ק היטב.

ובאגרות משה או"ח (ח"א סי' עה) דחה את דברי החיי אדם הנ"ל מהלכה ע"ש אך יסוד הדברים נראה כהמרדכי הנ"ל.

ובתוס' כאן (ע"א ד"ה לא לרצון וכו') כתבו, דאע"ג דחלב אשה משקה הוא ואין צריך הכשר, משמע ליה דמה שהוא בפי התינוק שהתינוק יונק חשיב כאוכל וצריך הכשר, לפי שזהו מאכלו של תינוק. ע"כ. ורואים כאן את יסוד הדברים הנ"ל, דאף שהוא נוזל ולא גוש, מ"מ אין התינוק שותהו בתורת משקה, וא"כ בכל ענין של אוכל או משקה, אין אנו מסתכלים האם זה גוש או נוזל, אלא מסתכלים באיזה צורה משמשת האכילה שלו, בצורת אכילה או בצורת שתיה, ולכן ירקות שסוחטים אותם והמשקה היוצא מהם משתמשים בו בצורת אכילה וטובלים בו, נחשב אוכל וכהמרדכי והחיי אדם הנ"ל ודו"ק.

ובאמת דבארץ צבי להגה"ק מקוז'יגלוב זצ"ל (ח"ב סי' כג) כשדן לגבי עשיית קידוש בש"ק ביום על יי"ש, ר"ל דכיון דיי"ש עושים מתפוחי אדמה או שעורין או פירות א"כ שיעורו לגבי ברכה כאוכל ע"ש שהאריך בדברים עפ"י הסוגי' דכאן וכל זה הוא כהנ"ל ודו"ק היטב.

★★

הגאון החלקת יואב זצ"ל בקונטרס קבא דקשייתא שלו (קושי' נח) הקשה על המבואר כאן דאיסור סוחט הוא רק במפרק אוכל לצורך משקה, אבל משקה הבא לאוכל דינו כאוכל, ואין בו משום סוחט. וכתב רש"י דאפילו סוחט משקה על דעת שיתנו אחר כך תוך המאכל, ולא רק אם סוחט תיכף לתוך האוכל, גם אין עליו שם משקה מן התורה, ומותר.

ואם כן קשה מה דשנינו דמשקה בית מדבחיא, היינו המשקין שבבית המקדש, טהורים הם ואינם מקבלים טומאה. וכתב רש"י דבכלל זאת הוי אף שמן למנחות. והא השמן שנסחט למנחות היה לכתחילה על דעת כן, כמו ששנינו שהטיפה הראשונה למנורה והשני למנחות. וא"כ הוי כמשקה הבא לאוכל דאוכל הוא ואינו בכלל משקה, ואמאי טהור הוא.

ובספרי על הקבא דקשייתא הארכתי הרבה בתירוצים בקושי' זו ונביא כאן את שרשי התירוצים בקצרה:

א. יש לומר דדיני טומאה חלוקים מדיני שבת, ואף שמצינו לענין שבת דמשקה הנסחט על דעת לתיתו לאוכל אוכל הוא, מ"מ לענין טומאה חשיב כמשקה, וא"ש.

ב. עוד י"ל דאין דין בסחיטת השמן שיהיה לשם מנחות, ורק שנינו דהשמן הראשון כשר למנורה והשני

למנחות. וא״כ לק״מ, דשפיר מיירי שהשמן למנחות נסחט לכתחילה לשם משקה ושפיר חשיב משקי בי מדבחיא.

ג. עוד י״ל דכיון שדין התורה במנחה שיהיה שמן דוקא, וע״כ דהיינו משקה, דאל״ה לא נקרא שמן. וא״כ שמן דמנחות מגזירת הכתוב יש עליו דין משקה.

ד. עוד יש ליישב, דמה דמשקה הבא לדעת נתינה באוכל חשיב כאוכל הוא רק כשעוד בשבת זו יתן את המשקה לאוכל. וא״כ לא דמי למנחות, דשם הכינו את השמן חודשים ארוכים לפני שנתנוהו למנחות, ובינתים בודאי לא היה לזה דין אוכל.

ה. עוד י״ל ע״פ המבואר (מנחות עד ע״א) דמכל מנחת רקיקין נשאר שמן אחר היציקה ונאכל לכהנים כמו שהוא בעין, ונמצא דיש בשמן הניתן למנחה גם שמן שישאר לעולם משקה, ושמן זה המעורב בשאר שמן עוד קודם שניתן למנחה גורם לכל השמן דין משקה, וא״ש.

ו. עוד י״ל דמה שאינו עובר מה״ת כשסוחט על מנת שלא ליתן לאוכל, אין הטעם דכשכוונתו לאוכל אינו משקה, אלא שאין חייבים על סחיטת משקה מתוך אוכל אלא כשבדעתו להשתמש במשקה, אבל כשבדעתו להופכו לאוכל אין כאן מלאכה (והרי זה דומה לסוחט לאיבוד שדעת הר״ן שפטור), וכך הדין אם לבסוף לא יתקיים בתור משקה. אבל מ״מ כעת יש לו דין משקה.

ז. עוד י״ל שהרי אם יטמא השמן שוב אינו עומד לתת באוכל, דכבר אינו כשר למנחות, ושפיר חשיב משקה, ואינו מקבל טומאה מדין משקי בי מדבחיא דכן. ע״כ.

★★

בקונטרס הנ״ל - קבא דקשייתא (קושי׳ עו) הקשה קושי׳ נוספת בסוגי׳ כאן: הנה מבואר כאן, דאיסור סוחט בשבת הוא רק בסוחט למשקה, אבל הסוחט כשכוונתו לאוכל אין בו משום סוחט, דהוי כמפריד אוכל מאוכל.

ומזה יצא לגמ׳ כאן דין, שמותר לחלוב עז לתוך הקדרה שיש בה אוכלין, דאז לאו למשקה בעי לה אלא לאוכלין, אבל לא לתוך הקערה. ומקשה הגמ׳ דאם דכשסוחט לתוך הקדרה לאו כמשקה חשבינן לה אלא לאוכל, א״כ אף אינו מכשיר לקבל טומאה. ואמאי תנינן זב שחולב את העז החלב טמא, הא החלב עצמו חשוב כאוכל וטעון ביאת משקה עליו להתכשר לקבל טומאה, ובמאי איתכשר. ומשני דאיתכשר בטיפה ראשונה המלכלכת את פי הדד מדעתו, שעל ידה נוח ליחלב, וכיון שאת אותה טיפה לא בעי לאוכל, א״כ הו״ל משקה כשאר חלב, ומכשיר את שאר החלב לקבל טומאה.

וקשה, דאם כן כיצד מותר לחלוב עז לתוך הקדרה מטעם דלאו משקה הוא, הא איכא אותה טיפה דאותה לא בעי לאוכל ויש לה דין משקה, וא״כ יהיה אסור משום אותה טיפה. ע״כ הקושי׳.

וגם כאן נביא רק את יסודי ושרשי התרוצים הרבים שיש בזה:

א. י״ל דיתכן פעמים שאמנם לא תשאר שם הטיפה הראשונה, ובכה״ג כל היוצא בחליבה הוי אוכל. רק דאפשר שיהיה כן, ומשום הכי לא גזרו.

ב. עוד יש ליישב עפ״י שיטת הרי״ף דס״ל דחליבת עז הוי מלאכה, ומה דמותרת ביו״ט הוא משום אוכל נפש. ולכן שרי כה״ג דהטיפה הוי מכשירי אוכל נפש דא״א לעשותן מערב יו״ט, וכן י״ל דאיסור דש ביו״ט באוכל נפש אין בו איסור רק מדרבנן, וכה״ג לא גזרו בזה משום הטיפה שעל פי הדד.

ג. עוד י״ל לפי שיטת הרי״ף הנ״ל דיש בחליבה משום מלאכה, ורק לאוכל הותרה. אלא דגם בטיפה זו אזלינן בתר סוף מחשבתו, וסוף מחשבתו בהחלקת הדד הוא בשביל הוצאת שאר החלב שהוא מותר כיון דהוא אוכל, אם כן גם הוצאת הטיפה לא חשיב מלאכת עבודה, שסוף מחשבתו אינה להוציא משקה. מה שאין כן לגבי הכשר, כיון דמשתמש בו ללכלך פי הדד, והיינו בתורת משקה, הוי מכשיר לקבל טומאה, דלטומאה אזלינן בתר עצם הפעולה ולא בתר סוף כוונתו.

ד. עוד י״ל דהטעם בחולב לתוך הקדירה דמותר, דאינו דרך פריקתו. וא״כ גם בחולב ומלכלך פי הדד, אין דרך הפריקה כדי ללכלך פי הדד רק שממילא נעשה, ולכן לא נחשב כחולב ומותר.

ה. עוד יש ליישב שחיוב מפרק הוא רק בפורש לחוץ, וכיון דטיפה ראשונה זו היא על פי הדד שהוא בית הסתרים, א״כ עדיין חשיבא בלועה, וליכא בה משום חיוב סוחט.

ו. עוד י״ל דטיפה ראשונה זו הולכת לאיבוד, ואין איסור סחיטה אלא כשהמשקין היוצאין אין הולכין לאיבוד, אך לענין הכשר ודאי דטיפה זו מכשירה, וא״ש.

ז. יש שכתב ליישב דטיפה זו אינה טיפה המסויימת, אלא לאחר שמשך את הדד בפעם ראשונה נשארה טיפה אחת, וניחא ליה בה שמיקל על החליבה. וא״כ לענין הכשר ודאי דמכשיר, אך לענין שבת לא החשיב כאן טיפה מסויימת שיוכל להתחייב עליה.

ח. עוד יש לומר דמה דמצינו לענין הכשר דהטיפה ע״פ הדד חשובה משקה, הוא רק בדעתו לכך. ובשבת, דאם דעתו ללכלך עושהו דין משקה, אמרינן בסתמא דעתו שלא ללכלך, ולכן לא חשיב משקה, ואין איסור בחליבה. ע״כ.

ובספרי קבא דקשייתא הבאתי בזה בס״ד הרבה חדשות.

★★

בגמ׳: סוחט אדם אשכול של ענבים וכו׳.

בשו״ת הרא״ש (כלל כב סימן א) דן אם מותר לסחוט בשבת בוסר לתוך קערה שיש בה תבשיל. כההיא דכאן סוחט אשכול של ענבים לתוך הקדרה; פי׳ שיש בה תבשיל, אבל לא לתוך הקערה ריקנית; דכשיש בה אוכל, הוי משקה הבא לאוכל, וכאוכל דמי. וכותב: הנה ידעת, כי פלוגתת דרבוותא היא; רבינו חננאל פסק הלכה כרבי יוחנן, דשלקות למימיהן חייב, ואומר כי רבי יוחנן פליג אהא דשמואל, ורב אלפס פסק כשמואל; ומי יכניס ראשו בין ההרים. והמחמיר תבא עליו ברכה. ע״כ.

ובמג״א (סי׳ שכ סק״ז) הביא את דברי העולת שבת שכתב, דאף לר״ת שאוסר לסחוט בוסר אפי׳ לתוך האוכל, ואינו ראוי לאכילה, והו״ל כבורר, מ״מ מותר לסחוט לצורך אותה סעודה. כמ״ש בסי׳ שי״ט. וכתב עליו, ולי נראה דלא דק, דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר, וכ״כ השה״ג פ״ז דשבת. אלא ה״ט בבורר בידו לאכול לאלתר לא מקרי ברירה הוי דרב אכילה. וכן הטעם במחתך הירק דק דק לאכול לאלתר. ולהכי בקנון ותמחוי אסור לברור אפי׳ לאכול לאלתר. וכן פסולת מתוך אוכל אסור. ומכ״ש שאסור לסחוט בוסר. תדע, דהא כ׳ הר״ן דטעמא דאסור לחלוב עז משום דהוי בורר אוכל מתוך פסולת, ואטו יהא מותר כדי לאכול לאלתר, א״ו כדאמרנן. ופשוט. עכ״ל.

ובשו״ת אדמת קודש ח״ב (חאו״ח סי׳ ד) כתב לדחות ראיית המג״א מדברי הר״ן, דשאני עז שאינו ראוי לאכילה כלל, ולא חזי לשבת, והוי פסולת גמור, משא״כ בבוסר שאינו חשוב פסולת גמור, שעכ״פ חזי לקצת בני אדם דאכלי ליה בעיניה וכו׳. ע״ש. אך החיי אדם בנשמת אדם (כלל יד אות ג) כתב, שבאמת עיקר טעמו של ר״ת מטעם דש, ולא מטעם בורר, וכמ״ש התוס׳ כאן ד״ה חולב, בדין חליבה, פי׳ ר״ת דבשבת דלא חזיא לשחיטה הוי כמו דש, שהבהמה היא כפסולת, וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת. (וחזר בו ר״ת ממ״ש דחולב הוי ממחק). וכ״כ הרמב״ן במלחמות שם. וה״נ סוחט בוסר אין ספק דה״ט דר״ת שאסר משום דהוי דש וכו׳, וא״כ אפי׳ לאלתר אסור עיי״ש.

(שדה צופים)

★★

בתוס׳ ד״ה חולב וכו׳. ס״ל דהאי דאמר רב חסדא חולב אדם עז וכו׳ רק ביו״ט נאמרה, משום דגם הבהמה חזיא לאכילה, והוי כמפריד אוכל מתוך אוכל, אבל בשבת כיון דאסור לשחוט הבהמה כמו דש חשיבא שמפריד האוכל מן הפסולת;

וכן משמע בבה״ג. וכן כתב הרי״ף וכמה מן הראשונים. אבל הר״ן [וכן כתב הרשב״א שגדולי האחרונים ומקצת הראשונים הסכימו דאפילו בשבת קאמר, וכן ודאי נראה וכו׳ עכ״ל] בתחלת מס׳ ביצה משמע בפירוש, דס״ל דר׳ חסדא אף בשבת אמרה, שהר״ן הקשה התם אמאי דקאמרה הגמרא: אלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים מה טעמייהו דב״ש מוקצה היא. וכיון שהתרנגולת מקצה אף הביצה נגררת אחריה וכו׳ ״ובפרק חבית נמי הכי משמע, דאמרינן התם חולב אדם עז וכו׳ משום דכיון דהוי ליה משקה הבא לאוכל חשיב כאוכל, והא עז בשבת מוקצית היא מחמת איסור שחיטה, ואפילו הכי לא מתסר חלבה משום לתא דידה״. ע״כ. הנה מבואר בר״ן דס״ל דדין זה הוא גם בשבת.

ויש לציין דהשו״ע הזכיר ענין זה של חליבה רק בהל׳ יו״ט (סי׳ תק״ה), ובהלכות שבת לא הכריע אם מותר לסחוט לתוך אוכלין, וכבר הקשה ע״ז הט״ז עיין בדבריו (סי׳ ש״כ וסי׳ תק״ה), וקרוב לומר שכיון שלא הזכירו בשבת רק ביו״ט

שהחליט שרק ביו״ט מותר; והמגן אברהם (בסי׳ ש״ה ס״ק י״ג) כתב שאף אם הנכרי חולב טוב לחלוב לתוך אוכלין, כדי שיהיה שבות דשבות ע״ש.

ובאחרונים דנו הרבה להתיר חליבה בשבת ויו״ט, ורצו להתיר ע״י קטן, אך בשו״ת מהר״ש ענגיל (חלק ד׳ סי׳ עב) כתב דגם ע״י קטן אפשר להתיר רק באקראי, פעם או שתים, אבל להובילו תמיד לחלוב - אסור ע״כ.

וראה בזה גם באחיעזר (חלק ג׳ סי׳ לד) ובחזון איש (הל׳ שבת פי׳ נ״ה ס״ק א׳) ובאגרות החזון איש (ח״א סי׳ צה). וחלק ב׳ (סי׳ י״ג) ע״ש שכתב וז״ל: נחפשה ונחקורה אם יש להתיר בחולב על קרקע שהחלב הולך לאיבוד. - בתחלה עלתה במחשבתי לומר שזה תלוי בפלוגתת ר׳ יודא ור׳ שמעון לענין מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אם החלב הולך לאיבוד הוי החליבה שאצל״ג. אבל זה אינו, שהרי כתבו התוספות שבת (ע״ג ע״ב) ד״ה וצריך לעצים וז״ל: נראה דאפילו לר׳ יודא דמחייב משאצל״ג בעינן צריך לעצים, דלא מקרי בעצים קוצר אלא בענין זה וכו׳, וכדאמר ר׳ יוחנן לקמן בפ׳ הבית (קמ״ה) אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר למימיהן חייב חטאת - ואמאי שרי לגופן ליהוי כמשאצל״ג, אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך. עכ״ל. הרי שדעת התוספות, שאף לר׳ יודא אם חולב והולך לאיבוד דפטור. (ומסופק אני אם הנידון הוי בסוג מקלקל, משום שאף שאין לך מקלקל יותר מזה, מ״מ הוי מתקן אצל פרה, שיש לה צער אם אין חולבין אותה כמו הקורע בחמתו). ע״ש עוד בזה מש״כ מהאור זרוע (הל׳ שבת סי׳ נח).

★★

שיטה נוספת יש בזה בתשו׳ הרדב״ז (ח״ב סי׳ תרפ״ו) שם כתב לחלק בין כלי לכלי. דדוקא בכוס יש איסור דאורייתא, אבל בקערה אף שאין בה לא אוכל ולא משקה אין איסורו אלא איסור שבות דרבנן, וז״ל שם:

שאלת ממני אודיעך דעתי, בסוחט אשכול של ענבים לתוך הקערה ואין בה לא אוכל ולא משקה, והוא אומר לאכול אני צריך ואח״כ אתן אותו לתוך האוכל, אם הוא חייב אם הוא פטור?

תשובה, לענין מיתה לא תיבעי לך דהא קימ״ל שאם לא הפקיר עצמו למיתה לא קטלינן לי׳, וכותב הרב בהדיא פי״ב מה׳ סנהדרין וז״ל: ואפילו אמר יודע אני פטור עד שיתיר עצמו למיתה ויאמר ע״מ כן אני עושה וכו׳ ע״כ. הילכך בנ״ד, שהוא אומר בשעת התראה לאוכל אני צריך, ודאי לא קטלינן אותו, שהרי לא הותר עצמו למיתה, כי תיבעי לך אם יש עבורה איסור תורה ולקרבן, או דילמא פטור אבל אסור ואיסורו דרבנן.

ומדברי רש״י ז״ל נראה, שאין כאן חיוב קרבן אם הוא שוגג, שכך כתב בההוא דסוחט ענבים, שם בד״ה לתוך הקדירה: של תבשיל לתקנו, דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעיא לה, אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו והוי כמפריד אוכל מאוכל. אבל לתוך הקערה, דזימנין דלמשקה קאי, ואע״ג דבקערה לא שתי אינש לא מוכחא מילתא ואיכא איסור. ע״כ. הא קמן דאפילו מן הסתם ליכא אלא איסורא דרבנן, וכ״ש היכא דאמר בהדיא דלא בעי אלא לאוכל דפשיטא דאין בו חיוב חטאת. ואפילו את״ל וכו׳, הילכך מה שכתב הרב פ״ח מה׳ שבת וז״ל: אבל אם סחט לכלי שאין בו אוכל הרי זה דורך וחייב, מיירי כגון שסוחט לתוך הכוס וכו׳, א״נ כגון שסחט בסתם לתוך הקערה אבל אם פירש לאוכל קא בעינא לי, כיון דליכא הוכחה פטור אבל אסור.

נמצא ג׳ דינין: לתוך האוכל מותר לכתחילה: לתוך המשקה או לתוך הכוס או אף לתוך הקערה סתם חייב חטאת: אבל אם פירש דלאוכל קא בעינא פטור אבל אסור. ודע שאין קרבן למזיד. עכ״ל הרדב״ז שם.

מתוך דבריו יוצא, דאפילו לתוך הקערה שאין בה אוכל אם מפרש דלאוכל קא בעי לה אינו רק פטור אבל אסור, א״כ יש עצה בחליבה. דלפני החליבה בשבת יפרש דהחלב של שבת לגבינות קא בעי לי׳, ואם אמרינן משקה הבא לאוכל אוכל, משקה המתהווה הוא גופו אוכל לא כ״ש, ושרי כה״ג ודו״ק.

ויש היתר בחליבה ע״י נכרי, וראה בשו״ע או״ח (ס׳ ש״ה ס״כ) ובמשנ״ב שם (ס״ק ע״ג) שסברא להתיר היא בגלל צער בעלי חיים ע״ש. וראה ברא״ש (פ״ב דב״מ סי׳ כ״ט) בשם מהר״ם מרוטנבורג. דצער בעלי חיים דוחה שבות דאמירה לנכרי ע״ש ובחזו״א או״ח (סי׳ נ״ו ס״ק ד׳) בזה.

★★

בגמ׳: חולב אדם עז לתוך הקדרה.

באגלי טל (קוצר סוס״ק נ׳ בהגה״ה) עמד על זה למה נקט הכא דוקא חולב אדם ״עז״ ולא שאר בהמה. ומזה

כתב הוכיח למש"כ שם בפנים, דלכאורה קשה איך חולב הבהמה הא בהמה הוא מוקצה וגם צדדין אסור, והרשב"א ס"ל דלהשתמש בבעלי חיים אסור ביו"ט לצורך אוכל נפש. אלא מכאן מוכח דיש חילוק בין בהמה גסה לבהמה דקה, דגם רכיבה ממש עליה הוי כצדדין, דהרי אין דרך בהמה דקה לשאת משאוי, ולצדדין קילי טפי משום דאינו דרך תשמישו כמוש"כ רש"י, אלא משום לא פלוג גזרו גם בבהמה דקה על איסור רכיבה והשתמשות להדיא, אבל בצדדי בהמה דקה לא גזרו. ולכן הותרה חליבה בעז דלית בי' משום השתמשות בבעלי חיים, אבל בפרה היה אסור לחלוב משום איסור משתמש בבעלי חיים.

דף קמ"ה ע"א

בגמ': במשקה הבא לאיבוד קמיפלגי וכו'.

בספר גור ארי' יהודה להגר"ל זעמבא ז"ל על עניני המועדים (סימן י"ט ס"ק כא) העיר הערה נפלאה. במה שהקשו האחרונים לגבי נס חנוכה בביהמ"ק. דהשמן לא נטמא כלל דמשקה בית מטבחי' דכן, ותרצו דכיון דנעשה חולין ע"י דבאו פריצים וחללוה כדאיתא בע"ז (נ"ב:) ושפיר נטמא השמן יעו"ש, ולכאורה מלשון רש"י ז"ל בפסחים (י"ז.) דכתב משקה בית מטבחיא דהיינו שמן למנחות יעו"ש, ואמאי לא כתב שמן למנורה, ומוכח דבמנורה ליכא דין זה.

והשתא, כיון דהשמן שבמנורה הוא בכלל משקה הבא לאיבוד דלא חשיב משקה. א"כ ביותר קשה איך טמאו היוונים את כל השמנים שבהיכל, הרי הני דמיוחדים למנורה אינם מקבלים טומאה כלל, ועל כרחך דהמצוה מחשיבו ולא מתחשב כאזיל לאיבוד, ושוב מוכח מרש"י ז"ל דבמנורה אינו בכלל משקה בית מטבחיא, וצ"ב הטעם בזה. עכ"ד.

(אכן י"ל בהנ"ל דממ"נ. הרי כיון דמשקה דאזיל לאיבוד לא חשיב משקה, א"כ השמן שבמנורה שהולך לאיבוד לא היה בכלל משקה בית מטבחי' דכן. וא"כ הקושי' שהקשו האחרונים א"ש בלא"ה דשפיר מקבל השמן הזה טומאה, ודו"ק היטב וצ"ע).

★★

בגמ': וזיתים וענבים לא יסחוט ואם סחט חייב חטאת וכו'.

בר"ן כאן כתב לבאר טעם האיסור בזיתים וענבים טפי משאר הפירות. משום דשאר הפירות, היוצא מהם לא חשיב משקה אלא זיעה בעלמא ע"כ. והגאון ר' שלמה זלמן אויערבך ז"ל בספרו מנחת שלמה (חלק א' סי' מ"א) דן לגבי סחיטת פירות שביעית. והביא מש"כ הרמב"ם (בפ"ה משמיטה ויובל הג'): ולא ישנה אדם פירות שביעית מברייתן כדרך שאינו משנה בתרומה ומעשר שני עכ"ל. והשתא לגבי תרומה הרי כתב הרמב"ם (בפי"א מתרומות הלכה ב') וז"ל: "אין עושין תמרים דבש ולא תפוחים יין, וכן שאר כל הפירות אין משנין אותן מברייתן בתרומה חוץ מזיתים וענבים בלבד". והנה מלישנא דזיתים וענבים בלבד משמע דאפי' מיני פירות שעומדין לסחיטה ג"כ אין משנין מברייתן אע"פ שאינו מפסידן, והטעם נראה פשוט לפי הנ"ל. משום דכיון דקיי"ל דמשקין היוצאין מן הפירות חשיבי כזיעה בעלמא ואם שתאן זר אינו לוקה, נמצא שע"י הסחיטה קא מגרע את התרומה מקדושתה, וא"כ יצא לנו דאסור לסחוט פירות שביעית אלא רק זיתים וענבים ודו"ק.

ומסיק במנחת שלמה שם. דלפי"ז יצא, שאפי' שומשמין ולימון דלא קיימי אלא לסחיטה ג"כ אסור לסוחטן ולעשותן משקה, כיון שגם אלה אם שתאן זר אינו לוקה, כמו שהסכימו להלכה רוב הפוסקים שאין לוקין כלל על שום משקין היוצאין מן הפירות חוץ מזיתים וענבים בלבד דילפינן להו מקראי וכנ"ל עכ"ד. והוא חידוש גדול להלכה.

★★

בגמ': אמר רב חייא בר אשי אמר רב דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זתים וענבים בלבד.

פירש"י ודריסת זתים וענבים הוא דהוי מלאכה, אבל שאר דריכות לאו אורחייהו בהכי, ולאו מלאכה נינהו. מבואר מדברי רש"י דהטעם דפטור מה"ת בשאר פירות, הוא משום דהוי שלא כדרך.

אבל בר"ן כתב: "אבל שאר פירות היוצא מהם לא חשיב משקה". וביאר בפמ"ג (סי' ש"כ בא"א) דהוא כדמצינו לענין טומאת אוכלים דרק היוצא מזתים וענבים הוו משקין,

ולא שאר מי פירות, וכיון דלא הוו משקין אין בהם מלאכת דש דהוא הוצאת משקה מאוכל. אבל באגלי טל (דש סקט"ז) כתב דרש"י והר"ן לדבר אחד נתכוונו, ומש"כ רש"י דלאו אורחייהו בהכי. היינו דמשום הכי אין עליהם שם משקה, ולא הווי בכלל מלאכת דש.

דף קמ"ה ע"ב

בגמ': אלא לעדות אשה בלבד וכו'.

וברש"י דאקילו בה רבנן משום עיגונא. וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקועי רבנן לקידושין מיניה ע"כ. מבואר ברש"י, דנאמנות עד אחד בעדות אשה הוא רק מדרבנן ובגלל דכל דמקדש וכו' ואפקועי רבנן וכו'. אכן בספרי (פר' שופטים) עה"פ (דברים יט, טו): לא יקום עד א' באיש וגו' איתא: לעון אינו קם אבל קם הוא באשה להשיאה ע"כ. ולמד הנוב"י (מהדו"ק אבהע"ז סי' ל"ג) מזה דמדאורייתא נאמן עד א' להעיד לאשה שמת בעלה ולא תקנת חכמים היא ע"ש. וכן ס"ל לנמוק"י (פ"י דיבמות) בשם הרא"ה והריטב"א דעד א' בעדות אשה נאמן מה"ת, וכתב דא"א לומר דהוא רק מדרבנן דא"כ איך חולץ ע"ש באריכות, וזה דלא כדברי רש"י הנ"ל כאן דמפורש היא רק מדרבנן וצ"ע.

ובפני יהושע בחדושיו לגיטין (ב:) ובחדושיו לכתובות (כ"ב.) הביא את דברי הספרי הנ"ל, וכתב דמדלא מייתי בתלמודא דידן את דברי הספרי נראה דאינו אלא אסמכתא ע"ש. וראה עוד בזה בבית מאיר אבהע"ז (סי' י"ז סעיף ג) מש"כ מהשל"ה ובקהלות יעקב לנתיה"מ (סי' י"ז) שחולק ג"כ על הנוב"י הנ"ל ע"ש. וע"ע בשו"ת הרי"ם מגור (אבהע"ז סי' י"ב) וזכר יצחק (סי' כ) ע"ש היטב.

ובספר הזכרון אדרת אליהו - ע"ש הגר"א ראם ז"ל (עמ' רפ"ב) הביא פסק מהגרי"ל דיסקין זצ"ל בעובדא שטבע אחד והתירוה עפ"י עד אחד שהעיד שזה הוא. והיו אצלו טבעות של זהב. ואמר הגרי"ל דיסקין זצ"ל שלא תגבה מזה האשה כתובתה, כי להתירה על פי עצמה או על פי עד אחד הוא משום אפקעינהו רבנן לקדושין מינה. אבל לגובייא, שמא לא זה הוא עכ"ד.

ולנכון העירו בספר הנ"ל בהג"ה, שפסק זה א"ש רק לפי דברי רש"י בשבת, אך לדעת הנוב"י הנ"ל עפ"י הספרי דנאמנות עד אחד הוא מה"ת א"כ יתכן שישתנה הדין. ומבואר א"כ דהגרי"ל דיסקין זצ"ל נקט להלכה כרש"י, ודו"ק היטב.

★★

במשנה: כל שבא בחמין בערב שבת שורין אותו בחמין בשבת.

ומטעם דאין בישול אחר בישול. ויש פוסקין המחלקין בין לח ליבש, דביבש אין בישול אחר בישול, אבל בלח כיון שנצטנן וחזר לקדמותו יש בישול אחר בישול. ולהלכה פסק הרמ"א (סי' שי"ח סט"ו) דבלח אם לא נצטנן לגמרי אין בישול אחר בישול. וביאר בחזו"א (ל"ז, יב) דלעיקר נקטינן דאין בישול אחר בישול גם בלח, אלא שלא יבואו להקל בלא נתבשל כלל, גזרו בלא נצטנן לגמרי.

ועיין בצל"ח כאן שנסתפק אי בכל התורה כולה אמרינן אין בישול אחר בישול, דכן הוא מצד הסברא, או רק לגבי שבת אמרינן הכא ומשום דלא הוי מלאכת מחשבת. והביא מפלתי (יו"ד סי' טז) דנקט בפשיטות דגם בבשר בחלב אין בישול אחר בישול.

ובשו"ת חת"ס כתב דאף אם נימא דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, היינו רק כשכבר נתבשלו הבשר והחלב יחד, ושוב בשלם פעם אחרת. אבל אם בישל הבשר לחוד והחלב לחוד ואח"כ בישלם פעם אחרת ביחד, בוודאי חייב, שהרי עכשיו הוא חידש המיזוג וההתערבות בין הבשר להחלב.

★★

במשנה: וקוליים האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן. ובגמ': סוחט אדם אוכל של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה וכו'.

וברש"י: לתוך הקדירה - פי' לתוך התבשיל לתקנו דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי' לי' אלא לאוכל, ואין זה דרך פריקתו והוי כמפריד אוכל מתוך אוכל, אבל לא לתוך הקערה - דזימנין דלמשקה קאי, ואע"ג דבקערה לא שתי אינש, לא מוכחא מילתא ואסור ע"כ. ולהלן בגמ': אמר רב חסדא: מדברי רבינו נלמד, חולב אדם עז לתוך הקדירה אבל

לא לתוך הקערה, אלמא קסבר משקה הבא לאוכל אוכל הוא, פירש"י: מדקאמר סוחט לתוך הקדירה וכו'.

נראה מדבריו, דבקערה אפילו יש בה אוכל אסור, משום דקערה זימנין דלמשקה קאי לא מוכחא מילתא, כלומר דאסור מפני הרואין.

ובפשטות טרח רש"י לפרש כך, מפני שהי' קשה לו: למה להם לשמואל ולרב חסדא לחלק בין קדירה וקערה, הו"ל לחלק בין כלי שיש בו אוכל לבין כלי שאין בו אוכל, אלא ודאי שבקערה כיון דזמנין למשקה קאי לא מוכחא מילתא דאית בה אוכל, אע"פ שאין בה איסור מפרק, משום דמשקה הבא לאוכל אוכל, אבל מ"מ אסור מדרבנן משום מראית עין.

ולפי דברי רש"י ההיתר הזה עומד משני תנאים: באוכל ובלקדירה, ומשום הכי דייק רש"י וכותב: אלמא מדקאמר סוחט לתוך הקדירה, ור"ל דמרישא נלמד דבר זה, דמשקה הבא לאוכל אוכל, אבל לא מסיפא, דמסיפא אולי נלמד ההיפך, דלתוך הקערה אפילו איכא אוכל אסור, אלא מרישא דקאמר סוחט אדם לתוך הקדירה, אלמא קסבר משקה הבא לאוכל אוכל.

אולם הרי"ף והרא"ש מפרשים: סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדירה אבל לא לתוך הקערה, פשוט, מפני שבקדירה יש אוכל ובקערה אין אוכל ואין חילוק בין קדירה ובין קערה, אלא בין יש בהם אוכל ובין אין בהם, ומה דנקטו קדירה וקערה משום דאורחא דמילתא כך הוא דבקדירה יש אוכל ובקערה אין אוכל.

ולכאורה יצא לנו, דלפי רש"י הנ"ל. ההיתר שכיום רגילים להשתמש בו כדי להתיר החליבה ע"י אוכל אפילו ביו"ט, נפל בבירא, דכיון דבאנו להתיר על ידי שמשליכין אוכל לתוך כלי חליבה מיוחדים שיש לחולבים לחלוב בו הפרות, והרי לכלים אלו דין קערות, דזימנין למשקה עומדים. ועוד אטו יותר גרוע מדין הקערות, כי לא רק שזימנין הם עומדים למשקין, אלא הם בעיקר מיוחדים למשקה ולא לאוכל, וא"כ אפילו נותן בהם האוכל, לא מוכחא מילתא דיש בהם אוכל, ולפי"ז מה יועיל לנו ההיתר הזה דמשליכין אוכל לתוך כלי החליבה? אולם להלכה נפסק כשיטת רוב הראשונים דלתוך קערה שיש בה אוכל מותר לסחוט כמבואר בביאור הלכה (סי' ש"כ סעיף ד' לתוך קדרה).

★★

במשנה: וקוליים האספינן שהדחתן זו גמר מלאכתן. והיינו דהם מקלי הבישול ואסור לערות עליהם גם מכלי שני.

ונפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' שי"ח סעיף ד') ועיי"ש בביאור הלכה (ד"ה והדחתן) שהביא מפמ"ג ולבוש דהחיוב הוא משום מכה בפטיש, ולכן כתב הפמ"ג דגם אם שרה הדג בצונן חייב משום מכה בפטיש. וכעין זה הביא גם מחיי אדם. והביאור הלכה הקשה על דבריהם מכמה מקומות, והוכיח דאין דין מכה בפטיש באוכלים, והכא עובר רק משום מבשל, ובחמין דוקא.

ולאותם הסוברים דאיכא מכה בפטיש בכה"ג באוכלים. יש שרוצים לאסור לעשות קפה גם בכלי שני או כלי שלישי. דכיון דהקפה אינו ראוי בפני עצמו, נמצא דעובר על מכה בפטיש באוכלין, (עיין פסקי תשובות סי' שי"ח אות י"ח). ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם ח"ד סי' של"ד לענין עשיית מי סודה בשבת וע"ע שם ח"א סי' קס"ד.

★★

בגמ': כגון מאי - אמר רב ספרא כגון תרנגולתא דר' אבא וכו'.

הנה בתשו' חתם סופר (או"ח סי' ע"ד) דן בנידון קפה כתוש שכבר נשפך עליו מים רותחין מכלי ראשון מע"ש והורק המים, ועתה חוזרים ושופכים עליו בשבת, ושותים אותו, ואוסר הגנת ורדים (בתשו' או"ח כלל ג' סי' ב') מטעם דברי הרא"ש גבי מגיס בצבע שביורה דשייך בישול לעולם, וכתב ע"ז החת"ס וז"ל: ולפע"ד לא דק במח"כ ואין ענין זה לזה, התם הסממנים אין בישולם לעצמם וכו', וכשנותנים מרק רותח על קטניות שנתבשלו יבש, אין ספק שהמרק קולט טעם קטניות ועל שם כך שופכים עלי' בשבת ואוכלים אותו כך, וכן תרנגולתא דר' אבא (בשבת קמ"ה ע"ב) אין ספק כששפכו עלי' רותחין נעשו רוטב ומרק של בשר, והרי כל האיסור שאנו דנים בנו"ט כך הוא, שנשפך מים על דבר יבש אף שכבר נתבשל מ"מ אסור שקולט טעמו, ואפ"ה מותר בשבת, כיון שכבר נתבשל מער"ש שראוי לאכול בפ"ע, הרי נגמר בישולו, ומה שמוציא טעמו אח"כ לתוך המרק אין בכך כלום.

וגדולה מזה, מלח שנתבשל ממים, יש מתירים אותו לתתו לתוך התבשיל בשבת משום אין בישול אחר בישול,

ולפי"ז הקאפע שהוא ראוי לאכילה כשהוא קלוי וכתוש ואוכלים אותו כך כאשר העיד בתשו' גינת ורדים הנ"ל, א"כ להחולקים על הרא"ש וס"ל אין בישול אחר אפי', מותר עכ"פ ע"י גוי לשפוך רותחין עליו בשבת, אפילו לא נשפך עליו רותחים מעש"ק וכו' עכ"ל.

הנה דמבואר דלמד החתם סופר מהדין דתרנגולתא דר' אבא כאן להתיר לגבי קפה כהנ"ל וכנ"ל.

וראה בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' קלב) שדן לגבי שפיכת מים רותחים על עלי תה, והעלה לאיסור ע"ש. וגם בספר שביתת השבת (מלאכת מבשל ס"ק ע"ד) כתב דלפי החת"ס הנ"ל יהי' הדין בעלי תה דאסור, כיון דעלי התה אינם ראוים לאכילה, ובזה שונים מקפה ותרנגולתא דר' אבא וכדברי החת"ס הנ"ל ודו"ק. וכן העלה ג"כ הגרי"י וייס ז"ל בעל מנחת יצחק בתשובתו שנדפסה בקובץ אוצרות ירושלים (חלק רנג-רנד ורנ"ו) ע"ש באריכות לחלק לפי החת"ס בין קפה לתה ועפ"י הסוגי' שלנו כאן, ודו"ק.

★★

בגמ': חוץ מקוליים האיספנין וכו' **כיון דלא שריר שדרי' לא מצי סליק** וכו'.

כתב הג"ר שלמה פישר שליט"א בקובץ ישורון (כרך א' ע' שמה) בתו"ד: תניא באבות דר' נתן (פרק מ') לענין התלמידים, דרש ר"ג הזקן ד' דברים. דג טמא דג טהור וכו'. דג טמא כיצד, זה בן עניים שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות ואין בו דעה. דג טהור כיצד, זה בן עשירים שלמד מקרא ומשנה הלכות ואגדות ויש בו דעה. ופירשו עפ"ד הגמ' ע"ז ל"ט א', דג טמא כיוון דלית ליה חוט השדרה בדוכתא דרדיפי מיא לא מצי קאי. ובגמ' שבת (קמ"ה ב') קולייס האיספנין כיון דלא שריר שדריה לא מצי סליק, ע"ש. וזהו שאמרו, דת"ח שיש בו דעת משול לדג שיש לו חוט השדרה ויכול לשחות נגד הזרם. משא"כ ת"ח שאין בו דעת משול לדג שאין לו חוט שדרה ואינו מסוגל לשחות נגד הזרם, אלא נגרר ונסחב אחר הזרם. עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בגמ': א"ר יוחנן - כולן חזרו חוץ מקוליים האיספנין וכו'.

בהגהות מהר"ץ חיות הביא, שבירושלמי (סופ"ד דתענית) הגירסא: כולם חזרו חוץ מן הדג הנקרא שיבוטא ע"כ, והוא דלא כמובא כאן בבבלי - חוץ מקולייס האיספנין. ויש לציין שבמשנה לעיל דאיתא קוליס האיספנין יש הג"ה בצד ומובא מהערוך (ערך אספנן) דקולייס האיספנין הוא דג השיבוטא ע"ש, וא"כ מובן שאין שום סתירה בין הגירסא בגמ' שלנו לגירסא בירושלמי ודו"ק.

★★

בגמ': מפני מה מועדים שבבבל שמחים - מפני שלא היו באותה קללה דכתיב והשבתי כל משושה וכו'. **אין לך כל רגל ורגל שלא באתה בולשת לצפורי** כו'.

בספר אמרי שמאי להגר"ש גינזבורג ז"ל (ח"ב ע' נו) ביאר עה"פ (תהלים סח, ד) וישישו בשמחה וז"ל: אפשר לפרש שהשמחות של ישראל, תהיינה בשמחה מתוך מצב רוח עליז ומרומם, כדאמרינן במסכת שבת קמ"ה ע"ב: מפני מה מועדים שבבבל שמחים? מפני שלא היו באותה קללה, דכתיב והשבתי כל משושה, חגה חודשה ושבתה וכל מועדה (הושע ב' י"ג) לכן מיחלים, שישישו בשמחה - שהשמחות לא תהיינה מושבתות (נישט פאר שטערטע שמחות - חלילה), ע"כ.

דף קמ"ו ע"א

בגמ': שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא וכו'.

וברש"י: דכתיב (בראשית ג, יג): השיאני - לשון נשואין ע"כ. והטעים כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל (קובץ ישראל סבא ירחון ס"ו ע' תתה): כי בסתם לא היתה חוה מאמינה לדבריו שהם דברי הבל ושטות שיהיו כאלקים יודעי טוב ורע (שם פס' ה'), דמי שיש בו דעת לא יכחיש לומר שאין מנהיג לבירה, לכן בא עליה, וע"י תאוות הניאוף שהיה לה נכנס בה רוח שטות (ועיין תנחומא פ' נשא אות ה'), ועי"ז באה לידי כפירה. ע"כ.

★★

בגמ': ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן וכו'.

כתב הגאון ר' אהרן צבי בריסק זצ"ל אב"ד טשעקא (קובץ אור ישראל שנה ד' קו' ב' ע' קלב): איתא במדרש בשעה שאמר הקב"ה אנכי ד' אלקיך פתח מרע"ה ואמר בא"י אמ"ה שלא עשני גוי, ונקדים מה דאיתא בגמ' (שבת קמו.) שבשעת חטא אדה"ר נכנס זוהמא באדם ובשעת קבלת התורה פסקה זוהמתן, וזוהמא זו היא שליטת היצה"ר הוא מלאך

המות, ולכן איתא בגמ׳ (ע״ז ה.) שע״י מתן תורה לא היה כח במלאך המות לשלוט בישראל וע״י חטא העגל חזר לשלוט בהם. והנה בשעה שחטאו ישראל בעגל אמר משה להקב״ה לי ציוית אנכי ה׳ אלקיך ולא להם. והנה אליבא דאמת מה שהקב״ה ציוה בלשון יחיד אכן היה משום שגלוי וידוע לפניו שיחטאו, וכדי ליתן למשה פתחון פה להתפלל בעבורם, אמר בלשון זה.

והנה בתוס׳ בע״ז שם (ד״ה שאלמלא) כתבו דהא דנח לו שלא נברא היינו דוקא בשעה שנולד שלא ידוע מה יהא בסופו, אבל כשהוא צדיק אשריו ואשרי הדור שהוא בתוכו, ולפי״ז בשעת מתן תורה גופי׳, לכאורה היו כלל ישראל במצב של נח להם שנבראו והי׳ צריכים לברך ״שעשאני ישראל״, אבל כיון שהקב״ה אמר אנכי ולא יהי׳ לך בלשון יחיד, משום שגלוי וידוע לפניו שעתידים לחטוא בעגל, ומרע״ה הבין זה, לכן פתח ואמר ״שלא עשני גוי״. ע״כ.

★★

בגמ׳: א״ל רב אחא וכו׳ גרים מאי וכו׳.

הנה באור החיים הק׳ (דברים לג, ג) כתב, דהגרים שמתגיירים במשך השנים - לא פסקה זוהמתן מהן ע״ש בדבריו ויש לעיין בדבריו מהגמ׳ כאן דנראה לכאורה דלפי תירוץ הגמ׳ דג״כ מהגרים פסקה הזוהמה וצ״ע.

ובפרט יש לדון בזה עפ״י מה שהביא בספר תורת יעקב להגר״י פראגר ז״ל מהג״ר עקיבא איגר זצ״ל (וכעי״ז אי׳ בשם הגר צדק מוילנא הי״ד), דכשהלך הקב״ה לאו״ה ושאלם אם רוצים לקבל התורה לא כולם ענו לו בשלילה והיו כאלו שרצו, אך הרוב לא רצו, וכן להפך בבנ״י - לא כולם רצו רק הרוב רצו והמיעוט לא, וא״כ מה שיש גרי צדק בכל הדורות, הוא מאותו המיעוט בין או״ה שרצו לקבל את התורה, ומה שיש משומדים רח״ל בבנ״י הוא מהמיעוט הנ״ל בין בנ״י עכד״ק.

ולפי״ז בודאי יש לעיין כאן בדברי האור החיים הק׳. כיון שכל הגרים בכל הדורות הרי שורש נשמתם היה במעמד הר סיני, וא״כ מדוע לא פסקה אז זוהמתם כמו אצל בנ״י אז וכמבואר בגמ׳ כאן. אגב, ראה בשערי שמחה - שבט סופר (פר׳ יתרו) מש״כ לפלפל בדברי התורת משה לחת״ס (פר׳ שופטים) שדן בכך מדוע חזינן שמי שהמיר דתו שונא יהודים בלב ונפש יותר משאר גוים, וביאר דהרי התבאר דמי שהמיר דתו הוא מאלה שלכתחילה לא רצו התורה וא״ש עכ״ד ודפח״ח.

וראה בספר יד אור החיים (ע׳ תכז) בקו׳ קוי אור (אות י״ד) שהביא מהזוה״ק פר׳ ויקרא שלא פסקא זוהמא מהגרים, והיינו כדברי האור החיים הק׳ הנ״ל, וצ״ע.

★★

בגמ׳: ופליגא דרב אבא בר כהנא דאמר עד שלשה דורות וכו׳.

כתב הגר״ד זיסהיים בספרו שלל דוד (פר׳ משפטים): יש לדקדק לרב אבא בר כהנא היכא פסיק זוהמא מגרים. ונראה דרב אבא בר כהנא לא פליג על רב אשי אלא במה שלפי דבריו היה זוהמת נחש עד הר סיני וגם בשבטים היה זוהמא, זה לא ניחא ליה למימר. אלא דפסק מיעקב זוהמא של נחש, אמנם במצרים שירדו למ״ט שערי טומאה כנודע, חזר בהם הזוהמא, ונטהרו בהר סיני ואז באותו פעם נטהרו הגרים מכל זוהמא.

וזה שאמר (שמות כג, ט) וגר לא תלחץ דהיינו אונאת הגר, כמו שדרשו חז״ל [בבא מציעא נח, ב] שלא יאמר לו אתמול היית אוכל נבילות וטריפות ועכשיו עוסק בתורה דברי אלקים חיים, לזה אמר אל תאמר לו כן, כי אתה ידעת את נפש הגר, ״נפש״ דייקא, דהיינו נשמתו שעמדה ג״כ בהר סיני ופסקה זוהמתו. שמא תאמרו לא כן כי לא פסקה זוהמא בהר סיני, רק הזוהמא פסקה מאבותינו לאחר שלשה דורות קודם הר סיני והגרים עדיין בזוהמתן. לזה אמר לו יהיה כן כי זוהמת הנחש פסקה, אבל גרים הייתם בארץ מצרים ובאתם בטומאה חדשה, וע״כ אתם מודים כי אותו זוהמא פסקה בסיני, א״כ גם זוהמת הגרים פסקה בסיני. ע״כ.

★★

בגמ׳: עד שלש דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו וכו׳.

בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ק יו״ד סימן סט) האריך על דבר בחור אשר נשתדך עם בת פלוני, ואח״כ פקר אבי אבי הכלה ויצא מדת ישראל, ובתוך דבריו הביא מה שאמרו כאן שלא פסקה זוהמא מאבותינו עד ג׳ דורות אברהם יצא ממנו ישמעאל יצחק יצא ממנו עשו. הרי שזוהמא של

תרח גרמה לזרע יצחק דהיינו עשו שיהיה פגום במעשיו. א"כ זרע המשודכת הלז ג"כ יכול להיות פגום מחמת זוהמת אבי אביה, שהוא ממש דוגמא של תרח בזרע יצחק. ואם בעונש לא מצינו שאח או אחות ישא בעון אחיו או בעון אחותו, ואפי' אוחז מעשה אחיו או אחותו בידו שהוא נענש בעונו, אבל אין עליו הוספת עונש בשביל עון אחיו או אחותו, וק"ו שאין זרעו נענש בשביל עון אחות אביו או אחות אמו.

אבל בעובדא דידן מקרא מלא דיבר הכתוב פוקד עון אבות על בנים וגו' על שלשים ורבעים, וא"כ עון אבי אבי המשודכת שמור הוא להפרע לזרע המשודכים שהוא דור רביעי. ואף שדרשו רז"ל באוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, מ"מ יכול זה המשודך לחוש פן יהיה לו ח"ו זרע דלא מעלי, ואם לא עון המקולקל הזה לא היה זרעו סובל רק בעון עצמו, אבל עכשיו יתוסף עליהם עונש חמור עון אבי אבי אמם. וא"כ אם הרא"ש קורא נדון דידיה השחתת נחלתו, ק"ו עובדא דידן שהוא השחתת נחלתו על חד תלת בלעז ובפגם ובעונש. עיי"ש שהחמיר מאוד בדבר. ועיין מש"כ בזה בשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' קט"ז וח"ז סי' ק"ז) ואגרות משה (ח"ד סי' י"ד וסי' כ"ד) וקהלת יעקב על יבמות (סי' מ"ט).

★★

במשנה: שובר אדם את החבית וכו'.

וברש"י: דאין במקלקל שום איסור בשבת ע"כ. הר"ן מקשה על רש"י - הרי מקלקל אסור בשבת מדרבנן, וכיצד כותב רש"י שאין שום איסור במקלקל בשבת. רש"י היה צריך לומר, שאמנם כל המקלקלין אסורין אבל לצורך שבת התירו.

ובספר אפיקי ים (ח"ב סי' ד' ענף ו') מיישב דברי רש"י. דהנה איסור דרבנן של קלקול בשבת נאמר רק על מלאכות רגילות. אבל מלאכות שבעצמותן הוי קלקול כגון - קורע ע"מ לתפור (ונסביר דמהות המלאכה הוי קריעה ע"מ לתפור ולא לאפוקי מקלקול בלבד), במלאכה כזאת, אם אין ע"מ לתפור לא אסרו מקלקל. לפי"ז גם במקרה דידן, השובר חבית שלא ע"מ לתקן - אין איסור מקלקל.

ויש לציין, דהכתב סופר (כתובות ה ע"ב) מבאר טעם גזירת דרבנן של מקלקל, כי רבנן גזרו אטו מלאכת חובל שהיא מלאכת קלקול, שכל המקלקלים יהיה אסורים בשבת. ולפי דבריו הנ"ל - יש לדון בחילוק של אפיקי הים הנ"ל.

בספר בירור הלכה (על מס' ביצה עמוד ע"ד) לומד הסבר חדש ברש"י. דכוונת רש"י היא שאין איסור מקלקל אם יש תרי דרבנן, כגון בסוגיין - גם מקלקל וגם מלאכה שאי"צ לגופה ודו"ק.

★★

בגמ': תני חדא חותלות של גרוגרות ושל תמרים - מתיר ומפקיע וחותך וכו'.

וברש"י דמפקיע ר"ל שסותר שרשרות החבל בכלי ע"כ. וכן ביאר בטור (או"ח סי' שיד) וכן בשו"ע (שם סעיף ה'). ובביאור הלכה שם (בסעיף ח' ד"ה חותלות וכו') הביא קושית הגרע"א שהקשה מכאן על מש"כ הרמב"ם (פי' מהל' שבת הלכה יח): הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן, הרי זה תולדת קושר וכו', וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחייב. ע"כ. וא"כ מדוע כאן מותר להפקיע.

ובביאור הלכה כתב, די"ל דהרמב"ם לא יפרש כרש"י והטור, דמפקיע היינו סותר שרשרות החבל, אלא מפקיע היינו קורע, כעין מה שאמרו בשבת כ"א ע"א, מבלאי מכנסי הכהנים היו מפקיעים כו', שהפירוש שם היו קורעים, ע"ש. (וראה בחזון איש או"ח (סי' נ"א ס"ק י"ג) ועוד שם סי' ס"א ס"ק ב') מש"כ לחלוק על הביאור הלכה, ובדבריו של הגאון ר' חיים פנחס שיינברג שליט"א בספר בזכרון להגרא"ז גורביץ ז"ל (ע' קצח ט') ע"ש היטב.)

בהגהות לספר אור לציון (פרק כ"ט אות ב') הוכיח דלהרמב"ם הנ"ל האיסור הוא רק לפתול או להפקיע בחבלים המתקיימים לעולם, אבל בפותל לזמן, מותר אף מדרבנן, ואינו דומה לקשר לזמן שאסור מדרבנן, דפותל לזמן לאו קושר הוא כלל, ולפי"ז מיושב דשפיר כאן מותר אף לכתחילה להפקיע את חותלות התמרים, שהרי שם הוא עשוי לזמן קצר, ואין עובר הפותל או המתיר לא משום קושר ולא משום מתיר. ע"כ.

ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' נ"ה) וחזר ושנה משנתו בח"י סי' ס"א לגבי חוטי ברזל שמסובבים סביב שקיות, אם יש לחוש בו משום פותל חבלים שהוא תולדה דקושר אליבא דרמב"ם. ופסק להתירא, ועיקר טעמו משום דאין פותל חבלים רק באופן שמסבבין הרבה פעמים שנעשה כדמות חבל

שקשה לפותחו, אבל כאן שאינו מסבבו רק פעם פעמים, ומטרתו רק להדק השקית שהוא מסובבו, ובנקל הוא לפותחו, אין בו משום פותל חבלים.

★★

בגמ׳: חותלות של יריעות ושל תמרים מתיר ומפקיע וחותך.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ לד) דכמו דמצינו כאן בגמרא בחותלות של תמרים דהדרך היא שנגמר בישולן ע״י מעשה בני אדם, מ״מ היות ודרכן בכך נחשב כמו קליפות אגוזים שנעשו בידי שמים, שליכא איסור בקריעתן ושבירתן וחתיכתן, ה״ה ס״ל לרמ״א (או״ח סי׳ רכ״ה ס״ו) דפרי שגדל כך במקצת השנה אך דרך כל העולם להטמינו בבור למשך כל השנה, נחשב מעשה האדם מהגידול, והוי דינו כמו פירות שגדלין כל השנה שאין מברכין עליהן שהחיינו כיון דאינן באין מזמן לזמן.

★★

בגמ׳: כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח וכו׳.

הרמב״ם הביא האי כללא דכל פתח שאינו להכניס ולהוציא אינו חייב עליו בפ״י מהל׳ שבת הל׳ ט״ז בדינא דמכה בפטיש ולא בדינא דבונה, ע״ש, ונראה דס״ל דזה דין במלאכת מכה בפטיש ולא בדין בונה. והיינו דהעושה פתח העשוי להכניס ולהוציא אינו חייב מדין בונה אלא מדין מכה בפטיש. ודו״ק.

והנה לעיל (דף ק״ב ע״ב) איתא פלוגתא דרב ושמואל בעושה נקב בלול של תרנגולים משום מאי חייב, לרב משום בונה ולשמואל משום מכה בפטיש. וכתבו בתוס׳ שם (ד״ה לול וכו׳) דלא חשיב לי׳ שמואל בונה אומר ר״י - משום דלא חשיב לה האי פתח עשוי להכניס ולהוציא ע״כ. ומבואר בתוס׳, דפתח העשוי להכניס ולהוציא חיובו הוא משום בונה. ולכן לשמואל אין חיוב בונה מהנ״ל, ומ״מ חייב משום מכה בפטיש אע״פ שאינו עשוי להכניס ולהוציא, וזה דלא דהרמב״ם הנ״ל, ודו״ק היטב.

והרמב״ם עצמו כתב (בפרק י׳ מהל׳ שבת הל׳ י״ד) העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולין כדי שיכנס להם האורה חייב משום בונה, והקשה הלחם משנה וכן הכס״מ, דמשמע מדברי הרמב״ם דפסק כרב דפרק הבונה הנ״ל דפליגי רב ושמואל התם בעושה נקב בלול של תרנגולים, דרב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש, ובהלכה ט״ז שם משמע דפסק כשמואל, דכתב, והעושה נקב כל שהוא בין בעץ בין במתכת בין בבנין בין בכלים הרי זה תולדת מכה בפטיש וחייב, דלרב הוי משום בונה, כמבואר בגמ׳ במ״ש גבי קודח, בשלמא לרב מיחזי כחר חורתא לבנין, וכן הקשה הלח״מ מהא דכתב הרמב״ם בפרק כ״ג מהל׳ שבת הל׳ א׳ בנקב של לול תרנגולים דחייב משום מכה בפטיש, והיינו כשמואל, וכן הקשה בשלטי גבורים ריש פרק הבונה. ע״ש.

והלח״מ רצה ליישב דלדעת הרמב״ם החיוב בנקב כ״ש בלול של תרנגולים הוא משום תרוייהו. גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש ע״ש. אך זה לא נראה. כי בהלכה ט״ז איירי הרמב״ם בדין מכה בפטיש ולא בדין בונה ע״ש וכנ״ל (ודלא כהתוס׳) וצ״ע.

ובאמת י״ל דמש״כ הרמב״ם בפי׳ הלכה י״ד הנ״ל דבעושה נקב החיוב הוא משום בונה. איירי בנקב שאין בו להכניס ולהוציא. וכל מה שיש בו הוא ״כדי שיכנס להם האורה״, כפי שנקט הרמב״ם, ולכן החיוב דוקא משום בונה. כיון דמכה בפטיש אין בזה, דלחיוב מכה בפטיש בעי נקב שיש בו להכניס ולהוציא וכנ״ל בדעת הרמב״ם, וא״ש לפי״ז כל דברי הרמב״ם הנ״ל, ומיושבות קושיות הלח״מ והכס״מ ודו״ק.

★★

בתוס׳ שבת (ג ע״א) ד״ה ומפים וכו׳ הקשו: ״וא״ת היכי מתחייב בפתיחת פה דמורסא הא אמרינן (שבת קמו:) כל פתח שאינו עשוי להכניס ולהוציא אינו פתח. ותירץ ר״ת דהא נמי עשוי להכניס אויר ולהוציא ליחה״ עכ״ד.

וכ״כ התוספות כתובות (דף ו ע״ב) עיי״ש, וביאור הדברים הוא, שר״ל שאע״פ שאין הפתח עשוי להכניס ולהוציא דרכו חפצים או אוכלים כמו פתח חבית, מ״מ משום שעשוי להכניס אויר, חשיב כעשוי להכניס ולהוציא.

וכנראה שדברי התוס׳ הנ״ל הם יסוד דברי השער הציון שכתב (בסי׳ שי״ד אות ט׳) על מש״כ במשנ״ב (שם פ״ק ח׳): וכל פתח שאין עשוי להכניס ולהוציא אין

חייבים על עשייתו וכו', כתב בשער הציון וז"ל: "ונראה דרק אכלים קאי דהנקב שעושה להם יש עליו שם פתח כדאיתא בגמ', ולכן בעינן שיהא עשוי להכניס ולהוציא דומיא דפתח, אבל בשאר דברים לא בעינן רק שיהיה דרכו של אותו דבר לעשות בו נקב כזה לאיזה תשמיש" עכ"ל. ויסוד הדברים בתוס' הנ"ל ודו"ק.

ובזה מובנים דברי הרמב"ם (פ"י מהל' שבת הלכה י"ז) שכתב וז"ל: המפיס שחין בשבת כדרך שהרופאים עושין שהן מתכוונים לרפואה להרחיב המכה הרי זה חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא עכ"ל. וצ"ב הלשון "שזו היא מלאכת הרופא". ולהנ"ל א"ש, דהי' קשה לרמב"ם. אמאי חייב במפיס מורסא הרי ליכא כאן פתח העשוי להכניס ולהוציא, ומשום כך כתב ע"ז הרמב"ם, שחייב על עשיית הפתח אע"פ שאינו עשוי להכניס ולהוציא, משום זו "מלאכת הרופא", דהיינו כיון שהרופאים צריכים ומחשיבים פתח זה לצורך ריפוי אית ליה חשיבות של פתח גמור לכל דבר, כיסוד דברי התוס' הנ"ל, ויש לחייב בו משום עשיית פתח רגיל, ודו"ק היטב.

דף קמ"ו ע"ב

בגמ': לא שנו אלא במקום העשוי לשמר וכו'.

וברש"י: לשמור ריח היין שלא יצא ויתקלקל וכו'. ע"כ.

אבל הרי"ף והר"ח פירשו: מקום העשוי לשמר - פי' להוציא היין מן השמרים ע"כ. מבואר דיש כאן ב' פירושים על תיבת לשמר. וציין הגאון ר' ברוך שמעון שניאורסון ז"ל בקובץ צפונות (שנה א' קו' ב' ע' נ) דמצינו כיו"ב בברכות (ל"ד ע"ב) שם איתא: מאי עין לא ראתה אמר ריב"ל זה יין המשומר בענביו מששת ימי בראשית. בפשוטו הפי' משומר מלשון שמירה, ועי' בגליוני הש"ס להגר"י ענגיל שציין דוגמת לשון זה בגמ' ר"ה י"א ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית. ובס' שערי זהר מכמה מקומות בזוה"ק שמשמע כן, וכ"ה בתרגום יונתן פ' תולדות עה"פ ויבא לו יין מן חמרא דאצטנע בעינבויי מן יומי שירוי עלמא, וכן בלשון הפיוט באקדמות חמר מרת דמבראשת דנטור בי נעוותא.

אולם בספר האמונה והבטחון להרמב"ן בפ"ט כתב יין המשומר פי' משומר מלשון משמרת שמוציאה את היין וקולטת את השמרים, כלומר יין זך ונקי בתוך ענביו, וע"ש ביאור הענין, ועי' בשלה"ק במס' פסחים בחלק מצה שמורה ט' ע"ב שבתוך דברי' כתב וזהו יין המשומר כי תכלית הענין להיות מסולק מכל השמרים ויהי' נקי וזך וטהור, וע"ש עוד ביתר ביאור בחלק מצה עשירה (דף י"ז ע"א) משמע שמפרש כהאמונה והבטחון, ע"ש, והוא מדייק אותם ב' פירושים לתיבת לשמר כמו בשבת הנ"ל, והוא מוסיף וכותב:

ובספר נר מצוה למהר"ל מפראג ז"ל (דף ע"א) כתב וזה לשונו: צריך שיהיה לכל הפחות יין של ישראל שהוא בעולם הזה משומר מן הגוים ואז זוכים ליין המשומר לגמרי, ולא בחנם זכרו רז"ל לומר יין המשומר ולא אמרו יין הצפון, רק להודיע שיהיה משומר מן האומות ע"כ. ולהנ"ל י"ל ג"כ דלזה אמרו חז"ל משומר ולא הצפון, לכלול בו שני הפירושים הנ"ל וכן מבואר בשל"ה הק' הנ"ל, שכולל ב' הפירושים ע"ש. ע"כ.

★★

בגמ': בי סדיא רב אסר כו' מכללא איתמר דרב איקלע להביא אתרא, דלא הו"ל רווחא, נפק יתיד כרמלית אייתי ליה בי סדיא, לא יתיד. מאן דחזא סבר משום דבי סדיא אסור להביאו דרך כרמלית כו'.

בפמ"ג (סי' שי"ח במשב"ז ס"ק א') כתב גבי הא דהמבשל בשבת דגם בשוגג אסור בו ביום אף לאחרים, דה"ה באיסור דרבנן הדין כן דאסור לאחרים. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' צ"ה) שהביא דעת הרבה פוסקים שחולקים עליו, וס"ל דבעשה בשוגג איסור מדרבנן מותר ליהנות ממנו. וכ' דמסוגין יש להוכיח כהפמ"ג, דהא אותן שהביאו הכי סדיא דרך כרמלית עברו אדרבנן, ובוודאי הי' אומר מותר דחשבו דשרי, והרי דינם כשוגג, ואעפ"כ לא רצה רב ליהנות ממנו, הרי דגם באיסור דרבנן אסור ליהנות.

ושוב דחה דיש לומר דלעולם שרי מדינא, אבל כיון שעכ"פ אסור לעשות כן י"ל דרב החמיר על עצמו מליהנות ממנו. אולם הביא מהתבואת שור (סי' ט"ו סקי"ב) דכתב דלא שייך להחמיר על עצמו רק בדבר דתליא בפלוגתא ויש מי שאוסר, אבל דבר דלכולי עלמא שרי לא שייך שיחמיר ע"ע בכגון ד"א, וא"כ רב דלא רבה ליהנות, אם נימא דאיסור דרבנן שרי בהנאה, לא הי' מקום גם להחמיר ע"ע, ובע"כ דמדינא אסור. אולם הביא כמה הוכחות דלא כהתבואת שור,

דשייך להחמיר גם במקום דליכא פלוגתא, וע״כ מסיק דלא כהפמ״ג אלא כאינך פוסקים דבדרבנן שרי ליהנות.

★★

במשנה: שוטחן בחמה אבל לא נגד העם. ובגמ׳: ר״א ור״ש אוסרין.

וכדברי ר״א ור״ש נפסק להלכה בטוש״ע או״ח (סימן שא סעיף מה) ולא ישטחם לנגבם מפני מראית העין, שלא יחשבוהו שכבסן בשבת, ואפילו בחדרי חדרים שאין שם רואים, אסור.

נשאל המנחת יצחק (ח״ט סימן כג) על דבר מי שבא למקוה בשבת קודש בבוקר והמאורר עשה רוח צונן, ונטל אלונטית לח שהיה מסתפגין בו בערב שבת ונתן עליו, ואח״כ עלה במחשבתו אם שרי לעשות כן, עפ״י המבואר בשו״ע שהבאנו לעיל.

והשיב וזה לשונו: הנה כפי המבואר בספר כף החיים שם (אות רנט) בשם ספר בן איש חי (פ׳ ויחי אות ג׳), דמטפחת הידים שנתלחחו הרבה מרוב הניגוב, שניגבו בהם הידים מותר לשטחן, אם ניכר בהם קצת זוהמא, ומדמה דבר זה להמבואר בחיי אדם (כלל כב אות ז) שכתב שם דנ״ל דדברים המלפפין בהם תינוקות (חיתולים) מותר לשטחן בביתו שיתנגבו ואפילו בחמה בחצר, דכיון דיש עליהן גם צואת הקטן, ואפשר אפי׳ אין בהם לכלוך צואה וכו׳ וצ״ע, ובלבד שלא ישטחם נגד התנור במקום שהיד סולדת בו, עד כאן דבריו.

והגם שהחיי אדם הניח הדבר בצ״ע היכא דאין בהם לכלוך צואה, מ״מ כתב שם הבן איש חי (באות ב) טעם שאין למחות ביד המקילין, והמחמיר תבוא עליו ברכה עיי״ש.

ובודאי אלונטית שהיו מסתפגין בו איזה אנשים לא גרע מהנ״ל, ורק דלכתחילה יש להיות מהמחמירין ותבוא עליו ברכה, אבל על בדיעבד אין שום חשש שעבר איזה איסור כלל, ובפרט במה שעשה להציל מצינון, דהכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, וגם דניכר לכל דלא להתנגב הניחו שם וכו׳ ע״כ.

★★

בגמ׳: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור.

וברש״י (במשנה בד״ה אבל לא כנגד העם וכו׳) כתב וז״ל: שיחשדוהו שכבסן ע״כ. נראה דס״ל דזה הטעם לדין זה דאיסור מראית העין - שהרואה יחשוד בו בדבר איסור, ויש בזה משום ״והייתם נקיים מה׳ ומישראל״. וכן מפורש להדיא ברש״י בביצה (ט׳ ע״א) ע״ש וכן במוע״ק (י״ב ע״א) וכן בע״ז (י״ב ע״א) דאיסור מראית העין הוא משום חשדא ע״ש.

אכן בחולין (מ״א ע״ב) גבי שוחט חולין בחוץ לשם עולה דאסור משום מראית העין, כתב רש״י בד״ה לשם עולה וכו׳: הרואה יאמר עכשיו הוא מקדיש ושוחטו לעולה וקדשים בחוץ מותרים וכו׳ יע״ש.

משמע מדבריו, דאיסור מראית העין הוא שהרואים יאמרו שהוא מותר ולא משום חשדא, ואכן השדי חמד (מערכת איסורי הנאה) עמד בזה, ותירץ דהיינו הך, דחדא טעמא הוא, דמקודם הרואה יחשוד בו שעובר עבירה כמש״כ רש״י בעבו״ז ובמס׳ שבת (וכנ״ל) חושדו בדבר עבירה, אבל אח״כ יחשוב בלבו שלא יתכן שעובר עבירה ויאמר שזה מותר כמש״כ רש״י בכריתות (כ״א ע״ב) וחולין, שאיסור מראית העין הוא משום שיאמרו שזה מותר עי״ש.

ויש לציין למחלוקת הרמ״א והט״ז (יו״ד סי׳ פ״ז ס״ד) אי מותר לבשל לכתחילה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה, דהרמ״א ס״ל דאסור משום מראית העין. והט״ז (ס״ק ה׳) חולק על הרמ״א וס״ל דבטמאה אין איסור מראית עין, וז״ל בא״ד: ונלענ״ד דאין זה ק״ו, דנראה דלא גזרו מראית העין אלא במידי דכשר לאכילה כל אחד לחוד דאז דומה לבשר טהור וחלב טהור וכו׳ ע״כ.

ולפי סברת רש״י בשבת כאן (ובשאר דוכתי) וכנ״ל דאיסור מראית העין הוא שיחשדוהו בדבר עבירה, ולפי״ז מובנת שיטת הרמ״א דכ״ש דבחלב טמאה יש איסור מראית העין, דמה שנראה יותר חמור להרואה יש יותר איסור מראית עין משום דחושדו בעבירה יותר חמורה, ומובן לפי״ז שפיר מה שהקשה עליו הט״ז דלפי דבריו א״כ בשר עוף בחלב כ״ש שאסור לבשל משום מראית העין, משום דזה יותר חמור מטמאה דלחד תנא הוה דאורייתא, ודו״ק.

★★

וברמב״ם (פכ״ב דשבת הלכה כ׳) פסק כמתניתין כאן וכרב, דמי שנשרו כליו בדרך אסור לו לשלחן וכו׳ דכל מה שאסרו חכמים מפני מראית העין וכו׳. ובספר בנין שלמה החדש להגר״ש הכהן מוילנא ח״א (בענין מראית עין סי׳ י״א

ס״ק יב) הקשה דבפרק ה׳ מהלכות יו״ט פסק הרמב״ם דלא כרב, דאין מוליכין את הסולם של שובך משובך לשובך ברה״ר, שמא יאמרו לתקן גגו הוא מוליכו. אבל ברה״י מוליכו אעפ״י שכל מקום שאסרו חכמים וכו׳, כאן התירו משום שמחת יו״ט וצ״ע. ובערוך השולחן (יו״ד סי׳ סו) כתב דאולי דעתו של הרמב״ם היא דלא קיי״ל כן רק בדברים חמורים כשבת, כמש״כ אחד מהפוסקים (ש״ך בשם ריא״ז בפ״ב דעכו״ם) ע״כ, וא״ש.

★★

ובבנין שלמה הנ״ל מסיים: העולה מכל הנ״ל גזירת מראית עין כגון לשלוח בגדים רטובים ע״מ ליבשם, שלא יחשדו הרואים שכבסום בשבת. וכ״מ שאסרו חכמים וכו׳.

והטעמים לזה. א. שלא יבואו הרואים ללמוד ממעשיו ולהתיר עי״כ דברים אסורים מתוך טעות. ב. שלא ייחשד אדם באיסור כפי ששנינו במשנה, לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כפי שצריך לצאת ידי המקום שנא׳ והייתם נקיים מה׳ ומישראל. ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם (משלי ג), ג. שלא יתחלל ש״ש במעשהו, שנראה כמעשה אסור, בפרט אם העושה אדם חשוב כמבואר ברמב״ם ויש דברים שהם בכלל חלול ה׳, והוא שעשה אותם אדם גדול ומפורסם בחסידות, דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם ואע״פ שאינם עבירות ה״ז חילל ה׳ (יסוה״ת פ״ד ה׳ י״א). עכ״ד.

(הנה שחיבר את כל הטעמים לדין זה כאחד. וזה כיסוד השדי חמד שהבאנו לעיל שכתב בדעת רש״י שב׳ הטעמים נכונים כאחד ע״ש ודו״ק)

דף קמ״ז ע״א

בגמ׳: המנער טליתו בשבת חייב חטאת.

וברש״י: המנער טליתו - מן העפר. ובתוס׳ כתבו: פי׳ ר״ת מן הטל שעליו דהיינו כיבוס וליבון. אבל בניעור מן העפר כדפירש בקונטרס אין נראה שיהא שייך ליבון ע״כ. ובפשטות כוונתם, שיסוד מלאכת מלבן הוא בדבר הבלוע בבגד הגורם לקלקולו, אך סוג לכלוך שאינו מחובר לבגד, אין הסרתו חשיבא למלבן, ולכן כתבו התוס׳ שאין נראה שבעפר יהא שייך מלבן. וכ״ה בלבוש בריש סי׳ ש״ב הובא במשנ״ב שם (סק״ז) לגבי נוצות, וכ״כ בביאור הלכה בריש הסימן לגבי שלג. וכדעת התוס׳ כתבו גם הרא״ש והרשב״א ע״ש.

והעיר הגרע״א זצ״ל קושי׳ חזקה. דלעיל (קמ״א ע״א) כתב רש״י להדיא דמלבן הוא רק כשנותן שם מים ע״ש, וא״כ קשה איך יש בניעור טליתו מהעפר בלא מים איסור מלבן. (ואולי גם זה בכלל כוונת קושית התוס׳ על רש״י).

והנה באבני נזר (או״ח סי׳ קנ״ז אות ד׳) נקט דאין בהדחת כלים איסור מלבן, כיון דאין הלכלוך בלוע. ואינו נחשב מחובר לכלי ע״ש, ונראה דאין לדעת האב״נ נפק״מ אם נותנים שם מים או לא. והנפק״מ היא אם הלכלוך בלוע או לא.

ובשו״ע הרב (סי׳ ש״ב ס״ק י״ט) כתב דבעור אין איסור מלבן מה״ת, והיינו ג״כ כיון שאין הלכלוך בלוע בעור ודו״ק.

וכתב הג״ר משה פיינשטיין ז״ל באגרות משה (יו״ד ח״ב סי׳ עו): ובדבר המפות של פלאסטיק מסתבר שאינו דומה לעורות שהוא דבר שאין המים נכנסים כלל לתוכו אלא רק על גביו כמו עצים ומתכות, ואף הרכים לענין זה הם כהקשים, שלכן אין זה ענין כיבוס, ואין לדמות בסברות מינים אחרים לעורות, הגע עצמך דהא בעורות אפילו קשין איכא מ״ד בזבחים צ״ד שאיכא איסור כבוס והרבה ראשונים פוסקים כן לדינא, ע״ע בבאור הלכה סי׳ ש״ב סעיף ט׳ ד״ה אבל, ומ״מ לא מדמינן להו מינים אחרים, דהא מותר להדיח כלים אלו שאין קשין יותר מעורות קשים, שלכן אין לנו אלא עורות, אבל מ״מ כיון שלא שייך למצוא דין זה מפורש, דהוא מין חדש שדורות שלפנינו לא ראו אותם, מן הראוי שלא לשפשף בידים בחוזק שהוא כעין שפשוף צדו זה על זה, ורק לנקות ע״י מים בקלות יש להקל לכו״ע. ע״כ.

הנה דהגר״מ פיינשטין ז״ל תולה עיקר דינו זה לגבי ניקוי מפות פלאסטיק האם בולע מים או לא. ולא תלי׳ אם הלכלוך נבלע או לא.

ובקובץ צוהר כתב חכ״א להסתפק: האם מותר להשרות בליל שבת עדשות מגע (רכות) בחומר המנקה אותם היטב וגם שומר על צורתם לבל יתקשו, דלגבי בגד קיי״ל שרייתו במים זהו כיבוסו כמבואר בסי׳ ש״ב סעיף ט׳, ואף

אי נימא דלא אמרינן בזה שרייתו זהו כיבוסו, מ״מ אפשר שלשפשף ביד אסור כדין עור, ושאלת בשני מפעלים המיצרים עדשות אלו ואמרו שבולעים מים, וגם אני בירורתי המציאות אצל כימאי יר״ש העוסק בזה, ואמר לי שעשויות מחומר הבולע מים בכמות של קרוב לכ-70% מהחומר ואינו דומה לעור שבולע כ-10% ממנו. וא״כ לכאורה יש להחמיר כבגד ואסור להשרותם במים על מנת לחטא אותם וק״ו לשפשף ביד.

וכתב שם להוכיח דבכלים אין שייך מלאכת כיבוס וליבון וז״ל: כתב הביאור הלכה (סי׳ ש״ב סעיף ט׳ ד״ה אסור וכו׳). דבשיער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה, ע״ש ויש להוסיף דזה פשוט וברור שאין איסור לשפשף את עור האדם אף שדבוק בו לכלוך, והטעם דבגוף האדם לא שייך כיבוס ומיקרי ניקוי הגוף, וא״כ י״ל נמי דבכלים הוא ניקוי ולא כיבוס. ובאבני נזר (או״ח סי׳ קנ״ז אות ד׳) כתב וז״ל ואין לומר משום דבמשכן לא הי׳ ליבון כי אם במיני בגדים, שהרי כל המלאכות מחורש עד האופה הי׳ רק בסמנין ומ״מ חייב בכל הדברים ע״כ. אך הביאור הוא כנ״ל, דבבגד שייך שם כביסה, משא״כ בגוף האדם ובכלים מיקרי ניקוי ולא נכלל במלאכת מלבן.

ומש״כ הביאור הלכה (שם) ד״ה מותר וכו׳ בסו״ד לבאר דברי הירושלמי בפ׳ כלל גדול על המשנה המלבן, רב כהן בשם רבנן דקיסרין המיינטון חייב משום מלבן, עפ״י דברי הערוך שהביא דברי המדרש שהוא מין אבן הנטוית ונארגת לבגד ובהיותה מלוכלכת מגהצין אותה באור, צ״ל דכיון דמחוברת לבגד חשיבה כחלק ממנו ושייך בזה כיבוס, משא״כ באבן לבדה לא שייך מלבן דומיא דשאר כלים.

העולה מדברינו שבכלים לא שייך מלאכת כיבוס, וא״כ לגבי העדשות מגע יש לומר דאין לזה שם בגד אלא כלי כמשקפיים, ולפי״ז אף שבולעים מים וגם משפשף ביד אין בזה איסור מלבן.

והוא מסיים: ולהלכה אמנם נלענ״ד כמוש״כ דיש לסמוך על מה שנתבאר, דבכלים לא שייך מלאכת כיבוס, אך כיון שמדברי האבני נזר הנ״ל מוכח דפשיטא דגם בכלים שייך כיבוס אם נבלע בהם, ולפי׳ הרד״ל בירושלמי מבואר דגם בכלי עץ שייך כיבוס, א״כ הגם שבעדשות מגע מיקרי כלי, כיון שבולעות מים יש להחמיר דאיכא בזה כיבוס בשבת, עכ״פ בשפשוף. ע״כ. וע״ע מה שהאריך הגר״ש וואזנר שליט״א בשו״ת שבט הלוי (ח״י סי׳ נ״ה) לאסור בנוזל שבא בשביל לנקות, ולהתיר לשרות בנוזל שבא רק להעמיד צורתה.

★★

ובקושית הגרע״א הנ״ל על רש״י שסותר עצמו למש״כ לעיל (קמ״א ע״א) דליבון הוא דוקא עם המים. כתב הגאון מטשעבין זצ״ל בדובב מישרים (ח״א סי׳ סא): ״כל המצוי בעניני נקיון בגדים יודע להבחין בין מה שהתלכלך בטיט, לבין בגד שהתלכלך בעפר, בגד שהתלכלך בטיט, גם לאחר שישפשפו את את הטיט, עדיין ישאר לכלוך על הבגד, משום שהטיט יש בו לחות מסוימת שנשארת גם לאחר הסכסוך, משא״כ בגד שהתלכלך בעפר, או אבק, הניעור מסיר לגמרי את הלכלוך עד שלא נשאר רישומו כלל וכלל״.

והיינו, כי מהותה של מלאכת ליבון כשמה, ללבן ולהחזיר לבגד את צבעו המקורי, כאשר הבגד מתלכלך בטיט, לעולם לא ירד הלכלוך אלא אם כן יתן מים.

לכן סבור רש״י לומר: שהסיכסוך אינו ליבון ממש, משום שאין כאן נתינת מים, ולמרות שהלכלוך ישיר את הטיט היבש, עדיין ישאר כתם בבגד, והבגד לא יתלבן עד שלא יבוא במגע עם מים, משא״כ בענינו טלית שהתאבקה מן העפר והניעור יחזיר את הטלית לצבע המקורי, אין אנו צריכים להגיע למגע מים כדי להחזיר לבגד את הצבע המקורי, וא״כ מדוע שלא ייחשב הניעור לליבון, סוף סוף התלבן הבגד גם ללא מגע מים, ומדויקים א״כ דברי רש״י שכותב חייב חטאת ״דזהו ליבונו״, היינו, כשם שבכל מקום אחר מגע מים נוצר הליבון, כאן אחר הניעור נוצר אותו ליבון, ולכן יש כאן חיוב חטאת דאורייתא ודו״ק היטב.

★★

במשנה: אין מתעמלין.

במשנה ברורה (סי׳ שכ״ז ס״ק ז׳ ובביאור הלכה סי׳ שכ״ח סמ״ב) הביא שני טעמים להלכה זו, דעת רש״י וכפי שביארו התוס׳ יו״ט, דהוא משום עובדין דחול, ודעת הרמב״ם דהוא דוקא במתעמל בכדי להזיע, דכיון דישנם רפואות גם כן שאוכלים בכדי להזיע, כמו שגזרו על רפואות בשבת משום שחיקת סממנים, ה״ה גזרו בכל דבר שיכול לעשות ע״י רפואה, דאסור משום גזירת שחיקת סממנים. ולפ״ז

רק כדי להזיע אסור, אבל במתעמל לא בשביל להזיע שרי. משא״כ לדעת רש״י גם שלא להזיע אסור משום עובדין דחול.

ובביאור הלכה (שם) פסק להקל כהרמב״ם דאינו אסור רק כשמתעמל כדי להזיע, אבל בשו״ע הרב (סי׳ שכ״ח סמ״ז) פסק כרש״י דאפילו אם אין כוונתו להזיע אסור.

דף קמ״ז ע״ב

בגמ׳: כיון דרבים נינהו מדכרי אהדדי.

כתב המשנה ברורה (סי׳ ש״ח ס״ק ס״ג) דבגד שהיה רטוב בביהשמ״ש, דכיון שהיה אסור בבין השמשות לטלטלו שמא יבוא לידי סחיטה, אמרינן נמי מגו דאיתקצאי לביהשמ״ש איתקצאי לכולי יומא, ואסור לטלטלו כל השבת, אע״פ שיודעים ברור שלאחר ביהשמ״ש ודאי יתייבש.

והגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל בשו״ת מנחת שלמה (סימן י) וכן במנחת יצחק (ח״א סי׳ פא) תמהו על דין זה, דהרי שורש דין זה שאסור לטלטל בגד רטוב הוא מהמשנה דכאן, והא להדיא מבואר כאן דעשרה אנשים ״מדכרי אהדדי״, וכן פסק המג״א בסי׳ ש״א (ס״ק נ״ח), ועיין בא״ר (סק״פ) שכתב דלאו דוקא עשרה אלא ה״ה נמי דשרי בשנים, ואף שהתו״ש חולק עליו ומצריך דוקא עשרה, הוא פלא דלהדיא מבואר שם בתוס׳ שרק תלמיד אחד היה עם ר׳ שמעון, ואפי״ה אם גם ר״ש היה אוחז עמו הוי חשיב כרבים, ועיי״ש בחת״ס דכתב נמי דשפיר שרי גם בשנים, וכיון שכן הרי אין זה מוקצה כיון דאפשר בטלטול ע״י עשרה או אפי׳ ע״י שנים. ונשארו בצ״ע.

★★

בגמ׳: כולהו שקייני מדיבחא ועד עצרתא מעלו וכו׳.

וכתב בחתם סופר בחדושיו (כאן) דהיינו חודש אייר (מדיבחא ועד עצרתא) והרמז לזה בפסוק: אני ה׳ רופאך. ר״ת אייר ע״כ. וכתב בבני יששכר (מאמרי חודש אייר מאמר א׳): חדש אייר הוא נבחן ומנוסה בחכמת הרפואה, שהוא מסוגל לרפואה להריק האצטומכא מן העיפושים וחולשת המרה, ונ״ל הטעם דנשאר זה בסגולה בחדש הזה, דהנה כל החולשות והחולאים על פי הרוב באים מן המאכלים שאינם לפי מזג האדם, והנה בחדש הזה התחיל המן לירד, לחם אבירים לחם הנבלע באיברים, ולא היה בא מזה שום חולי ושום מכאוב, נמצא בחדש הזה נתרפאו כל החולאים, על כן נשאר טבע קיים בחדש הזה סגולה לרפואה עכ״ד.

ובטעמי המנהגים (אות תר״ג) מעתיק את דברי הבני יששכר ומוסיף: ועתה בעוה״ר אומרים, חודש מי (מאי) הוא מסוגל לרפואה ע״כ.

וכתב בספר מנהג ישראל תורה (או״ח סי׳ תנ״ג ס״ק ד׳): ועי׳ בספה״ק אוהב ישראל לשבת פסח שכתב בזה״ל וימים האלה נק׳ אצל אומה״ע ״מי״, וגם הם מודים שהימים האלה הם טובים ומסוגלים לרפואה, ומ״י הוא מנין חמשים, והעיקר הוא שהימים האלה הם טובים ומסוגלים לרפואת הנפש עכ״ל, (ועי׳ בס׳ מטעמים החדש שכתב שהימים מן הפסח עד עצרת נקרא לפי לשון העמים ״מאי״ באלף, לרמז על כי העולם היה תלוי ועומד הזה קודם מתן תורה ולא היה ידוע מאי שיהי׳ מהעולם אם ישוב העולם לתהו ובהו, ואם יתקיים העולם כשיקבלו ישראל התורה), - ועי׳ באמרי פנחס אות ש״ה. ע״כ.

★★

בגמ׳: בעא למיקרא החודש הזה לכם - אמר החרש היה לבם וכו׳.

בספר נצוצי שמשון להרה״ק ר׳ שמשון מאוסטרופאלי זצ״ל־הי״ד (סי׳ א) מביא: איתא בצפוני ציוני וז״ל: קליפה אחד נקרא רי״ב. ועמה תר״ה חיילות כמנין אדר״ת שער. וקליפה זו רי״ב, ממונה להשכיח ולהעקיר תורתו של ת״ח בשעת חיילותן [חוליו] ושוכח תלמודו. והשם הגדול הנקרא כד״ת, הכתוב על מצחו של משיח בן דוד, מבטל אותה קליפה רי״ב עם חיילותיה תר״ה וכו׳ עכ״ל. ולדעתי זה סוד גדול, איתא בגמרא (שבת קמז:) ר׳ אלעזר חלש כד איתפח הוי קרי החודש הזה לכם [איקלע להתם, אימשיך בתרייהו. כי הדר אתא, קם למיקרי בספרא, בעא למיקרא החודש הזה לכם, אמר] החרש היה לבם.

ולדעתי הסוד, למה דווקא טעה טעות כזה. וסודו כי הוא קרא מהדלי״ת רי״ש, ומהז׳ י׳, ומכ״ף ב׳, הרי אותיות רי״ב שטעה. לרמז שקליפה הנקראת רי״ב היא גרמה לשכחתו. ויש לדעת החרש היה לבם, בגי׳ תר״ה. הרי הם גי׳ תר״ה חיילותיהם מרומזים. ומה שכתב השם כד״ת שכתוב על מצח [משיח] בן דוד ומבטל אלו הקליפות. לדעתי החודש

הזה לכם [גי׳] כד״ת. לרמז שאם ביושר כתוב ולא בטעות, מבטל הקליפות הנזכרים. ויש לדעת, כד״ת גי׳ משי״ח ב״ן דו״ד. ואנו מתפללין עשה למען דת״ך. והענין פלא והאל יכפר בעדי עכד״ק.

ובהג״ה מהמו״ל בספר הנ״ל כתב: צ״ע דבגמרא שבת נראה דשכח תלמודו מחמת שנמשך אחר תענוגי מיא דדיומסת וחמרא דפרוגייתא ולא מחמת חולי. וכן העיר החיד״א בספרו פני דוד כאן. ונלענ״ד דודאי לא יתכן לומר על ר״א בן ערך ששקול כנגד כל חכמי ישראל (אבות פ״ב מי״ד) שהלך אחר תענוגי עוה״ז. אלא צריך לומר שהיה חולה, ומיא דדיומסת הוא לרפואה כדאיתא שם, והלך לרחוץ בהם. וגם יין הוא ראש לרפואות כמאמרם ז״ל (ב״ב נח:) בריש כל אסוון אנא חמר. אלא מתוך שהורגל בהם לרפואה נמשך אחריהם. ונראה כוונת הציוני דקליפת רי״ב משכחת תורתו של ת״ח, כי בשעת חוליו אוכל מעדנים להתחזק ולהתרפא ואם נמשך אחריהם שוכח תלמודו. ואתי שפיר. ע״כ הגהה.

★★

ובספר אוצר אפרים לידי״נ הרה״ג ר׳ אפרים פישל שטיין שליט״א פר׳ בא (ע׳ שכז-תס) מביא קס״ב מאמרים נפלאים מכל רבוה״ק זצ״ל בביאור דברי הגמ׳ כאן וע״ש ודפח״ח. ובקשר לד״ת הנ״ל מהספר נצוצי שמעון כתב בספר הנ״ל (אות נא): ודע שיש בידינו שני ספרים מהמקובל הקדמון רבי מנחם ציוני. האחד ספר ציוני על התורה שנדפס לראשונה בקרימונא בשנת ש״ך. והשני ספר צפוני ציוני שנדפס מכת״י בזמנינו ע״י הג״ר שלום וייס ז״ל, מניו יורק. אך כנראה שחסר בכת״י שהיה לפניו, כי המאמר שלפנינו לא נמצא שם. ע״כ.

★★

ובספר רנו שמים כתב לבאר עפ״י דברי הרה״ק ר״ש מאוסטרופאלי זצ״ל הנ״ל ב״על הניסים״ דחנוכה: רבת-דנת-נקמת. דלהנ״ל א״ש, נגד להשכיחם תורתך אמר ״רבת את ריבם״ דייקא שם רי״ב לדונם, ונגד להעבירם מחוקי רצונך אמר ״דנת את דינם״ לקיים התוה״ק, ונגד השונאים שרצו כל הרשעות בגוף ונפש אמר ״נקמת את נקמתם״. עכ״ד.

★★

בספר שבט מיהודה להרה״ק מלובלין זצ״ל (סו״פ בא) כותב: יום שבתון אין לשכוח זכרו כריח הניחוח. המנהג כעת לזמר זאת בגמר כל הסעודות של שבת, יש לומר שהוא על פי מאמרינו בסעודת היום (לא נדפס כי לא מצאתי בכתבים). בענין הגמרא שלר״א בן ערך (שבת קמז, ב) דאיקלע לפרוגייתא, ואימשך בתרייהו ואיעקר תלמודיה וקארי החרש היה לבם. דהעובדא הוי לברר מה שההמשכה בתר תענוגים גשמיים יוכל לגרום ח״ו שכחת התורה ח״ו. ורק בענג שבת שהוא מזכור זכרהו על היין (פסחים קו, א), בחמרא טבא, אין בית מיחוש לזה. ולזה בגמר כל הסעודות אנו מזמרין יום שבתון אין לשכוח, דהיינו מסעודת ענג שבת של יום שבתון, אין באפשרות שיתהווה שכחת התורה ח״ו כי שרשו מזכור, וזכרו כריח הניחוח. עכד״ק.

★★

כתב רבי אפרים חיים קליין ז״ל בספר הבן יקיר לי אפרים (פר׳ תזריע־מצורע ע׳ מה):

ימים אלה שבין חג הפסח ועד לחג השבועות מצוינים בחז״ל כזמני רפואה, כלשונם (שבת קמז, ב) ״כולהו שקייני מדיבחא ועד עצרתא מעלו״, כפי שפירשו המפרשים, שהכוונה העיקרית היא לרפואת הנפש, אשר ימים אלה מסוגלים ביותר לכך.

כן מצינו בירושלמי מסכת פסחים (פרק י׳ הלכה א) מסופר: ״רבי יונה שתי ארבעתי כסוי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד עצרתא״.

בתפארת שלמה (מאמרי ספירת העומר) מתלבט בדברי הירושלמי: והוא תמוה, למה חלה ראשם עד עצרת דווקא, גם איך מעט יין יזיק לכאב הראש זה חמישים יום?

בתפארת שלמה מאריך בהסבר דברי חז״ל. יסוד תירוצו הוא, שבליל הסדר יורדת התגלות והארה מיוחדת לעולם שלא כדרך הטבע, כפי שהיה בעת גאולת מצרים, לפי שבני ישראל היו משוקעים במ״ט שערי טומאה, ולולא זאת לא היו יכולים להיגאל. ואולם, לאחר מכן היה צורך בהכנה מיוחדת לקבלת התורה. אלו הם ימי ספירת העומר, המשמשים עד היום ימי הכנה להגיע ליום המיוחל הוא חג העצרת, בו יזכו שוב להתגלות והארה מיוחדת זו, של יום קבלת התורה.

על כן רבי יונה, וכן רבי יהודה, כפי שנזכר שם בירושלמי, באותם ימים של ימי הספירה, המשמשים כאמור, ימי

הכנה לקבלת התורה, חלו בראשם מרוב ציפייה ליום זה - חג העצרת, אימתי יזכו שוב בהארה מיוחדת זו אליה זכו בליל הסדר.

אסמכתא מיוחדת אנו מוצאים במאמר חז״ל זה, הן להיות ימים אלה ימי רפואת הנש במהותם, ואולם בעיקר לרעיון שהוזכר, שכדי להגיע לרפואה המיוחלת, יש מקודם להביא את המכה. גם אותם אמוראים קדושים, היו צריכים לחלות את עצמם בכאבי ראש, כדי להגיע להתגלות ולהארה המיוחדת של חג העצרת - יום קבלת התורה. ע״כ.

★★

שמעתי בשם הגאון ר׳ יוסף ענגיל ז״ל שאמר, דהנה אמרו חז״ל (שבת קי״ט ע״ב): כל המבזה תלמיד חכם, אין רפואה למכתו ע״כ. ולפי״ז מובן מדוע תלמידי ר״ע שלא נהגו כבוד זה בזה מתו בימי הספירה. בין דיבחא לעצרתא. כיון שמידה כנגד מידה. כיון שמבזה ת״ח אין לו רפואה. א״כ עונשו הוא שימות דוקא בזמן שהוא זמן של רפואה לעולם עכ״ד, ודפח״ח.

★★

הגה״צ ר׳ בנימין יהושע זילבר שליט״א כותב בנועם לשונו: יש שהאדם יכול ועלול להפסיד את שליטתו, אפילו על חושיו, והוא והוא מה שאמרו (שבת קמ״ז ב׳) אמר רבי חלבו חמרא דפרוגייתא ומיא דדיומסת קפחו י׳ השבטים מישראל (שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך ולא היו עסוקים בתורה ויצאו לתרבות רעה - רש״י). רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם אימשיך בתרייהו איעקר תלמודיה. כי הדר אתא קם למיקרי בספרא, בעי למקרא ׳החודש הזה לכם׳ אמר החרש היה לבם (ועיין במהרש״א).

ומפליא הדבר, איך טעה רבי אלעזר בן ערך ושכח את כל הענין של החודש הזה לכם והחליפו בחרש היה לבם. אלא, הענין הוא שכך היא המציאות, שאם מקיימים את ״החודש הזה לכם״ בהתחדשות תמידית, כי אז, ורק אז, מסורים באמת החדשים וכל העולמות לישראל, מכוח סגולת ישראל, אבל אם נמשכים אחרי עולם הזה, שהוא ההיפך מתפקיד ישראל, כי אז אין החודש הזה לכם, אלא החרש היה לבם, שהלב נעשה חרש ואיננו שומע ומבין כלום, כי בן ישראל, העולה ומתעלה תמיד בהתחדשות בלתי פוסקת, עולה עד לשמים, ועד בכלל, והוא מושל על כל העולמות, עליונים ותחתונים, אבל אם ח״ו איננו מתחדש ועולה תמיד, אלא הוא נשאר בהרגליו, אז אפילו לבו אינו בידיו, שהוא נעשה חרש.

ויתכן עוד במה שחז״ל מדגישים שטעה ב״החדש הזה לכם״ מלמדנו בזה במיוחד על סגולתו של חודש ניסן דאם מנצלים את המתנה של חודש ניסן, זוכה להיות ראש חדשים דנותן השפעה על כל החדשים, אבל אם לא מנצלים את קדושת החודש ואינו מרגיש שום התחדשות בחודש הזה, והולך עוד אחרי הנאות עוה״ז, לא ישאר במדרגה הקודמת אלא ירד מטה והלב נעשה מטומטם יותר בבחי׳ החרש היתה לבם. עכ״ד ודפח״ח.

(ספר זכרון זכור לאברהם ע״ש הגה״צ ר״א יפהן זצ״ל ע׳ קנו)

★★

בגמ׳: רב שמואל בר יהודה עבדא ליה אימיה מגררתא דכספא.

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ עח) דהמאמר מרדכי הובא במשנה ברורה בשער הציון (סי׳ שג אות ע״ח) כתב דבעינן מסרק המיוחדת לשבת שאינו עומד לסריקת שערות, ואולי יליף מדברי הגמרא הכא דעבדא אימיה דרב שמואל בר יהודה מגררתא דכספא לשבת, ומפרש שהיה משונה משאר המגררות, ולכן מצריך גם כאן כלי אחר.

אבל הוא דחוק, דהתם במגררת דכספא יכול להשתמש כמו שאר המגררות אלא דהוי מגררת של כספא, וא״כ אף דמפרש דכספא הוא דוקא, דצריך שיהיה בו שינוי להיכר, מ״מ בשינוי יהיה סגי ולמה צריך דוקא כלי שאינו עומד לסרק שערות כלל.

★★

בגמ׳: לא שנו אלא בסם וכו׳.

וברש״י: דדמי לרפואה וגזירה משום שחיקת סמנין ע״כ. והגרע״א זצ״ל בגליון הש״ס ציין לרש״י לעיל (קכ״ג ע״ב) שם כתב רש״י דהאיסור הוא משום מתקן גברא ע״כ.

ובספר עובר אורח (סי' קפו) הביא הגאון האדר"ת ז"ל דחכ"א השיב בזה דיש לומר דבזה באמת פליגי רב נחמן ור' יוחנן, דלר' יוחנן [שם קמז, ב] הוא אסור משום שחיקת סממנים, ואתי שפיר דעל כן לא כתב הרא"ש שם [סימן ט"ז] כדברי ר' יוחנן. ע"כ.

והגאון האדר"ת דחה דאין נראה כן בגמ' ע"ש.

ובספר הלכה ורפואה להגר"מ הרשלר ז"ל (ח"א ע' עה) כתב בזה, די"ל דכיון שהביא ר"ע (לעיל בגמ' קכ"ג ע"ב) ראיה ממתניתין דאפיקטויזין ע"כ דטעמא משום מתקן גברא, דאל"ה מאי שייטא לדינא דרב נחמן, וכיון שכן צ"ל דמתניתין דאפיקטויזין כוללת כל האופנים, אם לצערו מותר ביד ואסור בסם ואם לתענוג אסור משום מתקן גברא, ואף דבטעמא דמתקן אין סברא כ"כ לחלק בין יד לסם, מ"מ ס"ל לרש"י דא"א להחמיר בתענוג דמתקן יותר מאשר רפואה, ולכן כתב רש"י דשותה משקין ומקיא, ונראה דכיון רש"י לומר, דע"י שתיה סם הוא וכדכתב בהמשך כדאמרי' בפרק חבית להלן שם. ע"כ.

דף קמ"ח ע"א

בגמ': איקלע לפומבדיתא וכו' **אמר שמואל** וכו' **הא חנא דידן** וכו'.

וברש"י: ממקומנו הוא וכו' ע"כ. ולכאורה נראה דשמואל היה מפומבדיתא. ויש לעיין דבב"ב (קנב, א) מפורש ששמואל מנהרדעאה, וכן בברכות (נח, ב) אמר שמואל נהירין לי שבילי דרקיע כשבילי דנהרעאי, ועי' בב"ב (ז, ב) נהרדעאי לטעמי' וע"ש בתוס' ובגמ' מפורש משמואל. ולפי"ז יש לעיין האם שמואל גר בנהרדעא או בפומבדיתא.

פרק שלשה ועשרים

במשנה: שואל אדם מחבירו וכו׳ **ובלבד שלא יאמר לו הלויני** וכו׳. ובגמ׳: **א״ל רבא בר רב חנן לאביי מאי שנא השאילני ומאי שנא הלויני. א״ל השאילני לא אתי למיכתב הלויני אתי למיכתב**, ע״כ.

ונחלקו בפירושה רש״י ותוס׳, רש״י פירש הלויני אתי למיכתב משום דהלויני משמע לזמן מרובה דסתם הלואה ל׳ יום, ותוס׳ ס״ל דגם סתם שאלה ל׳ יום ולכן פירשו דבשאלה לפי שהיא חוזרת בעין לא אתי למיכתב עיי״ש.

הנה דפליגי רש״י ותוס׳ אי גם בשאלה אמרינן דסתמא היא לל׳ יום. ויש להעיר לגמרא בחגיגה (כ״ב ע״ב) דקאמר: טמא מת בעי הזאה ג׳ וז׳, ומנא לז׳ יומי לא מושלי אינשי ע״כ ונראה לכאורה מזה ברור, דשאלה היא לפחות נ״ל יום ודלא כתוס׳ וי״ל.

והנה יש ב׳ מהלכים בענין זה. מדוע סתם הלואה ז׳ יום, יש האומרים דיש כאן ענין של אומדנא דההלואה היתה על לפחות ל׳ יום, ואדעתא שלא יחזיר קודם.

אכן הגרי״ז מבריסק ז״ל בספרו על הרמב״ם (פי״ג דמלוה ולוה ה״ה) כתב להוכיח מדברי הרמב״ם דיסוד דין ל׳ יום דסתם הלואה אינו מטעם אומדנא, אלא דין תורה הוא, וזכות הוא שזיכתה תורה ללוה על המלוה שלא יתבענו, ואיסורא נמי אית ביה כשמיטה. דבר״מ (שם) כתב וז״ל, המלוה את חברו וקבע לו זמן לפרעון אע״פ שלא קנו מידו אינו יכול לתבעו עד סוף הזמן בין מלוה על פה וכו׳, וסתם מלוה ל׳ יום בין בשטר בין על פה בין על המשכון, ואם התנה שיתבע בכל זמן שירצה יש לו לתבעו ביומו, שתנאי ממון הוא עכ״ל. והשתא אי נימא דמטעם אומדנא אתינן עלה, א״כ כשהתנה בפירוש שיפרענו מיד הא תו ל״ש דין זה כלל, ולמה לי לטעמא דתנאי ממון הוא, אלא ודאי מוכרח מדברי הרמב״ם דדינא הוא שזיכתה תורה ללוה על המלוה שאינו ראוי לתבעו, ומדין תנאי שבממון הוא דמהני תנאיה. עכ״ד הגרי״ז.

ובשיעורי הג״ר שמואל רוזובסקי ז״ל עמ״ס מכות ג׳ ע״ב (אות קעז) כתב להוכיח מדעת התוס׳ כאן שס״ל דשאלה והלואה בתרויהו איכא הדין צ״ל יום - דמוכח דס״ל דהוה ענין דאומדנא ודלא כהגרי״ז הנ״ל וז״ל:

אולם מדברי שאר הראשונים מבואר דדינא דל׳ יום הוי מטעם אומדנא, דהנה בראשונים כאן הביאו פלוגתת רש״י ור״ת (שבת קמח.) לענין שאלת כלים אי אית בה נמי דינא דסתמה ל׳ יום, או דילמא דיכול לתובעו בכל עת שירצה. והנה לדעת הסוברים דגם בשאלה איתא להאי דינא, הא ודאי דל״ש לפרש בזה דהוא משום גזיה״כ דאינו רשאי לתובעו, דזה שייך רק בהלואה דליתא בעינא, דכל שאין המלוה רשאי לתובעו הרי ממילא הלוה משתמש בשלו, אבל בשאלת כלים דהחפץ של המשאיל, איך יוכל השואל להשתמש בחפץ שאינו שלו יותר ממה שזיכה לו המשאיל, ומאי שייך לומר בזה שאין לו כח לתבוע, והא מ״מ חפץ שלו הוא ואיך יוכל השואל לעכב חפץ חברו בידו, אלא ודא דמטעם אומדנא הוא דהוי ודו״ק.

ומעתה מהנך ראשונים נלמד לאינך, דאע״ג דפליגי וסברי דבשאלה ליתא להאי דינא, היינו משום דס״ל דבשאלה דהדרא בעינא אומדנא דהשאילו לל׳ יום, אבל בעיקר היסוד י״ל דמודו כו״ע דמטעם אומדנא הוא דהוי וכש״נ. עכ״ד.

★★

ובספר הזכרון אדרת אליהו (סי׳ עא) כתב הגר״א ראם ז״ל הערה חזקה על דברי הגאון בעל תפארת ישראל בפירושו למשניות בשבת כאן שכתב וז״ל: ובלבד שלא יאמר הלויני, דסתם שאלה ל׳ יום ולא יצטרך לכתוב, אבל הלואה

סתמא לזמן מרובה וגזרינן שישכח ויכתוב, עכ"ל. ותמוה מאד דלכאורה אזיל בתר איפכא, דהא בין לרש"י בין לתוס' סתם הלואה שלשים יום והוא גמרא ערוכה במכות (דף ג ע"ב), ולא נחלקו רש"י ותוס' כי אם לענין סתם שאלה אם היא לשלשים יום, וא"כ איך סתם הוא לומר איפכא דסתם שאלה שלשים יום וסתם הלואה לזמן מרובה, ואפשר מצא כן באיזה מפרש אבל עכ"פ צ"ע. ע"כ.

דף קמ"ח ע"ב

בגמ': תנן לא מספקין וכו'.

וברש"י: אין מספקין - כף אל כף משום אבל ע"כ. הנה בתוה"ק כתיב (במדבר כד, י) ויספוק את כפיו וגו' וכתב שם רש"י: הכה זו על זו ע"כ. והיינו כדבריו בשבת כאן. ובאמרי שפר עה"ת (שם) הקשה על רש"י עה"ת שם. דסותר עצמו למש"כ בעצמו בביצה (ל"ו ע"ב) דמספקין היינו על הירך ע"ש. והנה ברש"י כאן מפורש כדבריו עה"ת ולא כדבריו בביצה הנ"ל וצ"ע.

ובתוס' במועד קטן (כ"ז: ד"ה אבל וכו') הקשו על פרש"י בביצה הנ"ל, דלפי דבריו איך יתפרש הפסוק לגבי בלעם ע"ש. (ואולי ס"ל לרש"י דלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ולשון תורה היינו הפסוק יתפרש כרש"י עה"ת, ולשון חכמים בביצה הפירוש שונה ודו"ק. אך הרי בגמ' שבת שלפנינו פירש"י ג"כ לשון חכמים וצ"ע).

והנה בירושלמי בביצה (פ"ה ה"ב) איתא דהחילוק בין לשון מטפחין ללשון מספקין, דסיפוק בא מכעס ורוגז ומייתי הפסוק דויספוק את כפיו הנ"ל, וטיפוח הוא מחמת שמחה ע"ש. וצ"ע מנ"ל לירושלמי דסיפוק בא רק מכעס ורוגז. וראה בתוס' יו"ט בביצה שם שהקשה כן על הירושלמי, והרש"י שלא פירש את החילוק בין מטפחין למספקין, לשיטתו שפירש (בביצה ל.): אין מטפחין: משום שיר או משום אבל ע"כ וע"ש בתוס'. וקאי בודאי ג"כ על ההמשך: ואין מספקין וכו' ע"כ וא"כ ס"ל לרש"י להדיא דאין החילוק בין מטפחין למספקין בזה שזה רק לכעס וזה רק לשמחה כירושלמי הנ"ל, ולכן פרש"י החילוק באופן אחר וכנ"ל. ובטור או"ח (סי' תקכ"ד) הביא ג"כ פרש"י וגם חילוק הירושלמי. אך בהל' שבת (סי' של"ט) פירש רק כרש"י ע"ש.

ובפיה"מ להרמב"ם (בפ"ה דביצה ה"ב) כתב: ומספקין הוא הנגון וההכאה בצלצל, ומטפחין ההכאה יד על יד ע"כ. והוא פירוש חדש דלא כהנ"ל. ופלא שברביד הזהב (בפר' בלק) כתב דהרמב"ם (בפרק כ"ב דשבת) פירש כהירושלמי הנ"ל ע"כ. ודבריו צע"ג, דהרמב"ם (בפכ"ג דשבת ה"ה) מביא רק המשנה כלשונה ולא מפרש כלום ע"ש היטב ובתוס'. ורק בפיה"מ הנ"ל מפרש דברי המשנה, וזה דלא כפירוש הירושלמי ורק כהנ"ל וצ"ע.

ובתרגום ירושלמי בפר' בלק עה"פ הנ"ל כתב: וטפח בכף ידוי וכו' ע"כ. וביונתן: וטפח ית ידוי כו' ע"כ. והנה התרגום יונתן פירש כנראה כרש"י עה"ת ובשבת כאן אך לשון התרגום ירושלמי צ"ב.

★★

בגמ': דהא תוספת יוהכ"פ דאורייתא וכו'.

הנה המג"א (סי' תק"ע ס"ק ט') כתב להוכיח דמצוות אכילה בערב יוהכ"פ היא דאורייתא (ודלא כהב"י שם דס"ל דהוא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא). וז"ל: אבל ערב יוהכ"פ מוכח שהוא דאורייתא, דהא ילפינן מקרא דועניתם שמצוה לאכול ומ"ש הרב"י דאסמכתא בעלמא הוא תימה, הא אמרינן ביומא ותנא דעצם האי ועניתם מאי עביד ליה מבעי ליה וכו', אם כזמוכח דהוא דרשה גמורה דאל"כ הקושיה במקומה עומדת ועניתם מאי עביד, וכיוצא בזה הוכילו התוספות במו"ק ח' ע"ב גבי ושמחת בחגיך עיי"ש, וכ"מ בר"ה דקיי"ל כר"ע דאית ליה האי דרשה לדרשה גמורה, וכן משמע בטור בסי' תר"ד שהוא דאורייתא עכ"ל המג"א.

והגאון רבי יעקב עדס ז"ל בספרו חדושי רבי יעקב עדס עמ"ס יומא פ"א ע"ב (ע' 137) העיר בזה: ובמש"כ המג"א להוכיח מסוגיין מדאמרו דהקשו לתנא דעצם עצם מאי עביד ליה בהאי קרא ותירצו דלמצוות אכילה בעיוה"כ, ואם כהבית יוסף, אכתי קשה. יש להוסיף בזה, דהרי לאידך מ"ד בסוגיין ילפינן מזה תוספת יוה"כ ושבת ויו"ט ובדין תוספת יוה"כ מבואר להדיא בגמ' בשבת קמ"ח ע"ב וביצה ל' ע"א דהוא דין דאורייתא, ושמעינן מזה דמהאי קרא יש ללמוד ילפותא גמורה, ואם כן הוא הדין לאידך מאן דאמר דיליף מזה מצוות אכילה בתשיעי הוא מדאורייתא.

[ובמה שהביא המג"א מתוספות במו"ק ח' ע"ב לענין הדרשה דושמחת בחגיך, הנה גם שם איכא התוספת הנ"ל, דלאידך מ"ד הוא ילפותא גמורה, ועיין בתוספות בב"ב קמ"ז ע"א ולא עיינתי שם כראוי עתה]

ועוד יש להוסיף עד"ז, דגם בגמ' ר"ה ט' ע"א נראה כן דהוא ילפותא גמורה, דהא לרבי ישמעאל למדו שם מהאי קרא דתשיעי דין תוספת יוה"כ [שהיא מדאורייתא וכנ"ל] והקשו שם לרבי עקיבא קרא למאי אתא, ותירצו דלאכילה בתשיעי כדתני חייא בר רב מדפתי עיי"ש, ואם כן גם מהתם יש להוכיח כנ"ל, וכנראה דבמש"כ המג"א בסיום דבריו מהגמ' בר"ה כמועתק לעיל בסעיף ג' כוונתו גם לראיה הנ"ל מהגמ' בר"ה וקיצר בדבריו.

(ובמש"כ כאן בסעיף זה כמה פעמים דתוספת יוה"כ ודאי דאורייתא, היא כמבואר בגמ' בשבת כאן וביצה ל' ע"א, שו"ר במאירי בר"ה ט' ע"א עמ' כ"ד דס"ל דתוספת יוה"כ דרבנן, וכן צידד במאירי בביצה ל' ע"א עמ' ק"פ עיי"ש בדבריו, מיהו במאירי בחיבור התשובה עמ' ת"ה נראה דדעתו דהוא איסור דאורייתא גמור, מיהו במאירי בחיבור התשובה עמ' ת"ה נראה דדעתו דהוא איסור דאורייתא גמור, וכן נראה במאירי ביומא פ"א ע"א סוף עמ' קצ"ט עיי"ש, וכן דעת שאר פוסקים בפשיטות דתוספת יוה"כ דאורייתא ממש והשיטה הנ"ל במאירי הוא שיטה יחידאה) עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': מוטב שיהיו שוגגים ואל יהו מזידים.

כתב הנתיבות (חו"מ סי' רל"ד סק"ג) דאיסור דרבנן שעבר עליו בשוגג לא בעי כפרה, והביא ראיה לדבריו. וטעמו ונמוקו ביאר הגאון ר' אלחנן וסרמן הי"ד בקונטרס דברי סופרים (קובץ שיעורים ח"ב), דכל החובה לקיים תקנות רבנן הוא משום "לא תסור" והעובר על דבריהם בזדון, הרי הוא עובר על בל תסור, שממאן לשמוע בקולם, אבל העובר על דבריהם בשוגג, אין זו הסרה מדבריהם שאינו מורד בזדון ובמתכוון.

אבל בשו"ת עין יצחק (חלק א אה"ע סימן סז) הוכיח מכאן דאף למי שעובר על דרבנן בשוגג מחויבים להודיעו ולהפרישו, דאי נימא דעל שוגג אינו מחויב להפרישו, א"כ באמת אין להפרישם מדינא, כיון דעבדי בשוגג איסור דרבנן לאו מידי עבדי, ומן הדין אין צריכים להפרישם, והיכא דאמרו מותר ג"כ שוגג הוי, לכן ברור דאף למי שעובר על דרבנן בשוגג מחויבים להודיעו ולהפרישו עיי"ש.

★★

בגמ': הלוואת יו"ט ר"י אמר לא ניתנה ליתבע ורבה ניתנה ליתבע וכו'.

כתב בשו"ת אמרי דוד (סי' קצ): ויש לעיין, לרב יוסף דס"ל לא ניתנה ליתבע בב"ד, צ"ע מביצה (כז ע"ב) במשנה אין נמנין, ושם הריני עמך למחצה, ושם (כח ע"ב) לא יאמר וכו', היכי עביד כי הא וכו', (ושם כט ע"א) מלא לי כלי וכו', ושם (כט ע"ב) ע"ש, ואי אמרת לא ניתן ליתבע בב"ד, מי ישמע לנו למכור בשר ויין ביו"ט, ולמה לנו להשמיענו דינין בזה, כי בודאי המוכר ישמיט ידו מבלי לתתן לשום איש בהקפה אחרי כי לא יוכל להגבותו בב"ד מאת הקונה והלוקח בהקפה. ע"כ, והיא קושי' חזקה.

★★

הנה איתא במסכת מכות (דף ג' ע"ב) המלוה את חבירו לעשר שנים אי שביעית משמטת או לא. ופסק הרמב"ם (פ"ט מהל' שמיטה ויובל הל"ט) שאין שמיטה משמטת (לא קרינן ביה עתה לא יגוש).

מאידך אם התנה עמו המלוה מלכתחילה שלא יתבענו, פוסק הרמב"ם ששביעית משמטת.

וכתב הכ"מ שהמקור לרמב"ם הנ"ל מהירושלמי. ויש להבין: מה הבדל בין שני המקרים, הרי גם במקרה השני החוב בר נגישה, ולמה פסק הרמב"ם ששביעית משמטת.

ומבאר הר"י קורקוס, שאע"ג שאינו יכול לנגוש, כיון שמועיל תפיסת המלוה - קרינן ביה לא יגוש.

ולכאורה קשה מסוגיין על הסבר זה. שהרי בגמרא משמע, שאם חוב לא ניתן להתבע לא שייך דין שמיטה. כמו הלואת יו"ט, שעל כך הגמ' שאלה, אי לא ניתנה להתבע מאי משמט.

והיה מקום לומר, שיש הבדל בין גזירה דרבנן שאין חוב לבין תנאי של מלוה שלא יתבע; דהיינו שרבנן בגזירתם הפקיעו את עצם החוב ולכן לא תועיל תפיסה, ולכן לא משמט. ואילו בתנאי המלוה מועיל תפיסה כנ"ל.

אך כל זה אין לומר, כי בר״ן בסוגיא כאן מפורש, שמועיל תפיסה במקרה של הלואת יו״ט הנ״ל.

ועיין בתומים (בחו״מ סי׳ ס״ז) מביא גירסה מחודשת ברמב״ם בשם בעל התרומות. הוא גורס ברמב״ם - המלוה את חבירו ע״מ שלא יתבענו בשביעית - שביעית משמטת (וכוונת המתנה שאחר השביעית יוכל לתובענו).

אבל במקרה שמתנה לא יתבענו לעולם - באמת שביעית אינה משמטת, כמו מלוה לעשר שנים כי הוא אינו בר נגישה.

★★

בגמ׳: רבה בר עולא מערים איערומי ע״כ.

וברש״י: לאחר יו״ט לוקח ממנו שוב חפץ ומעכבו ע״כ.

בשו״ע חו״מ (סי׳ צ׳ סעיף א׳) ברמ״א כתב: א׳ דלא מיקרי עביד דינא לנפשי׳ אלא כשמזיק לחבירו כגון שמכהו וכו׳ אבל תפיסה בעלמא שתפסו למשכון יכול לעשות בכל ענין ויורד אח״כ עמו לדין וכו׳ ע״כ. וכתב שם בהגהות חכמת שלמה להגר״ש קלוגר ז״ל: עיין בקצוה״ח שכתב דאפילו פקדון שבידו אסור לעכב והוא על פי דעת הזוהר הקדוש. והביא סמך לזה מדברי הריטב״א בפ׳ הכותב עיי״ש. אך הנה באמת מפורש כן בש״ס דהוא היתר גמור במס׳ שבת פרק השואל (דף קמ״ח) גבי רבא בר עולא מערים אערומי ופרש״י לאחר יו״ט לוקח ממנו שום חפץ ומעכבו, א״כ כיון דרבא עביד הכי ומעשה רב וודאי מותר לעשות כן.

ואין לומר דהכוונה דהיה לוקח אותו בתורת קנין והיה מעכב דמיו. דא״כ ה״ל לרש״י לכתוב ומעכב את דמיו. ומדכתב ומעכבו משמע דקאי על גוף החפץ דהיה מעכבו ומשמע שלא קנהו בתורת קנין רק היה לוקח ממנו סך החפץ בפקדון או שאלה והיה מעכבו א״כ מוכח דמותר כה״ג כיון דרבא עביד הכי עובדא מוכח דמותר לעשות הערמה זו, וז״ב לדעתי.

מיהו אפשר, דאם בא לידו בפקדון ממש גרע. דדוקא היכא שמתחלה לא התכוון בפקדון כלל רק להערמה בעלמא או ל״ש לומר דצריך לעשות השבה מעליא כיון דלא נתכוין מתחלה לפקדון רק להערמה אבל היכא דתחלה נתכוין לפקדון ממש ולא לעכב אז כיון דבא לידו בפקדון כבר צריך לעשות השבה מעליא ובזה אין רשאי לעכבו ובהכי הוי א״ש שלא יסתור דברי הזוה״ק להש״ס דילן ובהכי יש לקיים דברי הקצוה״ח וכו׳ עכ״ד.

★★

בגמ׳: מקדיש אדם פסחו בשבת וחגיגתו ביו״ט וכו׳.

בספר מועדים וזמנים להגר״מ שטרנבוך שליט״א (חלק ג׳ סי׳ רמ) הקשה עפ״י המבואר כאן וכן עפ״י המבואר בתוס׳ פסחים (ס״ו ע״א) דמהני הפרשת ק״פ בערב פסח ע״ש וכן בזבחים (י״ב ע״א) איתא גבי פסח כשר היכא משכחת לה. ומשני דאפריש אחר חצות ע״כ. וקשה הרי בעי ביקור ד׳ ימים בפסח כשהוא קדוש, ומוכח לכאורה דמהני הביקור גם כשהיא עוד חולין, וקשה מהרש״י שבועות (ו׳ ע״א) גבי תמידין שלא הוצרכו לציבור דמפרש בתרומה חדשה שצריך ליקח מתרומה ישנה שנבדקו וחוזר ופודם ולוקח מתרומה חדשה, וקשה הלוא יכול לבקר כשהיא חולין ולקנות מיד מתרומה חדשה בר״ח ניסן, וע״כ נראה דביקור לא מהני אלא כשהיא הקדש ע״ש, וקשה להנ״ל.

וכתב שם: ומסברא אמרתי לחלק בין חובת שמירה דקרבן פסח מתמיד, דגבי תמידין כתיב תשמרו להקריב לי במועדו והיינו שצריך לשמור להקריב וכדכתיב ״תשמרו להקריב״, וע״כ מיירי לאחר הקדש דוקא שעומד להקרב, משא״כ בפסח אף אי בעינן שמירה דכתיב והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום, אינו הלכה כשעומד להקרבה דוקא, רק דין שמירה בעלמא, ומהני נמי כשהיא חולין, ול״ק על רש״י דבפסח מודה דמהני כשהיא חולין.

אמנם האמת שאפילו בתמידין אינו מוכרח דרש״י ס״ל הכי, ולא מצינו בש״ס קפידא שצריך שמירה בקודש דוקא, ויש לומר דרש״י מפרש שאין זה תקנה להקדש בקרבנות ציבור לבקר כשהיא חולין ולסמוך שיקנו אחר כך דצריכים לבקר כשהיא ברשותם דוקא, אבל אם ביקרו כשהבהמה חולין נמי מהני, ואף דביקור חובת הקרבה אין צריך לסמוך אותה להקרבה רק מהני לכ״ע כשהיא חולין ודו״ק היטב בכ״ז. ע״כ.

★★

בגמ׳: וחגיגתו ביו״ט.

וברש״י: ביום הקרבתה מותר להקדיש וכו׳ הני כיון דהקרבתן דוחה קדושתן דוחה ע״כ. מבואר בדברי רש״י כאן

חידוש גדול, שלא דוקא חובות, אלא כל מה שמותר להקריב ביו"ט שרי גם להקדישו ביו"ט. וא"כ לכאורה למאן דשרי להקריב נדרים ונדבות ביו"ט ה"ה דשרי גם להקדישן ביו"ט. וכ"כ בתוס' רי"ד בשבת כאן בדעת רש"י ע"ש.

ובספר פניני רבינו יחזקאל (ע' קנט-קס) פלפל בחידושיו של החזון יחזקאל על התוספתא תמורה (פ"א ה"א) שכתב לחדש שיתכן להקדיש קרבן לכפרת חבירו שעדיין לא נקבע מי הוא, ובשעת ההקדש עדיין לא הוחלט מי המתכפר, ושייך חלות הקדש כזה שייקבע המתכפר בהקרבן רק אח"כ לפני ההקרבה. ע"כ.

והביא בהקשר לזה את דברי הרשב"א (ביצה כ' ע"ב) בהא דאיתא שם: "והביא כל צאן קדר שבירושלים והעמידן בעזרה ואמר כל מי שרוצה לסמוך יבוא ויסמוך". והקשו בתוס' [ד"ה והביא כל צאן קדר בעזרה]: "ותימה הא אין מביאין חולין בעזרה? ויש לומר דלאו דוקא בעזרה, אלא בהר הבית". וברשב"א שם: "והעמידן בעזרה - כלומר בעזרת ישראל, אבל בעזרת כהנים לא, דהוי להו חולין בעזרה. וי"מ שהקדישן לכל מי שיבוא וירצה להיא עולה. ובירושלמי גרסינן והעמידן בהר הבית", עכ"ל הרשב"א.

וכתב בפניני רבינו יחזקאל שם לדון בתירוצו השני של הרשב"א, דיש לעיין, אם כוונתו היא לעולת נדר ונדבה, שהקדישן לכל מי שיבוא וירצה להביא עולת נדבה, א"כ יהי' ראי' דס"ל להנהו י"מ דאיכא תנא דסבירא לי' דלב"ה מקריבין נדרים ונדבות ביו"ט וגם עולות, ולא רק שלמים, וכמו שפירש המהר"מ שיף בסוגיין דביצה כ' ב' בדעת אבא שאול, שסובר בדעת ב"ה שגם עולות נדרים ונדבות קרבות ביו"ט, ולא רק שלמים, כדסבירא לי' לר' אלעזר בר' שמעון לעיל י"ט א' בדעת ב"ה.

ואם תאמר שלא הקדישן בבא בן בוטא לעולות נדבה [או מפני שסובר כר' שמעון בן אלעזר בדעת ב"ה, שרק שלמי נדבה אפשר להקריב ביו"ט, או מפני שלא שייך מקדיש ומתכפר בנדבה, או מפני שני הטעמים גם יחד], אלא הקדישן לעולות ראי' למי שיבוא וירצה, אם כן יהי' לכאו' ראי' מכאן שאפשר לצאת ידי חיוב עולת ראי' בעולה שהפריש חברו עבורו, ע"כ.

ובתוך דבריו עבר לפלפל שם בדברי רש"י שהתחלפו בהם. שכתב וכנ"ל מהתוס' רי"ד, דכל מה שמותר להקריב ביו"ט שרי גם להקדישו, וא"כ שפיר י"ל דהעלות שהקדיש בבא בן בוטא יכלו להיות גם עלות נדבה אם ס"ל דקריבין ביו"ט.

והמשיך וכתב שם: אמנם התוס' רי"ד שם חולק בזה, וסובר שרק חובות שקבוע להן לזמן מותר להקדישן ביו"ט, ולהרי"ד ל"ש לדון שהיו עולות נדבה, אלא דווקא עולות ראי'.

אבל שוב הראו דברים עשירים בזה בירושלמי פסחים פ"ה ה"ב וביצה פ"ה ה"ב, דאיכא למ"ד שאסור להקדיש דווקא להקריב למחר, אבל להקריב היום מותר, ויש מ"ד שרק קדשי בדק הבית אין מקדישין, אבל קדשי מזבח מותרין, ויש מ"ד שדווקא חוץ לעזרה אן מקדישין ביו"ט, אבל בעזרה אין שבות במקדש, וא"כ אפילו להרי"ד אם יקדישו בעזרה אין שבות במקדש, והא דבפסחים ס"ו ב' משמע שגם בעזרה אסור - הראו שב"שירי קרבן" בירושלמי פסחים שם דיבר מזה, יעויי"ש מש"כ דרך להשוות שיטת הבבלי והירושלמי בזה.

אבל הלא הי"מ ברשב"א דילן דביצה כ' ב' מפרשים שלא הביאם חולין לעזרה, אלא הקדישן עוד לפני שהכניסן לעזרה לכל מי שיבוא וירצה להביא עולה, וא"כ צ"ת אם גם בזה שייך אין שבות במקדש.

שו"ר בעזהשי"ת בתוס' חגיגה ח' א' [ד"ה משום סקרתא] ובתוס' בכורות נ"ח א' [ד"ה ואי אפשר לעשר ביו"ט משום סקרתא] שמבואר בדבריהם הקדושים שם דסברי שאי אפשר להקדיש נדרים ונדבות ביו"ט גם למ"ד שקריבין ביו"ט, דרק חובות שקבוע זמנן ביו"ט שרי להקדישן ביו"ט, אבל אין מקדישין נדרים ביו"ט, אפילו למ"ד שמותר להקריבן ביו"ט, עייש"ה בדברי התוס' הקדושים ותראה שכן הוא, וא"כ סברי התוס' בזה כהתוס' רי"ד הנ"ל, וזכינו לדין שיש פלוגתא בזה בין רש"י דשבת קמ"ח ב' ופסחים ס"ו ב' הנ"ל ובין התוס' דחגיגה ח' א' ובכורות נ"ח א' והתוס' רי"ד דשבת קמ"ח ב' הנ"ל, ולדעת התוס' והרי"ד אי אפשר לפרש שהקדישן בבא בן בוטא ביו"ט לעולות נדבה, דאסור לעשות כן, אא"כ נדון מצד אין שבות במקדש, כמו שהעירו, וכנ"ל. ועיין והתבונן בזה. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בספר גור ארי' יהודה (עניני המועדים סי' י"ח ס"ק ד') כתב לחדש, דכיון דהא דשרי להקדיש חגיגה ביו"ט

הוא רק בגלל דהוה חובה הקבוע לה זמן. אבל היכא דיש לו חגיגה מופרשת, אסור להפריש ביו"ט. ולפי"ז כתב להקשות לפי דברי הרשב"א בסוכה (ט' ע"א) דס"ל דהקדושה דסוכה חלה בעת הישיבה, והלא קדושה זו הוא מן התורה כמבואר בסוכה (ט'.) דילפינן מחגיגה, א"כ לרשב"א ז"ל דכשרה סוכה בלי חלות קדושה, א"כ כמו דאסור להקדיש חגיגה ביו"ט, רק מצד חובות שקבוע לו זמן שרי להקדיש כמבואר בשבת (קמ"ח:), אבל היכא דיש לו חגיגה מופרשת אסור להפריש ביו"ט וכנ"ל. א"כ אם יש לו סוכת גנב"ך יהי' אסור לישב ביו"ט בסוכה הנעשה ע"י בר חיובא דהרי מקדיש הסוכה דדמיא להקדש החגיגה כנ"ל, ואף דהוי חובות הקבוע לו זמן מ"מ הרי אפשר בלא זה ואין הקידוש מן המצוה כלל, א"כ למה יקדיש ביו"ט.

וכתב ליישב: ואפשר דרק הקדש בפה אסור, לא בזה שאינו מקדיש כלל וממילא חל קדושה ע"י הישיבה, [ועי' בתוספתא דתמורה (ריש פרק א') דגם להמיר אסור בשבת יעו"ש], ועוד דהרי לרשב"א ז"ל הישיבה לבדה אינה אוסרת רק עם העשי' לשם סוכה, א"כ שניהם גורמים הקדושה - העשי' והישיבה, שוב כיון דהעשי' בחול אף דהישיבה ביו"ט שרי דהוי כמו שנים שעשאוה כמש"כ רש"י ז"ל בשבת (ג':) דאם עשה מקצתה בחול ומקצתה בשבת הוי כשנים שעשאוה.

וכ"כ בתשו' רבינו משולם ליישב קושית הנמוק"י בב"ק (כ"ב.) דאיך מדליקין הנר בערב שבת הא אשו משום חציו ותירץ דהוי כשנים שעשאוה כיון דהדליק בחול יעו"ש, וכבר דן רעק"א ז"ל במקנה בחול שיחול בשבת אם שרי, ומפורש בירושלמי (דמאי פ"ד) הובא בתוס' סוכה (כ"ג:) ובריטב"א יבמות (צ"ג.), וז"פ.

[ובלא זה זה טעות, דכיון דגזה"כ לעשות סוכה למצוה ושיחול עלי' שם שמים, א"כ אף דכשרה גם בלי זה, אבל איך אפשר ליאסר הישיבה כיון מצותה לכתחילה]. עכ"ד.

★★

בגמ': הכא במאי עסקינן בממנה אחרים עמו על פסחו וכו'.

בקונטרס "הגאון הרוגוצ'ובי בתור פרשן" שפירסם הגרש"י זוין ז"ל בשנת תרצ"ט (בעמוד 88) הוא מביא מהגאון בעל צפנת פענח (פ"ו דערכין הלכה ה') וז"ל:

"**וכן** ערב פסח בירושלים שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו ועושה עמו חשבון לאחר יו"ט (שבת פכ"ג מ"א). למה הוא צריך להניח טליתן אצלו למשכון? רגילים לפרש מפני שהמוכר אינו מאמינו בהקפה, וכמו שאמרו ברישא של המשנה: "שואל אדם מחבירו כדי יין וכו', ואם אינו מאמינו מניח טליתו אצלו ועושה עמו חשבון לאחר שבת". אבל אם כן נשאלת שאלה: למה ברישא כתוב במשנה בפירוש: "ואם אינו מאמינו", וכאן, בקרבן פסח, לא הזכירה המשנה כלל שהמדובר באופן שאינו מאמינו? שינוי זה כאילו מורה שבסיפא המדובר הוא בכל אופן, אפילו במאמינו.

הרוגאצ'ובי מפרש באמת כך: בסיפא אין המשנה מתכוונת כלל לאינו מאמינו. פירוש הדברים: מכיון שדבר תורה מעות קונות, ומשיכה קונה רק מדרבנן, וא"כ זה שקנה את הפסח בשבת בלי כסף, הרי לא קנה אותו אלא מדרבנן, אבל מן התורה אין לו קנין בו (ויש להעיר ממחלוקת האחרונים בקונה אתרוג בהקפה אם יוצא בו, ואכ"מ), לכן הוא מניח טליתו אצלו למשכון, שעי"ז יקנה אותו מה"ת. שמא תאמר: "מנה אין כאן, משכון אין כאן [קדושין ח, ב] לאו, שם הפירוש לפי הרוגוצ'ובי כך: כל כחו של המשכון הוא ע"י החוב שהמשכון חייב לזה, שזהו גדרו של משכון, וכמו שאמרו "מנין לבע"ח שקונה משכון", ואם אומר לאשה התקדשי לי במנה והניח לה משכון עליה, הרי כל זמן שלא קנה את האשה לא נתחייב לה המנה כלל, ואם "מנה אין כאן", ר"ל שאינו חייב לה עדיין המנה כלל, "משכון אין כאן", לא תוכל לקנות את המשכון, ושוב ממילא אין כאן במה לקנות את האשה [וזהו באמת פירוש הרא"ש במנה אין כאן, ראה בקצוה"ח סי' ק"צ סק"ו, ובאבנ"מ סי' כ"ט סקי"א].

כך יהיה הדין גם בקנה קרקע בכסף ונתן משכון על הכסף, שלא קנה. אבל כאן, שקנה טלה ומשך אותו, שמדרבנן קנה את הטלה במשיכה, א"כ עכ"פ הרי חייב לו הכסף, שלו יהא שאין לו מה"ת קנין גמור בהטלה, אבל מכיון שעכ"פ קנהו מדרבנן ולקח אותו לעצמו הרי חייב לשלם לו עבורו, וא"כ עתה המשכון הרי נקנה להמוכר, ש"מנה יש כאן משכון יש כאן", ושוב נקנה לו הטלה מן התורה ע"י המשכון עכ"ד ודפח"ח.

הגאון ר' יחזקאל אברמסקי ז"ל העיר על הנ"ל (בקובץ מוריה שנה כ' גליון ח-ט ע' לז): בסוגית הגמרא

(בשבת דף קמ"ח ע"ב) אוקמוה "בממנה אחרים עמו על פסחו". וכידוע אדם ממנה אחרים על פסחו אפילו בחנם מבלי שום קנין משום שאדעתא דהכי אקדשה, והוה כמו דהקדיש בשבילו ובשביל אלה שימנו אתו (עיין בפסחים דף צ' ובירושלמי שם).

גם מסקנתו שם "כיון שע"פ קנהו מדרבנן ולקח אותו לעצמו הרי חייב לשלם לו עבורו וא"כ עתה המשכון שפיר נקנה להמוכר". אבל הוא נקנה למוכר בתור משכון על החוב שהוא חייב לו כבר ולא בתור כסף קנין. ואינו דומה שנתן לו משכון בפדיון הבן דשם הוה רק פרעון (וכיון שהמשכון נקנה לו הוה פרעון). ובפדיון הבן לא בעינן קנין. ע"כ.

★★

בגמ': הכא במאי עסקינן בממנה אחרים עמו על פסחו וכו'.

מכאן הוכיח הגאון המהרש"ם בשו"ת (חלק ט' סי' קסא) דמהני ביקור לקרבן קודם שהקדישו, שהסתפק בזה בטורי אבן (מגילה כ"ט ע"ב). דאי לא מהני ביקור קודם שהקדישו א"כ תקשי בלא"ה כאן איך אפשר להקדישו בערב פסח הא בעי ביקור קודם. וע"ש שהאריך עוד הרבה בזה.

★★

בגמ': הולך אדם אצל רועה הרגיל אצלו וכו' **כיון דרגיל אצלו - אקדושי מקדיש לי' מעיקרא.**

הגה"ק ר' מנחם זעמבא זצ"ל הי"ד בזרע אברהם (סי' ו ס"ק ז) הקשה: וקשה לי הא קיי"ל הפריש פסח על חבירו לא עשה ולא כלום וכן מבואר בירושלמי פ"ב דקדושין (הלכה א) וצ"ע.

והנה שם בירושלמי מוכח דדווקא הפרשה לא מהני שלא מדעת אבל שחיטת הפסח מהני שלא מדעת. אמנם נראה דהדבר תליא אי ילפינן שליחו מושחטו כבבלי קדושין (דף מב) א"כ הרי דגם השחיטה צריכה דעת. משא"כ אי ילפינן מאיש זוכה י"ל דדוקא הפרשה צריכה דעת ולא השחיטה א"כ בשחיטה לא בעינן שליחות. ועיין בערכין (דף כח) איתא שם פלוגתא ור"א בעצמו דס"ל דבנדרים (דף לו) דהפריש פסח על חבירו לא עשה ולא כלום הוא בעצמו ס"ל בירושלמי שם דאם שחט פסח על חבירו שפיר דמי הרי דיש חילוק בין הפרשה לשחיטה.

שוב מצאתי בספר אור זרוע הגדול בה' פסחים שכתב להדיא דמותר לשחוט פסח חבירו שלא מדעתו דזכות היא לו משא"כ הפרשה שהוא משום הפקעת ממון לא מהני שלא מדעתו משא"כ שחיטה, ומה דילפינן מושחטו אותו היינו דזכי' הוי משום שליחות ועדיף מיני' וכל זמן דלא הי' ידעינן שליחות כ"ש דלא הוי ידעינן זכי' משא"כ אליבא דאמת י"ל גם זכי' מהני ועדיף מיני' ומהני אפילו שלא מדעת והביא דברי הירושלמי הנז', ותמהני על האחרונים שלא הביאו. ע"כ.

★★

בגמ': והא מקדיש קתני - הקדש עילוי מדרבנן וכו'.

הגאון ר' מרדכי קאלינא זצ"ל במאמרו בקובץ דגל התורה (סי' עו) הביא מהצל"ח פסחים (ע"ו ע"א) שכתב לחדש, דאת הפסח צריכים דוקא בעליו להקדיש ולא שייך להקדישו עי' קטן, ודן הגר"מ זצ"ל מה הביאור בענין זה, מדוע דוקא הבעלים צריכים להקדיש הפסח.

והביא מדברי הגמ' כאן דמש"כ רש"י - עילוי - מעלה בעלמא שיקדישו בעלים, א"כ משמע ומשמע לכאורה דבעינן שיקדישו הבעלים בעצמן, אך עדיין אין מיושבין בזה דברי הצל"ח ז"ל, חדא דקרי לי' הקדש עילוי ופירשו מעלה בעלמה שיקדישו בעלים וא"כ יקשה עדיין דיקדישו ע"י קטנים, ועוד נראה דבודאי אם הבעלים עושין שליח להקדיש הוי כמו שבעצמן הקדישו, והא דאמר הש"ס מקדישו "הקדש עילוי" היינו הכא דהרועה הקדיש שלא בשליחות הבעלים, ועי' נדרים ל"ו. אמר ר"א הפריש פסח על חבירו לא עשה כלום.

וצ"ל דהא דמהני כאן הקדש הרועה, הוא משום דבודאי הבעלים דעתן על כך שיקדיש הרועה בשבילן דהרי אינו יכול להקדיש בעצמו בשבת וכדברי הר"ן ז"ל בנדרים שם בד"ה גופא יעו"ש, וע"כ כאן דלא הקדיש על פי שליחותן ממש, צריכין להקדיש עוד הפעם [ועי' בירושלמי פ"ח ה"ג הולך אצל מוכרי פסחים כמ"ד אין מקדישין] ועוד הא מבואר דמהני הקדש הבעלים לאחר הקדש הרועה וחשיב עי"ז שהבעלים הקדישו, וא"כ עדיין יש להקדיש ע"י קטן והבעלים יקדישו עוד הפעם.

אולם יש לעיין, דאיך מהני הקדש הבעלים לאחר הקדש הרועה, והא אין הקדש חל על הקדש וכעין ש״ס בכורות נ״ג: ועיין בירושלמי פ״ב דשקלים ה״א כל שהוא קודש אין קדושה חלה עלי׳ יעו״ש פ״ד ה״ד וצ״ל דהקדש זה עצמו שפיר חל ודומה לזה בקדושין עז. דאלמנת ראובן ושמעון חייב עכאו״א דאף דאין איסור חל על איסור מ״מ האיסור בעצמו שפיר חל.

[והנה לדברי הש״ס הנ״ל דמותר להקדיש בשבת הקדש עילוי מדרבנן יש ראי׳ לדברי הרמב״ם ז״ל בה׳ יו״ט פ״ד הי״ז: כלי שהי׳ טהור לתרומה ורצה להטבילו לקדש מותר להטבילו וכן בכיו״ב מטבילות מעלות שאר הטמאות יעו״ש בה״ה ז״ל ופשוט] עכ״ד.

ולהלן בקובץ דגל התורה (סימן קטז) כתב עוד הגר״מ קאלינא זצ״ל: י״ל עוד דמשום הכי מהני הקדש הרועה אף דהמפריש פסח על חבירו לא עשה כלום דהנה בתוס׳ ערכין כ״א ד״ה מאי כתבו דהא דאמר שמואל עולה ושלמים צריכין דעת בשעת הפרשה, משים דלא ניחא לי׳ לאינש להתכפר במילתא דידי׳, ועיין בשימ״ק כתובות ל״ב ע״א בשם הרמב״ן, בפסח כיון דאיכא הרצאת דמים מכפר הוא ובאור זרוע פסחים (סי׳ רכ״ד) וז״ל ואין מפריש פסחו של חבירו שלא מדעתו שאין בידו להוציא ממון חבירו מרשותו שלא מדעתו וע״ש, וא״כ כאן דהרועה מקדיש הטלה על מנת שישלם ע״מ שישלם לו, לא שייך טעם התוס׳ ערכין. דהרי בשעה שמקדיש הרועה הטלה היא של הרועה ואינו מוציא ממון חבירו מרשותו ע״כ שפיר מהני הפרשתו של הרועה, ודוק.

ומה שלמדתי מש״ס שבת (והא מקדישו קתני הקדש עילוי מדרבנן) דאף אין קדושה חלה על קדש הקדש זה עצמו חל, עיין בש״ס ערכין (כ״ט ע״א) ורבנן תקדיש מיבעי לי׳ לכדתניא מניין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש. ור״י אי לא מקדיש ליה לא קדוש קדושתו מרחם הוא וכיון דכי לא מקדש ליה קדוש לא צריך לאקדושי׳ וע״ש וי״ל דפליגי בזו הסברא, דרבנן ס״ל דהקדש זה בעצמו חל אף שכבר קדוש וע״כ יתכן לומר דדתורה אמרה תקדיש למצוה אף שכבר קדוש מרחם דכיון דהקדשו של האדם חל ג״כ רצתה התורה שיהי׳ קדוש גם ע״י האדם, אבל ר׳ ישמעאל ס״ל דגם ההקדש זה עצמו אינו יכול לחול על מה שכבר קדוש, וזה דקאמר קדושתו מרחם הוא וכיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושיה, דהרי הקדש זה אינו חל כלל וע״כ לא אצרכיה התורה.

(ועיין בכורות נ״ט ע״א אמר רבא עשירי מאילו הוא קדוש, מנא לי׳ לרבא הא, אילימא מהא דתניא למי ודילמא עשירי הוא דלא קרייה קדש קרייה ופרי״ש ודילמא עשרי לא קרי׳ רחמנא דלהוי לי׳ דין מעשר להעלותו לירושלים ולהקריבו אלא קדוש גרידא קרי׳ רחמנא דקדושה חלה עליו ואיני נאכל אלא במומו, ועיין ברש״י ערכין דכתב שמצוה להקדישו לשם בכור ואע״פ שהוא קדוש מאליו ע״ש ובתוס׳ נזיר ד: ד״ה שמצוה לקדש ולומר תוקדש בבכורות, אולם ברמב״ם בהל׳ בכורות פ״א הל״ד כתב מצוה להקדיש בכור בהמה טהורה ויאמר הרי זה קדש וכו׳ ובמאירי נדרים י״ב כתב, הבכור אע״פ שקדשתו מרחם מצוה להקדישו ר״ל שיפרישנו ויאמר הרי זה קדש) ועיין בירושלמי שקלים פ״ג ה״א אמר רבי מנא אמר רבי יונה אבא שמע לן מן הדא כל הבכור אשר יולד וגו׳ הזכר תקדיש הא כיצד משעת לידתו את מונה ע״ש בק״ע ופ״מ).

★★

ובגוף הש״ס שבת והא מקדישו קתני הקדש עילוי מדרבנן, דהעירותי דהא אין הקדש ואמאי מקדישים הבעלים עוד הפעם, י״ל דמכאן ראיה לדברי הראב״ד ז״ל הובא בשו״ת הריב״ש (סי׳ פ״ב) דהמקדש אשה ע״י שליח יקדש עוד הפעם משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, והריב״ש ז״ל תמה, פה קדוש כמו הראב״ד ז״ל איך יאמר דבר זה דאחד שנתקדשה בשלוחו ויש עדים כאן מה מצוה יש לחזור וכבר הוא מקודשת ועומדת ע״ש ואם נימא דאף אותו הקדש אינו חל על הקדש מוכח כדעת הראב״ד, ואולם לשיטת הריב״ש ע״כ מוכח מכאן דאותו הקדש שפיר חל עכ״ד ודפח״ח.

ועל קושיתו זו, דהרי אין הקדש חל על הקדש, כתב בגור ארי׳ יהודה קו׳ המועדים (סי׳ ז׳ ס״ק כא) וז״ל: ולענ״ד נראה, דהא דאין הקדש חל על הקדש היינו היכא דהקדש הראשון הי׳ על ידי דבורו ועכשיו הקדושה השני׳ אינו מכח דיבורו, אזי אינו יכול לחול קדושה זו על הראשונה דהוי הקדש אחר לגמרי דחל ג״כ מכח דבורו והוא אותו ההקדש, שפיר י״ל דחל על הקדש אחר, וא״כ ניחא, דשם בבכורות (נ״ג:) דמיירי במעשר בהמה על מוקדשין, דהקדש שני דמעשר

הרי הוא מכח דין התורה דעשירי מאליו קדוש אלא דמצות בעלים להקדישו (יעוי' נדרים (י"ח:) וממילא לא הוי דומיא דהקדש ראשון דהוי מכחו ולא חל. אבל בסוגיין דקאי בהקדש פיו שפיר חל אפילו על הקדש אחר, וז"פ.

וכבר העיר כ"ג בסברא זו שם דאין הקדש חל על הקדש הוא רק בשני מיני הקדשות אבל אותו ההקדש בעצמו שפיר חל יעו"ש, ואני העירותי מהא דפסחים (פ"ט:): זה הפריש טלה לפסחו וזה הפריש מעות לפסחוהיאך הקדש חל על הקדש יעו"ש, ומפורש להדיא דגם אותו הקדש בעצמו אינו חל על ההקדש דהרי שם תרוויהו קדושת פסח הן. אולם למש"כ ניחא, דהעיקר תלוי אם ההקדש השני בא ע"י פיו דדומה לקדושה ראשונה חל, אבל אם אינו דומה לקדושה ראשונה אינו חל, וז"פ. וע"ש שהאריך עוד בזה בדברים נעימים ודפח"ח.

★★

במשנה: ומטילין חלשים על הקדשים ביו"ט אבל לא על המנות וכו'.

כתב הגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בתשובתו שנדפסה בקובץ ישורון (כרך ג' ע' קב) וז"ל: ע"ד אשר שאלת לבאר לך איך אנו נוהגין להטיל גורל בקדיש וכדומה, הלא כתב הב"י וכן פסק בשו"ע יו"ד ריש סימן קעט בשם (שבת קנו, ב ד"ה כלדאי) דאין שואלין בגורלות.

הנה דע דכוונת התוס' הוי על מה ששואלין בגורל על להבא מה יהי' כגון אם יחי' החולה או ימצא האבדה וכדומה, כל כה"ג על ענינים דלהבא אין לשאול דכתיב תמים תהי' עם ה' אלקיך, אבל להפיס בין שני ענינים לידע אם שייך לזה או לזה זה ודאי דמותר ואין שייך בזה לומר תמים תהי', והרי בבהמ"ק היו מפייסין מי שוחט וכו', וכן שנינו במשנה (שבת קמח, ב) ופוסקים (רמב"ם פ"ד מהל' יו"ט הלכה כ') אין מטילין חלשים וכו' ביו"ט מכלל דבחול שרי להטיל גורל, וגם מקרא מפורש בגורל תחלק הארץ ואיך יצוה הקב"ה לעשות דבר שלא כהוגן, ובע"כ דכה"ג ליכא איסור גורל, לכך להטיל על קדישים או כדומה לזה אין בזה מיחוש ופקפוק כלל וז"ב ופשוט. ע"כ.

★★

בשו"ת אגרות משה (חיו"ד ח"ג סי' טו אות ב') כתב חידוש גדול וז"ל: ומשחק השאך בשבת מעצם הדין אין לאסור אם נהנים מזה, אבל ודאי יותר ראוי שלא לשחוק בז מצד ודברי דבר, וגם לפעמים המנוצח מצטער ואז אסור מדינא ומצד ודבר דבר, עכ"ל.

וכתב חכ"א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ו' קו' ו' ע' פט): ומצאתי מקור לדבריו אצל חד מגדולי הקדמונים ה"ה רבינו ישעיה דיטראני הראשון [בפסקי מהרי"ד שבת קמח, ב] וז"ל ואסור לעשות מנה גדולה נגד מנה קטנה שזו היא קוביא ואע"פ שהקוביא אינה גזל שאין זו אסמכתא דלא קניא שמניין יודע כ"א שינצח אלא כ"א מחית נפשיה לספיקא אפי"ה אסור לעשותו שיזכה אדם בממון חבירו שלא ברצון [שלם] שעצב הוא אם יפסיד עכ"ל וראה מג"א (סימן שז ס"ק א).

ומהגאון ר' לוי יצחק הלפרין שליט"א שמעתי שיש לחשוש (להמומחים בשך-מט) לגזירת שמא יכתוב, שכן דרך המומחים לציין את המהלכים שעשו כבר, כידוע ליודעי דבר ע"כ.

דף קמ"ט ע"א

בגמ': אין רואין במראה בשבת כו', **במראה של מתכות.**

וכן נפסק להלכה דרק בשל מתכות אסור דשייך בי' החשש דאתי להשיר בה הנימין המדולדלין. אבל בשל זכוכית שרי, דלית בי' חשש הנ"ל. ותמה באגלי טל (גוזז סי' י"ז) מ"ש דבביצה (דף ב' ע"ב) גזרינן משום פירות הנושרין אף בביצה, הגם דבביצה לא שייך החשש דשמא יעלה ויתלוש, והכא גזרו בשל מתכות דוקא, ולא בשל זכוכית.

ותירץ האגלי טל דאינו דומה גזירת חז"ל של פירות הנושרין לגזירת מראה של מתכות, דגזירת פירות הנושרין אין החשש שעכשיו ילקוט, דהרי לקוט ועומד הוא, אלא חיישינן דבזמן אחר יעלה ויתלוש בכדי לאכול פירות, ולכן גם במין אחר, דהיינו ביצה שנולדה, גם כן גזרו. אבל הכא דהחשש הוא על הא גופא, שתוך כדי שמסתכל במראה ישיר הנימין המדולדלין, לא גזרו רק היכי דאיכא הך גזירה, דהיינו מראה של מתכות, ולא במראה של זכוכית דלא שייך ביה הך חששא.

★★

בגמ': ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה וכו'.

בסוף ספר טעמא דקרא (ע' רלה) מביא הגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א הנהגות ששמע מאמו ע"ה בשם

החזון איש זצ"ל, ושם באות ט"ו הוא כותב: אסור להסתכל בתמונות בשבת (וכן משמע בשבת קמ"ט א' ודיוקנא עצמה אף בחול כו' משמע דבשבת יש גם איסור שטרי הדיוטות ועי' שו"ע סי' ש"ז סט"ו). ע"כ.

★★

בגמ': ודיוקנא עצמה אף בחול וכו' **אל תפנו אל האלילים** וכו'.

הנה בירושלמי (פ"ג דע"ז ה"א) וכן בספרא (פר' קדושים) עה"פ אל תפנו אל האלילים וגו' יש מחלוקת ר"י וחכמים, ולר"י הפי' הוא אל תפנו - לראותם, ולחכמים היינו לעובדם ע"ש, והגרי"פ פרלה ז"ל בסה"מ לרס"ג (ח"ב ל"ת א-ב-ג-ד ע' ו) כתב לבאר הא דהרס"ג לא מנה לאו זה דאל תפנו וגו' כיון שפסק כחכמים. והוה בכלל עבודת ע"ז. וכבר כתב הרמב"ן (שמות כג, כד): התורה תזהיר על ע"ז בכמה מקומות, ואע"פ שהמקראות מיותרים בה, אין להקפיד בכך, שמפני חומר שבה, שכל המודה בה כופר בכל התורה כולה, תזהיר ותחזור ותזהיר וכו' ע"כ.

ועוד כתב שם די"ל דגם לחכמים דהאיסור הנרמז כאן בפסוק אל תפנו היינו לעובדם, מ"מ גם הם מודים דיש איסור גם לראותם מדרבנן, ומה שאיתא כאן ודיוקנא עצמה אף בחול אסור וילפינן מקרא דאל תפנו, הוא איסור מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, והביא בזה דברי הריטב"א (מכות כ' ע"ב) הכותב (בד"ה ודבר זה וכו') וז"ל: לישנא דמשום שנאמר משמע דלא איסור תורה קאמר אלא איסורא דרבנן וכו' ע"כ. וה"נ הרי הלשון בגמ' הוא: משום שנאמר, והינו מדרבנן, וקאי גם לרבנן דר"י ודו"ק היטב ע"כ.

★★

הנה בתוס' (ד"ה ודיוקני וכו') כתבו דאיירי כאן בצורה שעשו לשם ע"ז ע"ש. אכן עפ"י המבואר בשו"ע או"ח (סי' ש"ז סעיף ט"ז) איירי גם בסתם צורות נאות ואסור להסתכל בהם מפני שזה הבל וריק ע"כ.

וכתב המג"א (סי' ש"ז ס"ק כב): "התוס' והרא"ש כתבו דדוקא בדיוקנא העשויה לשם ע"א עובר עיי"ש, אבל בע"ז דף נ' כתבו התוס' דאפי' בכל דיוקנא אסור, אלא בצורתא דזוזא שרי שרגיל לראות בה תדיר ולא שייך הפנאה, והעולם נוהגין כסברא ראשונה, ונ"ל דראיה בעלמא שרי לכו"ע ע' ר"ס רכ"ט" עכ"ל.

והוא כאן לשיטתו. דבגמ' מגילה (כ"ח ע"א) אי': אסור לאדם להסתכל בצלם אדם רשע. ובמג"א (סוף סי' רכ"ו) כתב: ומ"מ נראה דדוקא להסתכל בו ביותר ולהתבונן בצלמו ודמותו אסור. אבל ראי' בעלמא מותר וכמ"ש ריש סימן רכ"ט עכ"ל. וגם כאן כוונתו כן ולשיטתו וכנ"ל.

ובספר שלמת יוסף להגאון בעל צפנת פענח זצ"ל (סי' ח) כותב בתו"ד: "הסתכלות הוה בכוונה, וזה החילוק בין הבטה בהפקר ודין ראיה, עי' בתוס' ב"מ (ב.) ודף קיח, דזה בכוונה וזה ראיה בעלמא, ועיין בירושלמי ר"ה ספ"ג גבי נחש הנחושת, וזה י"ל קרן זוית דע"ז, ובירושלמי ברכות פ"ט שלא בטובתו" עכ"ל. והוא כחילוק הנ"ל בין ראי' להסתכלות.

ובמג"א (סי' תכ"ו) כותב: אסור להסתכל בלבנה רק בפעם הראשון שיראה עמידתה קודם שיקדש אותה עכ"ל. ובספר יוסף אומץ (סי' תעב) כותב: "ונ"ל דבראיה בעלמא אין איסור כלל רק בהסתכלות דהיינו שמביט בה מעומק לבו כדמוכח לישנא דמסתכל בכמה דוכתי בתלמוד" ע"כ.

ולפי מה שהתבאר לעיל מדברי המג"א גופו בב' מקומות א"כ פשיטא דזה כוונתו של המג"א גם כאן ודו"ק.

וראה מה עוד בענין זה בספרי "דף על הדף" עמ"ס ברכות (נ"ט ע"א) לגבי הסתכלות על הקשת ואכ"מ.

★★

תוס' ד"ה ודיוקני. נראה דבשויה לשם ע"ז, אבל לנוי מותר.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק א' סימן סט) נשאל באחד שמסחרו הוא למכור בולים לאלו האוהבים לקבל בולים מכל המדינות, ויש מדינות שמצויירים על הבולים כומרים ושתי וערב שלהם, אם מותר לו לסחור בהם. והשיב דלדעתו אין לאסור, דהם רק כהצורות שעל המטבעות שכתבו התוס' והרא"ש כאן שמותר, כדמשמע מר' מנחם בר' סימאי שקרו ליה בנן של קדושים משום דלא הוי מסתכל בצורתא דזוזא, מכלל דאחריני הוו מסתכלי. והטעם, משום דרק בשויה לשם עבודת גלולים אמר שאסור להסתכל בה, אבל כשנעשה לשם נוי מותר. וטעם זה שייך אף בצורות שעל הבולים שלא נעשו אלא לנוי ולסימן כמו על המטבע וכו', עיי"ש.

עוד כותב: וגם לא ברור לי שיהיה בכלל איסור להסתכל בשתי ערב שלהם, דיותר נוטה שליכא איסור כיון שאינו הע"ז עצמה שעובדין לזה, רק איזה חק עכו"ם להחזיק סימן זה לעבוד ע"ז בזה, שלא מצינו בכה"ג שיהיה אסור בהסתכלות, ורק מצד הרחקה מן הכיעור יש להחמיר בנעשו לעבודתם כחק שלהם, ולא במטבעות ובולים שאין אף להחמיר. וצורות כומרים אם יש שם, הוא כמו צורות מלכים ושאר אנשים שאין עובדין לצורות הכומרים. ולכן איני רואה שום איסור בהמסחר בהם ובהחזקתם בתוך שאר בולים של שאר מדינות.

ויש עוד טעם גדול בבולים, שהרי נעשו באופן שמבזין את הצורות, דמכלכין אותן בהדואר שרושמין עליו בחותם לפוסלו מלהדביקו עוד הפעם, וגם כשמשליכין אותם באשפות אחר שנוטלין משם את המכתבים, ואת שאינו נוהג בו משום אלוה אין לאסור כדאיתא בע"ז דף מ"ד לענין שמותר לרחוץ במרחץ של אפרודיטי וכמו כן אין לאסור להסתכל מטעם זה. ע"כ.

דף קמ"ט ע"ב

בגמ': מטילין חלשין וכו' ועמך כמריבי כהן אפי' ימות דחול נמי - המ"ל וכו'.

וברש"י: כמריבי כהן - ככהנים אלו שהם בעלי מריבה ע"כ.

ובחתם סופר בחדושיו לשבת תמה, דפשטות הפסוק משמע להפך, שבנ"י רבים עם הכהנים שראוי להיות שלום עמם, ולא שהכהנים הם אלו שרבים עם בנ"י, ונשאר החת"ס בצ"ע על הש"ס דידן.

והנה בירושלמי (פ"ד דקדושין ה"א) וכן (בפ"ח דיבמות ה"ג) מפורש כש"ס דידן הנ"ל, ואיתא שם: אמר ריב"ל, חמשת אלפים עבדים היו לו לפשחור בן אימר הכהן, וכולם נשתקעו בכהונה גדולה, הן הן עזי פנים שבכהונה. אמר רבי אלעזר עיקר טרונייא שבהן: ועמך כמריבי כהן, ופירש בקרבן העדה: עיקר יחוסן של הכהנים תמצא במעיזים ומריבים שבהם, שכן דרך הכהנים להיות עזים וקנטרנים וכדכתיב: ועמך כמריבי כהן ע"כ. ואם כי הדברים צ"ע, אך הנה מפורש כש"ס דשבת הנ"ל.

וברד"ק בהושע (ד, ה) כתב: ויש מפרשים כמריבי כהן, כעדת קרח, שערערו והריבו על הכהונה ע"כ. ולפי"ד הרד"ק הפירוש הוא להפך, כמריבי כהן, היינו שרבים עם הכהנים - עם אהרן, אך לש"ס דידן והירושלמי הפירוש כהנ"ל וצ"ע.

★★

בגמ': כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה.

הגרע"א זצ"ל בגליון הש"ס ציין לתוס' ב"ב (כ"ב ע"א) ד"ה אנא וכו' ע"כ. והנה בגמ' שם, במעשה דנענש רב אדא בר אבא ונח נפשיה, והיה כל אחד מן החמשה החכמים האלה - רב יוסף, רב דימי מנהרדעא, אביי ורבא, ורב בר יצחק - אומר "אנא ענישתיה" - כתבו התוס': "כל אחד מהן היה מתאונן שעל ידו מת, משום דאמרינן בשבת בפרק שואל כל מי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה שנאמר גם ענוש לצדיק לא טוב, אלא רע, וכתיב לא יגורך רע", ע"כ.

ונראה לכאורה כוונת הגרע"א זצ"ל שמדברי התוס' בב"ב הנ"ל יש ללמוד בפירוש המאמר שלפנינו, דהא דנאמר כל מי שחבירו נענש על ידו וכו', היינו אפילו אם האיש הנענש היה הגורם להביא על עצמו העונש, שהרי בגמרא שם אסיקו "ומסתברא דרב נחמן בר יצחק ענשיה" (לפי שהיה מצערו כל כך שלא בא אליו לעיין עמו הדרשה), ומכל מקום היה רב נחמן בר יצחק מתאונן אנא ענישתיה, והקב"ה מדקדק עם הצדיקים אפילו כחוט השערה והוא ענין נפלא ונורא.

★★

והנה בספר פרשת דרכים להגאון בעל משנה למלך (דרך המלך דרוש אחד עשר) כתב דהא דמבואר כאן דכל שחבירו נענש על ידו אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה. הוא דוקא כשחוטא באותו ענין שחבירו נענש על ידו. דאל"כ מה שייך לומר עליו דכך שחברו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, דמאי הו"ל למיעבד והלא כדין עשה. והוא ממשיך וכותב: וראיה לזה שהרי בפרק השואל כשרצו ללמוד הך דכל שחברו נענש על ידו דאין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה צדדו לומר אלא מהכא שבעת קלון מכבוד זה נבוכדנצר, שתה גם אתה והערל זה צדקיהו, ודחו צדקיהו צדיק מאי הוה ליה למיעבד, ע"כ. הרי דכל שאינו חוטא בדבר לא אמרינן ביה האי מילתא דכל שחברו

נענש על ידו דאין מכניסין אותו במחיצתו של הקב״ה. עכ״ד. (ויש לעיין הרבה ולהשוות בסברות הגרע״א והפר״ד הנ״ל).

ובהג״ה לספר פרשת דרכים (הנד״מ הערה 27) כותב: בשיחות מוסר להגר״ח שמואלביץ זצ״ל פנחס תשל״ב הביא דאיתא בעירובין סג. תלמיד אחד היה לו לר׳ אליעזר שהורה הלכה בפניו, א״ל ר״א לאימא שלום אשתו, תמיה אני אם יוציא זה שנתו, ולא הוציא שנתו. והקשה שם הרי אמרו שמי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב״ה, וא״כ למה לא מחל לו, ע״ש מה שתירץ. אך לדברי רבינו בעל המשנה למלך הנ״ל דכל שאינו חוטא בדבר לא אמרינן ביה האי מילתא דכל שחבירו נענש ע״י אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב״ה, לא קשיא מידי. ע״כ.

★★

בשו״ת הלכות קטנות לרבי ישראל יעקב חאגיז ז״ל (ח״א סי׳ קס) כותב: שאלה מה ענין כל מי שנענש על ידו (שבת קמ״ט:) תשובה נראה דהיינו דוקא כשבקש על הדבר שמסר דינו, אבל אם מחל לו ואדרבא אמרי שארי ליה מאריה ולא נקיט ליה בלביה דהרהור כדיבור דמי, נראה דאין נענש עליו וקב״ה הוא דתבע בעלבוניה ע״כ.

(ולפי דבריו אולי י״ל, דכיון שלא מוחל לחבירו, הרי על זה גופא נענש ואין מכניסים אותו במחיצתו של הקב״ה, וממילא אין נפק״מ אם השני גרם זאת או לא, וכמו שהביא הגרע״א הנ״ל מהתוס׳ בב״ב, דמ״מ יש לאדם למחול לחבירו. ואם לא מחל שפיר נענש ג״כ כה״ג ודו״ק היטב. גם י״ל לפי״ז דאין נפק״מ אם חטא במה שחבירו נענש על ידו. ואפי׳ אם לא חטא. מ״מ כיון שלא מוחל שפיר נענש ואין מכניסים אותו במחיצתו של הקב״ה ודו״ק היטב וזה לכאורה דלא כפרשת דרכים הנ״ל וצ״ע).

★★

בגמ׳: כל שחברו נענש על ידו וכו׳ **גם ענוש לצדיק לא טוב - אין לא טוב אלא רע. וכתיב** וכו׳ **לא יגורך רע** וכו׳.

הגאון המהרש״ם זצ״ל דן בתשובותיו (חלק ו׳ סי׳ י׳) בגנות שינוי שם יהודי לשם של גוים וכותב בתו״ד:

יש בזה פוקה ומכשול להיות בכלל מעכבי הגאולה, שהרי חז״ל מנו זאת בין זכויות ישראל במצרים שנגאלו בשביל שלא שינו את שמם, והיא שעמדה לאבותינו, ועי׳ שו״ת מהר״ם שיק (סי׳ קס״ט) שהתמרמר מאד על המנהג הרע הזה שמשנים שמותיהם, והביא כמה ראיות לזה ע״ש.

ואין לומר דהגם שדבר זה נחשב לזכות בשעת יציאת מצרים, אבל אין במניעתו עון וחטא אם אין עושים כן, זה אינו, שהרי אמרו בירושלמי (פ״ק דיומא) כל דור שלא נבנה בית המקדש בימיו כאילו נחרב בימיו, והוי כמעכב הגאולה, ועי׳ ברכות (נ״ה ע״א) ג׳ דברים מקצרין ימיו של אדם וכו׳, משום דכתיב בהוא אריכת ימים ומונע מהם, וכבר כתב הר״מ במורה נבוכים (בהקדמתו לח״ב הקדמה י״ח) ובעקדה (ריש מגילת איכה) כי הסרת המונע יחשב למוציא מכח אל הפועל, וא״כ מניעת הטוב הוא כפועל רע, [ומזה יש לדון במ״ש הרמ״א יור״ד סי׳ של״ט ס״א בשם שלטי הגבורים דהסרת המונע לא הוי מעשה ואכמ״ל].

ובש״ס דשבת (קמ״ט ע״ב) כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב״ה, מנ״ל וכו׳ מהכא גם ענוש לצדיק לא טוב אין לא טוב אלא רע וכתיב לא יגורך רע ע״ש, הרי מבואר כי מניעת הטוב הוא בכלל רע, וכיון שמניעת שינוי השם נחשב לזכות, נשמע מזה כי שינוי השם נחשב לחטא, וכמעכב הגאולה בידים דמי וכו׳ עכ״ד ודפח״ח.

★★

בספר ברכת מרדכי להגאון ר׳ ברוך מרדכי אזרחי שליט״א (שיחות מוסר ח״א פר׳ מקץ) מביא מדברי חז״ל (ב״ר פרשה פד, יט): ״ויקרע יעקב שמלותיו (בראשית לז, לד), רבי פנחס בשם ר׳ הושעיה אמר שבטים גרמו לאביהם לקרוע. והיכן נפרע להם? במצרים, שנאמר (שם מד, יג) ויקרעו שמלותם. יוסף גרם לשבטים לקרוע, עמד בן בנו ונפרע לו, שנאמר (יהושע ו, ז) ויקרע יהושע שמלותיו. בנימין גרם לשבטים לקרוע, והיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר (אסתר ד, א) ויקרע מרדכי את בגדיו. מנשה גרם לשבטים לקרוע, נתקרעה נחלתו חציה בארץ הירדן וחציה בארץ כנען״ ע״כ.

והוא כותב בתו״ד: המדהים במיוחד, הוא חלקו של בנימין באותה גרמא. היתכן להכליל את בנימין, בין הגורמים, לקריעתם של שבטים? הלא הגביע, הוטמן על ידו האיש אשר על הבית, באמתחתו. כלום היה בידו למנוע זאת? מה גרמא יש בכך, שאמתחתו הכילה את הגביע?

כנראה שאין לנו מושג, "בין אדם לחבירו" מהו. אין הדבר נמדד, בכלי מדידה של אשמה, מזיד או שוגג. אלא שזהו טבעה של מדה זאת, שאין גרמא של פורענות חוזרת ריקם, שהיא תובעת את פרעונה החמור...

הרי כך שנינו במסכת שבת (קמט:): "כל שחבירו נענש על ידו, אין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה. לאמר, עצם העובדה שחבירו נענש על ידו, גם אם אין בה מצידו, לא אשמה ולא גרמא, מוציאתו ממחיצתו של הקב"ה.

ואולי כך: לא על חינם באתה לו, להיות גורם להענשת חבירו. שכן, מחפיר הדבר. מום בו, לחישתו לחישת נחש. מחיצתו של הקב"ה פולטת בעלי מומין מעין אלו.

הסבירו הפוסקים (שו"ע או"ח סימן רכ"ה ס"ב), שעל האב לברך ברכת "ברוך שפטרני" בהגיע בנו לגדלות, וכל כך למה? משום שעד לאותה שעה, עלול האב להיות נדחה ממחיצתו של הקב"ה, בגלל בנו שנענש על ידו... ומשגדל, עליו להודות להשם, על כי מעתה ואילך שוב לא יענש בנו בסיבתו. ופנויה הדרך למחיצתו של הקב"ה...

חייב האדם להערך כך, שלא יענש חברו בגללו. בידו הדבר. משמע, גם בידו של בנימין היה הדבר. אין אנו יודעים איך. אך כיון ששמו שורבב בצערם של שבטים, זה עצמו מוכיח, כי בידו היה למנוע זאת. בנימין, יודע הרבה דברים, שהינם למעלה מהשגותינו. מנפיל זה, תובעים מה שאין תובעים מבעלי קומה נמוכים יותר.

צערו של כל בן תמותה, תובע את חובו. צערם של שבטים, על אחת כמה וכמה. גרמתו של כל בן חלד עומדת לפירעון. של בנימין על אחת כמה וכמה.

גם אם נראה הדבר בעינינו ככפוי ואנוס, כך היא מדתה של "בין אדם לחבירו", שהיא תובעת את שלה. והדברים מבהילים מאד.

ומעתה, צא ולמד: הרי מדה טובה מרובה ממדת פורענות (סוטה יא.) אם גרמא כפויה של מדת פורענות כך, גרמא רצונית של מדה טובה, אין ערוך לשכרה. עמל כדאי להשקיע, כדי להיות מן הגורמים טובה, ברכה ונחת רוח, ואין ערוך לשכר.

אם הגורם לחבירו שיצטער או יענש על ידו, אין מכניסין אותו למחיצתו של הקב"ה, מוכרח ומבואר כי הדרך למחיצתו של הקב"ה ולקירבתו, רפודה ב"חפץ בטובתו של חבירו". וגרימת שכר טוב לזולתו, על אחת כמה וכמה.

זהו טבעה של מדת בין אדם לחבירו. עכ"ד, והדברים נוראים.

★★

בגמ': מאי רוח - זה רוחו של נבות. ומאי צא, אמר רב, צא ממחיצת וכו'.

הגה"צ ר' יחזקאל לוינשטין זצ"ל דרש: האדם מתאר לעצמו כי העוה"ב הוא עולם חדש ושם ישתנה האדם. צריך לדעת שאינו כן. העוה"ב אינו "עולם" אחר. כמו שאמר הכתוב "אני ה' לא שניתי" (מלאכי ג'). אלא העוה"ז והעוה"ב הם שני חלקים של "עולם" אחד. העוה"ז נקרא "עולם המעשה" פי' חלק העולם שבו נוצרים המעשים. והעוה"ב נקרא "עולם הגמול" פי' חלק העולם שבו מקבלים הגמול על המעשים, וכן נבין מחז"ל שאמרו "העוה"ז דומה לערב שבת והעוה"ז דומה לשבת", כשם שבערב שבת נוצרים כל היצירות כן הוא בעוה"ז, וכשם שבשבת לא נוצרת שום יצירה חדשה אלא נהנים מהיצירות שכבר נוצרו קודם לכן, כן הוא ממש לעוה"ב.

וכן אמרו חז"ל "העוה"ז דומה לישוב והעוה"ב דומה למדבר" העוה"ב הריהו כמדבר, אין בו כל רק מה שהוכן במקום הישוב. והוא שאמרו חז"ל "העוה"ז דומה לפרוזדור בפני העוה"ב התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין" (אבות פ"ד). וכתב ע"ז הרמב"ם בפי' "כבר ביארנו שאין אחר המות שלמות ולא תוספת. אמנם ישלים האדם ויוסיף מעלה בעוה"ז, - אבל הענין ההוא אשר ילך האדם עליו ישאר לעולם".

ועד"ז יש להבין מה שאמרו חז"ל במדרש פרשת אמור. "מלמד שהראה הקב"ה למשה דור דור ודורשיו דור דור ושופטיו דור דור ומלכיו ונראו את שאול ואת בניו נופלים בחרב. אמר לפניו רבש"ע מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב. א"ל הקב"ה ולי אתה אומר אמור אל הכהנים שהרג שמקטרגים אותו". משמע שהקב"ה מצדו הי' מוחל לשאול אלא שקטרוג הכהנים הוא שעכב. ולכאורה צריך להבין כיון שהקב"ה מוחל והכהנים כבר נמצאים בעוה"ב מה יש להם לעמוד בקטרוגם. אלא הענין בזה כמו שנתבאר, כיון שבעוה"ז היו בקטרוג עליו נשארו בזה המצב לעוה"ב, כי העוה"ב הוא רק עולם הגמול ואי אפשר לשנות בו שום דבר.

וכן מצינו בנבות היזרעאל, "ויאמר ה' מי יפתה את אחאב - ויצא הרוח ויעמוד לפני ה' ויאמר אני אפתנו - ויאמר

אצא והייתי רוח שקר בפי כל נביאיו. ויאמר תפתה וגם תוכל צא ועשה כן". ואמרו חז"ל (שבת קמט:) הרוח - זו רוחו של נבות. ומאי צא - צא ממחיצתי. והיינו טעמא דכתיב "דובר שקרים לא יכון". ויש להבין ולמה עשה נבות כן, לוותר על היותו במחיצתו של הקב"ה ובלבד לצאת נגד אחאב. אלא הוא הענין. כיון שבחייו עמד בטענה ומריבה כנגד אחאב שוב אין באפשרותו בהמצאו ב"עולם הגמול" לשנות דבר. וכן מספרים שבזמן ה"חתם סופר" הי' "גלגול" שהי' קורע ספרי קודש ומנשק ספרי מינות. והלא "גלגול" זה כבר עמד ב"פתחי גיהנום" כמבואר בחז"ל, וא"כ כבר ראה גדולתו של הקב"ה ואיך עושה מעשים שכאלו. אלא כיון שכך הי' מעשהו בעוה"ז, כך נשאר. ואין בידו להשתנות מאומה.

למדנו מכל זה שבעוה"ב לא יכול לחול שום שינוי באדם. והמקום שבו יכול האדם להשתנות הוא רק העוה"ז. וכפי מצבו שבו יצא האדם מעוה"ז כן ישאר תמיד לנצח. ובאמת נכלל כל זה בדברי "מסילת ישרים" בפרק הראשון. עכ"ד, והדברים נוראים.

(קובץ בנתיבות ים קובץ ה' ע' קסז)

★★

תוד"ה מטילין וכו' תימה דאמר בפ"ב דקידושין דאין חולקין זבחים נגד זבחים.

בפירוש הר"ש משאנץ (בתו"כ פ' צו, הובא ביפה עינים כאן) הקשה קושיא זו, ומזה הוכיח דרק מנחה א' כנגד מנחה אחרת, אין חולקים, אבל במנחה אחת מיניה וביה חולקין, וכן הוא דעת רש"י ותוס' קידושין נ"ג ע"א, ועיין בהגהות הגר"ש מדעסוי.

דף ק"נ ע"א

בגמ': מתקיף לה רב אשי - אמירה לנכרי שבות וכו'.

בסמ"ג בחלק הל"ת (מצוה ע"ה) כותב לפי המכילתא פר' בא פרשה ט' דאיסור אמירה לעכו"ם הוא מה"ת ע"כ.

והב"י (בטור סי' רמד) מסתפק בדעת הסמ"ג - אם כוונתו שהוי איסור דאורייתא, או הוי איסור דרבנן והפסוק הוא אסמכתא בעלמא. ולכאורה מבואר מפורש בסוגיין - דאמירה לגוי הוי שבות.

ואכן הרמב"ן ודעת זקנים בעלי תוס' [על התורה] סבירא להו דהפסוק הוי אסמכתא בעלמא - ואמירה לעכו"ם הוי דרבנן.

והגר"י ענגיל ז"ל בגליוני הש"ס (כאן) ר"ל, דהא דאמירה לעכו"ם היא רק איסור שבות הינו רק כשאינה מלאכת ישראל. כגון שאומר לו לגוי עשה האש שלך לצרכי. אך בלא"ה הוא איסור תורה ממש וכדברי הסמ"ג ע"כ.

והגה"ק מצאנז זצ"ל בשו"ת דברי יציב (או"ח ח"א סי' ק"ה ס"ק א') כותב בזה: הנה האחרונים תירצו: דהסמ"ג מיירי בשכירו דחמיר טפי, ועפי"ד המחנה אפרים הל' שלוחין סי' י"א שכתב שאין שליחות לעכו"ם מ"מ פועל שעושה בשכר שאני דיד פועל כיד בעה"ב, והביא משו"ת מהר"ם שיק או"ח סו"ס ק' שדחה תירוץ זה דלענין שבת פועל עכו"ם אינו כידו כיון שאינו בתורת אותו דבר, והוכיח כן מקידושין מ"א ע"ב דפריך ל"ל גם אתם למעוטי עכו"ם, ודלמא איצטריך למעט פועל וכו' עיי"ש.

והנ"ל בזה, דהנה בשבת קי"ט ע"ב, אמר רבי אלעזר מנין שהדיבור כמעשה שנאמר בדבר ה' שמים נעשו, ובפשטות מיירי לענין שבת, וכדסמיך לה הא דהמתפלל ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית וכו'. והכוונה כהך דבירושלמי שבת פרק ט"ו ה"ג, א"ר אבהו שבת לה' שבות כה' מה הקב"ה שבת ממאמר אף אתה שבות ממאמר. וכן בפסיקתא פרשה כ"ג פיסקא ג' אות ג', כתב שבת לה' אלקיך רבי תנחומא ואמרי לה רבי אליעזר בשם רבי מאיר מה אלקיך שבת ממאמר אף אתה שבות מן המאמר. ובמכילתא והובא ג"כ בילקוט פרשת תשא, אין לי אלא דברים שהן משום מלאכה דברים שהן משום שבות מנין ת"ל את שבתותי תשמורו, ובפרדס דוד פרשת תרומה הביא מהמג"א בזית רענן שפירש בזה דכתיב את שבתותי דהיינו שבת שלי, שבתותי דייקא כמו ששבת האל, ובמאי שבת הקב"ה בדיבור בעלמא דהא בדיבור שמים נעשו עדה"כ בדבר ה' נעשו, ודיבור היינו שבות דאמירה לנכרי הוא שבות וא"כ שפיר מוכח משבות בעלמא תשמור ודו"ק עכ"ל, וע"ע בחנוכת התורה פרשת תשא אות צ"ד עיי"ש.

וראיתי בענף יוסף בעין יעקב שג"כ פירש כן בכוונת הגמ' כאן עיי"ש.

אך יש לבאר באיזה דיבור מיירי לאסור, דדיבור חול כבר יליף לה בדף קי"ג ע"ב מודבר דבר שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, וברש"י כגון מקח וממכר וחשבונות. ואמירה לעכו"ם ידוע מ"ש מרש"י בע"ז דף ט"ו ע"א ד"ה כיון, דזהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר דיבור אסור עיי"ש, ובתוס' בשבת דף ק"נ ע"א ד"ה ודיבור משמע דהוי מדאורייתא, ושם בדף קכ"א ע"א בד"ה אין מבואר שאיסורו מדרבנן, והאריכו בזה טובה עיין פרמ"ג סי' ש"ז במ"ז סק"א, ובשו"ת חוות יאיר סי' נ"ג, ובשו"ת רעק"א סי' י"ז ואכמ"ל. ועכ"פ צ"ב על מה הכוונה כאן לאסור.

ואפשר לומר, דכיון שהילפותא לשבות כמו ששבת הקב"ה ממאמר, וכיון שבדבר ה' שמים נעשו, אף אנו נצטוינו לשבות מסוג דיבור כזה שבדיבורו קעביד מעשה, ולזה ס"ל להסמג"א דהא דאמירה לעכו"ם שבות, היינו בסתם עכו"ם שלא ברור שישמע לו, משא"כ בפועל שלו שחייב לעשות ציוויו ובודאי שיעשה, חשוב טפי דבדיבורו אתעביד מעשה, ובכה"ג איסורו מן התורה דומיא דשביתת הקב"ה ודו"ק.

ושמחתי שמצאתי במתא דירושלם שם בירושלמי, ביישוב קושיית היפה מראה וכן הקשה בשירי קרבן שם, דכיון דכתיב שבת לה' ודבר דבר למה לי, וכתב לתרץ דמהכא הו"א דוקא דיבור שמביא לידי מעשה דוגמת דיבור הקב"ה ולכן כתיב ודבר דבר דבכל ענין אסור עיי"ש. וא"ש מ"ש דשיטת הסמ"ג דמ"מ לענין איסור דאורייתא רק בדיבור שמביא לידי מעשה דוגמת דיבור הקב"ה, וכמ"ש האחרונים הנ"ל בשיטתו לחלק בין פועל לסתם עכו"ם ודו"ק. עכ"ד, ודפח"ח.

★★

בעצם הגדר - באמירה לנכרי שבות, מובא ברש"י (ע"ז דף טו) שהדבר נלמד מהפסוק "ודבר דבר".

מקשה החתם סופר (חו"מ סי' קפ"ה) קושיא על רש"י. דהנה במס' ב"מ (דף צא) הסתפקו בגמ' באמירה לנכרי באיסור כלאים אי הוי אסור (כמו בשבת) או מותר (שחז"ל גזרו רק בסקילה ולא באיסור לאו). והקשה החת"ס - לפי רש"י הנ"ל, בע"ז, שגדר האיסור מצד "דבר דבר", א"כ, איסור זה שייך רק בשבת בלבד, ומה זה שייך לכלאים כלל.

עוד הקשה דהנה שיטת רש"י [ב"מ עב ע"ב] היא, שהגם שאין שליחות לעכו"ם, מכל מקום יש שליחות לעכו"ם מן התורה לחומרא. א"כ, מדוע אמירה לנכרי הוי רק שבות, צ"ל איסור מן התורה.

ויש לתרץ את שתי הקושיות הנ"ל, עפ"י יסודו הידוע של הבית מאיר, בהסבר שיטת רש"י דיש שליחות בעכו"ם לחומרא בכל התורה כולה, אכן, יש שליחות לגוי לחומרא. מה שאין כן בשבת, שכתוב "למען ינוח", התורה הקפידה על מנוחת היהודי. ומה שהגוי עושה מלאכה - עכ"פ היהודי נח - ולא שייך כאן שיאסור מן התורה מטעם שליחות לגוי וראה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פד) מש"כ לבאר ביסודו של הבית מאיר הנ"ל ועוד בתשובתו (חלק ו' סי' כד) ע"ש בדברי נועם. ולפי"ז מתורצת הקושי' השניה.

וכן מתורצת השאלה הראשונה - בשבת גדר אמירה לנכרי הוא רק משום "דבר דבר", אבל בכלאים הגדר הוא דהוי שלוחו.

לכאורה נסתר היסוד של הבית מאיר הנ"ל מדברי הנמוקי יוסף בב"ק (כ"ב ע"א). דהקשה לר' יוחנן, דסובר אשו משום חיציו, איך אפשר להדליק נרות בערב שבת הרי יחשב כמחלל שבת (כאילו מדליק בשבת) - ועיי"ש תירוצו. לפי הבית מאיר - לא קשה קושיתו, דעכ"פ בשבת הוא נח (ומעשה ההדלקה היתה בער"ש). ועוד קשה לבית מאיר מהרש"י שכתב מפורש שגדר אמירה לנכרי בשבת - הוי שגוי הוא שלוחו. ודבר זה סתירה לרש"י לעיל, במסכת ע"ז, שהסביר גדר אמירה לגוי משום "דבר דבר".

האבני נזר (או"ח סי' מ"ג ס"ק ו' - ט') מתרץ את הסתירה הנ"ל ברש"י. הנה אמירה לנכרי אסור בג' אופנים - א. אמירה בשבת שיעשה עבירה בשבת. ב. אמירה בערב שבת שיעשה בשבת. ג. אמירה בשבת שיעשה במוצש"ק. לפי"ז - באופנים א' וג' שייך הגדר של "דבר דבר". אולם אם אמר בער"ש לעשות בשבת, ל"ש "דבר דבר", וצריך להגיע לגדר של שלוחו. מאידך, אם אומר בשבת שיעשה במוצש"ק, שם, ל"ש גדר של שלוחו, אלא רק "דבר דבר".

★★

בשו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ה' סי' צ"ג ס"ק ב') כתב לחדש עפ"י הרש"י הנ"ל שכתב דאיסור אמירה לנכרי הוא בגלל "ודבר דבר", א"כ ברגע שאמר היהודי לנכרי לעשות עבורו מלאכה, כבא עובר היהודי על האיסור, ואין נפק"מ אם הנכרי יעשה את המלאכה או לא. שהרי על האיסור של "ודבר דבר" - דיבור אסור עבר כבר היהודי ודו"ק היטב.

ויש לציין שהגאון ר' אלחנן וסרמן זצ"ל-הי"ד בקובץ שעורים עמ"ס ביצה (אות מט) כתב כעי"ז בנוגע לדברי הגמ' (ביצה י"ז ע"א): והא דניחיימו ליה אגב אימיה, כתב שם הר"ן. ג"כ ע"י נכרי קאמר, דע"י ישראל אסור מדאורייתא, והקשה הגרעק"א, א"כ, מה תועלת יש בהא דניחיימו ליה אגב אימיה, כיון דע"י ישראל אסור מדאורייתא, ואי נימא דאמירה לנכרי מותרת משום מצות מילה, נחיימו ליה ע"י נכרי גם בלא אגב אימיה.

ונראה דבאמירה לנכרי יש שני איסורין: א) דמדרבנן יש שליחות לנכרי לחומרא, והמלאכה שעושה הנכרי, נחשבת על הישראל מטעם שליחות, ומה"ט, אפילו אמר לנכרי בחול שיעשה לו מלאכה בשבת, ג"כ אסור, ב) האמירה עצמה אסורה, ומשו"ה אם יצוה לנכרי בשבת שיעשה לו מלאכה בחול, ג"כ אסור, ואם מצוהו בשבת לעשות בשבת, יש בזה שני איסורין, והא דאסור משום רבויי בשיעורא, הוא על המלאכה, שנתבשלו מים יותר מצורך היולדת, אבל באמירה עצמה ליכא בה רבויי בשיעורא כלל, דכשמצוהו להעמיד הקדירה על האש, האמירה מותרת.

וזהו החילוק, בין אגב אימיה או לא, דבלא אגב אימיה, יש בזה איסורין, איסור האמירה ואיסור המלאכה, אבל אגב אימיה, אין בו אלא איסור המלאכה ולא איסור האמירה, ומשו"ה מאכילין לו הקל, וצריך לעשות באופן שיתמעט האיסור, משני איסורין לאיסור אחד עכ"ד.

★★

והגאון רבי בצלאל שטרן ז"ל בעל בצל החכמה. בתשובתו שנדפסה בקובץ צפונות (שנה א' קו' ב' ע' מד) כתב דמסתבר לו, דאפי' למש"כ הרמב"ם (פ"ו מה' שבת הל' א') דאיסור אמירה לעכו"ם הוא כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם ויבואו לעשות בעצמן, וכ"כ גם באור זרוע (הל' שבת סי' פ"ה אות כ"ה), מסתבר שבאמירה בלבד עובר ע"ז. ע"כ.

והנה בתשובתו הנ"ל כתב הגר"ב שטרן לדון בענין שאלה שנשאל: בנוגע להנהוג בעירכם עיר יוהנסבורג יע"א, כי בבנינים הגדולים שערי הבתים נעולים תמיד יום וליל. ואפילו בידי דיירי הבית אין מפתח לפתוח את דלתות השער. וכדי לאפשר את הכניסה להדיירים ואחרים סודר ע"י בעל הבית, כי בחדר מיוחד בתוך הבנין נמצא מכשיר אלקטרוני עם מסך מואר, שע"ג מסך מואר זה מופיע צורת העומד על יד השער ורצונו להכנס לבית. עוד יש באותו חדר מכשיר חשמלי אשר על ידי לחיצה על כפתור שבו נפתח מנעול של דלת השער והעומד בשער יכול לפתוח את דלת השער ולהכנס. - בחדר זה יושב איש ממונה ע"י בעה"ב או ועד הבית ולו הוראות ברורות ומפורשות לאיזה סוג אנשים (לבנים) כן לפתוח את השער, ולאיזה סוג אנשים (שחורים) לא לפתוח את השער.

ועתה שאלת מעכ"ת שליט"א, אם מותר ליהודי הרוצה להכנס לבית כזה להתיצב בשער הבית וגם לדפוק על הדלת כדי שצורתו תופיע על המסך המואר כדי שידע השומר לפתוח לו את השער ע"י לחיצה על הכפתור שבמכשיר החשמלי המיוחד לכך כמבואר. או שזה אסור להמבואר ברמ"א (סי' ש"ז סעיף כ"ב) דכל דבר שאסור לומר לעכו"ם לעשותו בשבת אסור לרמוז לו לעשותו. ולכן גם בנדון שאלתנו, כיון שאסור לישראל לומר לעכו"ם בשבת לפתוח לו השער באמצעות השתמשות בכח חשמלי, דהיינו ע"י לחיצה על כפתור כהנ"ל, שהיא מלאכה האסורה בשבת, כך אסור לו להתיצב בשער ולדפוק בדלת לרמז להשומר שיפתח לו השער. או דילמא נד"ד שאני. והוא שעת דחק גדול לאסור על כל היהודים דיירי בנינים כאלה להכנס לביתם ביום השבת, כי אז לא יוכלו לצאת מביתם אפי' ללכת לביהכנ"ס לתפלה בצבור, לקרה"ת ועוד, מאחר ואין להם כל אפשרות לחזור לבתיהם. וגם כי אז א"א שמישהו יבא לבקרם ביום השבת גם במאורעות של שמחה וכדומה. זת"ש מעכ"ת.

ולפי הנ"ל כותב הגר"ב שטרן על שאלתו זו: וא"כ לכאורה ה"ה בנד"ד, נהי דהעכו"ם אינו עושה כלום עפ"י אמירתו של הישראל, מ"מ הרי הישראל רמז לו והוי כדיבור, ולא גכרע מה שהעכו"ם עושה עפ"י צוויו של בעה"ב מאילו לא היה עושה כלום (עפ"י חידושו הנ"ל של המהר"ש ענגיל עפ"י רש"י בע"ז) דמ"מ עובר הישראל משום ודבר דבר.

אבל לענ"ד זה אינו, דדוקא באמירה לעכו"ם תוך צפי' שהעכו"ם ימלא אחרי דבריו איכא איסורא דאמירה לעכו"ם גם אם לבסוף לא ציית לו העכו"ם ולא עשה כלום. אבל אם יודע מעיקרא בבירור שהעכו"ם לא יציית לו אלא עכ"ז הוא אומר לו לעשות לבקשת חבירו וכה"ג, אין כאן אלא פטומי מילי בעלמא ומותר. כעין לחשוב חשבונות שמותר אם פרעם כבר (כבסי' ש"ז סעיף ו').

וכ"ה גם בנד"ד שהאומר להעכו"ם השומר לפתוח לו הדלת אין שום תועלת באמירתו, שאם הוא מבני השחורים יודע שלא יפתח לו ואם הוא מבני הלבנים יודע הוא כי גם בלי אמירתו יפתח לו לפי צווי הבעלים. וע"ש עוד בזה.

★★

בקובץ צפונות הנ"ל (ע' מד בהג"ה) כותב חידוש נחמד בתוספת לדברי המהר"ש ענגיל הנ"ל בשיטת רש"י דכשהישראל אומר לנכרי, אפי' אם הנכרי לא עשה בפועל כבר עבר הישראל על איסור אמירה לנכרי. וכתב שם בהג"ה: בשו"ע או"ח (סי' ש"ז סעיף ב') כ': ואפילו לומר לו קודם חשכה לעשותו בשבת אסור ע"כ. נראה שאם כי מבואר לעיל שאם אמר לעכו"ם לעשות עבורו מלאכה ביום השבת, גם אם לא ציית לו העכו"ם הרי הוא עובר על איסור אמירה לשיטת רש"י והרמב"ם ודעמייהו, היינו דוקא דאמר לעכו"ם ביום השבת אבל אמר לו בע"ש לעשות עבורו מלאכה בשבת ולא ציית לו העכו"ם נראה דלא עבר על איסור זה לכו"ע כיון שביום השבת גופא ל"ה לא דיבור ולא מעשה, הו"ל רק כחישב לעבור אדרבנן ולא עבר. עכ"ד והם דברים המתקבלים על הדעת.

(ויש לציין שגם מדברי הקובץ שעורים עמ"ס ביצה שהבאנו לעיל נראה כך דהאסור בדיבור הוא רק כשאומר בשבת עצמו לנכרי לעשות מלאכה, אפי' שאין הנכרי עושה אותה ע"ש ודו"ק).

★★

בשו"ת שער ציון להגאב"ד מבילסק ז"ל (ח"א סי' ח') כותב: שאלה: אם מותר לשלוח בשבת עו"ג להביא לו אוכל ומשקה לצורך שבת להני דס"ל דיש לנו עתה רה"ר ולרוב הפוסקים אסור אמירה לעו"ג במלאכה דאורייתא עיין בשו"ע, ואפילו להני דס"ל דלית נו רה"ר מ"מ בעיירות הגדולות וירידים הגדולים לכו"ע הוה עליהם דין רה"ר ואפ"ה נוהגין העולם לשלוח עו"ג להביא להם צרכיהם, ומאין יצא ההיתר, ומהראוי לעיין בזה.

תשובה:

והנה שמעתי בשם הגאון ר' יוסף דובער הלוי זצ"ל (בעל "בית הלוי") דבר נכון, דהא עו"ג מביא מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וקיי"ל דמהר"י להר"י דרך הר"ר פטור מה"ת והוי אמירה לעו"ג במלאכה דרבנן, ואף אם העו"ג עומד לפוש ברה"ר, מ"מ הא לא צוה להעו"ג שיעמוד לפוש ואינו מעצם השליחות ומעצמו עמד העו"ג לפוש. עכ"ל.

★★

בגמ': ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר.

בבית יוסף (או"ח סי' ש"ו ס"ח) הביא מרבינו יונה שכתב דאף דהרהור שרי, אבל הרהור בעסקיו באופן שמביא אותו לידי טירחא או דאגה אסור, דאמרו במכילתא על הפסוק ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, שיהי' כל מלאכתך בעיניך כאילו היא עשויה, וכן אנו אומרים (במנחה בשבת) מנוחת שלום ושלוה השקט ובטח, וכן אומרים (ברצה והחליצנו) שלא תהא צרה ויגון ביום מנוחתינו. ונפסק כן בשו"ע (סעיף ח') ובשולחן ערוך הרב (שם סעיף כ"א) הוסיף דזה בכלל מצות עונג שבת שלא יהא טרוד ודואג בעסקיו בשבת.

★★

בגמ': ממצוא חפציך ודבר דבר - דיבור אסור, הרהור מותר וכו'.

ובתוס' (ד"ה ודיבור וכו') כתבו דאיסורו מה"ת ע"ש. וכן יעוי' בספר יראים (סי' קב), והובא בגליוני הש"ס הכא, דנסתפק לומר דאיסור ממצוא חפציך ודבר דבר הילכתא גמירי לה מסיני ואתא ישעיה ואסמכיה אקרא וכו' עכ"ד יעו"ש. והוא כדס"ל לתוס' הנ"ל. אך לא ידעתי מ"ט הרחיק בגליוני הש"ס להביא ליראים ולא ציין לתוס' הנ"ל. אולם יעוי' בספר "חרדים" (פרק מ"ז) דמנה לכל הל"ת שהם מדברי קבלה ומד"ס התלויות "בפה ובקנה", ויעו"ש (באות כ"ה) שכתב שלא לדבר "בדברי סחורה" בשבת שנא' ממצוא חפציך, (ובאות כ"ו) כתב שלא לדבר בו "שיחה בטילה" דכתיב ודבר דבר, ובירושלמי אמרו דבקושי התירו וכו' ובזוהר קרי לדברים

בטלים "חילול שבת", עכ"ד החרדים יעו"ש. ומבואר א"כ דס"ל דהוי רק מדברי קבלה, ולא כמו שכתבו תוס' והיראים דאיסורו מה"ת.

ויעו' בשו"ע (ר"ס ש"ו ס"א) שכ' דממצוא חפציך, חפציך אסורים אפי' בדבר שאינו עושה שום מלאכה כגון שמעיין נכסיו לראות מה צריך למחר וכו', ויעו"ש בביאור הלכה שכתב שכ' דהיינו דוקא "כשניכר" שמעיין בנכסיו אך כשלא ניכר מותר וכש"כ המג"א ושאר אחרונים, ודלא כהחיי אדם דס"ל שאף כשאינו ניכר אסור, ועוד כתב שם בנשמת אדם, דרק לרמב"ן ועוד ראשונים מותר כשאין הדבר ניכר, אבל הרמב"ם והסמ"ג ס"ל דלילך ולעיין בנכסיו הוי עשיית חפציו ממש ואסור בכל גווני וכו', עכ"ד הנשמת אדם.

וע"ז כתב הביה"ל. דאפי' אם לו יהי כדבריו בדעת הרמב"ם והסמ"ג, מ"מ הלא הוא מילתא דרבנן, ונוכל לסמוך להקל על כל הני ראשונים דמקילים בהדיא בזה וכו' עכ"ד הביה"ל יעו"ש. אולם צע"ג, דבתוס' הנ"ל וביראים מבואר דהנלמד מפסוק זה דממצוא חפציך וגו' הוי דאורייתא ולא מדרבנן בעלמא, וא"כ עד כמה דלראות מה נכסיו צריכים הוי ממש "עשיית חפציו", ע"כ דאיסורו מה"ת, וא"כ שפיר נקט הנשמת אדם כדעת הרמב"ם והסמ"ג דמחמירים בזה בכל גווני, וצ"ע בביה"ל דלכאורה העלים עיניו מהתוס' הנ"ל.

ועכ"פ מדוייק דהחיי אדם ס"ל כתוס' דאיסורו מה"ת, ומאידך הביה"ל ס"ל בפשיטות דאיסורו רק מדרבנן, וכדס"ל לחרדים. אולם בחרדים נראה דס"ל דאיסורו מדברי קבלה דחמיר טפי מד"ס, ואיכא פלוגתא בראשונים ובאחרונים אי ספק "דברי קבלה" לקולא כדרבנן או לחומרא כדאורייתא, וא"כ צ"ע עוד בביה"ל, דאפי' את"ל דאין איסורו מה"ת, מ"מ כיון שנלמד מפסוק בישעיה ע"כ י"ל שנחשב דברי קבלה וא"כ שפיר הכריע החיי אדם בזה לחומרא מדס"ל דאזלי' בפלוגתא דדברי קבלה לחומרא, וכדס"ל למרן הב"י בשו"ע ה' מגילה (סי' תרפ"ח ס"ד) דספק חיוב קריאת המגילה לחומרא מדהוי חיוב "מדברי קבלה", וכש"נ בטורי אבן בפ"ק דמגילה (ה:) דספיקו דדברי קבלה לחומרא ולכן פסק דספק דמגילה לחומרא וכו' יעוש"ה, וה"נ ס"ל למרן הב"י בעוד כמה דוכתי דספק דדברי קבלה לחומרא, וא"כ אתי שפיר הח"א, וצ"ע הביה"ל בתרתי ודו"ק.

★★

אולם בדעת רש"י נראה דהאיסור לדבר "דברים בטלים" הוי רק מעלה וממידת חסידות ולא מדינא, דהא פירש"י הכא דמש"כ "ודבר דבר" היינו שלא לדבר בעניני מו"מ וחשבונות של חול, ודלא כתוס' ועוד הרבה ראשונים דס"ל דנלמד מזה שלא לדבר "דברים בטלים", וא"כ נמצא דלרש"י ליכא "פסוק ומקור" לאיסור דדברים בטלים כי אם הוי "מעלה" בעלמא, דרק לדבר בעניני מו"מ נלמד שאסור מהפסוק. וכן יעוי' בערוך השולחן (סי' ש"ז אות ב') שכתב בדעת רש"י דמש"כ בויק"ר ובירושלמי שם שלא לדבר דברים בטלים היינו רק ממידת חסידות שראוי לכל אדם לעשות כן לכבוד ש"ק ולא מדינא, ונראה דכן תפסו הטור והשו"ע לדינא, וראיה מהרמ"א שכתב שבני אדם שסיפור שמועות וכיו"ב הוי עונג להם מותר לספרם בשבת כמו בחול וכו', ויל"ע איך הותרה מפני ה"תענוג" לעבור על "ודבר דבר", וא"כ נתיר ג"כ לדבר דברי מו"מ כשיש לו "תענוג", אלא ודאי דס"ל לרמ"א דהוי ממידת חסידות, וכשיש לו תענוג בזה לא מחמרינן כולי האי עכ"ד הערה"ש. והוא כדכתבנו בדעת רש"י.

אולם מש"כ דכוותיה ס"ל לטור והשו"ע וכמוכח מהרמ"א, נראה דודאי אינו, דהא מקור דברי הרמ"א הנ"ל היינו מהתה"ד ויעו"ש שכתב דהמדברים דברים בטלים שלא לתענוג איסור הוא בידן ורק לתענוג מותר, ודומיא דמש"כ הסמ"ק דבחורים המתענגים במרוצם ובקפיצתם מותר לעשות כן, ואע"פ שאחז"ל וכבדתו וגו' שלא יהיה הילוכך של שבת כהילוכך של חול וכו' מ"מ לתענוג שרי, עכ"ד התה"ד יעו"ש. והתם נראה ודאי, שאיסור גמור לקפוץ ולרוץ בשבת וכנלמד מוכבדתו וגו' ואעפ"כ ס"ל לתה"ד דבמקום תענוג מותר, ולפי"ז ע"כ דה"ה לענין "דברים בטלים" דס"ל לתה"ד דבעלמא הוי איסור גמור ומ"מ לשם תענוג מותר, ולפי"ז ע"כ דה"נ ס"ל לרמ"א שמקורו מהתה"ד וברור.

וכה"ג מצינו בשו"ע (בסי' רפ"ח ס"ב) שמבואר דאדם שמזיק לו האכילה ואדרבה עונג לו שלא יאכל, לא יאכל יעו"ש. וחזינן כנ"ל דהעיקר תלוי בעונג, דאע"פ שיש חיוב גמור לאכול ג' סעודות בשבת מ"מ אם יתענג ע"י שלא יאכל הרי הוא פטור מזה. וכן מבואר ברמ"א שם שכתב דכן מי שיש לו עונג אם יבכה כדי שילך הצער מלבו, מותר לו לבכות בשבת עכ"ד ויעו"ש. וחזינן בזה כנ"ל ודו"ק. וא"כ ליכא הכרח כלל מהרמ"א דס"ל כרש"י דאיסור דברים בטלים הוי רק ממידת חסידות, ואדרבה, מהתה"ד דהוי מקור הרמ"א

מבואר דהוי איסור גמור. וכן נראה מסתימת השו"ע שכתב דאסור לדבר מו"מ וכו', ואף בדברים בטלים אסור להרבות ע"כ, דלפי"ז ע"כ הוי מדינא ממש וז"פ וברור. וצע"ג הערה"ש בכל דבריו.

ומה שהקשה דא"כ נתיר אף לדבר במו"מ ולעשות "חפציו" בשבת במקום "עונג", י"ל בזה, דקים להו לרבנן דע"פ רוב כשמדבר אדם על עניני "מקח וממכר" וכל עניני "עסקיו" ופרנסתו אין לו "עונג" מזה, ואדרבה, עי"ז מתבטל "מעונג שבת" דגורם לאדם טרידה ודאגה וע"ד משאחז"ל מרבה נכסים מרבה דאגה, וכ"ה אצל רובא דרובא דבנ"א, וכ"ש כש"עוסק" בזה ממש שמטרידו וכו', ולכן אסרוהו חז"ל בכל גוונא אף כשהוי איפכא ש"מתענג" מזה, משא"כ בדברים בטלים הוי איפכא, דהרבה פעמים אדם "מתענג" בזה ולכן כתב התה"ד שבכה"ג מותר, ולא כן בעניני מו"מ דכיון שלא שכיח "שיתענג" מזה ע"כ אסור בכל גווני. ודומיא דהאיסור לרוץ ולקפוץ שכתב הסמ"ק שכשמתענג מותר לעשותו, משום דשכיח שאדם יתענג בזה, והחילוק ברור והבן בס"ד.

וביותר נראה, דהא כל דברי הרמ"א שמותר לדבר דברים בטלים "כשמתענג" הם מהתה"ד דאיירי רק בזה ולא בדיבור במו"מ, ומ"מ לא הוסיף ע"ז הרמ"א שה"ה כשמתענג בדיבורי מו"מ דג"כ מותר, די"ל דאינו שכיח כלל שיהיה לו זה לתענוג, דממה נפשך אם הוא "עושה חיל" בעסקים "ומרבה נכסים" א"כ אדרבה ע"י שידבר ע"ז הרי זה גורם "טירדה" לעצמו בזה ומבטל בזה "עונג שבת" דמרבה נכסים מרבה דאגה ואף הדיבור בזה גורם "דאגה" כמובן. ואם אינו רואה ברכה בעמלו ואין עסקיו מצליחים א"כ ג"כ הדיבור ע"ז גורם לו "צער ועגמת נפש", ולכן לא שכיח כלל שיתענג ע"י שידבר על עסקיו ובעניני מו"מ, ולכן לא כתבו הרמ"א והתה"ד דה"ה בזה שמותר במקום "התענוג". אך איה"נ דאם אעפ"כ ה"ז גורם לו "שמחה ועונג" מידי דברו בו וזכור יזכור להצלחת עסקיו וכו', נראה דאכן מותר לדבר בזה, רק לא כתב הרמ"א כן מה"ט כש"נ בס"ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ': פוסקים צדקה לעניים בשבת וכו'.

בר"ן כאן הקשה: תמהני אמאי שרי דהתנן אין מקדישין, ותירץ בשם רבינו חננאל שלא אסרו אלא להקדיש כלי ידוע משום דמחזי כמקח וממכר אבל לא אסרו לחייב אדם עצמו לגבוה בדבורו, וכתב עלזה הר"ן שעדיין אין נוח לו, דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפ"ה אסור, עכ"ד הר"ן.

ובהגהות מא"י וכן הב"י בסי' ש"ו תירצו על קושית הר"ן, דמעריכין דאסור נמי על אדם ידוע הוא, והרי הוא כקונה איש זה, מאחד שנודד ליתן ערכו להקדש ע"כ.

ובביאור דעת הרבינו חננאל שהובא בר"ן הנ"ל כתב בשו"ע הרב (סי' ש"ו סעיף י"ד) דלא אסרו להקדיש שום חפץ לגבוה וכו' אלא משום שכיון שמקדיש חפץ ידוע הרי הוא מוציאו באמירה זו מרשותו לרשות גבוה ודומה למו"מ, אבל כשמחייב עצמו שיתן איזה דבר לגבוה עדיין לא יצא שום דבר מרשותו על ידי אמירה זו וכו' ע"כ. נראה בעליל שיטת רבינו חננאל דאילו היה מנדב כעת בדיבורו חפץ מיוחד לצדקה ולהקדשות דידן, הי' אסור משום מקח וממכר, ע"כ.

וזה לכאורה דלא כמו שהעלה בחלקת יואב (ח"א יו"ד סי' כא) דמהא דמותר לפסוק צדקה בשבת מוכח דאמירה לעני אין עושה קנין, ומביא דברי הר"ן שס"ל דגם בהרי עלי שייך איסור מו"מ מהא דאין מעריכין כנל ע"ש באורך, ולא עוד אלא שהמג"א ס"ל דאף לומר חפתץ זה לעניים מותר בשבת, וע"כ כתב בזה, דענין נדבה בממון עניים מה שחל אם נאמר דאין עושה קנין, וחיוב נדר על גברא ליכא בזה כיון שלא אמר הרי עלי, הוא דכיון דגלי קרא מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת, נדבה אשר דברת בפיך, וא"כ קאי הך בפיך בין על נדר ובין על נדבה, וגלי רחמנא דגם בנדבה חל בצדקה, והיינו שחל חלות על הדבר שנדב שיהיה איתקצאי למצות צדקה וכו' וע"כ שפיר מותר לפסוק צדקה בשבת אף בחפץ זה, כיון דלא נשתנה מרשות לרשות רק נתקצה למצוה, עכ"ד. וממוצא דבריו נתחדשה הלכה, דנדבה לעניים (למ"ד דלא אמרינן בהו אמירה לגבוה) מותר אף בשבת אף באומר חפץ זה לעניים, ובאומר הרי עלי אף באינו מייחד חפץ אסור לדעת הר"ן.

(וראה בקובץ כרם שלמה שנה י"ד קו' ה' ע' כג והלאה מש"כ בדבריו ובכל ענין זה באריכות ונעימות)

★★

ובב"י מביא בשם הכל בו שכתב בשם גאון אחד, דדוקא הקדש מזבח או לבדק הבית אסור שיוצא מרשותו

לרשות גבוה ודומה למקח וממכר, אבל עכשיו שנודרין להקדשות ס"ת או עטרה או שמן למאור וכיו"ב מותר, לפי שעדיין אין מיחדין שום דבר שיוצא מרשותן ואינו דומה למקח וממכר ע"כ, וכתב הב"י שזה כדברי ר"ח הנ"ל.

היוצא מהנ"ל דע"כ מותר לפסוק צדקה, כיון שאינו נותן עכשיו דבר להקדש, כי אם מחייב עצמו ליתן אחר השבת, וא"כ אין שום דבר יוצא עכשיו מרשותו ע"כ מותר, משא"כ בהא דאמרו אין מקדישין הכוונה שלא להקדיש החפץ בשבת דדומה למקח וממכר שיוצא עכשיו מרשותו לרשות הקדש, והא דאין מעריכין ולכאורה הרי גם שם הוא רק מחייב עצמו ליתן אחר שבת, ע"ז כתבו דאסור כיון דנראה כמו"מ שקונה את הנערך.

ובטו"ז (סי' ש"ו סק"ב) כתב דלדעת רבינו חננאל והגאון שהביא בכל בו, אסור לנדב שבת ס"ת לביהכ"נ, ומצריך עיון על שלא נהגו כן, ומיישב, שהנוהגים לנדב ס"ת בשבת מקדישים כבר מקודם את הס"ת בחול בינם לבין עצמם א"כ יצאה כבר לרשות גבוה אלא שמפרסם זה בשבת ע"ש.

והנה במג"א שם (סקי"א) כתב דאין כוונת הכל בו כהר"ן בשם ר"ח וז"ל: אלא כוונתו דהקדשות דידן חולין נינהו כמ"ש בח"מ סי' צ"ה, ויש לכל ישראל חלק בהם א"כ לא יצא מרשותו דיש להמקדיש ג"כ חלק בו דלא כהרב ב"י עכ"ל, ור"ל בזה דבא לאפוקי מהב"י והט"ז שלדידהו אסור להקדש טס בשבת לביה"כ, ולפי פירושו בהכל בו בשם גאון מותר, ופשוט.

ובשו"ע הרב (סעי' י"ד) נקט דברי המג"א רק ללימוד זכות על אלו הנוהגים לנדב חפץ בשבת לביהכ"נ, וסיים (אף שכתב שיטת המג"א), שטוב ליזהר להקדישו לפני שבת בינו לבין עצמו ואז מותר לדברי הכל להביאו בשבת לביהכ"נ, כמוש"כ הט"ז לפירושו.

★★

בגמ': ממצוא חפצך ודבר דבר - חפציך אסורים חפצי שמים מותרין וכו'.

הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א נשאל: אודות קיבוץ שקיימת בו תחנת מטאורולוגית ובתוכה גיגית מים אשר בה מודדים את התאידות המים, הדבר נחוץ על מנת לדעת את לחות האויר וכן יודעים עי"ז את יובש האדמה וכתוצאה מהמדידה מחשבים את כמות המים להשקי' והואיל וקי"ל באו"ח סי' שו שמותר למדוד בשבת מדידה של מצוה, ושם בסעיף ו לגבי הדין שמותר לפקח על עסקי רבים כתב המ"ב דצרכי רבים הוו כצרכי מצוה הרי יש לדון לפי"ז שכל דבר שהוא לתועלת הציבור ה"ה כצרכי ציבור והו"ל מדידה של מצוה ע"כ.

והשיב על כך הגרי"ש שליט"א בקובץ תשובות (חלק א סי' ל): והנה מקור לדברי המ"ב הוא בשבת קנ ממצא חפצך ודבר דבר חפציך אסורים חפצי שמים מותרים - מפקחין פקוח רבים בשבת והולכים לפקח על עסקי רבים בשבת, ובמאירי שם "מה שאסרנו בשבת דוקא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר שנא' ממצא חפצך וכו' מכאן אמרו וכו' הולכים לבתי כנסיות ובתי מדרשות להתיעץ באסיפתם היאך יעשו עצתם וכו' ואם אירע להם איזה צער ואיזה דבר למגיע לרבים נזק מהם" וכו' עיי"ש.

מהאמור נראה דהגדר של צרכי רבים שהתירו לפקח עליהם בשבת הם באופן שיש בפיקוח שלהם משום הצלה מהפסד הנוגע לרבים. וכ"כ המאירי (כתובות ה) "וכן מפקחין פקוח רבים ר"ל כל השתדלות להצלה של רבים והוצאות עסקיהם לאור", ובשו"ע או"ח סי' תקמד "צרכי רבים מותר לעשותם בחוה"מ כגון לתקן הצרכים ולהסיר מהם המכשולות" היינו דלא התירו לתועלת רבים אא"כ יש בפעולה ההיא משום מניע ממכשול והצלה מהפסד. וכל פעולה שלא נכנסה בגדר הזה אין לנו להתירה.

ולכן אף אם נאמר שאי אפשר לדחות את המדידה ליום אחר מ"מ נראה שאין בזה משום גדר הפסד אשר בגלל דברים מעין אלו התירו מדידה.

[ואף לו היה ההיתר של צרכי רבים בדבר המביא תועלת גם כשאין בהם משום מניעת הפסד, מ"מ זה דוקא בדבר הנוגע לציבור, ולא בדבר הנוגע לשותפין ואם כמה וכמה יהודים רכשו להם מגרשים בשותפות פשוט שאין דינם אלא כיחידים] ע"כ.

★★

בגמ': חשבונות שעברו ושעתידין להיות אסור לחשבן וכו'.

בספר קצור שו"ע עם פי' באר יעקב חיים (ד' צ"ב ס"ק סב) מביא: פעם בא העשיר ר' אליהו הירש

מקלויזענבורג, והתאונן לפני אבי [ר' יחזקאל רוטר רב בקלויזענבורג] ז"ל, שאפילו בשבת מעיקים על לבו עסקיו, ואף על פי שהוא משתדל בכל כוחו להיפטר מלחשוב בשבת על עסקיו, בכל זאת באים הם אליו במחשבתו ותוקפים אותו הרהורים שונים שאינו יכול להיפטר מהם ואלו גורמים לו הפרעות בעונג שבת שלו. ולפעמים הרהוריו בעניני עסקיו תוקפים אותו עד כדי כך שאף לישון אינו יכול, הוא כבר שאל לרופאים מומחים והם נותנים לו סמים מסמים שונים שיוכל להרדם, אלו גורמים לו כאבי ראש ביום.

ענה לו אבי ז"ל, כי פעם אחת היה נוכח בחדרו של הצדיק רבי יחזקאלי משינווה כאשר עשיר גדול מעיר לבוב (למברג) שהיה מחסידיו הותיקים של הצדיק, התאונן לפני הצדיק בדיוק על אותה מחלה הנפשית שאתה ידידי מתאונן לפני כעת. ואני יכול לתת לך בדיוק אותה התרופה שנתן הצדיק לאותו העשיר, שהצליח באותה התרופה להיפטר ממחלתו זו. וסיפר לו אבי ז"ל [הנ"ל], שהצדיק משינווה נתן לעשיר הנ"ל עצה שיתרגל ללמוד בכל יום ויום את ה"חוק" על התורה של אותו יום, המוכר לכל, בו נמצא א) תורה. ב) נביאים. ג) כתובים. ד) קצת זוהר הקדוש. ה) דברי הלכה. ו) ודברי מוסר לכל יום ויום. ז) גמרא. ח) משניות. ואני מיעץ לך אמר הצדיק, שבכל יום כשתגמור את הלימוד ה"חוק" הקבוע רשום לפניך כמה נושאים אשר בהם תתעמק והשתדל לחדש איזה חידוש בתורה. ובזכות זה אני מבטיח לך, המשיך הצדיק משינווה זצוק"ל שתהיה בריא ושלם, בגוף ובנפש, ותוכל לישן במנוחה שלימה ותזכה לעונג שבת בזה ובבא. ע"כ.

דף ק"נ ע"ב

בגמ': ונמנע אותו חסיד ולא גדרה ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וכו'.

בפתח עינים לרבינו החיד"א כאן מביא בשם האר"י הק' דאותו חסיד היה גלגול של צלפחד ובא לעולם לתקן חטאו שחילל שבת, ולכן עלתה בשדהו - צלף - דתיבת צלפחד הוא צלף-חד ע"כ, וכ"כ בחת"ס כאן בשם ספר הגלגולים וסיים ע"ז: והוא פלא ע"ש.

וכפי שמובא עוד בסה"ק, הרי שהתיקון כאן היא באופן מופלא, כי אותו חסיד הרהר לעשות את הגדר וקיבל עליו לא לתקנה ועי"ז תיקן את מה שעשה בקוששו עצים והיה המעשה מעשה בלא מחשבה, ועכשיו תיקן מחשבה במניעת המעשה. ודו"ק היטב.

(וראה בקובץ כרם שלמה (שנה י"א קו' א עמ' ל אות ו) שביאר הג"ר ישכר בעריש דערשאוויץ זצ"ל אב"ד מישלעניץ דבזה מובן מש"כ בגמ' ביצה (כ"ה:) דצלף הוא עז שבאילנות וברש"י כותב שלא יודע מהו עזות שלו ע"ש, אך להנ"ל מובן, דע"י הצלף נודע שצלפחד חטא והיה מקושש וחילל שבת ושפיר יש בצלף עזות ודפח"ח).

★★

בבן יהוידע על ב"ב (קיט ע"א) כתב לרמז בדברי חז"ל (שם): בנות צלפחד חכמניות היו, דרשניות היו, צדקניות היו. נ"ל בס"ד כל זה רמז בשם צלפחד אביהם שהוא ר"ת **פאר לבנות צדקניות חכמניות דרשניות**, וגם יש להם עוד רמז אחר בשמו, דארז"ל על אילן הנקרא צלף יש בו ג' מיני פירות שהם תמרות ואביונות וקפריסין, שלא נמצא כן בשאר אילנות, אילן זה שהוא צלף הוא רמוז בשם אביהן צלף חד, לרמוז כמו דהצלף יש בו ג' מיני פירות כן הוא יש לו בנות שנשתבחו בשלשה שבחים, חכמניות דרשניות צדקניות, ולזה אמר למה יגרע שם אבינו, כי אנחנו יש לנו רמז טוב בשם אבינו שנהיה חשובין כבנים, ברמז זה הרמוז בשם אבינו. עכ"ד.

★★

בשערי יצחק להגאון ר' יצחק פלקסר ז"ל כותב: ונראה דלכן עלתה בו צלף, דהנה איתא בגמרא (ביצה דף כה ע"ב), תנא משמי' דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין ועי"ש בפירש"י שהתורה מתשת כוחם ומכנעת לבם, ובמהר"ץ חיות כתב שם פירוש חדש וז"ל ואני שמעתי כי הם עזים וראוים לקבלת התורה כי בכל הגזירות אשר עברו על ראשן לא עזבו חבל נחלתם וגורלם מסיני עי"ש.

ואני מצאתי הדבר הזה מפורש במדרש רבה פר' תשא (פרשה מב) וז"ל א"ר יקום שלשה חצופים הם, חצוף בחיה כלב, בעוף תרנגול, ובאומות ישראל, אמר ר' יצחק בר רדיפא בשם ר' אמי אתה סבור שהוא לגנאי ואינו אלא לשבחן או יהודי או צלוב, א"ר אבין עד עכשיו קורין את ישראל בח"ל האומה של קשה עורף עכ"ל המדרש. ועי"ש במתנות כהונה

ובעץ יוסף, שהפירוש הוא שמוסרין נפשם על קידוש השם מפורש כנ"ל ולפי"ז המקושש שמסר נפשו בשביל קידוש השם. שלשם שמים נתכוון, וקיים בעצמו את הכלל שישראל הם עזין שבאומות, לכן נעשה לו נס ועלתה בו צלף, שהוא ג"כ עז באילנות כמבואר בגמרא ביצה דף כה ע"ב, והיינו מידה כנגד מידה, וזה מרומז בצלפחד כנ"ל, עכ"ד ודפח"ח.

★★

בתשובת הג"ר יוסף שאלל ז"ל שנדפסה בשו"ת גבעת הלבונה ומשם בספר כוכבי אור (חלק ב' ע' סו) כתב להעיר במה דאיתא בגמ' כאן: ונעשה לו נס ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו וז"ל: ולכאורה קשה האיך הי' מותר לו לאותו חסיד להתפרנס מאותו צלף, הרי הי' מעשי נסים ואין נהנין ממעשה נסים.

אך לפמ"ש לעיל באריכות דעיקר דאין נהנין ממעשה נסים הוא משום דמנכין מזכיותיו בעלמא דאתי דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, וא"כ לפמ"ש בשם המהרש"א דאף דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא, מ"מ בעד זהירות מצוה לפנים משורת הדין נותנין שכר גם בהאי עלמא, וא"כ הכא בהאי חסיד שנעשה לו הנס, בשביל שלא רצה לגדור הפרצה יען שבא לו המחשבה לגודרה בשבת, אף דעפ"י דין אין איסור בזה והי' מותר לו לגודרה, אך הוא לרוב חסידותו החמיר על עצמו לפנים משורת הדין, ובכהאי גונא נותנין לו שכר אף בהאי עלמא, וא"כ לא שייך בזה לומר מנכין לו מזכיותיו כמובן, ולכך הי' מותר לו ליהנות מאותה צלף וזה נכון ודו"ק כי קצרתי. ע"כ.

★★

בשו"ת דברי יציב לכ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל (או"ח ח"א סי' ק"ה ס"ק ג') כותב: בטו"ז אור"ח (סי' ש"ז ס"ק י"ד) כתב שהחסידות היא דאחמיר אנפשיה שמחשבה כמעשה עיי"ש, אמנם בירושלמי (פרק ט"ו ה"ג) אחרי הך דשבת לה' שבות כה' מה הקב"ה שבת ממאמרו וכו', הביא הך מעשה בחסיד אחד, ושם הגירסא חשב לגדרו במוצ"ש אמר הואיל וחשבתי לגדרה איני גודרה עולמית, ובקרבן העדה הואיל וחשבתי לגודרה ואיכא איסורא עיי"ש. ובפסיקתא הנ"ל א"ר אייבו שבות מן המחשבה א"ר ברכיה מעשה בחסיד אחד וכו' וחשב עליה לגודרה במוצ"ש וכו', ובזרע אפרים שם אם יש איסור בהרהור ושזה הרהור עם מעשה קצת עיי"ש, וכן העיר שם בשינוי הגירסא מש"ס דילן עיי"ש. ובמכילתא יתרו פרשה ז', ששת ימים תעבוד וכי אפשר לאדם לעשות כל מלאכתו בששת ימים אלא שבות כאילו מלאכתך עשויה, ד"א שבות ממחשבת עבודה, ובמרכבת המשנה יתרו פרשה ז' אות ה' העיר מרש"י שהרכיב שני הדרשות עיי"ש.

ועכ"פ נראה, שהפסיקתא והמכילתא ס"ל דגם הרהור אסור בשבת, והיינו משום דומיא דשביתתו של הקב"ה וכנ"ל. ויעויין בנועם מגדים בפתיחת הספר מ"ש בזה בחומר הזהירות דמחשבה ששמים וארץ נבראו במחשבה עיי"ש. ובטור סי' ש"ו פסק כש"ס דילן דהרהור בעסקיו מותר, ומ"מ משום עונג שבת מצוה שלא יחשב בהם כלל, והביא הדרש דמכילתא ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך וכו' כאילו מלאכתו עשויה וכו' עיי"ש. ולהנ"ל יומתק בהמשך לשון הכתוב ויום השביעי שבת לה' אלקיך, דכמו שהקב"ה שבת גם ממחשבת עבודה דשמים וארץ כן מצווים אנו עכ"פ מצד מדת חסידות לחשוב כאילו מלאכתנו עשויה ודו"ק. עכד"ק.

★★

בגמ': הוה אמר המבדיל בין קודש לחול ומסלחינן סילתי וכו'.

הנה במשנה ברורה (סי' רצ"ט ס"ק לו) כותב, דביו"ט שחל במוצ"ש ורוצה לעשות מלאכת אוכל נפש ולא הבדיל עדיין בתפילה. אומר ברוך המבדיל בין קודש לקודש בלא שם ומלכות ומותר במלאכה ע"כ ומקור הדברים במג"א ע"ש.

ובשער הציון (אות מז) כותב: ואף דאלי' רבה הביא בשם פתחי תשובה שיאמר כל הנוסח של הקידוש וכו' אך (כל הפוסקים) כולן העתיקו ודינא כמג"א וכו' וע"כ אין להחמיר עכ"ל.

ובאמת לכאורה צ"ע דברי האלי' רבה הנ"ל. הרי כאן מפורש בגמ' דבמוצ"ש סגי באמירת המבדיל בין קודש לחול וברש"י מבאר דהוא להיכרא בעלמא ע"ש. א"כ אמאי דיו"ט שהוא מוצש"ק לא סגי באמירת המבדיל, ואמאי צריך לומר כל הנוסח של ברכת הבדלה.

וכתב הגר"נ זוכובסקי שליט"א בקובץ מוריה (שנה י"ח קו' ה-ו ע' פז) לבאר בזה דכיון דב' הימים דשבת ויו"ט קדושים. א"כ ביניהם אין שייך כלל גדר ודין הבדלה כמו בכל מוצש"ק. וההבדלה באה רק להזכיר את הבדלי בקדושות

שבין שבת ליו"ט. א"כ בזה לא סגי באמירת המבדיל בעלמא אלא צריך לומר כל הנוסח. [והא דסגי באמירה בלא שם ומלכות כמש"כ באלי' רבה, משום דאמירה באופן זה של שם ומלכות היא מדיני הקידוש, וכיון דלהתיר מלאכת יו"ט א"צ לקידוש, לכן ס"ל דסגי באמירת נוסח ברכה זו]. וע"ש באריכות עוד בביאור ענין זה.

★★

תוס' ד"ה במחובר. בב"י (סימן שלו) הביא דעת הרמב"ם (בפ"ח ה"ד) דתאנים שיבשו באיביהן וכן אילן שיבשו פירותיו בו התולש מהם בשבת חייב אעפ"י שהן כעקורין לענין טומאה, ומקורו הוא מפרק העור והרוטב (דף קכז). וכן פסק המחבר בשו"ע (סעיף יב). ועיין במג"א (ס"ק א) שלדעת הרמב"ם אפילו ביבש האילן כולו הרי הוא כמחובר לענין שבת, והרבה אחרונים חולקים על המג"א בזה וס"ל שגם הרמב"ם יודה שאם יבש האילן כולו או יבשו הפירות ועוקציהן ה"ה כתלושין, והיינו כדעת התוס' כיון דביבשו הן ועוקציהן ה"ה כתלוש, ולית בהו משום קוצר.

ובספר שביתת השבת כתב ע"ז וז"ל: ולא ידעתי מנין לנו לחלק בזה בפירות, מאחר דבחולין מדמה חיוב דשבת לאבר המדולדל לענין טומאת נבילות, ושם כל שיש חיבור כל דהוא אעפ"י שאין יכול לחיות הרי הוא כמחובר, וא"כ מה לי אם יבשו הן ועוקציהן, סוף כל סוף מחוברין לאילן המחובר, והא דמחלק הגמרא שם בין הן ועוקציהן, היינו בכרוב ודלעת, והלא גם בעשבין כתב המג"א (בס"ק י"ד) דלכו"ע כתלושין דמי. ועוד דשם אם יבשו הן ועוקציהן לא נשאר שם שום דבר שיהיה כמחובר, משא"כ בתאנים שיבשו הן ועוקציהן והאילן לא יבש, למה יחשב כתלוש וכו' עיי"ש. ועיין עוד באגלי טל (קוצר סוס"ק נ"ה בהגהה שם) מש"כ בזה.

דף קנ"א ע"א

בגמ': דאמר רבי יהודה אמר שמואל - מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבחומך ואני אשמור לך פירות שבחומי וכו'

וכתב הרשב"א כאן (והובאו דבריו בר"ן): מהא שמעינן דישראל שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה פלונית יעו"ש. וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח (סי' רס"ג סעיף י"ז) ע"ש.

ובשו"ע הרב בקונטרס אחרון הקשה בזה קושיא עצומה, דהא בכה"ג שלוחו של אדם כמותו ומדוע שרי, וכ"ת דאין שליח לדבר עבירה, הא כיון שחבירו אינו בר חיובא, שעוד לא קיבל עליו את השבת, אמרינן שליחות אפי' לדבר עבירה ע"כ.

וכונתו מבוארת, דמקשה ללישנא קמא דב"מ (דף י') דאי אין השליח בר חיובא אמרינן שליחות אפי' לדבר עבירה, והגם שהרא"ש והנמוקי' פסקו כלישנא בתרא דתלוי באי בעי עביד, אבל ברמ"א (תוס' סי' קפ"ב) פסק כלישנא קמא, ועיין שם בקו"א מש"כ לחלק בענין זה.

ובספר בית מאיר (או"ח סי' ה') תירץ, דאולי באיסור שבת לא שייך ענין שליחות כלל, דדוקא בעבירה שמצד עצמה מתועבת מתועב למקום ב"ה, שייך שליחות דהעבירה מ"מ נעשית, והשליחות מועיל שהמשלח יהא כאלו הוא הפועל העבירה, אבל שבת דאיסור מלאכה הוא אך למען ינוח ישראל, והמלאכה מצד עצמה י"ל דאינה עבירה, והוא עבירה שבגופו, וכאן שהמשלח נח לא נעשה כלל העבירה ע"כ, וסברא זו כתבו האחרונים לענין מצוה שבגופו כגון תפילין וציצית וכיו"ב דלא אמרינן שליחות עיין בספר כפות תמרים (סוכה מ'). (וכבר הבאתי לעיל סברא זו בכמה דוכתי ואכ"מ).

ולנכון העיר בקובץ התמים (ח"א ע' עז) דאדמו"ר הזקן שהקשה בקו"א וכנ"ל על הרשב"א מטעם שליחות, לשיטותו אזיל, שכתב בטעם איסור אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשבילו דיש שליחות לעכו"ם לחומרא, ועיין שם בקו"א, וע"כ דסובר דשייך שליחות בשבת, דהתיעוב הוא מעשה המלאכה עצמה ג"כ, משו"ה מקשי שפיר יעו"ש שמביא דברי הרה"מ שכתב ג"כ דשייך בשבת שליחות לעכו"ם לחומרא. ודו"ק היטב.

★★

כתב הגאון האדר"ת ז"ל בספרו עובר אורח (סי' רמט): ביום ו' ערב ש"ק שלח התאכסן אצלי ידיד נפשי מימי עלמי הרב ר' צבי עוזר נאחומאווסקי נ"י מליפניסאק והתמהמה אצלי איזה ימים, והרבה נשאנו ונתנו בדברי תורה ב"ה, וראיתי לרשום מה שנשאר בזכרוני.

העירני בהך דשבת [קנא, א] דאמר שמואל שמותר לומר שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי. והישועות יעקב [סימן ש"ז ס"ק ו'] הקשה דהא

הו"ל שכר שבת, ותירץ דאינו אסור רק כשעושה מעשה. והוספתי על זה תוך כדי דיבור שיש להוסיף קצת דשמואל לטעמיה ההא מציעא [צג, א] דמשמר כעושה מעשה דמי.

(ואולי יש לומר דמהאי טעמא לא כתב הרמב"ם דין זה, די"ל דשם נחלקו רב ושמואל בזה, וא"כ יש לומר דנהי דשם קיי"ל כשמואל, היינו משום דהוא בדיני, אבל לענין איסורא הלכה כרב באיסורי, וא"כ משמר כעושה מעשה דמי. אך זה אינו).

אולם הרב ר' צבי עוזר נאחומאווסקי נ"י אמר ליישב קושית הישועות יעקב מטעם אחר, על פי מה דקיי"ל [יו"ד סימן קס"ב סעיף א' ברמ"א] דמותר להלוות ככר בככר, ומשום דעל זה אין נוטלין שכר, על כן לא הוי כשכר, וא"כ הכי נמי כיון דבשביל שימור פירות בשבת אסור לו ליטול שכר לא הוי שכר שבת כלל, ועל כן מותר לו לשמור פירות שבתחומו דאינו שכר כלל.

ובזה מדוייק היטב מה שמסיים 'אני אשמור לך פירות שבתחומי', ומאי נפק"מ בזה, הא לענין היתר אמירתו לו שישמור אף שהם חוץ לתחומו כבר נדע ממה שאומר לו שישמור פירות שבתחומו, אף שהוא חוץ לתחומו עצמו, אלא דדינא קמ"ל דדוקא אם אומר לו שהוא ישמור בעבור זה פירות שלו בתחומו, והיינו ג"כ בשבת, אבל אם יאמר לו שבשביל זה ישמור לו פירותיו בחול אסור, משום שכיון שיוכל ליטול בעד זה, ממילא הו"ל שכר שבת במה שישמרהו אז ואסור, ורק אם ישמרהו בשבת מותר, דשמירת שבת שאסור ליטול בעדו שכר לא מיקרי שכר כלל, ושפתים יישק. עכ"ד.

ובהג"ה שם הוסיף: הנה בנידון המובא כאן לעיל, בענין שמירה על דבר מסוים לצורך מניעת הפסד ולא לצורך עבירה, ראה בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כ"ח אות נ"ד) מש"כ בזה. ושם (בהערה קכא) הביא בשם הגרש"ז אויערבאך ז"ל דמניעת הפסד אינה נחשבת כשכר ולכך שרי בשבת ואינו חשוב כשכר שבת. ע"ע בהגהות הגאון רעק"א בסימן ש"ז סעיף י' מש"כ בענין זה, ע"כ.

★★

בגמ': ושמואל אמר חיישינן שמא חוץ לחומה לנו וכו'.

וברש"י: אנו תולין להתיר וכו'. הנה דמפרש רש"י כאן תיבת "חיישינן" בדברי שמואל דקאי לקולא, ומביא רש"י ראי' לזה מגמ' חגיגה (טו ע"א) דג"כ איתא הלשון חיישינן וקאי לקולא ע"ש. וכן פירש בבעל המאור כאן דחיישינן היינו להקל ומביא הדוגמא שהביא רש"י מחגיגה ע"ש.

(ופלא יש כאן, דהקולא בהא דחגיגה היינו דמותרת לכהונה וכפרש"י. ולפי"ז צע"ג ההג"ה בשם הגהות מא"י בגליון הר"ן שהגיה במה שהביא שם הר"ן את פרש"י דהחיישינן הוא לקולא והביא הר"ן מרש"י הא דחגיגה וכתב דתולין שם לקולא ובהגהות הנ"ל (אות ב) הוסיף: ואסורה לכהונה ע"כ והוא פלא וכנראה ט"ס. דשם קאי לרש"י והיינו לקולא דמותרת לכהונה וכפרש"י להדיא כאן וצע"ג).

והנה בתוס' בכתובות (ו' ע"ב) ד"ה רוב וכו' פירשו את האיבעי' בחגיגה הנ"ל לחומרא ע"ש.

ובחזון איש אבהע"ז (סי' י"ד אות י"א) הוכיח כפירוש זה מדברי רש"י כאן שלא הביא ראי' דאמרינן "חיישינן" גם בקולא מהא דאיתא בגמ' בחגיגה (שם): מי חיישינן לדשמואל. והוכיח כן ממקום אחר. מוכח דלמד דחיישינן בגמ' שם הוא לחומרא כבתוס' הנ"ל ודו"ק היטב עכ"ד. (וראה בקובץ מוריה שנה כ"א קו' ה-ו ע' יב בהערה 2 שהביא סימוכין לפירוש זה מכת"י של הש"ס ע"ש היטב).

★★

אך הרי"ף פירש הסוגי' דכאן ודברי שמואל לחומרא וז"ל: כלומר, אע"ג דחזינן להו דעיילי בצפרא לא אמרינן אי לאו דעיילי מאתר קריבא לא הוו עילי בצפרא, אלא אמרינן הכי מאתרא רחיקא אתו והאי דאתו בצפרא בליליא אזלי עד דמטו לחומה וביתו התם וקא עיילי השתא, ומאי אא"כ באו ממקום קרוב ה"ק לא יספוד בהן ישראל אלא ימתין כדי שיבאו ממקום קרוב וכו', וזה דלא כפרש"י ז"ל, ולהאי פירושא חיישינן היינו לחומרא, וראה בר"ן שהאריך בביאור השיטות.

והרא"ש כאן (סי' ט) הביא את ב' הפירושים וסיים וז"ל: ולשון דשמא חוץ לחומה לנו משמע חשש היתר כדפרש"י, דלפי' רב אלפס ז"ל הו"ל למימר, שמא כל הלילה הלכו וכו' ע"כ.

★★

במשנה: עושין כל צרכי המת סכין ומדיחין וכו'.

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שכח) נשאל אודות הלנת המתים יום או יומים עפ"י פקידת המלכות, ורובם

מתנוולים ואין רבים רוצים להתעסק בטהרה ולבישה, אם יש להתיר לטהרו וללובשו מיד, ורבים מתעסקי׳ בו ולהלינו אח״כ ולשנות מנהגם מאז לסמוך אהטהרה סמוך לקבורה, מפני שדרכו להתנוול ע״י פרש שעל פניו ממאכלות ומשקה רפואות.

וכתב שם: הנה עיקר מנהג סיכה והדחת המת הוא במשנה מס׳ שבת ספכ״ג, סכין ומדיחין, וברמב״ם וטוש״ע (יו״ד סי׳ שי״א סעי׳ ז׳), ומשמעות כולם משמע שאין הדחה זו סמוך לקבורה היינו בין השמשו׳ דמ״ש, אלא דכל שעה מהיום סמוך למיתה ממש, ואע״ג שאין זה טהרה הנוהגת, אלא הדחה בעלמא, שהרי אין לזוז בו אבר בשבת, מ״מ חזינן דמנהג ראשונים ומצוה היא להסיר לכלוך המת מיד סמוך למיתה, שלא יהי׳ מוטל בבזיון וצלם אלקים יתבזה ח״ו, ובס׳ חסידים (סי׳ תק״ס) כתב שהחסידים רוחצים ידיהם סמוך למיתה דכתיב כן עומת שבא כן ילך, מה ביאתו לעולם ברחיצה, אף יציאתו ע״ש, מ״מ עכ״פ יש סמך קצת לרחוץ מיד אחר מיתה עכ״פ, וכ״ש כשהוא לצורך כבודו שימאסו העוסקים בטהרה ומלבוש, יעיי׳ מ״ש בשלטי הגבורים שבדרכי משה סי׳ שי״א ומביאו מג״א שם.

ואך כשאין הקבורה רחוק ממיתה שפיר דמי להמתין עד שעת קבורה מטעם שדרכו לחזור ולהתנוול, אך באופן שנשתנה עתה עפ״י פקידת המלכות, י״ל לרחצו ולטהרו ולהלבישו מיד ולכרוך על המלבושים סדין, ושוב כשיצא בלעו מפיו, יחזרו וינקהו סמוך לקבורה ויסירו הסדין המלוכלך ההוא ומלבושיו ישארו נקיים ויסירו, והחכם עיניו בראשו ויבולע מות לנצח ע״כ. ועי׳ מש״כ בזה בשו״ת אגרות משה (יו״ד ח״ב סי׳ קמ״ח).

דף קנ״א ע״ב

בגמ׳: רשב״ג אומר תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת וכו׳ **אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה.**

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ג סי׳ סט) דטעם זה אינו טעם ממש לדינא שבשביל זה דוקא מחללין שבת, דהא לכו״ע מחללין שבת אף על חיי שעה שלא יהי׳ מהצלתו אף קיום שבת אחת, אלא הוא טעם בעלמא מ״ט אמרה התורה דפקו״נ דוחה שבת, והוא ככל הטעמים שנאמרו במצות התורה שאינם לדינא, אלא בשביל זה החשיבה תורה חיי נפש של אדם, ומאחר שהחשיבה התורה חיי נפש של האדם החשיבה אף לחיי שעה שלו. ועיין מה שהאריך בזה בביאור הלכה סי׳ שכ״ט סעיף ד׳ (ד״ה אלא).

★★

בגמ׳: נקטינן אריה אבי תרי לא נפיל וכו׳.

בהקדמת ספר שב שמעתתא כתב לבאר כאן עפ״י דברי הזוה״ק ״נעשה אדם״ בשותפא כלול דכר ונוקבא, בצלמינו עתירי ומסתרא דנוקבא מסכני וכו׳, והיינו דכדמותינו מתפרש על המסכני, ותכלית הבריאה הי׳ שיהיו כלולין יחד. פירוש שהעשיר ידע שמה שניתן לו בריוח אינו לצורך עצמו רק לעשות בו צדקה לעני. ועפי״ז א״ש מ״ש אריה אבי תרי לא נפיל, היינו על אדם שכלול מבחינת זכר ונקבה, שהוא משפיע ומטיב משלו לאחרים, ואז יש לו צורת אדם קדמאה ושליט על כל בריה כמבואר בזוה״ק שם, רק המקשה לא הבין כוונתו, וע״כ הקשה הא חזינן דנפל, ומשני משום דאדמי להו כבהמה, היינו שאינו מקיים התכלית ואינו נותן צדקה ומתקלקל צורתו, וע״כ אפי׳ הם מאה, חיות שולטות בהם עיי״ש.

★★

בגמ׳: אסור לישן בבית יחידי וכו׳.

בספר במחיצת רבינו (ע׳ ריז) מביא מהגאון ר׳ יעקב קמינצקי ז״ל: רבינו אמר שמה שאמרו חז״ל שאסור לישן בבית יחידי וכו׳ (שבת דף קנא ע״ב), כוונתם בבית יחידי שאין סביבותיו בתים אחרים, כי אי אפשר לומר שכוונתם קאי גם על בית בתוך העיר, כי אם כן לא שבקת חיי לכל בריה, וגם אין זה דרכי נועם. ואמר שכמדומה לו שכן נמסר בשם רבי חיים מוואלאזין זצ״ל. ע״כ.

★★

בגמ׳: אסור לישן בבית יחידי וכו׳.

בקובץ בית הלל (קובץ כ׳ ע׳ מ) נדפסה תשובת הגאון רבי עובדיה יוסף שליט״א בענין לישון בסוכה יחידי בלילה. ואלו הם דבריו: הנה לכאורה יש לחוש לסכנה, לפי מה שאמרו בשבת (קנא:), אסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אוחזתו לילית, ואיתא נמי בזהר, ויותר יעקב לבדו, מכאן אולפינא דמאן דאשתכח בביתא בלילא, או בימא

בביתא מיחדא, דמיחדא משאר בתים יכול לאתזקא, אולם בירושלמי (פ"ב דשבת ה"ו) איתא, דדוקא בבית אפל, הא אם יש שם נר לית לן בה. וכ"כ בכף החיים (ס"ס רלט). וע' בזבחי צדק (סי' קטז אות לה), שהעלה, שבלילה אם ישן יחידי באיזה בית שיהיה, יש לחוש, אבל ביום, דוקא הוא בית מיוחד כגון במדבר, יש סכנה, וכדאיתא בזוהר שביום דוקא בביתא מיחדא. ושכן העלה הגאון רבי דוד לוריא, וסיים, והדין עמו, שכן משמע לשון הזוהר.

מ"מ כתב בספר מעשה רב (סי' ריד), ששאלו להגר"א אם רשאי לישן יחידי בסוכה, והשיב, שומר מצוה לא ידע דבר רע. ע"ש. וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"א (ס"ס עט) בשם הגר"א דבסוכה שפיר דמי. כי שומר מצוה לא ידע דבר רע. וכ"כ הגר"ח פלאג'י בספר נפש כל חי (מע' ס אות ד) בשם הגר"א שמותר לישן יחידי בסוכה בלילה דשומר מצוה לא ידע דבר רע, והוסיף רמז לכך, כי סכת גימטריא לילית, שמצוה של סוכה דוחה את לילית. ע"ש. והכי איתא בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כט אות כו, סוף עמוד קפז): כל מי שמקיים מצות סוכה, הקב"ה מסיך עליו מן המזיקים שלא יזיקוהו, שנאמר באברתו יסוך לך ותחת כנפיו תחסה. ע"כ.

★★

ובשו"ת דובב מישרים להגאון מטשעבין זצ"ל (ח"א סי' עט) נדפסה תשובה נפלאה בענין זה, והוכיח מכמה דוכתי, ותחילת דברים פלפל בדברי הגמ' יומא (ו' ע"ב) דפריך שם ועד שאתם מפרישו מביתו פרשיהו מטומאת מת ופירש"י ז"ל דלא יכנס שום אדם אצלו עיי"ש, וקשא דהא צריך עכ"פ לישן ואסור ביחידי כמבואר בש"ס שבת כנ"ל. אלא ע"כ כיון דפרישה שבעה הי' לצורך מצוה ושומר מצוה לא ידע דבר רע ושפיר לישן יחידי וה"נ בסוכה, אך העיר לדחות כראי', משום דלפי מה דמבואר בזוה"ק בראשית ד' י"ט ובפ' תזריע ד' מ"ה אינו אסור לישן יחידי רק בבית מיוחד וא"כ ככא בלשכת פרהדרין דלא הי' בביתא מיחדא שפיר מותר.

וע"ש מש"כ באריכות בראי' זו, ועוד ראיות.

ובסיום התשובה כתב שם: ובגוף השאלה נ"ל להביא ראי' מהא דפליגו בש"ס סוכה (ד' ג') ב"ש וב"ה, דב"ש ס"ל דבעינן שיהי' ראשו ורובו ושלחנו בסוכה וב"ה ס"ל דסגי בראשו ורובו, ואי נימא דאסור לישן יחידי בסוכה א"כ סוכה שאינו מחזקת רק ראשו ורובו אינו ראוי לישן, הא לדעת המרדכי מובא בש"ע או"ח סי' תר"מ סוכה שאינו ראוי לישן בה גם מצות אכילה אינו יוצא, אלא ע"כ דמותר לישן בסוכה יחידי, ומש"ה שפיר הוי בכלל ראוי לשינה וכעין זה היא ראיית הת"ה לענין היכא שצר לו לישן מחמת שצר לו בפישוט ידיו ורגליו ועי' בט"ז שם סי' תר"מ הנ"ל, ובשו"ת חכם צבי סי' צ"ד ובישועות יעקב בסימן הנ"ל.

ויותר אחרי שמבואר במדרש מובא ברקח הגדול ה' סוכה (אות רי"ט) וסוכה תהי' לצל יומם, א"ר לוי כל מי שהוא מקיים מצות סוכה בעולם הזה הקב"ה מיסך עליו מן המזיקין, שכן הוא אומר באברתו יסך לך ותחת כנפיו תחסה וכו' עיי"ש, וע"כ אין לפחוד ומותר לישן יחידי בסוכה ושומר מצוה לא ידע דבר רע ואין פגע ח"ו ואך טוב ישכון באהלו, ואחרי כותבי זאת ראיתי שמביאים בשם הגר"ח שהי' מתיר לישן יחידי בסוכה משום שומר מצוה וכו'. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': אסור לישן בבית יחידי וכו'

בקו' גם אני אודך מידי"נ הרה"ג ר' גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א על חנוכה (ע' ה') מביא שאלה ששאל להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א:

במשנה ברורה (סימן רל"ט ס"ק ט') כתב, אחז"ל (שבת דף קנ"א ע"ב) הישן בבית יחידי והיינו בלילה אוחזתו לילית עכ"ל. ונוהגים העולם להשאיר אור דלוק כשישן בחדר לבד (יעויין כף החיים שם ס"ק י"ז).

ורציתי לשאול האם מותר לישן בבית יחידי עם נר חנוכה, או שחשיב משתמש לאורו ואסור? ע"כ.

והשיב לו הגר"ח שליט"א: על פי דין לא מהני נר, כך אמר לי החזון איש ע"כ.

★★

נביא כאן עוד כמה נקודות להלכה בענין זה:

בשו"ע הרב (הלכות שמירת גוף ונפש סעיף ו) כותב: ואסור לישן בבית יחידי בלילה וכל הישן יחידי (בלילה) אחזתו לילית. מבואר דהאיסור רק בלילה, ובקו"א כתב: בלילה גירסת הרא"ש, וכן משמע בירושלמי שבת (פ"ד ה"ו) שהביא הפר"ח דדוקא בבית אפל איכא קפידא ע"ש.

וראה בצואת ר״א הגדול ארחות חיים (אות ס׳) בני אל תהי ישן יחידי בלילה בשום בית כי בדברים אלו לילית מזומנת להזיק.

וכתב שם הגה״ק ר׳ גרשון העניך מרדז״ין זצ״ל בפירושו כמה פרטים, כלומר בשום בית אפילו בבית שאינו מיוחד משאר בתים, דאילו ביום אינו אסור אלא בבית מיוחד כדאיתא בשבת אמר רבי חנינא אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית ע״ש.

והיינו דווקא ביום, אבל בלילה אסור לישן יחידי אפילו בבית שאינו מיוחד. והכי איתא להדיא בזוה״ק (בראשית יט:) ע״ש. ובזוה״ק (תזריע דף מה.) ויותר יעקב לבדו. מכאן אוליפנא מאן דאשתכח בלחודו בבית בלילה. או ביממא בביתא מיחדא. מאי מיחדא מיחדא משאר בתים יכול לאתזקאה ע״ש.

ומבואר מזה להדיא דביום הוא דאינו אסור אלא בביתא מיחדא. אבל בלילה בכל בתים אסור.

מיהו נראה לי, שבלילה ובית שאינו מיוחד אינו אסור אלא כשהוא אפל אבל כשאינו אפל לית לן בה ושרי. ומשמע כן מירושלמי שבת (פ״ב ה״ו) דאיתא שם בשלשה מקומות השטן מצוי לקטרג וכו׳ והישן בבית מיוחד. מוכח מזה דבלילה מיירי דבכל בית אסור.

וקאמר דווקא בבית אפל, מוכח מזה דבשאינו אפל אפילו בלילה מותר. והיינו משום דקיי״ל בברכות (מג:) אבוקה כשנים ע״ש עכ״ד.

★★

חידוש גדול כתב הגאון האדר״ת בספרו שו״ת מענה אליהו (סי׳ יח) דבבית שיש בו מזוזה לית לן בה ״ובפשיטות נראה לי דבבית שיש בו מזוזה אין לחוש כלל. דהא המזוזה משמרת. כמש״כ רש״י פסחים (ד.) דמהאי טעמא היא חובת הדר. ועיין ע״ז (יא.) ומנחות (לג:) ואף שהר״מ ז״ל סוף הלכות מזוזה כתב מרורות על זה. היינו מי שהוא מדמה שכל עיקר המצוה רק לשמירה חס וחלילה לומר כן. אבל האמת היא שהיא משמרת את האדם והבית. וכמבואר להדיא בע״ז ומנחות שם, וא״כ איך נחוש לישן יחידי במקום שיש שמירה מעולה כזאת, אך בבית שפטור מן המזוזה הוא שאמרו שהישן יחיד אוחזתו [לילית] וא״כ שפיר נהגינן שלא לחוש לזה״ עכ״ד.

★★

בספר ברכת חתנים (סי׳ ב׳) דן בענין הא דבעי עשרה לדבר שבקדושה בגלל דכל ב׳ עשרה שכינתא שריא, וכותב שם: ברם, א״א לומר כן, דלא מצינו לעולם נפק״מ להלכה בדין מן הדינים, לא להיתר ולא לאיסור, לא לחיוב ולא לפטור, מצד דבר שהוא בלתי נתפס בחוש, ולא יתכן לומר דין עשרה בדבר שבקדושה הוא משום דבעי׳ שתהא שם השארת השכינה.

ומכח זה הוא מסיק: לכן נראה ברור שאין כוונת הראשונים לומר דכל עיקר דין עשרה בדבר שבקדושה הוא משום דבעי׳ השארת השכינה ואשר ע״כ מצטרף אף המוטל בעריסה. ולא באו אלא לומר דהואיל ומקרא דונקדשתי בתוך בנ״י ילפי׳ דדבר שבקדושה אינו נאמר אלא בתוך בני ישראל, דהיינו בתוך העדה, הרי אין הדבר תלוי אלא בכך שיהא בתוך העדה, וא״כ ל״ש עשרה גדולים ול״ש עשרה קטנים קרינן בהו בתוך העדה, דאף קטנים הם בני ברית, ואף בעשרה קטנים שכינה שרויה, וא״כ הרי כאן עדה, אלא דליכא יקרא דשמיא לצרף טפי מקטן אחד, ודו״ק. וע״ש שהאריך בהוכחות ברעיות זה.

ובסוף דבריו כותב עוד: איברא, מש״כ לעיל לדבר פשוט דלא מצינו לעולם דין מן הדינין מצד דבר שהוא בלתי נתפס בחוש, דבר זה נסתר לכאו׳ מהא דאי׳ בגמ׳ (שבת קנא, ב) דאסור לישן בבית יחידי, וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית. ומשמע דהא דכל הישן בבית יחידי אחתו לילית, הוא טעם האיסור לישן בבית יחידי, וברא״ש שם (סי׳ יג) גרס להדיא ׳אסור לו לאדם לישן בבית יחידי בלילה, דא״ר כל הישן יחידי בלילה אוחזתו לילית׳. ולפי דבריו אין איסור זה אלא בלילה. גם הרי״ף הביאה, ואף לפי דבריו אין האיסור אלא בלילה.

ובאמת שאר כל הפוסקים לא הביאו דין זה. והסמ״ג (מ״ע עט) וכן המג״א (סי׳ רלט סק״ז לא הביאו רק להא דהישן בבית יחידי אחזתו לילית, ולא כתבו בזה איסור. ולכאו׳ הוקשה להם דבר זה, דלא מצינו לעולם שום דבר איסור מצד דברים נעלמים. אולם בגמ׳ מפורש בזה איסור, והרי״ף והרא״ש הביאוה, ובכן הדבר צריך תלמוד. עכ״ד.

★★

בגמ': **והגיעו ימים אשר תאמר אין לי בהם חפץ. אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה** וכו'.

כתב בספר חפץ חיים עה"ת (פר' בהר בפי' מעשי למלך):
ופעם שאלהו אחד, שרוצה הוא שהמשיח יבוא רק בשביל להקל עליו קיום המצות, כי עכשיו היצה"ר מעכב, אבל אחרי ביאת המשיח, יעבור רוח הטומאה מן הארץ ונקל יהי' לקיים המצות וללמוד תורה.

וענהו, כי ע"ז נאמר בקהלת י"ב "והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ", ואמרו ז"ל, שבת קנ"א ב' אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה. והמשיל הדבר למוכר קמח שהי' מתירא פן יוזל המחיר. וכששאלוהו, אדרבה, להפך הדבר, אם הקמח יהי' בזול ירבו הקונים ונקל יהי' למכור ע"ז ענה המוכר, ומה בכך, אבל להרויח יותר אפשר רק כשהקמח ביוקר...

כן הדבר בקיום המצות ולמוד התורה, אשר רק בשעה שהיצה"ר מעכב אפשר להרויח, ולפום צערא אגרא, אבל מבלעדי היצה"ר אמנם יהי' נקל לקיים המצות. אבל הריוח יהי' קטן ביותר. ע"כ.

★★

(ויש לבאר עפ"י הנ"ל כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו וכו'. ואולי גם זה בכלל דברי התוס' בקדושין (ל"א ע"א) בביאור הא דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצוה דהיינו כיון שיש לו דאגה וצע שמא לא יקיים ע"ש היטב ודו"ק)

★★

בגמ': **תנא דבי ר' ישמעאל - גלגל הוא שחוזר בעולם** וכו'.

בקובץ אור המזרח (קובץ מ"ב ע' 7196-) כותב חכ"א:
נשאלתי בביהכ"נ למה תיקנו בברכת שים שלום: כי באור פניך נתת לנו וכו' תורת חיים ואהבת חסד וכו' הרי כל מלה בברכות שטבעו אנשי כנה"ג באה בחשבון ויש לה כוונה מסויימת וכמ"ש כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות לא יצא ידי חובתו (ברכות מב), ומהו הענין של "אהבת חסד".

והשבתי עפ"מ שראיתי כתוב בשם אחד מגדולי בריסק באמריקה שהגדיר מצות החסד שבתורה שהוא ענין של יצירת שיעבודים, והוא למד כן ממה שאמרו חז"ל בקשר לפסוקי הצדקה וחסד שבפ' ראה (דברים טו י, יא) כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' וגו', כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמרו פתוח תפתח את ידך וגו', "בגלל הדבר - גלגל הוא החוזר בעולם" (שבת קנא ב), ופירש אותו גדול שכיון שעשירות ועניות הוא גלגל החוזר, ע"כ מי שנתן לו הקב"ה עושר וכבוד ובידו לעשות חסדים עם בני אדם, אם בגלל עשירותו או מכוח השפעתו בחברה, מייעצנו הכתוב לגמול חסדים ככל מה שבידו, כדי שאם ייהפך הגלגל והוא ייעני וייעשה לשפל ברך והעניים והשפלים שנהנו ממנו יקחו את מקומו, יעזרוהו להקימו ולהעמידנו על רגליו מחמת השיעבודים שנשתעבדו אליו בזמן שנהגו מחסדיו, עכ"ד.

ולא זכיתי להבין דבריו, הנה מלבד שקשה להסכים שגמילות חסדים הוא ענין של יצירת שיעבוד, שהרי חובתה נעוצה בהמצוה להדמות אליו יתברך, מה הוא חנון אף אתה חנון מה הוא גומל חסדים אף אתה וכו', ומקורו בספרי עה"פ "ללכת בכל דרכיו" (דברים יא כב) בודאי שהכוונה היא לגמול חסד בלי תקות גמול וכמ"ש מה אני בחנם אף אתה בחנם, ואמנם הספרי שם מסיים "ועשה מתנת חנם לכל".

יתר על כן הרמב"ם כשבא להגדיר משמעותו של חסד כותב בזה"ל: ענין ההטבה עם הבריות "כוללת שני עניינים, האחד להיטיב מי שאין לו זכות עליך כלל, והשני להטיב למי שיש לו זכות עליך ביותר מן המגיע לו", ומוסיף שזה להגדרה כללית של חסד אבל ענין החסד המוזכר בתורה ובספרי הנביאים "הוא בהטבה למי שאין לו זכות עליך כלל" (מו"נ ח"ג פנ"ג), הרי מפורש בדבריו שחסד פירושו הטבה לכן אדם שאין לו עליך שיעבודים.

מכל זה למדנו שהחסד שציוותה עליו התורה היינו שייטיב אדם עם הבריות מתוך אהבת הבריות - אהבה שאינה תלויה בדבר ולא בתקות תשלום גמול, וכין שפירש רש"ר הירש שתיבת חסד שרשה במלת אשד, וכמו אשד נוצר ע"י יציאת שטף המים בנהר על פני גדותיו כן חסד פירושו שהאדם נתמלא אהבה היוצאת מתוך גדותיה, כלומר אהבה זכה וברורה בלי שום חשבונות ליצירת שיעבודים, ועי' רמב"ם פי"ד מהל' אבל ה"א שכל החסדים האמורים בתורה מקורם במצות ואהבת לריעך כמוך.

ולכן תיקנו לומר "אהבת חסד". וכך פירש בעל אוצר התפילות: אהבת חסד - אהבת חנם כמ"ש: אוהבם נדבה (הושע יד ה) ופרש"י (שם): "אהבם בנדבת רוחו, אע"פ

שאינם ראויים לאהבה אתנדב לאהבתם״, וזה כדברי הספרי והרמב״ם הנ״ל. עכ״ד.

★★

בגמ׳: נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני - והא קא חזינן דמיעני, אם איתא דמיעני - אהדורי אפתחא לא מיהדר וכו׳.

כתב בסה״ק בית ישראל לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (חנוכה תשט״ז - ליל ד׳) וז״ל: בגמ׳ נ״ח מצוה להניחו על פתח ביתו מבחוץ, בחנוכה יכולים לפתוח פתח. ואי׳ בגמ׳ בטפח הסמוכה לפתח, שיהי׳ סמוך לפתח. והגיד הח׳ הרי״ם ז״ל אולי בשם הרבי מקאצק שהלב סתום ולפעמים נפתח וזה והיו הדברים כו׳ על לבבך שאם יפתח פתח יוכל לבוא לפנים וזה חנוכה פתח ביתו מבחוץ אף שעומד בחוץ יכול בחנוכה לבוא לפנים, במשנה עני עומד בחוץ פשט עני את ידו לפנים, אי׳ במגן אברהם נוהגין נערים עניים לסובב על הפתחים בחנוכה נער׳ מנוערין ממצות עניים בדעת ע״י סבוב על הפתח בחנוכה יכולין לבא לפנים.

ואי׳ בגמ׳ אמר ר׳ יוסף נקטינן צורבא דרבנן לא מיעני, אי׳ ברש״י בתענית [צורבא] בחור חריף, שמתחיל בעבדות השם לא מיעני, והא חזינן דמיעני אהדורי אפתחא לא מהדרי, זה הפתח מחנוכה. ואם מהדר על הפתח הזה, יכול להחכם ולהסיר העוני, בחנוכה בא הארה מן השמים, וכתי׳ אשרי אדם שומע לי. יש מה לשמוע, לשקוד כו׳ מזוזות פתחי, בשפ״א הרמז על חנוכה ומזוזה והיו הדברים כו׳ על לבבך. לשמור כו׳ פתחי, ק״ש עומ״ש בחנוכ׳ וכו׳ עכד״ק. וע״ע שם (תשי״ב - ליל ד׳) ושנת תשכ״ד (ליל א׳), ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: צורבא מדרבנן לא מיעני וכו׳ **אהדורי אפתחא לא מיהדר** וכו׳.

בפנינים יקרים בלקוטי הש״ס (וכעי״ז באמרי אמת לקוטים כאן) ביארו, דהנה מובא בשו״ע (סימן נא סעיף ז): צריך לכוין בפסוק פותח את ידך, ואם לא כיון צריך לחזור ולומר פעם אחרת.

דפותח את ידך ס״ת חתך, ומובא שם דשם זה מסוגל לפרנסה. ולכן סגולה לפרנסה לכוון בזה. וזה הכונה צורבא מדרבנן לא מיעני. ואם רואים שכן מעני, זה משום שלא זהיר לאהדורי אפתחא לחזור עוד הפעם פותח את ידך וכשלא כיון, ולכן אין לו פרנסה ע״כ.

★★

בגמ׳: אקדימי לי׳ ריפתא כי היכי דלקדמי לבניך וכו׳.

בספר לוית חן להג״ר משה חיים ליטש־רוזנבאום ז״ל (מח״ס לחם רב) כתב לבאר מש״כ במשלי (כא, ז): שוד רשעים יגורם כי מאנו לעשות משפט. וז״ל: נלענ״ד דהנה אמרו חכז״ל (שבת קנא ע״ב) אקדימו רפתא לעניא כי היכא דלקדמי לבנייכי, כי מי שעושה צדקה עם אחרים, יש לו לקוות כי בעת ח״ו שעליו יעבור כוס התרעלה, כי גם אתו יעשו צדקה, מי שדן דין עני ורב ריבו יש לו לקוות, כי כאשר יעשו לו עול יעמדו אחרים לימינו להצילו מיד חזק ממנו, אבל לא כן הרשעים אשר בהיותם בתוקפם וגבורתם ״מאנו לעשות משפט״ בבוא פחדם יגורו מפחד יום הבא, ומעושק אשר יעשקו אותם, כי אשר יריב ריבם להם אשר מאנו לעשות משפט, ע״כ ״פחד משפט יגורם״. ע״כ.

עוד כתב שם (כח, כז) לבאר כיו״ב מש״כ: נותן לרש אין מחסור ומעלים עיניו רב מראות. נראה לבאר עפ״י דברי חכז״ל (שבת קנא ע״ב): ״כי אתי עניא אקדימי ליה ריפתא כי היכי דלקדמו לבניך, והכונה בזה, כי ע״י שאדם נותן צדקה לאחרים הקב״ה משמרו שלא יבוא הוא ובניו לידי מדה זו, אף שגלגל הוא החוזר בעולם, כי מן השמים יקדימו ריפתא לבנייהו דנותני צדקה, ויותנו להם שפע רב, שלא יצער כי לידי מתנת בו״ד, וא״כ איפה אין מחסור בנתינת הצדקה, אדרבה, רווח והצלה יעמוד לו, עוד גם זאת מונע בר יקבוהו לאום, והי׳ כי צעק יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני, ולעומת זה בית הפתוח לצדקתא לא יהי׳ פתוח לאסיא, נמצא ע״י הצדקה האדם משתמר מרב מארות.

וזה שאמר: ״נותן לרש״ מצד אחד ״אין מחסור״ ומבלעדי זה והי׳ שכרו ״ומעלים עיניו״ מבוא אליו, ומראות בעצמו ״רב מארות״ כי בגלל הדבר הזה יתברך מן השמים והבן היטב. ע״כ.

★★

בגמ׳: כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים וכו׳.

הגאון רבי מאיר אויערבך ז״ל בעל אמרי בינה דרש בשבת תשובה: כל אחד ואחד לא יתפלל בעד עצמו בלבד,

רק גם בעד כלל ישראל, וכמו שבארנו על מאמר (ר"ה יז, ב) ויעבור ה' על פניו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, ואמר בזמן שיעשו בני לפני כסדר הזה, אני מוחל להם, ופירוש השל"ה נודע, שיעשו בפועל מדותיו של הקב"ה, מה הוא רחום אף אתה רחום, ע"ד ונתן לך רחמים ורחמך (שבת קנא, ב) כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים.

ואני ביארתי, בזמן שיעשו בני לפני כסדר הזה, שכל אחד בתפלתו יהי' מעוטף כשליח צבור, ועיקר תפלתו תהא עבור צער הצבור וכללות ישראל, אז ישמע הש"י. וביארתי בזה מה שאמרו ז"ל (ברכות ח, א) הן קל כביר לא ימאס, אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבין. ועיננו רואים אשר כל הימים הקדושים הבע"ל שאנחנו מתפללים בכל קהל ישראל יש תפלת רבים. אולם כל אחד מתפלל ביחידות, יען עיקר בקשתו על נפשו ועל אנשי ביתו על מזונותיו, כמו"ש בזוה"ק (תיקוני זוהר) תיקונא שתיתאה דף יח, ב) צווחין ככלבין הב לן מזוני הב לן חיי, אבל כשהוא תפלת רבים במה שנוגע לרבים, אין הקב"ה ממאס.

(קובץ מוריה שנה ח' קובץ ד-ה ע' ע)

★★

עיקר הצדקה להרבות ספסלי בבי מדרשא כדי לרחם על עניי הדעת לחוננם בדעת ולקרבם לתורה.

וזה, כל המרחם על הבריות דייקא [בריות בעלמא בלא דעת] - מרחמין עליו מן השמים.

(כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל - שפע חיים מכתבי תורה חלק ב' סי' צה)

★★

ביאר הרה"ח ר' אפרים חיים קליין ז"ל. בהקדם דברי התפארת שלמה שכתב להקשות על דברי חז"ל (סנהדרין קח, א) המובאים ברש"י: "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל". לכאורה אינו מובן, מה בכך שגזלו הרשעים איש מאת רעהו, האם חייהם וממונם של הרשעים חביב לפני השי"ת שהקפיד על שגזלו איש מאת רעהו, הלא כחיות היער נחשבו, שטורפים וחומסים ואין חטא להם?

ומתרץ בתפארת שלמה על פי המבואר במד"ר (ב"ר ל, ח; לג, ג; ועי' סנהדרין קח, ב: אמר ליה אליעזר לשם רבה וכו') ששאל אברהם אבינו ע"ה את שם בן נח, איך ניצלתם אתם ממי המבול ומחרון אף הגדול שהיה בעולם, ואמר לו שאינו יודע דבר, רק בזכות שריחמנו על העוף והבהמה והחיה אשר כל ימי המבול עסקנו בצורכם להספיק לכל אחד ואחד בזמנו, ובזכות זה רחם עלינו ה'.

ובאמת כן הוא, כי על ידי שעוררו מדת רחמנות במעשיהם הטובים על כל הברואים שהיו בתיבה, על ידי כן התגלגלו רחמים משמים עליהם, "אדם ובהמה תושיע ה' - "אדם בזכות בהמה".

וכן דור המבול, אילו הם היו להם רחמנות איש על רעהו, אז מדה כנגד מדה היה מתעורר רחמנות ה' עליהם, אבל - "כי מלאה הארץ חמס מפניהם" ולא היה בהם רחמנות, לכם נחתם גזר דינם", עכ"ד.

יש ללמוד מכאן את החשיבות של מדת הרחמים, שבאמצעות מדה זו, יכול אדם לבקש הכל מהקב"ה ולפעול אצלו כל טוב, גם בדברים שהם למעלה מדרך הטבע, כמו הצלת נח ובניו ממי המבול. על כן יראה אדם להדביק עצמו במדה מיוחדת זו, הידוע גם כמדתן של עם ישראל שנקראו רחמנים בני רחמנים, והיא מדה גדולה וגבוהה ביותר.

ולכן באמת כל המרחם על הבריות - מרחמים עליו מן השמים שמשפיע רחמים וחסד על כל העולם וכנ"ל, ודו"ק היטב.

(ספר הבן יקיר לי אפרים ח"א ע' לו-לז)

דף קנ"ב ע"א

בגמ': **ווי לה לחדא דאזלא ולא אתיא - מאי היא, א"ר חסדא ינקותא** וכו'.

בספר בני יהודה (מגדולי רבני משפחת ליטש רוזנבאום זצ"ל) על הגש"פ (ע' כד) כותב הגאון ר' משה חיים זצ"ל (מח"ס לחם רב): לא די בזכרון העבר, ושמירת ההוה, כי גם על העתיד מחוייבים אנו לשים מגמת פנינו, ומדרש חכז"ל מלמדינו "כמעשה ארץ מצרים לא תעשו, הה"ד כשושנה בין החוחים, ר' איבו פתר קרא בגאולת מחר, מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים קשה על בעלה ללוקטה, ומה הן עושין מביאין את האור ושורפין חוץ לה ואח"כ לוקטין אותה".

ולענ"ד הכונה בזה, לרמז על היותינו זהירים בגידול בנינו על התורה ועל העבודה, כי איתא בגמ' (שבת קנב ע"א) "א"ר יוסי בר קיסמא, וי לה לחדא דאזלה ולא אתי', מאי היא א"ר חסדא ינקותא", הבחרות אם חלפה - עברה, לא תשוב עוד, ודבר שלא לימדנו את בנינו בהיותם ילדים קטנים, אותה לא נוכל ללמדם עוד, וכבר בארנו במק"א מה שאחז"ל (ברכות כו ע"א) עה"פ (קהלת א, טו): "מעוות לא יוכל לתקון - זה שביטל ק"ש של שחרית", דר"ל, כי אם לא נלמד את בנינו דעת ה' ומסירת הנפש ע"ד כבוד שמו הגדול, לאהבה את ה' הנכבד בכל לב בכל נפש ובכל מאוד בהיותם עוד קטנים, שוא שקד שומר.

והמבטל קריאת שמע עם הילד בימי שחרותו, זה עיות משפט הנער ומעשהו ולא יוכל לתקון, ומשנה ערוכה היא (אבות פ"ד מ"כ) "הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתוב על ניר חלק", הכונה כי הילד אין לו עוד שום מחשבות זרות, וכל אשר ילמד שמורה לו נצח בתמימות הוא ככתב הזה על נייר חלק שאין בו דבר המעכב, לא כנייר מחוק שעדיין רשומו של הכתב הראשון ניכר, ואין הדברים מבוארים ומפורשים די באר. ע"כ.

★★

בגמ': א"ל רבי ל' שמעון בן חלפתא מפני מה לא הקבלנו פניך ברגל וכו'.

הנני להביא כאן ענין נפלא משו"ת משנה שכיר סי' קלט - (ח"ב סי' טז): בתשובות שבט סופר להגאון המובהק מפרעשבורג ז"ל (או"ח סי' י"ז) נשאל אודות החסידים ואנשי מעשה שעוזבים את ביתם בחג ונוסעים לקבל פני הצדיק אם יאי למיעבד הכי, והשיב דבאמת מש"ס סוכה (דף כ"ו ע"ב) מוכח דאינו רשאי רק באזיל ואתי ביומיה, אבל באופן דלא אתי ביומיה אסור, ודחק עצמו מאד לקיים מנהגן של אנשי מעשה הנ"ל, עפי"ד הרמב"ם (בפ"ה מת"ת ה"ז) שכתב סתם חייב לקבל פני רבו ברגל, ולא חילק בין אזיל ואתי ביומו או לא אתי ביומו, והכסף משנה שם כתב דרבינו סובר דדוקא רבי אליעזר מחלק בזה, אבל ר' יצחק סובר דאין חילוק, וכתב השבט סופר דזה דוחק מאד, דלא כתב במה פליגי, וגם הלחם משנה שם נתקשה מאד בדברי הרמב"ם דלא חילק בין אזיל ואתי ביומו ללא אזיל ואתי ביומו עיי"ש.

ולי הצעיר נראה פשוט, דמקור דברי הרמב"ם דאינו מחלק בזה הוא מש"ס שבת (דף קנ"ב ע"א) דאיתא שם, אמר ליה רבי לר' שמעון בן חלפתא, מפני מה לא הקבלנו פניך ברגל כדרך שהקבילו אבותי לאבותיך (ע"ש פרש"י), אמר ליה סלעים נעשו גבוהים, קרובים נעשו רחוקים, משתים נעשו שלש, משים שלום בית בטל, ופרש"י משים שלום בית, אבר תשמיש. ועיין בהגהות יעב"ץ שם שפירש משים שלום בית בטל, הוכרח להשאר בבית שלא יגרום מריבה ולא יוכל לפייסה עכ"ל. ופירושו אמת בזה, דאל"כ מה נפ"מ לענין התנצלותו שלא הלך לקבל פניו, בשלמא שאר טענותיו מובנים שפיר, אבל בזה איזה התנצלות יש בזה, ועל כרחך כפירוש היעב"ץ, והוא אמת.

ולפי"ז ע"כ צריך לומר דמיירי באזיל ולא אתי לביתו ביומו, דאל"כ מה מריבה היה בזה כיון דאתי ביומו וקיים מצות שמחה באשתו, ובודאי דבזה שהלך אל רבו שעה או שתים לא היתה מריבה עמו, דהא בכל יום מתרחיש דמתרחק מביתו על שעות אחדות, וכי מוכרח להיות יושב כל היום, אתמהה, ועל כרחך מיירי דלא אתי לביתו וע"כ היתה מריבה עמו, ואעפי"כ לא חש על זה כל זמן שהיה יכול לפייסה אח"כ בעת שובו לביתו אחר החג בשמחת עונה של מצוה דאשה מתפייסת בזה.

וכל זה הי' יכול לעשות בנערותו, משא"כ בזקנותו דמשים שלום בית בטל ממנו, שפיר חש על מריבתה כיון דלא היה לו במה לפייסה ועל כן נשאר בביתו. עכ"פ מוכח מכאן בפירוש דרבי ורשב"ח לא סברי כלל האי חילוקא דאזיל ואתי ביומו, ע"כ שפיר פסק הרמב"ם כסתמא דש"ס שבת הנ"ל, ודברי רבינו כראוי מוצקין בלי פקפוק. כן נראה לי בדעת הרמב"ם, וחידוש על רבינו הכ"מ והלח"מ שלא הרגישו בש"ס מפורש הנ"ל.

(וסהדי בשחק שאני זכיתי מעצמי למצוא מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל משש"ס דשבת הנ"ל, ואחר כמה שנים שכתבתי זאת בא לידי ספר פתח עינים למרן החיד"א, ומצאתי שכתב בסוכה [בהשלמות מספר שמחת הרגל ד"ה והזה] דרבי ורשב"ח בשבת דף קנ"ב על כרחך לא ס"ל האי חילוקא דסוכה הנ"ל עיי"ש, ומאד שמח נפשי שזכיתי להיות בן גילו בזה).

וממילא לפי"ז גם מנהגן של חסידים מיושב מאד, דהא גם ר' שמעון בן חלפתא עביד כן בנערותו, ועיין מד"ר

ויקרא פי״ח [ד״ה דבר], ורק בזקנותו דלא היה לו במה לפייסה חדל מלעשות כן. ולכאורה היה מקום לומר דבעת זקנותו אינו רשאי לעזוב את ביתו בחג. אבל י״ל דכל הטעם הוא משום דעושה מריבה עמו, נמצא דהיכא דהיא מוחלת לו ולא תהיה מריבה שפיר רשאי, והיכא דאינה מסכמת לזה באמת אינו רשאי לנסוע מביתו. נמצא לפי״ז בנערותו דעוד לא בטל ממנו משים שלום בית, אפילו באופן דאינה מסכמת לנסיעתו ויהיה לו מריבה עמה אודות זה, אינו צריך לשמוע לה מליסע אל הצדיק, ויסמוך דיפייסה בעת שובו מרבו בשמחת עונה, כן יוצא מש״ס דשבת הנ״ל ודו״ק ע״כ.

★★

בגמ׳: תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם וכו׳.

הנה באור החיים הק׳ (בראשית מז כט ד״ה ויקרבו ימי וכו׳) כתב וז״ל: ״שאנו רואים כי כשיזקין האדם תתמעט הבנתו ואפי׳ איש חכם לא יוכל לצאת ולבוא במלחמתה של תורה ויתמעטו הרגשותיו, הגם שאחז״ל (סוף קנים) זקני תורה דעתם מתיישבת עליהם, דקדקו לומר ״מתיישבת״ לשלול דעתם של זקני ע״ה שמטרפת, ולעולם כח השכל והתבוננות יאפס״ עכ״ל.

והעיר חכ״א בקובץ אור ישראל (קובץ י״ג ע׳ קצח): והנה אף שבסוף מס׳ קנים הלשון הוא ״דעתם מתישבת עליהם״ אכן בשבת (דף קנ״ב, א׳) הלשון הוא ״ת״ח כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהן״ וצ״ע, האיך יפרנס האוה״ח הק׳ את הגמ׳ שבת הנ״ל. ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (קובץ י״ח ע׳ ריח) כתב חכ״א: הנה הרה״ג רבי בנימין צוקר שליט״א תירץ לי לפימ״ש בש״ס (מס׳ סנהדרין מב.) במי אתה מוצא מלחמתה של תורה במי שיש בידו חבילות של משנה, ועי׳ ברש״י היטב. והנה בהקדמה לשו״ת חתם סופר כתב, שהחתם סופר אמר, כל אדם בהגיעו לימי זקנתו בדרך הטבע יוחלש אחד מחושיו וכו׳ ואצלי הזכרון נחלש מעט ולא השכל, וכן הוא ברוב בני אדם.

ולפי״ז מדוקדק לשונו הנחמד של האור החיים הק׳ דבימי הזקנה נתמעט הבנתו שלא יוכל עוד לצאת ולבא ״במלחמתה של תורה״, דהיינו שהזכרון במשנה וברייתות נתמעט אצלו, אבל לעולם דעתו מיושבת עליו כנעוריו ועוד יותר וכמשאחז״ל במס׳ שבת הנ״ל ודו״ק ודפח״ח. ע״כ.

★★

הרה״ג ר׳ אברהם משה באב״ד זצ״ל אב״ד סונדרלאנד אמר לבאר בשם חכ״א, כי ת״ח כל זמן שמזקינין - שמסתכלין כלפי אבותם וזקניהם, חכמה נתוספת עליהם, כלומר על אבותם, כי הראשונים כמלאכים הם. אבל זקני ע״ה - דהיינו אף שיש חכמה בגוים, אבל כשהם מסתכלים באבות וזקניהם, דעתם מטרפת עליהם, כי בושה וחרפה תכסה אותם שדורות הראשונות ואבותיהם יותר ויותר בורים וריקים מכל חכמה היו עכ״ד ודפח״ח.

★★

במכתבי תורה לכ״ק אדמו״ר מגור זצ״ל (סי׳ צג) כותב: בענין גדלהו משל אחיו וכו׳ ויש גירסא במדרש תנחומא הובא בילקוט (פר׳ אמור רמז תרל״א) שיהי׳ גדול בשנים. ומה שלא הובא זה בגמרא ובמדרש שלנו. י״ל משום שאין זה שבח אפי׳ לת״ח שמזקינין ודעתם מתיישבת, מ״מ כתב באור החיים ויחי ד״ה גם בזה הרווחנו מה וכו׳ וגם נחשב זקן רותת בין המומים בכהנים, א״כ אין זה שבח זקן ולכן לא גרסוהו עכ״ל אדמו״ר זצ״ל.

ויש לציין דכל זה לגבי כהן גדול כדברי אדמו״ר זצ״ל הנ״ל. אך לגבי חברי הסנהדרין, הנה בסנהדרין (י״ז ע״א) נמנה בין מעלות חברי הסנהדרין: בעלי זקנה. וצ״ב בזה.

והנה בחדושי רבינו יונה בסנהדרין (שם) כתב: בעלי זקנה - לא זקנים ממש, דהא לקמן (לו, ב) אמר שאין מושיבין זקן בסנהדרין, אלא לאפוקי בחורים אתא, דכשם שאין מושיבין זקן מפני ששכח צער גידול בנים, כך אין מושיבין בחורים מפני שעדיין לא ידעו בצער גידול בנים עכ״ל. ויש להביא מש״כ ברמב״ם הל׳ סנהדרין (פ״ב ה״ג) וז״ל: אין מעמידין בכל סנהדרין לא זקן מופלג בשנים כו׳, וצריך להשתדל ולבדוק ולחפש שיהיו כולן בעלי שיבה כו׳. ע״כ.

ונראה לכאורה דר״ל כרבינו יונה הנ״ל. וצ״ב הגדר של ״זקן מופלג בשנים״ והגדר של ״בעלי זקנה״ וי״ל עפ״י המבואר בפרקי אבות (סוף פ״ה): בן ששים לזקנה וכו׳ נראה דגדר ״זקן״ הוא ס׳ שנים. ועיי״ש בתוי״ט שהביא גירסא: בן ששים לחכמה, וכתב די״ל דהיינו הך ד״אין זקן אלא מי שקנה חכמה״. ובתענית (ה׳ ע״ב) עה״פ ויהי כי זקן שמואל הקשתה הגמ׳: ומי סיב כולא האי והא בן חמישים ושתים הוי וכו׳. ומדהוסיפה הגמ׳ בקושי׳: סיב כולא האי, נראה

דגדר סיב - דהיינו זקן הי' אפשר לומר גם על בן נ"ב. רק לא הי' זקן כל כך. וגם זה קצת צ"ע, דבפסוק כתיב "כי זקן שמואל". וא"כ אולי סגי בבן נ"ב להחשב זקן, ומה הלשון כולא האי בגמ', וצ"ב בכל זה.

ויש לציין עוד למש"כ במנחת חינוך (מצוה רנז) מסידור האר"י הק', דמפני בן שישים שנה יש לעמוד ומבואר דזה מיקרי "מפני שיבה תקום". וזה הגדרת שיבה. ובמשנה אבות (שם) איתא בן שבעים לשיבה, וכתב שם הרע"ב מדכתיב אצל דוד וימת בשיבה טובה, והרי דוד מת בן שבעים שנה. וצ"ע בכל זה.

★★

ברש"י כאן פירש, דמכח זה דהי' קשה לגמ' הפסוקים אהדדי, דבפסוק א' כתיב מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח. ובפסוק אחר כתיב בישישים חכמה ואורך ימים תבונה. מכוח זה תירצה הגמ' דכאן איירי בת"ח וכאן ע"ה ע"ש.

והעיר בספר אור הישר על קינים (כ"ה ע"א), דהנה באיוב י"ב כ', פירש"י וז"ל מסיר שפה לנאמנים אף לנאמנים לו פעמים ששפתם נבללים לדבר סרה, כגון אברהם והאמין בה' וסוף נכשל במה אדע עכ"ל, ובילקוט איוב רמז תתק"ו, דריש האי קרא על יצחק ויעקב ע"ש, ולכאורה לפ"ז בלתי קשה כ"כ קראי אהדדי, די"ל דאף דבכלל העולם בישישים חכמה, מ"מ לא ימלט מה דלפעמים ששפתם נבללים לדבר סרה, דאל"כ תקשה ביותר הני קראי אהדדי, דכתיב בישישים חכמה והוא בזקני תורה, ואין לך זקנים בתורה מאברהם יצחק ויעקב ואפ"ה נכשלו כדפירש"י ובילקוט שם. ע"כ וצ"ע.

★★

בכלי יקר פר' תולדות (עה"פ בראשית כה, כו) ואחר כן יצא אחיו וגו' כתב וז"ל: השלימות הנפשי נקנה ביותר בסוף ימי חלדו של האדם, כי סוף כל דבר הכל נשמע (קהלת י"ב-י"ג), וזקני ת"ח מוסיפין חכמה (שבת קנב.) אבל ביום הולדו אין בו רושם כלל מן אותו שלימות הנפשי, וא"כ מוכרח הדבר לומר שאין שכר לצדיקים בעולם הזה, שהרי עיקר זמן קניית השלימות הוא בימי הזקנה בהיותו קרוב לשערי מות, כי אז שכלו הולך ומתגבר, ואימתי יקבל שכרו כי ימי הזקנה אינן מוכנים לקבלת השכר, כי כבר בטלו אצלו כל החמדות ותופר האביונה (שם פסוק ה') עכ"ל.

וכתב בספר גם אני אודך (ע' נח): ומדבריו מתורץ מה שהקשו המפרשים, כיון דשכר מצות בהאי עלמא ליכא, למה אין הקב"ה עובר על בל תלין, והיינו לפי שיש לתת שכר רק בימי הזקנה לפי שאז עיקר זמן קניית השלימות וכנ"ל, ואז כבר אי אפשר לתת שכר, לפי שנתבטלו כבר כל החמדות, ולכך משלם הקב"ה השכר בעולם הבא. וק"ל. ע"כ.

★★

ואגב דאיירינן בזקנה ובזקני ת"ח ובזקני ע"ה. נביא מש"כ בספר הזכרון זכרון שלמה על הגאון ר' שלמה קאליש ז"ל (ע' ריד):

הנה באבות (פ"ה מכ"א) איתא: "בן מאה כאילו מת ועבר ובטל מן העולם", דאע"פ שלכאורה יש כאן רק גריעותא, כלומר שבגיל הזה הוא כבר ככלי אין חפץ בו, וכמ"ש בפירוש המיוחס לרש"י "כאילו מת, שהרי עיניו קמו וכהו, ונשתנו פניו, ומעין החכמה פסק ממנו, והוא משתטה והולך", מ"מ הלא באמת יש בזה הבדל בין זקני עם הארץ לבין זקני תלמידי חכמים, דהלא איתא בסוף מס' קנים ר"ש בן עקשיא אומר זקני עם הארץ כל זמן שמזקינים דעתם מיטרפת עליהם כו', אבל זקני תורה אינם כן, אלא "כל זמן" שמזקינים דעתם מתישבת עליהם, שנאמר בישישים חכמה ואורך ימים תבונה, וכן הוא בברייתא בשבת קנ"ב א', בשם ר' ישמעאל בר' יוסי, ושם איתא: תלמידי חכמים כל זמן שמזקינים "חכמה ניתוספת בהם", והלא כתוב שם "כל זמן שמזקינים" מבלי שום הגבלת גיל.

וז"ל הרמב"ם בפירושו לקנים: "תלמידי חכמים בשעה שהם מזקינים ונחלשים, ויפסיד גופם, תרבה חכמתם, ויתחזק שכלם, ויוסיפו שלימות", וראה בספרי ברכה ל"ד ז', שמשה רבינו והלל הזקן ורבן יוחנן בן זכאי ור' עקיבא פרנסו את ישראל מגיל שמונים עד גיל מאה ועשרים שנה ע"ש.

ואמנם מצאנו שיש מפרשים המשנה דאבות בן מאה כאילו מת כו', למעליותא, עי' בתפארת ישראל שם שפירש "כשזכה לכך נדבקה נפשו בעליונים, ונתבטל ממנו העולם ותאוותיו כאילו כבר עבר ממנו", וכבר הקדימו המגיד מקאזניץ בפירושו בית ישראל לאבות שם: "בן מאה כאילו מת כו', ר"ל שלא יחשוב לו שום ענין מעוה"ז, רק ידמה בעיניו שהוא עומד רק בעוה"ב, וכ"כ בפי' "בית לאבות" (מהג"ר יעקב יהודא לעווי, ורשא תרל"ב): "אם זכה למאה, לא יהנה מהעולם

כלל, ולא ישגיח על העולם הזה כלל, וכאילו איננו עוד בעוה״ז, ויהי׳ בעיניו כאילו כבר עבר מן העולם, ויהי׳ בטל מעסקי הבלי העוה״ז, אבל לא כהאומרים שהוא באמת בטל מן העולם, שהרי אנחנו רואים שאם אדם זוכה לפעמים למאה הוא בשכל הישר ונכון בהשכלה טובה״. עכ״ל.

★★

ובקובץ צפונות (שנה ג׳ קו׳ ד׳ ע׳ יז) מובא מהרה״ק ר׳ יוסף מפוזנא זצ״ל בעל יסוד יוסף: כתיב שני חיי שרה (בראשית כג, א). ובב״ר (נח, א)], יודע ה׳ ימי תמימים, כשם שהם תמימים כך שנותיהם, הה״ד שני חיי שרה. ע״פ פשוט פי׳ המדרש, דאברי אדם נגד רמ״ח מצות עשה, והימים כנגד שס״ה לאוין. וזה אמר כשם שנזהרין מאד על עשה, כך נזהרין שלא לעבור על לא תעשה שהוא חמור יותר, וק״ל. והנה אמרינן (עיין שבת קנב, א) זקני ת״ח כל זמן שמזקינין דעתן נתוספות, וזה כוונת הכתוב (משלי י, כז) יראת ה׳ תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה, היינו היראה, שדעתן מטפשין. והנה שני חיי שרה כולן שוין לטובה, ואיך משכחת שווין, הלא דעתן נתוספות, ש״מ דבנערותה מיד הגיעה למעלה עליונה שאין למעלה הימנה לה אף בזקנות. וזה כשם שהם תמימים בגופם שווה מיום לידה עד יום המיתה, כך הי׳ שנותי׳ תמימים לא העדיף ולא החסיר אחד משנותי׳. ע״כ.

★★

בגמ׳: מת שאין לו מנחמין הולכים י׳ בני אדם ויושבים במקומו וכו׳.

בקובץ נזר התורה (שנה ב קו׳ ב ע׳ קמ-קמא) הסתפק חכ״א אי נחום אבלים הוה יקרא דחיי או יקרא דשכבי (דומי׳ דספק הגמ׳ בסנהדרין (מו ע״ב) כיו״ב לגבי הספידא ע״ש). וכתב בסו״ד: ועי׳ במסכת שבת (קנב.) מת שאין לו מנחמים, יבואו עשרה בנ״א וישבו שם וינחמו עיי״ש, משמע דאף שאין לו מנחמים, מ״מ הוי יקרא דשכבי עיי״ש ע״כ.

ובקובץ הנ״ל (שנה ג׳ קו׳ ג׳ ע׳ קעט) כתב חכ״א: מהודענא את אשר שמעתי מרבי רפאל סולובייצ׳יק שהיה עם אביו הגרי״ז מבריסק לנחם את הגאון רבי מאיר קרליץ בעת שישב שבעה על פטירת אחיו החזון איש - זכר צדיקים לברכה, וחקר הגרי״ז אם הניחום הוא לטובת היושבים או לטובת נשמת הנעדר ופשט מגמ׳ דשבת הנ״ל דמי שאין לו קרובים וכו׳ עכ״ד ע״כ.

★★

והנה הרמב״ם (פי״ג דאבל הלכה ד) כתב: ״מת שאין לו אבלים להתנחם באים עשרה בני אדם כשרים ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבילות, ושאר כל העם מתקבצין עליהם, ואם לא היו שם עשרה קבועין בכל יום ויום, מתקבצין עשרה משאר העם ויושבין במקומו״ עכ״ל.

והשיג הראב״ד (שם): ״מת שאין לו וכו׳, עד מתקבצין עשרה משאר העם ויושבין במקומו. אמר אברהם זה אין לו שורש״ עכ״ל.

וכתב הרדב״ז בביאורו (שם): נראה כוונת השגתו (של הראב״ד), שהבין בדברי הרמב״ם שצריך שאותם עשרה יהיו קבועין שם תמיד במקום האבל כמו שהאבל קבוע שם כל היום, ואין זו סברה שיהיו שם עשרה קבועין כל היום ובטלין ממלאכתן, אלא בבוקר ובערב בזמן שדרך העולם לבוא לנחם האבלים, אז צריך לבוא עשרה בני אדם בקביעות בכל ימי האבלות ושאר כל העם מתקבצין עליהם. ואפשר שרבינו הרמב״ם מודה בזה דסברא גמורה היא, דאין צריך שיהיו יושבין שם כל היום כולו אלא בשעה שדרך בני אדם באים לנחם וכן נהגו, אבל לא ראינו ולא שמענו שיהיו יושבין שם בקביעות כל היום כולו, ואם לא כאשר כתבתי יש לדברי רבינו שורש וענף כדאיתא בשבת (שם), ובעל מגדל עוז העתיק הכל, ולא ירד לסוף דעת הראב״ד ז״ל״. עכ״ד הרדב״ז.

★★

ויש לציין, דבגמ׳ שלפנינו הגירסא כאן: הולכים י׳ בני אדם וכו׳. והרי״ף בהלכותיו (במו״ק ד׳ יח ע״א) מביא: באין עשרה בני אדם וכו׳. וצ״ע אי הלשון באין לא מורה על כך שאותם י׳ בני אדם באין ויושבים כל הזמן. ואי גרס הרמב״ם כהרי״ף, א״כ א״ש הערת הראב״ד עליו כפי שביארה הרדב״ז הנ״ל ושפיר למד הרמב״ם מדברי הגמ׳ שצריך שיהיו אותם עשרה קבועים, אך הראב״ד אולי גרס כגירסת הגמ׳ שלפנינו: הולכים וכו׳ ושפיר ס״ל דאין צריך שיהיו קבועים וכטענת הרדב״ז ודו״ק היטב.

★★

וכדי לבאר דברי הרמב"ם וליישב השגת הראב"ד עליו, נראה בהקדם דברי הרמב"ם עצמו (בפ"ד מהל' אבל הלכה ז') שכתב וז"ל: יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים, שנחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים, עכ"ל.

ולפי"ז י"ל, דס"ל להרמב"ם, דכמו דיש דין בגמ' אצלנו דבאים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעה ימי אבילות, והוא משום כבודו של מת, כמו כן איכא דינא דשאר העם מתקבצין עליהן לנחמם, דס"ל דבעיקר מצות ניחום אבלים איכלל תרתי, גמילות חסד וכבוד לחיים, וגמילות חסד וכבוד למתים וכדבריו הנ"ל. ולכן במת שאין לו אבלים, איכא דינא דנעשים העשרה כאבלים גם לענין ניחום, שכל העם באים לנחמם משום כבודו של מת, וראה להלן מה שהבאנו בס"ד משו"ת מגן שאול.

ובאמת מפורשים הדברים דמאירי בשבת כאן שכתב וז"ל, מת שאין לו מנחמים, רוצה לומר שאין אבלים שיהי' צריכים לנחמן, באים עשרה בני אדם כל שבעה ויושבין להם בבית ששם מת ובאים אחרים ומקיפים אותם כאלו הם הצריכים לנחם וזהו כבודו של מת, עכ"ל, ומבואר דס"ל למאירי כשיטת הרמב"ם דנעשים כאבלים לענין שבאים לנחמם, וכתב טעמא משום כבודו של מת ודו"ק היטב.

ויש להביא כאן עוד מדברי השיטמ"ק בברכות (י"ז ע"ב) בהא דאיתא שם במשנה: קברו את המת וכו' וז"ל: קברו את המת וחזרו וכו', ואם לאו לא יתחילו, טעמא דמילתא משום דתנחומי אבלים גמילות חסדים היא, וגמילות חסדים הוא מן התורה, כדאמרינן בעלמא והודעת להם זה גמילות חסדים, ולפיכך פטורים מק"ש אע"פ שכבר נקבר המת משום דעוסק במצוה הוא. ואם תאמר קודם שלא הגיעו לשורה אמאי אין מתחילין ק"ש וגומרין ויהיו פטורין ממצות שורה משום עוסק במצוה דהא הן עסוקין בק"ש, י"ל דמשעת קבורה הוי אתחלתא, דהא מצוה דשורה מענין קבורה הוא דכבוד עושין למתים ולחיים, וכיון דכן אשתכח דמצות שורה קודמת, עכ"ל. וצ"ב בסוף דברי השטמ"ק במש"כ דאתחלתא דמצות שורה הוא משעת קבורה "דשורה מענין קבורה הוא דכבוד עושין למתים ולחיים", וצ"ב הכוונה בזה. ולדברי הרמב"ם והמאירי הנ"ל הדברים מאירים ושמחים בס"ד.

★★

כתב בספר באר מרים (ע' קכב): כשנפטר האור שמח זצ"ל ולא היה מי שישב עליו שבעה, הושיב עליו הרוגצ'ובר זצ"ל עשרה אנשים וניחמם כדין הגמ' שבת קנב. וכ"כ הרמב"ם הל' אבל פי"ג וכן כתב בשו"ע יור"ד סי' שע"ו ג', ונראה מכאן דנחום אבלים ענינו גם לנפטר ולכן בעי לנחם את הנשמה, ואיתא בספרים דהנשמה מתאבלת על הגוף דאינו יכול לקיים תורה ומצוות, וכן הוא לשון הגמ' מת שאין לו מנחמים.

ועוד נראה להביא ראיה דנחום אבלים ענינו גם לנפטר, דאיתא בשו"ע יו"ד סי' של"ו ס"י בהג"ה, נחום אבלים קודם לביקור חולים, ובש"ך סקי"א נחום אבלים קודם, דנחום אבלים בין לחיים ובין למתים. ולפ"ז מבואר מדוע אומרים: "המקום ינחם אתכם" גם ליחיד, דהניחום הוא גם לנפטר. עכ"ד, (והרעיון ביסודו הוא כפי שביארנו לעיל עפ"י דברי הרמב"ם, המאירי והשיטמ"ק ודו"ק)

★★

בגמ': אמר רב יהודה מת שאין לו מנחמין הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו, ההוא דשכיב וכו' תנוח דעתך שהנחת את דעתו.

נשאל הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל באגרות משה (או"ח ח"ד סי' מ) אם אפשר לקיים מצות ניחום אבלים ע"י טלפון.

והשיב דבניחום אבלים יש שני ענינים, האחד לטובת אבלים החיים שהם טרודים מאד בצערם ולדבר על לבם, ושנית לטובת המת וכדחזינן בגמרא כאן.

ולפי"ז הענין הראשון שהוא לטובת החיים שפיר אפשר לקיים גם ע"י טלפון, אבל הענין השני שהוא לטובת המת, זה אפשר רק ע"י שיבא למקומו. ועיין שו"ת מנחת יצחק ח"ב (סי' פ"ד) מה שדן בענין ביקור חולים ע"י טלפון.

דף קנ"ב ע"ב

בגמ': כל יומא הוי דבר רב יהודה בי עשרה ויתב כדוכתי', לאחר שבעה ימים אין חזי ליה בחלמיה דרב יהודה אמר ליה תנוח דעתך שהנחת את דעתי.

הרמב"ם (פ"ד דאבל הל"ז) כתב: יראה לי שנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שביקור חולים גמילות חסד

עם החיים וניחום אבלים גמילות חסד עם המת החיים ועם המתים. והובא להלכה ברמ"א (יו"ד סי' של"ה ס"י). ועפ"ז ביאר באור שמח (שם) מה דאיתא לעיל (יב:) בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת, נקט ניחום אבלים ברישא, כי היא קודמת לבקר חולים.

ומש"כ הרמב"ם דניחום אבלים הוא גמילות חסד למת, כתב בשו"ת מגן שאול (סס"ט) דמקורו מסוגיא דהכא, דלהמת לא הי' אבלים והביא ר' יהודה י' איש ויתבי בדוכתי' והמת התגלה אליו בחלום ובירכו על שהניח את דעתו, הרי דניחום אבלים הוי גמילות חסד להמת.

★★

בגמ': כל שאומרים בפני המת יודע עד שיסתם הגולל וכו'.

בקובץ מבקשי תורה (קובץ כ"ח ע' נז) הובאו דברי הירושלמי (שהביאו הט"ז יו"ד סי' שד"מ ס"ק א'), שהמת יודע ושומע קילוסו כמתוך החלום, וכל שאומרים בפניו יודע עד שיסתום הגולל. וכתב שם בהערה דכן הוא בבבלי במסכת שבת (קנ"ב ע"ב), א"ר אבהו כל שאומרים בפני המת יודע עד שיסתם הגולל, וחד אמר עד שיתעכל הבשר.

ובקובץ הנ"ל (קובץ לג-לד ע' קכב) העיר בזה חכ"א, שבדרכי משה (סי' שד"מ) הביא מהכל בו (סי' קי"ד דף פ"ח) שכל המספר אחר המת, כמספר אחר האבן עיי"ש, והיינו שאין המת שומע קילוסו, עכ"ל.

והשיב בזה בקובץ הנ"ל (קובץ ל"ח ע' נה): והנראה לחלק בין מצות הספד למת לבין המספר אחר המת, דכאשר מספידין המת הוי מצוה כמ"ש בשו"ע יו"ד (סי' שד"מ סעי' א') מצוה גדולה להספיד על המת כראוי, ומצוותו שירים קולו לומר עליו דברים המשברים את הלב כדי להרבות בכיה ולהזכיר שבחו וכו'. ובכהאי גוונא דהספד למת הוי למצוה, א"כ המת שומע ויודע קילוסו, וכדהביא הט"ז מהירושלמי, וכן מה שהבאתם מהגמ' במסכת שבת. וזה מה שאיתא בגמ' שבת (קנ"ג ע"א) ואמר ליה רב לרב שמואל בר שילת אחים בהספידא (פירש"י - בשעת מיתתי התאמץ בהספד שלי שיתחממו ויכרמו רחמי העומדים ויבכו), דהתם קאימנא (בשעת הספד ואשמע איך תתחמם וכו').

אולם מ"ש הדרכי משה מדברי הכל בו שכל המספר אחר המת כמספר אחר האבן, והיינו שאין המת שומע קילוסו, זהו לא איירי לשם מצות הספד, ואינו בפניו, ובזה אמור בקהלת (ט' ה') וכו' והמתים אינם יודעים מאומה וגו'.

שו"ר כדביארנו מובא בדרכי משה ביו"ד (ריש סי' שד"מ) שכתב: י"א מפני שאיתא בירושלמי המת יודע ושומע קילוס כמתוך החלום, וכל שאומרים בפניו יודע עד שיסתום הגולל וכו' ע"כ.

★★

בגמ': כל שאין לו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבים וכו'.

עפ"י דברי חז"ל כתב בעל השפת אמת מגור זצ"ל לבאר את המשנה באבות (פ"ד מ"ד) מאוד מאוד הוי שפל רוח בפני כל אדם שתקות אנוש רמה.

וכתב בשפ"א "י"ל כי זה עצה למעט הרימה ע"י שפלות, כי קנאה וגאוה אחת היא. ומי שאין בו קנאה אין עצמותיו מרקיבין כמ"ש חז"ל (שבת קנב:)" וכו' ע"כ.

★★

בגמ': כל שאין לו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבים וכו'.

על הגה"ק רבי יהושע ליב דיסקין מבריסק זצ"ל מסופר: בסדרת בשלח ביאר לפני הקהל ענין הקנאה בקשר עם פרשת השבוע, הנה הכ' אומר: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו". והקשה דהול"ל את עצמות יוסף אתו וכמו שיוסף אמר לאחיו: "והעליתם את עצמותי מזה אתכם" כי עמו הכוונה כששניהם שווים זע"ז וכמו שדרשו חז"ל עה"פ: "כי טוב לו עמך" - עמך במאכל ועמך במשתה - משא"כ כשאינם שווים זע"ז לא שייך המלה עמו אלא אתו?

ותירץ כי התורה באה כאן לרמז שבזה שאמר יוסף: "והעליתם את עצמותי" התכוון בזה על עצמו, שיקחו אתם את עצמותיו ומזה יוכחו צדקתו שבעודו חי היה לבו נקי מקנאה ושנאה נגדם. "ורקב עצמות קנאה" (משלי י"ד) דרשו חז"ל: כל מי שיש לו קנאה בלבו עצמותיו מרקיבים, כל שאין לו קנאה בלבו אין עצמותיו מרקיבים (שבת קנ"ב

ע"ב). וכאשר יסתכלו בעצמותיו וימצאום שלמים מבלי רקב כ"ש, יבינו וידעו שלא היה בלבו עליהם שום רגש של קנאה ותחרות.

גם משה רבנו סבל הרבה מאנשי דור המדבר עד שאמר: "האנכי הריתי" "עוד מעט וסקלוני", א"כ היה לו למשה לשנא אותם ולכעוס עליהם - תולדת הקנאה. לכך מספרת התורה: "ויקח משה את עצמות יוסף עמו" ר"ל שלקח את עצמות יוסף להשתמש לו לדוגמה לכבוש את רגש כעסו וקנאתו על אחב"י, וכמו יוסף בשעתו שהיה נקי משמץ של קנאה נגד אחיו למרות שהם שנאוהו ומררו את חייו ועצמותיו בארון נשארו שלמים וקיימים כנתינתן. והלא ידוע דכאשר אחים שונאים זל"ז אז שנאתם גדולה יותר משנאת זרים זל"ז, כדוגמת ברזל כשמכים אותו על ברזל שהוא מינו משמיע קולו יותר מכשמכים אותו על כסף או זהב שאינו מינו, נמצא דמעצמותיו של יוסף שלקח משה עמו למד לקח לעצמו להתנהג כמו יוסף עם אחיו להיות שווה עמם בלי רגש של קנאה ושנאה נגדם. ע"כ.

(קובץ מוריה שנה ח' גליון א' ע' סז-ח)

★★

בגמ': הא אסקי' לשמואל בנגידא א"ל התם בתוך שנים עשר חדש הוה.

כ"ק אדמו"ר מוהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל אמר: נראה מזה שכל י"ב חודש דשנת ההסתלקות מוכשרים ביותר לחיזוק ההתקשרות.

ואף על פי שאף אח"כ אפשרי הדבר, כי א) איש הישראלי בתורתו ועבודתו יכול להגיע גם תחת כסא הכבוד וגם למעלה מזה. ב) כשהנשמה רוצה היא יורדת גם אח"כ - והרי רועי ישראל רוצים הם, כי אינם עוזבים צאן מרעיתם. אבל אינו בנקל כ"כ, כמובן.

(לקוטי שיחות חלק יא ע' 215)

★★

בגמ': א"ל התם בתוך שנים עשר חודש הוה וכו'.

בשו"ע יו"ד (סי' שס"ג) מבואר דאסור לפנות מת ועצמותיו ממקום למקום ע"ש. ויש בזה ב' טעמים, בגלל ניוול המת כמבואר בב"ב (קנ"ד ע"ב), ובגלל חרדת הדין ובלבול שנגרם למת. והביאו שם בנו"כ את דברי הכל בו שנקט הטעם דחרדת הדין, ולפי"ז כתב חכ"א בשו"ת חדות יעקב (מהדו"ת סי' קמא) לדון, דבעצמות לא שייך חרדת הדין ע"ש.

והשיב לו בחדות יעקב שם: והנה מסברא נראה, דאחר י"ב חודש לא שייך חרדת הדין. דסתם מת אין דנין אותו רק י"ב חודש, דעיקר ראיית הכל בו משמואל שאמר למה הרגזתני להעלות, ושם הי' תוך יב"ח כמבואר במס' שבת (דף קנ"ד). והא דאסור לפנות גם אחר י"ב חודש נלענ"ד דהאור זרוע בה' אבילות (סי' תנ"ט) כתב אם מת בעיר שיש ביה"ק אין להוליכו לעיר אחרת אם לא נקברו אבותיו שם, כי בזיון הוא וצער שמטלטלין אותו מעיר לעיר, צא ולמד ממת מצוה דקנה מקומו ואין בעל השדה יכול לעכב מפני שצער לו שמטלטלין אותו ואינו נקבר מהרה במקו' שמת וכאלו שופך דמים כו', וכל מת לענין קבורת עירו כמת מצוה לענין מקומו ע"ש, ולפ"ז י"ל, דהה"ד מת שקברו אותו וקנה מקומו צער הוא לו וגנאי הוא לו כשמטלטלין אותו. עכ"ד.

★★

בגמ': כל י"ב חודש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת.

הגאון רבי שמואל רוזובסקי ז"ל בהספד שאמר בעת הקמת מצבה לחכ"א אמר:

כתיב: ברוך מרחיב גד כלביא שכן וגו' וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק ספון. ופי' בת"א ובת"י: ואתקבל בקדמתא דיליה, ארי תמן באחסנתה משה ספרא רבה דישראל קביר. וכ"ה בפירש"י: ראה ליטול לו חלק בארץ סיחון ועוג שהיא ראשית כיבוש הארץ. כי שם חלקת מחוקק, כי ידע אשר שם בנחלתו חלקת שדה קבורת מחוקק והוא משה. ספון, אותה חלקה ספונה וטמונה מכל בריה שנאמר ולא ידע איש את קבורתו. ובספורנו כתב: כשבחר גד את ארץ סיחון ועוג, אע"פ שאינה כקדושת עבר לירדן (היינו דיש דעות בראשונים שאין עבר הירדן נכללת בארץ המובטחת לאברהם, ואין קדושתה כקדושת א"י), היתה כוונתו להשיג דבר עיקרי אצלו, כי שם חלקת מחוקק ספון. והיינו שויתרו על קדושת א"י כדי שיהיו בסמוך לקבורת משה רבינו. סמוכים לגופו הקדוש של רבם גם לאחר מותו. והיה הדבר הזה אצלם עיקרי, וירא ראשית לו, וכדברי הספורנו ז"ל.

ובאוה"ח הק' פי' כי שם "חלקת" מחוקק ספון, חלקת מלשון חלק, חלק ממחוקק כי חלקו הגדול עלה למעלה ולא נשאר שם אלא גופו הקדוש החי ספון. והנה אז"ל (שבת קנ"ב ב') כל י"ב חודש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת, והיינו דישנה עדיין התקשרות בין הגוף לנשמה, והנשמה היא עדיין חלק מן הגוף, וקשה לה להפרד מן הגוף. וע"כ כל י"ב חודש היא עולה ויורדת, כי היא באה לבקר את הגוף, שכנה של הנשמה בחיים. אלא שאחר י"ב חודש נשמתו עולה ושוב אינה יורדת, שבטלה ההתקשרות עם הגוף.

אכן בגופו הקדוש של משה רבינו היה חלק מנשמתו "חלקת מחוקק ספון", וע"כ נתאוו בני גד להיות סמוכים אליו ולשכנו דרשו. ואף שלא ידעו היכן מקום קבורתו, מ"מ ידעו שבעבר הירדן הוא ספון וקבור. והם ויתרו על הקדושה היתירה של ארץ ישראל ונסתפקו בקדושת עה"י כדי להיות קרובים לגופו הקדוש של משה. והיינו שהכירו כי הקירבה למשה תתן להם ותנחיל להם יותר טובה וברכה מאשר קדושת א"י. זוהי מעלת ההתקרבות אל הרב. והכל כדי ללמוד ממעשיו הטובים. כי הקירבה מועלת לזכור את הרב ולא להסיח דעת ממנו, וע"י כך למדים תדיר ממעשיו הטובים. וזהו גם תכלית הקמת הציון ללמוד מהמעשים הטובים עכ"ד, ודפח"ח.

(ספר זכרון שמואל ע' תקסט-תקע)

דף קנ"ג ע"א

בגמ': ואמר לי' רב לר' שמואל בר שילת אחים בהספידא דהתם קאימנא וכו'.

מהר"ם שפירא מלובלין זצ"ל בהספדו על הגאון רבי אליהו קלצקין מלובלין זצ"ל אמר:

בשו"ע (יו"ד סי' שד"מ סעי' א) כתב המחבר: מצוה גדולה להספיד על המת כראוי וכו' וחכם וחסיד מזכירין להם חכמתם וחסידותם ע"כ. אבל איך יתכן לפרט חכמתו וחסידותו של אדם גדול זה ולספר בשבחו, ואפשר על פי אמרם ז"ל (במס' שבת קנ"ג ע"א) דאמר ליה רב לרב שמואל בר שילת, אחים בהספידא דהתם קאימנא, וברש"י שם דהתם קאימנא, בשעת הספד ואשמע איך תתחמם, וא"כ מכיון שאין אומרין בפניו של אדם אלא מקצת שבחו, א"כ גם בהזכירנו רק מקצת שבחיו, הוי זה בכלל "כראוי", היינו כראוי לספר בפניו.

ואולי יש לומר עוד כוונה אחרת בהמאמר דהתם קאימנא, כשנשים לב להתבונן בכוונת רב שמינה לו עוד בחיים מי שיספידו, האם נסתפק שלא יהי' מי שיספידנו, ומדוע בחר דוקא ברב שמואל בר שילת.

ונקדים מה דאיתא בגמ' (סנהדרין מ"ז ע"ב) קבריה דרב הווי שקלי מיניה עפרא לאישתא בת יומא - וברש"י: והן מתרפאין באותו עפר - וצ"ב בכוונת סגולה זו, וי"ל דהנה כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' דעות ה"ד): אמרו עליו על רב, שלא שח שיחה בטילה כל ימיו ע"כ. עדות חז"ל זו על רב באה ללמדנו עד כמה הי' רב דבוק בתורה באופן מופלא, שלא נתפנה לשיחה בטילה כל ימיו, וכל ימיו היו פרק זמן ארוך מאד, כי האריך ימים יותר מכל בני דורו כמבואר בשלשלת הקבלה.

וי"ל בזה הרמז מה שמצינו בגמ' (גיטין פ"ז ע"ב) רב צייר כוורא, שבמקום חתימתו הי' מצייר דג. והענין בזה י"ל עפ"י הגמ' (ברכות ס"א ע"ב) איך שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרע"ק שהי' מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה, אמר ליה עקיבא, אי אתה מתירא מפני המלכות, אמר לו אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהי' מהלך על גב הנהר וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם מפני מה אתם בורחים, אמרו לו מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם, אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה וכו' אמרו לו וכו' טפש אתה, ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה. אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך" כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה עאכו"כ וכו'.

וזה שלקח רב לדוגמא ולמשל לצייר דג בחתימתו, לרמז שהוא כמו הדג שאינו יכול לפרוש ממקום חיותו, כך אדם מישראל אינו יכול לפרוש מהתורה. והסגולה הזה לקחו מקברו של רב לאישתא בת יומא, ובכל הצרות ומחלות הזמן שהתחדשו מיום ליום, לקחו להם את המשל של רב, שחתימתו נשארה גם אחרי פטירתו, כי ע"י דבקותינו בתורה מקור חיינו נעמוד נגד כל נחשולי הזמן.

וזה שכוון רב בבקשו שרב שמואל בר שילת הוא שיספידו, כי עליו הוא שאמר רב (ב"ב ח ע"ב) "ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד" אלו מלמדי תינוקות, כגון מאן, אמר

רב כגון רב שמואל בר שילת, דרב אשכחיה לרשב״ש וגו׳, ובמלמד תורה באמונה לילדי ישראל כמו רשב״ש הוא שבחר רב שיספידו, וזה שהודיעו כי התם קימנא, התם אצל התשב״ר שם מקומו לעולם.

(אמרי דעת ח״ב ע׳ שטז-שיז)

★★

בהספידו של הגאון ר׳ יששכר שלמה טייכטל ז״ל־הי״ד (מח״ס משנה שכיר) על מהר״ם שפירא מלובלין זצ״ל אמר: אמרתי לפרש מה שמצינו בש״ס שבת (קנ״ג ע״א) שאמר רב לרב שמואל בר שילא אחים בהספידא דהתם קאימנא.

ונראה בזה דהנה רבינו החתם סופר בתשובה או״ח (סי׳ קצ״ז) לרבינו מאוהעל בעל השיב משה כתב כי מרגלא בפומיה כי כל האמור בשו״ע להלכה היא תורה נתונה לכל ישראל בשוה, אכן מי שאין בו אלא תורה אפילו תורה אין בו, כי נעשה מצות אנשים מלומדה, ע״כ כל אחד בודה מלבו לשם ד׳ לעשות דרך לעצמו באהבת ה׳ יותר מחיוב התורה, ובזה אין סגנון א׳ עולה לשנים, כי אין לב ב׳ בני אדם שוין באהבת ה׳, וזה מה שאמרו חז״ל (שבת קי״ח:) אביך במה זהיר טפי, וזה מה שאמר בלעם (ב״ב ס ע״א) ראה שאין פתחיהם שוה זה לזה היינו פתחי העבודה, שכל אחד מסר עצמו על מדה אחת בעבודת השם עכ״ד.

והנה ראיתי מביאים שיש חיה אחת בעולם אשר עורה הוא יקר הערך מאד ואינה דרה במושב האדם, וכשהגיע זמנה למות היא הולכת בפרשת דרכים במקום שבני אדם עוברים שם, כדי שאם תמות יהנו בני אדם מעורה, הרי אנו רואים שמחוק הטבע הוא שהנפש מתאוה אפילו בבע״ח שדבר יקר הערך שיש לה לא ילך לאיבוד אחר המות, רק יהיו משתמשים בה אף בעת שהוא כבר חלף והלך מן העולם, ע״כ הם ממציאים עצמן לבני אדם שימסר יקר ערכם בידם אחר מותם.

ואם הוא כן אפילו בבעלי חיים, על אחת כמה וכמה שהוא כך בצדיקים, שבכל חייהם הם מסורים לעבודת השם, ובעת שמגיע זמנם להסתלק מן העולם מחשבים מחשבות איך שלא ילך ח״ו לאיבוד דרך עבודתם שבחרו לעצמם במיוחד לאהבת ה׳ כמו שהבאתי לעיל מרבינו הח״ס, ויש את נפשם שהעולם ילמדו מהם דרך עבודתם שיהי׳ נשאר קיים אף בעת שכבר חלפו ועברו מן העולם.

והנה מצינו בספר הפרדס לרש״י דחשב שם עשרה מילי דחסידותא דהוה נהוג בהן רב, ותלמידיו אחריו לא היו יכולין להחזיק בכולן, רק תלמיד אחד החזיק באחד ותלמיד אחר באחר עיי״ש, עכ״פ הי׳ ברב מדות יתירות מה שלא הי׳ באחרים, וכשהגיע זמנו להסתלק רצה שהספדן יעורר את השומעים לקבל ממנו מילי דחסידותא הללו כדי שלא יאבדו אחר פטירתו ח״ו, וזה שביקש רב מרב שילא: אחים בהספידא דהתם קאמינא, רצה לומר שיתחמם להעמיד אותו לדוגמא, והיינו דאמר התם קאימנא, שיהי׳ קאים לדוגמא נגד העם שילמדו ממנו דרכי עבודתו, וכל אחד מה שיהי׳ בכוחו וביכולתו יקבל ממנו מילתא דחסידותא הנ״ל, וזה אמת לדעתי בבאור דברי רב הנ״ל שכל הדרשנים טרחו לבאר כונתו.

(אמרי דעת ח״ב ע׳ שפז-שפח)

★★

הגאב״ד דירושלים, הגאון ר׳ יצחק יעקב ווייס ז״ל בהספדו על הגאון ר׳ לייב גורביץ זצ״ל ראש ישיבת גייטסהד התייחס גם הוא לענין שרב ביקש מרב שמואל בר שילת שיספיד אותו, ואלו דבריו: ובאמת צריכים להבין, למה עמד על כך רב שרב שמואל בר שילת יספיד אותו, וביותר הרי מצאנו בגמרא (ב״ב ח, ב): ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד אלו מלמדי תינוקות, כגון מאן, אמר רב כגון רב שמואל בר שילת, דרב אשכחיה לרב שמואל בר שילת דהוה קאי בגינתא, אמר לי׳ שבקתי׳ להימנותך, [ופירש רש״י ז״ל, שהיית רגיל ללמדם באמונה וללמד ולישב על גבם תמיד], אמר לי׳ הא תליסר שנין דלא חזיא לי׳ והשתא נמי דעתאי עלוייהו. הרי דרב כל כך הקפיד על רב שמואל בר שילת שירד לגינתו באמצע הלימוד עם התשב״ר, ומכל מקום מצא לנכון לבקש ממנו שיספיד אותו ולא חשש שיפסיק באמצע הלימוד עם התלמידים.

ואפשר לבאר הענין בזה, דהנה בגמרא (מו״ק כה, ב) איתא, ״כי נח נפשי׳ דרבי זירא פתח עלי׳ ההוא ספדנא, ארץ שנער הרה וילדה ארץ צבי גידלה שעשועי׳ אוי נא לה אמרה רקת כי אבדה כלי חמדתה״, ופירש רש״י ז״ל, ״רבי זירא הי׳ מבבל ובה נולד, וגדל בארץ ישראל, והיינו דקאמר ארץ שנער הרה וילדה, ארץ צבי גדלה שעשועי׳, ואהכי קרי

לי' ספדנא, אוי נא לה אמרה רקת, יכולה לומר כן רקת היא טבריה", ומקשה הכתב־סופר ז"ל מה ענין זה קשור להספד, רק הכוונה בזה היא, דההוא ספדנא בא להספיד את רב זירא שנפטר בטבריא, אשר היתה מלאה חכמים וסופרים, והיה בה הרבה לומדי תורה, אשר ידעו להעריך את גדלותו ורוממותו של רב זירא, ולהרגיש בהסתלקותו שנלקח אור גדול שהאיר לפניהם את הדרך בעמוד האש, דהנה החתם סופר ז"ל מקשה, דבפרשת ויצא נאמר, "ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה", ופירש רש"י ז"ל, לא היה צריך לכתוב אלא "וילך יעקב חרנה", ולמה הזכיר יציאתו, אלא מגיד שיציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זיוה הוא הדרה, יצא משם פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה עכ"ל. וקשה מדוע אצל אברהם אבינו לא נאמר "ויצא אברהם מאור כשדים" אלא נאמר רק "לך לך מארצך וממולדתך וגו'", והא גם ביציאתו של אברהם אבינו מאור כשדים פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה.

אלא הפשט בזה הוא, אם הצדיק נמצא במקום תורה ויראה,

אשר אנשי המקום ההוא הם תלמידי חכמים ויראי ה', אזי הם מרגישים בהודו והדרו של הצדיק, כי הם מרגישים בפועל ממש את התועלת הגדולה שהם מקבלים מהשפעת הצדיק, וממילא ביציאתו מן המקום, בודאי נרגש מאוד חסרונו הגדול, ונרגש כי פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה, אבל באופן שהצדיק נמצא במקום שומם אשר אין שם לא תורה ולא יראה, אם כן לא נרגש בפועל על אנשי המקום ביציאת הצדיק כי פנה הודה הדרה וזיוה, ומעתה יעקב אבינו אשר יצא לחרן מבאר שבע, אשר היה בה תורה ויראה, כמבואר בגמרא (יומא כח, ב) "מימיהם של אבותינו לא פסקה ישיבה, אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה הי' שנאמר ואברהם זקן בא בימים, יצחק אבינו זקן ויושב בישיבה הי' שנאמר ויהי כי זקן יצחק, יעקב אבינו זקן ויושב בישיבה הי' שנאמר ועיני ישראל כבדו מזוקן וכו'" עי"ש, וכל זה הי' בבאר שבע, ולכן שמה הורגש יציאתו מן המקום אשר פנה הודה פנה זיוה פנה יקרה.

ומעתה לפי כל זה מובן היטב רצונו של רב שביקש מרב

שמואל בר שילת "אחים בהספידא", דהיא הנותנת, כיון דהי' מלמד תשב"ר כל כך מסור ומדקדק לא לבטל כלל מלימודם, בע"כ הוא ידע היטב להעריך את פעלו ומסירותו של רב בהרבצת התורה לתלמידיו, ולעורר בפטירתו את כל העומדים שם להתחזק בדרכיו, ובזה יהי' חיזוק לתורה, ותלמידיו ירגישו את החסרון הגדול שנתהווה בפטירתו של רב כנ"ל, וכי הוא הי' הודה הדרה וזיוה של מקומם, ויתעוררו להמשיך ולהתחזק בדרכו.

(קובץ מוריה שנה י"ב קו' ז-ט ע' ו-ח)

★★

בגמ': אחים בהספידא דהתם קאימנא וכו'.

בספר הזכרון דרך דוד (ע' נג) מביא: החתם סופר בהספידו

את מורו ורבו הנשר הגדול ר' נתן אדלר זצ"ל אמר בדבריו דבר נפלא ונורא. וזה לשון קדשו: "אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת אחים לי בהספדאי כי התם קאימנא, ת"ח שמת התם קאי בהספידא דילי' פירוש כי נשמתו בעצמה היא רוח ה' בפיו של מספדיו. להורות מה שבח יאמר, ימלא פי תהילתו". אלו דברי קודשו של החת"ס. היינו, כי הדיבורים הנשמעים בהספד הם כאלו שניתנים מכח השפעה ושפע של הת"ח הנפטר, שמורה מה להשמיע תהילתו. מה הענין לנפטר הגדול שבא לומר מה שבח יאמרו עליו, שהוא בא לחזק ולהשפיע מה לדבר? אלא שזה זמן השפעה, עת מיוחדת להתעלות ולהדבק במעלותיו, וזה מושפע מכח סגולת וזכות הנפטר הגדול. והאמצעי לזה הוא דרך השפע שמשפיעה נשמתו בעצמה בפי המדבר בתוכו וכו' עכ"ד.

★★

כאשר נפטר הגר"ש בוימגרטן זצ"ל חבר הבי"ד של לונדון

ונשיא כולל שומרי החומות באנגליה, וציוה שלא להספידו, ואף לא יחפשו היתר להספידו, וקשה היה בעיני הנהלת הכולל שלא להספידו לפי מה שנפסק בשו"ע (יור"ד סימן שדמ) דמי שציוה שלא להספידו אין שומעין לו משום דהוה יקרא דשכבי, עיי"ש, כי עבד במס"נ לטובת הכולל, ומהוה בזיון להם אם יניחו הדבר כמו שהוא, ובאו לפני המנחת יצחק והתיר להם בתשובתו (חלק ט' סי' קלה) להספידו בז' אדר שאז המנהג להספיד את הגדולים והצדיקים שנפטרו באותו שנה. ויכללו גם הספדו בתוכם.

ויסוד דבריו הוא מה שכתבו בתשובות בית יעקב (סי' פג)

ובספר תשובה מאהבה (ח"א סי' קעד) דמוכח מכמה מקומות דת"ח גדול מופלג בדורו שצוה שלא להספידו אין שומעים לו.

ואחד מהראיות הוא מה ששנינו כאן דאמר ליה רב לר'

שמואל בר שילת אחים בהספידא דהתם קאימנא, ומה

הטעם שהקפיד כל־כך, על כרחך שלא רצה שיענשו על ידו דהמתעצל בהספדו של חכם עונשו מרובה כמבואר בחז״ל, ורז״ל אמרו כל שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב״ה, והלא היה לו עצה לצוות שלא להספידו, ועל כרחך זה רק באינש בעלמא.

והטעם שלא שומעין לו מובא בענף יוסף על העין יעקב (כתובות דף קג) כיון שהספד על ת״ח מופלג מביא לידי תשובה של השומעים, אינו יכול למחול, ולכן הקפיד רב להספידו במקום קיבוץ הרבים, שיביא לידי תשובת הרבים. וסיום דברי הבית יעקב והתשובה מאהבה דאף לאחר כל הראיות להתיר, מ״מ מסתימת השו״ע נראה דאין לחלק, ומ״מ כאשר נפטר הגאון מוה״ר שמואל סג״ל קעללין מק״ק באסקאוויץ בעל מחבר ספר מחצית השקל, סיים התשובה מאהבה בזה הלשון: אחרי שעלינו לאונן ולקונן הספד מר על הגאון וכו׳ נספיד את הרב המאור הגדול וכו׳ (המחצית השקל) ונאמר על דרך שאמרו (במועד קטן דף ח ע״א) כי הדר ספדנא במערבא אמרי יבכון עמי כל מרורי לבא.

הרי לנו סמך להספיד אדם גדול שצוה שלא להספידו יחד עם גדולים אחרים ובפרט בז׳ אדר שהוא יום הספדא לצדיקים, ובאותו זמן נפטר גם הגאון הגדול ר׳ יוסף דובער סולובייציק זצ״ל, ויספידו גם את הגאון הנ״ל בתוך הדברים ע״כ.

★★

בגמ׳: האמר לי׳ רב וכו׳ אחים בהספידא דהתם קאמינא וכו׳.

כתב הגאון האדר״ת בהגהותיו זהב שבא (על תוס׳ הרשב״א פסחים) על האמור בפסחים (ד.)

רב בר אחוה דר׳ חייא ובר אחתיה, כי סליק להתם אמר ליה אייכו קיים, אמר ליה אימא קיימת. אמר ליה אימא קיימת אמר ליה אייבו קיים.

וברש״י וי״א בניחותא היה משיבו רב וכו׳ וקשה בעיני לומר שיוציא רב שקר מפיו.

וכתב האדר״ת: ״ובהספדתי לאאמו״ר הגז״ל פתחתי במאמר הזה אבא קיים, ופרשתי במה שפירשו המפרשים דברי רב לרב שמואל ב״ש. דא״ל אחים לי הספדאי דהתם קאמינא, שאחר פטירתו אינו עוד בבחינת הולך ממעלה למעלה רק בבחינת עומד שכבר נשאר קיים על עמדו.

ולזה אמר רב לשיטתי׳ (היינו לשיטתו בשבת דהתם קאמינא וכן כאן אבא קיים) בלשון חכמים הצריכה לימוד על שאלתי אם הוא קיים פי׳ חי, השיבו קיים היינו כבחי׳ עזוב. ובכה״ג אינו שקר עיין גיטין (סד:) וע״ז (טז:)״ עכ״ד.

★★

וכן פירש הר״ר יהונתן זצ״ל בספרו יערות דבש (דרוש ד׳ לז׳ אב והספד) ״כי כל קנין השלמות בזה העולם. ולכך אמרו אחים בהספדאי דהתם קאמינא, והיינו שזה צער לצדיקים אשר מתו. כי כל זמן היותם חיים, היו הולכים במעלות על מזבח ה׳ ממדרגה למדרגה, אבל במותם במקום שיפל העץ שם יהיה מה שטרחו בזה העולם. אבל שם אין קנין שלימות לעלות יותר, ולכך אמרו דעל זה יש לספד, דשם יקום ולא ילך ממדרגה למדרגה״ ע״כ.

★★

בגמ׳: שוב יום אחד לפני מיתתך וכו׳.

בספר לחם רב - ערכים (ע׳ קצח) מביא: א׳רי׳ ש׳אג מ׳י ל׳א י׳ירא (עמוס ג, ח). שמעתי מפי ידידי הרבני הצדיק מו״ה אלי׳ הערצפעלד נ״י שהוא ר״ת: ש׳וב י׳ום א׳חד ל׳פני מ׳יתתך (שבת קנג ע״א) ודפח״ח וש״י.

★★

ברמב״ם (פ״ב מהל׳ תשובה ה״א) כתב: אפי׳ עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו כל עוונותיו נמחלין לו שנאמר עד אשר לא תחשך השמש כו׳.

ובכס״מ כתב אהא דכתב רבינו אפי׳ ביום מיתתו, שנא׳ עד אשר לא תחשך שבת קנ״א, עכ״ד.

וכתב על זה הגאון בעל קרני ראם זצ״ל בקובץ כרם שלמה (שנה י׳ קו׳ י׳ ע׳ כב): ולא מצאתי שם דמהני תשובה ביום מיתתו, אלא קרא קדריש בקהלת שם, וזכור את בוראך בימי בחרותיך עד אשר לא יבאו כו׳ עד אשר לא תחשך כו׳, ואינו מוכרח שם דמהני תשובה ביום מיתתו. ובירושלמי חגיגה גבי אלישע דאתון ואמרון לר״מ הא רבך באיש (-חולה), אזיל בעי מבקרתי׳ ואשכחי׳ באיש, א״ל לית את חזר בך, א״ל ואין

[-ואם] חוזרין מתקבלין, א״ל ולא כן כתיב תשב אנוש עד דכא, עד דכדוכה של נפש מקבלין, באותה שעה בכה אלישע ונפטר, והי׳ ר״מ שמח בלבו ואומר דומה שמתוך תשובה נפטר עיי״ש, מבואר דמהני תשובה אפי׳ ביום מיתה, אלא דמקרא דתשב אנוש עד דכא ילפינן, ולא מהא דעד אשר לא תחשך השמש. ורבינו דמייתי לה מהאי קרא אסמכתא בעלמא הוא, ועיין בהגה״מ.

ובשבת (קנ״ג ע״א) אמרינן ר״א אומר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאלו תלמידיו את ר״א וכי אדם יודע איזה יום ימות, א״ל כ״ש ישוב היום שמא ימות היום, אע״ג דמהני תשובה ביום מיתתו וכמ״ש רבינו, משום דמיתה בזמן מועט חיישינן ומש״ה נקט טפי יום מחר, ואע״ג דעד שבעה ימים נקרא זמן מועט, וכדמשמע מהא דיומא י״ג גבי אשה אחרת מתקינין לי׳, ועיין תוס׳ יבמות כ״ו ע״ב ד״ה למיתה לא חיישינן עיי״ש, מ״מ טפי שכיחא יום אחד מאותו יום, מש״ה תפס לישנא שמא ימות למחר, כצ״ל לדעת רבינו. עכ״ד ודפח״ח.

★★

ויש לציין בהקשר לזה לדברי הגמ׳ (ע״ז י״ז ע״א) בעובדא דר״א בן דורדיא שאמר אין הדבר תלוי אלא בי, והניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכי׳ עד שיצאה נשמתו, יצתה בת קול ואמרה ר״א בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא וכו׳, בכה רבי ואמר יש קונה עולמו בכמה שנים ויש קונה עולמו בשעה אחת, ואמר רבי לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן אלא שקורין אותו רבי, ע״כ דברי הגמ׳.

הנה שמוזכר ענין של שעה אחת ביום הפטירה שמועיל אז תשובה ודו״ק היטב.

ובספר מאיר עיני הגולה הביא שהחדושי הרי״ם במחלתו האחרונה פנה לנכדו וחקירה בפיו, דהנה הרמב״ם כתב דגדר התשובה היא עד שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישיב לכסלה עוד, ונסתפק בחולה שיודע שהגיע קץ ימיו, ולא יהי׳ בידו לחטוא עוד, ואז הוא חוזר בתשובה, האם גם אז תשובתו תשובה גמורה.

★★

בספר לוית חן להגאון ר׳ משה חיים ליטש־רוזנבאום זצ״ל על משלי (כט, כב) כותב בתו״ד: פירשתי מאמר התנא (אבות ב, י) ״יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך, ואל תהי׳ נוח לכעוס, ושוב יום אחד לפני מיתתך״, הכונה לענ״ד, דשלש אלה צריכים זה לזה, דהתנא מזהירנו שלא לפגוע בכבוד שום אדם, ויהי׳ כבודו חביב עלינו כשלנו, ודבר זה מוסר השכל כאשר יעלה על דעתינו לפגוע בכבוד אדם ולדבר משפטים אתו על אשר מרד נגדינו, או פעל ועשה לנו עול בפגעו בכבודינו, יעלה על דעתינו, על מה זה באתי להלבין פני חבירו, על אשר מרד נגדי, והיטב חרה לי על אשר עשה לי עול לפגוע בכבודו, ואיך א״כ אכשל אני כעת באותו עול עמו, לזלזל כבוד חבירי, אמנם לזה צריך התבוננות, ובהיות האדם בכעסו אין כחו עימו ולבו בל עימו, לפלס במאזני ההתבוננות את זה, לכן מן הצורך ג״כ ״ואל תהי׳ נוח לכעוס״, כי בהיותו כועס ישכח את זה, ובודאי לא ישגיח על כבוד חבירו, ולכן שני אלה צריכים להיות אחדים.

אכן צריכים אנו להדר ולבקש סמים לתרופה הלזו, וערבך ערבא צריך, מאין ימצא ויגיע למרום מדה זו שלא יהי׳ נוח לכעוס, לזה אמר ״ושוב יום א׳ לפני מיתתך״, ובע״כ יעלה בזכרונו כי ידע האדם עת עתו, וכי יודע אדם איזהו יום ימות, וכאשר השיב ר״א הגדול לתלמידיו (שבת קנג ע״א), א״כ כש״כ ישוב היום שמא ימות למחר, וא״כ למה זה יכעוס על דבר כלה ונפסד, דברים של מה בכך, ויש לפרש גם להיפך, יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך, ועי״ז תגיע למדה זו שלא תהי׳ נוח לכעוס כי מה אתה, גם כבוד חבירך גדול ככבודך, אכן מאין יבא לידי מדה זו שיהי׳ כבוד חבירך חביב עליך כלו, ע״ז אמר שוב יום א׳ לפני מיתתך, קטן וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו.

★★

עוד כתב שם (משלי טז, לא) לבאר מה שאמר יצחק (בראשית כז, ב) הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי, כי מכח שחשב תמיד שמא ימות למחר, כמ״ש ר״א הגדול לתלמידיו (שבת קנג ע״א) שוב יום אחד לפני מיתתך, עי״ז לא הי׳ אץ להעשיר, כי מה לו בעולם שאינו שלו, וז״ש הנה נא זקנתי, בשביל שלא ידעתי יום מותי, וסבר שימות למחר ועי״כ זקנתי, כי הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם (אבות ד, כא), לא כן אם האדם זוכר שמא ימות למחר, סר כל זה ממנו. וע״ש מש״כ עוד לבאר לפי״ז.

★★

בגמ': בכל עת יהיו בגדיך לבנים - אלו ציצית וכו'.

בספר לוית חן להגאון ר' משה חיים ליטש-רוזנבאום זצ"ל על הפסוק (משלי ו, לב): נואף אשה חסר לב. מביא: כתב אא"ז בעל מתא דירושלים ז"ל: ראיתי רמז ע"ד מאחכז"ל אמרו (מנחות מד ע"א) דציצית משמרים מחטא זנות, עיי"ש גבי מעשה דהאי תלמיד שהי' ציציותיו מטפחים על פניו, וחוטי הציצית הלא המה ל"ב במספר, וא"כ זה הנואף אשה הלא הוא חסר ל"ב, היינו ל"ב חוטין, דאלו הי' נזהר היטב בל"ב חוטין של ציצית היו משמרים אותו.

והנה חכז"ל דרשו בסוף פרק השואל (שבת קנג ע"א) עה"פ (קהלת ט, ח) "בכל עת יהי' בגדיך לבנים" - אלו ציצית, והנה ל"ב החוטין המה מסבבים את האדם ורמז במלת לבנים, ל"ב נ'מין י'הי' מ'סובב, ושפיר אמרו זה ציצית.

ודע כי ר"ת ל'בנים ש'מן ע'ל ר'אשך א'ל י'חסר הוא שעריא"ל, כי יש קליפה הנקראת שעריא"ל והיא המתגברת בנשים המגלות את שערן, והמה זונות בזה, וזה הוא דציצית משמרות את האדם המפרכסות בשער ראשן עכ"ל הטהור. עכ"ד שם.

★★

וראוי להביא מה שכתב מהר"י ברונא בשו"ת (סי' ע"ג) דבעי שיהיה צבע לבן בציצית לעיכובא, וזה עפ"י דאי' בגמ' שבת (קנ"ג.) עה"פ: בכל עת יהיו בגדיך לבנים - אלו ציצית, אלמא דבגדי לבן בעינן, וע"ש עוד ראיות לזה.

ובפירוש הרוקח (במדבר טו, לט) כתב: בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן בגי': תן ציצית לבגדיך ע"כ. (או בלא תיבת ושמן, והגי' הוא: הן ציצית לבגדיך, ועי' ברוקח (סי' שס"א) או בגי': זה ציצית לבגדיכם (עם ג' התיבות) ראה בבעל הטורים בבמדבר שם). ועי' בשו"ע או"ח (סי' ט ס"ה) שכתב הרמ"א דנאשכנזים נוהגים לעשות חוטי הציצית לבנים ובמג"א הביא הפסוק: לבושי' כתלג חיוור ע"כ. (ואולי יש לרמז עפ"י מש"כ: אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו וגו', והיינו עפ"י דאי' במנחות (מ"ד.) דבציצית יש סגולה להציל האדם ח"ו מהחטא, וא"ש דע"י הציצית - כשלג ילבינו ודו"ק).

★★

ובדעת זקנים לבעלי התוס' (במדבר טו, לז) הביאו בשם מדרש (ועי' בתנא דבי אליהו רבה (פכ"ו) שאי' כעי"ז ע"ש. והובא גם ברוקח, ובפענח רזא (פר' שלח) בשם רבו ע"ש) שמבאר למה נסמכה פרשת צצית לפרשת מקושש, דלכך נתן הקב"ה מצות ציצית, כיון שמשה רבינו ביקש מהקב"ה אחרי חטא המקושש שיתן לבנ"י מצוה שתזכיר להם שלא לחטוא גם בשבת (דהתפילין מזכירים להם שלא לחטוא בחול ע"ש), ונתן להם הקב"ה את מצות ציצית בשביל זה ע"ש, ועי' בילקוט חדש (ערך שבת סי' ל"ז) שהביא ג"כ כן, וכן באור החיים הק' פר' שלח (שם) (ועי' בדובב מישרים (ח"ג סי' ע"ג ס"ק א) שתמה מזה ע"ד המרדכי דבשבת אין חיוב להטיל ציצית ע"ש וי"ל בזה). וראה ברמב"ן (במדבר ט"ו, ל"א) שכתב וז"ל: ואח"כ צוה במצוות ציצית שיזכרו בו המצוות כולן ולא ישכחו את השבת או זולתה מן המצוות ע"כ. וכנראה ג"כ כוונתו לרמוז להנ"ל.

וי"ל לפי"ז הרמז בגמ' כאן, אחרי דאיתא שוב יום אחד לפני מיתתך וכו' כל ימיו בתשובה. ומסמיך הענין דבכל עת - ציצית. ושמן - תפילין. דב' הדברים האלו מזכירים לאדם שלא לחטוא לא בחול ולא בשבת וכנ"ל ודו"ק היטב.

★★

ויש להוסיף עוד. עפ"י מש"כ בפרושי ר' חיים פלטיאל ז"ל (במדבר טו, לז) תימא, למה נסמכה פרשת מקושש לפר' ציצית, וי"ל להגיד שהמתים חייבים בציצית לפי שהציצית שקול כנגד תרי"ג מצות וכו', ע"ש מש"כ.

ועצם פירושו צ"ב ואכ"מ. אך יש לומר לפי"ד דזה הרמז כאן במצות ציצית לרמוז לאדם על יום המיתה, ועי"ז ישוב היום שמא ימות למחר וכו', ודו"ק.

ויש להביא מש"כ בספרי זוטא עה"פ (במדבר טו, לז): ויאמר ה' אל משה לאמר - ועשו להם ציצית וגו': לרבות יחידים ע"כ. ובמשך חכמה (פר' שלח) כתב לבאר עפ"י דאי' בגמ' (תענית י.): מאן יחידים רבנן, ולפי"ז י"ל דכיון דבמצות ציצית כתיב בתורה: למען תזכרו וגו', והו"א דאנשים גדולים - רבנן, אינם צריכים זה ולא יהיו חייבים בציצית, וע"ז קמ"ל דג"כ הם חייבים עכ"ד. והוא דבר חידוש.

פרק עשרים וארבע

בגמ': **מאי טעמא שרו לי' רבנן למיתב כיסי' לנכרי.**

וברש"י: והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת ע"כ. כבר הארכנו בכמה דוכתי בענין שליחות בשבת. ויש צורך לעמוד בזה כאן בדברי רש"י הנ"ל.

בשפת אמת כאן כותב וז"ל: ונראה לענ"ד דאין כוונת רש"י ז"ל דאסור מה"ת כמו שעושה בעצמו דשליחו של אדם הוא כמותו, דא"כ קשה טובא דהא אין שליחות לנכרי ולרוב פוסקים אף לחומרא אין שליחות, ע"כ.

ויש להוסיף בזה דהנה החתם סופר בתשובותיו (או"ח סי' פ"ד וחו"מ סי' קפ"ה) כתב דזה שהוצרכנו לדין מיוחד של "אמירה לנכרי שבות" ולא הספיק לנו הכלל של "יש שליחות לעכו"ם לחומרא" (ב"מ עא, ב), אלא דבשבת לא שייך כל הגדר של שליחות, מאחר שעיקר הציווי של שבת הוא על שביתת הגוף, ועל זה אין לומר "שלוחו של אדם כמותו", שגוף השליח לא נעשה כגופו של המשלח, כי סוף סוף גוף המשלח נח ושובת ע"כ. וכן הביא בחת"ס (שם) בשם הבית מאיר (או"ח סי' ה'). וכן הוא בישועות יעקב (או"ח סי' רסג) ע"ש.

אכן, הרב בעל התניא בשו"ע שלו (סי' רמ"ג סעיף ג') כתב שבאמת זה עצמו הוא הטעם של אמירה לנכרי שבות מפני שיש שליחות לעכו"ם לחומרא. דין אחד הוא, היינו הך. ולא מלבו הוציא הרב מילין אלו, אלא משמעות לשון רש"י הנ"ל לפנינו מורה כך: על "מי שהחשיך בדרך נותן כיסו לנכרי", שאלו בגמרא: "מאי טעמא שרו?" והסביר רש"י השאלה: "הרי הוא שלוחו לישאנו בשבת". יותר מפורשים הדברים בהגהות מיימוניות (שבת פ"ו ה"א): "אסור ליתן לנכרי מעות בערב שבת שיקנה לו למחר, כי יש שליחות לעכו"ם לחומרא".

וכתב הגאון ר' שלמה יוסף זוין ז"ל במאמרו הנחמד בקובץ סיני (קובץ מ"ו ע' קט והלאה): לפי דברי רש"י הנ"ל עלינו להסיק להיפך ממש"כ החתם סופר (הנ"ל), ומסקנתו היא: הקפידא של התורה היא גם על הפרעת המנוחה שבמלאכה עצמה, שהרי על גוף האדם באמת אינו חל הגדר של שליחות.

ומתוך שהדבר נוגע לתכונתו היסודית של עיקר שבת, כדאי לייחד קצת הדבור על כך. ובכן:

נר שהדליק עכו"ם בשבת, אין מברכים עליו במוצאי שבת "בורא מאורי האש", מפני "שלא שבת ממלאכת עבירה" - הלכה זו נאמרה בגמרא (ברכות, נג א) ובפוסקים (רמב"ם פכ"ט הכ"ו, וטוש"ע או"ח סי' רצ"ח ס"ה). איזו "מלאכת עברה" נעשתה בו בנר זה? אם כל האיסור של עשיית המלאכה הוא לא מצד עצמותה של המלאכה, אלא כדי שגופו של הישראל יהיה נח ושובת, הרי בנר זה שהדליק הגוי לא היתה מעולם שום מלאכת עבירה כלל: בעצם פעולת המלאכה אין לעולם עבירה, וגופו של המדליק הוא גוי, שאינו מוזהר לנוח. בעל כרחנו, שהאיסור הוא על עצם המלאכה שלא תיעשה בשבת, שתהיה שביתה מוחלטת בעולם, אלא שהגוי אינו מוזהר על כך, כמו שאינו מוזהר על כל התורה, ולכן יש על מלאכת הגוי בשבת שם של מלאכת עבירה, שעל כל פנים המלאכה גופה היא מלאכת איסור, וכדרך שכתב רש"י בחולין (קיד, ב), שמכיון שבישול בשר בחלב הוא "דבר שתיעבתי לך", שוב אפילו כשבישלו קטן או נכרי נקרא "תועבה". עכ"ד, ודפח"ח.

★★

ויש לציין דהרמב"ם (בפ"ח מהל' שבת הלכה א') כתב דאיסור אמירה לעכו"ם בשבת הוא בגלל גזירה "כדי שלא תהי' שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשית בעצמן" עכ"ל. וזה כמובן דלא כרש"י הנ"ל שמבואר בו דאיסור אמירה לעכו"ם הוא בגלל גדר שליחות שהוא כשלוחו וכנ"ל.

אכן הגאון ר' דוד פרידמן מקרלין זצ"ל בקובץ כרם שלמה (שנה י"ב קו' ח' ס' כד) כתב: נראה שאין כונת רש"י

מטעם שליחות, דהא אין שליחות לעכו"ם, אלא דהכונה דהוה כעין מחמר כיון שהגוי עושה עפ"י שליחותו, דאם הי' תוקפו ומכריחו לעשות בשבילו לאכה, הוי איסור תורה כמו שאומר הרמב"ן [הובא בחי' הריטב"א עמ"ס ראש השנה ל"ב ע"ב], ובשו"ת שלי הארכתי.

★★

בגמ': אי לא שרית לי' אתי לאיתויי ד' אמות ברה"ר.

מבואר דבגלל הסברא דאי לא שרית וכו' התירו חכמים אמירה לעכו"ם בשבת. ולפי"ז כתב חכ"א בקובץ זכרון שלמה ויעקב (ע' קל-קלא) ענין נחמד ליישב קושית הגרע"א בהגהותיו לשו"ע (יו"ד ס' קס"ח סז) במה דאיתא ברמ"א שם: ויש מקילין שישראל מותר לומר לגוי לוה לי מעות ברבית מישראל בשמך ע"כ. והביא הגרע"א משער המלך וכן מהפמ"ג בספרו תיבת גומא שהקשו, אמאי לא אסור מדין אמירה לעכו"ם שאסור בכל לאוין? ע"כ.

ותירץ בקובץ הנ"ל עפ"י הגמ' בשבת כאן הנ"ל. וי"ל לפי"ד דה"נ בריבית שכתב הטור שזה דבר שקשה מאוד לפרוש מזה, והיצר ע"ז חזק מאוד, וע"כ י"ל שחז"ל לא אסרו אמירה לעכו"ם כדי שלא יבואו לעשות בעצמו האיסור, שאם לא נתיר לו אמירה לעכו"ם יבא לעשות בעצמו ויעבור על האיסור תורה של רבית, ע"כ לא גזרו בכה"ג.

ועוד דק"ו הוא, דמה שם בשבת במקום שיש בחז"ל כבר איסור שבות של אמירה לעכו"ם והתירו לו השבות מה"ט. כ"ש כאן שלא מצינו מפורש איסור, שיש לומר דמעיקרא כלל לא גזרו מה"ט גופא. ודו"ק.

★★

בגמ': דוקא כיסו אבל מציאה לא וכו'.

הנה כתב הרמב"ם (פרק כ' מהל' שבת הלכה ז') וז"ל: לא היתה עמו בהמה לא עכו"ם ולא אחד מכל אלו, מהלך בו פחות מד' אמות, ואפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות מד' אמות, אבל קודם שתבוא לידו, אם יכול להחשיך עלי' מחשיך, ואם לאו מוליכה פחות פחות מד' אמות, עכ"ל. - והקשו עליו חכמי לוניל מהגמרא שלפנינו דאיתא: מאי טעמא שרי לי' רבנן למיתב כיסו לנכרי, קים לי' לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו וכו'. וע"ז אמר רבא, דוקא כיסו אבל מציאה לא. הרי בהדיא בדברי רבא דבמציאה ליכא שום עצה, מדלא מסיק עצה זו דמוליכו פחות פחות מד' אמות, וכמו כן הרעישו עליו עוד כמה ראשונים והמגדל עוז מביא שאלת חכמי לוניל ותשובתו עיי"ש.

והנה החת"ס חלק או"ח (תשובה פ"ז) מצא מקור לדברי הרמב"ם וז"ל: שוב הי' נראה לי דדמיונו של הרמב"ם מבואר להדיא בש"ס ע"ז (דף ע' ע"א), המוצא כיס בשבת מטלטלו פחות פחות מד' אמות, והגי' בכל הספרים שלפנינו המוצא בלא יו"ד, ואינו לשון הוצאה, שהוציא כיסו בשבת, אלא לשון מציאה, שמצא כיס שאינו שלו. ועוד דא"כ הי' לו לומר המוציא כיסו בשבת. ועוד מתניתין דר"פ מי שהחשיך הי' לו לאתויי, אלא ע"כ כהרמב"ם ואמציאה דלא אתיא לידי' קאי, דלית לי' תקנתא אלא הטלטול, ואפילו מוקצה נמי, דאכיס קאי, ותמהתי על הראשונים שלא עמדו בזה עכ"ל.

ותמה הגאון רבי ירוחם ורהפטיג ז"ל בקובץ האהל (שנה א' קו' א' סי' לג) על החתם סופר וז"ל: אמנם פליאה עצומה היא, שלפי דברי החת"ס אתיא דאישתמיט מחכמי לוניל ואף מהרמב"ם גופי' גמרא מפורש זו דמס' ע"ז, ויתר על כן שלא עלתה גמ' זו להרמב"ם כדי להשיב לחכמי לוניל הראשונים, אשר על זה תמה החת"ס על הני ראשונים.

אולם אחרי נשיקת עפרו של החת"ס נ"ל דאין ראי' משם, אדרבה במקום תמיהתו על הראשונים שלא עמדו בזה, תמהתי על החת"ס ז"ל דאין זה שום מקור להרמב"ם, דהרי מי אמר דברים הללו במס' ע"ז, הרי מפרש בגמ' שם דסבירא לי' כר' יצחק, דאמר ר' יצחק המוציא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מד' אמות, וזהו אותו ר"י דאמר שם במס' שבת (קנ"ג ע"ב) דמוליכו פחות פחות מד' אמות, דלא איירי לגמרי במציאה.

וגם כאן במס' ע"ז מהיכי תיתי לי' להחת"ס דאיירי במציאה, הרי לא נאמר בגמרא המוציא מציאה, כמו דאשכחן בש"ס המוצא מציאה לא ישבע, אבל כאן בע"ז כתוב רק המוצא, היינו שמצא את שלו, כלומר דהאי גברא שכח והוציא את כיסו לרה"ר, והרי מילתא דשכיחא היא דאדם יוצא לחוץ בשבת וכיסו אצלו, דבהכי איירי שפיר בכיס דילי', אם מצא אצלו מוליכו פחות פחות מד' אמות, דאילו מצא מציאה ולא שלו הו"ל להגמרא לומר המוצא מציאה, וכאן נאמר רק המוצא כלומר דמצא שלו בשבת, דמשו"ה לא מביא הרמב"ם מקור זה, וכן הראשונים לא הביאו, דאין דמיון לכאן. עכ"ד.

דף קנ"ג ע"ב

בגמ': איכא דאמרי לחרש יהיב ליה ואיכא דאמרי לקטן יהיב ליה.

עיין בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פ"ג) שהביא את דברי תרומת הדשן (פו"כ סי' ס"ב) הכותב דמה דאסור לספות לקטן אסור בידים הטעם הוא דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו וימשיך לעבור איסורין. וכתב החת"ס דלפ"ז כל זה שייך רק בקטן דעתיד לגדול, אבל חרש ושוטה לפ"ז ליכא אסור לספות להו מה"ת.

וכתב דיש לומר דבזה פליגי הני תרי לישני הכא, דמאן דסובר דלחרש נותנין, ס"ל כסברת המהרא"י דעיקר האיסור לספות הוא כדי שלא יתרגל, וחרש אינו אלא מדרבנן ומאין דסובר דיתן לקטן, בע"כ לית ליה סברת מירא"י, והוא איסור עצמי לספות לו. וכ' דהוי ספק דאורייתא ואזלינן בי' לחומרא.

ועיי"ש מה שדן שם לגבי קטן שוטה, אי שרי לתנו לבית הספר לשוטים אשר בוינא למען ישכילהו חכמה, אולם יצטרך לאכול שם נבילות וטריפות ובתוך דבריו דן אי שייך לומר חלל עליו שבת אחת, דהיינו שבינתים יאכל נבילות וטריפות, כדי שישמור שבתות הרבה, כלומר שעי"ז יבא להיות בכלל בן דעת, וישמור ע"י כן שבתות הרבה כדת וכדין. ולבסוף מסיק דאף דמדינא שרי, מ"מ כבר כתבו קדמונינו דמאכלות אסורות מולידות טבע רע באדם, וע"כ מוטב יהי' שוטה כל ימיו ואל יהי' רשע שעה אחת לפני המקום.

★★

בגמ': א"ר יצחק עוד אחרת היתה ולא רצו חכמים לגלותה מאי עוד אחרת היתה, מוליכו פחות מד' אמות וכו' **משום כבוד אלקים הסתר דבר** וכו' ע"כ.

וכתב בספר נר למאה להג"ר ירחמיאל זלצר שליט"א: ויש להקשות למה גילה ר' יצחק היתר זה מה שלא רצו לגלות תנאים הראשונים, והגם שצריך לומר שעל אופן כזה לא היתה הגזירה של י"ח דבר ואסרו רק באופן שיש לו עצה אחרת אבל באופן שאין לו עצה אחרת לא גזרו כלל, אבל עכ"פ לא רצו שישתמשו בהיתר זה, ואמאי גילה ר' יצחק היתר זה ונפסק כן להלכה ברמב"ם וש"ע ועיין כסף משנה (פרק כ' משבת) שכתב שגם הרי"ף והרא"ש כתבו להא דר' יצחק וגילו הסוד, מאחר שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו ואתי לאתויי ד' אמות ברה"ר עכ"ל.

וגם על זה יש להקשות, אמאי לא חשו לזה תנאים ראשונים ולא גילו הסוד, ומצינו כזה בנדרים (דף כ"ג) רב הונא בר חיננא רצה לדרוש ברבים שיש עצה לבטל נדרים בראש השנה, א"ל רב תנא מסתים לב סתומי כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים ואת דרשת בפירקא ע"ש, וכזה איתא עוד בקידושין (דף ל"ט) שאין לדרוש ברבים שספק ערלה מותר בחוץ לארץ, וממילא יש להקשות כן נמי על ר' יצחק תנא מסתים לה ואתה מגלהו.

וי"ל עם הא דאיתא בע"ז (דף ע') שאמר איסור גיורא, כי הוינן בארמיותן אמרינן יהודאי לא מנטרי שבתא, דאי מנטרי שבתא כמה כיסי קא משתכחי בשוקא, ולא ידענא דסבירא לן כרבי יצחק דא"ר יצחק המוצא כיס בשבת מוליכו פחות פחות מד' אמות ע"ש. הרי שהי' חילול השם שאמרו הגוים שישראל מחללין את השבת על כן מצאו לנכון לגלות הדבר ע"כ.

★★

בגמ': והלא מחמר ורחמנא אמר לא תעשה כל מלאכה וכו'.

בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סימן סד) חקר בלאו דמחמר דהתורה אמרה לא תעשה כל מלאכה, אם מה שהזהירה התורה שלא לעשות מלאכה בבהמה, אם היא מצד המלאכה בעצמה, כמו שאסרה תורה לאדם כמו כן אסרה לבהמה של ישראל, ועי"ז נסתעף ג"כ שמצווה על שביתת בהמתו ג"כ, או שעל הבהמה לא קפיד התורה על המלאכה, ורק שעיקר קפידת התורה שתנוח בהמתו של ישראל, וממילא ע"י שמצווה שתנוח, ממילא עי"ז נסתעף איסור המלאכה.

וכתב להכריע דבמקום שעצם המלאכה חשיבא, י"ל דגם על בהמה מצווה שלא לעשות הוא ובהמתו מלאכה בשותפות, אבל מלאכה גרועה כמו הוצאה שמלאכה גרועה הוא גם באדם, א"כ מה שצותה התורה לנוח בהמתו הוא מטעם למען ינוח ולא מטעם המלאכה.

ובזה ביאר דברי הרמב"ם (בפ"כ משבת הלכה א' ב') שכל הקדמונים נדחקו בביאור דבריו, ולפי הנ"ל דברי הרמב"ם נאמרים דבר דבור על אופניו, דהנה הרמב"ם כתב דאסור להוציא משא על בהמה בשבת שנאמר למען ינוח,

ואם הוציא אע״פ שמצווה על שביתתה אינו לוקה, לפי שאיסורא בא מכלל עשה, לפיכך המחמר אחר בהמתו בשבת פטור. וקשה דהא לאו מפורש בתורה שנאמר לא תעשה כל מלאכה וגו׳, שלא יחרוש בה וכיוצא בחרישה, ונמצא לאו שניתן לאזהרת מיתת ב״ד ואין לוקין עליה, ולהנ״ל כוונתו דבאמת אם הי׳ האיסור עיקרו מפני הל״ת דכל מלאכה לא לתעשה, כגון במחמר אחר חרישה, א״כ הי׳ עיקרו מפני הלאו, ומזה נסתעף השביתה והעשה דלמען ינוח הי׳ מקום ללקות, דעיקרו מפני הל״ת, אבל כיון דהל״ת הוא עיקר בדבר שמוזהר במיתת ב״ד אם היה עושה בעצמו, וא״כ בזה שייך בבהמה מצד המלאכה, אבל בהוצאה שהוא מלאכה גרועה ואינו מהראוי גם באדם שיתחייב, רק שגזה״כ באדם, וא״כ בבהמה שאינו מצד המלאכה רק מתורת שביתה, וזה אינו רק מצד עשה, ועל עשה אין לוקין.

(שדה צופים)

★★

בגמ׳: מניחו עלי׳ כשהיא מהלכת - והא א״א דלא קיימא וכו׳.

בשפת אמת כאן כתב, דעמידה כזו להשתין מים ולהטיל גללים הוי עמידה לפוש רק גבי בהמה שאין לה דעת, אך באדם כה״ג הוי עמידה לכתף, (לאפוקי מדעת המשנ״ב בשער הציון סי׳ ס״ק י״ח עי״ש היטב).

וכתב חכ״א בקובץ תורני מרכזי-גור (קובץ ד׳ ע׳ קצד): ולכאורה הא הדין דשביתת בהמתו הוא שאם לאדם מותר לעשות מותר לו גם ליתן ע״ג בהמה, א״כ מה פריך בגמ׳, הא בכה״ג שתעמוד להטיל גללים לא הוי איסור לגבי האדם, א״כ אין בזה שביתת בהמתו.

ומוכח מדברי השפת אמת שלגבי שביתת בהמתו לא מסתכלים אם בכהאי גוונא שרי לאדם, אלא שיורדים לדעת הבהמה ואומדים הענין שבכה״ג גם אדם הי׳ אסור, ולכאורה בסימן תצ״ה במג״א ס״ק ה׳ מבואר לא כן, שהרי בבהמה לא שייך הוצאה לצורך, ואעפי״כ התיר המג״א כיון דלאדם מותר מותר גם לשים על הבהמה, הרי לאדם מותר רק משום שיש לו צורך, דבלא צורך הוי איסור מה״ת גם לאדם עי״ש סי׳ תקי״ח סעיף א׳, א״כ למה שרי בבהמה, וצ״ע אם המג״א סותר לדברי השפ״א. ע״כ.

★★

בגמ׳: מניחו עליה כשהיא מהלכת וכו׳ **א״ר אדא בר אהבה היתה חבילתו מונחת לו על כתיפו רץ תחתיה עד שמגיע לביתו.**

כתב הגאון ר׳ משה פיינשטיין זצ״ל באגרות משה (או״ח ח״ב סי׳ קיב) דבהנחת הכובע על הראש או בלבישת בגד אחר בדרך הלוכו, נחשב הנחה אע״ג דהאדם הלובשו מהלך, כיון דלגבי הבגד הוי הנחה.

ולא דמי לאחד שהניח חפץ על חבירו כשהוא מהלך דלא הויא הנחה כמפורש בגמרא כאן, דהתם אין מקום הנחת החפץ, ולכן כל זמן שהאדם לא נח ליכא הנחה גם על החפץ, וה״ה אם יניח בגד על חבירו שלא בדרך לבישה אינה הנחה, אבל בדרך לבישה הוי הנחה על הבגד אף שהלובשו עדיין הולך.

ולפי״ז מי ששכח והוציא בגד בדרך משא מהבית, אסור לו כשנזכר ברה״ר ללבשם דרך הילוכו, דהרי יעשה בזה הנחה, אלא טוב לו יותר לרוץ כמו בחבילתו מונחת לו על כתיפו שבגמרא כאן ולזרוק כלאחר יד כשיגיע לביתו, אך נראה דהכא תיכף כשנזכר שיזרוק הבגד כלאחר יד ואח״כ יקחנו וילבשנו במקום שנפל, דכיון דיכול לזרוק תיכף ולא יהיה לו הפסד, מסתבר שאסור לו לישא כל הדרך אף בריצה.

★★

בגמ׳: כל שחבירו פטור אבל אסור - בחמורו מותר לכתחילה.

תלמיד יח״ל, הבחור אלימלך שפירא הי״ד בספר כוכבי אור (חלק ב׳ ע׳ קיט) כתב להקשות בבכורות (ב׳ ע״א) דמבואר, דהלוקח עובר של עכו״ם לא עביד שום איסור. וקשה לפי מה דאמרינן בתמורה (ל ע״ב) ולד נוגחת אסור היא וולדה נגחו, ובבבא קמא (מו ע״א) פרה שהזיקה גובה מולדה, מאי טעמא גופה היא, ועיי״ש בתוס׳ (ד״ה מאי), א״כ קשה כיון דהעכו״ם יעבוד בבהמה זו מלאכה בשבת, גם העובר יסייע על שביתת בהמתו דהיינו העובר, וראיתי שהעיר בזה בספר זרע אברהם.

ונראה לומר לפי מה דקיי״ל בשבת (צג ע״א) דבזה יכול וזה אינו יכול האינו יכול פטור, משום דמסייע אין בו ממש, ועי׳ בתוס׳ שם (ד״ה אמר רב זביד) וביו״ד (סי׳

קצח) מבואר דבמסייע אפי' איסור דרבנן ליכא. ואף למאי דמשמע בגמ' ערכין (יא ע"ב) דמסייע גזרו ביה רבנן, ועי' בתשו' בית יצחק חלק אורח חיים (סי' לה) מה שכתב בזה, י"ל לפי מה דקיימא לן בשבת (קנו ע"ב) וברמב"ם (פי"ג מהל' שבת הל' יב) דכל שחבירו פטור אבל אסור, בחמורו מותר לכתחלה ועיי"ש, א"כ כיון דהעובר לא הוי רק מסייע, שפיר מותר לעבוד בבהמתו. וא"ש הסוגי' בבכורות הנ"ל ודו"ק היטב.

★★

בגמ': סוף סוף כי מטא לביתי' א"א דלא קאי פורתא וקמעייל מרה"ר לרה"י וכו'.

הגרע"א זצ"ל הקשה בגזירה דרבה (ר"ה כט ע"ב) שמא יטלנו וכו' ויעבירנו ד"א ברה"ר וכו' וז"ל: הא דלא נקיט שמא יוציאנו מרה"י לרה"ר, ובתוס' הקשו כן, י"ל דהא אף אם יוציא, מ"מ כל שלא יעמוד לפוש אלא אם ילך מביתו מיד להחכם לא יתחייב, וי"ל דזהו חשש רחוק שילך דרך רה"ר ויעמוד שם לפוש, משא"כ בחששא דשמא יעבירנו, דבזה אף אם לא יעמוד לפוש יהא חייב וכו' ע"כ.

והקשה הגאון ר' ישראל גרוסמן שליט"א, דמהגמ' כאן חזינן דא"א דלא קאי פורתא וקמעייל וכו' וא"כ הדרא קושית הגרע"א לדוכתא ע"כ.

ותירץ לו הגאון ר' יוסף שלום אלישיב שליט"א בקובץ תשובות (ח"ג סי' נד) וז"ל: אכן מ"ש א"א דלא קאי פורתא, לכאורה לא גרע מעומד לכתף שאין בזה הנחה וע"כ דאין כוונת הגמ' לומר שיש בזה מלאכה דאורייתא, שוב ראיתי בביאור הלכה סי' רסו ד"ה כי היכא דלא קאי פורתא - ומה שאמרו א"א דלא קאי פורתא זה לא הוי הנחה לגמרי רק נראה כהנחה, והגזירה דרבה צריכה הגמ' לשמא יכשל במלאכה דאורייתא ואכמ"ל עכ"ד.

★★

והוסיף בזה הגאון ר' ישראל גרוסמן שליט"א (בספר קובץ תשובות הנ"ל ע' עג): [ופא"פ רציתי לסתור תירוצו של הגאון שליט"א במה שהוכיח מהבאור הלכה, שאין כוונת הגמ' בשבת שמכיון שא"א שלא יעמוד הוי הנחה גמורה אלא רק נראה כהנחה, ויוצא לפי"ז שהקושי' היתה שיש מראית עין שאנשים יחשבו שזה הנחה, ולפי דעתו של הגאון הרי בעמידה לבד אין כאן הנחה אמיתית כי רק בעמד לפוש הוי הנחה גמורה, אבל עמידה סתם הוי כמו עמד לכתף.

והקשיתי להדר"ג מהמשנה ברורה בשער הציון (סי' שמט אות יח) וז"ל שם בסעיף ה', לשון המחבר: אסור להוליך חפץ פחות פחות מארבע אמות, והמג"א כתב: מקרי פחות פחות ע"י שעמד לפוש בינתים, והביאו המשנ"ב, וז"ל בשער הציון אות יח מג"א, ועיין לעיל בסי' רסו במ"ב ס"ק יח מש"כ בשם יש מחמירין, והוא מרבינו ירוחם המובא כאן בב"י, "ולפיענ"ד נראה ברור, דלכו"ע מה"ת מקרי עמידה אפילו אם לא עמד לפוש בהדיא ורק בשביל איזה סיבה שמנעו לילך כיון שלא עמד לתקן דרך משאו דרק אז חשוב כמהלך (ומה שאמר בגמ' עמד לפוש הוא לאו דוקא רק לאפוקי שלא עמד לתקן) וראי' ממה שאמרו בדף קנג ע"ב לענין בהמה דכשקיימא להשתין מים הוא ג"כ בכלל עמידה ופשוט דה"ה גבי אדם עיי"ש, וביותר מוכח בהדיא שם בסוף הסוגיא דקאמר שם סוף סוף כי מטא לביתי' א"א דלא קאי פורתא" וכו' עיי"ש, הרי דמיקרי עמידה אף שלא עמד לפוש ורק שלא הי' כדי לתקן, ודברי רבינו ירוחם צ"ע.

אח"כ מצאתי בלבוש סי' רסו דמפורש דברי רבינו ירוחם דלא מיירי לענין דאורייתא עיי"ש וגם זה דוחק קצת, דמנ"ל להרי"ו לחדש זה דבמקום שהתירו פחות פחות מד' אמות הוא דוקא בישיבה ועיין בא"ר שם עכ"ל. הרי שברור להמשנ"ב, דבעמידה לחוד הוי הנחה גמורה ומסתייע מהגמ' הנ"ל סו"ס "כי מטי לביתי' א"א דלא עמד פורתא", והדרא קושיתי לדוכתא על הגרעק"א.

ותירץ לי הגאון רבי יוסף שלו' שליט"א, שיש לפנינו מחלוקת בין רבינו ירוחם להמשנ"ב בגדר עמידה לחוד, אם הוי הנחה גמורה או לא הוי הנחה דהוי כמו לכתף.

ונ"מ להלכה הוא במצא מציאה דהתירו לו חכמים להובילו פחות פחות מד' אמות, דלרבינו ירוחם וכ"פ המג"א חייב כל ג' אמות לפוש ממש לישב ולהניח, ורק בזה הוא מספיק שלא יצטרף לד' אמות, אבל אם רק יעמוד לא הוי הפסק, ולשיטה זו, הא דאמרינן סו"ס כי מטי לביתי' א"א דלא עמד פורתא, לא הוי הנחה גמורה, אלא נראה כהנחה, כמו שמסביר בבאור הלכה שיטת רבינו ירוחם.

ולשיטת המשנ"ב שמפרש הגמ' בפשטות "הא מעייל מרה"ר לרה"י" הכנסה גמורה, מכיון שהי' הנחה גמורה

בעת עמדו ס"ל דבפחות מד' ד' אמות גם אם רק יעמוד באמצע הוי הפסק ולא יצטרף מה שיוליך לאחר שיעמוד.

ותירץ הגאון מרן שליט"א, שא"א להקשות על הגרע"א שנעלם ממנו גמרא מפורשת, שאפ"ל שלדידי' ס"ל דבעמד לחוד לא הוי הנחה, וכמו שרבינו ירוחם והלבוש והמג"א מפרשים הגמ', דא"א שלא יעמוד לא הוי הנחה גמורה, כך גם הגרע"א מפרש שלאו הנחה גמורה הוי אלא נראה כהנחה, ולכן לא פירש רבה שמשום כך אין תוקעין בר"ה שחל בשבת ויו"ט הראשון של סוכות שחל בשבת אין נוטלין הלולב משום גזירה שמא יוציא מרה"י לרה"ר, דאף שא"א שבהגיעו לביתו של החכם לא יעמוד קצת, אבל הגרע"א ס"ל דאין זה הנחה, וממילא דקא מעייל מרה"ר לרשות החכם אין בזה הכנסה גמורה, ובשביל דנראה לא נבטל מ"ע מה"ת, אלא גזירה שמא יעביר ד' אמות ברה"ר עפ"י שיטת התוס' בשבת המובא ברשב"א) עכ"ד.

★★

הנה דיש לנו ב' ביאורים בכוונת הגמרא כאן: סוף סוף וכו' א"א דלא קאי פורתא וכו' אי הוה הנחה גמורה או דרק נראה כהנחה ודו"ק היטב.

★★

בגמ': המחמר אחר בהמתו בשבת בשוגג חייב וכו'. **אמר רבא ב' תשובות בדבר חדא דכתיב תורה אחת יהיה לכם וכו' הוקשה כל תורה כולה לע"ז, מה ע"ז דעביד מעשה בגופי' ה"נ עד דעבד מעשה בגופיה.**

פירש"י "והכא לא קעביד מלאכה אלא דיבור בעלמא שמנהיג בקול" יעיי"ש.

והקשה חכ"א בקובץ אוצר החיים (כרך א' ע' 103): וצ"ע הא בב"מ צ"ו. סובר ר' יוחנן דחייב בחסמה בקול, דעקימת שפתים הוה מעשה, וא"כ לשיטתיה דרבא דאמר ביבמות ל"ו. דריו"ח ור"ל הלכתה כריו"ח, מאי הקשה כאן הא לדידי' קלא הוי מעשה? ע"כ.

(ויש לציין שבגליון הש"ס כאן הגירסא היא רבה במקום רבא, ולפי"ז לא קשה מרבא ביבמות הנ"ל).

ובקובץ הנ"ל (ע' 128) השיב חכ"א בזה: נ"ל עפ"י סברת הה"מ על הרמב"ם פי"ג מה' שכירות שפסק חסמה בקול חייב ומשמע שפסק כר"י דעקימת שפתיו הוה מעשה, ובה' סנהדרין פסק כל לאו שאין בו מעשה אין לוקין חוץ מנשבע ומימר ומקלל בשם, משמע שפסק דעקימת שפתיו לא הוה מעשה. ותי' דוקא בחסמה שאפשר לחסום ע"י מעשה, והוא עשה הפעולה ע"י דיבור, אמרינן עקימת שפתיו הוה מעשה, אבל נשבע ומגדף שא"א לעשות רק ע"י דיבור, שם עקימת שפתיו ל"ה מעשה. וכמו כן במחמר פירש"י מנהיג חמור טעונה, זאת א"א לעשות ע"י מעשה, וכן משמע מהגמר' שפריך בפשיטות הכא לא קעביד מעשה, שמחמר אחר בהמתו אינו רק ע"י קול, ושם אפי' ר"י מודה שעקימת שפתיו ל"ה מעשה. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': אמר רבא וכו' מה ע"ז דעביד מעשה בגופי' וכו'.

וברש"י והכא לא קא עביד מלאכה אלא דיבור בעלמא שמנהיג בקול וכו' ע"כ.

בשו"ת אבני נזר (הנדפס בסוף ספר אגלי טל סי' קצח [נז] ס"ק א) מביא קושיא, דא"כ במכבה ומבעיר ברוח פיו למה חייב חטאת, מאי שנא ממחמר דלא הוי מעשה, וכתב ע"ז דזה שבוש גדול, שהרי הוא פעל הכיבוי וההבער שהם מעשה, ובמחמר שהבהמה עשתה המלאכה והוא פעל רק הקול לא הוה מעשה, משא"כ במכבה ומבעיר מה נפק"מ במה כיבה והבעיר, ואם הי' סבירא לי' דלא חשיב מעשה דידי' עדיפא הי"ל להקשות דלא עבר על לאו כלל, דבשבת לא תעשה מלאכה כתיב, אך באמת חשוב מעשה ברוח פיו כדחזינן תרנגול ששיבר כלים ברוח שבכנפיו דחייב משום דחשוב כחו וכחו כגופו דמי.

וכתב שם, דעל מה שסיים המקשה בדבריו שלא מצא קושי' זו בשום ספר, חלילה וחלילה שימצא כזה בשום ספר, ודברים אלו לא נתנו לכתוב מרוב פשטותם.

ובתשובה שאחר זה הוסיף וכתב וז"ל: מה שכתבת בענין מכבה ומבעיר שלא הבנת דברי, באמת הדברים פשוטים שאפילו לבר בי רב דחד יומא, לא ידעתי מה אוסיף דברים, מ"מ אכתוב שנית אולי תבין עתה. המכבה ומבעיר ברוח פיו, ע"כ נחשב שהוא פעל הכיבוי וההבער, דאל"כ הי' נחשב גרמא ושרי, וע"כ נחשב שהוא פעל המלאכה והמלאכה הוא מעשה, אבל מחמר הוא המציא קול לבד, רק התורה

אסרה שהבהמה לא תעשה מחמתי' ומ"מ לא נחשב מעשה דידי', רק התורה אסרה אף דלאו מעשה דידי', ומ"מ חטאת אינו חייב רק במעשה דידי' וכו' עכ"ד.

דף קנ"ד ע"א

בגמ': אבוה דרב מרי בר רחל וכו'.

בקובץ בית הלל (קובץ ט"ו ע' עא והלאה) האריך חכ"א בענין שמות אנשים ונשים. והביא בתו"ד: וכאשר נתבונן בשמותם נמצא כי בכל שמות האמהות הקדושות; שרה רבקה לאה בלהה זלפה, בכולם יש בהן את האות ה', מלבד רחל אמנו אשר אין בה אות ה', וכמו כן אם נתבונן בשם בלהה שפחתה של רחל נמצא כי יש בה שני ההין, מה שלא מצינו כן בשאר השמות של האמהות שנכפל בהן איזו שהית אות. ונתעוררנו בזה מכח דברי רבנו האר"י שבא לפרש ולגלות לנו את הסוד הגדול אשר מצינו באמהות הקדושות שכולם נפקדו; שרה רבקה לאה בלהה זלפה, ואלו ברחל נאמר ורחל עקרה, ובדיק רבנו האר"י בשמותיהן של האמהות, וגילה לנו את עומקם של דברים בסיבת היותה עקרה.

ועוד אקדים ואומר, כי שמענו על מורנו ורבנו הגאון האדיר הגרב"ץ אבא שאול זצוק"ל, שבאחד הימים פנתה אליו אשה שהיתה סובלת ממחלות קשות, ומיוסרת ביסורים רבים, ורבנו שאל אותה לשמה, וענתה לו כי רחל שמה. ורבנו אמר לה כי היא צריכה לשנות את שמה לשם אחר, ובירך אותה לחיים טובים ולשלום, ועל ידי כך הבריאה מתחלואיה. ועוד נשאל רבנו כללית על ידי התלמידים אם לקרוא לבנותיהם בשם רחל, ורבנו השיב שלא לקרוא בשם זה.

והאריך שם עוד בזה דבשם רחל חסר אות ה' שהיא מסוגלת להפרות ולהרבות, ע"ש באריכות דברים מופלאים.

ויש לציין שבקובץ מקבציאל (גליון כ"ו ע' עב) האריך הגאון ר' יעקב הלל שליט"א בעניני קריאת שמות, ובסוף דבריו הביא עדות מהמקובל הגדול חכם סלמאן מוצפי זצוק"ל שהיה אומר שכאשר נולדה לו בתו הראשונה וחקר לדעת מעלת שמות הנשים כדי לתת לה שם שהוראתו פונה כלפי מעלה ודוגמא דלעילא לטוב, וערך רשימה של השמות ששרשם טהור מספר התנ"ך, ושמשמעותן מעולה בקדש נהדר, ובראש הרשימה כתב את השם רחל וקרא את בתו הראשונה רחל מטעם זה, ועוד האריך שם בדברים נפלאים בענין זה, אלא שציין למש"כ החיד"א בספרו דבש לפי משם גורי האר"י שאשה שחלתה וכדו' וקבעו החכמים ומבינים שראוי להחליף ולשנות שמה אז לא יחליפו לאחד משמות רחל, לאה, תמר ובת שבע אלא יבחרו לה אחד משמות שרה יוכבד וחנה ע"ש.

גם הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א נשאל בענין זה בספר דרך שיחה (ע' לד) וביטל את הדברים מכל וכל. חדא הרי מעשים בכל יום שיש ילדים לנשים הנקראות רחל, ומה גם שבגמ' (שלפנינו) שבת קנד. בכורות ג. ועוד מובא רב מרי בר רחל, ובאבות דר' נתן פ"ו איתא רחל אשתו של רבי עקיבא, עכ"ל.

★★

בגמ': המחמר אחר בהמתו בשבת פטור וכו' **דהוקשה כל התורה כולה לע"ז** וכו'.

והקשה הגרע"א זצ"ל בדרוש וחדוש קושי' נפלאה. דהרי הא דלא אמר כאן ר' יוחנן דהטעם דפטור משום דהוי לאו שאין בו מעשה, דאזיל לשיטתי' ב"מ דף צ' דעקימת שפתיו הוי מעשה ואעפ"כ לענין חטאת לא הוי מעשה. א"כ קשה על הא דאיתא בסנהדרין ס"ה שאני עדים זוממין הואיל וישנו בקול ומקשה וקול לר"י לאו מעשה הוא וכו'. והא אתמר חסמה בקול ר"י אמר חייב. ולפי הנ"ל מאי מקשה הגמרא. הא מבואר כאן בשבת דר"י ס"ל דהגם דלענין לאו מקרי קול מעשה. מ"מ לענין חטאת לא מקרי מעשה, והא עדים זוממין מיירי לענין חטאת, לכן לא מקרי קול מעשה, וחסמה בקול דהוי לאו שפיר מקרי קול מעשה ע"כ קושיתו והיא קושי' עצומה.

ובפשטות י"ל דבהנהגת כלאים האיסור הוא על מעשיו של האדם המנהיג, ולכן ס"ל לר"י דאם המעשה נעשה ע"י דיבורו הוי כאילו נעשה ע"י מעשיו, אבל במחמר עיקר האיסור הוא הגרמא, שגורם האדם למעשה הבהמה, ולא שייך לומר בזה הואיל ובדיבורו אתעביד מעשה, כיון דעצם האיסור לא נאמר על מעשיו של האדם המחמר, ודו"ק היטב.

ובקובץ שומר ציון הנאמן (ד' שס"ו ע"ב) תירץ בזה: נראה לתרץ דהא לא אמרינן עקימת שפתיו הוי מעשה רק היכא דבדיבורו איתעביד מעש', וא"כ הכא לענין שבת במחמר איהו עביד מעשה ע"י עקימת שפתיו, ובדבורו איתעביד

מעשה שהלכה הבהמה עם המשא, וא"כ אנו מחייבין אותו ע"י וע"י בהמתו ונגרמת המעשה ע"י שניהם, וה"ל כמו שנים שעשו דפטורין, ואיהו אינו יכול בלא הבהמה, אך אחר שאמר ר"י דפטור מחטאת וממיתה אמר דמלאו פטור משום דהוי לאו שניתן למב"ד ולא משום דהוי לשאב"מ, דעקימת שפתיו הוי מעשה ובדיבורו איתעביד מעשה, ואף דא"כ הוו שנים שעשו, די"ל דמכאן יהי' ראי' למ"ש הגאון דק"ק ליסא בספרו מקור חיים סי' רס"ו דאם אמרינן דבמחמר ליכא רק לאו גם בשנים שעשו חייבין יע"ש מה שהאריך, וא"ש.

★★

עוד יש ליישב בזה בהקדם דברי האגלי טל (מלאכת חורש אות ח ס"ק ג) שכתב לבאר מחלוקת הראשונים אם מחמר אחרי בהמת עכו"ם חייב, וביאר באגלי טל, דדעת האוסרים היא, דאיסור מחמר אינו משום עשיית המלאכה דבהמה, דהרי בהמה לאו בת שביתה היא רק משום לתא דידיה הוא, שהוא עושה המלאכה ע"י הבהמה, ודעת החולקים וסוברים דבבהמת עכו"ם פטור, דס"ל דהאיסור הוא משום מלאכה דבהמה שהוא גרם לה, ע"ש.

ולפי"ז יש ליישב כאן וי"ל דהנה האיסור בהנהגת כלאים הוא על מעשיו של האדם המנהיג, ולכן ס"ל לר"י דאם המעשה נעשית ע"י דיבורו הוי כאילו נעשית ע"י מעשיו, אבל במחמר עיקר האיסור הוא הגרמא שגורם האדם למעשה הבהמה, לא שייך לומר בזה הואיל ובדיבורו אתעביד מעשה, כיון דעצם האיסור לא על מעשיו של האדם המחמר נאמר. ודו"ק.

דף קנ"ד ע"ב

בגמ': אמר רב הונא - היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות וכו'.

ובשו"ע או"ח (סי' ש"ה סעיף י"ח) איתא: אין רוכבים על גבי בהמה ולא נתלים עליה ואפי' בצדה אסור להשתמש אבל צידי צדדים כגון שדבר אחד מונח על צדה והוא משתמש בו מותר, ואם עלה עליה אפילו במזיד ירד משום צער בעלי חיים, ומטעם זה פורקים משאוי שעליה, כיצד עושה מכניס ראשו תחתיה ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאיליו עכ"ל. ובביאור הלכה שם הקשה, דלמה צריך לטעם צער בעלי חיים להתיר, תיפוק ליה משום שטלטול בגופו מותר כמו דפסק המחבר עצמו בסי' שי"א ס"ח כהרא"ש דטלטול בגופו שרי בכל גווני, וכן הקשה על הטור, וע"ש מש"כ.

והנה החזו"א (סימן מ"ז אותיות יא-יד) כתב לחדש, שאין היתר אף לפי דברי הרא"ש לטלטל בגופו, אלא כששוכב, שאין בשכיבה על הקש שם טלטול הקש, אלא שם תשמיש השכיבה, הילכך אף אם כונת השוכב לנער את הקש מותר, שהוא דבר הנמשך מפעולת השכיבה. וכתב שם עוד דלפי האמור אין היתר לטלטל מוקצה בדחיפת הרגל לצורך המוקצה אף לדעת הרא"ש, וכש"כ לפי דברי הרשב"א והרמב"ן, והאיסור מבואר, עכת"ד.

ולפי דברי החזו"א לא קשה קושית הביאור הלכה, דמטעם טלטול בגופו ודאי אסור לטלטל בראשו, לפי שפעולתו אינה אלא טלטול המוקצה, ולפי החזו"א נאסר הדבר, ולכן צריך להיתר של צער בעלי חיים שהביאו בשו"ע ובטור, ומטעם זה פורקים, ולכן הביאו בסי' ש"ה דההיתר הוא משום צער בעלי חיים, אבל לטלטל בידים אסור, דאף שהתירו משום צער בעלי חיים, לא התירו טלטול ממש, ואם אין ברירה מפרק בנחת בידיו שגם זה אינו טלטול גמור, ודו"ק.

★★

כתב הגאון ר' צבי קושלבסקי שליט"א בקובץ צוהר (כרך ט'): בישיבתינו הק' נתעוררו בדבר פח האשפה שבישיבה, המיטלטל על גלגלים, והדרך שמוריקין אותו בער"ש. דיש לדון שבמקרה שלא נתנו בו שום דבר קודם השבת, יהיה אסור לתת בו בשבת קליפות וכדו' שמוקצין מחמת גופן, משום שבכניסת השבת הוא היה ריקן ומותר בטלטול, וע"י נתינתן בו הוא אוסר טלטול הפח מחמתן, והרי זה אסור משום ביטול כלי מהיכנו.

ובהקדם דברינו יש לברר בפח אשפה בלי גלגלים האם יש בו משום ביטול כלי מהיכנו. והנה יש לדון בזה מכמה צדדין, דבעיקר טעם האיסור של ביטול כלי מהיכנו מצינו סתירה בדברי רש"י. דבמתני' בשבת מב: מבואר שאין נותנין כלי תחת הנר לקבל את השמן המטפטף, ולחד מ"ד בגמ' טעמא דמתני' משום איסור ביטל כלי מהיכנו, שאוסר את טלטול הכלי, וז"ל רש"י בד"ה כלי תחת הנר, "דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה". ונראה מדברי

רש״י שהאיסור היא משום מלאכת בונה. ומאידך, בגמ׳ קנד: גבי בהמה שיש עליה משא של מוקצה ורוצה להורידו ע״י שמתיר החבלים ויפול, וכדי שלא ישבר רוצה לתת תחת הבהמה כרים וכסתות שיפול המשא עליהם, דאמרי׳ דאסור משום ביטול כלי מהיכנו, מבאר שם רש״י בד״ה והא מבטל כלי, שדמי לסותר. וכ״ה ברש״י קכח:, וכבר עמדו בזה התוס׳ בדף מג.

ובפנ״י בדף מג. מיישב את דעת רש״י, דלגבי כרים וכסתות, י״ל דלא שייך לאסור משום בונה, שהרי אין דרך לבנותם ולקבעם, ולכך הוצרך רש״י לומר שהאיסור היא משום סותר, שהרי סתר את הכלי מתשמישו, שעומד לשכיבה או ישיבה. ולגבי נתינת כלי תחת הנר לא שייך לאסור משום סותר, דכיון דאיירי בכלים העומדים לשימוש זה, לקבלת שמן וכדו׳, אין כאן סתירת הכלי כלל, שהרי עדיין ראוי ועומד ומשמש את השימוש המיועד לו, וע״כ הוצרך רש״י לומר שהאיסור הוא מטעם בונה, דכיון שהכלי נאסר בטלטול הרי הוא כאילו מחברו בטיט במקום זה, ואסור משום בונה.

ולפי דברי הפנ״י יש לכאורה לאסור באופן הנ״ל מטעם בונה. כיון ששייך לקובעו במקומו וכמובן.

וכתב שם להלן: אמנם נראה להתיר, ע״פ מה שמצינו במאירי בדף מב:, אחרי שמביא את הרש״י במתני׳ שהאיסור בביטול כלי מהיכנו הוא משום בונה, כתב המאירי וז״ל: ״ולמדת שאין מכאן טענה להסיר אותו כלי העשוי לקבל השמן המטפטף באלו המנורות של נחושת אע״פ שהוא מטלטלם, או ליתן שני נרות של חרס א׳ על חבירו, שלא נאמר אלא הנר על השולחן, אבל אלו זהו מקומן כל השנה, והרי הם כמחוברים אצל חבריהם, ואין ביטול כלי מעתה״.

ולפי״ז אין שייך לדון לאסור ליתן אשפה לפח משום בונה, שהרי זהו מקומו של הפח, ול״ש לומר דהרי הוא כקובע לו מקום, שמקומו קבוע ועומד.

וכל זה בפח אשפה רגיל שאינו על גלגלים, אבל בנידו״ד אי אפשר להקל מטעם זה, שהרי דרכו להיות נייד ולהטלטל ע״י הגלגלים, ושפיר הרי כקובע לו מקום. אך יש להקל מטעם אחר, דזה שהוא על גבי גלגלים מפקיע ממנו איסור בונה, דאינו עשוי להיות קבוע ומחובר במקום מסוים, ואין דרך לקבוע לו מקום וכמו שכתב הפנ״י שבאופן כזה שאינו עשוי להיות להיות קבוע אין איסור בונה, לפי דברינו אין הכרח מרש״י לומר חידוש זה שלא נחשב בונה בכה״ג. וע״ש עוד הרבה בזה.

★★

בגמ׳: והא קמבטל כלי מהיכנו, בשליפי זוטרי ע״כ.

ומקשים הראשונים דהו״ל בסיס לדבר האסור ומבואר לעיל בגמרא (דף קמב:) דאסור לטלטלו, והאיך אפשר לנער את הכלי זכוכית מהכסת, ומתרץ הריטב״א דכיון דדעתו הי׳ שינער את הכסת ליכא דין בסיס בזה כמבואר בסימן שט ס״ג דליכא דין בסיס אם לא הי׳ דעתו שישארו שם כל השבת, והמג״א (סימן רסו סקי״ד) מתרץ דלא נעשה בסיס לדבר האסור מכיון שלא הי׳ שם בבין השמשות ואין בסיס לחצי שבת, ועיין בטו״ז (סימן שי סק״ח).

ולפי״ז מיושבת היטב קושיית התוס׳ במסכת ביצה (דף ב.) ד״ה וב״ה וז״ל: תימה והלא הוה בסיס לדבר האסור דהא לא שכח הואיל והניחם שם לדעת, ויש לומר דלפירוש רבינו תם דפירש במסכת שבת (דף נא ע״א ד״ה או) דלא הוי בסיס לדבר האסור אלא כשדעתו להניחם שם כל היום ניחא ע״כ. ולפי הנ״ל י״ל דלא נעשה בסיס מכיון שהוא לחצי שבת ואין בסיס לחצי שבת.

ויוצא מזה דנחלקו הראשונים והאחרונים אם יש בסיס לחצי שבת, ויש להביא ראי׳ דיש בסיס לחצי שבת, מהא דאיתא בגמרא לעיל (דף מג.) דסל שעלו אפרוחים באמצע השבת אסור לטלטלו (וכן נפסק בשו״ע סימן שח סעיף לט), ולכאורה הוא מוקצה לחצי שבת ואפילו כשיש עליו האפרוחים יהא מותר לטלטלו, ועכצ״ל דיש בסיס לחצי שבת, וכן קשה מדין ביטול כלי מהיכנו דמבואר ברש״י לעיל (דף מז:) ד״ה והא קמבטל, דאסור לטלטלו מכיון שנעשה הכלי בסיס לדבר האסור, והא שם הוא בסיס לחצי שבת ועכ״ז אסור, ועכצ״ל דמיירי מטלטול מן הצד לצורך דבר האסור דאפילו דאינו בסיס עכ״ז אסור לנער המוקצה אם הוא לצורך דבר האסור.

(קו׳ גנזי שבת ע׳ עה)

★★

בגמ׳: אביי אשכחי׳ לרבה דקמשפשף לי׳ לברי׳ אגבא דחמרא כו׳ **הא קא משתמש בבע״ח.**

באגלי טל (קוצר אות מ״ז ס״ק ט׳ ואילך) הביא דעת הרמב״ם (פ״ה מהל׳ יו״ט ה״ב) דהמוליך משאוי ע״ג הבהמה,

אין בו משום משתמש בבע"ח, אלא רק משום שעושה כדרך שעושין בחול. אבל הרשב"א חולק וס"ל דגם במוליך משאוי ע"ג בהמה הוי כמשתמש בבע"ח.

וכתב האגלי טל דנחלקו בזה לשיטתם, דהרשב"א ס"ל ביבמות (קיב.) דאיסור דרבנן ספינן לקטן בידים, וא"כ כאן ששאל אביי לרבה למה שפשף את בנו ע"ג החמור, בע"כ לא היתה כוונתו על התינוק, דהרי השתמשות בבע"ח אינו אלא איסור דרבנן, ובע"כ כוונתו לשאול על רבה, והרי התינוק לגבי רבה כמשאוי דמי, ומזה מוכיח הרשב"א דגם במשאוי איכא איסור משתמש בבע"ח. אבל הרמב"ם לשיטתו דס"ל דאיסור דרבנן אסור לספות לקטן בידים. וא"כ אין לנו ראי' לומר דאיכא במשאוי משום משתמש בבע"ח, דיש לומר דשאלת אביי היתה על התינוק גופי' איף שפשש רבה ע"ג החמור, הא התינוק משתמש בבע"ח ואסור.

★★

בגמ': שתים בידי אדם ואחת באילן כשרה וכו'.

ברש"י כתב, דהא דאין עולין בסוכה כזו ביו"ט מפני שסככה קשור בדופניה ונשען עליה, והוא משתמש על סככה ונותן [עליו] כליו, ונמצא משתמש באילן ע"כ. וגם בתוס' ד"ה שתים כתבו שרגילין היו לתת כליהן על הסכך, [וע"ע תוס' סוכה (כ"ב ע"ב) סד"ה שתים], וכ"כ הרשב"א שם שהיו רגילין לתת חפציהם על הסכך.

מדברי הראשונים האלו כתב הגה"צ מהר"י מערלוי שליט"א להקשות על דברי העונג יום טוב (סי' מט) שהקשה בהא דכתב הרמ"א (סי' תרל"ט ס"ז) ומקורו מהירושלמי שבת (פ"א ה"ב) דהיושב בסוכה בשעת הגשמים דמקרי הדיוט, הרי דאין איסור בדבר. וצ"ע דאיסורא נמי איכא, כיון דקיי"ל דעצי סוכה אסורין כל ז' וילפינן לה מקרא, א"כ האיך שרי ליהנות מהן בעידן דליכא מצוה, דאסור להנות גם באופן דליכא ביטול מצוה כיון דילפינן לה מחג הסוכות שבעת ימים לה' דכשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל על הסוכה, ולפי"ז הו"ל עצי סוכה כל ז' כבהמת קדשים דבכל ענין אסור להנות ממנה.

והביא הגה"צ מערלוי שליט"א, דמה דפשיטא לו לבעל העונג יום טוב דיש איסור בכל ענין ליהנות מעצי סוכה כל שבעה. הנה בט"ז מפורש שלא כדבריו, שכן בסי' תרל"ח ס"ק ג' כתב הט"ז לפרש לשון הש"ע שאין נאותין מעצי סוכה בין עצי דפנות בין עצי סכך לדבר אחר [שהוא לשונו הזהב של הרמב"ם ה' סוכה (פ"ו הט"ו)], דהיינו בנהנה ממנו דרך ביטול, משום שבזה תבטל קדושתה, אבל בעוד שהיא קיימת אין איסור הנאה ממנה כדי לסמוך עליהם או להניח עליהם שום דבר כיון שעדיין קדושתן עליהן עיי"ש, וזה לא כהעונג יו"ט וכתב: ופליאה נשגבה בעיני איך לא הביא הגאון העונג יו"ט ז"ל את דברי הטו"ז האלו.

ולהלן הביא את דברי רש"י ותוס' והרשב"א הנ"ל וכתב: הרי דמפורש בהדיא דנוהגים ליתן כלים וחפצים על הסכך, ועל כרחך משום דלא נאסר אלא להסתפק מהן וליטול מעצי סוכה לצורך תשמיש אחר, אבל שאר הנאות דאין בהן משום ביטול מצוה שרי. [וע"ע סוכה (כ"ד ע"ב) מהו דתימא נגזר דלמא אתא לאשתמושי באילן, ולרמב"ם ה' סוכה (פ"ט הט"ו) עצי דפנות שוין לעצי סכך, ודו"ק]. ועוד האריך הרבה בראיות לדעת הט"ז ובקושית העונג יום טוב הנ"ל.

(קובץ המועדים - מוריה - סוכות ע' רעג והלאה)

דף קנ"ה ע"א

בגמ': מ"ט דרב הונא - קא סבר, למטרח באוכלא טרחינא, לשויי אוכלא לא משוינן וכו'.

וברש"י (ד"ה וה"ק) דכיון דמעיקרא סתמייהו לאו אוכלא והשתא הוא דמשוי להו אוכלא ה"ל אולודי אוכלא בשבת.

במנחת שלמה להגרש"ז אויערבאך זצ"ל (ח"א סי' ו) דן לגבי עצמות שאינם ראויים לאכילה הנמצאים בקדירת חמין ומתרככים וראויים לאכילה ביום השבת, וכתב דלכאורה יש לדון שיהא אסור לאכול אותן העצמות משום איסור נולד, דהא פליגי רב הונא ורב יהודה כאן בגמ' בשוי' אוכלא אי שרי או לא, וברש"י מבואר דמאן דאסר סובר דהוי כמו נולד, וא"כ אף דאנן קיי"ל דשרי ולא הוי נולד, עדיין יש מקום לומר דכל זה דוקא בכה"ג שגם קודם היה על זה דין אוכל, ורק לא חזי לאכילה אלא ע"י תיקון והכשר ככל הדברים שצריכים בישול וכדומה, משא"כ בעצמות דלא קיימי לאכילה ואין להם דין אוכל אפי' לענין טומאת אוכלין, נמצא שרק באמצע השבת נשתנה ונולד עליו תורת אוכל. ולכאורה ק"ו הוא מקרח ושלג שנשתנו בשבת למים דחשיב נולד אע"ג

שהם עומדים להיות מים, ואילו העצמות הרי לא קיימי כלל לאכילה.

אך כיון שלא נשמע כזאת, נראה שצריך לומר דכיון שזה רק מתרכך מבלי שנעשה שינוי בצורת העצמות כמו מים ושלג או משקה מאוכל, שפיר אמרינן דאע"ג שנשתנו בשבת להיקרא בשם אוכל, מ"מ כיון שהכל נגמר מאליו בלא שום מעשה לא חשיב נולד בשבת.

גם נראה בכוונת הגמ' כאן בשבת, דהוא רק משום איסור "מוליד", ולא שהדבר הנעשה נאסר משום מוקצה של "נולד", אך צריך עיון טובא בפני יהושע לעיל (נ ע"ב) דלא סובר הכי, וצ"ע. ע"כ.

★★

מדברי הגמרא אלו דקאמרה דמותר לרב יהודה לשווי אוכלא בשבת ולא אמרינן דיש בזה איסור משום מכה בפטיש כמו בכל גמר מלאכה וכלי, מוכיח בעל המשנה ברורה זצ"ל בביאור הלכה (סי' שעח ס"ד ד"ה והדחתן) דליכא מכה בפטיש בבישול אוכלין, ודלא כהלבוש והפמ"ג והנשמת אדם דס"ל דיש בזה איסור של מכה בפטיש.

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סי' כב) כתב דהוכחתו היא לכאורה קושיא על הפוסקים הנ"ל, ולכן היה מסתבר לדינא כהביאור הלכה, אבל עכ"פ אין לנו לדחות דבריהם בשביל זה, ולכן הוא קצת ספק לדינא, עיי"ש.

★★

בשו"ת מהרש"ם (חלק א סימן קסד) נשאל אם מותר למזוג יין חי בשבת, וכן אם מותר למזוג יי"ש חזק במים בשבת. והשואל הביא בשם ספר אמרי בינה שדעתו לאסור משום מכה בפטיש. אולם במשנה ברורה לאו"ח סימן שכ"א סקט"ו פסק דמותר ליתן מים בחומץ להחליש החומץ. ומ"ש הט"ז שם סק"ג דאסור ליתן משקה לתוך כלי שיש בו חומץ, היינו באופן שעל ידי זה יהיה גם המשקה ההוא חומץ, דדמי לכובש כבשים כמ"ש הט"ז להדיא שם.

והשיב שם: הנה בגוף הדין לענ"ד הדבר פשוט ומבואר בש"ס דשבת (קנ"ה א') דפליגי ר"ה ור"י בהא דמתירין פקיעי עמיר, דלר"ה למטרח באוכל טרחינן, לשווי לא משוין, ולר"י למאי דמפרש רבא טעמיה דר"י קסבר דשוי אוכלא משוינן מטרח באוכלא לא טרחינן, והכי קיימא לן. הרי אדרבא להיפוך דאם אינו ראוי לאכילה מקודם מותר לטרוח למשוי אוכל, ואין בזה משום מתקן, אבל אם ראוי גם בלא"ה לאכילה אלא דעדיף טפי על ידי טרחתו, אין לטרוח בחנם. ולשיטת ר"ת אין בהתרת פקיעים טרחא ושריא לכ"ע, ומכ"ש דבמזיגת משקה דלכ"ע שרי וגם רש"י מודה. ע"כ. ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' של"ד) לענין עשיית מי סודה בשבת.

דף קנ"ה ע"ב

בגמ': מאי לאו דלועין דומי' דנבילה וכו' **אמר לך רב יהודה לא - נבילה דומי' דדלועין** וכו'.

הנה בגמ' זבחים (צ"א ע"ב) איתא: בשלמא סיפא תני משום רישא, אלא רישא משום סיפא מי תני, ומשני: אין, אמרי במערבא, תני רישא משום סיפא ע"כ. ובספר הליכות אליהו (כלל תרכ"ב) מוכיח מכ"ד בש"ס, דעדיף לגמ' לומר דסיפא היא דומי' דרישא מלומר דרישא דומי' דסיפא ע"ש.

ובספר יד מלאכי (כלל הק' אות תקמט) הביא את דברי ההליכות אליהו הנ"ל, וכתב דדבריו אלו אינם מתישבים על הלב, דכיון דחזינן בגמרא בכל הלין דוכתי דאייתינא דקאמר בפשיטות גמור רישא דומיא דסיפא, שפיר שייך נמי להקשות ואימא איפכא דתיהוי רישא דומיא דסיפא וכדאשכחן בשבת (קנ"ה ע"ב) דמותיב תיובתא לר' יהודה מההיא דמחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים, וקאמר מאי לאו דלועין דומיא דנבלה וכו', אף דהוי רישא דומיא דסיפא, ואע"ג דטרח תלמודא לשנויי אמר לך ר"י לא נבלה דומיא דדלועין, מ"מ שינויא דחיקא הוא, וכלומר דאיהו לגרמיה יתרץ כן, אבל הגמרא לא ס"ל הכי ע"כ.

★★

ובאמת י"ל, דאה"נ צודק ההליכות אליהו. דלכתחילה מעדיפה הגמ' תמיד לומר דסיפא דומי' דרישא טפי מאשר לומר דרישא דומי' דסיפא. אך כאן בגמ' דידן הקשתה הגמ' דדלועין דומי' דנבילה, והיינו רישא דומי' דסיפא. כיון דאי נימא דנבילה דומי' דדלועין. א"כ נצטרך לומר דמיירי בבשר פילי, א"נ בגורמאתא זוטרי וכדמשני אח"כ בגמרא, וזה הי' נראה לגמ' דוחק קצת, אבל התרצן באמת לא חש לזה, ועדיף ליה לומר דסיפא דומיא דרישא, ודו"ק היטב.

★★

במשנה: אין אובסין את הגמלים כו'.

ברמב"ם (פכ"א מהל' שבת הל' ל"ב) כתב דטעם איסורין אלו: שמא יבא לידי כתישת הקטניות, או לידי לישת הקמח וכיוצא בו. אבל בלבוש (סי' שכ"ד) כתב דהטעם הוא משום טירחא יתירה. וכתב בשער הציון (שם סקכ"ג) דכן הוא גם משמעות רש"י דהאיסור הוא משום טירחא. ע"כ. ובמאירי ג"כ כתב דהטעם משום טירחא.

★★

במשנה: אין אובסין את הגמל וכו' **אבל מלעיטין** וכו'.

הנה עה"פ (בראשית כה, ל): הלעיטני נא וגו' כתב רש"י: אפתח פי ושפוך הרבה לתוכה. כמו ששנינו: אין אובסין את הגמל אבל מלעיטין אותו ע"כ.

והביא הגאון ר' דוד פוגרם ז"ל בספרו מוסר ודעת (חלק ג' ע' רפ) בשם מורו, המשגיח רבי ירוחם זצ"ל ממיר שאמר דבאמירה זו של "הלעיטני" בא לידי ביטוי הירידה הרוחנית הנוראה של עשו.

שהרי עשו הרשע היה בן של יצחק, יליד־בית של האבות־הקדושים, אשר שם גודל ושם חונך, והיה בדעתו של יצחק לברכו, והיתה בו מעלת כבוד אב באופן נפלא כל־כך, אשר לא הגיע לזה שום אדם, כמאמרם ז"ל (ב"ר סה, טז) "אמר רשב"ג כל ימי הייתי משמש את אבא, ולא שמשתי אותו אחד־ממאה ששמש עשו את אביו וכו', לא היה משמשו אלא בבגדי מלכות, אמר, אין כבודו של אבא להיות משמשו אלא בבגדי מלכות".

אלא שגם בדרגה גבוהה זו, היה שייך בו להגיע לביטוי של "הלעיטני נא", כזה כשלון היה שייך בו, להגיע באותו רגע למצב של ירידה כל־כך, עד לומר "הלעיטני נא", ירידה גרועה ביותר.

והלא לפעמים מרגיש אדם ירידה, בהתנהגות לא־נאה, או דיבור פחות, כך אצל עשו היתה ירידה שהתבטאה בזה שאמר לשון של "הלעיטני", כגמל שמלעיטים אותו.

אדה"ר קרא את־עצמו אדם, לזכור את הרע שבו, וחכמינו ז"ל אמרו על עצמם, כי "אם ראשונים כבני אדם, אנו כחמורים", והנה עשו נפל עד מצב של אמירת "הלעיטני נא". ע"כ.

ולמדים אנו מכל הנ"ל את חשיבות נקיות וטהרת הדיבור של האדם. דכאשר ירד עשו אלפיים דרגות מטה, הרי גם דיבורו הי' בנוסח של בהמות ממש, ודו"ק היטב בכל זה.

★★

בגמ': נותנים מזונות לפני כלב ואין נותנים מזונות לפני חזיר וכו'.

ברבינו בחיי (ויקרא יא, ד) בתו"ד כתב: וכשהזכיר הכתוב חזיר אף הכלב בכללו, שהרי כמותו שאינו מעלה גרה אבל פרסותיו סדוקות, וכן הנביא המשילם זה לזה, והוא שאמר זובח השה עורף כלב מעלה מנחה דם חזיר" ע"כ.

וכתב הגאון ר' יעקב חיים סופר שליט"א בספרו תורת יעקב (פר' שמיני - סי' צז): ומפורש יוצא לנו חידוש מדברי קדשו ז"ל דכלב בכלל חזיר, וכזאת כתב עוד רבינו בחיי שם (ספ"ז ל"ח), וכבר כתב כן הרד"ק ז"ל בפירושו לישעיה (ס"ו ג'), ובספר השרשים (ערך פרס) ע"ש, ולפי הנראה משם חצב ולקח רבינו בחיי ז"ל דבריו אלו ע"ש.

ודע דעם דברי רבינו בחיי ז"ל דכלב בכלל חזיר, נפתחים לנו שערי אורה בדברות חז"ל בתלמודים ובמדרשים, שכורכים כלב עם החזיר, כגון במסכת כלאים (פ"ח מ"ה): "רבי מאיר אומר, כלב מין בהמה, חזיר מין בהמה", ובתלמוד מסכת ברכות (כ"ה א'): "לא יקרא אדם קריאת שמע לא כנגד צואת כלבים ולא כנגד צואת חזירים", ובמסכת שבת (קנ"ה ב'): "נותנין מזונות לפני כלב ואין נותנין מזונות לפני חזיר, ומה הפרש בין זה לזה זה מזונותיו עליך, וזה אין מזונותיו עליך" ועוד שם: "אמר רב פפא לית דעניא מכלבא ולית דעתיר מחזירא", ובמסכת פסחים (קי"א א'): "שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן הכלב והדקל והאשה, ויש אומרים אף החזיר", ובתוספתא מסכת יבמות (פ"ג ה"ג): "שאלו את רבי אליעזר ממזר מהו לירש, אמר להם מהו לחלוץ וכו', אמרו לו מהו לגדל כלבים, אמר להם מהו לגדל חזירים", ודו"ק היטב. עכ"ד.

★★

בגמ': ודקא קשי' לך - יוני שובך ויוני עליה למישדא קמייהו נמי לא - הני מזונותן עליך וכו'.

ובר"ן כתב כאן דלהלכה יש לחלק בין מזונות דשכיחי דזה אסור לתת לפני יוני שובך ויוני עליה משא"כ מזונות

דלא שכיחי שרי ע״כ. ותמה הר״ן על הרי״ף והרמב״ם שלא חילקו בכה״ג ע״ש. ובב״י (סי׳ שכד) הביא את דברי הר״ן וטען עליו שהחילוק שכתב הוא רק לפי גירסתו בגמ׳, משא״כ לפי גירסתנו אין חילוק זה. אלא נקטינן כסתם ברייתא דקתני אין נותנין מזונות לפני חזיר מפני שאין מזונותיו עליו וכל מזונות במשמע, הילכך שום מזון אין נותנין לפני מי שאין מזונותיו עליך ע״כ. וכן בשו״ע (שם) איתא דאין נותנים בסתמא ולא חילק בין אי אית להו מזון בשפע להיכא דלית להו.

ועפ״י דברי הב״י האלו כתב המג״א (שם סק״ז): יש נוהגין לתת חטין בשבת שירה לפני העופות ואינו נכון שהרי אין מזונותן עליך ע״כ. והעתיקו דבריו בשו״ע הרב ובמשנ״ב ועוד אחרונים.

אכן מצינו באחרונים כמה וכמה היתרים וטעמים למנהג ישראל זה לתת חיטין לעופות בשבת שירה, ובספר אור השבת מביא משיחת אדמו״ר מהריי״צ מלובאויטש זצ״ל (תש״ב - שיקאגו) שאמר ששמע בשם בעל הצמח צדק בשם בעל התניא זצ״ל ששמע מזקנו, רבי משה פויזנער זצ״ל נכדו של המהר״ל, שרבינו המהר״ל מפראג זצ״ל פעל להשריש מנהגי ישראל ובשבת שירה היה אוסף את כל תינוקות של בית רבן לחצר ביהמ״ד ואמר להם לזרוק קאשע להעופות, לאות זכרון שבקריעת ים סוף האכילו ילדי ישראל פירות שגדלו בתוך הים לעופות ע״כ.

עוד טעם למנהג זה הביא בספר אור פני משה (פר׳ בשלח) שהוא במקום צלוחית המן שציוה הקב״ה למען ידעו דורותיכם וגו׳ שידעו שהקב״ה ממציא מזון לבוטחים בו, וע״כ עתה בעוונותינו שנגנזה צלוחית המן עושים זכרון אחר ע״י זריקת מזון להצפורים להורות לישראל שנמשלו לצפורים שהקב״ה יזמן להם מזונותיהם ע״כ.

עוד טעם למנהג זה מובא בסה״ק בשם הרה״ק ר״מ מרימנוב זצ״ל, דמקובל דכאשר אמר משה רבינו ע״ה ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת לא יהי׳ בו, רצו דתן ואבירם ברשעתם להכחיש דברי הנביאות של משה רבינו, פיזרו מן המן שבידיהם על פני המדבר בליל ש״ק, ואמרו אל כל העם, צאו וראו שנמצא מן על פני השדה, ויצאו מן העם ללקוט ולא מצאו, מפני שהצפרים היו אוכלים זאת קודם שבאו, וזה שנאמר ״ולא מצאו״, שלא מצאו מה שהניחו, כי לשון מציאה נופל על דבר שהי׳ לו ונאבד ממנו, ע״כ בשבת שירה שקורין פרשת המן, נותנים לפניהם מזונות בשכרם עכ״ד.

עוד טעם איתא, שהעופות אמרו שירה על הים ולכן הם מקבלים כעת שכר ע״כ.

★★

וכדי להצדיק מנהגם של ישראל דלא כהמג״א הנ״ל, איתא כמה דברים באחרונים.

בספר נמוקי או״ח להרה״ק ממונקאטש זצ״ל תמה על המג״א, מדוע יגרעו העופות והצפורים מהכלבים שמתיר המג״א משום ורחמיו על כל מעשיו, והרי לאו דוקא בכלבים כתיב כן וגם בני כרכושתא שלא היה צורך בהם אמרינן בגמ׳ (ב״מ פ״ה) דרבי אמר עליהם ורחמיו על כל מעשיו כתיב, ופשיטא דשארי עופות יש מצוה לרחם עליהם ומעורר עי״ז רחמי שמים למעלה, וכן לא גרע מנתינת מזון לנכרי דמותר מפני דרכי שלום, ומסיים דלאסור דבר זה אין שום טעם וסברא דגם נפש היפה יכול לסמוך על הע״ש דמתיר בימות החורף וגם הר״ן ס״ל כן, ובפרט בשבת שירה דמנהגן של ישראל תורה ע״כ.

בספר תוספות שבת כתב: ואפשר דכיון שנהגו כן לשם מצוה דמרגלא בפומייהו שהעופות אמרו שירה בים, לכן אין להקפיד בכך, וכה״ג כתב באלי׳ רבה בשם מעדני יו״ט (בסוף סי׳ שלה) דהא דנוהגים בשמחת תורה לפזר פירות, והנערים מלקטים ונותנין לסלים, דאסור לעשות כן משום דהוי עובדא דחול כמבואר שם, היינו דכיון שעושין כן לשמחה לא הקפידו בכך, א״כ אפשר דה״ה נמי לענין זה ע״כ.

וכדבריו נקטו, המהרש״ם בדעת תורה, במנחת שבת, בכף החיים ועוד אחרונים. ובערוך השלחן כתב: יש מתרעמים על מה שהמנהג בשבת שירה לזרוק חטין לפני העופות והרי אין מזונותן עליך, אבל נ״ל דמנהג ישראל תורה, שהרי אין אנו טורחין בשבילם אלא בשבילנו דמרגלא בפי ההמון שהעופות אמרו שירה על הים ולכן אנו מחזיקין להם טובה וא״כ הכוונה כדי לזכור שמחת שירת הים ולית לן בה, ויש מי שכתב כיון דכוונתינו לשם מצוה מותר ע״כ.

והעיר על כך חכ״א בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ט קו׳ ג ע׳ סו): והביאור בזה הוא מהא דכתבו התוס׳ בדף יט ע״א והביאוהו כל הפוסקים בריש סי׳ שכה על הא דאיתא

שם בגמ׳ נותנים מזונות לפני הנכרי בחצר, והקשו בתוס׳ הא אין מזונותיו עליך, ותירצו דכיון דמפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל. משום דרכי שלום חשיב קצת מזונותיו עליך לענין איסור טורח שבות דרבנן. והיינו דכיון דהאיסור לתת מזונות למי שאין מזונותיו עליך הוא משום טורח בחנם, א״כ הוא דוקא כשהוא בחנם אבל כל שעושה כן מסיבה כל שהיא כגון דרכי שלום הוי כמזונותיו עליך ומותר.

ולכן גם כאן, שהכוונה היא למצוה אין בזה איסור, שהרי אינו טורח בחנם, וכ״כ בישמח ישראל (סוף פר׳ בשלח) ליישב קושית המג״א, דכל שעושין לצורך ענין מסוים אין זה טירחא שלא לצורך ומותר ע״כ.

ומוסיף שם עוד:

ויש גם לציין בזה לדברי הגאון שהביא המאירי שם שמותר לתת מזונות לכלבים בשבת כיון שהוא בשכר שלא חרצו לשונם לישראל במצרים, וכמו״כ כאן נותנין להן שכרן על שאכלו את המן שהניחו דתן ואבירם, ועל שאמרו שירה על הים, והוי כמזונותן עלינו לפרוע להן שכרן. ע״כ.

★★

ויש לציין למש״כ באשל אברהם להגה״ק מבוטשאטש זצ״ל (או״ח סי׳ קסז) שבשבת שירה נהג לשלוח ע״י קטן לתת חיטין לפני העופות ע״כ. ובאשל אברהם (סי׳ שכד) כתב, דשיריים של מאכלו שממילא יזרקנו לאשפה, ודאי מותר לכו״ע לזרוק לפני העופות ע״כ.

★★

בגמ׳: אבל נותנים לפני אווזים וכו׳ **דהני מזונותן עליך** וכו׳.

בפרק שירה (פרק ד׳ אות נד) איתא: אווז הבר וכו׳ ועל מציאות מזונותיה במדבר אומרת (ירמי׳ יז) ארור הגבר אשר יבטח באדם ברוך הגבר אשר יבטח בה׳ והי׳ ה׳ מבטחו ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א לבאר בזה: הנה אווז שבבית אם אין בעה״ב נותן לה מזונות אין לה מה לאכול ומתה ברעב, כי אין דרכה לבקש מזונות, כמ״ש בשבת קנ״ה ב׳ דאווז מזונותיו עליך ע״ש, ואפ״ה אווז שבבר שאין מי יאכילו, הקב״ה מזמין לו מזונות ומתפרנס ואינו מת, ומזה רואין שארור מי שבוטח באדם וברוך מי שבוטח בה׳, וזהו השירה שנלמד ממנו ממציאות מזונותיו: ע״כ.

★★

בגמ׳: אין נותנין וכו׳ **ולפני יונים שבשובך. אבל נותנין** וכו׳ **ולפני יוני הרדיסיות** וכו׳ **דהני מזונתן עליך** וכו׳.

בפרק שירה (פרק ד׳ אות מא) איתא: יונה אומרת: (ישעי׳ לח) כסוס עגור כן אצפצף אהגה כיונה דלו עיני למרום ה׳ עשקה לי ערבני, אומרת יונה לפני הקב״ה רבש״ע יהיו מזונותי מרורים כזית מידך ואל יהיו מתוקים כדבש ע״י בשר ודם: ע״כ.

ובפירוש הגאון ר׳ חיים קנייבסקי שליט״א שם כותב: טבע היונה שאינה רוצה מזונות משל בעליה אלא שטה לבקש מזונותיה, כמבואר בשבת קנ״ה ב׳ (חוץ מיוני הרדסיות), וזהו משום שאינה רוצה מידי ב״ו רק מידי הקב״ה, וכדמצינו נמי ביונה דנח בעירובין י״ח ב׳, א״כ טבעה כאילו אומר אהגה כיונה ה׳ עשקה לי ערבני, והוא ללמד לאדם שלא יסמוך על ב״ו רק על ה׳, וזהו השירה שלה: ע״כ.

★★

בגמ׳: דילמא עד כאן לא קאמר ריבר״י התם אלא קמח דבר גידול הוא, אבל מורסן דלאו בר גיבול הוא וכו׳.

ולמסקנת הגמ׳ כאן דבר שאינו בר גיבול הנותן לתוכו מים פטור. וזה דלא כמבואר לעיל (י״ח ע״א) לגבי דיו. דשם נראה דקמח נראה בר גיבול ע״ש. ובתוס׳ (שם ד״ה אבל וכו׳) עמדו בזה וכתבו דהתם (היינו אצלנו) לגמ׳ קמח קאמר דאינו בר גיבול. אבל בר גיבול הוא טפי מדיו. ולהכי לא מייתי מיני׳ הכא אדיו עכ״ל התוס׳.

ובחזון איש על הרמב״ם (פ״ח דשבת הלכה ט״ז ד״ה ואין גיבול וכו׳) הוסיף דבר נפלא ע״ד תוס׳ אלו: ולא מסתבר דלא שמיעא לי׳ לרב יוסף האי ברייתא, ורב יוסי סיני עכ״ל, והוא דבר נפלא.

ויש לציין דברמב״ם (פ״ח מהל׳ שבת הט״ז) פסק דאין גיבול באפר ולא במורסן. והשיג על זה הראב״ד וכותב דמה שאמרו אפר אינו בר גיבול ר״ל שאינו מחוסר גיבול ובנתינת

מים לבד חייב ע"כ. וכעי"ז השיג הראב"ד (בפ"ג דיו"ט ה"י) כשכתב שם הרמב"ם ומותר לגבל את האפר וכו' השיג הראב"ד: כבר כתבנו בהלכות שבת שכל זה שיבוש ע"כ.

אך בדברי הרמב"ם (פכ"א דשבת הלכה לד) הכותב דנותנים מים על גבי מורסן לא השיג הראב"ד כלום, ולכאורה צ"ע מדוע.

ונראה דהראב"ד נקט כהתוס' לעיל (ח' ע"א) דהסוגי' דלעיל איירי באפר ושם הדין דהנותן לתוכו מים חייב, והסוגי' דכאן איירי במורסן לבד והנותן לתוכו מים אינו חשיב עד שיגבל, ודו"ק היטב.

★★

רש"י ד"ה אין אובסין. מאכילין אותו הרבה כו' ותוחבין לו בגרונו. מלשון רש"י זו מדייק הביאור הלכה (סי' שכ"ד סעיף ט' ד"ה דהיינו) דהוא כמו אין דורסין ואין מאמירין דלהלן, וכמו שפירש רב יהודה בגמ' (דכוותי' קיי"ל) שתוחב לתוך גרונה למקום שאינה יכולה להחזיר. אבל ברמב"ם [וכן במאירי] (פכ"א מהל' שבת הי"ח) משמע דהם שני דברים, דאין אובסין היינו שאסור להאכיל הרבה לגמלים אפילו למקום שיכולין להחזיר, ואין דורסין היינו אפילו קצת אסור למקום שאין יכולין להחזיר.

דף קנ"ו ע"א

בגמ': ושוין שבוחשין את השתית בשבת.

בשו"ת מנחת יצחק (חלק א' סימן עד) כתב בנידון השאלה איך לעשות השינוי כשמערבים בלילה רכה, במקום שא"א לערב באצבע, או לערות מכלי אל כלי. וכותב: שאחר שיעשה השינוי בנתינת האוכל והמשקה לתוך הכלי, יוכל לעשות השינוי הב' על ידי תערובת באמצעי שלא כהרגלו בחול, ורק שלא יערב בכח, ובפרט כשאינו עושה רק כדי הצריך לאכול לאלתר. וטעמי ונמוקי, דהנה מקור לחומרא זו, להצריך שינוי ב', הוא מדברי תה"ד (סי' נ"ג) דכתב, דנראה דאפילו בבלילה רכה צריך אחר כך לערב בכלי עצמו או באצבעו, דאליבא דמ"ד דנתינת מים לא חשוב גיבול, אם כן לא מהני דעביד שינוי בנתינת המאכל בתחילה, דאכתי לא עביד מלאכה עד שיגבל, ובעינן שינוי בגיבול, עיי"ש, והרי כתב שני חומרות, א' דלא מהני דעביד שינוי בנתינת המאכל בתחילת לחוד, והב' דהשינוי בגיבול יהי' על ידי עירוב בכלי עצמו או באצבעו, וכ"כ הרמ"א בש"ע (סי' שכ"א סעי' ט"ז), והנה משמעות הפוסקים הרי"ף והרא"ש והש"ע בשתיתא מוכח דמותר בנתינת הקמח תחילה, בלא שום שינוי אחר כך, וכמו שהעיר בזה בדרישה (סי' שכ"א סק"ג), וגם בחרדל ושחליים ושום, דלא הוזכר שינוי בנתינה לכלי (דרק התה"ד וש"פ חידשו זאת אליבא דרבי), ונזכר שינוי בגיבול, מכל מקום לא כתבו רק דלא יטרוף לערבו בכח, אבל יוכל להיות גם בכף, ועיין בזה בדברי הב"י והב"ח והדרישה שם.

עוד כותב שם: והנה חומרא הא' יש מקור לדבריו, גם בדברי הר"ח הנדפס על גליון הש"ס (ווילנא שבת קנ"ו ע"א), על הא דאיתא שם, ושווין שבוחשין את השתית בשבת, דהוא נתינת השתית שהוא הקליא בכלי, ואחר כך יתן בו חומץ ויערבנו שתי וערב בתרווד או כיוצא בו כלי הניטל בשבת, וינער אח"כ את הכלי לכלי אחר, אבל לא יערבנו כדרך מריסה וכו' עיי"ש, ועי' גם בשלט"ג שסביב הרי"ף שם שכתב, אבל אם הוא רך שרו לו לבחוש בתרווד אפילו הרבה בבת אחת, והוא שיתן השתית ואח"כ החומץ היפוך מה שעושה בחול.

וכן יראה דעת הטור אורח חיים (סימן שכ"א), אלא שלא הזכיר כלל שהבחישה ברך תצטרך תרווד עיי"ש, הרי שהבין גם כן שהבחישה בתרווד הוא מתנאי השינוי, ואם כן ש"מ שאחר השינוי בנתינה צריך עוד שינוי בגיבול, ואך הר"ח ס"ל שהשינוי הוא על ידי שתי וערב בתרווד, והתה"ד ס"ל בנד"ד שהשינוי שיערב באצבע או על ידי הניעור בכלי עצמו, אך רוב הפוסקים לא הזכירו חומרת הר"ח, וכמו שכתב בביאור הלכה, וכמו שכתב השלטי הגבורים בעצמו כנ"ל, וחידוש על המשנה ברורה שלא הביא מדברי השלטי גבורים הנ"ל. עיי"ש באריכות.

(שדה צופים)

★★

בגמ': כתיב אפינקסי' דריב"ל האי מאן דבחד בשבא וכו' **דר"ע הויא לי' ברתא** וכו' **הוה דאיגא אמילתא טובא.**

כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל אמר: מכאן יש קצת ראי' דלא אמרינן שבאה"ק ת"ו אין שליטה למזלות, (מלבד מה דלא אישתמיט בשום מקום לפרש כן) דהרי רע"ק (ובודאי גם ברתי') היו בא"י ובכ"ז הוה דאיגא. וכן גם ריב"ל

הי' בא"י ובכל זאת כתב אפנקסי' האי מאן כו'. ודוחק גדול לומר שכתב על פנקס שלו בשביל תלמידיו שמבבל ע"כ.

(לקוטי שיחות חלק יא ע' 291)

★★

בגמ': כתיב אפינקסי' דרבי יהושע בן לוי האי מאן דבחד בשבא וכו'.

יש לכאורה להעיר מכאן למש"כ בירושלמי (פט"ז דשבת ה"א): אמר ריב"ל אגדתא, הכותבה אין לו חלק בעוה"ב, הדורשה מתחרך, והשומעה אינו מקבל שכר. אמר ריב"ל אנא מן יומי לא איסתכלית בספרא דאגדתא אלא חד זמן איסתכלית ואנא מתבעית בלילא. ע"כ. מש"כ: הדורשה מתחרך - במסכת סופרים (פט"ז ה"ב) אי' ג"כ מימרא זו והגירסא היא: מתברך.

ולכאורה קשה, דאיך אמר ריב"ל בכותבה לאגדתא - אין לו חלק לעוה"ב, וכאן כתוב בפנקס של ריב"ל ענינים של אגדתא.

וחכ"א בקובץ אור המזרח (קובץ מב ע' 4) ביאר בזה: נראה שריב"ל סבר שיש שלשה סוגים של אגדה לענין כתיבה. שמה שהתירו לכתוב תושבע"פ משום עת לעשות, הוא מפני שראו השכחה מצויה, וההלכות - שהן יסוד של "הדרך אשר ילכו בה והמעשה אשר יעשון" משתכחות (עי' רש"י וראשונים גיטין שם), ומכיון שאין למידין הלכה מאגדה, סבר ריב"ל שהיתר "עת לעשות" אינו חל על אגדה, ונשארו באיסור שדברים [תורה] שבע"פ אי אתה רשאי לכותבם.

והנה במקום אחר הוכחנו שכלל אין למידין מאגדה לא נאמר אלא בדינים שהם חוקים, כלומר במצוות שב"א למקום, אבל מדרשים שבאו ללמד מדות טובות והנהגה מוסרית שב"א לחבירו, יש להם כוח הלכתי כגופה של תורה שבע"פ, כלומר עצמותה של ההלכה, ומש"כ הנודע ביהודה (שו"ת נוב"י תניינא יו"ד סי' קסא), "אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם אל המוסר והכל עיקר בדת אבל אין עיקר כוונתם על פסק הלכות", נראית כוונתו, שמה שאין למדים הלכה מאגדה, הוא דוקא בעניני איסור והיתר, שאין תפקידה של האגדה ללמד הלכה, אבל אגדות המלמדות מוסר ומדות, שתפקידן לכך, כוחן כהלכה שהרי הן "עיקר בדת".

ונראה פשוט שאגדות מסוג זה ודאי שלא התנגד ריב"ל לכותבן על ספר, שמאחר שהן חלק מתושבע"פ ההלכתית, חל עליהן ההיתר של עת לעשות כדי שלא ישתכחו הדינים היוצאים מהן.

והנה מצינו לריב"ל הרבה אגדות בתחום מוסר ומדות. כמה מאמרים במעלת הענווה וגנות הגאוה: בוא וראה כמה גדולים נמוכי הרוח לפני הקב"ה, שבשעה שביהמ"ק קיים אדם מקריב עולה, שכר עולה בידו, מנחה, כל הקרבנות שנאמר (תהלים נא, יט), זבחי אלקים רוח נשברה (סוטה ה, ב): אסור לאדם שיהלך בקומה זקופה (קדושין לא, א). ועוד הרבה כיו"ב. וודאי שאגדות ממין זה לא התנגד ריב"ל לכתיבתן מטעם האמור.

ובזה מיושבים כל הסתירות שבמאמרי ריב"ל, יש באגדות שלשה סוגים כאמור. שניים שהם חלק מתורה שבע"פ ואחד שלא שייך בו כלל המונח "דברים (תורה) שבע"פ". משני סוגי תורה שבע"פ שבאגדות יש שניתנו ללימוד הלכות ויש שלא ניתנו לכך. אלה שהדינים שאפשר ללמוד מהן הם בגדר חוקים ומצוות שמעיות, שעליהן חל הכלל אין למידים הלכה מאגדה, סובר ריב"ל שאסור לכותבן על ספר, שלא חל בזה ההיתר של עת לעשות, וע"ז בא מאמרו בירושלמי הנ"ל.

אבל אלה שבאו ללמד מוסר ומדות, וכגון מאמרי ריב"ל הנ"ל, כיון שהן "עיקר בדת" וחייבים לקיימן מצד הדין, הרי הן הלכה ממש והותרו משום עת לעשות כחלק תורה שבע"פ בהלכות. סוג זה של אגדה לא רק שהיה חביב בעיניו אלא סבר שמותר לכותבן. נמצא שריב"ל אינו חולק על ר"י ור"ל, שאולי אף הם למדו בספרי אגדה בשבת מסוג השני שאף ריב"ל מודה שראויין לכותבן על ספר.

ומה שכתב ריב"ל בפנקסיה (במס' שבת) גורלו של האדם הנולד ביום א' או ב' וכו' - בזה לא היה כל חשש, שאין זה בכלל תורה שבע"פ כל עיקר, ומתחילה לא חל ע"ז האיסור של דברים שבע"פ אי אתה רשאי לכותבן. ע"כ.

★★

הגאון ר' יוסף ליברמן שליט"א (בקובץ מוריה שנה י"ד קו' ה-ח ע' קלח) הביא את דברי הרמב"ן (ויקרא יח, כה) הכותב: כי ה' ברא הכל ונתן על כל עם מזלות בשמים ועליהם מלאכים שרים עליהם, כענין שר מלכות פרס ושר יון. אבל א"י נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מלאכים קצין שוטר ומושל, וז"ש והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ עיי"ש.

וכתב הגר״י ליברמן הנ״ל שם: וצריך לחלק בין דברי הרמב״ן הנ״ל, לבין הא דאמרינן (בשבת קנו.) שבפנקס ריב״ל כתוב שהימים גורמים לנולדים להשתנות בטבעם, וריב״ל בא״י היה, וכן ר׳ עקיבא היה בא״י וחזו לו כלדאי שבתו ביום חופתה וכו׳ (שם קנו:) שאינו ענין לזה. ע״כ.

★★

בגמ׳: האי מאן דבמאדים וכו׳.

ענין הסכנה של מזל מאדים כבר נפתח בספרי הראשונים, והוא תלוי בפירוש דברי הגמרא (שבת כד:) שתקנו אמירת ברכת מעין שבע בליל שבת משום סכנה. וראבי״ה (סי׳ ר) הביא פירוש: ״משום דבתחילת ליל שבת קאי מאדים בזווי״. וכ״כ בספר המחכים לרבי נתן ב״ר יהודה (עמ׳ יט), ומוסיף הערה: ״משום מאדים המשמש בערב שבת תקנוה בשבת, ולא ביו״ט שחל להיות בחול״ (דבריו הובאו ב״ארחות חיים״ דין תפלת ער״ש סי״א וב״כלבו״ סי׳ לה).

שכיחות מזיקין בליל שבת מפורשת כבר אצל קמאי דקמאי. גם כאן נימוק לתקנת ברכת מעין שבע, וכך כתב רב נטרונאי גאון בתשובה: ״מפני שבלילי שבתות ניתנה רשות לשדים לשלוט ולהזיק, וחשו חכמים ליחיד הבא מן השדה ולא התפלל עם הציבור שלא יתפלל יחידי בבהכ״נ ויסתכן״ (הובא במחזור ויטרי סי׳ קה). וכ״כ רש״י בתשובה, ואסמכתא לכך מפסחים (קיב:) שבליל שבת יוצאת המזיקה ׳אגרת בת מחלת׳ עם י״ח רבוא מלאכי חבלה. ומסיים רש״י: ״ואפילו בדרי בתראי דגזר עלה אביי שלא תעבור ביישוב, לעולם איכא סכנת נפשות מן המתים שמוצאים מנוחה בו בלילה, ודרכם לבוא לבהכ״נ תוך י״ב חודש״ (מחזור ויטרי שם). בזוה״ק עצמו מצאנו שם של שד המזיק בלילי שבתות, והוא ׳אסימון׳ (ראה הקדמה לזוה״ק דף יד ע״ב). וחזיתי לספר ׳רגל ישרה׳ (ערך ׳אסימון׳ וערך ׳יצירה׳) שקישר בין ׳אסימון׳ לבין ׳אגרת בת מחלת׳.

והנה המגן אברהם (סי׳ רעא ס״ק א) כותב בשם תיקוני שבת, (שהוא סדר זמירות והנהגות לשבת קודש מאת האריז״ל ותלמידיו) ״שיקדש קודם לילה, כי בתחלת ליל שבת הוא מזל מאדים ובסוף יום ו׳ הוא מזל צדק לכן יקדש בצדק״.

ההקפדה לא לקדש בתחילת ליל שבת היא עוד מימי מהרי״ל. בתשובותיו (סי׳ קנב) ביאר הטעם שמקדימים (באשכנז) תפילת ליל שבת וקידוש (כן מוכח מרהיטות לשונו) מבעוד יום, ע״פ דברי חז״ל (שבת קיט.) ששני מלכים מלווים לו לאדם בליל שבת, אחד טוב וא׳ רע וכו׳, ולפי סדר המזלות בסוף יום הששי הוא מזל צדק ותחילת ליל שבת הוא מזל מאדים, והם שני מזלות - המלאכים. ולכן מקדשים מבעוד יום.

כעין דבריו אלו בנידון קידוש מבעוד יום כדי להקדים למזל מאדים. כתב המהרש״א (בח״א תענית ח׳ ע״ב) והוא כותב שם, כי תוספת שבת, שמקדימים לקבל את השבת, נועדה כדי להמנע מהתקלות במזל מאדים. הוא אף מוסיף, כי מאחר שגם שעתו של כוכב שבתאי אינה טובה, נהגו לאחר את תפילת שחרית בשבת בבוקר (ראה דרכי משה סי׳ רפא), שמזלו הראשון של יום השבת הוא שבתאי ע״כ.

ויש מהמפרשים שהקשו, ״מה ענין שליטת מזל מאדים לקדושת שבת, הרי בשבת ׳כל שולטני רוגזין ומארי דדינא (כולהו) ערקין ואתעברו מינה״.

אכן למבואר לעיל מדברי הראשונים לגבי ברכת מעין שבע, א״כ מבואר לנו שבליל שבת שכיחים המזיקים. ומן ההכרח לומר שמה שכתוב בזוה״ק (ח״ב קלה:) ש״כל דינין מתעברין מינה״, שיש יוצא מן הכלל. ואכן כך כותב הגאון היעב״ץ בסידורו (חלק ביה״כ, לשכת שרים, בית מה. הוצאת ׳אשכול׳ עמ׳ תרכה) שתקנו לומר שיר של פגעים, ״יושב בסתר״, בשחרית של שבת לשמירה, ״ועם שכתב בזוהר... שבכניסת שבת מתעברים ומסתתרים בנוקבא דתהומא רבא, עכצ״ל דוקא כשישראל שומרים שבת כהלכתה, אבל כשאינם נזהרים כראוי, אז אדרבה מתגברים בליל שב״ק, לפי שהיא שעת שליטתן וכו׳. וכן הוא לפי הנודע בחכמה במערכת השמימיית, ששני כוכבים רעים שולטים בו, מאדים בלילה, שבתאי ביום. גם ע״ד הסוד וחכמת האמת, ידוע כי יש בו התעוררות הדינים ביותר מחמת עליית המלכות, עי׳ ספר ׳מצות שמורים׳, וביחוד מאחר שמחזרים אחריהם לבטלם ולסלקם באותה שעה, לכן כשמוצאן במה להאחז, מתפשטים יותר, וצריך שמירה מעולה״. עכ״ל היעב״ץ (ועי׳ היטב שם בהלכות שאחר תפלת ערבית של שבת סעי׳ ו).

★★

והנה שורש דברי היעב״ץ נעוץ בדברי הט״ז (סי׳ רסז סק״א) שכתב טעם למה נהגו לחתום בליל שבת ברכת השכיבנו

ב"ושמור צאתנו" הפך הדין? ותירץ שהשמירה של שבת נעשית ע"י שאנו שומרים אותה, "ואנו יודעים שאין אנו בחזקת שומרי שבת כראוי, על כן צריכים אנו להתפלל לשמירה", עכ"ל. וכ"כ בן דורו הרמ"ע מפאנו: "מי שאינו שומר כדת, שבת אינו משמרת ומאדים הורסו". ומה נעים להסמיך לדבריו את לשון ראב"ע בשירו הנודע "כי אשמרה שבת - א-ל ישמרנו", ואת דבריו הנפלאים של רבינו שלמה ב"ר שמשון מוורמייזא (מחבורתו של ה'רוקח' בסידורו, ליל שבת) "בדברות האחרונות כתוב 'שמור' (דברים ה, יא) מלא בוי"ו, לרמז אם תשמור את השבת [ישמרך] השם בו' ימי המעשה, ולכך ו' שמירות במזמור 'שיר למעלות' (תהלים קל), ולכן אומרים ו' לילות 'שומר עמו ישראל', לבד משבת שאומר 'פורס סוכת'".

המג"א (סק"ג) נימק טעם מנהגנו בחתימת ברכת השכיבנו, ע"פ דברי הזוהר (ח"ב רה.) לחלק בין יחיד לרבים, אע"ג שלכלל ישראל השבת שמור מהמזיקים, מ"מ יחיד אפשר דאיתרע מזליה, וצריך שמירה בשבת, לאור כל האמור לעיל סר עיקר התמיה הנ"ל.

כאן המקום להעתיק דבריו הנוראים של ראב"ע בסו"פ עשרת הדברות (שמות כ, יד) שם ביאר בארוכה ענין מהלך המזלות והשפעתם, ועיקר דבריו סובבים על כך שתשע מעשרת הדברות הן נגד תשעת המזלות. בהגיעו לדיבור הרביעי, "שמירת שבת", כתב בזה"ל: "ואומרים כי שבתי ומאדים הם כוכבים מזיקים, ומי שיחל מלאכה או ללכת בדרך באחד משניהם כשהם מושלים, יבוא לידי נזק. על כן אמרו קדמונינו (פסחים קיב:) שניתן רשות לחבל בלילי רביעיות ובלילי שבתות. והנה לא תמצא בכל ימי השבוע לילה ויום, זה אחר זה, שימשלו אלו שני המזיקים בהם רק ביום הזה (כלומר, שמאדים משמש בתחילת ליל שבת ושבתאי בתחילת יום שבת), על כן אין ראוי להתעסק בו בדברי העולם רק ביראת השם לבדו" עכ"ל. (מדבריו משמע שמזל זה שולט בתחילת הלילה. ויצויין, כי בשמות הלעז, כגון אנגלית יידיש, נקראים שמות ימי השבוע ע"ש המזל השולט בשעה הראשונה של היום זונטיג/סאנדיי, מונטיג/מאנדיי וכו' שמעתי מידידי רבי מרדכי גנוט שליט"א בעל לוח 'דבר בעתו').

★★

דבר פלא מובא בספר ישראל סבא קדישא (ע' שעג) על הרה"ק רמ"מ מוויזניץ בעל 'צמח צדיק' שלא הבדיל במוצ"ש, וכן לא התפלל ערבית במוצ"ש, בחורף בין שש לשבע, וזה חידוש. [להנהגה זו יש להסמיך את ביאורו של רבנו בחיי עה"פ (בראשית לד, כה) "ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים", על פי הידוע מדרך חכמת הטבע, כי כל שלישי חלוש בכל הנבראים כולם, בין שהוא יום שלישי ללידה ובין יום שלישי לימות העולם, שהרי יום שלישי כוכב מאדים (עי' שבת קכט: וברש"י), ומפני זה יגדל הכאב כל מכה ביום השלישי וכו', ומזה אמרו חז"ל (תענית כו:) אנשי מעמד לא היו מתענין ביום הראשון, מפני שהוא יום שלישי ליצירה, פירוש ליצירת אדם הראשון שנברא בששי. וזהו טעם ברכת עצי בשמים במוצאי שבת כדי לחזק כח הנפש השכלית בריח טוב"]. ושמעתי מפי הרב גנוט, שקיבל מהאדמו"ר ר"י הורוויץ מדז'יקוב זצ"ל, שטעמו של ה'צמח צדיק' היה: לפי שבקיץ נהיה מוצ"ש בשעה מאוחרת כגון זו, אין זה יאה להבדיל גם בחורף בשעה זו שהיא עדיין יום בימי הקיץ.

(כל הנ"ל, עפ"י מכתבו של הג"ר יחיאל גולדהבר שיחי' בעלון "עלים לתרופה")

★★

כ"ק אדמו"ר מצאנז זצ"ל כותב בספרו שפע חיים (מכתבי תורה חלק ה סי' תח): בזוה"ק (פ' יתרו דף פח ע"א), כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין ע"ש, היינו משום דמזל שבתאי הוא רע, עין יערות דבש ח"ב דרוש ג (עמ' נו בנדמ"ח) בשם חכמי התולדות כי משפט יום השבת לפי הנהגת כוכב המזל שבתאי להיות בו עוצב ותוגה וכו' ולכך אנחנו עם קדוש לה' השמחים בגיל ושמחה של מצוה בשב"ק מזה מורים כי אין הממשלה למזלות וכו' ע"ש ונמצא דשב"ק הוא המורה על למעלה מן המזל, וביערות דבש ח"א דרוש ח (עמ' קסו בנדמ"ח) על מ"ש בשבת (פח, א) אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קבורתכם, לפימ"ש (דף קנו ע"א) באברהם שאמר נסתכלתי באצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן ואמר לו הקב"ה צא מאצטגנינות שלך שאין מזל לישראל, נמצא דלפי האצטגנינות לא היה נולד עם ישראל, ולזה דייקא אם אתם מקבלים את התורה ואז אתם למעלה מן המזל, משא"כ ח"ו אם לא וכו' ע"ש בדבה"ק, וע"ע לאא"ז בבני יששכר לחודש ניסן בדרושי שבה"ג מאמר ד' דרוש ד' בד"ה כתיב. ולזה גם כל ברכאן דלעילא ותתא ביומא שביעאה תליין, דשבת מורה למעלה מהמזל, ולכך כל ההשפעות טובות לישראל בשבת קודש תליא ודו"ק.

ושמעתי מכ״ק אאמו״ר זי״ע בשם אא״ז מסיגוט זי״ע שלהתחיל ללמוד יכול גם בב׳ וד׳, וסימנך (ויקרא טז, ד) בד קודש ילבש. ולהדיא כן בספר יוסף אומץ בסדר הלימוד בעצמו (עמ׳ רעא בנדמ״ח), בשם מהרש״ל דדוקא בעניני חול יש להקפיד על ב״ד והביא הסימן דב״ד קודש ע״ש, ובדרכי תשובה בסימן קעט ס״ק יא מס׳ רוח חיים ביור״ד שם (ריש אות א) שהביא ג״כ מהספר חסידים סי׳ נט דזה דוקא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה אין קפידא, וכתב שם ברוח חיים דבהיות טוב במקום שהולך יתקן בית תלמוד מקום מיוחד להתפלל וללמוד שם ע״ש. ולפי״ד הנ״ל דתורה למעלה מן המזל דקדמה לעולם (פסחים נד א וב״ר ח, ב) וע״י הדבקות בתורה כל מרעין בישין בדלין מיני׳ ואינו נגד המזל וכנ״ל, מובן מאד שבתורה אין קפידא. ואפשר לומר ב״ד קודש דייקא, שקדוש הוא נבדל ומופרש (שבת פז א, ירושלמי יבמות פ״ד ה״ד ומכילתא יתרו (בחדש) פ״ב בד״ה וגוי), שהוא למעלה מהטבע והמזל ודו״ק.

ולכך, לכו״ע בשבת נתנה תורה, להראות שלא נאמר דאין מתחילין בלימוד נגד המזל דמזל שבתאי הוא עוצב ותוגה ופקודי ה׳ ישרים משמחי לב (תהלים יט, ט) לא יצליחו ח״ו - דאדרבא היום עפ״י התורה הם למעלה מהמזל ודו״ק. ואולי זה פעולת משה שהוסיף יום אחד מדעתו (שבת פח א), להיות בשבת נתנה תורה שיהיה למעלה מהמזל ודו״ק.

★★

בר״ן עמ״ס מגילה (ז:) מביא בשם רבינו אפרים, שכיון שרבה שחט את רב זירא מחמת שמחת פורים ששתה יין והשתכר, לכן בטלה ההלכה שאמר רבא: חייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. והקשה החתם סופר (בשו״ת או״ח סי׳ קפה) דא״כ למה הרי״ף פסק את זה להלכה, כיון שיש בזה סכנה. ועוד רבא שהיה אחרי רבה ורבי זירא, איך פסק את ההלכה שחייב אדם להשתכר, כיון שזה דבר סכנה.

וביאר בחת״ס על פי מה שאמרו בשבת (קנו.) שמזל שעת הלידה גורם, ומי שהוא נולד במאדים יהיה שופך דמים. ואמר רבה שהוא נולד במזל מאדים. וא״כ דוקא רבה שנולד במזל מאדים מצוי אצלו הנזק שיכול לשחוט אדם, כי בטבעו הוא שופך דם, אבל רוב העולם חייבים לשתות יין בפורים, ואין חוששים לסכנה שמא יקום וישחוט את חבירו, כיון דלא שכיחא הזיקא, ממילא שלוחי מצוה אינן ניזוקין (פסחים ח.), ולא תצא תקלה ומכשול משמחת מצותינו עכ״ד.

★★

ובעמק שאלה על השאילתות דר׳ אחאי גאון (בהשמטות שבסוף הספר לשאילתא סז) הביא שגירסת השאילתות בהא דמגילה הנ״ל היא רבא ור׳ זירא. ולפי״ז א״א ליישב כדברי החת״ס הנ״ל דקאי על רבה וכמובן ע״כ.

★★

דבר פלא הביא רבינו החיד״א בספרו עין זוכר (מערכת כ אות ג): ראיתי לכתוב חידוש בשגם אינו מעין מלאכתנו. והוא כי שמעתי מפי אנשים של צורה בערי איטאליא ובעיר אמשטרדאם שכל בתולה שנולדה ביום הששי אין לה טענת בתולים, כי משפט מזל ויום הששי מחייב שלא יהיה לה בתולים. וגם ראיתי עדות אחד מרב דפקיע שמיה בדור שלפנינו הרב החסיד מהר״ר יוסף פאייאמיט׳ זלה״ה שהוא מעיד שבת פ׳ נולדה יום הששי וחתים עלה. ומסתם לה סתומי אמאי אכפל תנא ושרטט וכתב לה. ואשתומם כשעה דאין בש״ס והפוסקים רמז מזה. ואם אמת הדבר לא נמצאו לה בתולים לנולדה ביום הששי לא היה הדבר נעלם מרז״ל והי״ל ללמד דעת דנ״מ טובא.

ועד אחרון פה ליוורנו שנת תלק״ט בחזרתי לש׳ משליחות מצוה כה הראוני העתק מ״ש בספר פחד יצחק כ״י להרב מהר״י לאמפרונטי זלה״ה אות ן׳ על זה וכתב שכך הורגלו באיטאליא משנת תג״ל וכמה רבנים עשו לבנותיהם הנולדות יום הששי עדות זה ולא נודע טעם הדבר, כי מלבד שלא נמצא בש״ס ופוסקים. גם חכמי הרפואה וחכמי תכונה לא דברו בזה אך משם א׳ קדוש כתב דיש סוד בדבר הנמסר מפה לאוזן. ואחר זה כתב דכמה בתולות שנולדו ביום הששי שעשו אביהן עדות על יום לדתן בהגיע תור נשואיהן נמצאו להן בתולין כשאר בתולות זהו תורף דברי ספר פחד יצחק. ואזן מילין תבחן דהני מילי רפויי מרפיין חלושי״ם יעברו ומ״ש דיש סוד בדבר מי יתן והיה סו״ד וסב״ר ומאן גבר בכלא בדור יתום מגלה רזין וסודות חדשות מעתה. עכ״ד רבינו החיד״א והדברים נפלאים.

וראה בעיקרי דינים יו״ד (סי׳ כא אות י) שהביא ענין מופלא זה באריכות גדולה ע״ש. ויש לציין למובא בקו׳ דברי

סופרים בסו״ס עין זוכר (שם) בשם הגאון ר׳ משה הלברשטאם שליט״א מהדרכי תשובה (יו״ד סי׳ קצג) דאין להקל לענין פרישה גם אם לא תמצא דם ע״ש.

★★

בספר אדרת אליהו (להגאון בעל בן איש חי) בפרשת תולדות בר״ה וצודה לי ציד, הביא הרב שתי ידות שכתב שעשו נולד במאדים, ״ואמרו בגמרא״ שהנולד במאדים גנבא הוא ולא אכיל מדילי׳ ולא שתי מדילי׳ ע״כ.

וכתב בקובץ כרם שלמה (שנה י״ח קו׳ א׳ ע׳ נב) להעיר בזה: הנה המעיין בגמרא (שבת קנ״ו ע״א) יראה שזה נאמר על הנולד בלבנה ולא על הנולד במאדים. אמנם באמת בספר שתי ידות (להגאון מוה״ר אברהם חזקוני) בפרשת תולדות, לא הביא כן בשם הגמרא, רק כתב, ״והתוכניים״ אומרים מאן דנולד במאדים גנבא הוא ולא אכיל מדילי׳ ולא שתי מדילי ע״כ.

★★

בגמ׳: אין מזל לישראל וכו׳.

ענין המזל בהקשר לבנ״י הוא ענין ארוך ומסובך. ונביא קצת ענינים יסודיים הקשורים לזה.

בעצם דברי חז״ל כאן דאין מזל לישראל, הקשו התוס׳ מהא דמו״ק (כח ע״א) דמפורש: חיי, בני ומזוני לאו בזכותא תליא אלא במזלא וכו׳. ובתוס׳ כאן כתבו: ע״י זכות גדול משתנה ע״כ. (וצ״ע בתוס׳ מו״ק (שם) שכתבו: וי״ל דלפעמים משתנה ע״י מזל ע״כ וצ״ע. ואולי כוונתם ע״י זכות וצ״ע. (וראה עוד בתוס׳ קדושין (פב ע״א) ד״ה אלא וכו׳ ותוס׳ נדה (טז ע״ב) ד״ה הכל וכו׳ וצ״ע).

והראשונים נחלקו מאוד בענין זה, הרמב״ם מבטל מכל כל ענין המזל ואלו דבריו (בפ״ח מהקדמתו לאבות): שלא תחשוב השגעונות אשר ישקרו בהם חכמי הכוכבים אמיתיות, כי יחשבו שמולד האדם ישימהו בעל מעלה או בעל חסרון, ושהאיש מוכרח על המעשים ההם בהכרח וכו׳״. ובהלכות עכו״ם (פי״א ה״ט) פסק הרמב״ם: ״כל העושה מפני האצטגנינות וכיון מלאכתו או הליכתו באותו העת שקבעו הוברי שמים ה״ז לוקה, שנאמר (ויקרא יט, כו) ולא תעוננו״ ע״כ.

מאידך גיסא סובר רבינו הרמב״ן בתשובתו (בשו״ת המיוחסת לרשב״א סי׳ רפג) שכוח המזלות גדול, והמתעלם מהם ומסימניהם הוא בגדר סומך על הנס ונביא קצת מדבריו: דהא ר׳ חנינא (בגמ׳ שבת כאן) סבר: מזל מעשיר, ויש מזל לישראל. ואע״ג דלית הלכתא כוותיה, מ״מ משמע דלאו ניחוש הוא. ואלו שמנחשים בכוכבים דקתני, לא באצטגנינות קאמר. ומההיא שמעתא דפרק מי שהחשיך, נמי משמע דמותר לשמוע להם, ולהאמין דבריהם. מאברהם, שנאמר: נסתכלתי באצטגנינות. ומדר׳ עקיבא, דהוה דאיג אמלתא דברתיה טובא. ולאחר שנצלה, דרש משום צדקה, נצלה ממיתה, ממש. ש״מ: מאמין היה בהם. ומעובדא דרב נחמן בר יצחק, נמי.

אלא שפעמים הקב״ה עושה נס ליראיו, לבטל מהם גזירת הכוכבים. והם מן הנסים הנסתרים, שהם בדרך תשמישו של עולם, שכל התורה תלויה בהם. לפיכך, אין שואלים בהם, אלא מהלך בתמימות, שנאמר: תמים תהיה עם ה׳ אלהיך. ואם ראה בהן דבר, שלא כרצונו, עושה מצות ומרבה בתפלה. אבל אם ראה באצטגנינות, יום שאין טוב למלאכתו, נשמר ממנו ואינו סומך על הנס. וכסבור אני, שאסור לבא כנגד המזלות על הנס״. הרי שיש שייכות של מזל לישראל.

ולהלכה, בשו״ע (יו״ד סי׳ קעט ס״ב) פוסק הרמ״א כהרמב״ן, דבמה שאדם יודע שהוא נגד המזל, לא יעשה, ולא יסמוך על הנס. אכן הטור (שם) פוסק כהרמב״ם, וע״ש בב״י שהביא מהנמוק״י כהרמב״ן ע״ש.

★★

הרשב״א בתשו׳ (ח״א סי׳ יט) ר״ל דצדיקים הם למעלה מן המזל. וזה נרמז לדעתו במ״ש באברהם שהעלהו הקב״ה למעלה מן השמים, שנאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים (עי׳ שבת שם), ״שאין אומר הבט נא אלא למי שמביט מלמעלה הבט למטה״. [בתשובותיו כתב שרק הצדיקים שבישראל הם למעלה מן המזל, ובח״א לחולין (ז ע״ב) מפרש בזה מאמרם אין מזל לישראל, וכותב ״שהם - עם ישראל - למעלה ממנו (מן המזל) אם דבקים במצוות״]. ע״כ.

ויש אולי לצרף לזה מש״כ בסה״ק בת עין (פר׳ פנחס) בשם הרה״ק המאור עינים זצ״ל שפירש מאחז״ל: אין מזל לישראל דר״ל, בחינת אי״ן בחי׳ ענוה הוא המזל לישראל, היינו כשישראל המה בבחינת אין בחינת ענוה, אז אותה בחינת אי״ן הוא מיזל וממשיך ומשפיע על ישראל כל טוב. ע״כ.

ולפי״ז הרי אי׳ הרבה בסה״ק, דצדיקים הם בחינת ענוה כמשה רבינו ע״ה שאמר (שמות טז, ח): ונחנו מה וגו׳ ואכ״מ א״כ הרעיונות הנ״ל שוים ודו״ק היטב.

בענין זה מן הראוי להביא מש״כ הרבי ר׳ יונתן זצ״ל בספרו אהבת יהונתן (פר׳ במדבר) על מה דאיתא במדרש (במדבר רבה כ, יט): מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל, שהקדוש ברוך הוא יושב ומחשב אימתי יולד צדיק מטיפה, ועל דבר זה נסתמו עיניו של בלעם ע״כ.

וכתב שם: ותמוה. והענין הוא, דהנה כל עניניו וסיבותיו של האדם הם מפאת המזל, כדאמרינן בגמרא (שבת קנו.) האי מאן דנולד במאדים וכו׳, וכן הענין במידות טובות ורחמנות ופרישות וכדומה תלוי במזל. ואולם איש אשר נולד במזל טוב בוודאי יכשר יותר לאחוז מדות טובות מאיש אשר נולד במזל רע, כי הוא צריך לעשות נגד טבעי המזל, וגם אם יברא הקדוש ברוך הוא את הצדיק או הנביא בעת אשר יהיה המזל טוב אז יסכים עמו ויסייעו להיות שלם במידותיו ואין צריך כל כך הכנה, ומה גם אשר אז לא יהיה חידוש שיהיה צדיק.

אמנם אם יהיה היפוך שיולד הצדיק בעת המזל רע ואף על פי כן יאחז צדיק דרכו זהו חידוש גדול, וכן הענין באמת שהקדוש ברוך הוא יברא את הצדיק בעת אשר אין המזל עמו להיות טוב בהיות שהצדיקים המה למעלה מן המזל. ואולם כל ענינו של בלעם היה שידע לכוין השעות של המזל (ברכות ז:), וסבר בלעם שהצדיקים נתונים המה תחת המזל ואז יוכלו לחול עליהם מחשבותיו אשר חשב. וזהו כוונת המדרש ומספר את רובע ישראל, שהקדוש ברוך הוא חושב אימתי יולד צדיק, פירוש בעת אשר המזל מתנגד נגד הצדיק בהולדו, להורות שהמה למעלה מן המזל, ועל זה נסתמאה עינו של בלעם דכל ענינו לא היה רק בראיית המזלות, ואם הצדיקים אינם תחת המזל לא הועיל בראייה שלו ועל זה נסתמאה עינו.

אכן ירמיה בעת שנתעברה אמו וגם בעת הולדו אשר בעת ההיא יחול המזל על האדם אם טוב ואם רע וכמאמר איוב (איוב ג, ג), ״יאבד יום אולד בו והלילה אמר הורה גבר״, היו כולם שוים לטובה ומסכימים מיד על שלימות המדות. וזהו כוונת הפסוק בטרם אצרך בבטן, פי׳ בעת ההריון ידעתיך, ר״ל הודעתיך הרכבת יסודותיו תיכף במזל טוב, וגם בטרם תצא מרחם הקדשתיך, ר״ל הזמנתיך שתהיה במזל טוב, רק באמת הא אין מזל לישראל (שבת קנו.) ולמה אמר שיסכים המזל, לזה אמר נביא לגוים נתתיך גוים דייקא וק״ל עכ״ד ודפח״ח.

הנה שהוא ג״כ דרך באופן זה. שאצל צדיקים אין כוח למזל לחול, כי הם למעלה מן המזל, והמחלוקת בגמ׳ היא לגבי אותם שאינם בכלל זה ודו״ק.

★★

רעיון נוסף יש בענין זה, חילוק בין אר״י לחו״ל, והראשון שמזכיר זאת הוא הר״ן בדרשותיו (דרשה ד) והוא מפרש מה שאחז״ל (כתובות קי ע״ב) הדר באר״י דומה כמי שיש לו אלו־ה והדר בחו״ל דומה כמי שאין לו אלו־ה, שכל הארצות ניתנו תחת המזלות וניזונים ע״י שליח משא״כ א״י ארץ אשר עיני ה׳ אלקיך בה וגו׳ (דברים יא, יב) שאינה מתנהגת ע״פ מזלות ושלוחים אלא מהשי״ת בכבודו ובעצמו עכ״ד. וע״ע בדרשות הר״ן הנ״ל (דרשה ח) כיו״ב, וכעי״ז בפני יהושע בכתובות (שם) ובשו״ת אבני נזר (יו״ד סי׳ תנד) ע״ש.

★★

דבר נפלא כתב ביערות דבש (ח״א דרוש ד): לפי טבע כוכבים כבר אמרו הטבעים כי כל מי שטבעו ממרה ירוקה ושחורה הוא עלול למושכלות, ומזג ירוקה ושחורה מורה בהכרת פניהם כחושי בשר דל ורז ופניהם כרכומי ושחור, ולכך אמרו דהתורה ומדע מצוי באנשים מכוערים כי הוא מורה על מזג הנ״ל, אך זהו מפאת הטבעי שהוא מחמת המזל, אבל מי שהוא למעלה מהמזל ואין ענינו תלוי במזל פשיטא שאין בכל זה ראיה, ואדרבא ודאי שגופו יותר בהיר בשחקים ועל זה נאמר ״חכמת אדם תאיר פניו״ ולכך הראשונים שהיו למעלה במזל היו בעלי תואר ויופי למאוד. ע״כ.

★★

עוד כתב הרשב״א בתשובותיו (ח״א סי׳ קמח) על מה שנשאל (שם), איך אפשר לומר בני חיי ומזוני תלוי במזל ולא בזכות ״ומפסוקי התורה נראה בהיפך גמור כי בזכות ובעונש הדבר תלוי?״

והשיב שהוא דבר שנחלקו בו חכמי ישראל אם יש מזל או אין מזל לישראל, ״ונראה לי כי לא נחלקו אלא

במקרה היחידים ולא במה שישיג את הציבור, כי לדעת כולם כוח הציבור גדול לידון ע״פ מעשיהם לטוב או למוטב, והתורה דיברה על הכלל לא על הפרט וזו כדעת האומר יש מזל לישראל, אבל לדעת האומר אין מזל התורה דיברה בין על הכלל בין על הפרט״ עכ״ד שם וכיו״ב כתב עוד הרשב״א שם (סי׳ תט), והתשובה שבסי׳ תט, באה בשלמותה בתשו׳ הרשב״א המיוחסות לרמב״ן (סי׳ רפז) ע״ש. וכדברי הרשב״א פירש המהרש״א שבת שם מעצמו ע״כ.

הנה מפורש כאן יסוד חדש, שיש חילוק בין היסוד לרבים, ואצל רבים יש כוח למזל לשנות דברים ע״כ.

★★

בספר דרך ישרה להגאון רבי ראובן בן אברהם זצ״ל (שער הסגולות ד׳ צד ע״ב) כותב וז״ל: וכתב הרמב״ן ז״ל, כי השעה התשיעית היא שעת ברכה ששון ושמחה, היא שעת המנחה. ודע כי שנה תשיעית ליובל היא שנה המובחרת, וחודש תשיעי (כסליו) הוא החודש הטוב והרצון. ויום תשיעי לחודש הוא המובחר מכל ימי החודש, ושעה התשיעית היא המובחרת מכל השעות. ועל כן אדם הנולד בשעה תשיעית ביום תשיעי בחודש תשיעי בשנה התשיעית ליובל, הרי זה עולה למלוכה בלי ספק. ואם נתקיים בו קצת מזה, הוא עולה לגדולה. ואמרו רז״ל (שבת קנו:) לאו מזל היום גורם אלא מזל שעה עכ״ל ע״ש.

★★

דבר חידוש כתב בתפארת יהונתן (פר׳ נשא) דיש חילוק בין מזל האב למזל האם וז״ל: ידוע לדעת תלמי ושאר חכמי תולדות כי מזל האב אין גורם לבן כלום עד שנאמר הואיל והוא נולד במערכה טובה כך יהיה בניו עשירים ונבונים וכדומה, אבל מזל האם גורם, לכך ישפטו במזל שלה אם תצליח בבניה וכדומה, ולכך הנביא שהיה מתאונן לקושי מזלו אמר אמי אוי לי כי ילדתני, כי מזל שעה גרם ובן נח הוא תחת המזל, ולכך יש לו שאר אם, אבל ישראל הוא למעלה ממזל ואמר יש לו שאר אב וזהו נשיאת ראש למשפחותם לבית אבותם להיות שהם למעלה ממזל. ע״כ.

★★

הגאון ר׳ מנשה קליין שליט״א בתשובתו אודות זירוז ללידה מוקדמת בקובץ בשבילי הרפואה (קובץ ג-ד ע׳ פה והלאה) שולל ענין זה מכל וכל. ובתוך הנימוקים הוא כותב: לפמ״ש בגמרא שבת קנו ע״א כתיב אפנקסיה דריב״ל האי מאן דבחד בשבא יהי גבר ולא חדא ביה ופריך מאי ולא חדא ביה אילימא ולא חד לטיבו והאמר רב אשי אנא בחד בשבת הואי אלא לאו הדא לבישו ואמר רב אשי אנא ודימי בר קקוזתא הווין בחד בשבא אנא מלך והוא הוה ריש גנבי אלא אי כולי לבישו ופירש״י האי מאן דבחד בשבא הנולד באחד בשבת, וקחשיב שם בכל יום ויום, ואמר להו ר׳ חנינא פוקו אמרי ליה לבר ליואי לא מזל יום גורם אלא מזל שעה גורם האי מאן דבחמה יהא גבר זויתן יהי אכיל מדיליה ושתי מדיליה ורזוהו גלין אי גניב לא מצלח האי מאן בכוכב נוגה וכו׳.

הנה מבואר, דכל אחד ואחד נולד במזליה ולפי מזליה שהוא נולד כן הוא משתנה בכל ימי חייו, לבד מצדיק ורשע דלא תלוי במזל דתלוי בבחירת האדם, וקצת באמת גם זה תלוי, שאם יהי׳ מוצלח יהי׳ לו קל ביותר לעבודת ה׳ ועניות מעבירות על דעת קונו וכיוצא בו, ואפילו לפי מה שנחלקו בו ר״ח ור״י דאיתמר ר׳ חנינא אמר מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל ור׳ יוחנן אמר אין מזל לישראל, מ״מ כבר פירשו התוס׳ שם, דהרי במ״ק דף כח אמר רבא בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא ותירצו דהכוונה דע״י זכות גדול משתנה, אבל פעמים שאין המזל משתנה כדאמר ביבמות פ׳ החולץ (דף ל) זכה מוסיפין לו לא זכה פוחתין לו דאין מזל לישראל, הנה דבאמת אפילו למ״ד אין מזל לישראל, מ״מ צריכין זכותין רבים לזה אבל בסתם הוא תלוי במזל ומזל מחכים ומזל מעשיר.

ואפשר שזה שאמרו בגמרא נדה שמלאך של הריון מביא זרע לפני הקב״ה ואומר זה יהי׳ עני ועשיר וכו׳ וצדיק ורשע לא קאמר והוא בגזירת עירין פתגמין ע״פ מזלו שיולד בו, ואם ישתנה זמן הלידה תשתנה לו כל סדרי בראשית וכמה רעות לפעמים יעשה לו להולד ויגרום לו כמה צרות וח״ו לפעמים אפילו מיתה שלא בזמנו.

ובזהר (פ׳ וירא במדרש הנעלם) תניא, אר״ש מפתח של חי׳ בידו של הקב״ה הוא ובעוד שהיא יושבת על המשבר הקב״ה מעיין באותו הולד אם ראוי הוא לצאת לעולם פותח דלתות בטנה ויוצא ואם לאו סוגר דלתותיה ומתו שניהם (ופריך) אי הכי לא יצא רשע לעולם אלא הכי תנינן על שלש

עבירות נשים מתות וכו׳ ואמר רבי יצחק למה אשה מפלת פרי בטנה, אלא אמר רבי יצחק הקב״ה רואה אותו העיבור שאינו ראוי לצאת לעולם ומקדים להמיתו במעי אמו שנאמר הנפילים היו בארץ בימים ההם הנפלים כתיב בלא יו״ד ראשונה וכו׳, ומה דאמר ר״ש הקב״ה מעיין באותו הולד אין לך רשע בעולם מאותם הרשעים היוצאים לעולם שאין הקב״ה מעיין בו ורואה אם אותו הגוף יניח בן צדיק וכשר או שיציל לאדם מישראל ממיתה משונה או שיעשה טובה אחת ובשביל כך הקב״ה מוציאו לעולם ע״ש.

הנה שבשעה שיושבת על המשבר הקב״ה דן על הולד כדת מה לעשות עמו ולכן ודאי אין לשנות ולהקדים הזמן הזה. עכ״ד והדברים נפלאים.

ויש לציין שכעין דבריו כתב בספר הזכרון עטרת שלמה (עמוד ע׳) בנידון זה ע״ש היטב.

★★

בתענית (כט ע״א) איתא: כשם שמשנכנס אב ממעטים בשמחה כך משנכנס אדר מרבים בשמחה, אמר רב פפא הלכך בר ישראל דאית ליה דינא בהדי נכרי לישתמיט מיניה באב דריע מזליה, ולימצי נפשיה באדר דבריא (גי׳ הרא״ש: דתקיף) מזליה ע״כ. וכתב שם הריטב״א: ״ואע״פ שאין מזל לישראל, ה״מ בשאר ימים אבל בשני חדשים אלו יש מזל, שכן נגזר עלינו מן השמים. ואפשר עוד דמזל לאו דוקא אלא הגזירה קרי מזל בלשון בני אדם״. [וכן הביא הנימוק״י שם משמו] עכ״ל.

לכאורה נראה כאן, דתיבת מזל מתפרשת מלשון גזירה, ולפי״ז צריך לעיין אולי במה שאומרים בני אדם זה לזה ״מזל טוב״ באירועים שונים, וזה יותר מובן לפי דברי הראשונים (הרמב״ן ועוד) המובאים לעיל דס״ל דיש למזל השפעה על מהלך חיי האדם, וי״ל בכל זה.

★★

נציין כאן דבר שאמר כ״ק אדמו״ר בעל הלב שמחה מגור זצ״ל במה שנוהגים העולם לומר בהכנסת ספר תורה מזל טוב. ופירש שמכוונים בזה על דברי חז״ל (זוה״ק ח״ג קלד ע״א): הכל תלוי במזל ואפילו ס״ת שבהיכל, וזה הברכה שמברכים את מכניס הספר תורה. שספר תורה זה יהי׳ בר מזל ע״כ ודפח״ח.

★★

בגמ׳: האי מאן דבכוכב נוגה וכו׳.

הנה ידוע המנהג הקדום לערוך חתונות ביום ו׳ - ערש״ק. וכתב בספר הרוקח (סי׳ שנג): מנהג להוליך הכל ביום ו׳ בעלות השחר. כי טוב הוא, כי אז נכנס מזל נוגה עכ״ל.

וראה עוד בפירושי סידור התפילה לרוקח (שופרות - ע׳ תרעו) שכתב: ויהי ביום השלישי, כ״א תיבות, כהתחלת א׳ברהם י׳צחק י׳עקב כ״א, זהו א״ך טוב לישראל, כמנין אהי״ה. בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים, לפי שביום ו׳ בתחלת הבקר מתחיל מזל נוגה לשמש, וממנו ברקים דכתיב מנוגה נגדו, וכתי׳ לנוגה ברק חניתך. עכ״ל.

(הנה שרמז בפסוקי קבלת התורה - ענין מזל נוגה שביום ו׳ וכנ״ל. ואולי י״ל דזה רמז לנשואין ביום ו׳ כי כידוע הי׳ מתן תורה בגדר נשואין של כנסת ישראל להקב״ה, ואכ״מ).

★★

בגמ׳: האי מאן דבכוכב וכו׳ **משום דספרא דחמה הוא** וכו׳.

על הפסוק דרך כוכב מיעקב כתב בתרגום דזה דוד המלך ע״ה. וביאר במשך חכמה (שם) דדוד המלך נקרא כוכב, כיון דכוכב הוא ספרא דחמה כמובא כאן. ודוד הי׳ ספרא דמשה. ומשה הי׳ בחינת חמה כמו שאחז״ל פני משה כפני חמה וכו׳. ודוד המלך ע״ה פירש דברים סתומים שבתורה. ולכן הוא ספרא דחמה. ונמשל לכוכב וזה הביאור בתרגום הנ״ל. והוא ענין נפלא.

★★

בגמ׳: האי מאן דבצדק יהי גבר צדקן, אר״נ בר יצחק וצדקן במצוות ע״כ.

וברש״י: צדקה לעניים דקרי ליה מצוה בכל לשון אגדה ע״כ. ומבואר בדברי רש״י דסתם מצוה בלשון חז״ל הוא מצות צדקה. וכן הביא בתניא בלקוטי אמרים (פרק ל״ז) דבתלמוד ירושלמי נקראת צדקה בשם מצוה סתם, וצ״ע שנקט רק בתלמוד הירושלמי, ורש״י כאן פירש הלשון בבבלי עפ״י זה.

ולהלן בע״ב איתא: א״ל מצוה עבדת. נפק שמואל ודרש וצדקה תציל וכו׳. מבואר להדיא דתיבת מצוה מתפרשת לפי הבבלי על צדקה ודו״ק. ואולי רק להלן דאיירי לגבי הצלת חיים ממות. בזה י״ל דסגי כשאומר מצוה עבדת והכוונה

לצדקה. כיון דכתיב ״וצדקה תציל ממות״ ויודעים שעל זה הכוונה ודו״ק. וראה בתנא דבי אליהו (רבה ריש פרק י׳): אין לך סם חיים, למלאך המות, אלא מדת הצדקה בלבד ע״כ. ובפירוש מאורי האש (שם) כותב: אף שכמה מצוות יש, שהם מסוגלות לפדות ממיתה, עכ״ז הצדקה גדולה מכולם. כי הוא מדה במדה ע״י שהוא מחיה בה אחרים - זוכה לחיים גם כן, כי כל המרחם ירוחם. ע״כ.

וראה חדש בתשו׳ הגאונים מהדורת מוספאיה (סי׳ ב) דמש״כ בחז״ל בעל מעשים ר״ל. טוב עין בצדקה ע״ש היטב והוא דבר חידוש, וראה עוד באוצר הגאונים על קדושין (סי׳ ר״ג) דמפורש דבעל מעשים הוא בצדקה ע״ש. ובע״ז (י״ח.): כלום מעשה בא לידך וכו׳ א״ל כיס של צדקה נתחלף לי וכו׳ ע״ש. (וראה עוד בספר זכות יצחק להגרי״ח סופר שליט״א (סי׳ י״א) בזה עוד). וי״ל דהיינו כיון דסתם מצוה נקראת צדקה וכנ״ל ולכן ג״כ בעל מעשים ר״ל מעשים של מצוה והם צדקה וכנ״ל ודו״ק. וראה בקובץ בית אהרן וישראל (שנה ה גליון א עמ׳ קי״ח והלאה) שהביא כהנ״ל וביאר לפי״ז כמה וכמה מדברי חז״ל ע״ש היטב.

★★

בגמ׳: ויש מזל לישראל - ר״י אמר אין מזל לישראל וכו׳.

נשאל רבינו הרשב״א בהא דאמרינן במסכת מועד קטן (כ״ח א׳) בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא, ואילו בפסוקי התורה נראה בהפך הגמור כי בזכות ובעונש הדבר תלוי.

והשיב הרשב״א ז״ל בתשובותיו (ח״א סי׳ קמח) וז״ל: ״בדבר הזה נחלקו חכמי ישראל בכמה מקומות בתלמוד אם יש מזל לישראל או לא, ונראה לי כי לא נחלקו [חכמי ישראל אם יש מזל לישראל או לא] אלא במקרה היחידים, ולא במה שישיג את הצבור, כי לדעת כולם כח הצבור גדול לידון על פי מעשיהם לטוב או למוטב [פירוש ולא תלו במזל]. וזהו שסדרו לנו בראש השנה ועל המדינות בו יאמר אי זו לשובע ואי זו לחיים. ואף על פי שתמצא בחזקיה שמעתי את תחינתך הנני יוסף על ימיך חמש עשרה שנה [פירוש ושמעת מינה דאף יחיד לא תלי במזל, שהרי הוסיפו ליחיד חזקיה על מה שנגזר לו לפי מזלו, ומתרץ] המלך כצבור שהצבור וכל ישראל [בו] תלויין״ עכ״ל.

והעיר בזה הגאון ר׳ יעקב חיים סופר שליט״א בספר יחי יוסף (סימן ט״ו אות י׳): ואיני מבין, חדא דמה נסתייע הרשב״א ז״ל מתפילת ראש השנה דצבור לא תלו במזל, אלא כוחם אלים אף לשנות המזל והכל תלוי במעשיהם, והלא שם בתפילה נזכרו גם עניני היחיד ״ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות, מי לא נפקד כהיום הזה כי זכר כל המעשים לפניך בא, מעשה איש ופקודתו, ועלילות מצעדי גבר, מחשבות אדם ותחבולותיו״ וכו׳.

ותו בקושייתו מחזקיה, נעלם ממני מדוע רבינו הרשב״א ז״ל לא הזכיר להא דנחלקו רבנן ורבי עקיבא ביבמות (ג׳ א׳) אי הוסיפו לחזקיה משלו ע״ש, ולרבנן יוצא דאף ביחיד דלאו מלך כך הוא, ועיין רש״י ותוספות שם וי״ל. וע״ש עוד בזה.

★★

והנה המהרש״א (בח״א כאן) כיוון מדנפשי׳ ליסודו של הרשב״א הנ״ל. וכתב שהפלוגתא של ר״ח ור״י דייקא ביחיד אבל ברבים כ״ע מודו דאין מזל לישראל ור״י סבר דאף ליחיד אין מזל ע״כ.

וכתב הגאון ר׳ שלמה הכהן מוילנא זצ״ל בספרו בנין שלמה (ח״ב סי׳ לב) ע״ב המהרש״א דיבוארו בזה היטב דברי הירושלמי ברכות פ׳ אין עומדין ר׳ חזקי׳ וכו׳ לעולם אל יהי׳ פסוק הזה זז מתוך פיך ד׳ צבאות עמנו משגב לנו אלהי יעקב סלה, ר״י בשם ר״י וחברייא אמרי ד׳ צבאות אשרי אדם בוטח בך, ולכאורה למה הוסיפו המקרא הזה.

ולפי דברי המהרש״א יבואר, כי הנה ד׳ צבאות עמנו משגב לנו ר״ל ד׳ הוא המנהיג שלנו ולא המזלות וה״א ד׳ המנהיג דייקא לרבים, עמנו, אבל לא ליחיד, ובאמת ר״י אזיל לשיטתו דסובר כאן אף ליחיד אין מזל, ולכן סיים ד׳ צבאות אשרי אדם בוטח בך ר״ל אפילו ליחיד ג״כ טוב כשהוא בוטח בך כי אין מזל אפילו ליחיד. ע״כ.

★★

הנה בגמ׳ כאן ילפינן ענין זה דאין מזל לישראל ממש״כ ויוצא אותו החוצה. אמר אע״ה לפני הקב״ה רבש״ע נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן א״ל צא מאיצטגנינות שלך שאין מזל לישראל ע״כ. ובב״ר (פ׳ מ״ד) עה״פ ויאמר אברם הן לי לא נתת זרע וגו׳ איתא, דאר״ש ב״ר יצחק, המזל דוחקני ואומר לי אברם אין את מוליד, א״ל

הן כדבריך אברם לא מוליד אברהם מוליד, שרי לא תלד ע"ש. והנה לידת שרה אמנו ע"ה היתה אחרי מילת אאע"ה. ואחרי שכבר נשתנה שמו ושמה וכמפורש בפסוקים בסו"פ לך.

וכתב הגאון ר' יוסף מנדלקורן ז"ל בספרו וילקט יוסף (ח"א ע' קפ"ח אות ד') די"ל כעת בזה. בהקדם מחלוקת הרמב"ן (בסו"פ אמור) עם חכמי הצרפתים. האם קודם שמל א"א עצמו הי' לו דין ב"נ ומיד אחרי המילה השתנה דינו כדעת הרמב"ן. או דגם אחרי שמל הי' לו דין ב"נ עד מ"ת ע"כ.

ויש לומר לפי"ז, דבעל המדרש סובר כשיטת חכמי הצרתים הנ"ל. ומשו"ה גם אחרי שכבר מל לא שייך לומר שתלד מצד דאין מזל לישראל. אלא מצד שינוי השם, ועי"ז נשתנה ממילא גם המזל, כי אברם אינו מוליד אברהם מוליד וכו'.

אכן הגמרא דילן סוברת כשיטת הרמב"ן ז"ל ולכן שפיר אמר לו הקב"ה שיצא מאיצטגנינות שלו ויוליד, והיינו בעתו וזמנו מצד שכבר מל ואין מזל לישראל. והיינו דע"י זכות גדול נשתנה מזלו של ישראל וכמ"ש שם בתוס' ד"ה אין מזל לישראל ודו"ק היטב.

★★

בספר אור הישר עה"ת (פר' משפטים) עה"פ: את מספר ימיך אמלא וגו' כתב: ביבמות (מ"ט ע"ב) אמרינן, דמנשה שאל את ישעיה, משה רבך אמר את מספר ימיך אמלא ואת אמרת והוספתי על ימיך חמש עשרה שנה עו' ע"ש. והנה מנשה דגברא רבה היה שהיה שונה חמשים וחמשה פנים בתו"כ כדתניא בסנהדרין ק"ג ע"ב, א"כ בודאי שהיה לו דרך בשיטתו, ואי הוה ס"ל דאין מזל לישראל כדנקטינן באמת מכל הני תנאי ואמיראי בשבת קנ"ו, א"כ אין מקום לקושיתו כלל, די"ל דקרא דאת מספר ימיך אמלא על סתם בני אדם דנחשבין לפי זכותם שרכשו להם בחייהם, לא כן בחזקיה שהקב"ה אמר לו שמעתי את תפילתך ראיתי את דמעתך וגו' והוספתי על ימיך וגו'. הרי הרים אותו יותר מן המזל, וכבר האריך בזה הרשב"א בתשובה סי' קמ"ח וע"ש עוד בסי' ת"ט ובמיוחסות סי' רפ"ו.

ובע"כ דהוה ס"ל למנשה יש מזל לישראל, וכיון דהוא עומד תחת המזל, לפ"ז נדרש האי קרא דאת מספר ימיך אמלא כברייתא דיבמות שם דאילו שני דורות, ופירש"י שנים שפוסקין לאדם בשעת לידתו, ואף אם זכה אין מוסיפין לו, רק משלימין לו המגיע לו ע"פ מזלו, ולפי שיטתו שפיר הקשה לישעיה איך יוכל להיות שהקב"ה יאמר והוספתי על ימיך.

אמנם לכאורה יש לדקדק על ר"ע, דאיהו סבר בהדיא בשבת שם דאין מזל לישראל, ואיך ס"ל ביבמות שם דאפילו זכה אין מוסיפין לו רק משלימין, וי"ל דה"מ בסתם אינו מועיל זכותו אלא להשלמה, אבל ע"י תפילה נוסף על זכותו התמידי כהא דחזקיה, ודאי דמועיל תפילתו להגביהו למעלה מן המזל ולתת לו הוספה על שנותיו, ע"כ.

★★

כתיב בפר' בהעלותך: ויעש כן אהרן. וברש"י: מביא בשם הספרי: להגיד שבחו של אהרן שלא שינה. ותמהו כל המפרשים מאי ס"ד על אהרן הכהן שישנה. וכתב בספר הנחמד נחלת יעקב יהושע (בפר' בהעלתך שם): ואפשר לפרש לפי מה שהאריך בספר הבהיר אברבנאל פ' תרומה דכל המשכן והשולחן והמנורה כנגד הי"ב מזלות, ושבעה קני מנורה כנגד שבעה כוכבי לכת שבעת הגלגלים של המזלות, וציוה שישתדל האנושי בכל המלאכות כדי להגיע אל מה שיגזרהו המזל, כמ"ש חז"ל יכול יהי' יושב ובטל ת"ל בכל מעשה ידיך אשר תעשה וכו' להנהיג את העולם במנהג הטבע עי"ש.

והנה תוס' שבת קנ"ו כתבו דע"י זכות גדול ישתנה המזל וכן ע"י תפלה ע"ש, ומצינו באברבנאל פ' במדבר דנדב ואביהו לרוע מזלם לא הי' להם בנים כמפורש בתורה ובנים לא הי' להם ע"ש, ולמה לא התפלל אהרן הכהן שזכותו גדול שישתנה להם המזל, וצ"ל דלא הי' רוצה לשנות עבורם המזל רק שיהי' בדרך הטבע כמו שנברא כמו שמורה על זה השוחן והמנורה.

וזהו כוונת הספרי ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה מהשבעה כוכבי לכת והמזלות שתלוים במנורה כן העלה נרותיה, להגיד שבחו של אהרן, שאע"פ שבידו לשנות המזלות ע"י זכותו הגדול, מ"מ לא שינה מחמת ענותנותו כמבואר בפ' כיסוי הדם דאהרן הי' עניו וא"ש. ע"כ.

דף קנ"ו ע"ב

בגמ': א"ל מצוה עבדת, נפק שמואל ודרש וצדקה תציל ממות, ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה וכו'.

ויש להקשות, מאי סד"א מעיקרא דרק ממיתה "משונה" ינצל הא אין מקרא יוצא מידי פשוטו כלעיל (סג.) ע"ש וא"כ

בפשטות מש״כ דצדקה תציל ממות היינו ממיתה ממש ומהיכי תיתי מעיקרא לומר בכלל ולצמצם הפסוק דרק ממיתה ״משונה״ ינצל. ונראה הביאור בזה, דהנה יעו״ש בע״א דר׳ חנינא ס״ל דיש מזל לישראל, ודלא כר׳ יוחנן ורב ור״ע ועוד דס״ל דאין מזל לישראל, והיינו כדפירש״י בסע״א בזה״ל, דע״י תפילה וזכות משתנה מזלו לטובה עכ״ל, וכ״כ בתוד״ה אין וכו׳ ע״ש. וא״כ יל״ע לר״ח מהו שכתיב דצדקה תציל ממות, דבזה מבואר לכאורה דאין מזל לישראל והיינו שאינם בהכרח תחת ״כללי המזל״ אלא דפעמים יכולים להנצל ממות ע״י ״זכות דצדקה״ ואע״פ שע״פ המזל שלו אמור למות, אלא ע״כ דיפרש לפסוק שרק ינצלו עי״ז ממיתה משונה אך לא ממיתה עצמה, ומה דאר״ח דיש מזל לישראל היינו שימותו בזמנם בכל גוונא אך לא שימותו דוקא בכה״ג, דזה אכן יכול להשתנות ע״י זכויות.

וא״כ יובן שפיר לדשמואל ור״ע דאמרו ולא ״ממיתה משונה״, שכן ס״ל דאין מזל לישראל כדכ׳ בגמ׳ ובאו לאפוקי למ״ד דיש מזל לישראל דע״כ דיפרש כן הפסוק ולזה הקדימו שאין זה כוונת הפסוק ודו״ק בס״ד. ואפשר דמעיקרא באמת ס״ל לשמואל ור״ע דיש מזל לישראל וא״א לשנותו, אולם אחר שראו לעובדא עם היהודי שניצל מהנחש ור״ע שראה שבתו ניצלה מנחש בליל כלולתה והוי מכח הצדקה שעשו, ע״כ הסיקו דע״כ דכפשוטו הוי וממיתה עצמה מציל וע״כ דאין מזל לישראל, והכי משמע בדכ׳ ״נפק ר״ע ודרש״ דמשמע שאחר שראה מעשה זה שינה דעתו והסיק דאכן ממיתה עצמה מציל, ולזה אמרו ולא ממיתה משונה, דמעיקרא אכן סברי כן, והבן בס״ד. וזה כפתור ופרח.

והנה יעו״ש במהרש״א ח״א שכתב וז״ל: אלא וכו׳, ובפ״ק דב״ב (י.) מוקי האי קרא וצדקה תציל ממות ממיתה משונה, וי״ל דהכא ה״ק ולא ממיתה משונה לחוד אלא אף ממיתה גופא שהרי האי גברא נשאר חי ומציל נמי ממיתה משונה כדקאמר התם, דהיינו גם מי שמת בזמנו מצילו דלא ימות בזמנו במיתה משונה ודו״ק, עכ״ל יעו״ש. אולם לענ״ד נראה דוחק, דיעו״ש בב״ב דכ׳ לב׳ הפסוקים דצדקה תציל ממות (א׳ במשלי פי״א פ״ד, וב׳ במשלי פ״י פ״ב) ומקשה הגמ׳ ב׳ צדקות הללו למה, א׳ שמצילתו מדינה של גיהנום וב׳ שמצילתו ממיתה משונה יעו״ש, ולמהרש״א הנ״ל יש לעיין למה לא כ׳ אף שמצילתו ממיתה ממש. אולם לדברינו אתי שפיר, די״ל דאכן המ״ד בב״ב שם ס״ל כר״ח דיש מזל לישראל ולכן בדוקא קאמר דמציל ממיתה משונה ודוקא מזה אך לא ממיתה עצמה שכן יש מזל לישראל וע״כ דא״א להנצל מזה, והמ״ד בגמ׳ הכא דס״ל דממיתה עצמה פליג וס״ל דאין מזל לישראל, וא״כ לק״מ בס״ד.

אמנם א״א ליישב כן, דהא המ״ד בב״ב שם היינו ר׳ יוחנן, ובגמ׳ הכא ס״ל לר׳ יוחנן דאין מזל לישראל וא״כ אין לומר דס״ל דרק ממיתה ״משונה״ מציל ודו״ק.

★★

והנה יעוי׳ בירושלמי פאה (פ״א ה״א) דמקשה הגמ׳ בדכ׳ וצדקה תציל ממות דאטו לא מית? אלא שלא ימות לעוה״ב יעו״ש. וצ״ע דהא בודאי ימות בסוף ומ״מ אפ״ל דכוונת הפסוק שלא ימות בזמנו אלא יאריכו לו כמה שנים או אפי׳ כמה ימים וא״כ מה הקושי׳ ״ולא מית״ והוצרך לפרש דהולך על חיי העוה״ב, ש״יאריך ימים״ עי״ז, וצ״ע לכאו׳. אולם למתבאר אתי שפיר, די״ל דס״ל לירושלמי דיש מזל לישראל וע״כ דא״א להאריך ימים ע״י זכויות וזה דמקשי׳ ״ולא מית״ והיינו דאטו אפשר להאריך ימים עי״ז, ואין כוונת המקשה להקשות דאטו לא ימות עי״ז לעולם דז״פ שלא שייך, רק הק׳ דאטו לא ימות בזמנו הא ״יש מזל״ לישראל, ולזה הוצרכו לפרש דהכוונה לחיי העוה״ב והבן בס״ד.

ויעוי׳ בספ״ק דקידושין (לט:) דס״ל לר׳ יעקב דשכר בהאי עלמא בעוה״ז ליכא וכל מש״כ למען יאריכון ימיך היינו שיאריכו ימיך - לעולם שכולו ארוך יעו״ש, וכ״ה בגמ׳ חולין (קמב.) ע״ש. וי״ל דס״ל לר׳ יעקב דיש מזל לישראל ולכן ס״ל הכי דע״כ דיאריכו ימיו בעוה״ב ולא בעוה״ז ודו״ק. אמנם יעו״ש בגמ׳ דהק׳ ודלמא לאו הכי הוה, ופירש״י דלא יארע הדבר הזה לעולם אלא מאריכין ימים ושנותיו עכ״ל, והיינו בעוה״ז באמת, ותירצה הגמ׳ דר״י מעשה חזא, ומזה הסיק דהכוונה על עוה״ב, ומבואר דמה״ט הסיק כן ולא מדס״ל דיש מזל לישראל, ואם ס״ל דיש מזל לישראל א״כ אפי׳ אם לא היה ״חזי מעשה״ הוי ס״ל דהיינו לעוה״ב, וא״כ משמע דאדרבה דבעלמא ס״ל דאין מזל ורק מדחזא מעשה ס״ל כנ״ל ודו״ק. ועכ״פ נראה דר׳ חנינא דס״ל דיש מזל ע״כ דיסבור כר׳ יעקב דכל דכ׳ בתורה ״למען יאריכון ימיך״ היינו לעוה״ב, דמה שייך לומר בעוה״ז אם הם תלויים במזל ודו״ק בכ״ז בס״ד.

(נופת צופים)

★★

בגמ': **וצדקה תציל ממות** וכו' **ממיתה עצמה.**

ציין כאן רבי מרדכי יהודה קליין שיחי' לדברי המדרש (ב"ר פרשה נט, א) דבני עלי חיו בזכות צדקה ע"ש וזה כדברי הגמ' כאן ודו"ק.

★★

בגמ': **וצדקה תציל ממות ולא ממיתה משונה אלא ממיתה עצמה.**

בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן ב) כותב: הנה הרמב"ם סוף הל' נחלות (פי"א הי"א) כתב מי שנשתטה נותנים צדקה עבורו מנכסיו, וכתב הכס"מ בתירוץ קמא משום דניחא ליה לאיניש למיעבד צדקה מממוניה, וכתב מעלתו ששמע מזקנו הרב מהו' משה ז"ל אבדק"ק פיזינג, שהקשה הא הוה הפסד ממון, וגם שלא מדעתו. הנה אי ס"ל לרמב"ם כהריטב"א דכל שלא יצא שכרו בהפסדו אמרינן ניחא ליה אפילו בהפ"מ ושלא מדעתו, א"ש פסק הרמב"ם, אך הכס"מ לא לכך נתכוין.

ונ"ל דהנה הכס"מ דקדק ולא כתב ניחא ליה דלדיעבד מצוה, אלא ליתעבד "צדקה" דוקא, משום דשארי מצות יש צדיקים שמגיע עליהם כמעשה הרשעים בעוה"ז, משא"כ צדקה תציל ממות ממיתה עצמה, וכתיב בחנוני נא בזאת, ומותר לנסות בו הקב"ה, ואפי' אי נאמר באדם אחר דמ"מ עוונותיו הרבים גורמים להכריע הכף שאם יתן צדקה מצד א' וירצח אנשים במקום אחר אינו בדין שיאריך ימים, מ"מ מי שנשתטה ואין לו חטא מכריע, על כל פנים יגן עליו צדקה מממונו להחייהו, אע"פ שאינו מצווה ועושה, מ"מ ממונו מגין עליו, וה"ל כאלו קנו לו סם לרפאותו, זהו כוונת הכס"מ לפענ"ד ע"כ.

★★

בגמ': **אמרי ליה כלדאי** וכו'.

ובתוס': ובספרי דרש מנין שאין שואלין בגורלות שנאמר תמים תהי' עם ה"א וגורל וחוזה בכוכבים חדא מילתא היא ע"כ.

הגאון ר' שמואל הלוי וואזנר שליט"א כותב בתשובתו (שנדפסה בספר הזכרון ויטע אשל ע' תקפט): האותיות שאלוני ע"ד ענין גורל, ורגילים לעשות זה בחלוקת תפקידים, ובעניני אמירת קדיש וכיו"ב, עיין מג"א סי' קלב, ולאידך מבואר בתוס' שבת (קנו ע"ב) ד"ה כלדאי וכו' שאין שואלין בגורלות, שנאמר: תמים תהי', והוא מספרי, ונפסק ביו"ד סי' קעט ס"א, ושאל כבודו אותי על צד המותר וצד האסור בזה, ומה הם הגדרים בגורל שראוי להשתמש בו או אסור.

וכדרכי אשיב בקצור ובדברים שרשים - הנה שורש ענין גורל הלא מוזכר בפרשת אחרי לענין קביעת שעיר לה' ושעיר לעזאזל, ובחלוקת הארץ בב"ב קכב ע"א, והיינו גורל ע"פ אורים ותומים ורוה"ק כקושית הגמ' בב"ב קו ע"ב אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים כו', וגורל דא"י בעניותי לכ"ע קונה קנין גמור אפילו לא החזיקו בחלקם, וכאשר פשיטא לי' לרבינו הב"ח בחו"מ סי' קעג, וכ"ה פשיטת המהרי"ט בקידושין כו, וזה דלא כמש"כ הגאון אמרי יושר ח"א סי' נו דאף דחלוקת א"י הי' ע"פ רוה"ק אורים ותומים וגורל, אעפי"כ אין הגורל קנין אלא עם חזקה לדעת הרא"ש, ובעניותי אינו כן וכו'.

ויסוד ענין גורל ראוי להעתיק מש"כ בתשובת חוות יאיר סו"ס סא - ראינו מן התורה מן הנביאים וכתובים שסמכו על ענין גורל, באשר נעשה בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות, אך בגורל תחלק הארץ, וכן סמכו על הגורל במיתת עכן ויונתן לולי שפדאוהו העם לא מצד הודאתו, ונאמר: בחק יוטל הגורל ומה' כל משפטו, ואפי' באו"ה הי' מקובל זה, כמו גבי יונה והמן הרשע לפשטי' דקרא, מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן. דבק בו ההשגחה עליונה וכו' משא"כ אם הגורל מקולקל וכו' עש"ה עוד בחוות יאיר.

והאי דספרי והובא בשו"ע יו"ד סי' קעט דאין שואלין בגורלות, אף דתנ"ך וש"ס מלאים דכן שואלים כנ"ל, צריך לומר ומצאתיו אח"כ בשדי חמד, דהכונה שאין שואלים הקורות והעתידות לבטוח בהם - וכן משמע בתוס' שבת קנו ע"ב ד"ה כלדאי שכתבו וז"ל: ובספרי דרש מנין שאין שואלין בגורלות שנאמר תמים תהי', וגורל וחוזה בכוכבים חדא מילתא ע"כ דבריהם, וזה דהוא גורל דומיא דחוזה כוכבים לקבוע המזל שלא ע"פ ההשגחה העליונה בתום לב, ואין להאריך עוד. עכ"ד.

★★

נציין עוד כמה נקודות נוספות בענין גורלות.

א. בענין גורל דיוהכ"פ, בב' השעירים, כתב בעקידת יצחק (פר' אחרי שער סג): והגורל יבחין האחד חטאת

לה׳ והשני לעזאזל וכו׳. האמנם בזמן שישראל היו עושים רצונו של מקום, או שהיה להם משרת הגון כשמעון הצדיק, היה נעשה נס בגורלות אלו, שהיה עולה תמיד גורל ה׳ בשל ימין (עי׳ יומא לט:), כי ימין ה׳ רוממה, כמו שהיה הענין בגורלות הארץ וזולתם, על דרך ההשגחה ועל פי ה׳, וכמ״ש (משלי טז, לג): בחיק יוטל את הגורל ומה׳ כל משפטו עכ״ל.

ב. עה״פ הנ״ל במשלי (טז, לג) כתב הרלב״ג דבר נפלא וז״ל: וכבר תעמוד על זה מהחוש (שם רוצה להוכיח שגורל אינו מקרה אלא השגחה משמים), כי למצליחים יבוא להם בגורל היותר טוב על הרוב, וההפך לאנשים קשי יום עכ״ל והוא פלא.

ג. כתב בתשו׳ הגאונים הקצרות (סי׳ נז) וז״ל: אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר על פי הגורל תחלק הארץ, והעובר על הגורל, כעובר על עשרת הדברות ע״כ והוא ביטוי יוצא דופן ומיוחד במינו, וכן הביא בספר דברי גאונים (כלל כ אות א) בטוי זה, שהעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות בשם שו״ת גאוני קדמאי (סי׳ ט) ע״ש וראה בשו״ת אבני חפץ (סי׳ ח ס״ק ו) מש״כ בזה.

★★

ד. נזכיר כאן ענין נפלא כדלהלן: מעשה היה בחבורה של אנשים שנשתתפו יחד להטיל גורל ביניהם על סכום כסף גדול, סדר הגורל היה: כל משתתף רשם שמו על פתק והטילו לקופת הגורל, ומי ששמו עלה ראשון בגורל הוא הזוכה המאושר, אחד מהמשתתפים החליט להערים על חביריו והטיל לקופת הגורל שתי פתקאות אשר בהם הופיע שמו כדי להגדיל את סיכוייו בזכיה. לבסוף זכה אחר בגורל, אולם מאן דהו החליט לבדוק את כל פתקי הגורל ונתגלתה התרמית.

בעקבות זאת רצו חלק מהמשתתפים לבטל את הגורל, בנמוק שהגורל לא היה כתיקונו, כאשר הובא הדבר לפני הלומדים דחו את טענתם שהרי בין כה וכה לא זכה בעל התרמית בגורל ואין הגורל מרומה, ומדוע יש לבטל את הגורל.

אולם כאשר באו להגר״ח מבריסק זצ״ל פסק שהגורל בטל ונימוקו עמו, שהרי פסקו האחרונים שאם שכחו להטיל שם אחד מהמשתתפים בגורל הגורל כולו בטל, ואפילו הלה מוחל יכולים אחרים לדרוש את ביטול הגורל, דין זה נותן שגם במקרה שלפנינו הגורל בטל, היות ולאיש - בעל התרמית לא היה זכות לזכות בגורל, שהרי גם אם היה עולה שמו בגורל לא היה מקבל את הזכיה שהרי על ידי תרמיתו הגדיל את סיכוייו בגורל, ולכן זכה, נמצא שלבעל התרמית לא היה כלל אפשרות לזכות בגורל והרי זה כאילו לא שיתפו אותו כלל בגורל שהגורל בטל, והוא המצאה נפלאה.

אכן ראה בפתחי תשובה על חו״מ (סי׳ קעה ס״ק א) שהביא כן בשם שו״ת ושב הכהן (סי׳ עג) דבאופן כיו״ב פסק כהגר״ח מבריסק זצ״ל הנ״ל ודו״ק.

★★

בגמ׳: כסי רישך כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמי׳ וכו׳.

כתב כ״ק אדמו״ר מצאנז זצ״ל בספר שפע חיים - מכתבי תורה (חלק ה סי׳ שנד): לא מצאתי מפורש דשייך הא גם בקטן, ואדרבא במג״א (סי׳ ב ס״ק ו) הביא הך דנדרים (ל ע״ב) קטנים לעולם מיגלו. אך במס׳ כלה (פ״א) ובכלה רבתי (פ״ב) בב׳ תינוקות אחד כסה את ראשו ואחד גילה את ראשו זה שגילה את ראשו רבי אליעזר אומר ממזר רב יהושע אומר בן הנדה רבי עקיבא אומר ממזר ובן הנדה עיי״ש, ובלא״ה צ״ב טובא דמה יענה המהרש״ל בתשובותיו סי׳ עב (שס״ל דאין איסור בגילוי הראש רק ממדת חסידות) שהביאו המג״א הנ״ל - להך דמס׳ כלה.

והיה אפ״ל דשאני התם דגילה ראשו בעברו בפניהם, וכהא דסנהדרין (דף קא ע״ב), א״ר נחמן שחלץ תפלין בפניו, וברש״י שם ד״ה חלץ תפילין, אין נכון להיות בגילוי ראש לפני המלך ע״ש, וכמ״ש בשו״ע או״ח (סי׳ לח סעיף יא) גבי חליצת תפילין בפני רבו דשייך יראה אפי׳ כשמגלה ראשו קצת, ועיין יור״ד (סי׳ רמב סעיף טז).

ועפי״ז יובן מ״ש במהרש״א בח״א כאן שהקשה דהא כולהו אינשי בעו כיסוי ראש עיי״ש ובסוף דבריו דהיה סודרא דרבנן, אך א״כ לא שייך בקטן. שוב מצאתי בצמח צדק בפסקי דינים או״ח סי׳ ב אות ה שהביא די״ל דגם הקטן אביו מחנכו שלא ילך בכיסוי הראש ע״כ.

★★

בתשובת הגאון רבי יום טוב ציון צהלון (המהריט״ץ) שנדפסה בקובץ מוריה (שנה ד קובץ א-ב ע׳ סח והלאה) מתייחס לסוגי׳ שלנו בענין כיסוי הראש והוא כותב: מה ששאל הוא אם מותר ללכת בראש מגולה ובודאי כוונתו שראשו היה פרוע לגמרי, ולא כן כוונת כל אותן הבקיאיות, כי רב הונא בריה דרב יהושע לא היה משתבח: תיתי לי דלא מסגינא ארבע אמות בגילוי הראש על פרועי הראש, כי מה זו מעלה, אפילו ריק שבריקים אין ראוי שילכו בגילוי הראש בפרוע ארבע אמות, אמנם כוונתו שהיו רגילים בזמן התלמוד הגדולים שלא לצאת אפילו יהיה כובע ישועה על ראשו אלא בסודר על כובעו, או מצנפתו, וכל זה ענוה יתירה והכנעה לפני המקום וזה דייק דאמר: בגילוי הראש, ולא אמר בראש מגולה שהיה נראה ראשו פרוע.

אמנם גילוי הראש רוצה לומר בלא סודר על ראשו שהוא מורה ענוה ויראה מהשכינה שלמעלה מראשו, ומחמת הסודר שעל ראשו עיניו למטה ואינו מביט בשכינה, וזהו מה שאמרו בגמ׳ באמיה דרב נחמן דאמרו לה כלדאי בריך גנבא הוא וכו׳, אמרה ליה כסי רישך כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא, יומא חד הוה גריס תותי דיקלא נפל גלימא מעלוי רישיה, דלי עיינה חזי לדיקלא אלימה יצריה וכו׳. הרי מכאן ראיה שגילוי הראש אינו פרוע ממש, שלא יתכן שצוו לאמו של רב נחמן שלא תניח את בנה בגילוי הראש, כי כיצד תניחהו כל ימיו בראש פרוע, לא יתכן. וגם היא שאמרה לו כסי רישך כי היכי דתהוי עלך אימתא דשמיא דודאי לא היתה מצווה אותו שלא ילך בראש פרוע. אמנם מלבד שהיה כובע על ראשו, צוותה לו שיפרוס סודר על ראשו כדי שמתוך כך תהיה מורא שמים על ראשו, ועיניו לא יביטו כלפי מעלה להביט בשכינה שלמעלה מראשו.

וזה דייק: יומא חד נפל גלימא מעילוי רישיה דל עיניה. לומר, שהגלימה היתה לעולם על ראשו על הכובע או על המצנפת ואותו היום נפל סודר מעל ראשו וזקף עיניו מה שהסודר היה מנמיך עיניו שלא יביט למעלה, וזהו מה שהיה משתבח: תיתי לי דלא מסגינא ארבע אמות בגילוי הראש כלומר בלא סודר על הכובע.

ואזדא לטעמיה, שאמרו עליו בפרק קמא דקידושין (לא, א) רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי. לכך הסודר שעל ראשי מטיל עלי אימה ומורא שמים שלא אביט למעלה והוא על דרך מה שאמר ר׳ יהושע בן לוי שהמהלך בקומה זקופה דוחק רגלי השכינה. גם רב הונא בריה דרב יהושע הבא אחריו כמה דורות היה מחמיר על עצמו יותר ומטיל סודר על ראשו כמבואר. והשתא אתי שפיר שהיה משתבח (שבת קיח ע״ב) תיתי לי דלא (מ)סגינא ארבע אמות בגילוי הראש, פירוש בלא סודר שנראה הכנעה, דאי לא תימא הכי מאי היה משתבח תיתי לי דודאי היה משתבח בחסידות יתירה. ואם איתא דגילוי הראש רוצה לומר פרוע ממש, מאי רבותיה. וכו׳ ע״כ. וזה ביאור חדש בסוגית הגמ׳ כאן ודו״ק.

★★

בגמ׳: כי הא דלוי כי הוי מייתי טריפתא לקמיה ביומא טבא, לא הוי חזי לי׳ אלא כי יתיב אקילקלתא, דאמר דלמא לא מיתכשרא, ואפילו לכלבים לא חזיא.

כתב השו״ע הרב (או״ח סו״ס תצ״ז): הבודק בהמה ביום טוב יבדקנה במקום שיהי׳ אפשר להניחה שם אם תהי׳ טריפה, לפי שאסור לטלטלה כשתמצא טריפה ממקום זה למקום אחר, וכן החכם המורה הוראה בדבר שיהא אסור לטלטלו אם יאסר, לא יורה עד שיניחוהו במקום המיוחד לו, כי אחר שיאסר יהא אסור לטלטלו. וכ׳ שם בביאור הלכה (בד״ה אסור) דמקורו הוא מסוגיין במעשה דלוי.

וכיו״ב כתב החק יעקב (או״ח סי׳ תמ״ו) שהמורה יזמין מקום מיוחד, דכאשר יראה שהוא חמץ יניחם שם, ולא יטלטלם משום מוקצה. ועיי״ש במחצית השקל שמקורו הוא ג״כ מעובדא דלוי בסוגיין.

ועיי״ש במשנ״ב (סו״ס תצ״ז) דהרבה פוסקין ס״ל דבזמנינו דנתרבו הרבה חששות של טריפות בריאה, מותר לטלטל גם אחרי שנמצא טריפה, דאם לא נתירנו לטלטל אח״כ אתי לאמנועי מלשחוט לכתחילה כדי שלא יתקלקל ויפסד אם ימצא אח״כ טריפה.

★★

בגמ׳: דשמואל ואבלט הוו יתבי והוו קאזלי הנך אינשי לאגמא. א״ל אבלט (שם חכם נכרי הי׳ וחוזה בכוכבים. רש״י) **לשמואל האי גברא אזיל ולא אתי טריק לי׳ חיויא ומיית א״ל שמואל אי בר ישראל הוא אזיל ואתי אדיתבי**

אזיל ואתי קם אבלט שדי' לטוני' אשכח בי' חיויא דפסיק ושדי בתרתי גובי וכו', ע"כ.

ובמהרש"א כאן הקשה על הא דשמואל לא הי' מוחה בההוא גברא דלא ליזול שם, משום דאפשר דטריק לי' חויא כיון דלא ידע מאי עביד, י"ל דמ"מ ה"ל ספק ספיקא, ספק אם ישראל הוא ואת"ל ישראל הוא שמא יהי' לו זכות ואין מזל לישראל ע"כ.

וכתב בספר מטעמי יעקב (ע' רח-ט): ופליאה הוא לענ"ד דמשום ספק ספיקא הותר לו על לא תעמוד על דם רעיך בפרט דאפשר לברר בקלות ולשאול אותו אם הוא יהודי או גוי ושוב אין ס"ס והרי אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. וצ"ע.

ולענ"ד יש לתרץ דמכיון שידע שמואל דלפי המזל צריך הוא למות באותו זמן, הרי זה רצונו של הקב"ה וכך נגזר עליו משמים, ובחולה מצינו דצריך פסוק ורפא ירפא דמכאן ניתן רשות לרופא לרפאות ובלא"ה הי' אסור, דמשמים הביאו עליו המחלה ואיך תעיז להוריד בעצמך כמ"ש בתוס' ב"ק פה. ד"ה שניתנה, עיי"ש ע"כ.

★★

בגמ': ואף לוי סבר הלכה כר"י וכו' **כי יתיב אקילקליתא** וכו'.

וכתב הגאון רבי וואלף אוסטרליץ זצ"ל מפראג (בחדושיו שנדפסו בקובץ מוריה שנה י"ח קו' יא-יב ע' יט) דלכאורה מנ"ל מזה דפסק כר"י דמוקצה אסור, דילמא כר' שמעון ס"ל דמודה בבעלי חיים שמתו שאסורים.

וכתב שם דצריך לומר ע"כ, דיש לחלק, בשלמא בהמה שמתה שהיתה בריאה בבין השמשות והשתא מתה, א"כ ביהשמ"ש לא היתה עומדת לכך, רק שהוא לא ידע, שפיר ס"ל לר"ש דמותר, וא"כ שפיר מוכח דלא ס"ל כר"ש, דאי ס"ל כר"ש אמאי לא יהי' מטלטל טריפתו שהיתה כבר טריפה מאתמול, אלא ודאי דס"ל כר"י, ולפ"ז יצא לנו דאף דס"ל לר"ש דבעלי חיים שמתו אסורין, מ"מ טריפה מותר לטלטל.

ולפי"ז א"ש מה שפסק הרמ"א בהל' יו"ט (סי' תצ"ז סעיף יז) דאם נמצאת טריפה אסור לטלטלה והרמ"א ס"ל דגם ביו"ט מותר לטלטל טריפה, אע"פ שפוסקים כר"ש בבעלי חיים שמתו דאסורים מ"מ טריפה שרי וכנ"ל ודו"ק עכ"ד, ודפח"ח.

דף קנ"ז ע"א

בגמ': וחד אמר - במוקצה מחמת מיאוס נמי הלכה כר"ש לבד ממוקצה מחמת איסור וכו'.

כתב הגאון ר' אליהו פישר שליט"א בספר ברכת השבת (הל' מוקצה ע' פ): חזינן הכא דנקטה הגמ' הסיכום בכל מה דפליגי ר"י ור"ש במוקצה. והנה במוקצה מגופו הלכה רווחת דאסור, וכדאי' בכמה משניות וכגון האבן שעל פי החבית, נוטל אדם את בנו והאבן בידו. ובסי' שח ס"ז נפסק כן להלכה וזה לשונו "דבר שאין בו שייכות כלי כגון צרורות ואבנים אע"פ שראויים לכסות בהם כלי אסור לטלטלם". וכתב הב"י שמקור הדין הוא משבת מו. "אלא מעתה כל צרורות שבחצר מטלטלין כו', הני ליכא תורת כלי עלי'" ועוד מצינו בגמ' אודות נדבך של אבנים, חריות של דקל דהוי מוקצה ועוד הרבה כיו"ב, ורואים מכל זה שמוקצה מגופו אסור בלא שום ספק. וקשה אמאי ליכא הכא בגמ' שבמוקצה מגופו הלכה כר"י או שבזה גם ר"ש מודה דאסור וכמו שאמר במוקצה דח"כ.

ולייישב זאת נוכל, אחר שנגדיר במה חולקים ר"ש ור"י, וכד ניחות לפלוגתתם נראה, שפליגי בדבר שהוא כלי מאכל או מלבוש וראוי לשימוש רק שימושו הוגבל או נדחה מאיזה סיבה וזה הפי' שהוקצה מדעתו. ונביא כאן כמה דוגמאות שבהם פליגי ר"י ור"ש.

★★

א. מוקצה מחמת מיאוס חרס שהדליקו בו (בשבת קודמת) דבר זה יש עליו תורת כלי כי עומד להדלקה נוספת וגם יש אפשרות שימוש לכמה דברים אך הוגבל השימוש בו כי לכמה דברים קשה להשתמש משום מיאוס, וכגון לשתות בו משקים א"א, אבל להניח בו אגוזים אפשר וכיו"ב, וסובר ר"י דכיון שהוקצה מעט והוגבל שימוש הרי זה בכלל מוקצה, ור"ש מתיר משום שיש בו ב' מעלות, א - יש עליו שם כלי, ב - ראוי לשימוש בשבת, ויש כלי מאוס יותר והוא כלי חרס שהדליקו בו נפטר שבו המיאוס מגביל

יותר אעפ"כ סובר ר"ש דשרי, ובזה הלכה כר"ש, משום שראוי לכסות בו הכלים כדאי' מו. וע' בזה רב שו"ע.

אכן כאשר המיאוס כה רב עד שאין ראוי לשום דבר בזה גם ר"ש מודה דאסור כי בטל ממנו שם כלי והוי כאבן וכגון גרף שמשתמשים בו לעשיית צרכים ושרי להוציאו כאשר יש רעי בתוכו, אבל להחזירו אסור כדאי' בסוף סי' שח וכתבו שם הפוסקים הטעם משום שהמיאוס בו גדול כ"כ שאינו ראוי לשום דבר.

ב. חיטים שזרען בקרקע - בגמ' דף מה. מובא שבזה פליגי ר"י ור"ש שלר"י הוי מוקצה כיון שהקצן עבור זריעה, ולר"ש כיון שיכול להמלך ולהוציאן עדיין שם אוכל עליהם.

ג. תמרי דעיסקא - פירות העומדים לסחורה (ובאופן שאין מקפיד עליהם כי אינם פירות יקרים) בשבת יט: פליגי ר"י ור"ש - שלר"י הוי מוקצה מצד שייחדן עבור סחורה ולר"ש שרי.

ד. פירות שהעלן לגג (שם) פליגי ר"י ור"ש - וכהסברים הנ"ל, וזה בכל הפירות חוץ מגרוגרות וצימוקים שבהן גם ר"ש מודה שאסור משום שהם מתקלקלים בתחילה ורק אח"כ נהיים ראויים למאכל, (וקלקולם בא מהר לכן מיד שהעלם לגג נחשבים שאין ראויים למידי).

ה. בגמ' קנח. בשר חי ותפל פליגי ר"י ור"ש, והפלוגתא משום שהבשר ראוי למאכל אדם כשיבשלו במוצ"ש ובשבת הריהו ראוי לכלבים - סובר ר"י דאסור כיון שמיוחד לאדם, ור"ש מתיר - וזה פי' הגמ' לפי' הט"ז, והמ"א מבאר בענין אחר עיין מ"ש שם.

ו. ר"י ור"ש פליגי נמי במוקצה מחמת איסור. והיינו נר שדלק בשבת זו, שר"י סבור דאמרי' מיגו דאתקצאי ור"ש מתיר - ולכאורה זו פלוגתא אחרת ואינה שייכת לפלוגתת ר"ש ור"י הנ"ל, אך יש מקום להסביר באופן דומה. ונימא דכמו בכלי שהוגבל בו השימוש מחמת איכותו מצינו דפליגי ר"י ור"ש וכנ"ל באם מאוס או מיוחד לסחורה וכיו"ב, כן פליגי במידי שהוגבל מצד שבביהשמ"ש לא הי' ראוי לשימוש וזו הגבלה בכמות הזמן שהי' הכלי ראוי במשך השבת, שבזה סובר ר"י דעי"ז הוקצה מעט ממחשבתו וגם זה הוי מוקצה ובהא הלכה כר"י, (ובאופן שדחאה בידים).

ז. בכלי שמלאכתו לאיסור לא פליגי ר"י ור"ש כ"כ תוס' דף לו. והובאו הדברים להלן, היינו שגם לר"ש אסור מחמה לצל וגם לר"י שרי לצורך גופו ומקומו, אמנם מצינו פלוגתת ר"י ור"ש בכלים מסויימים וכגון חצוצרות שהם כלי שמלאכתו לאיסור, אמנם האפשרות לשימוש היתר דחוקה היינו שאין הרבה אפשרויות שימוש בכלי זה למידי דהיתרא ובזה ג"כ פליגי ר"י ור"ש וכדאי' בגמ' שם (עיין מ"א) חזינן מכל הנ"ל שפלוגתתן שייכת במידי דהוי כלי אלא שהוגבל, אבל מה שאינו בגדר זה כאבנים וצרורות וכל כיו"ב דבר זה אינו בכלל הפלוגתא, ולכן לא שייך להסיק בזה דהלכה כר"י או לומר דגם ר"ש מודה, כיון שבכלל לא הי' כאן פלוגתא ולכן לא שייך לומר דמודה.

לענין מוקצה דחסרון כיס הוא חידוש, דאע"פ שיש ע"ז שם כלי גמור. כי מתוקן בצורת כלי ועומד למידי בימות החול, כיון שבשבת מקפיד שלא להשתמש בו למידי אסור גם לר"ש והוי כמוקצה מגופו. (ונוסף לזה דברי הרב שו"ע דכלי דמוקצה מחמת חסרון כיס מיירי שייעוד הכלי הוא לדבר איסור, דבאם מיועד למלאכת היתר שוב אינו מוקצה כיון שיש אפשרות שימוש בשבת בכלי זה).

ולפי"ז מיושב אמאי לא נזכר בגמ' אודות מוקצה מגופו, והטעם משום שסוג מוקצה זה אינו שייך כלל לפלוגתת ר"ש ור"י. ואין שייך לומר בזה דהלכה כר"י או שגם ר"ש מודה בזה.

★★

במשנה: מפירין נדרים בשבת ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת וכו'.

בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קעח) כותב ספק נפלא: נסתפקתי מי שיש עליו נדר אחד שהוא לצורך השבת וכמה נדרים שאינם לצורך השבת, ומתחרט על כולם יחד, ולפי הנוסח המתוקן להיתר נדרים מתירים כולם בפעם אחת, שאומרים הכל מותרים לך, א"כ כוללם כולם יחד בדבור אחד, אם מותר להתיר כולם, כי איסור להתיר נדרים בשבת הוא משום דמיתחזי כדינא, עיין נדרים (ע"ז ע"א) ובר"ן שם, וכיון שמתירין לו הנדר שהוא לצורך שבת, יכול לכלול גם האחרים בדבור אחד, דלא עשו דבר מיוחד בשביל אלו שאינם לצורך שבת. ואין לומר שיהי' אסור משום הכנה כמו שאיתא בספר

חסידים (סי' רס"ו) ומובא במג"א (סי' ר"צ) שלא יישן בשבת כדי שיוכל להיות ער אחר השבת דמיחזי כהכנה, זה אינו כי בדבור אחד הכולל את כולם לא מיחזי כהכנה כמובן. ע"כ.

וידי"נ הגאון ר' עקיבא מנחם סופר שליט"א בהגהותיו שם כותב: ולכאורה למה דמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רכ"ח סמ"ו) דכמו"כ מתירים לכמה אנשים בהיתר אחד, א"כ יש להסתפק אם מותר להתיר לאיש אחד שהוא לצורך השבת ובהיתר זה יתיר ג"כ נדרי אנשים שהם לא מצרכי שבת, דהרי בהאי התרה כולל גם הנדר שמותר להתיר בשבת. אולם י"ל דכיון דאין מתירין הנדר עד שיפרט הנדר והסיבה שבשבילה הוא נדר וכמבואר בשו"ע (שם סי"ד), הרי יש בזה מצד הנודר דמיחזי כבא לדון, משא"כ גבי אחד דמתחרט על כולם יחד. ע"כ.

★★

במשנה: ונשאלין לנדרים שהן לצורך השבת. אבל שלא לצורך השבת אין נשאלים בשבת.

והטעם כתב הר"ן משום דכיון דהוי שלא לצורך, לא טרחינן בכדי. אבל בלבוש יו"ד סי' רכ"ח סעיף ג' כ' דהטעם הוי משום ממצא חפציך. ופי' הפמ"ג (רס"י שמ"א) דהיינו משום דמיחזי כדין.

וכתב הפמ"ג דנפק"מ אם מותר להפר נדר לצורך מצוה. דאם מטעם ממצא חפציך, הרי חפצי שמים שרי, ומותר להפר נדר לצורך מצוה, אבל אם מטעם טירחא בכדי, לא הותרה לצורך מצוה. אבל במשנ"ב (שם בשעה"צ סק"ב) הביא מחיי אדם דלצורך מצוה שרי, וכ' דאפילו להטעם דאסור להפר נדרים שלא לצורך משום טירחא בכדי, גם כן שרי להפר לצורך מצוה, וכדמצינו בסי' של"ג דהתירו טירחא לצורך מצוה. וכוונתו להא דאיתא התם (בסעיף א') דמפנים את האוצר בשביל אורחים וכדו'. והתם הטעם דאסור לפנות האוצר הוא משום טירחא כדהביא שם במשנה ברורה מהבית יוסף.

אולם יש לומר שהפמ"ג ס"ל כהב"ח שהביא שם המשנה ברורה, דהתם הטעם משום עובדין דחול, דקיל טפי, ובזה מצינו דהותרה לצורך מצוה, אבל מה שאסור מחמת טירחא, י"ל דלא מצינו דהותרה לצורך מצוה.

★★

בגמ': איבעי' להו, הפרה בין לצורך ובין שלא לצורך - ושאלה וכו'.

כתב חכ"א ז"ל בקובץ שומר ציון הנאמן (ירחון קנג): הנה בפרש"י ד"ה איבעי' וכו' כתב: איבעי' להו הפרה דמתני' בין לצורך השבת, בין שלא לצורך השבת, משום דגבי הפרה ביום שמעו כתיב. ואם לא מיפר לה האידנא שוב אינו מיפר ע"כ. והנה לכאורה הוא תמוה, דלמה מיפר לה אפי' שלא לצורך השבת, משום דכתי' ביום שמעו, ואי לא מיפר לה השתא תו לא מצי מיפר לה, מאי איכפת לן שלא יוכל הבעל להפיר לה, לא יפיר לה - ואי משום תקנת האשה שנשארת בנדרה, הא תקנה פשוטה יש לה, שתלך לגבי חכם בחול, ומתיר לה ע"י פתח, שאילו היתה יודעת שאם תדור בשבת וישמע בעלה בו ביום, שוב לא יוכל להפיר לה, לא היתה נודרת, מפני שכל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת, וכיון שהוא אינו רוצה, רק שאינו יכול להפר לה ולגלות דעתו שאינו רוצה, (ודווקא אם אמר בעלה קיים ליכי לא מהני לה התרת חכם, אבל אם שתק שפיר יכול חכם להתיר לה) אמאי יפר לה שלא לצורך כיון שיש לה פתח דעל דעת בעלה נדרה.

ועוד ראיתי לדקדק, אהא דבעי לקמן בגמ' אנשאלין לנדרים במתני', אי דווקא בשלא היה לו פנאי מבעוד יום לשאול על נדרו, או דילמא אפי' כשהיה לו פנאי, ואמאי לא בעי נמי אהא דמפירין נדרים. אי דווקא כשלא היה לה פנאי מבעוד יום לספר לפני בעלה ויפיר לה, או דילמא אפי' בהיה לה פנאי לספר לפני בעלה, אפ"ה מצי מיפר לה.

ונ"ל דחדא בחברתה מיתרצא, דע"כ ההוא דמפירין, מיירי אפי' בהי' לה פנאי, כגון שנדרה קודם השבת הרבה, ולא שמע בעלה עד השבת, ואע"פ שהיתה יכולה לספר בפניו קודם השבת, והיה מיפר לה, אפ"ה מיפר בשבת, ולכך לא בעי עלה דאי מיירי כשלא היה לה פנאי, כגון שנדרה בשבת, מאי בעי לעיל, אי מפירין אפי' שלא לצורך, משום דתו לא מצי מיפר לה דכתיב ביום שמעו, הא וודאי דאינו מיפר שלא לצורך, דמצי' אזלה לגבי חכם בחול ומתיר לה ע"י פתח, שאילו היתה יודעת שאם תדור בשבת וישמע בעלה ותו לא מצי מיפר לה לא היתה נודרת שכל הנודרת וכו' כנ"ל, אלא ודאי מיירי אפי' בהיה לה פנאי לספר בפני בעלה קודם השבת והי' מפיר לה והשתא בעי שפיר, אי מפירין אפי' שלא לצורך, ואי באזלה לגבי חכם בחול ומתיר לה אין לה פתח, דהא

מיירי שהיתה יכולה לספר בפני בעלה, ואם לא היה רוצה בנדרה היה מפיר קודם השבת ואין לה פתח דכל הנודרת כנ"ל כנלפע"ד.

★★

ובזה מיושב מה שהקשה אאמ"ו הרב הגדול נ"י, דאיתא בשבת (ד' מו ע"ב) מתיב רמי בר חמא, מפירין נדרים בשבת וכו'. ואמאי לימא מי יימר דמזדקיק לה בעל, ופרש"י ואמאי מותרת לאכול אפי' שרי לה בעל, ליתסר לה משום מוקצה דהא אסחה דעתה ואמרה, מי יימר דמיזדקק לי בעלי עכ"ל, וקשה טובא, דהא מבואר בביצה (ד' כו ע"ב) דאין מוקצה לחצי שבת, דהיינו דבר שהיה ראוי ומותר בין השמשות, ונתקצה באמצע השבת, ואח"כ שוב נעשה ראוי אין בו מוקצה, וא"כ מאי פריך רמב"ח, דילמא מיירי דנדרה בשבת וא"כ ביהשמ"ש היתה מותרת, רק באמצע השבת נאסרת, ושוב כשמיפר לה בעל מותרת ואין בו מוקצה, דאין מוקצה לחצי שבת, אבל לפמ"ש, דהכא מיירי שנדרה קודם השבת הרבה, וא"כ בין השמשות היתה אסורה, והוי מוקצה לכל השבת ודו"ק היטב.

ומסוגיא זו נראה לפשוט ספיקו של המג"א שנסתפק (בסי' שז) על הא דאמרינן אין שבות בין השמשות, אם אמרינן הכי ג"כ ביהשמ"ש דמוצאי שבת, או דווקא ביהשמ"ש דע"ש מותר משום דעד עתה הי' בחזקת היתר, משא"כ ביהשמ"ש דמוצאי שבת דהי' עד בין השמשות בחזקת איסור, דהנה הרשב"א בחידושיו הקשה על הא דאמרינן כאן דאם הפרת נדרים מעת לעת, אינו יכול להפר נדרים שאינם לצורך השבת, משום דיש לו פנאי להפר אחר השבת והקשה: נדרה בין השמשות מאי איכא למימר, אמאי לא יפר בשבת, דאז אינו יכול להפר לאחר שבת, דהוי אחר מעת לעת. יעו"ש מה שתירץ בדוחק.

והנה הא דאסור הפרת נדרים בשבת הוא שבות משום ממצוא חפצך, כמבואר באחרונים סי' שמא, וא"כ מאי מקשה הרשב"א, דנהי דבין השמשות דע"ש לא הי' יכול להפר נדרה דהזמן קצר להיות הנדר וההפרה בביהשמ"ש, מ"מ בביהשמ"ש דמוצאי שבת יכול להפר לה דאין שבות בביהשמ"ש, אלא ודאי דביהשמ"ש דמוצש"ק שבות אסור ונפשט ספק המג"א ע"כ.

דף קנ"ז ע"ב

בגמ': עולא איקלע לבי ריש גלותא, חזייה לרבה בר רב הונא דיתיב באוונא דמיא וקא משח ליה. כו' א"ל מתעסק בעלמא אנא.

בספר מנחת שבת על קיצור שו"ע הל' שבת (סי' פ"ח ס"ק נ"ג) אהא דאסור לטלטל אפי' כלים שמלאכתם להיתר שלא לצורך כלל, כי דמה שרואין אצל צדיקי עולם שמטלטל קופסת טאבאק וכדו' בידיהם, אף שאין מריחים, אולם בוודאי כל מעשיהם הם קדש קדשים, וכוונת נשגבות משולבים בכל פעולתם, וא"כ אין זה טלטול שלא לצורך.

וכתב שם בשיורי מנחה בסוף הספר וז"ל: והקשה עלי גדול אחד, הלא בסוף שבת איתא דרבה ברב רב הונא כו' מתעסק אנא, ואם אמורא אומר על עצמו דאינו אלא מתעסק בעלמא, מאן יימר על צדיקי זמנינו דכוונתם מכוונת וכל פעולתם עם כוונה וייחוד מכוונים.

אולם אך אפריון נמטי לחסיד אחד שאמר בזה דבר נאה ומתקבל, שרבה בר רב הונא הי' מוכרח להיות מתעסק בעלמא, דהא ישב אז בגיגית מים, והוא בית המרחץ מקום שאסור להרהר בדברי תורה ובדברים שבקדושה, וכי הפוסקים (באו"ח סי' פ"ח) דבעת היכנסו לבית הכסא יפנה לבו ויעסוק בדברים אחרים כדי שלא יבא להרהר בדברים שבקדושה. ומה ששאל שם עולא אימר דאמרי רבנן כו', היינו משום דהוה לאפרושי מאיסורא. ע"כ. ושפתים יישק משיב דברים נכוחים.

★★

בשו"ת באר שרים להגאון ר' אברהם יפה־שלזינגר שליט"א (חלק ד' סי' נז) כתב לשלב בפלפול נחמד את סיום המסכתא לתחילתה. דהנה יוצא לן מהך מימרא, דמדידה של מצוה כגון למדוד מקוה (עיין רבינו חננאל) שרי. וכן נפסק בשו"ע או"ח (סי' ש"ו סעי' ז') מותר למדוד בשבת מדידה של מצוה כגון למדוד אם יש במקוה מ' סאה ולמדוד אזור מי שהוא חולה וללחוש עליו כמו שנוהגות הנשים מותר דהוי מדידה של מצוה. ופי' המג"א דעל אף דלא הותר שבות לצורך מצוה, שאני מדידה דלא הוי איסור כ"כ אלא משום דהוי כעובדא דחול ולהכי שרי במקום מצוה. ועי"ש במשנ"ב (סקל"ה) שהביא מהפרמ"ג דגם למדוד אם יש בתערובת ס'

כדי שיתבטל האיסור שרי למדוד בכה"ג דכל מדידה שהיא להוראה לא הוי כעובדא דחול וכל מדידת שיעורי תורה אין בהם משום עובדא דחול.

והנה איתא בריש מסכתין יציאות השבת שתים שהם ארבע וכו' כיצד העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים, פשט העני את ידו לפנים וכו'. וכתב הרע"ב מדוע נקט התנא לדוגמא את הבעה"ב והעני, כדי להשמיענו דגם היכא דאיכא מצוה דצדקה בהדיה, עכ"ז במקום עבירה אין מצוה. כלומר, דמצוה הבאה בעבירה אסורה וחייבין עליה עי"ש. ועיין במאירי ריש שבת (בד"ה וקצת מפרשים) שכתב, שזה שביארו עניניה בעני ובעל הבית ובהושטת יד, הוא ללמוד מכאן דברים הרבה.

אחת, דאעפ"י שיש צד מצוה בדבר, אין מצוה במקום עבירה אפי' בעבירה שמדברי סופרים ע"כ. הרי דס"ל למאירי דגם דמצוה הבאה בעבירה אמרינן אף היכא דהוי מצוה הבאה בעבירה דרבנן - וכן היא שיטת רש"י בכמה דוכתי, בפסחים (ל"ה ע"ב) ובברכות (מ"ז ע"א) ע"ש וכו' וא"כ צ"ע להבין מדוע הותרה מדידה לצורך מצוה. נימא דהוה מצוה הבאה בעבירה ומאי שנא איסור הוצאה דאסרו וחייבין עליו גם בכה"ג של מצוה.

וראיתי כי בספר שבת של מי (קנ"ז ע"ב ד"ה אימא) שכתב, ושאני מדידה מהוצאה, דמדידה אינו אב מלאכה והוצאה אב מלאכה היא כדילפינן ממשכן. וכ"כ הרב המאירי בריש מסכתין בשם קצת מפרשים דשמעינן ממתני' דעני ובעל הבית טובא, ולומדים ממנה דברים הרבה, ראשון לציון הוא, דאעפ"י שיש צד מצוה בדבר אין מצוה במקום עבירה אפי' בעבירה שמדברי סופרים ע"ש. וכן רמז רבינו עובדיה בריש מכילתין ונראה טעמא דבשמירת שבת איכא עשה ולא תעשה ושקול שמירת שבת כנגד כל מצות שבתורה כדילפינן לעיל מקרא אשרי אנוש יעשה זאת ובן אדם יחזיק בה שומר שבת מחללו אל תיקרי מחללו אלא מחול לו וכדפירשנו לעיל (בדף קי"ח ע"ב) כונת אל תקרי, ולא אתי עשה ודחי לא תעשה ועשה כידוע ושמירת שבת עדיף וכו', עי"ש.

והאמת שדבריו אינם מושלמים, דהרי הזכיר דעת המאירי דגם בדרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה, וא"כ מדוע מדידה שאני על אף דהוי רק עבירה מדרבנן. וגם באם נימא דאין בה מעיקר דדינא איסור והוי רק עובדא דחול כנ"ל, הרי גם על מידת חסידות אמרינן דאיכא מצוה הבאה בעבירה וכמבואר בדברי הריטב"א במגילה (כ"ח ע"א סוד"ה תיתי) עי"ש. ולכן הדרן עלך פרק מי שהחשיך וסליקא בעזה"י בטוטו"ד מסכת שבת. עכ"ד ודפח"ח.

★★

בגמ': אימר דאמרי רבנן מדידה דמצוה - דלאו מצוה מי אמור וכו'.

ובתוס' (ד"ה מדידה וכו') כתבו, בפקיקה לא בעינן של מצוה כדפירש"י לעיל בשילהי כל הכלים (קכו:), אלא דווקא במדידה בעינן של מצוה, עכ"ד, ובתוס' שם בכל הכלים, כתבו דזה שהתירו משום מצוה הוא רק במדידה דאינו איסור כל כך אלא משום דהוי עובדא דחול, אבל פקק דמשום תוספת אהל דדמי לבנין ליכא למישרי משום מצוה, עכ"ד.

ודקדק בחתם סופר (כאן). שמדייק מאי טעמא החמירו לאסור פקיקה אפילו במקום מצוה ורק לרבנן דר"א שמתירין בדבר הרשות מתירין ג"כ במקום מצוה, ומדידה שהוא ג"כ אסור דרבנן אפ"ה מתירין מדידה במקום מצוה.

וכתב הגאון ר' שמואל אלכסנדר אונסדורפר ז"ל דע"כ צריך לומר, שיש חילוק בין איסורי דרבנן ואין מדמין זה לזה, כי איסור פוקקין הוא משום לתא דאורייתא, כי איסור בנין תלוי בו, משא"כ מדידה הוא עובדא דחול והתירו במקום מצוה.

ולפי"ז נוכל לדרוש סמיכות סיום המסכתא לתחילתה. דהנה בריש מכילתין (ב.) במשנה שתים שהן ארבע, ומקשה הגמרא (ב:), והא תמני הויין, ומתרץ הגמרא, פטורי דאתו לידי חיוב חטאת קחשיב, ופירש"י (ד"ה פטורי) היינו עקירה, דשמא יגמרנה, או לשאר שיטות, פשיטות יד, ועיי"ש, ובעיקר נראה בפירוש שיש חילוק בין איסורי דרבנן יש מהם חמור וקל, וע"כ שפיר מחלקינן בין פקיקה למדידה, וא"ש הסמוכין.

(קובץ אור ישראל שנה ז' קו' ד' ע' טז-יז)

★★

בגמ': א"ל מתעסק בעלמא אנא וכו'.

בתוס' רי"ד אי' הגירסא: מתעסק אני לשחוק ואיני צריך לדעת מדת המים ע"כ. והעיר כ"ק אדמו"ר מהרמ"מ מלובאויטש זצ"ל: התיבה שהוסיף לשחוק (וצריך חיפוש אם נמצאה הוספה זו, או כיו"ב - במפרשים) - לכאורה יש לפרש מלשון משחקין בכדור בשבת. היינו אף שצ"ל מדידה מדויקת, בכל זאת מתעסק בעלמא נקרא ומותר, כין שהוא מודד רק

בשביל השחוק וא״צ לדעת מידת המים. והוא כדעת אבי העזרי (המובא בטור סי׳ שמ) דמותר למדוד ג׳ אמות ג״פ וללחוש כו׳, והטעם - כי מתעסק הוא.

אבל יש לפרש ״לשחוק״ מלשון שחוק וקלות ראש, משחק אני (משלי כו, יט), דאין הכוונה כלל למדידה, כי אם מתעסק בעלמא. וראה בפי׳ הר״ח: מתעסק בעלמא אנא כלומר אני מודד ולא מתכוון למדידה אני, וכלשון רבינו הזקן בשו״ע שלו (סי׳ שו סעיף יח-יט) מודד שלא לצורך כלל ואז דוקא מותר. ובהנ״ל דלחישה - מדידה חשיבא, (אלא שמותר מפני שהיא מדידה דמצוה). וצ״ע.

וכיון דאתינא להאי - צ״ע למה לא הובא דין דמתעסק במדידה דמותר - ברמב״ם, שו״ע, רמ״א.

(לקוטי שיחות כרך יא ע׳ 280)

★★

כתב בקובץ אור ישראל (שנה ז קו׳ ד ע׳ יז-יח) מהגאון ר׳ שמואל אונסדורפר ז״ל: לנעוץ סוף המסכת לתחלתה בפלפולא בעלמא בס״ד.

במשנה (קנג.) מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי, בגמרא לעיל (יז:) אמרינן, דזהו מגזירת י״ח דבר, וז״ל הגמרא, אף מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לנכרי בו ביום גזרו, ופירש״י (ד״ה נותן) ולא יטלטלנו פחות פחות מד״א, עכ״ד, א״כ הגזירה הוא אינה מפורשת רק מהדיוק דוקא ״לנכרי״ ולא ״פחות פחות מד׳ אמות״.

הנה מחלוקת הרמב״ם והראב״ד (הל׳ שבת פי״ב) לטלטל ברשות הרבים פחות מד׳ אמות רק פעם אחת, דהרמב״ם מתיר, והראב״ד אוסר, עיין רשב״א (ח. ד״ה אלא) מ״ש בזה, והחת״ס במכלתין (דף קנג) מביא המחלוקת ומסביר, דטעמו של הראב״ד דפחות מד״א הוי כמו חצי שיעור, עיי״ש.

אבל קשה לי להבין לפי קט שכלי, אם משום חצי שיעור נגעו בה, אין זה שייכות לגזירת י״ח דבר, וזהו דבר מוסכם סתמא דהש״ס דדין מי שהחשיך הוא מחשבון של הי״ח דבר.

ועיינתי קצת והאיר השי״ת עיני וראיתי בבעל המאור בפ״ק גבי י״ח דבר, דכתב בזה״ל: מי שהחשיך לו בדרך גזרו עליו שיהא נותן כיסו לנכרי, שמתוך שאדם בהול על ממונו אי לא שרית לי׳ אתו לאתויי ד״א ברה״ר, זו הוא גזירת היתר הבא מכלל איסור, עכ״ל, והנראה מזה דלא ס״ל לבעה״מ כרש״י ושאר ראשונים, דהגזירה היתה שלא לטלטל פחות פחות מד״א - כי זהו אסור מטעם חצי שיעור - אלא גזירה הוא ההיתר של נותן כיסו לנכרי, ובזה רצו חז״ל שלא יחמיר אדם עצמו, רק דוקא יתנהו לעכו״ם כדי שעי״ז ישמר מחילול שבת דאורייתא.

וא״כ אפשר דהראב״ד יסבור ג״כ כהבעל המאור, ובפשטות משמעות הגמרא א״ש טפי בזה, כי לא נזכר בש״ס כלל האיסור של פחות פחות מד״א רק נותן כיסו לנכרי, אבל הרמב״ם ס״ל כרוב ראשונים דאסרו רק פחות פחות מד״א אבל לטלטל פחות פחות מד״א פעם א׳ מותר.

ויש להסביר בס״ד החילוק, כי אם כוונתו להוציא החפץ רק פחות מד״א פעם א׳ אז א״א לבוא לידי חיוב חטאת אפילו אם ישאהו יותר מד״א, כיון דבשעת עקירה לא רצה רק פחות מד״א, והוי כמו נתכוין לזרוק שתים וזרק ארבע (לעיל עג.) דלא נתכוין לזריקה דאיסורא, אבל אי רוצה להוציא החפץ יותר מד׳ אמות, רק שברצונו לעשותו בהיתר ולעמוד לפוש בתוך ד׳ אמות, ואי שכח בזה ולא עמד לפוש בתוך ד״א אז אפשר דעשה איסור דאורייתא כיון דנתקיימה מחשבתו בעצם הוצאת החפץ, וצ״ע בזה, וע״כ גזרו חז״ל רק כה״ג דאפשר לו לבוא לידי חיוב חטאת.

ובתחילת המסכת (ג.) עסקינן, פטורי דאתו לידי חיוב חטאת קחשיב, וחזינן דיש נפק״מ אי עביד עקירה כיון דאפשר לו לבוא לידי חיוב חטאת כשהניחו - אף דגם בכה״ג סוף סוף לא עקרו על דעת להניחו רק על דעת ליתן לחבירו, וכבר עמדו המפרשים בזה, משא״כ הנחה לא קחשיב כיון דקיל יותר, וזהו ג״כ דומה להחילוק של פחות מד״א והבן.

ולשיטת הראב״ד דפחות מד׳ אמות מטעם חצי שיעור נגעו בה, יש ג״כ לקשר סופו לתחילתו, כי במי שהחשיך לו בדרך צריך ליתנו לעכו״ם אבל אסור לטלטל פחות מד׳ אמות מטעם חצי שיעור, וכמו״כ בריש מכילתין ידוע מה שהעלה הגאון רבינו יעב״ץ בספר לחם שמים על ריש המסכת, דעקירה בלא הנחה הוי חצי שיעור ואסור מה״ת רק דפטור מחטאת, והבן בס״ד. ע״כ.

★★

ראיתי שהאבני נזר ז״ל כשהיה בילדותו ובבית החסידים עשו סיום על מסכת שבת, ואמרו לו אם יאמר הדרן מיניה וביה יתנו משקה, ואמר ביום שבת יש עשרים וארבע

שעות וכנגדם עשרים וארבע פרקים, וקשה הא איכא תוספת שבת והיה צריך להיות יותר מעשרים וארבע פרקים.

אך תוספת שבת לאו דאורייתא, ופרק בתרא דשבת הוא מי שהחשיך לו בדרך נותן כיסו לעכו״ם (בדף קנג.), וכתבו המפרשים משום דתוספת שבת לאו דאורייתא לכן הקילו שיתן כיסו לעכו״ם, וזהו שאומרים הדרן עלך פרק מי שהחשיך ומוכח דתוספת שבת לאו דאורייתא וממילא סליקא ליה מסכת שבת, אבל אי דאורייתא היה צריך להיות עוד שתי פרקים כנגד תוספת שבת מלפניו ולאחריו ע״כ.

(פרדס יוסף ויקרא כג, ג).