

שיעורי

ישׁמח אב

מסכת שבת

הבונה, האורג, שמונה שרצים, אלו קשרין

אליהו ברוך במוהר"ר ניסן אלחנן הלוי שליט"א שולמן

ר"מ בישיבת ר' יצחק אלחנן

רב דק"ק צעירי ישראל ד'מידווד, ברוקלין

נוא יארק תשע"ו

נדמ"ח תשפ"א

© 2020

Rabbi Eli Baruch Shulman

1270 East 31st St.

Brooklyn NY 11210

eli.b.shulman@gmail.com

הסכמות לספרים אחרים של המחבר

ב"ה | בית מדרש גבוה | בית מדרשו של רבנו הגאון רבי אהרן קוטלר זצוק"ל
Beth Medrash Govoha / Rabbi Aaron Kotler Institute for Advanced Learning

617 SIXTH STREET / LAKEWOOD, NEW JERSEY 08701

בס"ד ד' אדר תשע"ב

הנה הביא לפני ידידי יקירי ורב חביבי הרב הגאון הנעלה ר' אלי' ברוך שולמאן שליט"א את ספרו החדש אשר בשם "ישמח אב" יקבנו על פרקי מס' ברכות ופסחים וב"ב תוכו רצוף חידושים וביאורים על סדר הדף, ומדי שמתו עין עיוני בהם זעיר שם זעיר שם (מחמת חוסר הפנאי) רבות נהניתי כי הדברים הם נעימים וערבים ומאירים ומשמחים וכמה הולמת עליהם שם הספר "ישמח אב".

והנה ידידי יקירי הרהמ"ח שליט"א מוכר לי מאז ומקדם זה יותר משלשים שנה כד הוינן בצוותא חדא בבית מדרשינו בחסותינו בצל מרן ראש הישיבה מ"ח הגרי"ח זצוק"ל, ורבות רבות התענגתי בלמדנו יחד בחברותא זמן זמנים טובא ברציפות, כי מלבד שניחון בעזהש"ת בסגולות נפשיות, באצילות רוח ובעדינות נפש וקישוט מדות תרומיות ונועם הליכות, נתברך עוד בכשרונות ברוכים ונעלים ביותר, בתפיסתו המהירה ובהבנתו הבהירה והישרה ובכח גדול לרדת לתוך עומק פשט הסוגיות ודברי רבותינו הגדולים אשר מפיהם אנו חיים ומימיהם אנו שותים ולהעלות חידושים יקרים וחשובים, וככה זכינו בעזהש"ת ללמוד כמה מס' כפי סדר הישיבה.

והנה במשך השנים זכה הרב ר' אלי' ברוך שליט"א להמשיך דרכו ועבודתו בלימוד תוה"ק בהתמדה רבה ובשקידה עצומה ומתוך עמל ויגיעה רבה זכה ללכת מחיל אל חיל ומסוגיא לסוגיא וממקצע למקצע וזכה לחבר ספרים חשובים מאד אשר בשם "בנין אב" ו"ישמח אב" יקבם ועתה הניף ידו להוציא לאור חידושים וביאורים שיעורים על הדף שנאמרו לפני תלמידיו שומעי לקחו, והנה כל ספריו החשובים שוין לטובה כי לרובי תועלת הם הדברים לההוגים ועוסקים בהענינים והסוגיות.

והנה מקרא כתוב בפ' ויחי בברכתו של יעקב אבינו ע"ה ליששכר ע"ה (פ' מ"ט פ' ט"ו) וירא מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה ויט שכמו לסבל ויהי למס עבד. וברש"י וירא מנוחה כי טוב, ראה לחלקו ארץ מבורכת וטובה להוציא פירות ויט שכמו לסבל עול תורה ויהי לכל אחיו ישראל' למס עבד לפסוק להם הוראות של תורה וסדרי עיבוריהן וכו'. ונראה לפרש בעזהש"ת כי כאשר ראה יששכר חלקו בארץ מבורכת וטובה להוציא פירות הבחין בזה כי הדברים מראים על כחותיו עצמו בהמצאו בארץ כי הוא נוחן מהש"ת בכח החידוש לחדש חידושים פירות היוצאים מד"ת ע"ד הכתוב (תהלים ס"ח י"ב) ה' יתן אמר המבשרות צבא רב, שכ' בס' ביה"ל עה"ת בפ' יתרו שזה נאמר על אומר בד"ת שבכתב שיש בה הכח להוציא ממנה צבא רב של חידושים עפ"י הכללים והמדות שהתורה נלמדת בהם ע"ש, ואת הארץ כי נעמה שהבחין בנפשו שהוא מסוגל להתעמק מתוך עמל ויגיעה רבה לתוך עומק הדברים ולחדש בהם חידושים ופירות נעימים ע"ד מש"כ הגר"א בפ' שה"ש (פ"ד פ' י"א) בפסוק נפת תטפנה וגו' כי הפלגת הערבות והמתקנות הוא בסוד התורה שזה מכוון לעומק הדברים, ואשר ע"כ ויט שכמו לסבל עול התורה בבחי' חמר גרם ורובץ בין המשפטים שכ' רש"י שם לעיל בהתמדה רבה ביום ובלילה ובלי הסחת הדעת מעבודתו ותפקידו הזאת עיי"ש. ומזה זכה לויהי למס עובד. וכחזיון הזה זכה ידידי יקירי רב חביבי להכיר בימי הנעורים מיטב כחותיו הברוכים והנעלים שזיכהו הש"ת ומזה המשיך ויט שכמו לסבל עד לויהי למס עבד שרבים נהנים ומתבשרים מדבריו הנעימים והמאירים.

והנני בזה לברכו מעומקא דלבאי שאכן יזכהו הש"ת להמשיך דרכו ועבודתו בקדש ולהוסיף כהנה וכהנה – מתוך בריות גופא ונהורא מעליא עוד רבות בשנים ולראות רובי נחת דקדושה מבני משפחתו היקרים והנחמדים יחד עם נ"ב החשובה שתחי' העומדת לימינו במסירת רב כל הימים אכ"ר.

הכו"ח בידידות רב וברגשי אהבה,

דוד צבי שוסטאל

ישיבת בית יוסף ברוקלין



מיסודם של

מרן הגאון רבי אברהם יפהין זצוק"ל
ומרן הגאון רבי יעקב חיים יפהין זצוק"ל
ראשי ישיבות בית יוסף נובהרודוק

1502 Ave. N
Brooklyn, New York 11230

לכבוד ידיד נפשי הגאון המופלא המופלג בתורה ויראת ה' ר' אליהו ברוך
שולמן שליט"א

ענוותיה דמר גרם לי' שביקש מאתי הסכמה אף דלא צריך לא לדידי ולא
לדכוותי, אבל אין מסרבין. ידיד נפשי שליט"א הוא יחיד ומיוחד בגאונותו
הנפלאה הבנתו הישרה והעמקתו החודרת והוא מחדש חידושי תורה שניכרים
לכל שהם לאמיתה של תורה. יהי רצון מלפני אבינו שבשמים שנוכה כולנו
ליהנות מאור תורתו.

בכבוד רב ובאהבה רבה

ידיד נפשך
יעקב דרילמן

מפתח

שיטת רש"י בביאור הפלוגתא דרב ושמואל, ובבנין בכלים.....	טו
עוד בשי' רש"י בבנין בכלים.....	כד
שי' בעה"מ בבנין בכלים.....	כז
שי' המלחמות בבנין בכלים.....	כח
שיטת ר"ח והרמב"ם במחלוקת רב ושמואל.....	לג
חק קפיזא בקבא.....	לז
בגדר מכה בפטיש.....	לח
בעניני חרישה וזריעה.....	מג
הערות בענין פס"ר דלא ניח"ל.....	נג
שיטת הרא"ש בפס"ר דלא ניח"ל.....	ס
בענין משאצל"ג ופס"ר דלא ניח"ל.....	סה
שיטת הרמב"ם בכותב ב' אותיות.....	עד
בענין רושם.....	עט
סוגיא דסתום ועשאו פתוח.....	פה
שיטת רש"י דמלאכה המתקיימת במקו"א היינו בסתו"מ.....	פח
בענין ינוקא דלא חכים כו', וצורת האותיות.....	צא
כתב ע"ג כתב.....	צז
שיטת הריטב"א וסה"ת בהא דבעי זיוני כו'.....	קו
בדין א' על האריג.....	קיא
שיטת רש"י בקורע ע"מ לתפור, ובגדר משאצל"ג.....	קיז
בענין מהבב"ע.....	קכה
מח' רש"י והרמב"ן אי משכח"ל תיקון בגופה בחובל ומבעיר.....	קמג
אינה מקבלת מרות.....	קמד
שיטת רש"י באיסור נתינת מזונות ובגדרי צידה.....	קמט
פסקי הרמב"ם בצידה.....	קנה
בגדר פטור חולה.....	קנה

צידה ע"י כלב.....קס
נועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו.....קסב
מפיס מורסא וצידת נחש.....קסז
שרצים שמנו חכמים.....קעג
שיטת הרמב"ם בגדר מלאכת חובל.....קעה
הערות בסוגיא דהריגת שקצים ורמשים.....קעט
שי' התוס' דלדל עובר חייב משום גוזז.....קפה
ביאור ראיית הרמב"ן מהסוגיא בבכורות דאין קוצר אלא בגידו"ק.....קפו
בענין מתיר ע"מ לקשור, ובגדרי משאצל"ג.....קצז
בגדר מלאכת קושר.....רב
שיטת הרמב"ם בקושר.....רה
קושרת אשה מפתחי חלוקה, והמסתעף.....רט
שיטת הרמב"ם דדבר הראוי למאכל בהמה אין בו משום קושר.....רטז

פרק הבונה

ק"ב ע"ב

דוגמא של מכה בפטיש באבנים, דבאבן שפיר שייך גדר כל שהוא. אבל כיון דבמשכן לא היה בנין אבנים, לכן לעי' נקט רש"י ציור של מכה בפטיש שהיה במשכן, דהיינו בגמר עשיית כלי.^א

(ועוד י"ל דזה פשוט דשיעורי שבת אינם תלויים באב מלאכה אלא הכל לפי הפעולה, וכדחזינן דמלאכת הוצאה יש לה שיעורים שונים. וגם במלאכת בונה הרי מגבן חייב משום בונה ומ"מ אין שיעורו בכל שהוא. וזהו הטעם שהמשנה כללה יחד שיעורי בונה ומכה בפטיש, אף שהן מלאכות שונות,^ב דמ"מ בשניהם הפעולה היא בנין עץ ואבן וכל שהוא חשוב להתחייב עלי'. ולכן פשיטא לי' לרש"י דמכה בפטיש דמתני' לאו היינו בעשיית כלי, דשיעור כל שהוא דמתני' נאמר במלאכת עץ ואבן, דומיא דקודח ומסתת, ולא בעשיית כלי.)

אבל תוס' פי' דמכה בפטיש דמתני' היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי, וס"ל דגם זה נקרא כל שהוא. וזה דלא כמה שביארנו בדעת רש"י דבעשיית כלי לא

רש"י ד"ה המכה בפטיש. מש"פ שמפוצץ את האבן כו'. אבל לעי' (עג.) פרש"י וז"ל היא גמר כל מלאכה שכן אומן מכה בקורנס על הסדן להחליקו בגמר מלאכה, ומתני' נמי לא מיחייב לי' אלא בגמר מלאכה עכ"ל. ובפשוטו שיש כאן חזרה, ואין דברי רש"י בשני המקומות עולים בקנה אחד. אבל יקשה על פרש"י כאן קו' התוס' דבמשכן לא היה בנין אבנים. וצ"ל דס"ל דגמרינן גם מבית עולמים.

אבל שמא י"ל באופן אחר דרש"י כאן מודה דמכה בפטיש שהיה במשכן היתה הכאה בקורנס על הסדן. אלא דשם הוא גמר עשיית כלי, ואפשר דבכלי ל"ש גדר כל שהוא, דכל שהוא היינו שאין שום שיעור של חשיבות, אבל כלי לעולם יש לו החשיבות של כלי. וע"כ מש"א המשנה כאן דהמכה בפטיש כל שהוא, לא מיירי בכלי. ולכן נקט רש"י כאן

^א וא"ת כיון דבמשכן לא היתה חציבת אבנים, א"כ הך מכה בפטיש דחוצבי אבנים הו"ל להיחשב תולדה, כמש"כ רש"י בסו"ד דכל גמר מלאכה הוי תולדה דמכה בפטיש. אבל לשון רש"י משמע דמכה בפטיש דחציבת אבנים הוי אב. וי"ל דאף שלא היתה חציבת אבנים במשכן, אבל כיון שהוא מעשה אומן וגמר מלאכה דומה ממש למכה בפטיש דהכאה בקורנס, והוי בכלל האב, ומש"כ רש"י דכל גמר מלאכה הו"ל תולדה דמכה בפטיש היינו כשאנו מעשה אומן. וק"ק דא"כ מסת' נמי לשמואל דחייב משום מכה בפטיש יהיה נחשב אב, ואילו רש"י לק' (ד"ה משום מאי) כתב וז"ל איזו תולדה מן האבות הוא עכ"ל, ומשמע דלכו"ע הוי תולדה עכ"פ. ועי' מש"נ שם.

^ב וביותר לדעת רב דמסתת וקודח חיוכם משום בונה א"כ פתחה המשנה בבונה ומסתת דחיוכם משום בונה, ואח"כ מכה בפטיש, ואח"כ חזרה לקודח שחיובו משום בונה. אלא ע"כ דלענין חיוב כל שהוא דמיירי בה המשנה לא איכפת לן בשם מלאכה.

דבאותה הכאה לא תיקן כלום כלפי הכלי הנגמר, אלא ע"כ דכיון דבאותה הכאה אחרונה נגמרה מלאכת הכלי, חייב על ידה משום התיקון שבעצם עשיית הכלי.

ועי' רש"י לעי' (מז. ד"ה חייב חטאת) גבי מחזיר מטה של טרסיים שכתב דהוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי, ומפורש בדבריו דגדר מכה בפטיש הוא עשיית כלי מתחילה ועד סוף.¹

כל זה לרש"י, אבל להתוס' דמכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי, עדיין יש מקום לומר דהתיקון דמכה בפטיש הוא מה שניתקן באותו מכוש אחרון.

ג. וממילא לשי' רש"י דהתיקון דמכה בפטיש הוא עשיית כל הכלי, א"כ ל"ש לומר שחיובו בכל שהוא, דהכלי אינו כל שהוא דיש לו חשיבות של כלי. וע"כ דמתני' לא מיירי במכה בפטיש דעשיית כלי, כמו שהיה במשכן, אלא בחציבת אבנים, דאינו כלי ושייך בי' גדר כל שהוא. ולכן לעי' (עג.) פרש"י מכה בפטיש בעשיית כלי, דכך היתה מלאכת

שייך שיעור כל שהוא, שהרי יש לו חשיבות כלי.

ב. ושמא יש לבאר פלוגתייהו, דהנה זה פשוט דכל מלאכה צריכה לפעול איזה תיקון², ומעתה יש לחקור בגדר חיוב מכה בפטיש דהיינו גמר מלאכה כמו שפרש"י ותוס', אם התיקון והפעולה שחייב עליה הוא אותו תיקון אחרון שעושה בכלי בשעת הגמר עצמו. דאף שהוא תיקון קטן אבל יש לו חשיבות כיון דעי' תיקון זה הוא נגמר. (ומשל למהד"ד למה דבעלמא אי"ח על כתיבת אות אחת אבל כשכותב אות אחרונה בספר חייב משום כותב, דכיון שהיא אות אחרונה יש לה חשיבות מיוחדת.) או"ד הפעולה היא עשיית כל הכלי, דעי' הגמר נמצא דיש לו כלי שלם, והכלי נקרא על שם הגומר, והכלי השלם הוא הפעולה והתיקון של מלאכת מכה בפטיש.

והנה לשי' רש"י בפ' כלל גדול דמכה בפטיש היינו שמכה בקורנס על הסדן בשעת גמר מלאכה, פשוט דאין התיקון מה שנפעל באותה הכאה אחרונה,

¹ ועי' לק' (קו.) דפליגי תנאי אם התיקון צ"ל בגוף המלאכה או דסגי בתיקון אצל אחרים, אבל מבואר דתיקון עכ"פ בעי, ולא סגי שלא יהיה מקלקל. ובמה שקשה ע"ז לכ' מדברי רש"י (גיטין יט.) עמש"נ לק' שם.

² אלא דמשמע מדברי רש"י שם דבאמת אי"ח אא"כ עשה גם ההתחלה, וק' מלק' (קכח:) דאסור להחזיר דלת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע, ופרש"י משום מכה בפטיש, אף שבודאי לא מיירי שהוא בנה את השידה תיבה ומגדל. ולק' נבאר דכונת רש"י דמחזיר מטה של טרסיים דוקא הוא דצריך תחילתו וגמרו, כיון שהוא רפוי (לשי' רש"י) ואי"צ שום אומנות להחזירו. ולמש"נ כאן נראה הגדר בזה דכשהגמר הוא מעשה אומן ממילא דכל עשיית הכלי נקרא על שם הגמר, והגומר נקרא שעשה להכלי, משא"כ כשהגמר הוא מעשה הדיוט, אין חשיבות לגמר, ומ"מ אם עשה כל הכלי מתחילה ועד סוף ממילא יש לו אותה חשיבות דמכה בפטיש, דזה גופא גדר מכה בפטיש, דעשיית הכלי נקרא על שם הגומר.

מלאכה, אף דלכ' אין בזה שום תיקון בפעולה עצמה, שכבר נגמרה, הוא משום דכיון דע"ז נגמרה מלאכת הכלי נקרא כל עשיית הכלי על שמו. וכמו שדייקנו מדברי רש"י לעי' (מז). דגדר מכה בפטיש היינו עושה כלי. ולכן בזה לא הוצרכו אב"י ורבא לפרש שכן מרדכי טסי משכן עושים כן, דבכל עשיית כלי – ולא רק במרדכי טסין – ההכאה בשעת גמר מלאכה היא גמר מלאכת הכלי וחייב על עשיית הכלי, דנקרא על שם הגומר, ולא רק במרדכי טסין. ואין החיוב משום התיקון של הכאה זו, דבאמת ההכאה שבשעת גמר מלאכה אינה מתקנת כלום במלאכה עצמה, כמוכח. רק חיובו משום שנחשב עושה כלי. אבל רשב"ג מחייב אפילו על הכאה שבשעת המלאכה עצמה, וע"כ שהחיוב משום התיקון הנפעל ע"י הכאה זו עצמה, ובזה שפיר פריך הגמ' (קג). מאי קא עביד, וכמו שפרש"י כאן דמאי מתקן בזה, והוצרכו אב"י ורבא לפרש שבעשיית טסי זהב שהיא מלאכה דקה מאד ההכאה על הסדן בשעת מלאכה היא תיקון בעשיית הטס שלא יבקע.

וממילא ניחא מה שפרש"י בדברי רשב"ג דחייב "אף" שאינו מכה על הפעולה עצמה, דנתקשינו הרי גם ת"ק מחייב על ההכאה על הסדן בשעת גמר מלאכה, אף שאינו מכה על הפעולה עצמה. ולנ"ל לא דמי כלל, דת"ק מחייב על ההכאה דלבסוף משום דע"ז נמצא עושה הכלי, שנקרא על שם הגומר, אבל רשב"ג מחייב משום ההכאה עצמה, אף שהכאה זו אינה בפעולה עצמה ולכאורה אינה גורמת שום תיקון בכלי עצמו, וכמו דפריך הגמ' מאי קא עביד, והביאור

מכה בפטיש במשכן, שהרי במשכן לא היתה חציבת אבנים, אבל כאן פי' מכה בפטיש בחציבת אבנים, דבזה משכח"ל חיוב בכל שהוא.

משא"כ להתוס' י"ל דהתיקון דמכה בפטיש הוא מה שנתקן במכוש אחרון, א"כ שפיר שיך לומר דשיעורו בכל שהוא אפילו בעשיית כלי, דאפילו אם המכוש האחרון לא תיקן אלא כל שהוא מן הכלי מ"מ חייב.

ד. והנה בהא דאמר רשב"ג אף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה חייב. ולשון "אף" מורה שבא להוסיף את"ק. והנה לשי' רש"י בפ' כלל גדול דגם לת"ק חיוב מכה בפטיש הוא במכה בקורנס על הסדן, צ"ל דרשב"ג בא לחדש דחייב אף בשעת מלאכה, דהיינו באמצע מלאכה, ולא רק בשעת גמר מלאכה. אבל רש"י כאן פי' בדברי רשב"ג וז"ל ואע"פ שאינו מכה על הפעולה עיי"ש. ומשמע דלת"ק אי"ח אא"כ מכה על הפעולה עצמה, ולא על הסדן, ובזה פליג על רשב"ג. ומשמע א"כ דפרש"י כאן חלוק עם פרש"י לעי', ודלא כמה שכתבנו לעי' ליישב הדיבורים.

עוד יל"ע לשי' רש"י בפ' כלל גדול דמכה בפטיש היינו מכה בקורנס על הסדן בשעת גמר מלאכה, א"כ אמאי לא הקשה הגמ' שם בפ' כלל גדול מאי קעביד, וכדמקשה הגמ' כאן, ושם הו"ל לאב"י ורבא לפרש דכן מרדכי טסי משכן עושים כן, ואמאי קבעו זה דוקא אדברי רשב"ג דמתני'.

ונראה עפ"י מש"נ דמה דת"ק מחייב על הכאת הקורנס על הסדן בשעת גמר

כמש"א אביי ורבא משום דע"י הכאה זו מונע הטס מלהבקע.

וע"ע לק' (קג.) מש"נ עוד בגדר מלאכת מכה בפטיש.

בבגד, ושני בתים בנפה, ביאר רש"י לפי שאין אדם אורג בגד ביום א', או עושה נפה בבת אחת, ומתחיל ועושה כדי קיום שלא יהא נסתר מאליו עיי"ש. ולכן גם ב' חוטין חשיב מלאכה המתקיימת, דמקיים כן ליום אחד.

וממילא מובן דבחק קפיזא בקבא דהדרך לעשותו כולו בבת אחת, לכן אלמלא דיש מקיימים אותו כן לא היה חייב. וכן שם משמעון הדרך לכתוב כל התיבה בבת אחת, ולכן אי"ח כ"א משום שיש מקיימים שם משמעון לבדו.

ואגב למדנו מדברי רש"י שם דהמקור להך כללא דבעינן שכיו"ב מתקיימת הוא מהך דרשא דמאחת.^ה

ב. לפרש"י קצת יש לעי' דמתחילה פתחה המשנה דהבונה כמה יבנה ויהא חייב בכל שהוא, ואח"כ קאמר דבעינן שכיזא בה מתקיימת, דזהו לכ' שיעור. (והרי כל עיקר שיעור שני חוטין בבגד ושני חוטין בנפה פרש"י לק' (קג:) שהוא מלתא דקיום.) וגם אם נחלק דאי"ז

רש"י ד"ה כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת, שיש מתקיימת כיו"ב כו'. ובגמ' (קג.) דזה הכלל בא לרבות חק קפיזא בקבא, ופרש"י על פי דרכו בגולם גדול כו' ואע"פ שעתיד להוסיף יש שמקיימין כן.

ולכ' צ"ב א"כ האורג ב' חוטין או עושה ב' בתים בנפה, וכי יש מקיימים כן. אכן רש"י עצמו ביאר זה לק' (קג:) דעיי"ש בברייתא דחייב אפילו לא כתב כל השם אלא שם משמעון, ואפילו לא ארג כל הבית אלא ב' חוטין, ואפילו לא עשה כל הנפה כ"א ב' בתים. אבל על פחות מזה אי"ח. ונלמד מדרשא דמאחת מהנה. ופרש"י משום דבעינן כדי קיום, דהיינו שם משמעון, והא דחייב על ב' חוטין

^ה אלא דיל"ע מלק' שם דמייתי ברייתא הקודח כ"ש כו' הצר בכלי צורה כל שהוא כו' ופרש"י דהיינו כל שהוא מן הצורה. וק' דכי יש מקיימים רק כל שהוא מן הצורה.

ואין לומר דהתם נמי אין הדרך לעשות כל הצורה ביום אחד. זה אינו, דהא מסיק הברייתא ר"ש אומר עד שיקדח את כולו כו' עד שיצור כולו, ופרש"י דכולו היינו כל מה שנתכוון לעשות מתחילה בבת אחת, וא"כ מבואר דרגילים לעשות כל הצורה בבת אחת, ומ"מ קאמר ת"ק דחייב על כל שהוא מן הצורה.

וצ"ל דאין הכונה שצר דבר פעוט כ"כ שאין מקיימין כיו"ב. אלא לעולם מיירי במקצת מן הצורה שיש שמקיימין אותו כך. ומש"כ רש"י שצר מקצת מן הצורה, הכונה רק לאפוקי מדעת ר"ש דאי"ח עד שיצור כל מה שהיה בדעתו לצור בבת אחת. ופשוט.

כל שהוא חשיבא בנין. אבל לדברי רש"י דהך כללא דכיו"ב מתקיימת היא נתינת טעם, מבואר דעיקר הרבנותא דמתני' היא דבנין כל שהוא נחשב מלאכה המתקיימת. ונראה ברור דרש"י יפרש כן לקושית הגמ', כל שהוא למאי חזיא, פי' הרי אין מקיימים אותו, ומתריך שכן עני חופר גומא כו', הרי שעני מקיים גם בנין כל שהוא. וכן שאר התירוצים בגמ' עד"ז.

ולרש"י יקשה קושיית התוס' למה צריך ללמוד זה ממשכן. ושמא הגמ' תרתי קאמר, חדא למאי חזיא פי' דבמה הוי מלאכה המתקיימת, ולזה מבאר שכן עני חופר גומא. ועוד מהיכ"ת דחשיב מעשה בנין, וזה על דרך התוס', ולזה מבאר הגמ' שכן תופרי יריעות כו'.

רשב"ג אומר אף המכה כו'. לפי הגירסא שלפנינו משמע דרשב"ג מחייב אפילו שלא בשעת גמר מלאכה, וכן מבואר ברש"י לק' (קג.) שמכה ג' על המלאכה ואחת על הסדן. (אבל ברי"ף הגי' בשעת גמר מלאכה.)

ויל"ע מה הוא גדר מלאכה זו, כיון שאינו ענין של גמר מלאכה.

ועוד יל"ע דכיון שחייב משום הכאה על הסדן, אפילו שלא בשעת גמר מלאכה, לכ' כל שכן שחייב משום הכאה על הטס עצמו. וא"כ יל"ע בכל בנין בכלים נהי דקי"ל דאין בנין בכלים אבל לרשב"ג לעולם יהיה חייב משום מכה בפטיש. ויקשה דעי' לעי' (מז:) גבי מלבנות המטה ולווחים של סקיבס דרשב"ג אומר

שיעור קבוע וקצוב, מ"מ הו"ל להמשנה מתחילה לומר הבונה כמה יבנה ויהא חייב כל שכיו"ב מתקיימת.

ושמא כל מה דבעינן שיעור שאחרים מקיימים כיו"ב הוא בגונא שהוא עצמו רוצה להוסיף עליה, דומיא דחק קפיזא בקבא (לפרש"י שם). אבל כשאנו רוצה להוסיף עליה, אי"צ שיעור שאחרים מקיימים, כיון שהוא עצמו בא לקיימה, נמצא דמשכח"ל מלאכה המתקיימת בכל שהוא.

אכן לשון רש"י לק' (ד"ה המצדד את האבן) ואפילו לא נתן טיט הוי בונה כל שהוא דיש מקיימין כן בלא טיט עכ"ל, משמע דגם שיעור שאחרים מקיימים נקרא "כל שהוא", וצ"ת.

ובאמת יל"ע בדברי רש"י אלה, דלכ' עירב בזה שני דברים, רישא דמתני' דהבונה חייב בכל שהוא, וסיפא דמתני' דבעינן מלאכה שכיו"ב מתקיימת. ומשמע לי מזה דרש"י מפ' למתני' דהך כללא הוא נתינת טעם, למה חייב על בנין כל שהוא, משום שכיו"ב מתקיימת, דהיינו שיש מקיימים גם בנין כל שהוא. ולפי"ז מש"א בגמ' (קג.) דהך כללא בא לרבות חק קפיזא בקבא, היינו דהיתור דזה הכלל בא לרבות דסגי במה שאחרים מקיימים כן, אבל עצם הפשט במשנה הוא דחייב על בנין כל שהוא משום שכיו"ב מתקיימת.

ג. ועי' בגמ' כל שהוא למאי חזיא כו', והתוס' פי' דהקושיא היא משום דס"ד דבנין כל שהוא לא חשיבא. (ולכן צריך ללמוד ממשכן עיי"ש.) ולפי"ז הרבנותא דמתני' דהבונה חייב בכל שהוא הוא דגם

גמר מלאכה, אבל מי גרע ממכה בקורנס על הסדן. ועי' לק' (קג.) מש"נ בזה.

ב. ועי' רמב"ם (פ"י שבת הט"ז) המכה בפטיש הכאה אחת חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הר"ז תולדת מכה בפטיש וחייב כו'. ויל"ע דהרמב"ם לא הזכיר דההכאה בפטיש היה בגמר מלאכה כלל. ועוד מבואר מדבריו דגמר מלאכה הוא ענין אחר ממכה בפטיש, אלא דחשיב תולדה ידידה. וע"ע (שם הי"ז) המפיס שחין בשבת כדי להרחיב פי המכה כדרך שהרופאין עושין כו' חייב משום מכה בפטיש שזו היא מלאכת הרופא עיי"ש, ואינו מבואר מה נתינת טעם היא זו.

ומבאר הגרא"ז (אבן האזל שם הי"ב) דהרמב"ם מפ' דמכה בפטיש היינו אפילו בשעת מלאכה, וגדרו דהוי מעשה אומן. אלא דכל גומר מלאכה, אפילו אינו מעשה אומן, הוי תולדה דמכה בפטיש. והיינו משום דמעשה אומן הויא פעולה חשובה, וכל דבר שהוא גמר מלאכה יש לו ג"כ חשיבות מצד זה, ועי"ז הויא

אם היה רפוי מותר כו', ודעת תוס' (כאן ד"ה האי) ועו"ר דהחילוק בין רפוי לבין תקוע בחוזק הוא דבתקוע בחוזק יש בנין בכלים אבל ברפוי אין בנין בכלים, וק' נהי דאין בנין בכלים, תפ"ל משום מכה בפטיש, ולמה מתיר רשב"ג כשהוא רפוי.¹

ונראה ברור דלרשב"ג גדר מלאכת מכה בפטיש הוא מעשה אומן. ואינו ענין של גמר מלאכה.

והתם גבי מלבנות המטה וכיו"ב כל שהוא רפוי אינו מעשה אומן. ולכן אי"ח משום מכה בפטיש.

אלא דמ"מ קשה לי לפמש"כ התוס' (מז:): דפשיטא להגמ' דאם בתוקע חייב חטאת א"כ רפוי צ"ל אסור מדרבנן. וא"כ רשב"ג שהתיר ברפוי ע"כ ס"ל דבתוקע פטור. וק' נהי דפטור משום בונה, דרשב"ג ליי"ל הסברא דבבנין גמור יש בנין בכלים, אבל עכ"פ יתחייב משום מכה בפטיש, כיון שיש שם חיזוק ואומנות, ואף דסופו לפרקו, ואין שם

¹ אמנם גם אלמלא הא דרשב"ג לכ' היה אפשר לשאול להתוס' דפי' כל הסוגיא שם לענין בונה (והוכיחו מזה דבתוקע בחוזק יש בנין בכלים), אמאי אי"ח בכל הנך דהתם משום מכה בפטיש. אבל בזה י"ל דסבירא להו להתוס' דבכל הנך דהתם כיון שאח"כ יפרק אותם אי"ז גמר מלאכה ואינו שייך למכה בפטיש, ולכן כל הסוגיא מתפרש משום בונה דוקא.

אבל לרשב"ג דחייב אפילו על הכאה שבשעת מלאכה, הרי דמלאכת מכה בפטיש אי"ז גמר מלאכה, א"כ שוב יקשה כנ"ל אמאי פטר רשב"ג ברפוי, נהי דאין בנין בכלים אבל תפ"ל משום מכה בפטיש.

שפרש"י דרשב"ג מיירי בהכאה בשעת מלאכה. ות"ק ורשב"ג פליגי בעיקר גדר מלאכת מכה בפטיש. דלת"ק הוא ענין של גמר מלאכה, ולרשב"ג הוא ענין של מעשה אומן.

וניחא הא דמלבנות המיטה, דכל שהוא רפוי אינו מעשה אומן.

אבל הרמב"ם מפרש דאומן סוגיות מיירי כשאינו מעשה אומן, אבל האב מלאכה דמכה בפטיש אינו תלוי בגמר מלאכה אלא במעשה אומן לחד. ות"ק ורשב"ג לא פליגי בעיקר גדר מלאכת מכה בפטיש, רק פליגי אי בעינן שיכה על הפעולה עצמה, או שחייב אפילו בהכאה על הסדן.

אבל עושה נקב כלול של תרנגולים דאין דרך בנין בכך אימא מודה לי' לשמואל כו'. קשה נהי דאין דרך בנין בכך וס"ד דאין"ח משום בונה, אבל מהיכ"ת שיודה לשמואל דחייב משום מכה בפטיש. והגר"א בשנות אליהו הוכיח מזה דזה פשוט לכו"ע דבכולהו חייב משום מכה בפטיש, ולא פליגי רב ושמואל אלא אם חייב ג"כ משום בונה. ולכן בכ"מ דאין"ח משום בונה, פשוט דמודה רב לשמואל דחייב עכ"פ משום מכה בפטיש.

ב. והיראים יש לו שיטה אחרת בזה דעי' במרדכי שהביא משמו שהק' איך קאמר רב דמישל שופתא כו' חייב משום בונה הא אין בנין בכלים. ותי' דלעולם אין"ח משום בונה רק כונת רב דכיון שמחוסר בנין אינו חייב משום מכה בפטיש. דלעולם אין חיוב מכה בפטיש כ"א אחר

תולדה דמכה בפטיש. היינו, דהאב מלאכה דמכה בפטיש היינו מלאכה שחשובה מצד שהיא מעשה אומן, והתולדה היא מלאכה שחשובה מצד שהיא גמר.

ולפי"ז יש לבאר מה דס"ל להרמב"ם (פ"י הי"ח) דמצדד את האבן חייב משום מכה בפטיש, ותוס' כתבו דע"כ אין חיובו משום מכה בפטיש שהרי מיירי בתתא ואי"ז גמר. אכן הרמב"ם דייק וכתב שהושיבה במקום הראוי לה, ונראה דהוא מעשה אומן.

(ומש"א בגמ' בכ"מ דמכה בפטיש תלוי בגמר מלאכה, וכמו לק' (קג). לענין קודח, היינו בגונא דאינו מעשה אומן.)

ולהרמב"ם כל הפלוגתא בין ת"ק לרשב"ג הוא רק בזה, דלת"ק צריך להכות על הפעולה עצמה, אבל בהכאה על הסדן ליכא תיקון, ורשב"ג ס"ל דגם בהכאה על הסדן איכא תיקון, שכן מרדכי טסי משכן עושין כן. אבל תרומתו סבירא להו דמכה בפטיש הוא מעשה אומן.

ג. אבל רש"י ותוס' פירשו בדעת ת"ק דמכה בפטיש הוא ענין של גמר מלאכה. (דרש"י לעי' עג. פי' שמכה על הסדן בשעת גמר מלאכה, ורש"י כאן מפ' שהוא גמר מלאכה של חוצבי אבנים, ותוס' פי' שהוא מכוש אחרון.) ומשמע דמעשה אומן לחד שאינו גמר אינו מכה בפטיש. ולמדו כן מכל הנך סוגיות דתלו מכה בפטיש בגמר מלאכה. אבל גם לדידהו אי"ז אלא לת"ק, אבל לרשב"ג בודאי גדר מכה בפטיש היינו מעשה אומן, ואי"צ גמר מלאכה, לפי מה

אינה קובעת גמר הכלי, ואי"ח משום מכה בפטיש. וצ"ת בזה.

ג. עוד יש שיטה אחרת במרכבת המשנה (פ"י הל' שבת הי"ד) דלעולם אי"ח משום מכה בפטיש במקום שחייב משום מלאכה אחרת עיי"ש. ולכן לרב דחייב משום בונה, ממילא דפטור משום מכה בפטיש. אלא דלכ' אין אלו אלא דברי נביאות דמהיכ"ת לומר כן.

אכן נראה סמך לדבריו מהירושלמי (פ"ז ה"ב) ר"י ור"ל עבדין הווי בהדא פרק תלת שנין ופלוג אפקון מיניה ארבעין חסר אחת תולדות על כל חדא וחדא, מן דאשכחון מיסמוך סמכון, הא דלא אשכחון עבדוניה משום מכה בפטיש ע"כ. ומבואר דכל דבר שלא מצאו להסמיכו למלאכה אחרת סמכו למלאכת מכה בפטיש. והרי ממנ"פ אם הוא גמר מלאכה א"כ בכל ענין יתחייב גם משום מכה בפטיש, ואם אינו גמר מלאכה א"כ אינו מכה בפטיש.

אכן לש"י היראים דכל שהוא מחוסר בנין לא הוי מכה בפטיש יל"פ דהכונה דכל דחשיב מלאכה אחרת ממילא מחוסר בנין.¹ וכל שאינו בכלל מלאכה אחרת אינו מחוסר בנין.

אכן לפי יסודו של המרכבת המשנה ניחא בפשטות דכל שהוא חייב משום מלאכה

גמר הפעולה והבנין. וכע"ז כתב המאירי (קד:) בשם חכמי הדורות דשאלו בכותב אות אחרונה בס"ת דחייב משום כותב אמאי אי"ח משום מכה בפטיש, ותירצו שלא נאמר מכה בפטיש אלא במלאכה שנשלמה כולה עיי"ש. ולפי"ז יש לנו ביאור אחר בסוגיין, דלרב כיון דגם בנין כל דהו חשיב בנין, ממילא אי"ח משום מכה בפטיש, אבל לשמואל דבנין כל דהו לא חשיב בנין, ממילא אינו מחוסר בנין וחייב משום מכה בפטיש.

וקשה להבין סברת היראים והמאירי, איך יתכן דגמר מלאכה במקום שלא היה מחוסר בנין יותר חייב מגמר מלאכה במקום שהיה מחוסר בנין. ושמא יש לומר עפ"י מש"נ לע"י בש"י רש"י דהפעולה שחייב עליה במכה בפטיש אינה ההכאה האחרונה מצד עצמה, אלא דכיון שע"י הכאה זו נגמר הכלי נקרא עשיית הכלי על שם הגומר. ודייקנו כן מלשון רש"י לע"י (מז.) ד"נמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש". ומעתה שי"ל דדוקא כשנשלם כבר עיקר המלאכה ואין המלאכה מחוסרת בנין, והפעולה האחרונה נעשית לשם גמר לבד, הוא דחייב משום מכה בפטיש, דאותה פעולה נעשית לשם גמר לבד ועל ידה נקבע גמר הכלי כדי שיקרא עשייתו על שמו. אבל במקום שהכלי מחוסר בנין ממש, א"כ פעולתו אינה לשם גמר אלא לשם בנין, וכיון שאינה נעשית לשם גמר

¹ דבדאי בנין דנקט היראים היינו לאו דוקא מלאכת בונה, שהרי איירי במיעל שופתא בקופינא דמרא דאי"ח משום בונה דאין בנין בכלים, ומ"מ הוי מחוסר בנין, דהיינו דמחוסר עיקר פעולת עשייתה.

ועויל"פ לפי מה שביארנו לק' (בענין שי' רש"י והרמב"ם במח' רב ושמואל) דשי' הרמב"ם ור"ח דתולדה שדומה לב' אבות א"א לחייבה כ"א משום אב אחד, א"כ כיון דמכה בפטיש אין לה תכונה מסויימת כ"א מלאכה חשובה, ואילו שאר מלאכות יש להן תכונה מסויימת, לעולם התכונה המסויימת מכריעה לקבוע שם התולדה.

בעי מיניה רב נתן בר אושעיא מר' יוחנן מסתת משום מאי מחייב, אחוי לי' בידיה משום מכה בפטיש. והאנן תנן המסתת והמכה בפטיש, אימא המסתת המכה בפטיש. קשה, ולמ"ד דחויב מסתת משום בונה מי נחא, והא תנן הבונה והמסתת. וגם תירוצ' הגמ' לכ' לא יעלה למ"ד זה, דרש"י פי' דהתירוצ' הוא דה"ק המסתת שהוא חייב משום מכה בפטיש. וכי אפשר ל' הבונה שהוא חייב משום מסתת. וכן קשה בקודח.

ושי"ל דמעולם לא הוקשה לגמ' אמאי תנא מסתת בפנ"ע כיון שהוא תולדה דמכה בפטיש. דלא כל התולדות יש להם שיעור אחד עם האב. כמו מגבן דהוי תולדה דבונה ומ"מ שיעורו בגרוגרת. ולכן המשנה ודאי צריכה לפרש גם שיעור האב וגם שיעור התולדה, דאינם תלויים זב"ז. רק קושיית הגמ' היא ממה

אחרת ממילא מופקע מחיוב מכה בפטיש. ומ"מ עצם הדבר צריך הסברה.

ד. ונראה לבאר הדברים עפי"ד הגראז"מ שהבאנו לעי' שביאר בדעת הרמב"ם דהאב מלאכה דמכה בפטיש הוא כל מעשה אומן, ואילו גמר מלאכה הוי תולדה דמכה בפטיש. דעיקר גדר מכה בפטיש היינו פעולה חשובה, אלא דחשיבות זו יכולה להיות משום שהוא מעשה אומן, וזהו האב דמכה בפטיש, או משום שהוא גמר מלאכה, דגם זה הוא חשיבות, ואז חיובו משום תולדה דמכה בפטיש.

ומעתה נראה עוד, דכיון דמכה בפטיש אין לו גדר מסויים אלא כל פעולה חשובה חשיבא מכה בפטיש – וחשובה היינו מלאכת אומן או מלאכת גמר כנ"ל – ממילא דמלאכה זו נאמרה כלפי פעולות כאלו דאין להם תכונה מסויימת שמשייך אותם לשאר אבות מלאכה. דבאמת כל מלאכה מהל"ח מלאכות האחרות חשובה מצד תכונתה העצמית שצובע או כותב כו' ואילו מכה בפטיש היא פעולה שאין לה חשיבות עצמית אלא שהיא חשובה מצד אחר משום שהיא מלאכת אומן או גמר מלאכה. וזהו יסוד הירושלמי הנ"ל, דכל פעולה חשובה דאינה כלולה במלאכה אחרת, כלולה במלאכת מכה בפטיש.^ה

^ה וראיתי בשו"ת מנחת אשר (ח"א סי' ל') שרצה לחדש מכה הירושלמי הנ"ל דהפעלת עלעקטריק חייב משום מכה בפטיש, דהיא פעולה חשובה דאינה כלולה במלאכה אחרת. ולפי דברינו יש לעי' דמ"מ פעולה חשובה היינו דוקא מלאכת האומן או דבר שהוא גמר מלאכה. ושם גם הפעלת עלעקטריק חשיב מלאכת האומן שהרי אינה נפעלת כ"א ע"י סיוע מערכת שלימה ומשוכללת. וצ"ת.

אבל מתחילה ודאי היה ס"ד דמסתת אינו מכה בפטיש, אלא דחייב משום תולדה דמכה בפטיש, ורש"י פי' לפי הס"ד דהגמ', כדרכו.^ט

ויש כאן דיוק נפלא דרש"י כאן בביאור מש"א שמואל דעושה נקב כלול של תנרגולין חייב משום מכה בפטיש כתב וז"ל וכל מידי שהוא גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש כדאמר בפ' כלל גדול עכ"ל, ותמוה למה המתין עד הך בבא דלול של תנרגולין לבאר זה, ולא פי' כן גבי מסתת. אמנם גם במסתת כתב דהוי גמר מלאכה, אבל לא ראה צורך להאריך דכל שהוא גמר מלאכה כו'. אבל לנ"ל מבואר מאד, דבאמת לשמואל מסתת הוי מכה בפטיש ממש, דהוא מכה על האבן לגמור מלאכתה. אבל עשיית נקב כלול של תנרגולים היא פעולה אחרת, אלא דמ"מ הוי תולדת מכה בפטיש משום שיש בה הענין דגמר מלאכה, ולזה ביאר רש"י דכלל הוא דכל מידי כו' ודו"ק.

ובאמת שגם לפי' התוס' דמכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי ג"כ אפשר לפרש עד"ז, דאמנם ס"ל להתוס' דהמשנה נקטה מכה בפטיש שהיה במשכן דהיינו על הכלי, אבל בעצם מה

שהקדים מסתת למכה בפטיש, ואינו בדין להקדים התולדה לאב.

אכן באמת לשי' רש"י דמכה בפטיש דמתני' היינו גמר מלאכת חוצבי אבנים, שמכים בפטיש על האבן, יל"פ קושיית הגמ' באופן פשוט, דמקשה כיון דמסתת חיובו משום מכה בפטיש, א"כ הר"ז מכה בפטיש ממש (ולא תולדה גרידא), שהרי מכה בפטיש היינו שמכה בפטיש על האבן ועי"ז גומר מלאכה, והרי זהו ממש פעולת מסתת.

ונראה להמתיק בזה מש"א הגמ' דר' יוחנן אחוי לי' בידיה. דכיון שהראה לו ר' יוחנן בידו איך שמכה באגרופו על כפו, הקשה לו רב נתן בר אושיעא הרי זהו ממש מראה המסתת, ושניהם פעולה אחת שמכה על האבן לגמור מלאכה.

ואין להקשות ממה שכתב רש"י לעי' (ד"ה משום מאי) וז"ל איזו תולדה מן האבות הוא עכ"ל, ומשמע דבין לרב בין לשמואל מסתת הויא תולדה, אלא שנחלקו אם תולדת בונה או תולדת מכה בפטיש. והרי לפמש"נ לשמואל מסתת הוא מכה בפטיש ממש. דאיה"נ אלא דזו היא קושיית הגמ' כאן בסוף הסוגיא,

^ט אלא דקצת יל"ע לאותה דרך שכתבנו לעי' דרש"י במתני' ל"פ על רש"י לעי' (עג.) דמכה בפטיש שהיה במשכן היה המכה בקורנס על הסדן, אלא דכאן נקט מכה בפטיש דחציבת אבנים משום דרק בזה שייך לומר דחייב בכל שהוא. ומ"מ הרי מבואר ברש"י במתני' דמכה בפטיש דחציבת אבנים הוי אב. וע"כ יהיה צ"ל דשי' רש"י דכל גמר מלאכה מעשה אומן חשיב בכלל האב דמכה בפטיש, אף שלא היתה במשכן. וא"כ גם מקמי דמקשה הגמ' דמסתת הוי מכה בפטיש ממש, עכ"פ יחשב אב. ומוזה היה נראה דלעולם רש"י כאן פליג על רש"י לעי' (עג.), וס"ל דמכה בפטיש שהיה במשכן היה בחציבת אבנים, דילפינן מבית עולמים. וס"ל דכל שלא היה במשכן ממש הוי תולדה. ולכן היה ס"ד דמסתת הוי תולדת מכה בפטיש. עד שמקשה הגמ' כאן דמסתת הוי פעולה אחת עם מכה בפטיש ממש.

גמר מלאכה, דהוי מכה בפטיש, ושפיר מתפרש סוגיין כנ"ל.¹

לי כלי מה לי אבן, וכיון דמסתתהוי מכה על האבן לגמור מלאכתו, שפיר מקשה הגמ' דהיינו מכה בפטיש ממש.

שיטת רש"י בביאור הפלוגתא דרב ושמואל, ובבנין בכלים

הנה התוס' (קג.) פי' דמח' רב ושמואל במסתת ומיעל שופתא בקוד"מ הוא אי סגי בבנין כל דהו. ולפי"ז נראה דהצריכותא דעביד הגמ' אינו מענין עצם פלוגתתם, אלא הוא חידוש מן הצד. דהיינו, דעיקר שיטת רב דסגי בבנין כל דהו. אלא דאילו לא אשמעינן רב אלא במסתת הו"א דשמא ס"ל לרב דמלאכת בונה אינה אלא במקום שהוא דרך בנין בתים, ואי אשמעינן עשיית נקב שמא ס"ל דצריך עכ"פ שיהיה דמי לבנין בתים, קמ"ל דאפילו במיעל שופתא בקוד"מ דלא דמי לבנין בתים כלל חייב משום בונה. וזהו חידוש נפרד מעיקר חידושו של רב דסגי בבנין כל דהו. ומאידך, עיקר שיטת שמואל דלא סגי בבנין כל דהו, אלא דאי אשמעינן במיעל שופתא בקוד"מ הו"א דהוא מטעם אחר דאינו דומה לבנין בתים. ואי אשמעינן בעושה נקב כלול של תרנגולים הו"א דמה דאי"ח משום בונה הוא משום שאינו דרך בנין. קמ"ל דאפילו במסתת

וגם לפרש"י לעי' (עג.) דמכה בפטיש היינו על הסדן בשעת גמר מלאכה, לכ' פשוט דה"ה על הכלי בגונא דזהו גמר מלאכתה, וה"ה על האבן, ושפיר מתפרש סוגיין על דרך הנ"ל. ובאמת דיל"ע מה הכריח את רש"י שם לפרש דמכה בפטיש היינו על הסדן, ולא על הכלי עצמו, כפי' התוס'. ואפשר משום דהוקשה לו לשיטתו דס"ל לרש"י דרב שאמר דבמיעל שופתא בקוד"ג חייב משום בונה ס"ל יש בנין בכלים, הרי דאיכא אמוראי דס"ל יש בנין בכלים, וכמו שנבאר בסמוך. ויקשה א"כ לדעת רב איזה מכה בפטיש היה במשכן שלמדים הימנו. דאי משום מכוש אחרון שהיו מכים על הכלי, וכמו שפי' התוס', הרי זה נכלל במלאכת בונה (לרב דיש בנין בכלים), ואיך אפשר ללמוד שתי מלאכות מפעולה אחת שהיתה במשכן. ולכן הוצרך רש"י (עג.) לפרש דבמשכן היתה גונא דמכה בפטיש על הסדן, דבאותה הכאה ודאי ליכא משום בונה, ומשם נלמד מלאכת מכה בפטיש. אבל בודאי אמת הדבר דבמקום שהמכוש האחרון שמכה על הכלי או על האבן הוא

¹ ובאמת יש לעי' לדעת התוס' דפי' דמכה בפטיש היינו מכוש אחרון שעל הכלי, דזה היה מכה בפטיש במשכן, ואמאי אי"ז בכלל בונה. ואף דתוס' ס"ל דרב ב"ש ס"ל דיש בנין בכלים, אבל כולהו אמוראי ס"ל דאין בנין בכלים, אבל הרי שי' התוס' דבמקום שצריך חיזוק ואומנות יש בנין בכלים, ולכ' מכוש אחרון שמכה על הכלי הוי מעשה אומן. ונראה דגם להתוס' עיקר גדר בנין גמור הוא דכיון שצריך אומנות הו"ל עושה כלי, וכמש"כ הרמב"ן, וכן מבואר בתוס' לעי' (עד:). וזה ל"ש במכוש אחרון דגם מקמי אותה מכה היה נחשב כלי.

ולפי"ז מסתת אינו בנין בתים ממש – רק "דרך בנין" – דמה"ט לשמואל אי"ח משום בונה.

אלא דצריך ביאור לפי"ז למה באמת אין מסתת נחשב בנין בתים ממש. ויתבאר בהמשך.

ונראה דרש"י לטעמי' דהראשונים הרי הק' איך ס"ל לרב דמיעל שופתא כו' חייב משום בונה, הרי אין בנין בכלים. והתוס' ועו"ר תי' בדבר שצריך אומנות יש בנין בכלים. אבל שי' רש"י בכ"מ דאי אין בנין בכלים לעולם אי"ח אפילו אם תקע בתידות ובחזק כ"א משום מכה בפטיש. (עי' לעי' עד: ד"ה בחבית, ולעי' מז. ד"ה חייב, ולק' קכב: ד"ה גזירה שמא יתקע, וע"ע ביצה יא: ד"ה אין בנין.)^א

והגר"א (ריש סי' שי"ד) כתב דלרש"י צל"פ דבזה גופא פליגי רב ושמואל בהא דעייל שופתא כו' דלרב חייב משום בונה דיש בנין בכלים ולשמואל אי"ח משום בונה משום דאין בנין בכלים. וכ"פ ר"ח.

והאחרונים כ' דלפי"ז מדויק דלק' (קכח:) גבי כירה שנשמטה אחת מירכותיה דאמר רב אסור לטלטלה גזירה שמא יתקע, פרש"י גזירה שמא יתקע ויתחייב משום בונה, ודלא כדרכו בכ"מ

שהוא דרך בנין בתים ממש, מ"מ דעת שמואל דאי"ח משום בונה, ומשום דלא סגי בבנין כל דהו.

ולפי"ז יוצא דמסתת הוא כבנין בתים ממש, וזה גופא אשמעינן שמואל, דאף שהוא בנין בתים ממש מ"מ אי"ח משום בונה, דאף שהוא בנין כל דהו. וגם מבואר לפי"ז, דפלוגתת רב ושמואל אינו אי בעינן בנין בתים, דזה גופא הצריכותא דפלוגתתם הן במסתת והן במיעל שופתא בקוד"מ ואינו ענין לבנין בתים אלא פלוגתתם בבנין כל דהו.

אבל רש"י לא הזכיר ענין בנין כל דהו, וגם לא פירש כלל מהו טעמא דשמואל אמאי אי"ח משום בונה. ומשמע שלא הוצרך רש"י לבאר זה דס"ל שהוא מתבאר מתוך הצריכותא עצמה. דהיינו דס"ל דהצריכותא הוא מענין עיקר פלוגתתם, דטעמא דשמואל דאי"ח משום בונה במיעל שופתא בקוד"מ הוא גופא משום דבעינן בנין בתים, וכן טעמי' בעושה נקב בלול של תרנגולים משום דלא סגי במה דדמי לבנין בתים, וכן במסתת לא סגי במה שהוא דרך בנין בתים, אלא בעינן בנין בתים ממש.

^א והמרדכי הביא תי' היראים דלרב באמת אי"ח משום בונה רק כונת רב דכיון דמחוסר בנין לכן לא חשיב מכה בפטיש. אבל לפי"ז הצריכותא בגמ' צריך להתפרש לא לענין מלאכת בונה (דבלא"ה ל"ש בקופינא דמרא) אלא לענין עצם הפעולה אי חשוב מחוסר בנין, דמסתת מחוסר בנין (היינו פעולה) מאד ואחריו נקב בלול ואחריו שופתא בקופינא דמרא. ודברי רש"י לא משמע כן כלל דא"כ מה ענין בנין בתים לכאן.

רש"י דרב ושמואל פליגי אי יש בנין בכלים.

ב. אלא דצריך להבין מ"ט פליגי שמואל במסתת, והרי לכ' זהו בנין בתים ממש. ולמה אינו נחשב אלא "דרך בנין".

(אכן להתוס' "דרך בנין" הוא בנין בתים ממש, וזהו גופא החידוש דשמואל דאף שהוא דרך בנין בתים ממש מ"מ אי"ח כיון שהוא בנין כל דהו. אבל לרש"י טעמי' דשמואל משום דבעינן בנין בתים ממש, וצל"פ דמסתת אינו אלא "דרך בנין", והוא פחות מבנין בתים ממש.)

והיה אפשר לומר משום דעדיין לא נקבע האבן בבנין. ומש"א הגמ' דהוי דרך בנין היינו שסופו ליקבע בבנין.² אבל הוא סתום בדברי רש"י.

וביותר קשה מ"ט פליגי שמואל בקודח, והרי רש"י במתני' פי' דקודח היינו בכותל, וא"כ הוא בנין בתים ממש.

והנה במש"א בגמ' דאי אשמעינן קמייתא משום דדרך בנין בכך, כתב רש"י ד"ה מסתת וז"ל דרך בנין בכך עכ"ל. ותמוה דאינו אלא כחזור על דברי הגמ'.

ומשמע לי מזה, דמה דמבואר ברש"י דעיקר מלאכת בונה דמודה ב' שמואל היינו בנין בתים, היינו מלאכה הנצרכת

שפי' משום מכה בפטיש, משום דהתם קאי אמירא דרב, והרי רב אית לי' דיש בנין בכלים.

וק' דרש"י בסוגיין לכ' לא הזכיר זה, ועוד דא"כ זהו פלוגתא אחרת ממה דפליגי רב ושמואל במסתת ובלול של תרנגולים.

אבל נראה ברור דרש"י לטעמי' דפלוגתת רב ושמואל הוא מענין הצריכותא כנ"ל וטעמי' דשמואל משום דאי"ח משום בונה כ"א בבנין בתים. ומה"ט גופא אין בנין בכלים. ורב ס"ל דאי"צ שיהיה דומה לבנין בתים, ולכן יש בנין בכלים, וזהו גופא הצריכותא, דרב ס"ל דמסתת חייב משום בונה דהוא דרך בנין בתים, ועוד ס"ל יותר דאפילו עשיית נקב בלול של תרנגולים חייב דדמי עכ"פ לבנין בתים דגם שם עושים חלונות לאוירא, ועוד ס"ל דאפילו מיעל שופתא בקופינא דמרא דאינו דומה לבנין בתים כלל חייב, וה"ה לשאר בנין בכלים.

ועי' רש"י ביצה (יא:): ד"ה דאין בנין בכלים וז"ל אין איסור בנין וסתירה בכלים אלא בבתים עכ"ל, והוא מדויק להפליא עם דברי רש"י בסוגיין דעיקר בונה היינו בנין בתים, ומדבריו שם מבואר דזהו טעמא דאין בנין בכלים דאינו דומה לבנין בתים, והרי זהו גופא פלוגתת רב ושמואל אי בעינן דומיא דבנין בתים, והם הם דברי הגר"א דשי'

² ועי' במאירי שכתב דמסתת חייב משום בונה לרב משום שסופו להקבע בבנין, והאגלי טל הבין דכונתו לבאר אמאי חשיב בנין כיון שהוא בתלוש, אבל לשון המאירי לא משמע כן, אלא דבא לבאר עיקר הדבר מה ענין מסתת לבנין, דלכ' אי"ז אלא חיתוך אבנים בעלמא.

לבנין בתים. אבל דבר שאינו נצרך לעיקר בנין בתים, אף שנעשה בבית, אי"ז עיקר מלאכת בונה, ולשמואל אי"ח עליו משום בונה. ולכן הוצרך רש"י לפרש למה מסתת חשיב "דרך בנין", ומהיכ"ת שהוא נצרך לבנין בית. ולזה מטעים רש"י דרך בנין בכך, ואף שהם דברי הגמ', אבל רש"י מדגיש דאף שהסיתות אינו צורך הכרחי לבנין הבית, דאפשר באבנים פשוטים בלא חריצים, אבל כיון דסוכ"ס כן הדרך לסתת אבני בנין, קרוב הוא לבנין בתים, וחשיב "דרך" בנין בתים – דהיינו, מנהג בנין בתים. ולכן אינו רבותר כ"כ דלרב חייב עליו משום בונה, וזהו הצריכותא בגמ'.

וממילא מובן טעמא דשמואל, דאף דרגילים לסתת אבני בנין, והוא מנהג ("דרך") בנין בתים, אבל מ"מ כיון דאי"ז הכרח לבנין בית, אי"ז עיקר מלאכת בונה.

וממילא ניחא הא דקודח, אף שהוא בכותל, אבל אינו נצרך לעיקר בנין הבית, ושפיר תליא בפלוגתת רב ושמואל, ודר"ק.

ג. ועדיין יל"ע בגמ' לק' דקאמר דקודח תלוי בפלוגתת רב ושמואל, ופרש"י דהיינו פלוגתתם בעשיית נקב בלול של תרנגולים. וקשה איך אפשר ללמוד קודח מעושה נקב, הרי עושה נקב דמי לבנין, דעבדי לאוירא, וכדפרש"י דדמי לחלונות שעושים לאויר, ואילו קודח אינו עשוי לאויר כלל. והתוס' באמת מה"ט ניידי מפרש"י ופי' דקודח הוי דומיא דמסתת ומיעל שופתא בקופינא דמרא.²⁷

וביותר קשה, דעכ"פ ממה דמפרש רש"י דקודח נלמד מעושה נקב, מוכח דהחיוב בעשיית נקב בלול של תרנגולים אינו תלוי במה שעשוי להכניס ולהוציא. וקשה מהגמ' לק' (קמו). דמפורש דמה שחייב על עשיית נקב בלול של תרנגולים הוא משום שעשוי להכניס אויר להוציא הבלא, דאינו נחשב פתח אא"כ עשוי להכניס ולהוציא.

ד. ובאמת הסוגיא שם צ"ע למה יהיה חיוב עשיית נקב בלול של תרנגולים תלוי בשם פתח להכניס ולהוציא, והרי סוכ"ס עשיית הנקב הוא גמר עשיית הלול, כמו

²⁷ ובפשוטו יש ליישב דלבתר דאשמעינן דרב מחייב משום בונה גם מיעל שופתא בקופינא דמרא דלא דמי לבנין, ממילא דגם עשיית נקב דהוי בונה אינו משום דדמי לבנין. וממילא דשפיר אפשר לדמות קודח לעושה נקב. אלא דקשה דלפי"ז סוכ"ס קודח נלמד ממיעל שופתא בקופינא דמרא, ולא מעשיית נקב.

שפרש"י בסוגיין, ויתחייב משום מכה בפטיש.^{יז}

ובשלמא בחבית י"ל דהחבית נגמרה קודם עשיית הנקב, דשם חבית עלי' בלא נקב, וכל החיוב משום עשיית פתח (או משום בונה, או משום מכה בפטיש דהיינו גמר מלאכת עשיית הפתח). אבל כלול הרי לא נגמרה מלאכתו עד שיינקב, כמבואר ברש"י בסוגיין.

ה. ונראה בדעת רש"י דהסוגיא דלק' לא מיירי דוקא בנקב הראשון שבזה נגמרה עשיית הלול. אלא בעשיית נקב נוסף. ולכן אין לבוא עליו מצד גמר עשיית הלול, אלא מצד גמר עשיית הפתח. ולזה בעינן שיהיה עליו שם פתח, להכניס ולהוציא. ומיירי בנקב כזה שעשוי להכניס אוירא ולאפוקי הבלא, כדאמר שם.^{יח} ואף דהו"מ למימר דגזרו חבית אטו נקב ראשון שכלול, ואזי לא היה צריך לטעמא דאתי להכניס ולהוציא, אבל האמת נקט, דגזרו גם אטו שאר נקבים, דכל נקב שכלול שעשוי להכניס ולהוציא חייב עליו משום גמר עשיית פתח.

אבל סוגיין מיירי בנקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא, ואין עליו שם פתח, וחשיב מכה בפטיש לא מצד גמר עשיית הפתח, אלא מצד גמר עשיית הלול.

ובאמת שכן מדויק בלשון רש"י (ד"ה לול של תרנגולין), שלא כתב אלא שמנקבו שיצא הריח של צואה, ולא הזכיר הכנסת אויר כלל.

ומה שהכריח את רש"י לפרש כן, משום שהוקשה לו מה שהגמ' מדמה קודח לעשיית נקב. ואם איתא דסוגיין מיירי בנקב העשוי להכניס ולהוציא, דהוי פתח גמור, א"כ איך אפשר ללמוד קודח מזה, שמא לא חייב רב משום בונה כ"א בעשיית נקב, דהוי בנין גמור דעשיית פתח. משא"כ קודח דאין עליו שם פתח. (וזהו גופא הטעם דניידי התוס' מפרש"י ופירשו דהגמ' אינו מדמה קודח לעושה נקב כלול כ"א למסתת ולמיעל שופתא בקוד"מ.) אלא ע"כ דבסוגיין איירינן בנקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא, ואין לו שם פתח. ומ"מ לרב חייב עליו משום בונה, דהועיל לבנין הלול (וכמש"כ רש"י גבי קודח דהועיל לבנין), וזהו הדמיון לקודח, ולשמאל חייב משום

^{יז} ועי' לק' מה שנבאר אי"ה בדעת התוס' בזה, דהסוגיא דהתם כרב, ובא לבאר הטעם שחייב משום בונה. אבל לרש"י אי"ז מספיק דלדעתו למסקנת סוגיין גם לרב אין החיוב בונה תלוי במה שעשוי להכניס ולהוציא, שהרי הגמ' מדמה ל' לקודח.

^{יח} אמנם לרב נראה דאפילו אם אינו עשוי להכניס ולהוציא יש לחייבו משום בונה, דמאי שנא מקודח, דהרי ש' רש"י דלרב יש בנין בכלים. אבל הסוגיא דלק' י"ל דס"ל דאין בנין בכלים, ולכן א"א לחייבו כ"א משום מכה בפטיש, והרי הלול כבר נגמר, וצריכים לחייבו משום גמר עשיית הפתח, ולזה בעינן שיהיה שם פתח עלי', דהיינו שעשוי להכניס ולהוציא.

מכה בפטיש, דהיינו גמר עשיית הלול (ולא גמר עשיית הפתח).

דהיינו בתוקע, ואולי לשיטתם לעי' (מז): ד"ה רשב"ג) שהוכיחו כן מהסוגיא שם.

ומש"א הגמ' בצריכותא דלרב עשיית נקב דמי לבנין "דעבדיה לאוירא", אין הכונה שהנקב שבולל נעשה לאויר, אלא הפעולה דעשיית נקב דומה לבנין בתים דבבתים הרי עושים נקבים לאוירא, דהיינו חלונות, ולכן עשיית נקב בכ"מ הוי תולדה דבונה, ד"דמי לבנין" מצד הפעולה החיצונית.^{טו}

ועי' לשון רש"י (ד"ה דדמי לבנין) בסו"ד "כדקאמר ועבדי לאוירא", ומשמע דרש"י אינו גורס בגמ' עבדיה (עם ה"א בסוף) לאוירא, אלא עבדי לאוירא, ומדויק כנ"ל דלא קאי על הנקבים של הלול אלא אנקבים שבבנין בתים, ודו"ק.

תוד"ה האי מאן, בא"ד אבל בנין גמור מיחייב בכלים כמו בקרקע כדאמרינן בסו"פ כירה גבי מטה של טרסיים אם תקע חייב חטאת ומחזיר קני מנורה חייב חטאת וקרן עגולה כו' עיי"ש. מבואר שיטתם דגם לרב ושמאל דחייב במחזיר מטה של טרסיים היינו דוקא בבנין גמור

אבל נראה דאי"ז שיטת רש"י, דעיי"ש בסוגיא שר' אבא ורב הונא בר חייא שרו להחזיר מטה של טרסיים, ורב ושמאל פליגי וס"ל דחייב חטאת. ומקשה על ר' אבא ורהב"ח מבריתא דהמחזיר קני מנורה חייב חטאת, וקנה סיידים פטור, וקרן עגולה חייב חטאת, וקרן פשוטה פטור. ופרש"י דהחילוק בין קנה מנורה לקנה של סיידין דקנה של סיידין דרכו לפרקו תמיד. ואח"כ בקרן עגולה וקרן פשוטה פי' דקרן עגולה הוי מעשה אומן דצריך לתקוע בחוזק, משא"כ קרן פשוטה הוא רפוי ודרכו לפרקו תמיד. ומדנטר עד קרן עגולה לפ' דהוי מעשה אומן שצריך לתקוע בחוזק, משמע דאילו קנה מנורה אינו כן. וגם מבואר מתוך דברי רש"י שם דהקושיא על ר' אבא ורהב"ח הוא מקני מנורה, ולא מקרן עגולה. ובפשוטו מה"ט גופא, דקרן עגולה הוא תקוע בחוזק, ואילו מטה של טרסיים הוא רפוי. ולכן אין הקושיא אלא מקנה מנורה, דג"כ רפוי.

ומכל זה נראה ברור דרש"י מפ' דמטה של טרסיים שנחלקו בה הוי רפוי, ומ"מ ס"ל לרב ושמאל דחייב משום מכה

^{טו} ולבתר דאמר רב דאפילו מייעל שופתא בקופינא דמרא הוי בונה א"כ באמת אי"צ גם שיהיה "דמי לבנין".

ויש להעיר לפי דברינו דהנקב דסוגיין אינו עשוי להכניס ולהוציא, ואין בו משום עשיית פתח, רק דמי לבנין בתים בפעולה החיצונית. דא"כ יתכן דמה דפליג שמאל ארב אינו אלא בכה"ג, אבל בעשיית פתח העשוי להכניס ולהוציא מודה דחייב משום בונה, אפילו בכלים. אלא דקשה ע"ז דבכ"מ אמרינן אין בנין בכלים אפילו בהחזרת תריסין ודלתות דלכ' הוי מלאכה הנצרכת לבנין בתים. וע"כ דלשמאל דאי"ח כ"א בבנין בתים ממש.

אבא ורהב"ח ס"ל כרשב"ג דאידך ברייתא כמבואר בסוגיא שם.

ולשי' רש"י יוצא ג' שיטות, ר' אבא ורהב"ח, וכן רשב"ג דאידך ברייתא, ס"ל דרפוי מותר לכתחילה. ות"ק דאידך ברייתא ס"ל דרפוי פטור אבל אסור. ואילו רב ושמואל וכן ברייתא קמייתא ס"ל דאפילו רפוי חייב משום מכה בפטיש, דהוא תחילתו וגמרו, כיון שאין הדרך לפרקו תמיד.

ב. והנה עי' לק' (קכב:) דמפרש רבא להברייתא דאסור להחזיר דלת שידה תיבה ומגדל גזירה שמא יתקע, ופרש"י משום מכה בפטיש. ולכ' זהו כר' אבא ורהב"ח, דאילו לרב ושמואל אפילו לא תקע יתחייב משום מכה בפטיש. ובפשוטו דרבא לטעמי' דקאמר בסוף הסוגיא דפ' כירה (מז:): הנ"ל דמותר להחזיר מטה גללניתא דהוא כעין מטה של טרסיים עיי"ש. (אבל הרא"ש שם גרס ר' חמא.) אבל אפשר דאי"ז מוכרח, דאפשר דדלת של שידה תיבה ומגדל הדרך לפרקו תמיד, וא"כ כל שלא תקע אי"ח, דומיא דקין פשוטה.

ג. ועי' לק' (קלח:) דעת רב דכירה שנשמטה אחת מירכותיה אסור לטלטלה גזירה שמא יתקע, ופרש"י דיתחייב משום בונה. ופי' האחרונים דמש"פ רש"י שם משום בונה, ולא משום מכה בפטיש, משום דאזיל בשיטת רב דס"ל בסוגיין דמיצל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה, הרי דס"ל דיש בנין בכלים.

בפטיש, וכמש"כ רש"י שם דהוא תחילתו וגמרו והוי מכה בפטיש. דכיון שאין צריך לפרקו תמיד כשמשתמש בו (כמו קנה של סיידיים) ס"ל דהו"ל גמר מלאכה. וזהו כהברייתא דקנה מנורה חייב חטאת, דגם קנה מנורה אין הדרך לפרקו תמיד, והוי גמר מלאכה, אע"ג שהוא רפוי. ועל זה פליגי ר' אבא ורהב"ח וס"ל דכיון שאינו תוקע שרי (וכרשב"ג באידך ברייתא שם עיי"ש בסוגיא).

אבל קרן עגולה חייב, כדקאמר הברייתא, וכמה שביאר רש"י דהוי מעשה אומן דצריך לתקוע בחזקה, פי' דאף שהדרך לפרקו תמיד, מ"מ כיון שהוא מעשה אומן חייב. וזהו החילוק בין קרן עגולה לקרן פשוטה, דתרווייהו הדרך לפרקו תמיד (ומש"כ רש"י שם דדרכן לפרקם תמיד קאי אשניהם, קרן עגולה וקרן פשוטה), ומ"מ קרן עגולה חייב כיון שהוא מעשה אומן, וקרן פשוטה פטור כיון שאינו מעשה אומן שהוא רפוי.

וזהו מש"כ רש"י דקרן פשוטה פטור דמכניסו בריוח ודרכן לפרקם תמיד, פי' כיון שמכניסו בריוח אינו מעשה אומן ולא דמי לקרן עגולה, וכיון שהדרך לפרקו תמיד אינו גמר ולא דמי לקנה מנורה ומטה של טרסיים.

ולכן פרש"י דקושיית הגמ' על ר' אבא ורהב"ח אינו מקרן עגולה, דשאני התם שהוא תוקע בחזקה והוי מעשה אומן, רק מקנה מנורה שהוא רפוי, דומיא דמטה של טרסיים, ומ"מ קאמר הברייתא דחייב, כיון שאין הדרך לפרקו תמיד, וא"כ ה"ה מטה של טרסיים. אלא דר'

בונה אפילו ברפוי), ע"כ זה אינו, דהא שמואל ס"ל דאין בנין בכלים. אלא ע"כ דכונת רב ושמואל לחייבו משום מכה בפטיש. אבל באמת אפילו לרב דאית לי' בעלמא יש בנין בכלים, אי"ח במטה של טרסיים כ"א משום מכה בפטיש לחוד.

ומדויק דאילו גבי קרן עגולה פרש"י דכיון דהוא מעשה אומן ותוקע בחזקה הויא מלאכה, סתם ולא פירש איזו מלאכה, ואמאי לא קאמר דחייב משום מכה בפטיש, וכמו שכתב לענין מטה של טרסיים. ולנ"ל מבואר, דמטה של טרסיים הוא רפוי וא"כ בין לרב בין לשמואל חייבו משום מכה בפטיש, ולא משום בונה. אבל בקרן עגולה שתוקע בחזקה, א"כ באנו למחלוקת אם יש בנין בכלים, ולכן סתם פרש"י דהויא מלאכה, ולא פי' איזו. וע"ע לק' (עוד בשי' פרש"י בבנין בכלים) מש"נ בזה.¹⁷

ולפי"ז מבואר דאפילו לרב דיש בנין בכלים, אבל היינו דוקא בתוקע, ולא ברפוי.

ואף דגבי מטה של טרסיים ס"ל לרב עצמו דחייב חטאת, והרי נתבאר דשי' רש"י דמטה של טרסיים מיירי ברפוי. צ"ל דהיינו דוקא לענין מכה בפטיש, דאף דהוא רפוי אבל סוכ"ס הוא תחילתו וגמרו כיון שאין הדרך לפרקו תמיד, כנ"ל. אבל לענין חיוב בונה, כל שלא תקע לא חשיב בונה (עכ"פ בכלים).

ולפי"ז מש"כ רש"י גבי מטה של טרסיים דהחיוב משום מכה בפטיש, ולא משום בונה, דאין בנין בכלים. אין הפי' דלמ"ד יש בנין בכלים חייב משום בונה. זה אינו, דכיון שהוא רפוי לכו"ע אי"ח משום בונה. רק כונת רש"י על דרך ראייה, דאין לפרש דרב ושמואל ס"ל דחייב משום בונה (ואז נצטרך לומר דס"ל דיש חיוב

¹⁷ ועי' בסוף הסוגיא דרב חמא התיר להחזיר מטה גללניתא, ופרש"י דהוא כעין מטה של טרסיים, והקשו לרבא דנהי דהוא בנין מן הצד אבל למה לא יהיה אסור עכ"פ מדרבנן, ותי' דאנא דאמרי כרשב"ג. ומשמע דהסוגיא שם מיירי באיסור בונה, וכתוס', ולא באיסור מכה בפטיש, כרש"י. ולשי' רש"י יל"פ הסוגיא בשני אופנים, חדא דמש"א בנין מן הצד לאו היינו מלאכת בונה, אלא עשיית כלי קאמר, ומשום מכה בפטיש. אלא דקצ"ע דלע"ז גבי קרן פשוטה פרש"י דהטעם דאי"ח ברפוי משום דאין מעשה אומן, ואילו כאן כתב רש"י דבנין מן הצד היינו ע"י שינוי, והוא טעם אחר. אבל אפשר דאין כונת רש"י דפטור מחמת שינוי, דבאמת אין כאן שינוי כלפי מטה זו, רק ששינה מדרך עשיית כלים בעלמא, ולא בא אלא לפרש לשון "מן הצד" דקאמר הגמ', ועצם הפטור הוא משום דאי"ז מעשה אומן.

אבל אפשר לומר עוד דהכונה למלאכת בונה ממש, ונאמר דרבא ס"ל דיש בנין בכלים. (אלא דלק' קכב: ס"ל לרבא דאין בנין בכלים. אבל לגי' הרא"ש כאן דגוס רב חמא עדיין י"ל דרב חמא ס"ל דיש בנין בכלים.) אלא דמ"מ ברפוי מותר משום שהוא ע"י שינוי. וכמבואר מדברי רש"י לק' (קלח:): דאי"ח משום בונה (אפילו לרב דאית לי' יש בנין בכלים) אא"כ תקע. ולזה מקשה דמ"מ יהיה אסור מדרבנן. ותי' דמדברי רשב"ג מבואר דגם איסור דרבנן ליכא. ואפשר דמה"ט גופא דס"ל לרשב"ג

דלעולם אי"ח משום מכה בפטיש אא"כ תקע, דבעי' מעשה אומן).

ולפי"ז גם מחזיר דלת של שידה תיבה ומגדל, כל שלא תקע פשיטא דלכו"ע אי"ח, דהרי אי"ז תחילתו וגמרו, ודו"ק.

שם, ובפ' בכל מערבין כו' התם מיירי במנעול וקטיר במיתנא כו'. פי' דבמשנה שם נחלקו ת"ק ור"א כשנתן עירובו במגדל ואבד המפתח, דת"ק ס"ל דהוי עירוב, ור"א ס"ל דאינו עירוב. ומקשה הגמ' איך הוי עירוב לת"ק הרי אין הוא ועירובו במקום אחד. ויש שם ב' מהלכים בגמ', דעת רב ושמואל דמיירי באוירא דליבני וכו"מ דשרי לסתרו. ודעת רבה ורב יוסף דמיירי במגדל של עץ ופליגי אם כלי הוא (ואין בנין וסתירה בכלים) או אהל הוא. והגמ' דוחה זה. ואח"כ קאמרי אביי ורבא דמיירי במנעול וקטיר במיתנא, ופליגי אם מותר לטלטל סכין לחתכו. ולכ' אינו מובן למה צריך סכין לחתכו, אם הוא כלי יהיה מותר לשברו. ופרש"י דמיירי בכלי גדול שמחזיק מ' סאה ודינו כאהל, ולכן יש בו איסור סתירה. ואף דלכ' א"כ גם לחתוך החבל היה צ"ל אסור מדרבנן, כדין חותמות שבקרקע, תי' רש"י דאתיא כרבי דלא גזרו איסור שבות בין השמשות. והתוס'

ד. אלא דמ"מ קשה גבי כירה שנשמטה אחת מירכותיה, דקאמר רב גזירה שמא יתקע, ואמאי אי"ח אפילו אם לא תקע, משום מכה בפטיש עכ"פ, וכדס"ל לרב עצמו גבי מחזיר מטה של טרסיים ומחזיר קנה מנורה. דהרי בודאי אין הדרך לפרקו תמיד.

ונראה דמשו"כ כתב רש"י גבי מטה של טרסיים דהוא תחילתו וגמרו, דאינו מובן מה ענין תחילתו לכאן, והרי מכה בפטיש הוא חיוב משום גמר מלאכה ולא משום תחילת מלאכה. אלא משום דחיוב מכה בפטיש בגמר מלאכה לחוד אינו אלא כשתוקע, דהוי מעשה אומן, וכמש"כ רש"י גבי קרן עגולה דהוא מעשה אומן כיון שצריך לתקוע בחזקה. דעיקר מכה בפטיש הוא מעשה אומן, וכמו שפרש"י בפ' כלל גדול (עג). שהאומן מכה בפטיש על הסדן בשעת גמר מלאכה. (ואפשר דמה"ט מדגיש רש"י במתני' (קב:) דזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, דהיינו אומנים.)⁽¹⁾ ורק במחזיר מטה של טרסיים, דאינו גמר לחוד, אלא הוא תחילתו וגמרו, וכמש"כ רש"י בביאור דברי רב ושמואל, ד"הוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי", פי' שעושה הכלי מתחילה ועד סוף, בזה הוי חשיבות לחייבו משום מכה בפטיש אפילו כשאינו מעשה אומן. (ועל זה נחלקו ר' אבא ורהב"ח וברייטא דרשב"ג, וס"ל

דאין בנין בכלים, ואילו מכה בפטיש ל"ש ברפוי כיון שאי"ז מעשה אומן.

⁽¹⁾ וראיתי בשם הגריד"ס שביאר באופן אחר דמש"כ רש"י גמר מלאכה של חוצבי אבן בא לבאר למה חציבת האבן מן ההר חשיבא גמר מלאכה, כיון שעדיין צריך לסתת האבן ולתקנו בבנין. ולזה ביאר רש"י דמ"מ הוא גמר מלאכה של חוצבי האבן.

עוד בשי' רש"י בבנין בכלים

עי' לק' (קמו.) במשנה שובר אדם את החבית לאכול הימנו גרוגרות. ופרש"י משום דאין במקלקל שום איסור שבת. ותמוה דבכ"מ קיי"ל דמקלקל פטור אבל אסור. והר"ן הקשה כן ופי' דלצורך שבת התירו, אבל אי"ז במשמע לשון רש"י שכתב בהחלט דאין במקלקל שום איסור שבת. וגם בר"ן לא משמע שבא לפרש דברי רש"י, אלא לחלוק עליו.

עו"ק דלמה לי טעם זה, תפ"ל דאין בנין וסתירה כלים, וכמבואר בעירובין (לה.) דבמגדל קטן שרי לשברו לקחת עירובו דאין בנין וסתירה בכלים. אמנם התוס' מוקי לה במנעל וקטיר במיתנא, אבל שבירה גמורה אסורה גם בכלים, כמו בנין גמור, אבל שי' רש"י בכ"מ דאין בנין בכלים כלל, וכמש"נ לעי'.

ולכ' היה אפשר'ל בקושיא זו, דהוקשה לרש"י לשי' רב דמיעל שופתא בקוד"ג חייב משום בונה, וע"כ דרב אית לי' דיש בנין בכלים, וכמש"כ ר"ח והגר"א (ריש סי' שי"ד). ואיך יפרנס רב להך משנה דשוברין את החבית. ולזה קאמר רש"י דלרב ההיתר משום מקלקל.

אבל מלבד מה דק' סוכ"ס מה פירוש הוא זה, הרי מקלקל פטור אבל אסור, עו"ק דרב עצמו אית לי' בעירובין (לד'): דאסור לשבור המגדל בשביל לקחת העירוב זולת במגדל של לבנים שאין בו משום סתירה עיי"ש. ולפי דברי רש"י אמאי לא שרי לשבור המגדל משום שהוא מקלקל. ואפי"ת דרב מיירי במגדל גדול דלא חשיב כלי (וכדס"ל לאב"י בסוף הסוגיא

שם (ד"ה בעי) הקשו ע"ז דא"כ גם לטלטל סכין יהיה מותר לכו"ע מה"ט. ולכן התוס' (כאן ושם ד"ה ואמאי) פי' דמיירי במגדל קטן שדינו ככלי, ומ"מ אסור לסתרו, וכשיטתם דבנין גמור איכא בכלים, וה"ה סתירה, ולכן אסור לסתור המגדל, ומ"מ לחתוך החבל שרי (אם מותר לטלטל הסכין) כדין חותמות שבכלים, דאי"ז סתירה גמורה אלא כהורדת תריסין בעלמא. ולפי"ז פי' התוס' דגם רבה ורב יוסף שאמרו דפליגי אם כלי הוא או אהל, ג"כ היתה כונתם עד"ז לא לשבור המגדל עצמו אלא לחתוך החבל. ופשוט דרש"י לטעמי' דלמ"ד אין בנין בכלים אין בכלים איסור בנין כלל.

וע"ע בתוס' (שם) שהק' מהמשנה לק' (קמו.) דשובר אדם את החבית ליטול ממנו גרוגרות, והרי לשי' התוס' סתירה גמורה אסורה גם בכלים. ותי' עפ"י הסוגיא בביצה (לג'): דמקשה אמאי לא גזרו לאסור שבירת החבית שמא יתכוון לעשות לה פה, ותי' דמיירי במוסתקי. והתוס' בביצה (שם) פי' דכיון דאין החתיכות שלימות לא חשיב תיקון כלי, וממילא דאין בו גם משום סתירה. אבל רש"י בביצה שם פי' דמוסתקי היינו מזופפת ורעועה ולכן לא חיישינן לתיקון כלי (דהיינו שמא יתכוון לעשות לה פה) דחס עליה שמא יתקלקל החבית. ולפי"ז אינו ענין לאיסור סתירה. ורש"י לשיטתו דבפשיטות נחא ההיתר לשבור החבית כיון דאין סתירה בכלים. אלא דק' דרש"י עצמו כתב שם (קמו.) טעם אחר, משום דאין במקלקל שום איסור שבת. ועי' לק' בסמוך מש"נ בזה.

מעשה אומן (כמש"כ רש"י מז. דתקיעה בחוזק הוי מעשה אומן). וכבר מצינו חילוק זה בדברי התוס' והרמב"ן (בחידושים). אלא דתוס' והרמב"ן ס"ל דגם שמואל מודה לזה, ולית מאן דפליג דבבנין גמור יש בנין בכלים, וכמו שביאר הרמב"ן דאי"ז בנין בכלים אלא עשיית כלי. ושמואל דפליג על רב הוא מטעם אחר דהוי בנין כל דהו. אבל רש"י ס"ל דשמואל פליג על רב משום דס"ל דאי"ח משום בונה כ"א בבנין בתים ממש. ולא בבנין כלים, ואפילו תקע. אבל עכ"פ רב ס"ל דאף דאין בנין בכלים בקיבוץ החלקים בעלמא, וכמו בהחזרת תריסין, אבל כשתוקע בחוזק חייב משום בונה, והיינו מיעל שופתא בקופינא דמרא. והביאור כמש"כ הרמב"ן דאי"ז בנין בכלים אלא עשיית כלי.

נמצא דלרש"י יש ג' שיטות בבנין בכלים, דלב"ש יש בנין בכלים כמו בקרקע בצירוף החלקים בעלמא. ולרב יש בנין בכלים אבל דוקא כשתוקע בחוזק דעושה כלי, ולא ברפוי דהוי צירוף חלקים בעלמא. ושמואל ס"ל דאין בנין בכלים כלל כ"א בבנין בתים. (ולפי"ז רש"י בביצה יא: שכתב דאין בנין בכלים כ"א בבנין בתים, אתיא כשמואל.)

ד. ומדויק לפי"ז מש"כ רש"י (מז.) גבי מטה של טרסיים דקאמרי רב ושמואל דחייב חטאת, ופרש"י דע"כ אינו משום בונה אלא משום מכה בפטיש, דאין בנין

לשי' רש"י שם עיי"ש) אבל לענין ההיתר דמקלקל מה לי כלי גדול מה לי כלי קטן.

ב. ונקדים, דעי' בגמ' (קלח:) גבי כירה שנשמטה אחת מירכותיה דאסור רב לטלטלה גזירה שמא יתקע, ופרש"י דאם יתקע יהיה חייב משום בונה, וכ' האחרונים דאף דבכ"מ פרש"י דהחייב בתוקע משום מכה בפטיש (עי' לעי' מז., ולק' קכב:), אבל הא דכירה שנשמטה אחת מירכותיה היא מימרא דרב, ורב אית לי' דמיעל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה, דיש בנין בכלים.

ומבואר דגם לרב דס"ל יש בנין בכלים, מ"מ אי"ח אלא א"כ תקע. וקשה מהסוגיא דלק' (קכח:) גבי החזרת תריסין דמבואר שם דרק למ"ד אין בנין בכלים הוא דצריך לטעמא דגזירה שמא יתקע, אבל למ"ד יש בנין בכלים אסור בפשיטות.

עו"ק לשי' רב דיש בנין בכלים, הא ב"ה ס"ל בביצה (יא:) דמותר ליטול תריסין ולהחזיר. וכי רב כב"ש ס"ל.^ט

ג. וע"כ נראה, דאף דרב אית לי' דמיעל שופתא בקוד"ג הוי בונה, ואי"צ בנין בתים דוקא, אבל אי"ז ממש כשי' בית שמאי דיש בנין בכלים. דלב"ש יש בנין בכלים כמו בקרקע דהיינו בצירוף החלקים בעלמא, ואפילו לא תקע. אבל לרב אי"ח משום בונה א"כ תקע, דהוי

^ט אכן גם הרמב"ן במלחמות פ"י דרב ס"ל יש בנין בכלים (ודעתו דגם שמואל ס"ל כן ולא פליג במיעל שופתא כ"א משום שהוא בנין כל דהו), וכן דעת הר"ן סו"פ כירה, וגם לדידהו יקשה וכי הנך אמוראי ס"ל כב"ש. ועי' לק' מה שביארנו בשי' המלחמות.

דל"ש שם מלאכה בדבר שכל מהותו אינו אלא קלקול דבר והריסתו.

ונראה דלזה נתכוון רש"י ג"כ במש"כ דמותר לשבור את החבית דאין במקלקל שום איסור. פי' דבא לתרץ אליבא דרב דיש בנין בכלים, וכמה שנכתאר דהיינו במעשה אומן דוקא דהוי עושה כלי, וא"כ בהריסת כלי נמי אמאי אי"ח משום סותר. ולזה ביאר רש"י דאין במקלקל שום איסור בשבת, פי' דמעשה הריסה אינו בשם מלאכה בעצם.

ואי"ז ענין להא דכל המקלקלין פטורין, דהתם מיירי שעשה מלאכה אלא שהוא בדרך קלקול ולכן פטור אבל אסור. אבל כאן כל השם מלאכה דסותר כלי אינו אלא הריסת הכלי, ואי"ז בשם מלאכה כלל. (ואפילו משכח"ל בגונא שגורם תיקון מצד אחר, אבל עצם השם מלאכה הוא הריסה בעלמא, ואינו כלום.)

ו. ועפ"י דרכנו מדוייק דאף דשי' רב דמיעל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה, מ"מ לא מצינו בשום מקום בגמ' שיאמרו דרב אית לי' יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים. דדוקא ב"ש אית לי' יש בנין בכלים ויש סתירה בכלים, דס"ל דאין חילוק בין כלים לקרקע כלל, וחייב בכלים על צירוף חלקים בעלמא, וממילא דחייב גם על פירוד החלקים זמ"ז. וגם אם סתר בדרך

בכלים, וק' הא רב אית לי' יש בנין בכלים. והאחרונים כ' דמשום שמואל כתב כן. אבל לנ"ל הוא מוכח גם לרב, דהא מטה של טרסיים הוא רפוי לפרש"י שם, ובזה גם רב מודה דאין בנין בכלים, דזהו צירוף החלקים בעלמא.

ולכן גבי קרן עגולה דתוקע בחוזק כתב רש"י דהויא מלאכה, סתם ולא פירש איזו מלאכה, משום דזה באמת תליא במח' רב ושמואל.²

ה. והנה הר"ן בסוגיין ס"ל כתוס' והרמב"ן דבבנין גמור דהיינו עשיית כלי יש בנין בכלים. ומ"מ לק' (קמו). גבי חבית כ' דבכלי קטן מותר לשבור לגמרי דאין סתירה בכלים וזהו טעם ההיתר לשבור את החבית. וק' כיון שיש בנין בכלים בבנין גמור, ה"נ בסתירה גמורה יהיה סתירה בכלים. (ומה"ט פשיטא להו להתוס' דבסתירה גמורה יש סתירה בכלים, והא דשובר את החבית מוקי במוסתקי.)

וצ"ל דס"ל דדוקא למ"ד יש בנין בכלים, דהיינו צירוף החלקים, ה"ה דיש סתירה בכלים דהיינו סתירת החלקים ופרידתם. אבל לדידן דאין בנין בכלים, זולת בעשיית כלי, ל"ש בזה סתירה, דאמנם עשיית כלי הוא בכלל בונה, אבל הריסת כלי אי"ח משום סותר, דאינה אלא קלקול בעלמא, ואינה בשם מלאכה כלל.

² אלא דקצת יל"ע למה שביאר הרמב"ן דהטעם דכשתוקע בחוזק יש בנין בכלים, משום דזהו עשיית כלי, והרי גם במטה של טרסיים כתב רש"י דהוא תחילתו וגמרו ונמצא עושה כלי. וביארנו לע"י דאף דאינו מעשה אומן אבל כיון שעושה כל הכלי מתחילה ועד סוף אין לך עושה כלי גדול מזה, ולכן חייב משום מכה בפטיש. וק' דמה"ט יהיה חייב משום בונה, עכ"פ לרב.

מקלקל הוא בעלמא ולא שם מלאכה עלה,
ודו"ק.

שי' בעה"מ בבנין בכלים

עי' בעה"מ שהק' איך מחייב רב משום
בונה, הא אין בנין בכלים. וכתב לחלק
דהא דאין בנין בכלים מיירי כשמצרף
כלים קטנים לעשות כלי גדול, אבל אם
מחבר נסרים לעשות כלי לכו"ע הוי
בונה.

ובביאור סברת החילוק היה אפשר לומר
על דרך סברת התוס' שכתבו בדבר
שצריך חיזוק ואומנות לכו"ע יש בנין.
והרמב"ן בחידושים ביאר דכל שצריך
אומן לתקנו אינו כלי, וממילא כשמחברו
אי"ז בנין בכלים אלא עשיית כלי. וכן
משמע בתוס' לעי' (עד:).

והיינו דאי' ב' גווני בונה, האחד צירוף
החלקים, ובזה קיי"ל דאין בנין בכלים,
והשני עשיית כלי, וזה שייך שפיר
בכלים. (ועי' לעי' שביארנו עפי"ז שי'
הר"ן דאף שבבנין גמור יש בנין בכלים,
אבל סתירה בכלים לא שייך כלל. דל"ש
שם מלאכה דביטול כלי, דעצם השם
מלאכה הוי לקלקל.)

ועד"ז יש לפרש סברת בעה"מ, דכמצרף
כלים יחד אין שם עשיית כלי שהרי כבר
הם כלים, רק הוי צירוף החלקים, ובזה
קיי"ל דאין בנין בכלים. משא"כ
כשמחבר נסרים לעשות כלי הוי עשיית
כלי.

קלקול הוא ככל מקלקל דעכ"פ פטור
אבל אסור. אבל רב ס"ל בזה בודאי
כב"ה, דאין בנין בכלים. ורק במיעל
שופתא בקופינא דמרא וכן בתקיעת רגל
בכירה דהוי מעשה אומן ועושה כלי, הוא
דחייב, דעשיית כלי חייב לרב משום
בונה, אבל סתירת כלי והריסתו אינו בו
חיוב, וכמש"כ רש"י (קמו.) דאין
במקלקל שום איסור תורה.

ז. ועדיין יש לעי' בדברי הר"ן, דתחילה
הביא דברי רש"י דאין במקלקל שום
איסור שבת, והק' דמ"מ יהיה פטור אבל
אסור, ולכן פי' דכאן משום צורך שבת
התירו. ותיכף אח"כ כתב דהיינו דוקא
בכלי קטן דל"ש ב"י סתירה דאין סתירה
בכלים. ותמוה כיון דההיתר משום דאין
סתירה בכלים, מה זה ענין לכל
המקלקלין פטורין. והרי הם שני ענינים
שונים, דכל המקלקלין פטורין היינו
בדבר שהוא מלאכה אלא שעשה דרך
קלקול, ופטור אבל אסור. ואילו אין
סתירה בכלים היינו דאינו בשם מלאכה
כלל ושרי אפילו לכתחילה כמו נטילת
תריסין לב"ה. ועוד איך אפשר דמשום
צורך שבת התירו לקלקל, א"כ בכלי גדול
נמי נתיר מה"ט. ועוד הרי בגמ' עירובין
מבואר דההיתר לשבור המגדל משום
שאין סתירה בכלים, ולא משום שכל
המקלקלין פטורין.

ולולא דמסתפינא אמינא דיש כאן הגהה
בדברי הר"ן, ולא היה כתוב מתחילה
אלא פרש"י דאין במקלקל שום איסור
תורה, ועל זה מוסיף הר"ן דה"מ בכלי
קטן דאין סתירה בכלים. והביאור כנ"ל
דאין סתירה בכלים פי' מלאכת פירוד
החלקים, ואילו מה שהורס את הכלי הוא

רב ושמואל לשיטתייהו סבירא להו לעי' (מז). דבמיטה של טרסיים חייב חטאת.

ולכ' יקשה איך אפש"ל דרב ושמואל ס"ל יש בנין בכלים, וכי פליגי על ב"ה שהתיר במשנה (ביצה יא:): להוריד תריסי חנויות ולהחזירם, ומבואר בגמ' שם דתליא בדין בנין בכלים.

ב. אכן המעיין היטב בדברי הרמב"ן במלחמות כאן, ובדברי הר"ן לעי' (מז), יראה שמפרשים הסוגיא דמטה של טרסיים דיש ג' דרגות: א' תוקע ובזה לכו"ע חייב משום מכה בפטיש, ב' מיהדק ובזה פליגי אם יש בנין בכלים, ג' רפוי ובזה לכו"ע ליכא בנין דאורייתא. ומ"מ למ"ד יש בנין בכלים, דלדידה מיהדק אסור מה"ת, יש לאסור ברפוי עכ"פ מדרבנן. ולמ"ד אין בנין בכלים, מיהדק אסור עכ"פ מדרבנן גזירה שמא יתקע (דאז חייב משום מכה בפטיש), וברפוי פליגי ת"ק ורשב"ג דמלבנות המטה (מז), דת"ק ס"ל דאפילו ברפוי גזרינן שמא יתקע, ורשב"ג ס"ל דברפוי לא גזרינן.

ומשמע עוד בדברי הרמב"ן, דהא דתריסי חנויות מיירי ברפוי. דלכן, כיון דקיי"ל כרשב"ג דאין בנין בכלים ולא גזרינן ברפוי שמא יהדק, לכ' היה לב"ה להתיר אפילו תריסי בתים. אלא דלזה מבאר הרמב"ן, דכיון דכשיש לו ציר מן הצד קרוב מאד שיתקע, לכן אסרו ב"ה תריסי בתים אף שהם רפויים, שמא יתקע, אבל בתריסי חנויות מתירים משום שמחת יו"ט. עי' היטב בדברי הרמב"ן בכ"ז. ולפי"ז ניחא לאידך גיסא, לרב ושמואל דס"ל יש בנין בכלים, היינו במיהדק, אבל ברפוי אינו אסור אלא מדרבנן.

ומ"מ לא ברירא לי ביאור זה בדברי בעה"מ, דלמה לא נאמר דגם כשמצרף כלים קטנים הוי עשיית כלי, שהרי עכשיו יש כלי גדול.

ולכן יותר נראה לי ביאור סברת בעה"מ, דהא דאין בנין בכלים פירושו דכלי מופקע מלהיות נקבע בבנין. דכיון שיש לו חשיבות כלי מצד עצמו, אינו יכול להתבטל בבנין. משא"כ כשמחבר נסרים לעשות כלי, הנסרים מתבטלים לבנין הכלי.

ועי' בירושלמי דילפינן בונה ממה שהכניסו את הקרשים לאדנים בהקמת המשכן, ומקשה דאין בנין על גבי כלים (עיי"ש מה שתי'). והרמב"ם (פ"י) הביא הך כללא דאין בנין על גבי כלים. והענין צ"ב, דכיון שהכותל נעשה מקרשים ואדנים, מה לי דהאדנים הם כלים. ואין כאן ענין לכ' להא דאין בנין בכלים, דהרי אינו עושה כלי אלא כותל. אלא משמע על דרך הנ"ל, דהכלים אינם יכולים להתבטל להיות חלק מהכותל, ונמצא שהכותל הוא רק הקרשים, ואין הקרשים ע"ג קרקע אלא ע"ג כלים, ובזה נאמר דאין בנין (כותל) על גבי כלים, אלא ע"ג קרקע.

שי' המלחמות בבנין בכלים

שי' הרמב"ן במלחמות דרב דאמר דבמעל שופתא בקוד"נ חייב משום בונה, אית לי' דיש בנין בכלים. וגם שמואל ס"ל דיש בנין בכלים ולא פליג כאן כ"א משום שהוא בנין כל דהו. ולכן

ושפיר התירו ב"ה תריסי חנויות משום שמחת יו"ט.

ג. ועי' בגמ' ביצה (י.) "מהו דתימא טעמייהו דב"ה משום דאין בנין בכלים ואין סתירה בכלים ואפילו דבתים נמי קמ"ל התירו סופן משום תחלתן דחנויות אין דבתים לא". ולשי' הרמב"ן נראה שהוא מתפרש, דמהו דתימא דטעמייהו דב"ה משום דאין בנין בכלים אפילו במיהדק, ולכן ברפוי שרי לכתחילה וכרשב"ג, קמ"ל דרק בתריסי חנויות התירו ב"ה משום שמחת יו"ט, ולא בתריסי בתים, וזה מאחד משני טעמים, למ"ד יש בנין בכלים משום דבמיהדק אסור מה"ת ואסרינן רפוי אטו מיהדק, ולמ"ד אין בנין בכלים משום דבתריסין כשיש להם ציר מן הצד קרוב מאד שיתקע.

אבל רש"י שם פי' דקמ"ל דאף דאין בנין בכלים קאסרי ב"ה מדרבנן אי לאו משום שמחת יו"ט עיי"ש, ומבואר דאילו למ"ד יש בנין בכלים אין מקום להתיר תריסי חנויות כלל, דהוא איסורא דאורייתא. ולשי' רש"י יקשה, לרב דמיעל בשופתא דקופינא דמרא חייב משום בונה, הרי דס"ל דיש בנין בכלים, איך יפרנס את המשנה דתריסי חנויות. והארכנו בזה לעי' (עוד בשי' רש"י בבנין בכלים).

ד. ובעיקר מה דס"ל להרמב"ן והר"ן שיש דרגא ממוצעת בין רפוי לבין תקע, דהיינו מיהדק, התוס' חולקים ע"ז. כמבואר בדבריהם כאן שפי' דרב ושמאל שחייבו במיטה של טרסיים מיירי בתקע עיי"ש. ואילו ר' אבא ור' הונא בר חייא שהתירו במיטה של טרסיים ע"כ מיירי ברפוי כמבואר

בסוגיא לעי' (מז.) דאינהו דאמרי כרשב"ג דאם היה רפוי מותר. ויקשה לכ' א"כ מנא להו להגמ' שם דרב ושמאל פליגי על ר' אבא ור' הונא בר חייא. והתוס' שם (מז:) ביארו משום דפשיטא להגמ' דאם בתקע חייב חטאת, ברפוי אסור עכ"פ מדרבנן. וגם מבואר מדבריהם שם דיש רק ב' שיטות בסוגיא, דעת רב ושמאל דבתקע חייב חטאת וברפוי אסור מדרבנן, וכן דעת הברייתא דקנה מנורה וגם דעת ת"ק דמלבנות המטה. ושי' ר' אבא ורהב"ח כשי' רשב"ג דרפוי מותר לכתחילה, ובתקע אסור מדרבנן. וא"כ איך מקום כלל לדרגה ממוצעת. דהרי לרב ושמאל אפילו רפוי אסור מדרבנן, ולר' אבא ורהב"ח אפילו תקע אינו חייב מדאורייתא.

וגם פשטות שיטת רש"י לעי' (מז.) דיש רק ב' דרגות, רפוי ותקע. (ולעי' הארכנו בביאור הסוגיא שם לדעת רש"י.)

והנה זה ודאי דתקע חייב חטאת לכו"ע, כמבואר בגמ' בכ"מ (מז:; קכב:; קלח:). וע"כ הפלוגתא דבנין בכלים מיירי ברפוי. ולמ"ד יש בנין בכלים, אפילו ברפוי חייב. וממילא מוכח שב"ה שהתירו תריסי חנויות ס"ל אין בנין בכלים.

ולכן התוס' פשיטא להו דכל האמוראים סבירא להו אין בנין בכלים. דא"א שיחלקו על ב"ה. והוקשה להם איך מחייב רב במיעל שופתא בקוד"נ משום בונה. והוצרכו לחלק דכל הפלוגתא דבנין בכלים הוא ברפוי, אבל בתקע בודאי יש בנין, כיון שהוא בנין גמור.

ומהרש"ל תי' דגם לשמואל עשוי להכניס אוירא ולאפוקי הבלא, כדאמרי' לק', ואלמלא כן לא היה חייב משום מכה בפטיש. וצ"ל דאין עשיית הנקב גמר עשיית הלול (דאם היה נחשב גמר עשיית הלול א"כ מה לי אם יש לו חשיבות של פתח), רק חייב משום גמר עשיית הפתח. אלא דס"ל לשמואל דפתח כזה שאינו עשוי אלא להכניס אוירא ולאפוקי הבלא לא חשיב פתח כ"א לחיוב מכה בפטיש, ולא לחיוב בונה.

ולדעת מהרש"א נראה ליישב דאמנם כן לשמואל חייב משום מכה בפטיש אף דס"ל שאינו עשוי להכניס ולהוציא, ומשום שהוא גמר עשיית הלול. אבל אי"ז אלא בנקב הראשון שבו נגמר הלול. אבל לרב דעשוי להכניס ולהוציא, והחייב משום עשיית פתח, א"כ חייב על כל נקב ונקב. והסוגיא דלק' דאתיא כרב נקט האמת, דגזרו אטו כל הנקבים שבלול, ולא רק אטו הנקב הראשון.

ב. והנה תוס' (קג. ד"ה בשלמא) כתבו דפלוגתא רב ושמואל במסתת ובמיעל שופתא בקופינא דמרא הוא אם חייב על בנין כל דהו. ומעתה יל"ע לרב דנקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא וחייב משום בונה, אם הכונה דעי"ז הוי בונה כל דהו אלא דרב לטעמי' דגם בנין כל דהו חשיב בונה. או"ד כיון דס"ל לרב שהוא עשוי להכניס ולהוציא הוי בנין גמור.

ה. ולשי' הרמב"ן דרב ושמואל ס"ל יש בנין בכלים, וחייב במיהדק אפילו לא תקע, יק' לכ' מהגמ' לק' (קלח:). דאמר רב כירה שנשמטה אחת מירכותיה אסור לטלטלה גזירה שמא יתקע, והא אפילו לא תקע אלא מיהדק בעלמא נמי חייב לרב, וצ"ע.

תוד"ה לול של תרנגולין. מש"כ דלא חשיב לי' שמואל בונה משום דלא חשיב להאי פתח עשוי להכניס ולהוציא. וק' מלק' (קמו). דקאמר הש"ס בפשיטות דגזרו עשיית נקב חבית (שאינו עשוי להכניס ולהוציא) אטו עשיית נקב בלול של תרנגולין שעשוי להכניס אוירא ולאפוקי הבלא.

ותי' המהרש"א דהסוגיא התם כרב. וק' דעכ"פ מבואר בסוגיין דלשמואל אף דס"ל שאינו עשוי להכניס ולהוציא חייב משום מכה בפטיש (ובפשוטו משום שהוא גמר עשיית הלול), ולכ' גם רב מודה דהיה שייך בי' חיוב מכה בפטיש רק דס"ל שדומה גם לבונה.^{כא} וא"כ למה הוצרכו לק' לומר דחייב על עשיית פתח בלול משום שהוא עשוי להכניס ולהוציא, הא גם אלמלא שהיה עשוי להכניס ולהוציא היה חייב עכ"פ משום מכה בפטיש, שהרי הוא גמר עשיית הלול.

^{כא} ולהגר"א חייב שתים, ולר"ח והמרדכי והמרכבת המשנה כיון שהוא בונה ממילא זה מפקיע שאינו מכה בפטיש, כל אחד עפ"י דרכו, כמש"נ לעי'.

הוא עשוי להכניס ולהוציא אלא דהוצאה והכנסה כזו לא סגי בהו להחשיבו בונה.

ולכ' יש להביא ראייה מהגמ' לק' (קמו). דקאמר הגמ' דחייב על עשיית נקב בלול משום שעשוי להכניס ולהוציא, הא לאו האי טעמא לא היה חייב, והרי לדעת מהרש"א הסוגיא דהתם אתיא לרב, והרי רב מחייב על בנין כל דהו. אלא ע"כ דאם אינו עשוי להכניס ולהוציא, גם בנין כל דהו לא הוי. אבל מלבד דלמהרש"ל אי"ז ראייה, דלדידיה הסוגיא דלק' אפשר דאתיא לשמואל, באמת דגם למהרש"א ליכא ראייה, דנהי דהסוגיא דלק' כרב במה דס"ל דנקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא, אבל שמא לא אתיא כותי' במה דס"ל דבנין כל דהו חשיב בנין.

עוד היה אפשר להביא ראייה לכ' מדברי התוס' (ד"ה בשלמא) הנ"ל, דאם איתא דגם נקב שאינו עשוי להכניס ולהוציא הוי בנין כל דהו עכ"פ, א"כ מנא להו להתוס' דלרב נקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא (ולכן אין ללמוד ממנו לקודח), שמא מודה רב לשמואל דאינו עשוי להכניס ולהוציא, ומ"מ חייב עליו משום בנין כל דהו. אלא ע"כ דאם אינו עשוי להכניס ולהוציא, גם בנין כל דהו לא הוי.

אבל גם ראייה זו יש לדחות, דפשיטא להו להתוס' דלרב הוי עשוי להכניס ולהוציא, דאם לא כן סוגיא דלק' (קמו). אמאן תרמייה.²²

והצד הראשון לכ' היה מסתברא לשי' המהרש"ל, דלשמואל ג"כ הפתח עשוי להכניס ואירא ולאפוקי הבלא אבל אין הכנסה והוצאה כזו מחשיבו פתח לענין בונה כ"א לענין מכה בפטיש, והיה אפשר ל' משום שהוא בנין כל דהו, וגם רב מודה בזה, רק ס"ל דגם על בנין כל דהו חייב משום בונה.

אבל א"א לומר כן שהרי התוס' (קג). כתבו דכיון שלרב נקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא, א"א ללמוד ממנו לענין קודח, אלא ילפינן קודח ממסתת ומיעל שופתא בקופינא דמרא דהו בנין כל דהו. ואם איתא דהן לרב והן לשמואל נקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא אלא דהכנסה והוצאה כזו חשיבי בנין כל דהו, ופליגי לשיטתם אם בנין כל דהו חשיב בונה, א"כ שפיר נוכל ללמוד קודח (שהוא ג"כ בנין כל דהו) מעשיית נקב בלול. אלא ע"כ ס"ל להתוס' דלרב דס"ל שהוא עשוי להכניס ולהוציא, כמבואר לק' (קמו), הוי בנין גמור, ולכן א"א ללמוד ממנו לענין קודח.

ג. עוד יל"ע לשמואל, נהי דס"ל דאינו עשוי להכניס ולהוציא ואינו בנין גמור דעשיית פתח, אי מודה שמואל שהוא בנין כל דהו עכ"פ (ולא קיל מקודח), או"ד לשמואל דלא חשיב פתח אין שם בנין כלל. וגם כאן הצד הראשון היה מסתברא לשי' מהרש"ל דגם לשמואל

²² אכן דחיה זו היא למהרש"א. אבל למהרש"ל אפשר ל' דהסוגיא דלק' מיירי לענין חיוב מכה בפטיש, והכונה דעשוי להכניס ולהוציא במידה המספקת לחיוב מכה בפטיש, אבל לענין בונה לעולם לא

דהו, אבל היה ס"ד דמודה שמואל לרב דנקב שבלול עשוי להכניס ולהוציא, והוי בנין גמור. ונכון מאד.

ד. עכ"פ הא מיהת מוכח מתוך דברי התוס' דאם עשוי להכניס ולהוציא (וכדס"ל לרב) הוי בנין גמור. אבל אם אינו עשוי להכניס ולהוציא (וכדס"ל לשמואל) אין לנו הכרע גמור אם אינו בנין כלל, או"ד הוי בנין כל דהו, והבאנו ג' ראיות דאינו בנין כלל, ואפילו לא בנין כל דהו, ודחינום.

ה. והנה קשה דמהצריכותא בסוגיין משמע דפלוגתתם בלול של תרנגולין היא מעין פלוגתתם במסתת ובמיעל שופתא בקופינא דמרא, ואילו לפי"ד התוס' הוא פלוגתא אחרת לגמרי, דבמסתת ומיעל שופתא בקוד"מ פליגי בבנין כל דהו, ובעשיית נקב בלול של תרנגולין פליגי אם עשוי להכניס ולהוציא (והוי בנין גמור) או אינו עשוי להכניס ולהוציא.

אבל באמת הוא ניחא לפמש"נ לעי' דשיטת התוס' דהצריכותא אינה מצד עיקר פלוגתת רב ושמואל, אלא מצד אחר. דעיקר פלוגתת רב ושמואל הוא אי סגי בבנין כל דהו. — ולנ"ל נוסף דפליגי גם בדיני עשיית פתח. — אלא דע"י שנחלקו בהנך ג' גווני השמיעונו חידוש נוסף דלכו"ע אי"צ בנין בתים, ודו"ק.

ו. עוד יל"ע להך צד דאם הנקב שבלול לא חשיב עשוי להכניס ולהוציא אינו נחשב בנין כלל, והרי מ"ש מקודח דחשיב בנין כל דהו, כמבואר בתוס'.

אבל לכ' יש להכריע הדבר מדברי התוס' (ד"ה אבל) שכתבו דמקמייתא ובתרייתא לא ידעינן מציעתא. ואם איתא דאפילו אם אינו עשוי להכניס ולהוציא הוי לכה"פ בנין כל דהו, וגם שמואל לא פליג על זה, א"כ כיון דידעינן מקמייתא ובתרייתא דרב מחייב על בנין כל דהו, ממילא ידעינן מציעתא. ומאי קאמרי התוס'. אלא ע"כ דאם אינו עשוי להכניס ולהוציא (וכדס"ל לשמואל) אינו נחשב בנין כלל, ולכן מקמייתא ובתרייתא לא הוו ידעינן דמחייב רב משום בונה במציעתא, דהוי ס"ד דמודה רב דאינו עשוי להכניס ולהוציא, ולא חשיב בנין כלל.

אבל עי' במהרש"א שלא פי' כן בדברי התוס', אלא כתב דכונת התוס' דיש שום סברא לומר דלא ילפינן מציעתא מאינך, ומשמע דהיינו סברא מן החוץ בעלמא. ומשמע דמהרש"א ס"ל דגם אם אינו עשוי להכניס ולהוציא הוי בנין כל דהו עכ"פ, ושפיר היה צריך ללמוד מציעתא מקמייתא ובתרייתא, אלא שיש איזו סברא מן החוץ להצריכו.

והב' מוטי שטורס נ"י דחה הראיה מדברי התוס' באופן אחר, דלעולם אימא לך דגם אם אינו עשוי להכניס ולהוציא הוי בנין כל דהו עכ"פ, ומקמייתא ובתרייתא דמחייב רב בבנין כל דהו ידעינן דמחייב גם במציעתא. אלא דכונת התוס' דהגמ' הרי עושה הצריכותא גם לשמואל, ולשמואל לא ידעינן מציעתא מקמייתא ובתרייתא, דנהי דידעינן דס"ל לשמואל בקמייתא ובתרייתא דאי"ח על בנין כל

שהביא לעי' בפ' כירה הא דריב"ל דמסתת חייב משום מכה בפטיש. ומבואר דמסתת פסק דהוי מכה בפטיש, ובעושה נקב ומיעל שופתא הוי בונה.^כ

אלא דקשה דמהצריכותא דעביד הגמ' מבואר דמסתת הוא יותר דרך בנין מעושה נקב בלול של תרנגולין, ועושה נקב יותר דמי לבנין ממיעל שופתא בקופינא דמרא, וא"כ לפמש"פ הרמב"ם דמסתת הוי מכה בפטיש, ולא בונה, הו"ל לומר דכ"ש עושה נקב בלול ומיעל שופתא בקוד"מ.

ב. ונקדים דעי' דברי ר"ח בסוגיין שביאר טעמא דרב ודשמואל במסתת דרב ס"ל דהוא צורך בנין ושמואל ס"ל דהוא כמכה כלי^כ בפטיש להשוות עקמיותו, ובעשיית לול ביאר דרב ס"ל דכיון דמשום אויר הוא לבנין דמי, ושמואל ס"ל דהוא כפותח פה בכלי דהוי מכה בפטיש. ובמיעל שופתא בקוד"מ ביאר דפליגי אי יש בנין בכלים או אין בנין בכלים. והנה ממה דעביד הגמ' צריכותא רק לענין בונה ולא לענין מכה בפטיש, לכ' משמע דפלוגתתם רק לענין בונה. והבאנו לעי' דברי המפרשים בזה.^כ אבל

(ד"ה בשלמא). ושמא לענ"ז קודח חמור מעשיית נקב בלול של תרנגולין, כיון דסופו למלאותו ביתד ויהיה מוסיף על הבנין. משא"כ עשיית נקב בלול, תינח אם עשוי להכניס ולהוציא א"כ יש שם תורת פתח והוי בנין גמור, אבל אם אין שם תורת פתח א"כ אינו מוסיף שום דבר בבנין ואי"ז בנין כלל, ואפילו בנין כל דהו לא הוי.

שיטת ר"ח והרמב"ם במחלוקת רב ושמואל

הרמב"ם (פ"י הי"ח) פסק כשמואל דמסתת חייב משום מכה בפטיש, ובפשוטו משום דגם ר' יוחנן ס"ל כן בסוגיין, וכן ס"ל לריב"ל לעי' (עה:). ואילו בעושה נקב בלול של תרנגולין (הי"ב) ומיעל שופתא בקופינא דמרא (הי"א) פסק כרב דחייב משום בונה, ובפשוטו משום דרב ושמואל הלכה כרב.

ובפשוטו שכן גם דעת הרי"ף, שהביא מח' רב ושמואל בעושה נקב בלול של תרנגולים ובמיעל שופתא בקוד"מ, ומשמע דהלכתא כרב כמו בכ"מ. אבל השמיט הא דמסתת, משום שסמך על מה

^כ אבל עי' במלחמות שפי' דבאמת דעת הרי"ף דכולהו משום מכה בפטיש דאין בנין בכלים. (והיינו עפ"י שיטת הרמב"ן שם דרב ושמואל סבירא להו יש בנין בכלים, ולא קיי"ל כותיהו). ולא הביא הרי"ף פלוגתת רב ושמואל להכריע כרב כ"א לעצם הדין דחייב. אבל הרמב"ם עכ"פ יפרש דברי הרי"ף כפשוטם וכשיטתו.

^כ ובדפוסים אחרים הגי' "אבן". והמגיד משנה מביא בשם ר"ח דמכה בפטיש היינו שמכה בכלי או באבן.

^כ דהגר"א מפרש דלכו"ע חייב משום מכה בפטיש ופליגי אם חייב משום בונה ג"כ. והמרדכי פי'

למכה בפטיש. ופשיטא להגמ' דבכה"ג צריך לשייכו לאחד מהאבות, ולא לשניהם. ועי' מו"ק (ב:) פלוגתא רבה ורב יוסף במנכש ומשקה אי חייב משום חורש או משום זורע, ומקשה להו אביי דאמאי לא יתחייב משום שניהם, ומסיק בקושיא. אבל נראה דעת ר"ח דמ"מ דעת רבה ורב יוסף דאין לחייבו אלא משום אחת משני האבות. וכן דעת הרמב"ם שפסק דמנכש חייב משום חורש, ומשקה משום זורע, ודלא כאביי דיש לחייבו משום שניהם. (אלא שצריך לעיין מה יענו לראיית אביי מזומר וצריך לעצים.)¹⁹ ועי' רמב"ן (עד:) שכתב ג"כ דחזא תולדה לב' אבות ליכא לעולם.

וזהו דפליגי רב ושמואל, דרב ס"ל דיותר יש לדמות הנך ג' לבונה, ולכן חשיבי תולדות דבונה. ובזה עבד הגמ' צריכותא, דאי אשמעי' רב במסתת, הו"א דוקא מסתת דהוי דרך בנין אבל עשיית נקב דאינו דרך בנין, אינו דומה כ"כ לבונה, וא"כ יש להכריע לאידך גיסא דחייב משום מכה בפטיש. אבל הא פשיטא מיהא דאי"ח משום שניהם. (וכן

מדברי ר"ח שהאריך בהסברת שי' שמואל ג"כ משמע דפליגי הן אי דמי לבונה והן אי דמי למכה בפטיש. ובכל א' מהנך תלת פליגי אי דמי לבונה וגם אי דמי למכה בפטיש.

וקשה דא"כ יש ב' פלוגתות בסוגיא, חדא אי דמי לבונה, ועוד אי דמי למכה בפטיש. ובגמ' לא משמע כן.

ועוד דא"כ מ"ק הגמ' דאי אשמעי' רב הא דמסתת הו"א משום שהוא דרך בנין אבל בעשיית נקב אימא מודה ל' לשמואל, והרי נהי דהו"א דבעשיית נקב אינו דומה לבונה אבל מהיכ"ת דמודה ב' רב דדומה למכה בפטיש.

עוד יל"ע דגבי מסתת ועשיית נקב ביאר ר"ח אמאי דומה למכה בפטיש, ואילו גבי מיעל שופתא בקוד"נ לא ביאר כ"א מ"ט אי"ח משום בונה (דאין בנין בכלים).

ונראה דס"ל לר"ח דכל הנך ג' מלאכות יש צד לדמותם לבונה, וצד לדמותם

דאי חשיב בונה ממילא דאינו מכה בפטיש. והמרכבת המשנה פי' דכל שחייב משום מלאכה אחרת אי"ח משום מכה בפטיש.

¹⁹ ונראה לחלק דבזומר וצריך לעצים הרי משכח"ל זומר ואי"צ לעצים, וגם משכח"ל צריך לעצים ואינו מועיל לאילן, אלא שבמקרה נודמנו יחד, משא"כ מנכש ומשקה דתמיד יש בהם הענין של רפויי ארעא ושל מגדל צמחים, והיא פעולה אחת וצריך להחליט לאיזה אב היא שייכת. עוד צריך לעיין לשי' הרמב"ם מ"ש ממשמר דנחלקו רבה ור"ז (קלח). אי מתרין בו משום בורר או משום מרקד, ושי' רש"י דלרבה דיכול להתרות משום בורר כ"ש משום מרקד, וכ"פ הגרעק"א בדעת הרמב"ם דפסק (פ"ח הי"א) דהבורר שמרים מתוך המשקין הר"ז תולדת בורר או תולדת מרקד. אכן גם שם משמע דאי"ח שתיים, אבל עכ"פ יכול להתחייב או משום זה או משום זה, ואילו במנכש ומשקה הוא מוחלט לשייכו לאב אחד. ויש לחלק דמרקד ובורר הם ענין אחד, רק דשניהם היו במשכן, ולכן משמר יכול להיות תולדת שתייהן, אבל זורע וחורש הם שני ענינים.

ג. ונראה דגם הרמב"ם אזיל בשי' ר"ח כדרכו בכ"מ, ולכן אף דהרמב"ם פסק כשמואל דמסתת חייב משום מכה בפטיש, משום דהכי ס"ל גם לר' יוחנן וריב"ל, אי"ז סותר למש"פ בעושה נקב בלול של תרנגולים ובמיעל שופתא בקופינא דמרא כרב דחייב משום בונה. דאף דמסתת הוא יותר דרך בנין משניהם, אבל הוא גם יותר דרך מכה בפטיש. ובכל א' יש הכרעה אחרת, ובמסתת ההכרעה היא שיותר הוא דרך מכה בפטיש, ובעושה נקב בלול של תרנגולים ובמיעל שופתא בקופינא דמרא ההכרעה היא שיותר דומה לבונה. (והרמב"ם לטעמי' גבי מנכש ומשקה וכו').

ד. והנה אף דהרמב"ם (פ"י הי"ד) פסק דהעושה נקב בלול לאורה חייב משום בונה, וכרב, מ"מ פסק שם (הט"ז) דהעושה נקב להכניס ולהוציא בין בעץ בין בבנין חייב משום מכה בפטיש. וביותר קשה דלק' מיניה (פכ"ג ה"א) פסק דהעושה נקב בלול של תרנגולים להכניס ולהוציא חייב משום מכה בפטיש.

והמג"א (ר"ס שי"ד) תי' דבפכ"ג מיירי בלול תלוש, ואין בנין בכלים. (ואף דבמיעל שופתא בקופינא דמרא פסק דחייב משום בונה, הרי דיש בנין בכלים, צריך לחלק כמש"כ הראשונים בין עשיית כלים לבנין בכלים). ולכן אי"ח כ"א משום מכה בפטיש. אלא דמ"מ קשה דהו"ל להרמב"ם בפ"י להזכיר דחייב גם משום מכה בפטיש.

אבל לפמש"נ דשי' הרמב"ם דא"א לחייבו שנים, וצריכים להכריע למי דומה יותר, ניחא, דבמחובר כיון דשייך לחייבו

מפורש בדברי ר"ח בתחילת הסוגיא, דלרב חייב משום בונה דוקא, ולשמואל משום מכה בפטיש דוקא.

ונראה עוד, דס"ל לר"ח דכמו דמסתת הוא "דרך בנין" יותר מכולם, כמש"א בגמ', כך הוא היותר דרך מכה בפטיש, וכמו שביאר ר"ח דהוא כמכה כלי (או אבן) בפטיש. ואחריו עשיית נקב בלול של תרנגולים, דאמר הגמ' דהוא "דמי לבנין" דעבדי לאוירא, אבל כנגדו "למכה בפטיש דמי" (כלשון ר"ח) שדומה לעשיית פתח בכלי דהוי גמר מלאכה שא"א להחזירו. ואילו מיעל שופתא בקופינא דמרא הוא הרחוק מבנין, והוי בגדר בנין בכלים. אבל מאידך הוא גם הרחוק ממכה בפטיש, כיון שאפשר להפרידו.

והסוגיא מתפרש כך, דתחילה עבד צריכותא אליבא דרב דמסתת הוא היותר דומה לבונה (שהוא דרך בנין) ואחריו עושה נקב (דדמי לבנין) ואחריו מיעל שופתא. ומ"מ ס"ל לרב דכולהו בכלל בונה. וכנגדו פליג שמואל וס"ל דלא מבעיא מיעל שופתא בקוד"נ דיותר יש לדמותו למכה בפטיש, כיון שהוא רחוק מבונה דאין בנין בכלים, אלא אפילו עושה נקב בלול של תרנגולים, שבאמת דמי לבנין, מ"מ ס"ל לשמואל דיש לדמותו יותר למכה בפטיש, והיינו ע"כ משום דדמי למכה בפטיש שדומה לעשיית פתח בכלי וכו'. ולא עוד, אלא אפילו במסתת, דהוי דרך בנין, פליג שמואל וס"ל דחייבו משום מכה בפטיש, וע"כ משום שהוא דרך מכה בפטיש, שמכה בקורנס על האבן לסתתו.

משום בונה, אי"ח משום מכה בפטיש, וכרב. ורק בתלוש דא"א לחייבו משום בונה, הוא דחייב משום מכה בפטיש.

ומ"מ קשה ממש"פ (פ"י הט"ז) דהעושה נקב להכניס ולהוציא בין בעץ בין בבנין חייב משום מכה בפטיש. הרי דאפילו בבנין חיובו משום מכה בפטיש.

אבל נראה דהרמב"ם דקדק דהעושה נקב כלול של תרנגולין לאורה חייב משום בונה, והיינו לאורה דוקא, דדמי לעשיית חלון. אבל העושה נקב בבנין להכניס ולהוציא, אבל אינו לאורה, לא דמי לבנין, וחיובו משום מכה בפטיש.

ונראה דהרמב"ם למד חילוקים אלה מתוך הסוגיות. דבסוגיין עכ"פ מבואר דלרב חיובו משום בונה לחוד, והיינו ע"כ במחובר דהרי אין בנין בכלים (כמש"פ הרמב"ם עצמו בכ"מ). ומאידך, בגמ' לק' (קמו.) אמרינן דאסרו עשיית נקב בחבית, אף שאינו עשוי אלא להוציא, אטו עשיית נקב כלול של תרנגולין, דעשוי להכניס ולהוציא. והנה

באמת הדבר רחוק שיגזרו חבית אטו לול, דאינם דומים זל"ז כלל, אכן הרמב"ם (פכ"ג שם) ביאר זה, במש"כ וז"ל העושה נקב שהוא עשוי להכניס ולהוציא כגון נקב שכלול התרנגולין כו' הר"ז חייב משום מכה בפטיש. לפיכך גזרו על כל נקב אפילו היה עשוי להוציא בלבד או להכניס בלבד שמא יבוא לעשות נקב שחייבין עליו עכ"ל. ומבואר דהגזירה לא היתה אטו לול לבד, אלא אטו עשיית נקב להכניס ולהוציא בכלל. והגמ' נקט לול של תרנגולין לדוגמא בעלמא.¹⁰ והרי אם איתא דהחיוב כלול של תרנגולים אינו אלא במחובר ומשום בונה, ולא בתלוש, א"כ למה יגזרו בחבית, שהוא תלוש ול"ש ב"י בונה, אטו מחובר דשייך ב"י בונה. אלא ע"כ דכל נקב אפילו בתלוש שעשוי להכניס ולהוציא חייב עליו משום מכה בפטיש. וכיון דהגמ' נקט לול של תרנגולים לדוגמא, ע"כ דגם כלול שייך חיוב זה. ואף דקיי"ל כרב דהחיוב כלול משום בונה, אבל היינו במחובר, אבל בתלוש חיובו משום מכה בפטיש.¹¹

¹⁰ אלא דצ"ע מדברי הגמ' (קמו.): דמבאר דעת המ"ד דמותר להוסיף על נקב של חבית משום דכלול לא אתי לאוסופי משום ריחשא עיי"ש.

¹¹ אדהכי היה אפשר להגמ' דנקט נקב כלול לדוגמא אתיא כשמואל, אבל לרב הגזירה היא אטו שאר נקבים העשויים להכניס ולהוציא. ובאופן אחר קצת, דהגזירה היא אטו כל הנקבים העשויים להכניס ולהוציא, בין אם חיובם משום מכה בפטיש בין אם חיובם משום בונה. והרמב"ם בפכ"ג לא אמר דהעושה נקב כלול של תרנגולים חייב משום מכה בפטיש, אלא דהעושה נקב העשוי להכניס ולהוציא כגון נקב כלול של תרנגולים חייב משום מכה בפטיש, ונמשך אחר הגמ' דנקט דוגמא זו, אבל נקב שכלול כיון שהוא עשוי לאורה ודמי לבונה זה מכריע שחיובו משום בונה ולא משום מכה בפטיש, למה דקיי"ל כרב. ומ"מ פשוט דברי הרמב"ם משמע דהחיוב כלול עצמו הוא משום מכה בפטיש, וע"כ כדברי המג"א דמייירי כלול שאינו מחובר.

ק"ג ע"א

שנתות. ועוד קאמר, דמכל מקום בעינן שהמלאכה תתקיים עד סוף השבת.

חק קפיזא בקבא

והיינו, דתחילה קאמר המשנה דחייב אפילו על מלאכה קטנה וגרועה. וזהו הכלל דכל העושה מלאכה. אלא שהרי הדרך היא שמלאכה גרועה כזאת אינה עומדת לימים רבים, ולכן מוסיפה המשנה תנאי, דעכ"פ תהיה מתקיימת בשבת.

ג. הגר"א בשנו"א פ' באופן אחר דבעינן שיהיה דעתו לקיים אותו כך כל השבת ולא להוסיף עליו עד אחר השבת, וכמו חק קפיזא בקבא דאף שדעתו להוסיף עליו אחר השבת מ"מ חייב כיון שדעתו לקיימה כך בשבת. ומבואר דאילו היה דעתו להוסיף עליו בשבת לא היה חייב עד שיגמור כל החקיקה.

ולכ' זה כעין פרש"י דמלאכתו מתקיימת היינו שמקיימים אותה כך ואין מוסיפין עליה, אלא דרש"י ס"ל דאינו תלוי בדידה אלא סגי שאחרים מקיימים אותו כך, והגר"א מפ' דתליא בדידה, דבעינן שהוא עצמו דעתו לקיימה כך עכ"פ למשך השבת.

וק' מה בין זה לבין כותב שם משמעון דאמרינן לק' יכול אי"ח עד שיכתוב כל השם כו' דמבואר להדיא דכיון שכתב ב' אותיות חייב מיד, אף שדעתו להוסיף עליו ולכתוב כל השם, ובודאי היינו באותה שבת.

ושמא רק במלאכת מכה בפטיש קאמר הגר"א, דכל שאין דעתו לקיימה כך למשך השבת לא חשיב גמר מלאכה.

זה הכלל כו' דחק קפיזא בקבא. רש"י פ' עפ"י שיטתו במשנה דמלאכתו מתקיימת הכונה דיש שמקיימים אותו כך, וה"נ בחק קפיזא בקבא אף שדעתו להוסיף אבל יש שמקיימים אותו כך ולכן חייב.

וק"ק דמשמע מהגמ' דזה הכלל בא לרבות הא דחק קפיזא בקבא, וכאילו אינו מפורש במשנה, והרי המשנה בהדיא קאמר דכל שהמלאכה מתקיימת חייב, ופרש"י דמתקיימת במקום אחר, דהיינו שאחרים מקיימים אותו כך.

ב. אבל שי' הרמב"ם (פ"ט הי"ג ועי' מ"מ שם) דמלאכתו מתקיימת בשבת פ' שהמלאכה תעמוד למשך השבת, ולכן אם צבע דבר והצבע לא תעמוד בשבת פטור. א"כ מה זה ענין לחק קפיזא בקבא.

והאבנ"ז תי' דהרמב"ם יפ' כפי' ר"ח וכן פ' הריטב"א בשם רה"ג, דחק קפיזא בקבא היינו שעשה שנתות בכלי. דחקיקת השנתות אפשר שלא תעמוד הרבה זמן, ומ"מ כיון שמתקיימת בשבת חייב.

אבל בריטב"א משמע דהחידוש בחקיקת שנתות משום שהוא בנין גרוע, וק' דא"כ אינו ענין להא דמלאכתו מתקיימת, לא לפרש"י ולא לפי' הרמב"ם.

וצ"ל לדעתו דהמשנה תרתי קאמר, חדא דזה הכלל דכל העושה מלאכה, היינו אפילו מלאכה גרועה וקלה, חייב, וזה בא לרבות חק קפיזא בקבא דהיינו חקיקת

בגדר מכה בפטיש

זה הכלל כו' דחק קפיזא בקבא. הנה לשיטת רש"י ודעימיה דס"ל דלמ"ד אין בנין בכלים ליכא חילוק בין בנין גמור לבנין קצת (ורב שחייב במיעל שופתא בקוד"נ משום בונה ס"ל דיש בנין בכלים) א"כ חק קפיזא בקבא ע"כ חיובו משום מכה בפטיש, ולא משום בונה (אא"כ נדחוק דהסוגיא כאן אתיא כמ"ד יש בנין בכלים).

וזה חידוש דאף שהוא עצמו דעתו להוסיף על הקפיזא, מ"מ כיון שאחרים מקיימים אותו כך חשיב גמר מלאכה להתחייב משום מכה בפטיש.

ב. ויל"ע דלע"י (עג.) פרש"י דמכה בפטיש היינו מה שמכה בקורנס על הסדן בשעת גמר מלאכה. ולכ' משמע דאילו בהכאות שהכה על הכלי מקודם אי"ח משום מכה בפטיש. דאי"ח עד שיסיים את מלאכתו ע"י הכאה על הסדן. וקשה, הרי גם קודם שהגיע להכאה אחרונה על הסדן הרי הגיע למצב של אחרים מקיימים אותו כך, ובמכוש האחרון על הכלי עצמו גם הוא עצמו מקיימו כך, ולמה לא יתחייב ע"ז משום מכה בפטיש, דומיא דחק קפיזא בקבא. והרי דברים ק"ו, דמה בחק קפיזא בקבא דהוא עצמו לא סיים את מלאכתו כלל, שדעתו להוסיף עליו, מ"מ הוי מכה בפטיש כיון שאחרים מקיימים אותו כך, כל שכן שבמכוש אחרון על הכלי שהוא עצמו מקיימו כך, דהו"ל להתחייב תיכף באותו מכוש, גם קודם שסיים מלאכתו בהכאה על הסדן.

אבל הוא דוחק, דהמשנה משמע דהוא כלל בכל המלאכות.

ונראה, דשאני חק קפיזא בקבא, דכל חקיקה מבטלת את שלפניה, ולכן אילו היה דעתו להוסיף עליו בשבת היה נחשב שאין החקיקה מתקיימת כלל. שהרי אותה חקיקה דקפיזא תיכף תתבטל במשך הפעולה.

ולפי"ז עיקר סברת הגר"א הוא על דרך סברת הרמב"ם, דבעינן שתקיים המלאכה עד סוף השבת, אלא דהרמב"ם מייירי במלאכה שתתבטל מאליה, כגון שצבע בדבר שאינו מתקיים, ואילו הגר"א מוסיף דגם אם המלאכה תתבטל ע"י המשך הפעולה עצמה אי"ז מלאכה המתקיימת בשבת.

ד. ומעתה י"ל עוד דהרמב"ם מפרש הא דחק קפיזא בקבא על דרך הגר"א, שחקק קפיזא ודעתו להוסיף עליו, והוא שייך ממש לדינא דמתני' דבעינן מלאכתו מתקיימת, דהמשנה קאמר דבעינן שהמלאכה תעמוד עד סוף השבת, ואם תתבטל מאליה לפני סוף השבת אי"ח. וכמש"כ הרמב"ם לענין צובע. והגמ' מוסיפה דמלשון "זה הכלל" מרבינן דגם בגונא שהמלאכה לא תתבטל מאליה אלא ע"י המשך הפעולה עצמה ג"כ אי"ז מלאכה המתקיימת.

ה. ולכל הפירושים ק' דהרמב"ם השמיט הך ציור דחק קפיזא בקבא, וצ"ע.

במשכן כבר כלולה במלאכת בונה. ולפיכך הוצרך רש"י לצייר שבמשכן היה גונא דמכה בפטיש שלא היה בו משום בונה (אפילו למ"ד יש בנין בכלים), דהיינו ההכאה שמכה על הסדן בשעת גמר מלאכה, דבודאי לא הוי בונה.

ד. ואדאית להכי לכ' אי"צ למש"נ לעי' דאי"ח משום מכה בפטיש אא"כ פירש מן המלאכה. דאפי"ת דחייב משום מכה בפטיש אפילו אם לא פירש מן המלאכה, כל שאחרים מקיימים אותו כך, וחייב משום מכה בפטיש גם במכוש אחרון על הכלי (שהרי אחרים מקיימים אותו כך, וגם הוא עצמו מקיימו כך), אבל הוא חייב שנית על ההכאה שמכה אח"כ על הסדן, אלא דלמ"ד יש בנין בכלים א"א למילף מלאכת מכה בפטיש ממכוש אחרון שהיו מכים על הכלי, כיון שיש בו גם משום בונה.

אבל אי"ז נראה דאם איתא דשייך חיוב מכה בפטיש אפילו לא פירש מן המלאכה, כל זמן שמקיימים אותו כך, א"כ קשה לשמוע דיתחייב משום מכה בפטיש גם במכוש אחרון על הכלי וגם בהכאה תיכף אח"כ על הסדן. דהרי גם לגבי עצמו מיד שהכה מכוש אחרון על הכלי הרי נגמר הכלי לגבי ידיה, שהוא הוא מקיימו כך, וזהו גמר מלאכתה

ובני יחיאל מיכל נ"י תירץ בזה, דגם כשאחרים מקיימים אותו כך לא חשיב גמר מלאכה אלא א"כ פירש מן המלאכה לאותה שעה, אף שדעתו להוסיף עליו (כלשון רש"י). דכיון שהמלאכה מצד עצמה מתקיימת ע"י אחרים, וגם הוא פירש מן המלאכה, חשיב גמר מלאכה. אבל אם עדיין עסוק הוא במלאכתו ולא פירש ממנה, אי"ז יכול להחשב גמר מלאכה אפילו אם אחרים מקיימים אותו כך.^{כט} וממילא, כל זמן שלא פירש מן המלאכה אי"ח משום מכה בפטיש, ואפילו במכוש אחרון שמכה על הכלי, עד ההכאה שמכה בקורנס על הסדן, דאין אחריה הכאה, ונכון.

ג. אבל גם אם נאמר כן, עדיין יל"ע דזה עכ"פ מוכח דבגונא שאינו עתיד להכות בקורנס על הסדן, דחייב במכוש אחרון על הכלי משום מכה בפטיש, שהרי מקיימו כך, ובודאי לא גרע זה מחק קפיזא בקבא. וא"כ קשה מי דחקו לרש"י (עג.) לפרש דמלאכת מכה בפטיש היינו מה שמכה בקורנס על הסדן, ולמה לא פירש בפשיטות דמכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי, וכמו שפי' התוס'.

ובזה נראה שהוקשה לו לרש"י לרב דס"ל יש בנין בכלים, א"כ כל הכאה על הכלי הוי בונה, ואיך נילף ממה שהכו על הכלי במשכן דמכה בפטיש הויא מלאכה בפנ"ע, כיון שאותה הכאה שהיתה

^{כט} ולסבר את האוון דמיתי אותו למה דאיתא בגמ' (קלג:) דהמל כל זמן שלא פירש יכול לחתוך בשבת אפילו ציצין שאין מעכבין את המילה, דלא נגמר מעשה המילה, אבל אם פירש, נגמר מעשה המילה, ואינו חוזר על ציצין שאין מעכבין.

להכות על הסדן בשעת גמר מלאכה אלא לפרוש מיד אחר המכוש האחרון שיכה על הכלי, היה חייב תיכף באותו מכוש משום מכה בפטיש. אלא דמצויר כזה שהיה במשכן א"א למילף מלאכת מכה בפטיש, כיון שבכה"ג חייב משום בונה (למ"ד יש בנין בכלים). וא"א ללמוד מלאכת מכה בפטיש כ"א מצויר שאינו פורש מן המלאכה עד שמכה בקורנס על הסדן, דבאותה הכאה ליכא משום בונה, וכנ"ל, ודו"ק.

רשב"ג אומר כו' שכן מרדכי טסי משכן עושין כן. הנה לש"י רשב"ג דחייב על מה שמכה על הסדן בשעת מלאכה, א"כ כל שכן שיש לו להיות חייב כשמכה על הטס עצמו. וק', דש"י התוס' (מו:): דכל שאם תקע חייב חטאת, ברפוי אסור מדרבנן. וא"כ איך ס"ל לרשב"ג (שם) גבי מלבנות המטה דאם היה רפוי מותר, דמוכח מזה דגם אם תקע אינו חייב מה"ת, והרי אפי"ת דס"ל לרשב"ג דאין בנין בכלים, ואפי"ת דס"ל לרשב"ג דאפילו בבנין גמור ע"י חיזוק ואומנות ליכא משום בונה, ואפי"ת דס"ל דאינו נחשב גמר מלאכה כיון שסופו לפרקו (דמה"ט ס"ל להתוס' דבכל הנך דהתם כגון מטה של טרסיים כו' ליכא משום מכה בפטיש וכמש"נ לעי'), אבל הרי סוכ"ס מה שתוקע הוי מעשה אומן (כמש"כ תוס' קב: שהוא חיזוק ואומנות) ובמה גרע ממכה בקורנס על הסדן ועל הטס בשעת מלאכה.

ושמא סבירא להו להתוס' דמש"א רשב"ג אף המכה בקורנס על הסדן אי"ז באמצע המלאכה כמו שפרש"י אלא בגמר מלאכה דוקא. וחיובו משום גמר מלאכה. וכן איתא ברי"ף דרשב"ג בשעת

אפילו לדידיה, ואיך יהיה גמר נוסף במה שמכה בקורנס על הסדן.

אבל אם נימא דרק אם פירש מן המלאכה הוא דחשיב מכה בפטיש, כל שמקיימים אותו כך, א"כ ניחא כנ"ל, דהא דמכה בקורנס על הסדן מיירי בודאי שלא הפסיק בין המכוש אחרון על הכלי לבין ההכאה על הסדן, וא"כ אין שם גמר עד שיכה על הסדן, ובזה נגמרה המלאכה וחייב משום מכה בפטיש, וכמש"נ.

ה. ובאמת דבזה מובן יותר עצם הך דין דחייב בהכאה על הסדן, דלכ' לא תיקן בכלי כלום, ואיזו מלאכה היא זו. (תינח מה דרשב"ג מחייב על מה שמכה על הסדן בשעת מלאכה, כבר ביאר הגמ' דהוא מתקן במלאכת הטסין שלא ינקבו. אבל מה דלדידן חייב במכה אחרונה על הסדן אינו מתקן כלום בכלי עצמו, ואיזו מלאכה היא זו.) ולע"י כתבנו דע"י אותה הכאה נגמרה מלאכת הכלי וכל עשיית הכלי נקרא על שמו.

אכן לפי המבואר נראה להוסיף בזה ביאור, דבודאי מצד הכלי עצמו נגמרה המלאכה במכוש אחרון שהכה על הכלי, שהרי מקיימים אותו כך, וגם הוא עצמו מקיימו כך. ומ"מ כל זמן שהוא עצמו לא פירש מן המלאכה אין שם גמר. וזה נמשך עד שמכה בקורנס על הסדן, ועי"ז פורש מן המלאכה והוי גמר מלאכה. והחויב באמת אינו משום ההכאה על הסדן מצד עצמה, אלא על גמר עשיית הכלי באופן שמקיימים אותו כך. אלא דכל זמן שלא פירש מן המלאכה לא הוי גמר. וההכאה האחרונה שמכה על הסדן גדרה דבזה פורש מן המלאכה.

ובודאי משכח"ל פורש מן המלאכה בלא הכאה על הסדן, דאם לא היה דעתו

במשנה, המלקט עצים אם לתקן כו' המלקט עשבים אם לתקן כו'. עי' בפיה"מ להרמב"ם דכשמלקט לתקן חייב משום זורע, וכשמלקט להיסק או לאכילה חייב משום קוצר. ומשמע דזהו ביאור מש"א המשנה דמשתנה השיעור עפ"ז, דאם לא כן לשם מה מזכירו הרמב"ם כאן.

ויש לעיין דלכ' שיעור החיוב אינו תלוי בשם במלאכה, כדחזינן דבהוצאה איכא כמה שיעורים, וכן בבונה אף דשיעורו בכל שהוא אבל במגבן שהוא תולדה דבונה שיעורו בכגורגרת. וגם במלאכת תולש גופא מבואר בגמ' כאן דהתולש עולשין והמזרד זורדין אם לאכילה כגורגרת ואם לבהמה כמלא פי הגדי ואם להיסק כדי לבשל ביצה קלה, והרי כולהו משום קוצר. וא"כ למה הוצרך הרמב"ם לבאר דכשמלקט לתקן חיובו משום זורע, וכשמלקט להיסק או לאכילה חייב משום קוצר, ולמה זה נצרך לביאור המשנה.

אבל החילוק פשוט דבמלקט לתקן הקרקע ל"ש תיקון הקרקע למלאכת תולש (שהוא תולדה דקוצר) כלל, ולמה ישתנה שיעור חיוב תולש ע"י שמתכוון ליפות את הקרקע. ולזה הוצרך הרמב"ם לבאר דבאמת כשמתכוון ליפות את הקרקע חיובו משום זורע, ולא משום קוצר.

ונראה להוסיף בזה, דהרי שיטת הרמב"ם דא"א לשייך פעולה אחת לשני אבות, כמש"נ לעי' (בענין שיטת ר"ח והרמב"ם במחלוקת רב ושמואל). ולכן הוקשה לו כיון דכאן הוא חייב משום קוצר, א"כ אין חיובו משום זורע, ולא יתחייב בכל

גמר מלאכה קאמר. וזה ל"ש במלבנות המטה דסופו לפרקם כנ"ל.

אכן רש"י לא יכל לפרש כן דבזה אפילו ת"ק מחייב, וכדפרש"י לעי' (עג.) דזהו עיקר מלאכת מכה בפטיש, אבל להתוס' דס"ל (קב:) דמכה בפטיש לדידן היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי, י"ל דרשב"ג בא לחייב במכה על הסדן בשעת גמר מלאכה.

אכן לעי' ביארנו לדעת רש"י דבעצם גמר מלאכת הכלי אינו תלוי באותה הכאה, שהרי אפילו בחק קפיזא בקבא חייב משום מכה בפטיש, כיון שהיא מתקיימת ע"י אחרים. הרי דאי"צ שהוא יקבע את גמר מלאכת הכלי, אלא הכלי מצד עצמו נגמר במה שהוא מתקיים ע"י אחרים. רק דמ"מ בעי' שיפרוש מן המלאכה, דכל זמן שלא פירש לא נגמרה המלאכה, וזהו סיבת החיוב במכה על הסדן בשעת גמר מלאכה, דהויא פרישה מן המלאכה. אבל להתוס', מה דרשב"ג מחייב על ההכאה שבשעת גמר מלאכה, נראה שהיא מצד חשיבות אותה הכאה עצמה, שהרי יליף לה ממשכן שמרדדי הטסין היו עושין כן, ומוכרח דאותה הכאה יש לה חשיבות מצד עצמה. ונראה דהיינו משום שע"י אותה הכאה קובע גמר עשיית הכלי. ומוכח לפי"ז דגמר עשיית הכלי תלוי בדעת העושה, ולא במה שאחרים מקיימים אותו. ולפי"ז הא דחק קפיזא בקבא דחייב ע"י שאחרים מקיימים אותו, ע"כ לאו היינו משום מכה בפטיש אלא משום בונה. ואף דאין בנין בכלים, התוס' לשי' דבבנין גמור דעשיית כלי יש בנין בכלים.

וע"ז מתרץ אביי דאינו מכוון. ולכ' כונת אביי דלכך הו"ל דשא"מ דשרי ר"ש. ואי"ז מובן, דמה ענין דשא"מ לכאן, דדין דשא"מ נאמר כשעושה מעשה של היתר ועי"ז נעשה מעשה שני של איסור שלא בכונה, ואנו דנים אם המעשה השני שנעשה שלא בכונה הוי בכלל עשייתו. ומה זה ענין לכאן דעושה המעשה תלישה להדיא, אלא שאנו דנים בשיעור חשיבות, דבמקום שמיפה הקרקע התלישה חשובה בעיניו בכל שהוא.

ולכ' צ"ל דלא נתכוון אביי לדין דשא"מ בעלמא כלל, אלא דכיון דאינו מכוון ליפות את הקרקע לכן אין תלישה כל שהוא חשובה בעיניו. וכן משמע מלשון הרמב"ן וז"ל אלא שהתלישה חשובה להתחייב עליה בכ"ש כשהוא מתכוין ליפוי השדה עכ"ל, הרי דרק כשהוא מכוון הויא התלישה חשובה בעיניו בכ"ש.

אבל א"כ אינו מובן מה מקשה ע"ז הגמ' מהא דמורה ר"ש בפסיק רישא, ומה ענין פסיק רישא כאן, והרי דין פס"ר נאמר לענין היתר דשא"מ דר"ש, דכל שהמעשה השני הוא פס"ר אין להתירו מדין דשא"מ, אבל כאן סוכ"ס אין התלישה חשובה בעיניו כיון שאינו מתכוון ליפות השדה.

אלא מאי אית לך למימר, דשמא הרמב"ן ס"ל דפס"ר הוא מדין אגן סהדי, וכמש"כ הרא"ש בפ' כל כתבי (סי' ח'). ולכן מקשה הגמ' דכמו לענין דינא דר"ש, כל שהוא פס"ר אג"ס דהוי בכלל כונתו, כך לעניננו כל שהוא אג"ס שמיפה הקרקע אג"ס שכונתו לכך וממילא דהתלישה חשובה בעיניו.

שהוא. ולזה ביאר דאדרבא כשכונתו ליפות את הקרקע נעשה תולדת זורע, ולא תולדת קוצר.

ב. והנה בגמ' מקשה דגם אם אין כונתו ליפות את הקרקע, סוכ"ס הוי פס"ר שהקרקע תתיפה. ותי' דקא עביד בארעא דחבריה. והערוך הביא מכאן ראייה דפס"ר דלא ניח"ל שרי. והתוס' דחו הראיה, דהכונה דהוי משאצל"ג. וכ"כ הרמב"ן לק' (קיא.).

וע"ע ברמב"ן שם שכתב גם תירוצו אחר, דיפוי ארעא אינה מלאכה בפנ"ע, אלא חיובו משום תולש, אלא דבמקום שמיפה את הקרקע התלישה חשובה בעיניו להתחייב בכ"ש, דומיא דהמצניע לזרע דשיעורו בכל שהוא. וכשעושה בארעא דחבריה אינו חשוב בעיניו יפוי הקרקע כלום עיי"ש.

ויש כאן חידוש דע"י שיפוי הקרקע חשוב בעיניו משתנה השיעור דמלאכת תולש. אף דלכ' מה ענין יפוי הקרקע למלאכת תולש שהיא משום קוצר.

ועכ"פ הוא דלא כמש"נ לעי' בדעת הרמב"ם, דמה שחייב בכל שהוא כשמתכוון ליפות את הקרקע הוא דוקא משום דאזי חיובו משום זורע, אבל אילו היה חיובו משום קוצר, לא היה שייך שישתנה השיעור מחמת יפוי הקרקע.

ג. גם איני מבין לפי"ז איך מתפרש השו"ט בגמ'. דמתחילה מקשה אטו כולו לא ליפות את הקרקע נינהו, ולהרמב"ן ע"כ הכונה להקשות דכולוהו כיון שמיפה את הקרקע א"כ התלישה חשובה בעיניו ויהיה שיעורה בכל שהוא.

וא"כ קשה על הרמב"ם שפסק בפ"ח מהל' שבת דחיוב מנכש משום חורש ומ"מ פסק בפ"א כלאים ה"ה וז"ל ואחד הזורע או המנכש או המחפה כו' הרי זה לוקה עכ"ל. וכן הקשו האחרונים.

ואין לומר דחיוב מנכש ומחפה בכלאים דקאמר הרמב"ם הוא באמת משום מקיים, ונאמר דפסק כר' עקיבא, זה אינו שהרי לקמן ה"ג כתב הרמב"ם וז"ל ואסור לאדם לקיים כלאי זרעים בשדהו אלא עוקרן, ואם קיימן אינו לוקה ע"כ, הרי דאינו לוקה משום מקיים, ודלא כר"ע. ואין לומר דזהו במקיים שלא ע"י מעשה, אבל במקיים ע"י מעשה לעולם פסק הרמב"ם כר"ע דלוקה משום מקיים, גם זה אינו דא"כ למה ליה להרמב"ם למנטק גונא דמחפה ומנכש הא משכח"ל קיום ע"י מעשה אפילו בבונה גדר כמה שכתבו רש"י ותוס' ע"ז (סד). (ועיי"ש בתוס' הוכיחו כן מהברייתא הנ"ל דהמנכש והמחפה לוקה ר"ע אומר אף המקיים, הרי דר"ע מחייב מלקות אפילו בקיום שאינו בגוף הזרע כמנכש ומחפה, אע"ג דר"ע עצמו אית ליה במכות (כא): שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, אלא ע"כ דהוא בכה"ג שבנה גדר סביב ע"ש).

ב. מקור מחלוקת ר"ע וחכמים הוא בתוספתא פ"א כלאים ה"י הזורע והמנכש והחופה עובר בל"ת ר"ע אומר אף המקיים עובר בל"ת ע"כ. וזהו הברייתא שהובא בגמ' מו"ק הנ"ל אלא דלפנינו בתוספתא איתא הלשון "עובר בל"ת" ואילו בגמ' הנוסחא הוא "לוקה".

ג. במשנה פ"ח כלאים מ"א כלאי הכרם אסורים מלזרוע ומלקיים ואסורין בהנאה. כלאי זרעים אסורין מלזרוע ומלקיים ומותרין באכילה כו' ע"כ.

אבל א"כ תירוצן הגמ' דקא עביד בארעא דחבריה צריך להתפרש דכיון דלא ניחא ליה באותו יפוי אין כאן אנן סהדי. וקשה שהרי כל כולו בא הרמב"ן לאפוקי מהערוך שהביא ראיה מסוגיין להתיר פס"ר דלא ניח"ל. ולנ"ל סוכ"ס איכא ראיה מסוגיין דבמקום דלא ניח"ל ליכא האנ"ס דפס"ר, והרי זהו באמת סברת הערוך וטעמי, כמש"כ הרא"ש (שם). וצ"ע.

בעניני חרישה וזריעה

-א-

מו"ק (ב): אתמר המנכש והמשקה מים לזרעים בשבת משום מאי מתרינן ביה, רבה אמר משום חורש ור' יוסף אמר משום זורע כו' איתבייה רב יוסף לרבה, המנכש והמחפה לכלאים לוקה ר"ע אומר אף המקיים, בשלמא לדידי דאמינא משום זורע היינו דאסירא זריעה בכלאים, אלא לדידך דאמרת משום חורש חרישה בכלאים מי אסירא. אמר ליה משום מקיים. והא מדקתני סיפא ר"ע אומר אף המקיים מכלל דת"ק לא משום מקיים הוא. כולה ר"ע ומ"ט קאמר, מ"ט המנכש והמחפה בכלאים לוקה משום מקיים שר"ע אומר אף המקיים ע"כ הסוגיא.

ומבואר דלרבה דחיוב מנכש בשבת הוא משום חורש א"א לחייב מלקות למנכש (ומחפה) בכלאים כ"א לר"ע דמחייב אפילו במקיים.

והגר"א מגיה סוגיית הירושלמי הנ"ל קצת ולפי גירסתו הצעת הסוגיא היא כך: מתני': כלאי הכרם כו'. גמ': מה כר"ע [וקאי על המשנה דכלאי זרעים אסורים לקיים] דר"ע אומר המקיים עובר בל"ת. [ומתריך] הכל מודים באיסור שהוא אסור [פי' דלא פליגי רבנן ור"ע אלא לענין מלקות אבל לענין איסור אפילו רבנן מודי, ובמתני' לא קתני אלא אסורין. ושוב מביא הירושלמי ברייתא:] כתיב שדך לא תזרע כלאים, אין לי אלא זרע מקיים מנין, ת"ל כלאים שדך לא. מה כר"ע [ופי' הגר"א דהא הכא לענין מלקות קיימינן. ונראה כונתו דהמשנה דקתני איסורא בעלמא י"ל דהוא איסורא דרבנן, אבל הכא בברייתא מוכח שיש איסורא דאורייתא, ולכ' זה כר"ע. ומשני:] בשלא קיים ע"י מעשה [פי' אזי פליגי רבנן וסברי שאין לוקין, אבל בשקיים ע"י מעשה אף רבנן מודי שלוקה]. כהדא דתני המחפה בכלאים לוקה ע"כ.

וגם לפי' זה ולגי' זו יוצאות ב' תוצאות הנ"ל, האחד דחכמים מודים שיש איסור במקיים, אף שאינו לוקה. ועוד דבמקיים ע"י מעשה מודים חכמים דלוקה.

ד. וקשה טובא מסוגיית הירושלמי שם בהמשך וז"ל: אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי המחפה בכלאים לוקה. א"ל ר' יוחנן, ולא מתני' היא, כלאים בכרם [פ"מ: ולא מתני' היא בפ' אלו הן הלוקין (כא:), דתנינן שם יש חורש בתלם אחד וחייב עליו משום ח' לאוין, החורש בשור וחמור והן מוקדשין ובכלאים בכרם כו', וקתני כלאים, וכי האיך אפשר כלאים ע"י חרישה, לאו במחפה אלמא מחפה בכלאים לוקה. וכן פי' הגר"א]. והוה רבי

ובירושלמי שם איתא בזה"ל: כלאי הכרם אסורין כו' כתיב לא תזרע כרמך כלאים, אין לי אלא הזרע מקיים מנין, ת"ל לא כלאים [וגי' הפ"מ והגר"א: ת"ל שדך כלאים לא]. מה כר"ע, דר"ע אומר המקיים עובר בל"ת [פ"מ: ושואל הש"ס מה, אם כר"ע הוא דאיתא המתני' דקתני "והמקיים", דאיהו הוא דס"ל המקיים כלאים עובר בל"ת], אמר ר' יוסי דברי הכל היא, הכל מודים באיסור שהוא אסור [פ"מ: וקאמר ר' יוסי דמתני' דברי הכל היא, דלא קתני אלא אסור, והכל מודים באיסור שהוא אסור]. בשלא קיים ע"י מעשה, אבל אם קיים ע"י מעשה לוקה [פ"מ: והא דאמרין דאינו אלא באיסור, בשלא עשה מעשה בקיומן אלא שראה כלאים בתוך שלו והניחן ולא עקן, אבל אם קיים אותן ע"י מעשה לוקה]. כהדא דתני המחפה בכלאים לוקה ע"כ הסוגיא.

ומבואר מסוגיא זו ב' דברים, חדא דאף שלחכמים אינו לוקה במקיים, אבל איסורא עכ"פ איתא. ועוד מבואר, דפלוגתתם במקיים שלא ע"י מעשה אבל במקיים ע"י מעשה לכו"ע לוקה. ולכ' הם שנים שהם אחד, דכיון שמודים חכמים במקיים ע"י מעשה דלוקה הרי שמודים שיש איסור ל"ת במקיים, ומה דאין לוקין בשלא עשה מעשה משום שכללא הוא דאין לוקין על לאו שאין בו מעשה, וממילא דנהי דאינו לוקה בשלא עשה מעשה אבל מ"מ עבר על הל"ת ויש בזה איסורא דאורייתא.

והוא דלא כסוגיית הבבלי מו"ק הנ"ל דמקשה מהברייתא דהמנכש והמחפה לרבה דס"ל דחיובם בשבת משום חורש, ומוקי לה כר"ע, ואילו לפי הירושלמי במקיים ע"י מעשה אפילו חכמים מודי.

שיש איסור תורה במקיים, וע"כ דפלוגתתם עם ר"ע לענין מלקות.

ועוד, דלפי הסוגיא הראשונה דאפי' חכמים מודים שיש איסור ל"ת, ופלוגתייהו ללקות, ע"כ צריכים לגרוס בברייתא "המנכש והמחפה לוקה, ר"ע אומר אף המקיים", [וכג' הבבלי במו"ק, כנ"ל (אות ב)]. ואילו לפי הסוגיא האחרונה דלכו"ע אינו לוקה ופלוגתייהו באיסור ל"ת צריכים לגרוס "המנכש והמחפה עובר בל"ת, ר"ע אומר אף המקיים" [וכג' התוספתא, כנ"ל]. וא"כ הירושלמי סותרת את עצמה בגירסת הברייתא.

ועוד, דלפי הסוגיא האחרונה מחפה חייב משום זורע, כמה שאמר ר' ינאי. וא"כ איך הביאו בסוגיא הראשונה ראייה דמודים חכמים במקיים ע"י מעשה דלוקה מהא דתניא המחפה בכלאים לוקה, הא שאני התם דחייב משום זורע.

ו. והנה בעיקר איסור מקיים לר"ע, יש לעיין אם גדר האיסור הוא מה שע"י שמניח הזרעים הם מתקיימים בשדה, זאת אומרת שהאיסור הוא מה שהוא סובל את הכלאים דע"י יש לו קיום. או דילמא האיסור הוא עצם הניחותא שלו הנכרת מתוך מה שמניח את הכלאים, דהתורה אסרה ניחותא זו.

ובאמת הוא מוכרע בסוגיא דע"ז (סד). דמייתי ראייה דכל למעט את התפלה שרי, ממה שמותר לקבל שכר מן הגוי לעקור כלאים בשדה הגוי אפי' לר"ע, דאי לאו הסברה דכל למעט את התפלה שרי היה צ"ל אסור לר"ע, דכיון שמקבל שכר לעקור הכלאים הרי רוצה בקיומו כדי

יניי מקלס ליה כו', א"ל רשב"ל בתר כל אילין קילוסא יכיל אנא פתור ליה כר"ע, דר"ע אומר המקיים כלאים עובר בל"ת [פ"מ: אחר כל השבחים אומר אני דלא מוכחא מהתם מידי, שיכול אני לפרש להאי מתני' במקיים להכלאים לחוד, ור"ע הוא דאמרינן לעיל דס"ל דעובר בל"ת]. כלום אמר ר"ע אלא לעבור שמא ללקות, והכא ללקות אנן קיימין [פ"מ: ומדחי להא דר"ל דכלום אמר ר"ע אלא לעבור בל"ת, שמא ללקות היא דקאמר, בתמיה], ע"כ.

ומבואר מסוגיא זו דריש לקיש רצה לאוקמה להמשנה דפ' אלו הן הלוקין (דמחייב מלקות במחפה כלאים) כר"ע, ודחי הגמ' דאפילו לר"ע ליכא חיוב מלקות במקיים, רק איסור ל"ת גרידא, אלא ע"כ דהמשנה דפ' אלו הן הלוקין דמחייב מלקות במחפה אינו משום מקיים כלל כ"א משום זריעה, ושפיר מביא מזה ר' יוחנן סייעתא לר' ינאי. וכן פ' הגר"א שם ע"ש.

ותמוה מאד, שסותר הסוגיא דלעיל מינה בד' דברים:

חדא, דלפי הסוגיא הזאת האחרונה יוצא דאינו לוקה במקיים אפי' לר"ע, רק עובר בל"ת. וא"כ לחכמים דפליגי אר"ע אפי' ל"ת ליכא. וסותר להסוגיא דלעיל הראשונה דקאמר דמודים חכמים לר"ע במקיים ע"י מעשה דלוקה, והרי אם במקיים ע"י מעשה לוקה ע"כ במקיים שלא ע"י מעשה איכא איסור ל"ת.

ועוד, דלפי הסוגיא האחרונה אפי' ר"ע אינו מחייב מלקות במקיים, ואילו לפי הסוגיא הראשונה אפי' חכמים מודים

הכלאים בשדה שלו הרי מגלה דעתו דניחא ליה בו. ואפילו ליקח שכר מן הגוי לעקור כלאים של הגוי היה מקום לאסור, דע"ז יש לו ניחותא בהכלאים דרוצה בקיומו שיוכל ליטול שכר על עקירתו (רק דשרי משום דכל למעט את התפלה שרי). אבל חכמים דר"ע למדים מהרבו דאסור לסייע להגידול, וכגון ע"י חיפוי וניכוש, אבל כל שאינו מסייע להגידול רק שיש ניחותא בעלמא אין בו איסור כלל לחכמים דר"ע.

ח. ומעתה נפרש שתי סוגיות הירושלמי הנ"ל, ותהיינה עולות בקנה אחת. סוגיא קמייטא מביא המשנה דאסור לקיים כלאי זרעים, ושואל "מה כר"ע", דאילו לחכמים ליכא איסורא דאורייתא במקיים כזה שאינו מסייע להגידול כלל. ומתוך דמודים חכמים דאיסורא מיהא איכא, היינו איסור דרבנן. ושוב מביא הברייתא ד"שדך כלאים לא" דיליף מיניה איסור קיום, ועל זה שואל "מה כר"ע", שהרי בברייתא מבואר שיש איסור דאורייתא במקיים, ולא רק איסור דרבנן בעלמא. ומתוך דחכמים מודים שיש איסור דאורייתא וגם מלקות במקיים ע"י מעשה, כדתני שחייב מלקות במחפה, והיינו משום שמסייע להגידול, אבל במקיים שלא ע"י מעשה ליכא איסור דאורייתא לחכמים כלל, כיון שאינו מסייע להגידול. ואף שמראה ניחותא ידיה במה שאינו עוקר הכלאים אבל חכמים לא איכפת להו (מדאורייתא) במה שמראה ניחותא, ואין איסור קיום לחכמים כ"א במחפה וכיו"ב שמסייע להגידול מממ^ל.

שיוכל לעקרו ולקבל שכרו ע"ש. והרי התם אינו סובל הכלאים כלל אלא אדרבא מקבל שכר לעקרו, ומ"מ היה צ"ל אסור לר"ע (אלמלא טעמא דכל למעט את התפלה שרי) דע"י שמקבל שכר נעשה רוצה בקיומו עד שיגיע לעקרו, ומוכרח שאיסור קיום לר"ע הוא עצם הניחותא הניכר מתוך מעשיו.

ז. וכל זה לר"ע, אבל חכמים דפליגי על ר"ע לית להו איסור זה. כמבואר בגמ' מו"ק הנ"ל ובסוגיית הירושלמי האחרונה דחכמים ס"ל דליכא ל"ת במקיים כלל.

ונראה עוד, דאף שבסוגיא הראשונה בירושלמי אמרו שמודים חכמים לר"ע במקיים ע"י מעשה דלוקה, כגון מחפה, אבל אי"ז דומיא דחיוב ר"ע במקיים שלא ע"י מעשה. דלר"ע החיוב מצד עצם הניחותא, ואפילו אינו עושה שום מעשה רק מניח הכלאים בשדה, כיון שניכר מתוך כך ניחותא ידיה עובר בל"ת. אבל חכמים לית להו איסור בניחותא ידיה כלל (כמבואר בסוגיא דע"ז הנ"ל דלחכמים אין מקום כלל לאסור לקיחת שכר מן הגוי לעקור כלאים), ומה שמודים חכמים במקיים ע"י מעשה שלוקה הוא ענין אחר, דחכמים מודים שאם עושה מעשה לסייע להגידול דאסור מן התורה, אבל הוא גדר אחר של איסור קיום, דאינו מצד הניחותא, כ"א מצד שמסייע לגידול הכלאים.

זאת אומרת דר"ע למד מהריבוי דמקיים דאסור שיהיה לו ניחותא (הנכרת מתוך מעשיו) בהכלאים. וזה משכח"ל אפי' שלא ע"י מעשה רק כיון שמניח את

^ל ביארתי הסוגיא לפי גי' הגר"א, שהוא מרווח יותר לפי הנ"ל, אבל גם לגי' ס"ש בירושלמי הפירוש

דהמלקות במחפה אינו משום מקיים דר"ע, דהיינו משום נחותא, כ"א משום מקיים דחכמים דהיינו מה שמסייע להגידול.

וגי' הירושלמי במחלוקת חכמים ור"ע "המנכש והמחפה עובר בל"ת, ר"ע אומר אף המקיים", וכגי' התוספתא. דלר"ע ליכא מלקות כלל. ומ"מ לחכמים יש מלקות במחפה ומנכש וכהמשנה בפ' אלו הן הלוקין, דמקיים דחכמים שהוא סיוע הגידול יש בו מעשה. ומה דקאמר הברייתא "המנכש והמחפה עובר בל"ת", ולא קאמר רבונא טפי דלוקה, הוא משום ר"ע דסיפא דקאמר אף המקיים, דלר"ע אין מלקות במקיים כ"א ל"ת לחוד.^{לג}

ט. ועיין בגמ' מכות (כא:) א"ר ינאי בחבורה נמנו וגמרו החופה בכלאים לוקה, א"ל ר' יוחנן לאו משנתנו היא זו יש חורש... א"ל אי לאו דדלאי לך חספא מי משכחת מרגניתא תותה. א"ל ריש

והסוגיא השניה לכ' מתפרשת כך, דר' ינאי קאמר המחפה בכלאים לוקה, פי' לוקה משום מקיים, כיון שמסייע להגידול, וכמה שאמרו בסוגיא קמייא דחכמים מודים במקיים ע"י מעשה שלוקה, והכל הולך אל מקום אחד. ומביא ר' יוחנן ראייה לר' ינאי מהא דתנן בפ' אלו הן הלוקין דלוקה בחורש, דהיינו ע"י שמחפה. ורשב"ל משיג דיכולים לאוקמה להמשנה כר"ע דאית ליה איסור מקיים אפילו כשאינו מסייע להגידול, רק מניח הכלאים בשדה, וכל שכן במחפה. אבל לחכמים דר"ע שמא אין איסור במקיים אפי' כשמסייע להגידול.^{לד} והגמ' דוחה לדברי רשב"ל, דכלום אמר ר"ע ללקות, פי' אפילו במקיים ע"י מעשה ל"ש מלקות מדין מקיים דר"ע, שהרי יסוד האיסור לר"ע הוא הניחותא ידידה, ואפילו אם עושה מעשה כגון מחפה אין המעשה חיפוי האיסור כ"א הניחותא שניכר מתוך המעשה, וע"ז ל"ש מלקות כיון שהניחותא אינו שייך למעשה^{לז}. וע"כ

הוא עד"ז, דמה שאמרו דמודים חכמים באיסור שהוא אסור דהיינו איסור דרבנן. ואף דבמקיים ע"י מעשה לוקה, אבל שלא ע"י מעשה שאינו מסייע להגידול ליכא איסור דאורייתא כלל כ"א איסור דרבנן. רק דלגי' ס"ש קצת דוחק, דפשטות הסוגיא משמע דמה שאמרו דבשקיים ע"י מעשה לוקה הוא נתינת טעם למה מודים חכמים באיסור שהוא אסור אפילו שלא ע"י מעשה, דכיון דע"י מעשה לוקה הרי דמודים חכמים שיש כאן ל"ת וממילא דגם שלא ע"י מעשה אסור מה"ת עכ"פ. ואינו מוכרח. ולגי' הגר"א נוחא ברוחא.

^{לד} וק"ק מה יעשה רשב"ל עם התוספתא דקתני המחפה בכלאים עובר בל"ת, ושמא יפרש כרבה בסוגיא דמו"ק דכולה ר"ע ומה טעם קאמר.

^{לז} וכע"ז עיין רמב"ם פ"א גזלה ה"ט ובמ"מ שם לענין הלאו דלא תחמד.

^{לז} ובבונה גדר וכיו"ב אף שעובר על איסור מקיים לר"ע, שניכר מחשבתו מתוך מעשיו דניחא ליה, אבל אינו עובר על איסור מקיים דחכמים, דהוא רק ע"י סיוע הגידול כגון במנחפש ומחפה.

הירושלמי הנ"ל מבואר דר' אלעזר הוא דס"ל דלוקה, ומיניה דר' יוחנן הוא דס"ל דאינו לוקה.

והנה בשביעית ודאי ל"ש חיוב משום מקיים, אפילו ע"י מעשה. וא"כ תינח לר' לעזר דס"ל החורש בשביעית לוקה, מתישבת המשנה דפ' אלו הן הלוקין (כא:) דיש חורש תלם אחד כו' ומונה שם שביעית, דלר' לעזר החורש בשביעית באמת חייב מלקות. אבל לר' יוחנן דפליג עליה וס"ל דאינו לוקה משום חרישה צ"ל דהמשנה מיירי במחפה, וחיובו משום זורע. (וכ"כ התוס' פסחים (מז:)) ד"ה (ושביעית). ור' יוחנן לשיטתו בסוגיא דמכות (כא:) ובסוגיא השניה בירושלמי כלאים הנ"ל, שהביא ראייה מאותה סוגיא דהמחפה בכלאים לוקה. ולא ניחא ליה במה שדחה ריש לקיש דחיובו משום מקיים וכו"ע. דאי"ז מועיל לענין שביעית. (וריש לקיש ע"כ יסבור כו' אלעזר דהחורש בשביעית לוקה.)

וא"כ מוכח מזה דחיוב מחפה אינו משום מקיים ע"י מעשה, כ"א משום זורע. ויקשה מהסוגיא הראשונה בירושלמי שם דקאמר דהמקיים ע"י מעשה לוקה לכו"ע, והביאו ראייה מהמחפה בכלאים דלוקה.

וצ"ל דאותה סוגיא פליג וס"ל דהמחפה אינו בכלל זורע. וחיובו משום מקיים ע"י מעשה. (והחיוב בשביעית משום חורש בשביעית, וכו' אלעזר.) אבל ר' יוחנן לית ליה סברא זו דמודים חכמים במקיים ע"י מעשה, וס"ל שהחיוב במחפה בכלאים הוא משום זורע. וכן בשביעית.

לקיש לר' יוחנן, אי לאו דקלסא גברא רבה הו"א מתני' מני ר"ע היא דאמר המקיים כלאים לוקה... ע"ש. והיא כעין סוגיית הירושלמי השניה, אלא דבירושלמי דחו לדברי ריש לקיש, דכלום אמר ר"ע ללקות אלא לעבור. והירושלמי לשיטתו דגורס בדברי ר"ע המקיים עובר בל"ת, והבבלי לשי' שגורס המקיים כלאים לוקה, וכנ"ל.

י. אבל קשה, דעיין בסוגיית הירושלמי השניה הנ"ל בהמשך איתא בזה"ל: ועוד מן הדא דתנינן שביעית, אית לך למימר שביעית דר"ע. פתר לה שביעית כרבי לעזר דרבי לעזר אומר לוקין על החרישה בשביעית ע"כ.

פירוש, דמביא עוד ראייה דהמחפה בכלאים לוקה, וכדעת ר' ינאי ור' יוחנן, ממה שהמשנה בפ' אלו הן הלוקין דיש חורש תלם אחד ולוקה ח' כו' מנה בין השמונה חיובים גם שביעית, ואיזה חיוב מלקות יש בחורש בשביעית. דכאן ל"ש לומר דר"ע היא ומשום מקיים, דר"ע אינו מחייב מקיים בשביעית כ"א בכלאים. אלא ע"כ הוא ראייה לר' ינאי ור' יוחנן דהמחפה בכלאים לוקה, אפילו לחכמים דר"ע. ושוב דוחה הראייה, דלעולם י"ל דהמחפה בכלאים אינו לוקה זולת לר"ע ומשום מקיים, ומה דהמשנה חייבה גם החורש תלם אחד בשביעית היינו מדין חרישה, וכשיטת ר' לעזר דהחורש בשביעית לוקה. והוא מחלוקת ר' אלעזר ור' יוחנן במו"ק (ג.) אם החורש בשביעית לוקה ע"ש. ובסוגיית הבבלי לא נתבאר בהדיא איזה מהם סובר דלוקה ואיזה סובר דאינו לוקה, ועיי"ש בתוס' ריש עמ' ב', אבל בסוגיית

הברייתא דר"ע וחכמים חולקים. ואילו לפי סוגיית הירושלמי הברייתא מתפרש ברוחא.

י. ועיין ברמב"ם פ"א כלאים ה"ג וז"ל ומותר לומר לנכרי לזרוע לו כלאי זרעים עכ"ל, והשיגו הראב"ד ובא"ד כתב וז"ל והלא אף המקיים לוקה ואיך אפשר שלא ינכש אותם ולא ישקה אותם והלא הוא מקיים בידיו עכ"ל, היינו דמשיג הראב"ד דכיון שאחר שהגוי יזרע הישראל ינכש וישקה ילקה הישראל. ולהרמב"ם י"ל כמש"כ הכ"מ דבאמת מיירי שהישראל לא ינכש ולא ישקה. אבל מה שצריך לעיין הוא בלשון הראב"ד, דהנה מה דפשיטא ליה להראב"ד דהמקיים לוקה, אף דחכמים פליגי על ר"ע, לכ' הוא עפ"י הירושלמי הנ"ל דמודים חכמים לר"ע במקיים ע"י מעשה. אבל לפ"ז גם בלא עשה מעשה הרי אסור עכ"פ, ולמה ליה להראב"ד להקשות מכח מה שילקה אם ינכש או ישקה, דבזה נקל לתרץ דבאמת הרמב"ם מיירי דלא ינכש הישראל ולא ישקה. ויותר הו"ל להראב"ד להקשות דעכ"פ גם בלא מעשה איסורא דאורייתא איכא במקיים ואיך מותר לומר לנכרי שיזרע לו הרי אין לך קיום גדול מזה.

אלא מכאן ראינו למש"נ שמה שמודים חכמים דלוקה במקיים ע"י מעשה היינו דוקא באופן דמנכש ומשקה שמסייע להגידול אבל במקיים שלא ע"י מעשה שאינו מסייע להגידול ליכא איסור תורה כלל ודו"ק.^{לד}

וכן בסוגיית הבבלי מכות שם, דפריך עולא לרב נחמן ולילקי נמי משום זורע ביום טוב כו', קושיא זו היא ג"כ אליבא דשיטה זו דחייב מחפה היא משום זורע, וכדעת ר' יוחנן.

ומסתבר דתליא במחלוקת רבה ור' יוסף במנכש ומשקה, שהרי גם מחפה תרווייהו אית ביה, דמצמיח פרי וגם מרפה ארעא. וכן משמע בסוגיא דמו"ק הנ"ל דמייתי ברייתא דהמנכש והמחפה לכלאים לוקה כו', ומשמע דכי הדדי נינהו. (ובפרט לדעת רבה דהברייתא מה טעם קאמר, שר"ע אומר המקיים כו', הרי מוכרח דמחפה אינו בכלל זורע.) וא"כ סוגיא קמייתא בירושלמי ס"ל כרבה, דהמחפה הוא בכלל חורש, ומה דחייב בכלאים משום שהוא מקיים ע"י מעשה. (ומה דחייב בשביעית הוא משום חרישה וכו' אלעזר.) ור' יוחנן בסוגיא השניה כו' יוסף דמחפה משום זורע ולכן המחפה בכלאים [ובשביעית] חייב משום זורע. וע"ע לקמן.

יא. ונחזור למש"פ הרמב"ם דהמנכש והמחפה בכלאים לוקה, אף דלענין שבת פסק דמנכש בכלל חורש. ולנ"ל מבואר ברוחא, דחייב מנכש בכלאים אינו משום זורע כלל, כ"א משום מקיים ע"י מעשה. ואף דסוגיית הבבלי במו"ק לא שמיע ליה איסור זה, דהא מוקי להברייתא דהמנכש והמחפה לוקה כו"ע, הרמב"ם דחה לה לסוגיית הבבלי במו"ק מקמי סוגיית הירושלמי בכלאים, חדא שהיא סוגיא במקומה, ועוד דתירוצן הבבלי דכולה ר"ע ומה טעם קאמר הוא דחוק, דפשטות

^{לד} ומ"מ ק' על פסק הרמב"ם דעכ"פ איסורא דרבנן יש גם במקיים שלא ע"י מעשה כמבואר

-ב-

הרמב"ם שם דהוא העוקר בעיקרי הגפנים. והמנכש שנחלקו בו רבה ור' יוסף הוא עוקר עשבים כמש"פ רש"י שם ובזה הלכה כר' יוסף.^{לה} אבל זה דוחק טובא, כמש"ה"ק הכס"מ בעצמו, דא"כ למה השמיט הרמב"ם דין מנכש דסוגיא דמו"ק. ועו"ק ע"ז דהרמב"ם כתב דמקרסם עשבים חייב משום חורש ולכ' מה בין לזה לבין מנכש עשבים שחיובו משום זורע לפ"ד הכס"מ.^{לי}

יא. הנה הרמב"ם פ"ח הל' שבת פסק דהמנכש חייב משום חורש, והמשקה חייב משום זורע. והק' המפרשים דהוא דלא כמאן, דלרבה תרומיהו משום חורש, ולר' יוסף תרומיהו משום משקה. ומנין למד הרמב"ם לחלק בינם.

יב. עו"ק איך פסק במשקה כר' יוסף, הא רבה ור' יוסף הלכה כרבה.

טו. ולענין הקושיא השניה למה פסק הרמב"ם כר' יוסף נגד רבה עיין במנ"ח שתי' משום דלרבה צריך לדחוק דהברייתא דהמנכש והמחפה בכלאים לוקה, דקאי לר"ע וחייב משום מקיים, ולהגיה בסיפא "שר"ע אומר...". ולכן עדיף לפסוק כר' יוסף. אך תירוץ זה הוא לפי"ד הכס"מ שבאמת הרמב"ם פוסק כר' יוסף גם במנכש, ותרי גווני מנכש יש. וזה דוחק כנ"ל. ועוד, דלמה שביארנו דמש"פ הרמב"ם דלוקה בכלאים אינו משום זורע כ"א משום מקיים ע"י מעשה אזלא תירוץ זה, כמובן.

יג. עו"ק לענין מנכש גופא דבהל' שבת פסק דחיובו משום חורש ואילו בריש הל' כלאים פסק דהמנכש בכלאים לוקה. והרי בכלאים אינו חייב על חרישה. ואין לומר דחיובו משום מקיים, ז"א דהרמב"ם עצמו פסק שם דהמקיים אינו לוקה. אבל בזה כבר יישבנו על נכון לעיל (ענף א') דחיוב מנכש בכלאים הוא משום מקיים על ידי מעשה, דבזה גם חכמים דר"ע מודים דחייב, והראינו פנים מסבירות לזה בסוגיית הירושלמי.

טז. עוד תי' המנ"ח דהנה אביי הק' לרבה לדידך קשיא ולר' יוסף קשיא, לדידך קשיא משום חורש אין משום זורע לא, ולר' יוסף קשיא משום זורע אין משום

יד. ולענין הקושיא הראשונה כתב הכס"מ דתרי גווני מנכש יש, והרמב"ם בהל' שבת שפסק דמנכש חייב משום חורש היינו בחופר בעיקרי הגפנים, והיא המנכש דמתניתין דשבת (קג). דכתב

בירושלמי הנ"ל וכמש"פ הרמב"ם עצמו שם. ועיין במפרשים מש"כ בזה, ומובא באורך בס' דרך אמונה שם ע"ש.

^{לה} ועיין במנ"ח מצ' ל"ב (מלאכת חרישה) דלפ"ד הכס"מ ניחא גם הקושיא השלישית, דמש"פ בהל' כלאים דלוקה משום מנכש התם הוא המנכש דעוקר עשבים.

^{לי} ודוחק לחלק דמקרסם עשבים הוא ליפות הקרקע ומנכש עשבים דסוגיא דמו"ק הוא להצמיח.

הגפנים, שעיקרו לרפויי ארעא, ורק אגב גררא מועיל גם להצמיח. ולכן חיובו משום חורש.

יח. והמקור בגמ' לחלק כן, נראה שהוא מקושיית אביי בסוגיא דמו"ק, דהנה בהשקפה ראשונה כונת אביי להקשות קושיא אחת, דהדין נותן דגם במנכש וגם במשקה יתחייב שתיים. ולמה נקטו רבה ור' יוסף שאינו חייב אלא אחת. והיא קושיא אחת לשניהם. וק"ק לפ"ז הלשון לדידך קשיא ולר' יוסף קשיא כו', דמשמע דב' קושיות הן. עו"ק כמה שהעירו המפרשים למה באמת לא חש הש"ס לתרץ קושיית אביי. ואם אין שם תירוץ נאמר דאיתותבו רבה ור' יוסף. וגם למה פסק הרמב"ם דחייב א', ולא חש לקושיית אביי.

ולכן נראה שבאמת ב' קושיות הן. והוא, דעל רבה מקשה אביי לענין משקה, אבל מנכש לרבה לק"מ, ולר' יוסף מקשה אביי לענין מנכש, אבל משקה לר' יוסף לק"מ. זאת אומרת, דאביי מקשה לרבה, תינח מנכש ניחא מה שאי"ח כ"א משום חרישה, דזהו עיקר הפעולה דחופר בעיקרי הגפנים, ומה שמצמיח הוא רק אגב גררא. אבל במשקה, נהי דלשיטתך יש מקום לחיבו משום חרישה ג"כ, כיון

חורש לא. וכתב המנ"ח דלרבה הוי ממש תיובתא, אבל לר' יוסף אי"ק די"ל דכל חרישה דבתר זריעה אינה בכלל חרישה. (ועיי"ש דלפ"ז הגמ' לעי' (עג:)) דמחייב בכרבא דבתר זריעה משום חורש הויא דלא כהלכתא. אכן תירוץ זה ג"כ הוא לפי ההנחה שהרמב"ם פוסק כר' יוסף גם במנכש, ותרי גווני מנכש יש, אשר זה דחוק בעצם, וכנ"ל, גם עיקר היסוד דכל חרישה דבתר זריעה לאו חרישה היא ק' טובא דהרי הרמב"ם פסק בהדיא דהחופר בעיקרי הגפנים חייב משום חורש.¹⁷

יז. ובאמת נראה דלעולם דעת הרמב"ם דאין כ"א מנכש אחד, והוא החופר בעיקרי הגפנים וכמש"כ הרמב"ם בפיה"מ. דאם היה עוד אופן של מנכש לא היה הרמב"ם נמנע מלהודיענו דינו בשבת. אלא כנ"ל דיש מנכש אחד, וחיובו משום חורש, וכרבה. ומה שלוקה על המנכש בכלאים כבר נתבאר שהוא מדין מקיים ע"י מעשה.

ואף דלענין משקה פסק הרמב"ם כרב יוסף, היינו משום דהרמב"ם מחלק בין משקה, שעיקרו להצמיח, ורק אגב גררא מועיל לרפויי ארעא, ולכן חיובו משום זורע, לבין מנכש, שהוא החופר בעיקרי

¹⁷ אגב אעיר דעיינ במנ"ח שם הביא ראייה דע"כ תרי גווני מנכש יש שהרי במשנה שלנו תנן החורש כו' המנכש כו' הרי שמנכש הוא תולדה דחורש ואיך נח' בזה רבה ור' יוסף, וע"כ דתרי גווני מנכש יש, את"ד. ותמהתי טובא מנא ליה להמנ"ח דכל אלו שנשנו במשנתנו תולדות חורש הן, כי ממה שנשנו יחד עם חורש אין ראייה כלל דהמשנה כללם מצד שכולם שיעורם בכל שהוא. והרי המשנה שם מזכירה גם המקרסם והמזרז, וכתב הרמב"ם בפיה"מ שם דחיובם משום זורע. (אבל בה"ל שבת כתב שחיובם באמת משום חורש, וגם פי' עצם פעולת המלאכה דמקרס ומזרז באופן אחר ע"ש ואכ"מ).

וע"כ דמיירי במחפה, כדאי' בגמ' מכות שם. ולעיל (ענף א') נתבאר דיש פלוגתא בירושלמי מהו החיוב במחפה בשביעית, אם הוא משום זורע או משום מקיים ע"י מעשה. ולמ"ד שחיובו משום מקיים ע"י מעשה יקשה תינח כלאים אבל שביעית מאי איכא למימר, וצ"ל דס"ל כמ"ד דהחורש בשביעית לוקה, דנחלקו בזה ר' אלעזר ור' יוחנן במו"ק (ג.).

והנה ברמב"ם אינו מבואר בהדיא מהו חיוב המחפה בשבת, אבל יש להוכיח דעתו ממש"פ דהחורש בשביעית אינו לוקה, דלפ"ז איך יתפרנס המשנה הנ"ל דהחורש תלם אחד בשביעית חייב, ע"כ במחפה ומשום זורע.

והרמב"ם לשיטתו דלענין משקה פסק דחייב משום זורע, אע"ג דיש בו משום רפויי ארעא, מ"מ עיקרו להצמיח הפרי. וה"נ מחפה דכותיה, אף שהוא מרפה ארעא אבל עיקרו לכסות הזרע ולהצמיחו.

ואף דלענין מנכש פסק הרמב"ם דחיובו משום חורש, כבר נתבאר (ענף ב') דהרמב"ם מחלק בין מנכש לבין משקה, דמנכש עיקרו להכשיר הקרקע, ומשקה עיקרו להצמיח הפרי. ולענ"ז מחפה דומה טפי למשקה, שעיקרו לכסות הזרע ולהצמיח הפרי.^{לח}

דהוא מועיל לרפויי ארעא, אבל למה נפטר מחיוב זורע, שזהו עיקר הפעולה דמשקה, להצמיח. ולר' יוסף מקשה להיפך, תינח מה שאי"ח במשקה כ"א משום זורע, זה ניחא שזהו עיקר הפעולה, אבל מנכש קשה נהי דלשיטתך יש מקום לחייב משום זורע ג"כ, שכיון שבא אחר הזריעה מועיל להצמיח, אבל למה נפטר מחיוב חורש, שזהו עיקר הפעולה דמנכש.

ולכן נקט אביי לשון זה, לדידך קשיא ולר' יוסף קשיא, דב' קושיות הן.

יט. ומה דלא מסיק הש"ס בתיובתא, משום שהיה משמע דרבה ור' יוסף איתותבו לגמרי, וזה אינו דרבה לא איתותב לענין מנכש, ור' יוסף לא איתותב לענין משקה.

נמצא שהרמב"ם פסק כאביי, שדחה דברי רבה לענין משקה, ודברי ר' יוסף לענין מנכש, ופסק הרמב"ם כרבה במנכש וכר' יוסף במשקה, ודו"ק.

-ג-

כ. והנה במשנה מכות (כא:) תנן יש חורש תלם אחד וחייב עליו משום ח' לאוין, ומונה כלאים ושביעית. והנה החורש בכלאים לכו"ע אין בו חיוב,

^{לח} ואף דבגמ' מו"ק (ב:) הביאו ברייתא דהמנכש והמחפה לכלאים לוקה, ר"ע אומר אף המקיים. ומשמע דמנכש ומחפה כי הדדי נינהו. אמנם כן, לרבה דפירש הברייתא דמה טעם קאמר, שר"ע אומר אף המקיים, באמת מוכח דגם מחפה אין חיובו כ"א משום מקיים. ורבה לטעמיה דס"ל דאפילו משקה אינו בכלל זורע, וכ"ש מחפה. אבל כבר נתבאר (ענף א') דהרמב"ם פסק דמנכש חייב בשביעית משום מקיים ע"י מעשה, וא"כ הרישא הוא אפי' לחכמים דר"ע, ואינו על דרך מה טעם

הערות בענין פס"ר דלא ניח"ל

שיטת הערוך דהא דמודה ר"ש בפס"ר דאסור הוא דוקא בדניחא ל', אבל אי לא ניח"ל שריא. והתוס' בכתובות (ו.) כתבו דעיקר ראייתו מהא דזבחים (צא:) מזלפין יין ע"ג האשים ופריך הגמ' דהא מכבה את האש שעל המזבח ומתרץ הגמ' דאתא כר"ש. וק' דהוא פס"ר ולמה שרי לר"ש. ומזה הוכיח הערוך דפס"ר דלא ניח"ל שרי.

אכן רש"י (זבחים שם) כתב דאינו פס"ר דיכול לזלף בטיפין קטנים. גם התוס' (שבת קג.) דחו הראיה דמיירי בטיפין דקין או שאפשר שהיין יפול על האברים ואינו פס"ר. וממה שהוצרך רש"י לזה מבואר דפליג על הערוך.

עו"כ הרמב"ן (כתובות שם ולק' קיא.) ועו"ר שהערוך הביא ראייה מהגמ' בפ' ר"א דמילה (שבת קלג.) ואי איכא אחר ליעבד אחר כו'. ומבואר דבאחר דלא איכפת ל' בקציצת הבהרת ליכא איסור, אף שהוא פס"ר.

אכן רש"י (שבת שם) פי' דהקושיא היא לאביי מקמי דקיבל מרבא הך סברא

כא. ועיין במשנה לעי' (עג.) הזורע והחורש, הקדים זריעה לחרישה. ועיין בגמ' שם עמ' ב' דתנא קאי בא"י דזרעי והדר כרבי. אבל הרמב"ם כשסידר המלאכות הקדים חרישה לזריעה. והק' המנ"ח (מצ' ל"ב, מלאכת זורע) למה השמיט הרמב"ם חידוש זה דחרישה דבתר זריעה הוא גם נחשב בכלל חרישה.

והנה רש"י שם פי' דבא"י שהקרקע קשה א"א לכסות הזרע בלא חרישה, ולכן זורעים ואח"כ חורשים שנית. ומבואר דהחרישה דבתר זריעה היינו מחפה, וכן מבואר ברש"י פסחים (מוז:) ד"ה ושביעית וד"ה ובכלאה"כ, דחרישה דבתר זריעה ומחפה הכל אחד. ^{לט} וא"כ הסוגיא דשבת הנ"ל ע"כ ס"ל דמחפה חייב משום חורש, וכרבה. אבל הרמב"ם פסק כר' יוסף לענין משקה, דחייבו משום זורע, וממילא ה"ה מחפה, וזה גם מוכח לשי' דפסק דאינו לוקה על חרישה בשביעית, ולמה א"כ החורש תלם אחד בשביעית חייב, אלא ע"כ משום זורע. וחרישה שאינה בכלל זורע הוא רק החרישה דקודם זריעה, שעיקרו להכשיר הקרקע. ולכן שפיר הקדים מלאכת זריעה למלאכת חרישה, ^{לז} וק"ל.

קאמר. וא"כ י"ל דלעולם מנכש ומחפה אינם כי הדדי, אלא הא כדאיתא והא כדאיתא, מנכש חייב משום מקיים ע"י מעשה, ומחפה חייב גם משום זורע.

^{לט} והמנ"ח שם נראה שלא הבין כן, שהק' דברי רש"י שם אהדדי, ודבריו צ"ע.

^{לז} והמשנה שהקדימה זריעה לחרישה צ"ל שהוא לאו דוקא, ודלא כהסוגיא דשבת הנ"ל, ועיין במנ"ח שם.

דמודה ר"ש בפס"ר. וגם מזה משמע דל"ל סברת הערוך.

ועדיין לא שמענו אלא דרש"י פליג על הערוך בשאר עבירות, אבל שמא בשבת מודה להערוך דפס"ר דלא נ"ח"ל שרי, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה (וכמו שנראה בהמשך בדעת הרא"ש). אבל יש להביא ראייה דרש"י פליג על הערוך אפילו לענין שבת, מהא דכבשין שסחטן לגופן שרי (לק' קמה.), ולכ' הוא פס"ר, והתוס' (כתובות שם) הביאו ראייה משם להערוך דפס"ר דלא נ"ח"ל שרי, אבל רש"י (לק' שם) פי' דטעם ההיתר בכבשין משום דלאו מפרק הוא כיון דלאו למשקה הוא צריך, ומבואר דמפרש דחסר בעיקר שם מפרק, וכ"כ התוס' (שבת עג:). הרי דלא ס"ל כהערוך. וכן יש להביא ראייה מדברי רש"י בהא דסוכה

(לג:): דאית ל"י הושענא אחריתי, וכתבו הראשונים דזו היא מראיות הערוך דמפ' דכיון דאית ל"י אחריתי לא איכפת ל"י. אבל רש"י שם פי' דכיון שיש לו הושענא אחריתי אינו נחשב מתקן.^{מא} ומכל זה משמע דרש"י פליג על הערוך אפילו לענין שבת.

אלא שהגרעק"א הק' מדברי רש"י כאן במש"א הגמ' דקא עביד בארעא דחבריה, ופרש"י דלא איכפת ל"י. וזהו לכ' כהערוך. ולחולקים על הערוך כתב הרמב"ן (לק' קיא.) דכונת הגמ' דהוי משאצל"ג. אבל דברי רש"י לא משמע כן. ועוד הקשה מדברי רש"י לעי' (עה.) גבי פוצע חלזון דמפורש ברש"י דפס"ר דלא איכפת ל"י חייב, ודלא כהערוך.^{מב}

^{מא} וכ"כ הרמב"ן לק' (קיא.). וק' דהגמ' שם קאמר דראב"ש שהתיר ללקט ענבים סבר לה כאבוא דדשא"מ מותר, ומקשה הגמ' הא מודה ר"ש בפס"ר, ומתרץ דאית ל"י הושענא אחריתא. ולדברי רש"י והרמב"ן דאינו מתקן כלל א"כ מה זה ענין להא דר"ש. וכן הקשו התוס' בסוגיין. אכן התוס' (כתובות שם) כתבו בע"א דהוא ספק אם יצטרך להדס זה, כיון שיש לו אחר, נמצא דיש צד שהוא תיקון, אלא דאינו פס"ר. אבל בדברי רש"י לא משמע כן. וצ"ע.

והתוס' בסוגיין תי' דכיון שלקיטת הענבים אינו אלא תיקון מועט לא אסרו כשאינו נהנה. וק' כנ"ל א"כ מה זה ענין לדר"ש. וביותר תמוה שהרי התוס' בעצמם הקשו כן על פרש"י, ומה הרויחו ע"י תירוצם. וצ"ע.

^{מב} הרמב"ן לק' כתב גם ביאור אחר בהא דעביד בארעא דחבריה, דבאמת התולש ליפות את הקרקע אינו חייב משום חורש אלא משום תולש, דומיא דלצרכו, רק דכשתולש לצורכו השיעור חשיבות הוא שיעור אכילה, וכשמיפה את הקרקע השיעור הוא בכל שהוא. דע"י שמיפה את הקרקע יש חשיבות גם לכל שהוא. וזהו בארעא ידיה, אבל כשתולש בארעא דחבריה אין תלישת כל שהוא חשובה אצלו. (אלא דאח"כ הקשה ע"ז מהתוספתא דשם מבואר דכשתולש ליפות את הקרקע חייב משום חורש.) ולכ' היה אפשר לפרש כן גם בדברי רש"י, והיינו דקאמר דלא איכפת ל"י, פי' דלכן אין שם שיעור חשיבות.

אלא דקשה בדגמ' מו"ק (ב:): מפורש דמנכש חייב משום חורש או משום זורע. ושיטת רש"י דמנכש

בטיפין דקין. וזה חידוש דע"ז אינו נחשב פס"ר, אף דהרי בפועל מזלף בטיפין גדולים. (והתוס' כאן כתבו בע"א דבאמת מיירי בטיפין דקין.) וביארו האחרונים דשי' רש"י דגדר פס"ר הוא דנעשה מעשה אחד וכעושה בהדיא, ולמשל כשגורר ספסל ועושה חריץ, כשהוא ספסל קטן וליכא פס"ר חשיב ב' מעשים, גרירת הספסל שנתכון לה, ועשיית החריץ שלא נתכון לה. אבל בספסל גדול ופס"ר הכל נחשב מעשה א', דגרירת הספסל היא היא עשיית החריץ. ובזה חידש רש"י, דכיון דיכול לזלף בטיפין דקין שלא יכבו את האש, ממילא דמעשה הזילוף נחשב מעשה אחר ממעשה הכיבוי, גם כשמזלף בטיפין גדולים. ואינו כפס"ר.

אכן הערוך שהביא ראיה מאותה סוגיא דפס"ר דלא נח"ל שריא, משמע דפליג על רש"י וס"ל דאף דיכול לזלף בטיפין דקין הר"ז נחשב פס"ר. ונראה דהוא מוכרח לשיטתו, דאם איתא דגדר פס"ר הוא דנעשה מעשה אחד וכעושה בהדיא, א"כ איך אפשר להתיר פס"ר דלא נח"ל, דבודאי היתר פס"ר דלא נח"ל לא נאמר במעשה אחד, דאם כן כל מלאכה שאי"צ לגופה יהיה מותר, דהרי לא נח"ל.^{מג} (אבל עי' לק' מש"נ בשי' הרא"ש.)

עכ"פ ממה שהביא הערוך ראיה מהא דמזלפין יין וכן מהא דקציצת בהרת מבואר דעיקר שיטתו דפס"ר דלא נח"ל שרי נאמר גם בשאר עבירות, ולא רק באיסור שבת.

ותמוה דהרא"ש כאן הביא ראית הערוך מהא דמזלפין יין כנ"ל, דמזה מוכח שהערוך מתיר גם בשאר איסורים, ואילו בפ' שמונה שרצים (סי' ט') כתב הרא"ש שהיתרו של הערוך הוא בשבת דוקא ומשום דבעינן מלאכת מחשבת. ועי' לק' מש"נ בזה.

וכן יש לתמוה על הרמב"ן (כתובות ו.) דתחילה הביא שי' הערוך והראיה מהא דסוכה וכתב וז"ל אלא ש"מ כיון דלא נח"ל דאית לי' הושענא אחריתי כדבר שאינו מתכוין דמי דמלאכת שבת מסורה ללב שהרי מלאכת מחשבת אסרה תורה עכ"ל, הרי דטעמא דהערוך משום מלאכת מחשבת, ותיכף אח"כ מונה עוד ראיות של הערוך, ואחת מהן מהא דקציצת בהרת, דלא מיירי באיסור שבת כלל. (והרמב"ן עצמו פליג על הערוך עיי"ש.)

ב. והנה רש"י בזבחים (שם) פי' דבהא דמזלפין יין ליכא פס"ר כיון שיכול לזלף

היינו תולש עשבים רעים מתוך טובים. וא"כ מפורש דכשתולש ליפות את הקרקע הוי חיוב אחר מחיוב קוצר. ולרמב"ן אי"ק דאפשר דמפ' דמנכש היינו חופר בעיקרי האילנות, וכמו שפי' הרמב"ם. אבל לרש"י שפי' דהיינו תולש עשבים א"כ מוכח כנ"ל.

^{מג} ולבאר יותר, דהנה בדשא"מ שהוא פס"ר אי נח"ל חייב כמבואר בסוגיין (דבארעא ידיה חייב בכ"ש), ואי לא נח"ל הרי הוא מותר לכתחילה לשי' הערוך. ואילו משאצל"ג פטור אבל אסור לר"ש. והרי ממנ"פ, אם המשאצל"ג נחא לי', א"כ בודאי הוא חייב דלא קילא מדשא"מ כשהוא פס"ר

דהוא פס"ר וניח"ל הרי זה בעצם כאילו נתכוון.^{מד}

ג. ועי' בתוס' כתובות (שם) שהר"י חולק על הערוך, וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל אסור לכתחילה לר"ש כמו במשאל"ג. ויל"ע בלשון זה דקאמר דאסור "כמו במשאל"ג". שהרי פטור משאל"ג לא נאמר אלא לענין שבת. וא"כ משמע מדברי ר"י דאילו בשאר איסורים דלא שייך בהו פטור משאל"ג, פס"ר דלא ניח"ל חייב. היפך דעת הערוך דפס"ר דלא ניח"ל מותר בכה"ת.

וכן נראה מדברי התוס' בשבת (עה.) גבי פרוצ חלזון דקאמר הגמ' דאף שהוא פס"ר אי"ח משום נטילת נשמה דכמה דאית לי' נשמה טפי ניח"ל, ופי' התוס' דהכונה דאף שהוא פס"ר פטור משום שהוא משאל"ג עיי"ש.

אלא דתמוה דהתוס' בכתובות בהמשך דבריהם כתבו לדעת ר"י דפליג על הערוך יש לדחות ראיית הערוך ממזלפין יין ומהא דהושענא, משום דמצוה שאני.^{מה} ואם איתא דלהר"י בשאר

וא"כ מוכח דלהערוך גם כשהוא פס"ר אינו נחשב מעשה א' (ולכן לא דמי למשאל"ג), אלא נשאר בגדר ב' מעשים נפרדים. וגדר איסור פס"ר אינו משום שנעשה מעשה א', אלא משום דע"י שהוא פס"ר הכונה שיש לו במעשה הא' מועילה גם לאידך מעשה.

ובפשוטו דזהו גם ביאור עצם סברת הערוך שהתיר פס"ר דלא ניח"ל. משום דס"ל דגדר איסור פס"ר הוא דהוי כאילו נתכוון גם למעשה השני. ולזה מחלק הערוך דהיינו דוקא כשיש לו ניותא באותו מעשה.

וכן מבואר מתוך דברי הרא"ש לק' (פ') כל כתיבי ס' ח' שכתב דטעמא דהערוך משום דטעם איסור פס"ר משום דאנ"ס שמכוון גם למעשה השני, וכשלא ניח"ל ליכא אנ"ס.

ועי' בפ"י ר"ח (סוכה לג:) דטעמא דפס"ר אסור משום דאערומי קא מערים, והיינו על דרך הרא"ש דהוי אנ"ס בכונתו. (ומספק"ל אם הכונה דתלינן דמכוון ממש, או דאפילו אינו מכוון ממש כיון

דניחא לי'. דהרי כל דשא"מ גם אי"צ לגופה. וכן מפורש בתוס' (כתובות שם) דמשאל"ג דניח"ל חייב. ואי לא ניח"ל יהיה מותר לכתחילה, לדעת הערוך. אלא ע"כ דמשאל"ג מיירי דלא ניחא לי', ומ"מ אינו בכלל היתר הערוך, דהיתרו של הערוך נאמר בב' מעשים דוקא, דזהו גדר דשא"מ, אבל במשאל"ג שעושה המעשה בהדיא לא.

(ועי' לק' נביא דברי הגרעק"א דפשיטא לי' דהיתרו של הערוך שייך דוקא בדשא"מ שהוא מעשה אחר, ולא כשעושה המעשה להדיא, וכמו במשאל"ג, והוא כנ"ל.)

^{מד} אבל עי' לק' (בענין משאל"ג ופס"ר דלא ניח"ל) מהלך אחר בשי' הערוך.

^{מה} וקצ"ע כיון דאית לי' הושענא אחריתא מאי מצוה איכא. ואם מ"מ חשוב במקום מצוה שמא

להערוך דפשוטו יש להתיר משום פס"ר דלא ניה"ל.

והרשב"א תי' לדעת הערוך דבגמ' אינו מפורש בדברי שמואל דההיתר משום צערא, ושמא באמת מה שהתיר שמואל הוא מה"ט דהערוך גופא דהוי פס"ר דלא ניה"ל.

והתוס' דלא ניה"ל בזה ופשיטא להו דשמואל לא התיר אלא משום צערא נראה משום דהגמ' (שם) קאמר "וממאי דפטור ומותר דתנן מחט של יד..." ואם איתא דההיתר משום פס"ר דלא ניה"ל א"כ למה צריך ראייה לזה הרי לדעת הערוך היתר פס"ר דלא ניה"ל הוא דבר מוסכם בש"ס בהרבה מקומות.

ודברי הרשב"א דמפיס מורסא שריא משום דהו"ל פס"ר דלא ניה"ל תמוהים לכ' דהא לק' (קז:) קאמר רב מאן תנא להך מתני' דמפיס מורסא ר"ש דס"ל משאצל"ג פטור. הרי דהפטור דמפיס מורסא אינו משום פס"ר דלא ניה"ל (שהוא מותר בכה"ת) אלא משום משאצל"ג (שאינו אלא פטורא לענין שבת).

וכן יש לתמוה על התוס' אמאי לא הביאו ראיה זו.

אבל בפשוטו נחא דהתם רב קאמר לה, והרי רב פסק בדשא"מ כר' יהודה (כתובות ו.), ובמשאצל"ג כר"ש (לעי' יצטרך גם להדס זה, א"כ למה זה נחשב לא ניה"ל. וכן ק' בתוס' סוכה (לג:) שפירשו דכיון דאית לי' הושענא אחרייתא הו"ל משאצל"ג, ואף דבעלמא משאצל"ג פטור אבל אסור, כאן התירו משום מצוה. וק' אם יש שם מצוה לתקן ההדס א"כ למה נחשב אצל"ג.

איסורים פס"ר דלא ניה"ל חייב מדאורייתא, מה שייך להתיר במקום מצוה. ומזה משמע דהר"י אינו חולק על הערוך מן הקצה אל הקצה, ומדאורייתא מודה הר"י להערוך דפס"ר דלא ניה"ל פטור גם בשאר איסורים, דחשיב דשא"מ, רק פליג עליה מדרבנן, דהערוך ס"ל דפס"ר דלא ניה"ל מותר לכתחילה, והר"י ס"ל דאסור מדרבנן (ובמקום מצוה הקילו).

ובאמת כי התוס' בשבת (קג.) דחו הראיות מהא דמזלפין יין ומהא דסוכה באופן אחר, ולא משום דמצוה שאני, ולשיטתייהו גבי פציעת חלזון (עה.) דמשמע שם דפליגי על הערוך לגמרי וס"ל דאין לפטור פס"ר דלא ניה"ל כ"א מטעם משאצל"ג. לכן התוס' שם פירשו דמש"א (קג.) דעביד בארעא דחבריה הכונה דפטור משום משאצל"ג. וא"כ בשאר איסורים חייב מדאורייתא.

וא"כ צ"ב לפי"ז לשון התוס' בכתובות אליבא דהר"י דפס"ר דלא ניה"ל אסור לכתחילה לר"ש "כמו במשאצל"ג", דמה הוא ענין למשאצל"ג, והרי אפילו בשאר איסורים אינו אסור אלא מדרבנן. ועי' לק' (בענין משאצל"ג ופס"ר דלא ניה"ל) מש"נ בזה.

ד. התוס' הקשו על שי' הערוך ממפיס מורסא דאמר שמואל לק' (קז.) דפטור ומותר, ושמיע להו להתוס' דטעם ההיתר משום צערא, הא לא"ה היה אסור. וקשה

יצטרך גם להדס זה, א"כ למה זה נחשב לא ניה"ל. וכן ק' בתוס' סוכה (לג:) שפירשו דכיון דאית לי' הושענא אחרייתא הו"ל משאצל"ג, ואף דבעלמא משאצל"ג פטור אבל אסור, כאן התירו משום מצוה. וק' אם יש שם מצוה לתקן ההדס א"כ למה נחשב אצל"ג.

כשמואל שפסק כר"ש בדשא"מ, ולכן יש להתיר מפסי מורסא משום פס"ר דלא ניח"ל.

(וע"ע לק' (בענין משאצל"ג ופס"ר דלא ניח"ל) דרך אחר בכ"ז).

ה. הגרעק"א תמה על מה דפשיטא להו להתוס' דמפסי מורסא הוי דשא"מ, דלכ' דשא"מ ל"ש כ"א בשני מעשים, אבל כאן עושה הפתח להדיא רק שהוא משאצל"ג. ובודאי לא התיר הערוך משאצל"ג דלא ניחא לי.^מ

וע"ע בתוס' כתובות (ו.) שהביא ראיה להערוך מדין כבשים שסחטן לגופן דשרי, הרי דפס"ר דלא ניח"ל מותר. וגם שם הק' הגרעק"א דמה זה ענין לדשא"מ כיון שעושה הסחיטה בהדיא.

וע"ע בתוס' שם בסו"ד שהערוך בפירוש השני פ"י איסור מסוכריא דנזייתא דאסור להדק סתימת גגית שמא יבטלנו ונמצא עושה כלי בשבת. ובגמ' מבואר שהוא מדין פס"ר. וקשה מה זה ענין לדשא"מ ופס"ר כיון שעושה בידים.

ועי' פסחים (כו:) דדין מוכרי כסות תלוי בפלוגתת ר"י ור"ש בדשא"מ, וק' הרי מתכוון להדיא ללבישה.

ומוכח מכל זה דאף שמכוון למעשה החיצוני אבל כיון שאינו מכוון לשם

מא:). ולכן ניחא לי' לרב לאוקמה טעמא דמתני' דמפסי מורסא משום משאצל"ג, דאתיא כהלכתא, ולא משום דשא"מ, ודלא כהלכתא. אבל לשמואל דפסק (כתובות שם) בדשא"מ כר"ש, יש להתיר מפסי מורסא משום פס"ר דלא ניח"ל, דכיון דלא ניח"ל פקע דין פס"ר וחזר להיתר דשא"מ. ולכן מקשים התוס' למה הוצרך שמואל לטעמא דצערא, והרשב"א תירץ דטעמא דשמואל אינו משום צערא אלא משום שהוא פס"ר דלא ניח"ל.

ועי' בפ"י ר"ח (קז:) שכתב דלא קיי"ל כרב אלא כשמואל דמפסי מורסא פטור ומותר עיי"ש. ודבריו תמוהים לכ' דמהיכ"ת דרב פליג על שמואל בזה. אבל לפי דברי הרשב"א ניחא, דר"ח ג"כ ס"ל דשמואל שאמר דמפסי מורסא מותר לכתחילה אינו משום צערא כלל אלא משום שהוא פס"ר דלא ניח"ל, ומותר מדין דשא"מ, וככל דשא"מ שמתיר ר"ש לכתחילה. ודלא כרב שאמר שמפסי מורסא פטור משום משאצל"ג, דלרב אסור לכתחילה ככל משאצל"ג בעלמא.

ועד"ז פ"י הגר"ח לשי' הרמב"ם שפסק דמשאצל"ג חייב, ומ"מ התיר מפסי מורסא. אף דרב קאמר דטעמא דמפסי מורסא משום משאצל"ג. דרב לטעמי' דפסק כר' יהודה בדשא"מ, ולכן לי"ל היתר פס"ר דלא ניח"ל. ואנן קיי"ל

^מ וזה מוכח דהרי פס"ר דניחא לי' חייב, כמבואר בסוגיין, וכל שכן משאצל"ג דניחא לי', וע"כ דפטור משאצל"ג נאמר בדלא ניחא לי', וכן מפורש בתוס' כתובות (ו.) דאי ניחא לי' בפתח חייב. וא"כ להערוך איך משכח"ל משאצל"ג דאסור. אלא ע"כ דלא התיר הערוך כ"א בדשא"מ שהוא ב' מעשים, ולא במשאצל"ג שהוא מעשה אחד.

אבל לשי' הר"י בתוס' (כתובות ו.) דפליג על הערוך מדרבנן, וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל פטור אבל אסור, אפילו בשאר איסורי תורה, קשה א"כ למ"ל להגמ' (חגיגה י. וע"ע לעי' עג:) לפוטרו מטעם משאצל"ג, דאינו אלא פטור שבת, תפ"ל דהו"ל דשא"מ, דפטור בכה"ת. אכן עי' מש"נ לק' (בענין משאצל"ג ופס"ר דלא ניח"ל) דבאמת שי' ר"י דמה דפס"ר דלא ניח"ל פטור (אפילו בשאר איסורים) הוא מדין משאצל"ג ע"ש, וא"כ ניחא.

אבל קשה לשי' הערוך, דס"ל פס"ר דלא ניח"ל מותר לכתחילה. א"כ מ"ט חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה אסור.

ושמא יש לחלק לדעת הערוך, דהחילוק בין מה שנחשב ב' מעשים (דאזי שרינן פס"ר דלא ניח"ל לכתחילה) לבין מעשה א' (דאזי משאצל"ג פטור אבל אסור) הוא דבכ"מ שבעצם היה אפשר לעשות המעשה האחד בלא השני – אף שהוא לא עשה כן אלא עשה המעשה האחד באופן שהוא פס"ר דייעשה גם המעשה השני – חשיב ב' מעשים.

וכגון מזלפין יין על גבי האשים דכתב הערוך שהוא פס"ר דלא ניח"ל ומותר לכתחילה. דזילוף היין וכיבוי האש חשיב ב' מעשים כיון שאפשר לזלף בטיפין דקין. וכמש"כ רש"י בזבחים. אלא דרש"י כתב דמה"ט אינו נחשב

המלאכה הר"ז בכלל דשא"מ. וכן במוכרי כסות כיון דבלא חימום הוי משא בעלמא ולא לבישה (כדמשמע בר"ן לק' קז.) לכן כל שאינו מתכוין להנאת חימום חשיב דאינו מתכוין לשם לבישה.

ודין משאצל"ג שאינו דשא"מ משכח"ל כגון במכבה גחלת שלא יזוקו בו (לעי' מב.) דמתכוין לענין של כיבוי, אלא שאינו לתכלית שהיה במשכן (ועי' תוס' צד. ד"ה ר"ש).

אלא דיל"ע דלפי"ז חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה יהיה בכלל דשא"מ, ודמי ממש למפיס מורסא ואי"צ אלא להוצאת ליחה. ואילו בגמ' (לעי' עג:) ויותר מפורש בחגיגה י.) משמע דהוא משאצל"ג.

אכן לשי' התוס' (שבת עה.) דפליג על הערוך לגמרי וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל חייב מה"ת ניחא, דאמנן חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה הוא דשא"מ, אבל כיון שהוא פס"ר אינו פטור מה"ט כלל. וכל פטורו הוא מדין משאצל"ג. דבדאי דשא"מ אפילו כשהוא פס"ר אינו חמור ממשאצל"ג.¹⁷ וכן באמת מבואר בתוס' סוכה (לג:) דחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה אינו פטור משום דשא"מ כיון שהוא פס"ר, אלא פטורו משום משאצל"ג.

¹⁷ אלא דעדיין יל"ע לשי' התוס' בכ"מ (יומא לד:, שבת מא: ועוד) דאפילו לר' יהודה דשא"מ בכה"ת חייב, אבל בשבת פטור. א"כ בחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה למ"ל טעמא דמשאצל"ג, תפ"ל משום דשא"מ. אבל כיון דשניהם אינם אלא פטורי שבת ופטור אבל אסור, י"ל דחדא מתרי טעמי נקט.

וכן במסוכרייטא דנזייטא לפי השני שבערוך היה יכול לסתום הנקב בלי לבטל הסתימה ולכן הסתימה והתיקון חשיבי ב' מעשים.

משא"כ בחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה לא משכח"ל הוצאת העפר בלא עשיית הגומא ונחשב מעשה אחד, ולכן הוא פטור אבל אסור כדין משאצל"ג, ואינו מותר לכתחילה כדין פס"ר דלא נח"ל.

אבל התוס' בסוכה (לג): שכתבו דחופר גומא חשיב דשא"מ, אלא שהוא פס"ר, לית לי' חילוק זה וס"ל דכיון שלא נתכוון לשם המעשה דעשיית גומא חשיב דשא"מ.^{מח}

שיטת הרא"ש בפס"ר דלא נח"ל

הרא"ש בפ' שמונה שרצים (סי' ט') כתב שהתירו של הערוך בפס"ר דלא נח"ל הוא בשבת דוקא, דבעינן מלאכת מחשבת. אבל בשאר איסורים לא. והביא ראייה מהגמ' בזבחים (צא): גבי מזלפין יין על גבי האשים דפריך הגמ' והרי מכבה. אף דלא נח"ל בכיבוי.

פס"ר כלל, והערוך חולק ע"ז וס"ל דסוכ"ס כיון שהוא זילף בטיפין גדולים הוי פס"ר. (ולכן הביא הערוך ראייה משם דפס"ר דלא נח"ל מותר.) אבל עכ"פ גם להערוך מועיל מה דהיה יכול לזלף בטיפין דקין דע"ז הזילוף והכיבוי הם ב' מעשים, ונכנס לגדר דשא"מ והיתר פס"ר דלא נח"ל, ולא לגדר משאצל"ג.

וכן בלבישת כלאים היה אפשר להעלותם באופן שאין בו הנאת חימום, דלכן ההעלאה והלבישה חשיבי ב' מעשים, והוי בגדר דשא"מ, ותליא במח' ר"י ור"ש.

וכן במפס מורסא י"ל דהערוך יפרש כרש"י (כתובות ו): דלעשות לה פה היינו ליפותה שיעמוד הפה למחר, והרי יכול להוציא הליחה באופן שלא יעמוד הפה למחר, ולכן אף שהוא לא עשה כן והוי פס"ר אבל עכ"פ חשיב ב' מעשים ולא מעשה א'.

וכן בכבשים שסחטן לגופן כיון שהיה יכול לסחוט לתוך מאכל, דאזי לא היה מפרק, לכן הסחיטה והפירוק חשיבי ב' מעשים, ואף שהוא לא עשה כן, הר"ז בגדר פס"ר דלא נח"ל, ולא בגדר משאצל"ג.

^{מח} ועי' ביצה (לג). דס"ל לרש"י דעשיית אהל בביצה וקדרה ופוריא הוי דשא"מ, והתוס' שם פליגי דדשא"מ היינו כגון שעושה דבר שאין מתכוין לעשותו אבל הכא מתכוין לעשות מה שהוא עושה עיי"ש, ושמא התוס' שם אזלי בש"י ר"ת דס"ל כהערוך, וכיון שא"א לסדרם בלא עשיית אהל הוי מעשה אחד. אבל לשי' ר"י דמפס מורסא חשיב דשא"מ, כיון שאינו מתכוין לענין של עשיית פתח, ה"ה הנך שהרי אינו מתכוון לענין של עשיית אהל. אלא דמ"מ יש להקשות על שיטת רש"י דהרי הוא פס"ר, ויהיה אסור אפילו לר"ש. והרי רש"י בכ"מ פליג על הערוך שמתיר פס"ר דלא נח"ל.

בכל מקום, מדמתרץ הגמ' שם דר"ש היא, הרי דלר"ש שרי לזלף, אע"ג דהוא פס"ר, ומזה הוכיח הערוך להתיר פס"ר דלא ניה"ל.

ואפי"ת שדברי הרא"ש בפ' שמונה שרצים הם לפי מה שדחה בפ' הבונה את ראיית הערוך, דשמא הסוגיא דזבחים מיירי כשאינו פס"ר שיכבה. אבל סוכ"ס מה ראייה מצא בקושיית הגמ' "והרי מכבה", כיון דהגמ' אכתי לא אסיק אדעת' דר"ש היא, וס"ד דאתיא כר' יהודה, דדשא"מ אסור, והערוך לכ' לא התיר פס"ר דלא ניה"ל כ"א למה דקיי"ל כר"ש.

ג. והנה דשא"מ היינו שעושה מעשה א' בכונה וממילא נעשה מעשה שני שלא בכונה, ור"ש מתיר דס"ל דהמעשה השני שנעשה שלא בכונה אינו בכלל שם המעשה שעשה אלא כאילו נעשה מאליו.^{מט} ובהא דמודה ר"ש בפס"ר, ידועה החקירה האם הגדר בזה דלעולם המעשה השני הוא מעשה בפנ"ע, אלא דע"י שהוא פס"ר הוי כאילו נתכוון גם למעשה השני. או"ד הגדר דע"י שהוא פס"ר נעשה הכל מעשה אחד. וממילא הוא כעושה להדיא ובכונה.¹

ודברי הרא"ש בפ' כל כתבי שביאר בדעת הערוך דפס"ר הוי אנ"ס, ולכן דוקא בדניח"ל, הם בודאי כהך צד הראשון, דגדר פס"ר הוא דחשבינן שנתכוון גם למעשה השני. וכן ר"ח בסוכה (לג:) כתב

והנה בודאי דברים אלה הם שלא כמש"כ הרא"ש בפ' הבונה שהערוך הביא ראייה מאותה סוגיא גופא דפס"ר דלא ניה"ל שרי, מדמתרץ הגמ' דאתיא כר"ש, דקשה הרי מודה ר"ש בפס"ר, אלא ע"כ דאין ר"ש מודה כ"א בפס"ר דניח"ל. הרי להדיא שהערוך התיר פס"ר דלא ניה"ל אפילו בשאר איסורים. וצ"ל דבפ' הבונה כתב הרא"ש אליבא דהערוך עצמו, ובפ' שמונה שרצים כתב דעת עצמו.

ב. ומ"מ דברי הרא"ש בפ' שמונה שרצים תמוהים מצד עצמם. חדא, כיון דעצם ההיתר דדבר שאינו מתכוין נאמר אפילו בשאר איסורים, כמבואר בהרבה מקומות, ומאידך מה דמודה ר"ש בפס"ר נאמר אפילו בשבת, א"כ מהיכ"ת לחלק דבשבת מודה ר"ש בפס"ר דניח"ל דוקא, ובשאר איסורים מודה אפילו בפס"ר דלא ניה"ל. והרי אביי ורבא אמרו רק מימרא א', דמודה ר"ש בפסיק רישא, ואיך זה ששנים זו שמענו.

ועוד דהרא"ש עצמו לעי' (פ') כל כתבי סי' ח') ביאר סברת הערוך, דמה דמודה ר"ש בפס"ר הוא משום אנן סהדי, וזה שייך דוקא בדניחא לי'. וסברא זו שייכא גם בשאר איסורים.

וביותר תמוה מה שהביא הרא"ש בפ' שמונה שרצים הנ"ל ראייה מדפריך הגמ' בזבחים והרי מכבה. והרי אדרבא מסוגיא זו עצמה הוכיח הערוך את שיטתו להיפך דפס"ר דלא ניה"ל מותר

^{מט} ועי' בשיעורים לפסחים (כה:) ואכמ"ל.

¹ אי"נ באופן שלישי, דכיון שהמעשה השני הוא פס"ר לכן הוא נכנס בשם המעשה אפילו בלא כונה, אבל הוא עדיין נחשב מעשה בפנ"ע. ועי' בהמשך.

דפס"ר אסור משום דאערומי קא מערים עיי"ש.

ד. והנה לסברת הרא"ש ב' כל כתבי, דפס"ר הוא מטעם אנ"ס ומה"ט בעיני דניח"ל דוקא, פשוט דסברא זו היא בכל איסורים שבתורה, ולא דוקא בשבת. דכל דלא ניה"ל הר"ז מפקיע האנ"ס דפס"ר.

אבל מאידך הרא"ש ב' כל שעה (כה): כתב דמה דשרינן להריח ריח של ע"ז כשאנו מכוון ולא חשיב פס"ר הוא משום שיכול לסתום נחיריו. ולכ' אינו מובן שהרי סוכ"ס לא סתמם. וצ"ל דס"ל כדעת רש"י בזבחים (שם) דכיון שיכול לזלף בטיפין דקין אי"ז פס"ר. והגדר בזה בפשוטו משום דס"ל דגדר פס"ר הוא דנחשב מעשה אחד, ובזה ס"ל לרש"י והרא"ש דכל שיכול לעשות המעשה הא' באופן שלא ייעשה המעשה השני, הרי נחשבים שני מעשים בעצם. ולכן כיון שיכול לסתום נחיריו הו"ל ההליכה וההרחח ב' מעשים נפרדים.^{נא}

אבל הרא"ש ב' שמונה שרצים נראה דאזיל כדעתו בפסחים דענין פס"ר הוא דנעשה מעשה א', ובזה אין חילוק אם ניה"ל אם לאו.

ומה שכתב להתיר פס"ר דלא ניה"ל לענין שבת, אי"ז משום שמה דלא ניה"ל מפקיע טעמא דפס"ר. אלא הוא היתר חדש, דכל דלא ניה"ל במעשה השני שנעשה שלא בכונה אי"ז מלאכת מחשבת. וזה ל"ש בשאר איסורים.^{נב}

^{נא} או על דרך הצד הג' הנ"ל, דכיון שיכול לעשות המעשה הא' באופן שלא ייעשה המעשה השני, וכגון שזלף בטיפין דקין, או יסתום נחיריו, אין בין שני המעשים יחס של פס"ר, והמעשה השני יותר עומד בפנ"ע ואינו נכנס בשם המעשה בלא כונה.

ויל"ע מדברי רש"י בכריתות (כ: ד"ה רב אשי אמר) דכל שאינו יודע שסוף התחתונות להבעיר הוי דשא"מ ומשמע דעי"ז שאינו יודע לא חשיב פס"ר. וזה היה יותר ניחא לכ' להך צד דטעמא דפס"ר משום אנ"ס. אבל מדברי רש"י בזבחים מבואר דס"ל כאידך צד.

^{נב} אלא דיל"ע א"כ כל משאצל"ג נחיר לכתחילה מה"ט דלא ניחא לי'. ואף דבמשאצל"ג עושה המעשה להדיא, ואילו דשא"מ הוי ב' מעשים, אבל הרי להרא"ש זהו גדר פס"ר דעי"ז נעשה מעשה א', וכמה שהוכחנו מדבריו בפסחים גבי יכול לסתום נחיריו דזהו גדר פס"ר. וא"כ מה בין משאצל"ג (דאסור לכתחילה) לפס"ר דלא ניה"ל (דמותו לכתחילה), כיון דבשניהם הוא מעשה אחד.

ואפשר דגם להרא"ש ע"י שהוא פס"ר אינו נעשה מעשה אחד ממש, רק ענין פס"ר הוא דע"י שהמעשה השני הוא פס"ר הוא נכנס בשם המעשה אפילו בלא כונה. אבל עדיין הוא מעשה בפנ"ע. (והוא כהצד הג' שכתבנו לעי'). וזהו החילוק בין פס"ר דלא ניה"ל לבין משאצל"ג. דמשאצל"ג הוא מעשה אחד ממש שנעשה להדיא אלא שאין לו צורך בתכלית המלאכה. ואי"ז אלא פטור אבל אסור. אבל בפס"ר דלא ניה"ל הוי ב' מעשים, וכיון שהמעשה השני נעשה בלא כונה ובלא נחותא שרי

אבל הוא מותר מטעם אחר דלא ניח"ל במעשה השני.

ו. ואחר שייסד הרא"ש דהיתר זה החדש לא נאמר אלא לענין שבת, מביא ראיה לזה, והיינו דמביא ראיה דלא נימא דהיתר זה נוהג גם בשאר איסורים. והרא"ש שולל זה, דאם איתא לסברא זו, גם לר' יהודה היה כן. דמהיכ"ת לתלות היתר זה דלא ניחא לי' בפלוגתא דר' יהודה ור"ש. תינח לסברת הרא"ש בפ' כל כתבי לדעת הערוך, דלא ניח"ל מפקיע פס"ר, א"כ חזר לדין דשא"מ בעלמא שהוא פלוגתא דר' יהודה ור"ש. אבל לסברת הרא"ש בפ' שמונה שרצים, דלא ניח"ל אינו הפקע בדין פס"ר, אלא היתר חדש, א"כ מהיכ"ת דר' יהודה פליג על זה.

והרי ר' יהודה אינו חולק על ר"ש בעצם הדבר שיתכן מעשה שני שאינו בכלל עיקר שם המעשה ושרי. כמבואר בפ' כל שעה (כה:): דגם לר' יהודה לא אפשר ולא קא מכוין שרי. ולא פליגי ר' יהודה ור"ש כ"א בציוור הפרטי דאפשר ולא קא מכוון דר"ש אזיל בתר כונה ור' יהודה לא אזיל

ה. וניחא מה שהקשינו איך שמעינן מהא דאביי ורבא תרי גווני פס"ר, חדא פס"ר דניח"ל לענין שבת, ועוד פס"ר לענין שאר איסורים ואפילו לא ניח"ל. ולנ"ל דין פס"ר הוא אחד, דכל שהוא פס"ר נכנס לשם המעשה ופקע ההיתר דר"ש. אלא דבשבת יש היתר חדש דדשא"מ דלא ניח"ל. (והגמ' בכ"מ דקאמר מודה ר"ש בפס"ר גם לענין שבת, מיידי בגונא דניח"ל, ולכן צריך לההיתר דר"ש.)

והיתר זה שמו היאות לו אינו "פסיק רישא דלא ניחא ליה", דמשמע דמה דלא ניח"ל מפקיע דין פס"ר וחזר להיתר הכללי דדשא"מ שנחלקו בו ר"י ור"ש בכה"ת. וזה באמת אינו. אלא שמו היותר נאות הוא "דשא"מ דלא ניחא ליה", דהיינו היתר חדש (לענין שבת דוקא) דכל דשא"מ כשהמעשה השני לא ניח"ל אינו בכלל שם המעשה. אלא דסוכ"ס היתר זה אין לו נפק"מ כ"א במקום פס"ר, דאם אינו פס"ר בלא"ה שרינן מחמת חסרון כונה לחוד, ואפילו בדניחא ליה, למה דקיי"ל כר"ש. ולכן הוא נקרא היתר פס"ר דלא ניח"ל, פי' אע"ג דהוא פס"ר ואין בו היתרא דדשא"מ בעלמא,

לכתחילה.

אי"נ לעולם ענין פס"ר הוא דנעשה מעשה אחד ממש. אלא דמש"כ הרא"ש דבשבת שרינן פס"ר דלא ניח"ל משום מלאכת מחשבת, אי"ז כחסרון מלאכת מחשבת בעלמא דעושה המעשה אלא שחסר בתנאי החיוב דמלאכת מחשבת. אלא כונתו דבשבת שם המעשה נקבע גם ע"י ניותא דידיה, וכל דלא ניח"ל במעשה השני זה מועיל בשבת להפרידו ולהפקיעו משם המעשה.

ועי' ברמב"ן (כתובות ו.) דג"כ כתב מתחילה שלא התיר הערוך אלא לגבי שבת. (אבל אח"כ בהמשך כותב דהערוך הביא ראיה מקציצת בהרת עיי"ש וזה הרי משאר איסורים, וצ"ע.) אלא שהאריך בהסברת הדבר דמלאכת שבת מסורה ללב דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ונראה דהוא על דרך הנ"ל, דבשבת שם המעשה ליבא בעי.

כיון שאינו פס"ר, וכשמ"כ הרא"ש בפ' הכונה דאינו פס"ר שיכבה, ודו"ק.

ז. אלא דלפי"ז יוצא דלשי' הרא"ש בפ' שמונה שרצים, התירו של הערוך בפס"ר דלא נח"ל נאמר אפילו לר' יהודה. וק' מהגמ' יומא (לד:) דר' יהודה אומר עשיות של ברזל היו מחממין מעוה"כ כו', ומקשה הגמ' ממה שאמר אביי גבי קציצת בהרת דהדרשא דבשר אתיא כר' יהודה שאוסר דשא"מ. וכיון דר' יהודה אוסר דשא"מ אמאי שרי להטיל עשיות של ברזל למים, כיון דמצרף.²¹ וקשה לפמש"נ בדברי הרא"ש, דהיתרו של הערוך נאמר אפילו לר' יהודה, א"כ מאי מקשה הגמ', הא התם כיון דהוא דשא"מ דלא נח"ל גם לר' יהודה היה מודה דשרי.

ושי"ל דהנה זה פשוט דכל פס"ר דלא נח"ל הוי לכה"פ משאצל"ג. דכיון שאינו מתכון למעשה האסור וגם לא נח"ל בגוה א"כ אי"צ לגופה. אלא דמשאצל"ג חמור טפי דעושה המעשה להדיא. ומעתה, בשלמא להרא"ש עצמו

בתר כונה. ולכן, אם איתא דיש היתר חדש דכל דלא נח"ל במעשה השני שרי, מהיכ"ת דפליג על זה ר' יהודה. דהיינו, כיון דחזינן דלא נח"ל עדיף מלא נתכוון (דהרי לא נח"ל שרי אפילו בפס"ר), א"כ מהיכ"ת דגם ר' יהודה לא יתיר בזה, וכמו שר' יהודה מתיר בלא אפשר ולא קא מכוון, כך יתיר בלא נח"ל ולא קא מכוון.²²

ולכן שפיר מוכיח הרא"ש דע"כ סברא זו אינה, וכל ההיתר דלא נח"ל לא נאמר אלא לענין שבת. אבל בשאר איסורים לא. מדפריך הגמ' גבי מזלפין יין על גבי האשים, והרי מכבה. ואף דס"ד דאתיא כר' יהודה, מה בכך, דהרי ההיתר ד"לא נח"ל ליה" אינו תלוי במחלוקת ר' יהודה ור"ש כלל. וע"כ דליתא להתירא דדשא"מ דלא נח"ל כ"א לענין שבת, ובשאר איסורים לא נאמר כלל היתר זה. ושפיר פריך הגמ' והרי מכבה. עד דמתרץ הגמ' דאתיא כר"ש, ומותר לא מחמת חסרון נחיתא אלא מחמת חסרון כונה,

²¹ אבל הראשונים הביאו שהערוך הביא ראייה ממוכרי כסות שמוכרים כדרכן, אף שהוא פס"ר. והרי ההיתר דמוכרי כסות נאמר אליבא דר"ש דוקא, כמבואר בגמ' (פסחים כו:). וע"כ דהערוך ס"ל דענין לא נח"ל לר' הוא הפקעה בדין פס"ר, וחזר לדין דשא"מ ולפלוגתא דר' יהודה ור"ש. וכמה שביאר הרא"ש בפ' כל כתבי לדעתו, דפס"ר הוא אנ"ס. אבל הרא"ש בפ' שמונה שרצים אזיל בשיטת עצמו, דפס"ר אינו אנ"ס אלא ענינו שהמעשה השני נכנס לשם המעשה. ובזה אין חילוק אי נח"ל אי לאו.

וע"כ דאם באנו להתיר בדלא נח"ל הוא היתר חדש משום דלא נח"ל. ומהיכ"ת דר' יהודה יחלוק על זה.

²² וממה דמבואר מזה דאילו לר"ש שריא, הביא הערוך ראייה לשיטתו דפס"ר דלא נח"ל שרי לר"ש. והרמב"ן (לק' קיא.) דחה הראייה דהסוגיא התם מייתי מש"א אביי דהדרשא דאע"פ שיש שם בהרת יקין קאי לר' יהודה, וזה נאמר קודם שקיבל אביי מרבא דמודה ר"ש בפסיק רישא, כמבואר בגמ' (שבת קלג:). אבל השתא דקיי"ל דמודה ר"ש בפס"ר, ליכא חילוק אי נח"ל אי לאו.

דברים עמוקים השופעים אחר חדש על הרבה מהענינים שנידונו למעלה. וחשבתי להעתיקם לפי הבנתי, עם קצת תוספת דברים. [ומה שהוספתי מדעתי הכנסתי בסוגריים מרובעים].

הנה שי' הערוך דפס"ר דלא ניח"ל שרי, והתוס' כאן וכן בכתובות (ו.) הק' ממש"א שמואל לק' (קז.) דכל פטורי שבת פטור אבל אסור לבר מהנך תלת, ואחד מהם המפס מורסא בשבת פטור, דפטור ומותר. ושמיע להו להתוס' דאינו מותר אלא משום צערא הא לאו הכי היה אסור, וקשה להערוך.

והרשב"א (כתובות שם) תי' לדעת הערוך דבאמת אינו מפורש בגמ' דטעמא דשמואל משום צערא, ולדעת הערוך נימא דטעמא דשמואל דמפס מורסא מותר לכתחילה הוא מה"ט גופא שהוא פס"ר דלא ניח"ל.

ותמוה דהא מפורש בגמ' (קז:) דרב אמר מאן תנא מפס מורסא ר"ש הוא דאמר משאצל"ג פטור. הרי דפטור מפס מורסא הוא מדין משאצל"ג, ולא מדין פס"ר דלא ניח"ל.

דס"ל דהתירו של הערוך נאמר בשבת דוקא, יש מקום גדול לומר שההיתר הוא לר"ש דוקא. שהרי לר"ש בלא"ה הוא פטור מטעם משאצל"ג, ולכן מועיל מה שהוא גם דשא"מ דלא ניח"ל להתיר לכתחילה. אבל לר' יהודה דס"ל דמשאצל"ג חייב, לא שרינן פס"ר דלא ניח"ל. אבל אילו נאמר התירו של הערוך בשאר איסורים, אזי ס"ל להרא"ש דמהיכ"ת לתלות ההיתר בשיטת ר"ש דוקא, וכמש"נ. ולכן להרא"ש עצמו ניחא הסוגיא ביומא, דלדידיה היתר פס"ר דלא ניח"ל לא נאמר אלא בשבת ואליבא דר"ש. אלא שבא הרא"ש להוכיח ולאפוקי מהסברא דההיתר נאמר בשאר איסורים ג"כ, דאזי מסתמא היה מותר גם לר' יהודה, ושפיר הוכיח הרא"ש נגד זה מהסוגיא בזבחים, דפריך והלא מכבה. אלא דק"ק דלמה לא הוכיח כן גם מהסוגיא ביומא.^נ

בענין משאצל"ג ופס"ר דלא ניח"ל

אחר שכתבתי כל הנ"ל שמעתי שיעור (מוקלט) מהג"ר ישראל רוזן שליט"א הר"מ דשיבת אור ישראל בפ"ת, ובו

^נ ולפלפולא שי"ל עוד, דהסוגיא ביומא קאי אליבא דאביי כמבואר שם. והנה שי' אביי בפסחים (כה:) בלישנא בתרא שהוא עיקר (דהלישנא קמא איתותב עיי"ש) דר' יהודה לא אזיל בתר כונה כלל אפילו לחומרא, ולכן לר' יהודה לא אפשר וקא מכוון מותר. ולאביי שפיר מוכח דר' יהודה ליי"ל התירא דלא ניח"ל. דאם לא כן א"כ נהי דר' יהודה לא אזיל בתר כונה, אבל בתר ניהותא אזיל, וא"כ גם לחומרא ניזיל בתר ניהותא, וא"כ לא אפשר וקא מכוון יהיה חייב כיון דניח"ל. אלא לאביי ע"כ ההיתר דפס"ר דלא ניח"ל לא נאמר אלא לר"ש. אבל למה דקיי"ל כרבא דלא אפשר וקא מכוון חייב לר' יהודה, ליכא להכרח זה, ושוב אין לנו מקור לחלק ולומר דההיתר דפס"ר דלא ניח"ל נאמר לר"ש דוקא.

שהוא משאצל"ג, וכן בתוס' בסוגיין לענין תולש בארעא דחבריה, דאי"ח בכ"ש משום יפוי הקרקע כיון שהוא משאצל"ג. ולא כתבו דפטור משום דשא"מ, ומדין פס"ר דלא ניח"ל, דבזה פליגי לגמרי על הערוך וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל חייב.

אבל א"כ בשאר איסורים שבתורה דל"ש בהו פטורא דמשאצל"ג יסברו התוס' דחייב מה"ת, אע"ג שהוא פס"ר דלא ניח"ל. וקשה דהתוס' בכתובות כשבאו לדחות ראיית הערוך מהא דמזלפין יין על גבי האשים כתבו דשאני התם משום מצוה. ומשמע דאינו אלא איסור דרבנן, שאפשר להתירו משום מצוה. והרי התם לא מיירי באיסור שבת, והיה צ"ל חייב מה"ת.

ולכ' צ"ל דשי' הר"י בתוס' כתובות חולקת על שי' התוס' בשבת, והר"י ס"ל דפטורא דפס"ר דלא ניח"ל אינו משום משאצל"ג, אלא מדין דשא"מ דכה"ת, ומסכים הוא עם הערוך דמדאורייתא פס"ר דלא ניח"ל פטור גם בשאר איסורים, ומדין דשא"מ, ולא פליג הר"י על הערוך אלא מדרבנן, דהערוך התיר אפילו לכתחילה והר"י ס"ל דפס"ר דלא ניח"ל אסור מדרבנן.

אלא דא"כ אינו מובן לשון התוס' שם שכתבו דפס"ר דלא ניח"ל פטור אבל אסור "כמו משאצל"ג".

ג. בגמ' לעי' (מב.) מקשה דבדשא"מ פסק שמואל כר"ש, ואילו שמואל עצמו אסר לכבות גחלת של עץ שלא יזוקו בה רבים. ומתוך הגמ' דבדשא"מ פסק כר"ש, ובמשאצל"ג פסק כר' יהודה.

ואין לומר דטעם הערוך עצמו שהתיר פס"ר דלא ניח"ל הוא מלתא דמשאצל"ג. דלכ' א"א לומר כן, חדא דמשאצל"ג פטור אבל אסור, ואילו הערוך התיר פס"ר דלא ניח"ל לכתחילה. וביותר, דהערוך התיר אפילו בשאר איסורים שבתורה (כמבואר ממה שהביא ראה ממזלפין יין על גבי האשים ומקציצת בהרת) ואילו פטור משאצל"ג הוא בשבת דוקא, דהרי הגמ' (חגיגה י':) תלה לי' במה שמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכמו שדייקו התוס' לעי' (עה.).

וגם על התוס' יש לתמוה, אמאי הקשו על הערוך מכח דברי שמואל (קז.) דמפיס מורסא מותר, ומכח דיוקא בעלמא דשמיע להו להתוס' דרק משום צערא התיר, ואמאי לא הקשו התוס' יותר ממה שמפורש בדברי רב (קז:.) דפטור מפיס מורסא הוא משום משאצל"ג, ולא משום פס"ר דלא ניח"ל.

גם ידועה התימה בפסקי הרמב"ם בענ"ז שפסק דמפיס מורסא שריא, אע"ג דפסק כר' יהודה דמשאצל"ג חייב. (ודברנו מכ"ז לעי').

ב. התוס' בכתובות (שם) כתבו שהר"י חולק על הערוך, וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל פטור אבל אסור כמו במשאצל"ג. ומשמע דהר"י פליג על הערוך לגמרי וס"ל דבכה"ת פס"ר דלא ניח"ל חייב, רק בשבת פטר ר"י לא מדין דשא"מ אלא מטעם אחר דכיון דלא ניח"ל הו"ל משאצל"ג. וזה אינו אלא פטור לענין שבת ולא לענין שאר איסורים. וכן מבואר בתוס' בשבת (עה.) גבי פוצע חלזון, דאי"ח משום נטילת נשמה משום

עשה האיסור "לצורך גופו". אלא דבעלמא "גוף האיסור ושורשו" אינו אלא מעשה האיסור, ולא תכליתו. ולכן כל שנתכוון למעשה האיסור לא משכח "ל פטור משאצל"ג, שהרי כל שעושה המעשה בכונה ע"כ יש לו צורך בגופו. ולמשל, אם נתכוון לאכול נבילה בשביל לסלקה מביתו בודאי חייב, ולא נאמר שהוא משאצל"ג, דבאמת הוא צריך לגופו, היינו לגוף מעשה האכילה, ומה לי לאיזו תכלית הוא אוכל. ורק במלאכת שבת נתחדש ד"גוף המלאכה ושורשו" הוא הצורך שהיו צריכין לה במשכן, וזהו חידוש במלאכת שבת, מדין מלאכת מחשבת, ד"גוף המלאכה ושורשו" אינו מעשה המלאכה לבד אלא תכליתו שנעשה המלאכה בשבילה במשכן. ולכן אם חופר גומא ואי"צ אלא לעפרה הו"ל משאצל"ג, דאף שצריך למעשה החפירה אבל אי"צ לתכלית שנעשה בשבילה במשכן, שהיא גוף המלאכה ושורשו.

ה. ולפי"ז גם בשאר איסורים משכח"ל פטור משאצל"ג, והיינו כשאין לו צורך בגוף מעשה האיסור. והיינו בדשא"מ. דכיון שלא נתכוון למעשה האיסור כלל, אין לו צורך בגוה, והו"ל כמשאצל"ג.

ולפי"ז יש לבאר מה דהיה ס"ד להגמ' (מב). דטעמא דשמואל שהתיר דשא"מ משום דס"ל דמשאצל"ג פטור. והגרעק"א תמה איך ס"ד לגמ' לומר כן. הא ר"ש התיר דשא"מ גם בשאר איסורים. אבל לגמ' ניחא, דבאמת גם בשאר איסורים שייך פטורא דמשאצל"ג,

והתוס' שם תמהו מה ס"ד מעיקרא להקשות, וכי משום שפסק שמואל כר"ש בדין אחד מחוייב הוא לפסוק כותי' בדינים אחרים. ותירצו דהיה ס"ד דטעמא דר"ש שהתיר כשאינו מכוון משום דאפילו במכוון כל שאי"צ לגופה פטור. זאת אומרת דהיה ס"ד להש"ס דמה שהתיר ר"ש דשא"מ לכתחילה, הוא משום שפטור במשאצל"ג, דכל דשא"מ הוא גם משאצל"ג אלא דעדיף מיניה. והגרעק"א (מערכה י') תמה ע"ז דהא מה שפטור ר"ש במשאצל"ג לא נאמר אלא בשבת, שהרי הוא מדין מלאכת מחשבת כמבואר בחגיגה (י'): וכמו שדייקו התוס' לעי' (עה.), ואילו התירא דדשא"מ נאמר גם בשאר איסורים, ואיך ס"ד להגמ' לתלותם זב"ז.

ד. והנה עי' לשון התוס' לעי' (צד). שביארו ענין משאצל"ג וז"ל נראה לר"י דמלאכה שאינה צריכה לגופה קרי כשעושה מלאכה ואין צריך לאותו צורך כעין שהיו צריכין לה במשכן אלא לענין אחר כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו עכ"ל. והנה פשטות כונת התוס' דילפינן דחיובא דשבת צ"ל דומיא דהמשכן שנעשו המלאכות לצורך מסויים. וא"כ מעיקרא לא נאמר הך דינא דמשאצל"ג כ"א לענין שבת.

אבל באמת מדיוק לשון התוס' מש"כ כי הצורך שהיתה מלאכה נעשית בשבילו במשכן הוא גוף המלאכה ושורשו, נראה דכונתם באופן אחר. דלעולם כללא הוא בכל התורה – ולא רק בשבת – דמשאצל"ג פטור, דהיינו דאי"ח אא"כ

כל שלא נתכוון לגוף מעשה האיסור כלל.¹¹

דבדשא"מ נאמר היתר בפנ"ע, שלא מדין משאצל"ג.¹²

רק דהגמ' מקשה דאם כל טעם הפטור בדשא"מ הוא מכח דין משאצל"ג א"כ יקשו פסקי שמואל דבדשא"מ פסק כר"ש ובמשאצל"ג פסק כר' יהודה, וע"כ

ו. ומעתה י"ל דבאמת טעם הערוך שהתיר בפס"ר דלא ניח"ל הוא משום משאצל"ג. דכל פס"ר דלא ניח"ל אין לו צורך בגוף מעשה האיסור.¹³ ואף דהערוך התיר גם בשאר איסורים, ולא רק

¹¹ [ואף דמשאצל"ג אינה מותרת כ"א היכא דלא ניחא ל'. אבל היכא דניחא ל' לא חשיב משאצל"ג. כדמוכח בסוגיין דרק בארעא דחבריה הוי משאצל"ג. וכ"כ התוס' בכתובות (ו.) לענין מפס מורסא דאם ניח"ל בפתח חייב. ואילו היתר דשא"מ לר"ש נאמר אפילו בדניחא ל'. (שהרי פס"ר דלא ניח"ל שריא להערוך, וגם לר"י אינו אסור אלא מדרבנן, וע"כ מה דמודה ר"ש בפס"ר מיירי דניח"ל, ומינה דאם אינו פס"ר מתיר ר"ש אף דניח"ל.) וא"כ סוכ"ס איך ס"ד דמה שהתיר ר"ש דשא"מ הוא מכח מה שפטר במשאצל"ג. אבל נראה דא"כ, דבדאי כשמתכוון למעשה המלאכה, כל דניח"ל חשיב שיש לו צורך גם בתכליתה, וחייב. וכגון התולש בארעא ידיה, כיון שמתכוון למעשה התלישה, וגם ניח"ל ביפוי קרקע ידיה, נחשב שיש לו צורך באותו יפוי. אבל בדשא"מ, כל שאינו פס"ר, דאין מתכוון כלל למעשה האיסור וגם אינו יודע בודאי שייעשה, כיון דלא תפיס כונתו על מעשה האיסור, כל שכן שאינו נחשב שיש לו בו צורך. כן נ"ל.]

¹² [אלא דקשה לפי"ז מאי מקשים התוס' שם בסו"ד על הגמ' בזבחים דמקשה לשמואל שמתיר לזולף יין ע"ג האשים משום דסבר כר"ש דדשא"מ מותר, ממה שפסק שמואל כר' יהודה דמשאצל"ג חייב, ומתירן הגמ' דבדשא"מ ס"ל כר"ש ובמשאצל"ג ס"ל כר' יהודה. והיינו על דרך הגמ' בשבת (מב.) הנ"ל דהיה ס"ד בקושיא דהיתר דשא"מ תליא בפטור משאצל"ג. וכ"כ התוס' שבת (שם). והקשו ע"ז התוס' וז"ל דמשמע דאי הוי סבר שמואל מלאכה שאינה צריכה לו פטור עליה הוה אתי שפיר, ואמאי והא מלאכה שאינה צריכה לגופה בשאר איסורים דלאו שבת חייב עליה וכיון דסבירא ליה דהא בהא תליא א"כ אמאי קאמר התם דבר שאין מתכוין מותר עכ"ל. והרי לפי המבואר כאן במשאצל"ג כזה דאין צריך למעשה האיסור – וכמו במזלפין יין ע"ג האשים דאי"צ למעשה הכיבוי – משאצל"ג פטור גם בשאר איסורים. וניחא ברוחא הסוגיא בזבחים, ומאי מקשי התוס'. ומשמע דהתוס' בשבת לית להו מהלך זה, וס"ל דבשאר איסורים לא שייך פטור משאצל"ג כלל. אבל עכ"פ בדעת הערוך והתוס' בכתובות עדיין הוא נכון וכמה שיתבאר.]

¹³ [אבל אם ניח"ל אזי חשוב צריך לגופו. ואף דבדשא"מ כתבנו לעי' דאפילו ניח"ל חשיב אצל"ג, היינו משום שאינו פס"ר, ואין כונתו נתפסת על מעשה האיסור (ומה"ט גופא פטור גם מדין דשא"מ), וכיון שאין שם כונה כ"ש שאין שם צורך. אבל כאן שהוא פס"ר, ותפיס כונתו על המעשה השני (דמה"ט מודה ר"ש בפס"ר), אלא דאנו באים לדון דמ"מ אין לו צורך בגויה, זהו דוקא בגונא דלא ניח"ל במעשה האיסור. והיינו, דפס"ר אין הפטור דדשא"מ, אבל סוכ"ס בפועל אינו מתכוון למעשה האיסור ואין לו ניהותא בגוי', וזה נחשב אינו צריך לגוף מעשה האיסור. ופטור מדין משאצל"ג.]

ולנ"ל ניחא ברוחא, דהרי זהו גופא טעמא דהערוך שהתיר פס"ר דלא ניח"ל, משום שהוא משאצל"ג, ושפיר קאמר רב דהיתר מפסי מורסא נאמר לר"ש דוקא, דר"ש הוא דס"ל משאצל"ג פטור. אבל ר' יהודה דמחייב במשאצל"ג, ה"ה דחייב בפס"ר דלא ניח"ל.

ז. והתוס' חולקים על הערוך, וס"ל דפס"ר דלא ניח"ל אסור. אבל ביסוד סברת הערוך דפס"ר דלא ניח"ל הוי משאצל"ג מודים גם התוס'. (דלכן לא הקשו על הערוך מהגמ' (קז:) כנ"ל.) דזה פשוט דכל פס"ר דלא ניח"ל הו"ל משאצל"ג. וגם בשאר איסורים שייך זה כנ"ל. אלא דס"ל להתוס' דכמו שחכמים אסרו לכתחילה משאצל"ג לענין שבת, כך אסרו משאצל"ג דשאר איסורים, דהיינו פס"ר דלא ניח"ל.

ולע"י הקשינו דהתוס' בכתובות (ו.) כתבו תחילה בשם ר"י דפס"ר דלא ניח"ל פטור אבל אס כמו משאצל"ג. ומשמע דפטורא ידידה משום משאצל"ג. אבל אח"כ כתבו דמה שהתירו לזלף יין על גבי האשים לכתחילה הוא משום דמצוה שאני. והרי התם מיירי בשאר איסורים ומה שייך בזה פטור משאצל"ג.

ולנ"ל ניחא דגם בשאר איסורים שייך פטורא דמשאצל"ג, באופן שאינו צריך למעשה האיסור, והיינו בפס"ר דלא ניח"ל.

באיסורי שבת, אבל באמת גם בשאר איסורים נאמר דין משאצל"ג, כל שלא נתכוון כלל למעשה האיסור ולא ניח"ל בגוה.^ט

[ואע"ג דמשאצל"ג בעלמא פטור אבל אסור, ואילו פס"ר דלא ניח"ל מתיר הערוך לכתחילה. בזה דעת הערוך, דאף דחכמים אסרו לכתחילה משאצל"ג בשבת, היינו אותו דין משאצל"ג שנתחדש לענין שבת שיש לו צורך במעשה המלאכה, רק שאין לו צורך בתכליתה. דכיון שאותו פטור מבוסס על דין מלאכת מחשבת, אסרו אותו חכמים לכתחילה. (וכמו שאסרו שאר דברים הפטורים משום מלאכת מחשבת, כגון מלאכה שנעשה ע"י שינוי.) אבל משאצל"ג דכל התורה, שאין לו צורך אפילו במעשה האיסור, דהיינו פס"ר דלא ניח"ל, בזה לא אסרו חכמים, ואוקמה אהתירא דאורייתא דמשאצל"ג.]

וניחא לפי"ז דהתוס' הק' על הערוך מהא דמפסי מורסא דאמר שמואל דמותר לכתחילה משום צערא, הא לא"ה היה אסור. והרשב"א תי' דהערוך יפרש דאדרבא זהו טעמא דשמואל שהתיר לכתחילה משום שהוא פס"ר דלא ניח"ל. ותמוה, דהא בגמ' (קז:) מפורש קאמר רב דפטורא דמפסי מורסא הוא משום משאצל"ג. ומה יענה לזה הערוך. וגם התוס' אמאי לא הקשו על הערוך מזה.

^ט [אבל פס"ר דניח"ל חייב, דכיון שיודע שייעשה האיסור וניח"ל בגוה, חשיב לצורך גופו, וכמו בתולש בארעא ידידה, וכן"ל.]

לכתחילה. והרי שמואל עצמו פסק (לעי' מב.) דאסור לכבות גחלת של עץ ברה"ר כר' יהודה דמשאצ"ג חייב. ונדחקו דשמואל לדבריו דר"ש קאמר. אבל לפמש"נ יש מקום לחלק, דשמואל לא פסק כר' יהודה כ"א לענין שבת, דלית לי' הך סברא דילפינן ממשכן דהתכלית שנעשה במשכן בשבילה היא גוף המלאכה ושורשו. אבל היכא דאינו צריך אפילו למעשה האיסור, דהיינו פס"ר דלא ניה"ל, בזה ס"ל לשמואל כר"ש. ושפיר פסק שמואל דמפיס מורסא שריא.²⁰

[והרי לפמש"נ לעי' זה מוכח בלא"ה דשמואל שפסק כר' יהודה במשאצ"ג היינו דוקא במשאצ"ג דשבת שצריך למעשה האיסור ורק אי"צ לתכליתה. אבל כשא"צ למעשה האיסור פסק שמואל כר"ש. שהרי שמואל התיר לזלף יין על גבי האשים, ולדעת הערוך היינו מדין פס"ר דלא ניה"ל, והרי נתבאר דהיתר פס"ר דלא ניה"ל הוא גופא משום שא"צ למעשה האיסור.²⁰]

וכל פלוגתת הערוך והתוס' הוא רק בזה, דהערוך ס"ל דרבנן לא אסרו כ"א במשאצ"ג דשבת, דיש לו צורך במעשה אבל אין לו צורך בתכלית המלאכה, אבל בפס"ר דלא ניה"ל דאינו צריך אפילו למעשה האיסור, התירו משאצ"ג אפילו לכתחילה. והתוס' אינם מחלקים כן.²⁰

ח. ומדברי התוס' בכתובות שכתבו לדעת ר"י שהתירו לזלף יין ע"ג האשים משום מצוה, מוכח דגם בשאר איסורים פס"ר דלא ניה"ל פטור מה"ת. ואילו התוס' בשבת (עה.) כתבו דמה שפוצע חלזון אי"ח משום נטילת נשמה הוא מדין משאצ"ג. וגם בסוגיין כתבו דהתולש בארעא דחבריה אי"ח על יפוי הקרקע משום שהוא משאצ"ג. ולכ' הם שיטות חלוקות. אבל לפמש"נ דברי התוס' בכתובות ובשבת עולים בקנה אחד, דפס"ר דלא ניה"ל פטור משום שהוא משאצ"ג, הן בשבת והן בשאר איסורים.

ט. והנה התוס' (ג. ד"ה הצד) הקשו, דשמואל אמר דמפיס מורסא מותר

²⁰ [ולעי' כתבנו דהתוס' בשבת (מב.) נראה דלי"ל סברא זו דגם בשאר איסורים שייך משאצ"ג. וא"כ לדידיה פטור פס"ר דלא ניה"ל ל"ש כ"א לענין שבת. ולכן התוס' בסוגיין כשבאו לדחות ראיית הערוך ממזלפיין יין ע"ג האשים לא יכלו לתרץ דמשום מצוה התירו. וכמו שתי' התוס' בכתובות. ולדעת התוס' בשבת ל"ש פטור פס"ר דלא ניה"ל שהוא מדין משאצ"ג בשאר איסורים כלל.]

²⁰ [ומה שהוא מותר לכתחילה היינו או משום צערא, כדעת התוס', או משום דבמשאצ"ג כזה אי"צ למעשה האיסור, וכדעת הערוך.]

והתוס' שהקשו כן, ולא ניה"ל בזה, י"ל עפ"י מה שהוכחנו לעי' דהתוס' בשבת לי"ל כל מהלך זה דגם בשאר איסורים שייך פטור משאצ"ג.]

²⁰ [אבל אין לומר דגם ר' יהודה עצמו לא חייב במשאל"ג כ"א לענין שבת, אבל במשאצ"ג גם ר'

יהודה פוטר. זה אינו, דע"כ ר' יהודה ל"ל היתר פס"ר דלא ניח"ל, כמבואר בגמ' זבחים דשמואל שהתיר לזלף יין ע"ג האשים היינו כר"ש, אבל לר' יהודה אסור.

ועדיין יל"ע בלשון הגמ' שם דבמשאצל"ג סבר שמואל כר' יהודה (ולכן אסור לכבות גחלת של מתכת כדי שלא יזוקו בה רבים) ובדשא"מ סבר כר"ש (ולכן התיר לזלף יין על גבי האשים). והרי לפמש"נ ההיתר לזלף יין ע"ג האשים – שהוא מדין פס"ר דלא ניח"ל – הוא גופא מדין משאצל"ג. אבל אין זה קושיא, דבוראי בלשון הגמ' משאצל"ג היינו מלאכת שבת שאי"צ לתכלית המלאכה, אבל כשאינו צריך למעשה האיסור אין הש"ס קורא לזה "משאצל"ג" אלא דשא"מ, אלא דמ"מ נתבאר דיסוד הפטור דדשא"מ במקום שהוא פס"ר דלא ניח"ל הוא מאותו יסוד דהיתר משאצל"ג, וככל הנ"ל.

ואדאיתת להכי יש להסתפק בביאור הגמ' (מב.), דמתחילה היה ס"ד דהיתר דשא"מ תליא בפטור משאצל"ג, וכמש"נ לעי' דכל שאין שם כונה במעשה השני ולא תפיס כונתו עליו חשיב שאינו צריך לו. ומקשה פסקי שמואל אהרדי. ומסיק דבמשאצל"ג סבר שמואל כר' יהודה, אבל בדשא"מ סבר כר"ש. האם הכונה דבאמת מסקנת הגמ' דדשא"מ הוא היתר אחר ואינו ענין למשאצל"ג. וכל מה שנתבאר דהיתר פס"ר דלא ניח"ל הוא מדין משאצל"ג, היינו משום שהוא פס"ר דלכן ל"ש ההיתר המיוחד דדשא"מ. אבל כשאנו פס"ר הוי דשא"מ היתר אחר לגמרי. או"ד גם היתר דשא"מ בעלמא הוא מיסוד משאצל"ג, אלא דקאמר הגמ' דשמואל פסק כר"י במשאצל"ג דשבת (שזה נקרא אצל הש"ס משאצל"ג), דאין לו צורך בתכלית המלאכה, אבל במשאצל"ג דשאר איסורים (שזה נקרא דשא"מ), דאין לו צורך במעשה האיסור, פסק שמואל כר"ש.

ולכ' יש להביא ראיה לצד השני, דהרי בגמ' (מב.) היה ס"ד דמה שהתיר ר"ש דשא"מ הוא מיסוד על היתר משאצל"ג, וכמש"נ לעי'. והגמ' לא דחה זה אלא מכח סתירת פסקי שמואל דבמשאצל"ג פסק כר' יהודה ובדשא"מ פסק כר"ש. והרי בגמ' זבחים (צא:) מוכח לפמש"נ דלא פסק שמואל כר' יהודה אלא דמשאצל"ג דשבת, שצריך למעשה המלאכה ולא לתכליתה, אבל במשאצל"ג דשאר איסורים, דהיינו פס"ר דלא ניח"ל שאי"צ אפילו למעשה האיסור, וכגון בהא דמזלפין יין ע"ג האשים (שהוא פס"ר דלא ניח"ל, כמש"כ תוס' בשם הערוך) פסק שמואל כר"ש. וא"כ מנ"ל להגמ' (מב.) לחזור בה מהנחתה הראשונה דההיתר דדשא"מ – שאינו מתכוון וממילא אינו צריך למעשה האיסור – מיסוד על שיטת ר"ש במשאצל"ג. ומשמע מזה, דאיה"נ, ההיתר דדשא"מ בעלמא ג"כ מיסוד על יסוד משאצל"ג, ומש"א הגמ' (מב.) דשמואל פסק כר"ש בדשא"מ היינו גופא טעמא משום הך יסוד דמשאצל"ג דשאר איסורים, וכמש"נ דהש"ס וקרא למשאצל"ג דשאר איסורים דשא"מ.

אבל א"כ יקשה, דהרי ש"י ר"י בתוס' (כתובות ו.) דאף דפס"ר דלא ניח"ל מותר מה"ת (אפילו בשאר איסורים) אבל רבנן אסרו אותו כמו שאסרו משאצל"ג. וביארנו זה עפ"י מש"נ דפטור פס"ר דלא ניח"ל הוא מאותו יסוד דפטור משאצל"ג. ואם איתא דגם פטור דשא"מ בעלמא (שאנו פס"ר) הוא מיסוד משאצל"ג, א"כ למה חכמים לא אסרו גם את זה. אלא ע"כ דדשא"מ (כשאנו פס"ר) הוא פטור בפנ"ע. וכן נראה להוכיח קצת משיטת התוס' ביומא (לד:) ובכ"מ דאפילו ר' יהודה דמחייב בדשא"מ בשאר איסורים אבל בשבת אינו אלא פטור אבל אסור. והרי במשאצל"ג ס"ל לר' יהודה דחייב אפילו בשבת. אלא ע"כ דדשא"מ הוא פטור בפנ"ע.

ע"כ דמתני' פליג וס"ל דחייב בכל גונא.
וכן משמע במאירי עיי"ש.

ואי"ז תימה דהרי בירושלמי מבואר
דהוא פלוגתא דרבנן ור' יהודה, ורבנן
ס"ל דחייב על ב' אותיות מכל מקום
אפילו אינם עולים לשם דבר, ור' יהודה
פליג. וא"כ י"ל דהתו"כ אתיא אליבא דר'
יהודה, ובלא"ה הרי מבואר בגמ' דת"ק
דהתו"כ הוא ר' יהודה אליבא דנפשיה,
ור' יהודה בתו"כ הוא ר' יהודה אליבא
דרביה, ועכ"פ הכל ממשנת ר' יהודה,
ולכן ס"ל להתו"כ דצריך שיעלו לשם
דבר, דר' יהודה לטעמ' דס"ל כן
בירושלמי. אבל ת"ק דמתני' לא הזכיר
מזה דס"ל כרבנן בירושלמי דאי"צ
שיעלו לשם דבר.

(אכן ת"ק דמשנתינו אינו ממש כשי' רבנן
בירושלמי דהרי ת"ק מחייב בין משם
אחד בין משני שמות, ופרש"י דשם אחד
היינו אות אחת כפולה, ואילו רבנן
בירושלמי ס"ל דאי"ח על כפל אות אחת
כ"א בב' אותיות שונות, כמבואר שם.)

והרש"ש תי' דמה שמצריך התו"כ שיעלו
לשם דבר היינו כשדעתו לכתוב שם

וניחא פסקי הרמב"ם דפסק דמשאצל"ג
חייב, ומפיס מורסא שריא. דמה שפסק
דמשאצל"ג חייב היינו כשמואל (מב.)
שפסק כן גבי גחלת של עץ, והרי שמואל
עצמו ס"ל דמפיס מורסא שריא, ולכן
ס"ל להרמב"ם דשמואל לא פסק כר'
יהודה כ"א בדין משאצל"ג המיוחד
שנאמר לענין שבת, דיש לו צורך במעשה
המלאכה ולא בתכליתה. אבל בדין
משאצל"ג דשאר איסורים, דהיינו פס"ר
דלא ניה"ל, שאין לו צורך בגוף מעשה
האיסור כלל, בזה ס"ל לשמואל כר"ש,
ולכן מפיס מורסא שריא, שהוא פס"ר
דלא ניה"ל, כמש"כ התוס'.

במשנה, הכותב כו' בין משם אחד.
פרש"י כגון אא. והקשו המפרשים הא
לכולהו תנאי בתו"כ המובא בגמ' אי"ח
על א"א דאזרך. ובעינן שיעלו לשם דבר
כגון שם משמעון או שש מששך.

והגרעק"א תי' דס"ל לרש"י דכיון
שהמשנה סתמה דהכותב ב' אותיות
חייב, ולא הזכירה שצריך שיעלו לשם,

והראיה מהגמ' לעי' (מב.) יש לדחות דיפרש הערוך דמיירי בפס"ר (ודלא כהתוס' שם), אלא דלא
ניה"ל, וזה שפיר הוי מיסוד משאצל"ג, אבל דשא"מ בעלמא – שאינו פס"ר – הוא היתר אחר.]

גדול, אבל כשאין דעתו לכתוב אלא אותן ב' אותיות אי"צ שיעלו לשם.

ונראה לבאר זה, דהנה יל"ח במה דס"ל לכולהו תנאי בתו"כ דב' האותיות צריכות להצטרף לשם, ואפילו למה דס"ד לר"ש דחייב בא"א מבאר הגמ' משום דאיתא בגלטורי בעלמא, הא לא"ה לא היה שייך הו"א שיתחייב. האם הביאור דהוא מעצם גדר מלאכת כותב, דצריכות האותיות להצטרף לשם דבר. או"ד לעולם מצד מלאכת כותב היה חייב על ב' אותיות בעלמא, אלא דבעינן מלאכה המתקיימת, וכל שאינו שם אי"ז מלאכה המתקיימת.

ועצם הדבר דס"ל לרש"י דמה שצ"ל שם דבר הוא מדין מלאכה המתקיימת, כן מפורש יוצא מדברי רש"י לק' (קג:) ד"ה מי דמי עיי"ש.

ורש"י לטעמי' דעי' לעי' (עה:) שכתב רש"י דמלאכת כותב שהיה במשכן היה במה שכתבו אות אחת על קרש אחד ואות שניה על קרש שבצדו וזיוגום. והרי התם לא היה שום צירוף לשם דבר או למספר. אלא ע"כ דעצם מלאכת כותב הוא בב' אותיות בעלמא, אלא דבעי' מלאכה המתקיימת. (והתם במשכן היתה מלאכה המתקיימת מצד הצורך לזווג הקרשים.)

והנה הרמב"ם פסק דדוקא אות אחת כפולה צ"ל שם כגון שש תת כו', אבל

בב' אותיות שונות חייב בכל גונא. וכן דעת המאירי. ולדידהו ע"כ אי"ז מצד דין מלאכה המתקיימת, דבזה אין מקום לחלק בין אות כפולה לב' אותיות נפרדות.²⁰ ונראה דהרמב"ם לטעמי' דמבואר בפיה"מ דס"ל דמלאכת כותב שהיה במשכן היינו מה שהיו כותבין יא על הקרש האחד עשר, וא"כ היה שם צירוף לתיבה היינו למספר, דגם זה נקרא צירוף. (ועי' לק' בענין רושם הארכנו בזה.) ולכן ס"ל דהוא מעצם גדר מלאכת כותב.

ומעתה נקל לומר לדעת רש"י, דכל מה שצ"ל שם הוא בשם קטן משם גדול, דדעתו להוסיף, ולכן בעי' דמ"מ היא מתקיימת ע"י אחרים. ולזה בעינן שיהיה שם דבר. אבל כשאין בדעתו לכתוב כ"א ב' אותיות אי"צ שתהיה מתקיימת ע"י אחרים, דסגי במה שהוא עצמו דעתו לקיימה, וכיון שדעתו לקיים אא הר"ז מלאכה המתקיימת.

ב. ועצם החילוק דאי"צ להיות שם כ"א בשם קטן משם גדול, איתא בחי' הר"ן לעי' (עה:) אלא דשם משמע דהחילוק הוא מצד דיני מלאכת מחשבת, ולא ברירא כונתו. ושמא הכונה מדין אתעבידא מחשבתו, דכשבא לכתוב אא מתחילה א"כ אתעבידא מחשבתו ואי"צ שיהיה שם דבר, אבל כשבא לכתוב אאזרזרי הרי כונתו לכתוב שם דבר ולכן אי"ח על אא דלא אתעבידא מחשבתו. וכ"כ הביאור הלכה (סי' ש"מ) בביאור

²⁰ ולק' יתבאר דהוא מעצם גדר הצירוף להיות נהגה יחד, דב' אותיות שונות מצטרפות בעצם, ואילו אות אחת כפולה אינה מצטרפת כ"א מצד תכנה שנעשה שם דבר.

אלא לקטנה תחילה. ולא נחית רש"י לבאר מה שאזי ישתנה הדין לענין אא.

דברי רש"י. אלא דצ"ב דגם כשכתב שם משמעון נהי שהוא שם אבל אי"ז השם שרצה לכתוב ואיך זה נחשב אתעבידא מחשבתו. וצ"ב.

שיטת הרמב"ם ב' הכותב ב' אותיות

הרמב"ם (פי"א ה"ט) סתם דהכותב ב' אותיות שונות חייב ומשמע דאי"צ שיעלו לשם דבר, ואילו לגבי הכותב אות כפולה פעמים כתב (שם ה"י) דחייב דוקא כשהוא שם אחד (פי' שם דבר) כגון שש תת גג כו'. וכן חילק המאירי עיי"ש. וק' דלא מצינו חילוק זה בסוגיא, ואדרבא משמע דלכו"ע בעינן שיעלו לשם כגון שם משמעון שש מששך (רק דהיה ס"ד דשמא לר"ש חייב אפילו בא"א דאזורך, ונדחה). ואפי"ת דהרמב"ם ס"ל דהמשנה סתמה דחייב על ב' אותיות ומשמע אפילו אינם שם דבר (וכמש"כ הגרעק"א לבאר דברי רש"י במשנה דחייב על אא) אבל א"כ הו"ל לפסוק דאפילו באות כפולה אי"צ, דהרי המשנה קתני בין משם אחד בין משני שמות, ושם אחד היינו אות כפולה, כמו שפרש"י, וכדמוכח בגמ'.

אכן עי' בירושלמי וז"ל תני בשם ר' יודה כתב שני אותות שוים והם שם חייב כגון שש תת גג רר חח. ורבנן אמרי ב' אותיות בכ"מ. אשכחא אמר קלת וחמרת על דר' יהודה, קלת וחמרת על דרבנן. קלת על דר' יודה כתב שתי אותיות שוין והן שם על דעת' דר' יודה חייב, על דעתהון דרבנן פטור. קלת על דרבנן שתי אותיות מכל מקום אע"פ שאין שם, על דעתהון דרבנן חייב, על דעת' דר' יודה פטור ע"כ. ומבואר דלר' יהודה חייב על אות אחת כפולה, אבל דוקא כשהם שם,

וע"ע ברש"י ד"ה מצינו שם קטן כו' וז"ל הא אתא לאשמעינן רב יהודה דאע"ג שלא נגמר מלאכתו כו' עיי"ש, ולכ' קשה לפי"ד רש"י דת"ק מחייב גם בא"א שאינו שם א"כ למה לא כתב רש"י דרב יהודה אתא לאשמעינן גם דבעינן שם דבר דוקא. ולדרכו של הביאור הלכה והרש"ש ניחא דבזה לא פליג ר' יהודה. אלא דמ"מ קשה דעכ"פ ר' יהודה אינו מחייב כ"א בב' אותיות שונות, כמבואר בגמ', ואילו ת"ק מחייב בין משם אחד בין משני שמות ופרש"י דשם אחד היינו אות כפולה. וא"כ אמאי לא פרש"י דגם זה אתא ר' יהודה לאשמעינן. ודוחק לומר דגם בזה יש חילוק בין הבא לכתוב ב' אותיות לחוד לבין הכותב שם קטן משם גדול. וצ"ע.

ומאידך עי' רש"י לק' (עמ' ב') ד"ה אלא ב' אותיות של שם אחד כגון שש בסו"ד וכ"ש אם נתכון לקטנה תחילה עכ"ל, היינו דלר' יהודה בברייתא דמחייב בשש מששך כל שכן דמחייב בשש בפנ"ע. ולכ' יותר הו"ל לרש"י לומר דכשנתכון לקטנה תחילה חייב אפילו באא. וזה ראייה למהלכו של הגרעק"א דהברייתא פליג על מתני' בדין אא. ויש לדחות דכיון דכל השו"ט בגמ' הוא מענין אם חייב על כפל אות אחת, דבזה מקשה הגמ' סתירה בין דברי ר' יהודה במשנה ובברייתא, ובזה קאמר רש"י דלר' יהודה בברייתא דחייב על כפל אות אחת בשם קטן משם גדול, כל שכן כשלא נתכוון

הכרע לזה. ולכן סבר הרמב"ם דבזה יש לנו לפסוק כרבנן, דאי"צ.

ג. אלא דלכ' כיון דקיי"ל כר' יהודה דלחיוב כותב אי"צ ב' אותיות שונות, וגם קיי"ל כרבנן דאי"צ שיהיו שם, א"כ בהצטרף שני אלה נאמר דאפילו בכפל אות אחת ואינו שם – כגון אא – ג"כ יהיה חייב. אבל דעת הרמב"ם אינו כן כמש"נ, ונראה משום דסבירא לי' דסוכ"ס לא אשכחן מאן דמחייב באא, ואפילו ר' יהודה דמחייב בכפל אות אחת היינו דוקא כשהם שם, והבו דלא להוסיף עלי'.

ויש להוסיף בזה הסברה, דזה פשוט הן לרבנן והן לר' יהודה דחיוב כותב הוא כשהאותיות מצטרפות להיות נהגים יחד, כדאיתא במשנה (קד:). וזהו עצם גדר כותב. ובזה הוא נבדל מרושם (עי' לק' בענין רושם, באריכות). אלא שנחלקו רבנן ור' יהודה באופן הצירוף, דרבנן ס"ל דהצירוף אינו מצד התוכן והמובן אלא מצד תכונות אותיות שיש בהם ענין של התכללות, וב' אותיות שונות מצטרפות ומתכללות זב"ז, אבל אות אחת כפולה אינה מצטרפת. ור' יהודה ס"ל דהצירוף הוא מצד התוכן שמצטרפים לשם, וממילא דגם אות כפולה יכולה להצטרף בכה"ג, ומאידך ב' אותיות שונות שאינן שם אין להן צירוף.

והרמב"ם הכריע לדינא דשייך צירוף בשני האופנים, היינו הן ע"י שהן אותיות שונות וכדעת רבנן, והן ע"י שמצטרפים לשם וכר' יהודה. אבל הא מיהת דא"א

דהיינו שמצטרפות לשם דבר כגון שש תת כו'. אבל כשאין מצטרפות לשם דבר אינו חייב אפילו בב' אותיות שונות. ורבנן ס"ל להיפך דאי"צ שהם שם, אבל מאידך לעולם אי"ח כ"א על ב' אותיות שונות, ולא על כפל אות אחת.

וא"כ כאן אמנם נמצא שיטה דאי"צ שיעטרפו לשם דבר, אבל מ"מ קשה דסוכ"ס הרמב"ם פסק דלא כמאן, דלרבנן אי"ח על אות כפולה כלל, ולר' יהודה אינו חייב אפילו בב' אותיות שונות אם אינם מצטרפים לשם. וגם ליכא מאן דמחלק דבאות כפולה חייב דוקא כשהם שם ובב' אותיות שונות אי"צ, ומניין למד הרמב"ם חילוק זה.

ב. ובפשוטו י"ל בטעם פסקי הרמב"ם, דהנה במה שאמרה המשנה הכותב כו' "בין משם אחד בין משני שמות", פרש"י דשם אחד היינו אות אחת כפולה, ושני שמות היינו ב' אותיות שונות. וכן מוכח בסוגיית הבבלי דקאמר "אלא ר' יהודה שתי אותיות והן שני שמות הוא דמחייב שתי אותיות והן שם אחד לא מחייב", דשם ברור ד"שני שמות" היינו ב' אותיות שונות כגון שם משמעון, ו"שם אחד" היינו אות אחת כפולה כגון שש תת כו', כמבואר מהמשך הסוגיא. והרי לשונות אלה לקוחים מהמשנה ובודאי זה מורה דכך הוא גם פירוש המשנה. וא"כ יש לנו סתם משנה דחייב על כפל אות אחת, וכדעת ר' יהודה בירושלמי.

אבל באידך פלוגתא דר' יהודה ורבנן אם צריך שיעלו לשם דבר, הרי במשנה ליכא

שיצטרפו אלא בא' משני אופנים אלה, אבל באא ודאי ליכא צירוף כלל.

ד. עוד יש לי להוסיף טעם למה בב' אותיות שונות פסק הרמב"ם כרבנן דאי"צ שיעלו לשם דבר.

והוא, דהנה במה שאמרה המשנה הכותב כו' "בין משם אחד בין משני שמות", פרש"י דשם אחד היינו אות אחת כפולה, ושני שמות היינו ב' אותיות שונות. ולעיל כתבנו דכן מוכח בסוגיית הבבלי דקאמר אלא ר' יהודה שתי אותיות והן "שני שמות" הוא דמחייב שתי אותיות והן "שם אחד" לא מחייב כו', דשם ברור ד"שני שמות" היינו ב' אותיות שונות כגון שם משמעון, ו"שם אחד" היינו אות אחת כפולה כגון שש תת כו'.

אבל לבי אומר לי דהירושלמי אינו מפרש כן, אלא דעת הירושלמי ד"שם אחד" במשנה היינו שיש להם תוכן ומובן ועי"ז נעשים שם אחד, ו"שני שמות" היינו שאין להם תוכן ומובן אלא כל אות עומדת בפנ"ע. ואף שאין לי ראיה ברורה לזה, אבל הדעת נוטה כן. דהנה בהך פלוגתא בירושלמי דר' יהודה ס"ל דבעינן שיהיה להם תוכן ומובן ורבנן ס"ל דאי"צ, לשון הירושלמי כמה פעמים הוא דלר' יהודה בעינן ש"הן שם". אמנם היה אפשר בודאי לומר דיש חילוק בין לשון "והן שם" לבין לשון "משם אחד", אבל הרי הרמב"ם כשמעתיק דין זה כתב וז"ל הכותב אות כפולה פעמים והוא שם אחד כמו דד תת גג רר כו' עכ"ל. וברור דמש"כ הרמב"ם "והוא שם אחד" מקביל למש"א הירושלמי "והן שם". והרי הוא לשון המשנה ממש.

ועוד דאם נאמר דכונת המשנה "בין משם אחד בין משני שמות" היינו דחייב אפילו באות אחת כפולה, וכפירוש הבבלי, א"כ מפורש במשנה דחייב על אות כפולה, ואילו לענין אי בעינן שיהיה שם דבר אינו מפורש במשנה כלל ואפשר דצריך. (ובאמת בבבלי לא מצינו מי שיחלוק על זה דצריך שיהיה שם דבר, דגם ר' יהודה דמחייב בשם משמעון היינו משום דל"ל כתיבה תמה ולכן "שם" חשיב תיבה, וכן "דנ". וכן בתו"כ שהביא הגמ' לא נחלקו אלא בשם מששך אבל אא דאזרך לכו"ע פטור.) וא"כ רבנן דר' יהודה בירושלמי דסבירא להו דאי"ח על אות אחת כפולה לאו היינו ת"ק דמשנתינו. אבל אם נאמר שדעת הירושלמי שלשון "שם אחד" במשנתינו מקביל ל"והן שם" בסוגיית הירושלמי, דהיינו שמצטרפים לשם דבר כגון שש תת גג כו', ו"שני שמות" היינו שהן ב' אותיות בעלמא ואין בהם צירוף זה, א"כ מפורש במשנה דחייב אפילו כשאין להם תוכן ומובן. ומאידך, סתימת המשנה דהכותב "ב' אותיות" משמע ב' אותיות שונות, כמו בברייתא בירושלמי ד"ב' אותיות מכל מקום" היינו אותיות שונות, וכן מבואר בלשונות הרמב"ם, דבהל' ט' כתב הכותב ב' אותיות חייב, והיינו ב' אותיות שונות, ובהל' י' כתב הכותב אות כפולה פעמיים כו'. ומבואר דסתם ב' אותיות היינו אותיות שונות. וא"כ פשטות משמעות המשנה דחייב דוקא באותיות שונות. וא"כ מכון מאד שדעת תנא דמתני' מקביל ממש לדעת רבנן בירושלמי, דסבירא להו דבעינן דוקא ב' אותיות נפרדות, אבל אי"צ שיצטרפו לשם, אלא חייב בין שהם "שם אחד" בין שהם "שני שמות".

הכרע בדעת המשנה אי בעינן שיצטרפו לשם דבר. ואדרבא סתימת המשנה שלא הזכירה מזה קצת משמע דא"צ.¹⁰ ואילו לדעת הירושלמי הרי מפורש במשנה דחייב אפילו כשאין ב' האותיות מצטרפים לשם דבר – שהרי לדעת הירושלמי זהו פירוש "בין משני שמות". ולכן בזה כיון שאין לנו הכרע מהבבלי, ואילו להירושלמי היא משנה מפורשת, יש לנו למיזל בתר הירושלמי.

ומ"מ באות אחת כפולה ס"ל להרמב"ם דא"י"ח אא"כ הם מצטרפים לשם דבר, כגון שש תת כו', וכמה שביארנו לעי' דלא אשכחן מאן דמחשיב לי' צירוף אלא בכה"ג.

ו. וע"ע בירושלמי לעי' מיני' מאן תנא סימניית ר' יוסי. דהיינו דמה דתנן בין משני סימניות אתיא כר' יוסי דחייב משום רושם. וכבר העירו האחרונים דהבבלי פליג על זה דהא מוקים לרישא דמתני' דחייב בין בימינו בין בשמאלו בשולט בשתי ידיו, ודלא כר' יוסי.

והנה הרמב"ם בפיה"מ פ"י דסימניות היינו אותיות שנכתבו לכוונת מספור. וצ"ב לפי שיטת הרמב"ם דבב' אותיות שונות א"צ שיצטרפו לשם דבר, א"כ מה החידוש באותיות שנכתבו לכוונה מספור, וכי גרע מאותיות שאין להם תוכן ומובן כלל. אכן הרמב"ם עצמו באמת הביא הך דין דסימניות לגבי כפל אות אחד, דהתם באמת בעינן שיצטרפו לשם דבר. וזהו

וזה סמך שדעת הירושלמי ד"שם אחד" דקאמר מתני' היינו שהם מצטרפים לשם דבר, וכמו שמצינו בלשון הרמב"ם ("והם שם אחד כגון שש...") כנ"ל, ו"שני שמות" היינו שאינם שם דבר, כנ"ל, והכל באותיות שונות זמ"ז, ולא ככפל אות אחת, וכדעת רבנן בירושלמי.

ובהמשך יתבאר עוד סמך דפליגי הבבלי והירושלמי בביאור המשנה כנ"ל.

ה. ולפי"ז יש להמתיק פסקי הרמב"ם, דלענין אם חייב על כפל אות אחת, אף דבירושלמי מבואר דרבנן דר' יהודה ס"ל דא"י"ח כ"א על ב' אותיות שונות, אבל כיון שלדעת הבבלי מפורש במשנה דחייב אפילו באות אחת כפולה (שהרי לדעת הבבלי זהו "שם אחד") ע"כ דהכי קי"ל.

אבל לענין אם צריך שיצטרפו לשם דבר, הרי לדעת הבבלי אין הכרע לזה מדברי המשנה, דהמשנה לא הזכירה מזה. ואף דבתו"כ שהביא הגמ' מצינו כמה תנאי דס"ל דצריך שיצטרפו לשם דבר, אבל הרי ת"ק דהתו"כ דמצריך שם משמעון היינו ר' יהודה אליבא דנפשיה, ור' יהודה בתו"כ שמצריך שש מששך הוא ר' יהודה אליבא דרביה, כמבואר בגמ', וא"כ הכל ממשנת ר' יהודה, והרי בירושלמי עכ"פ מצינו מפורש דרבנן פליגי על ר' יהודה בזה. ולכן גם להבבלי אין להקיש משיטת ר' יהודה בתו"כ איך ס"ל לתנא דמתני'. נמצא דלהבבלי ליכא

¹⁰ וכ"כ המאירי דסתימת המשנה משמע דא"צ שיצטרפו לשם דבר. והגרעק"א כתב כן בדעת רש"י שכתב במשנה דחייב על א"א.

החידוש דסימניות דגם צירוף למספר מועיל. וכגון אם כתב אא וכונתו לשתים.

אבל מ"מ קשה לדעת הירושלמי דת"ק דמתני' קאמר דחייב בין משם אחד – פי' כשמצטרפים לשם דבר, בין משני שמות – פי' שאין מצטרפים לשם דבר, א"כ מה החידוש בשני סימניות. ואין לומר דנפק"מ באות אחת כפולה, זה אינו, שהרי לדעת הירושלמי רבנן דר' יהודה ס"ל דבאות כפולה אינו חייב כלל, אפילו כשהם שם, ומסתמא גם ת"ק דמתני' ס"ל כן.^ס ואם אי"ח על אות כפולה אפילו כשהם שם ממש, כגון שש תת כו', כל שכן שאינו חייב כשאינם שם אלא שמצטרפין למספר בעלמא.

וע"כ נראה שלדעת הירושלמי סימניות לאו היינו אותיות. אלא סימנים בעלמא וכמו שהביא הרשב"א בשם ר' האי גאון כגון נונין הפוכים. וביותר נראה דלהירושלמי סימניות היינו שריטות, וכמש"א ר' יוסי בתו"כ שהביא הגמ' (קג:) דחייב על ב' שריטות. ולכן הירושלמי לשיטתו הוכרח לומר דמאן תנא סימניות ר' יוסי היא, דאילו לרבנן אי"ח אלא בכתיבת אותיות.

אבל לדעת הבבלי ד"שם אחד" היינו אות אחת כפולה, ו"שני שמות" היינו ב' אותיות שונות, א"כ לא דיבר ת"ק דמתני' אם צריך שיצטרפו לשם דבר. א"כ שפיר נוכל לומר דסימניות היינו אותיות

שנכתבו למספור. והיינו ב' אופנים. או דנאמר לדעת ת"ק דמתני' לעולם אי"ח כ"א כשמצטרפים לשם דבר (ולא פליג בזה על ר' יהודה ותנאי דהתו"כ), ואשמעינן הך בבא דסימניות דמועיל גם כשמצטרפין למספר. או אפי"ת דבב' אותיות שונות אי"צ שיצטרפו לשם דבר, אבל באות כפולה עכ"פ צריך, וכמש"פ הרמב"ם. והרי לדעת הבבלי התנא מיירי גם באות כפולה (דזהו "שם אחד"). ואשמעינן הך דסימניות דבאות כפולה סגי שיצטרף למספר.

ולכן הבבלי לשיטתו ס"ל דאי"צ לאוקמה להא דסימניות כר' יוסי.

בין משני סימניות כו'. עי' רשב"א בשם רה"ג דהיינו סימנים שאינם אותיות, כגון נונין הפוכין. והאחרונים דנו דלכ' היינו רושם. ויש שכתבו דרה"ג ס"ל כהרמב"ם דגם לרבנן רושם הוא תולדה. עיי' דס"ל לרה"ג דרושם היינו שריטות בעלמא, אבל נונין הפוכין עדיפי מרושם. וראיה לזה ממה שלא פירש דסימניות היינו שריטות. עיי' דאזיל בשו"ה הירושלמי דמאן תנא סימניות ר' יוסי.

עוד יל"ע אי ס"ל לרה"ג דבכותב צריך שיצטרפו האותיות לשם, א"כ איך שייך זה בסימניות. ואפשר דס"ל דלת"ק דמתני' אי"צ שיעלה לשם. וכשי' רש"י

^ס דלהבבלי מש"א המשנה בין משם אחד כו' קאי על אות כפולה, אבל להירושלמי שם אחד היינו ב' אותיות שונות שמצטרפות לתיבה, אבל אות כפולה לא נזכר במשנה, ומסתמא אתיא כרבנן דר' יהודה דפטור.

מחייבים ברושם, אלא דסבירא להו שהוא תולדה, ור' יוסי ס"ל דהוא אב בפנ"ע, וכמה שביאר הרמב"ם בפיה"מ שכן במשכן היו רושמים אותיות על הקרשים ונמצא שעל הקרש האחד עשר היה כותב יא, וס"ל לר' יוסי דמשם נלמד אב בפנ"ע דרושם.¹⁰ ואילו ת"ק ס"ל דמש"כ יא על הקרש היה כותב, ורושם אינו אלא תולדה.¹¹ וכתב עוד הרמב"ם שם דנפק"מ בין ת"ק לר' יוסי כשכתב כתיבה גמורה וגם ב' אותיות, דלת"ק חייב אחת¹², ולר' יוסי חייב שתיים.

ואינו ברור כ"כ כיון דלר' יוסי ב' אותיות הוי רושם א"כ מהו כותב. ויש שכתבו דכותב היינו יותר מב' אותיות. ויותר נראה דכותב היינו כשמצטרפים לשם דבר, ורושם היינו ב' אותיות בעלמא שאינם שם, וכגון יא שעל הקרש.

ב. והנה בעיקר שיטתו דגם לת"ק חייב משום רושם, אלא שהוא תולדה, יל"ע דהא מבואר בברייא (קג:) דלר' יוסי חייב גם בשורט ב' שריטות, ולהרמב"ם דגם לחכמים רושם הוי תולדה א"כ גם לדידן יתחייב משום רושם עכ"פ, ולמה לא הזכיר זה הרמב"ם בהל' שבת.

דחייב אפילו באא. ואי נימא דאזיל בשי' הירושלמי דמאן תנא סימניות ר' יוסי א"כ בלא"ה ניחא דלר' יוסי ודאי אי"צ צירוף לשם.

ויתכן עוד דכיון שהנוגין ההפוכין נדרשים יחד לדרשה (ללמד שלא נכתבה פרשה זו במקומה) הויין כמי שמצטרפים לשם. אלא דא"כ צ"ל דמיירי כשכתבם במקומם בס"ת, ולכ' כיון שא' בתחילת הפסוק וא' בסופה איך מצטרפים והרי אינם נהגים זע"ז. אבל י"ל דרה"ג לטעמי' שכתב הרשב"א לק' (קד:) בשמו דאם כתב אות א' על שער ציפורי ואות א' על שער טבריא באופן שההולך מהאחת לשניה יודע שהן שייכות זל"ז חייב. וא"כ ה"נ דכותיה הרואה יודע שהנזן שבתחילת הפסוק והנזן שבסופה שייכות זל"ז ונדרשות יחד, ומצטרפות.

בענין רושם

מדברי רש"י במשנה מבואר דת"ק ס"ל דליכא חיובא ברושם כלל. אבל הרמב"ם (סופי"א מהל' שבת) פסק דרושם הוי תולדה, וכתב המ"מ דס"ל דגם חכמים

¹⁰ והאחרונים דנים א"כ מנא להו לר' יוסי האב דכותב. עוד יל"ע למה לא נלמד מהעשרה קרשים הראשונים להתחייב על כתיבת אות אחת. ואכ"מ.

¹¹ יל"ע לדעת הרמב"ם (סופי"א שם) דעושה צורה הוי רושם, א"כ אמאי לא נלמד דהוי אב ממצעה רוקם ומעשה אורג שהיה במשכן, שהיו בהם פרצופים כמבואר בגמ' יומא (עב:). ושמא כותב ורושם אינו אלא בדיו ע"ג קלף וכיו"ב, ולא באריגה וריקמה שהוא מיניה וביה. וצ"ת.

¹² ויל"ע אי משום דהוי אב ותולדה דיליה, או"ד הכל בכלל כותב, ויתבאר בהמשך.

אבל א"כ כשבא הרמב"ם בפיה"מ לבאר מהו הנפק"מ בין רבנן לר' יוסי אמאי לא כתב דנפק"מ לענין שריטה.

ג. ועוד הקשו מהירושלמי דקאמר מאן תנא סימניות ר' יוסי. והיינו דהירושלמי ס"ל דסימניות אינו אלא רושם, ואתיא כר' יוסי. והרי להרמב"ם מאי דוחק' דהירושלמי לאוקמה כר' יוסי, כיון דגם לחכמים יש חיוב ברושם.

עו"ק מדברי ר' יוסי בתו"כ המובא בגמ' ר' יוסי אומר וכי משום כותב הוא חייב כו' ומשמע דבא לחלוק על ת"ק בדין שם קטן משם גדול דאיידי ב'. ולרש"י יל"פ דהכונה דבא לחייב אפילו אינו שם כלל כגון אא דעכ"פ הוי רושם. וכן מבואר בתוס' לעי' (ע:).⁹ אבל להרמב"ם דגם לת"ק יש חיוב רושם א"כ מ"ק ר' יוסי.

עוד מקשים האחרונים על הרמב"ם מסוגיית הגמ' דמבואר דלר' יוסי חייב בכותב בשמאל, משום רושם, ולרבנן פטור. והרי לדברי הרמב"ם גם חכמים סבירא להו דרושם חייב, וא"כ גם לדידהו יתחייב בשמאל.¹⁰

אבל בפשוטו נראה דחדא בחברתא מתרצתא, דהרמב"ם מפ' הגמ' דלחכמים דרושם הוא תולדה דכותב א"כ אי"ח כ"א ברושם כזה שדומה לכותב, דהיינו רושם שצריך מיומנות ודיוק, דהיינו ציור. וממילא דשמאל פטור, דאינו דרך ציור, כמו שאינו דרך כתיבה. אבל לר' יוסי דרושם הוא אב בפנ"ע, א"כ אינו דוקא דומיא דכותב, וגם רושם שאי"צ לשום מיומנות ושאינן דרכו להיעשות דוקא בימין הוי בכלל, וממילא דהכותב בשמאל חייב משום רושם עכ"פ, ודו"ק.

⁹ והמנ"ח תי' דלת"ק דרושם הוא תולדה דכותב, אין התולדה יכולה להיות חמורה מהאב, וכיון דבכותב שמאל פטור, ה"ה ברושם. והדברי יחזקאל (סי' ד') הקשה ע"ז דפטור שמאל אינו קולא בעצם מלאכת כותב אלא הוא מדין שינוי בעלמא, ומה שייך לומר דכיון דבאב הוא שינוי ה"ה דפטור בתולדה. אכן זה תלוי במה שחקרו האחרונים אם פטור שמאל הוא מדין שינוי בעלמא או מעצם גדר כותב דכתיבת ימין היא כתיבה. ובחי' הר"ן מבואר להדיא שהוא מדין שינוי. אבל לשון הרמב"ם בפיה"מ דאינה נקרא כתיבה אלא כתיבת הימין. ואפשר דתלוי במה שנחלקו הרמב"ם והריטב"א בגדר שולט בשתי ידיו, דהריטב"א כתב דסגי שעושה קצת מלאכות בשמאל, אבל הרמב"ם כתב דשולט בשתי ידיו בשוה. ונראה דתלוי בהנ"ל, דהריטב"א ס"ל דפטור שמאל הוא משום שינוי, וא"כ כל שעושה קצת מלאכות בשמאל עכ"פ אי"ז שינוי. אבל הרמב"ם ס"ל דמעצם גדר כתיבה דצריך כתיבת ימין, דהיינו היד המיומנת, ולכן כל ששולט יותר בימין פטור על שמאל. (ולהרמב"ם שמא גם בגט צריך כתיבת ימין. והשו"ע כתב דלכתחילה צריך לכתוב גט בימין, אבל אינו מעכב.) ומעתה שמא תתכן סברת המנ"ח אליבא דהרמב"ם, דכיון דמעצם גדר כתיבה שתהיה כתיבת ימין, ה"ה רושם בהיותו תולדה דכותב. אבל אי"ז פשוט כ"כ דגם לפי הנחה זו דפטור שמאל הוא משום שבעצם דרך כתיבה הוא בימין, מהיכ"ת דגם רושם בשמאל פטור כיון דלענין רושם אין הדרך לרושם בימין טפי מבשמאל.

⁹ אלא דק' א"כ בהמשך איך היה ס"ד דר"ש בא לחייב באא דאזרך, א"כ ר"ש היינו ר' יוסי. ושמא

למספר, וגם עי"ז יש להם צירוף להחתייב משום כותב.

ולדעת ת"ק מה שהיו כותבים יא על הקרש האחד עשר היה נחשב שנהגה יחד וחיובו משום כותב. חדא, דאפשר דבב' אותיות שונות יש להם צירוף בעצם. ועוד שהרי נצטרפו למספר, וזהו החידוש דסימניות דגם זה נחשב צירוף.

ועל זה פליג ר' יוסי, וס"ל דיא שעל הקרש לא היה נחשב שנהגה יחד, דדעת ר' יוסי דאפילו בב' אותיות שונות צריך שיצטרפו לשם,^ע וגם פליג על דין סימניות וס"ל דאינו מועיל צירוף למספר. ולכן יא שכתבו על הקרש לא היה בו צירוף להיות נהגה יחד, ולכן אינו בגדר כותב, אלא בגדר רושם.

וזהו דקאמר ר' יוסי לא חייבו שתי אותיות אלא משום רושם, פי' דבא לחלוק על ת"ק שאמר דסימניות הוי בכלל כותב, דיש להם צירוף למספר, ור' יוסי חולק עי"ז, דלא חייבו שתי אותיות שהיו במשכן משום כותב אלא משום רושם.

ונפק"מ בזה כמש"כ הרמב"ם בפיה"מ, כשכתב תיבה שיש בה צירוף לשם דבר, וגם כתב ב' אותיות שאינן מצטרפות לשם דבר, דעל הראשונה חייב משום

ד. ונראה בזה, דהנה ת"ק קאמר דחייב בין משם אחד בין משני שמות. ונתבאר לעי' דלהבבלי הפי' דחייב בין באות כפולה בין בב' אותיות שונות, וכמו שפרש"י. וברמב"ם (שם ה"י) מבואר דבאות כפולה אי"ח אלא אם כן הם מצטרפין לשם דבר, ובלא"ה לא חשיב כתיבה.

והיינו משום דגדר כותב הוא ב' אותיות הנהגות יחד, והאותיות צריכות להצטרף יחד. והצירוף באות כפולה היא שמצטרפת לשם דבר ועי"ז חשיבא תיבה.

(ובב' אותיות שונות כתבנו לעי' דליכא הכרע כ"כ לדעת הבבלי איך ס"ל לת"ק דמתני', אם גם בזה בעינן שיצטרפו לשם דבר, או"ד ב' אותיות מצטרפות ומתכללות להיות נהגות יחד בעצם. ובירושלמי הוא פלוגתא. והרמב"ם פסק דבב' אותיות שונות אי"צ שיצטרפו לשם דבר, והיינו כנ"ל דיש להם צירוף בעצם, אבל באות אחת כפולה בעינן שיהיו שם דבר, דרק עי"ז מצטרפין.)

ושוב קאמר ת"ק בין משני סימניות. והרמב"ם בפיה"מ ביאר דהיינו אותיות שנכתבו לכונת מספור. והחידוש בזה, דאף דת"ק מצריך שיצטרפו ב' האותיות להיות נהגות יחד (לכה"פ באות אחת כפולה, ואפשר גם בב' אותיות שונות), השתא אשמעינן דסגי גם שיצטרפו

כונת ר' יוסי דחייב אפילו על שני ראשי השי"ן משמעון מדין שתי סריטות. וצ"ת.

^ע ולכן הגמ' (קג:) כשביאר הדרשא דמאחת מהנה לר' יוסי נקט בפשיטות שם משמעון עיי"ש.

היה נחשב צירוף לא לשם ולא למספר, וחיובו משום רושם, א"כ גם רושם כזה שאין בו צירוף חייב עליו.^{עב}

ומעתה י"ל דכונת ר' יוסי בתו"כ דאפילו בב' אותיות שאינם שם – כגון אא – חייב עכ"פ משום רושם. אבל לת"ק ליכא צירוף בב' אותיות כפולות שאינם מצטרפים לשם או למספר.

ז. כל זה לדרך הבבלי. אבל להירושלמי, ת"ק אמר דחייב על ב' אותיות בין משם אחד בין משני שמות. ונתבאר לעי' דלהירושלמי הכונה בב' אותיות שונות בין שעולות לשם דבר (שם אחד) בין שאינן עולות לשם דבר (ב' שמות). (אבל על אות כפולה אי"ח לת"ק כלל, וכדעת רבנן דר' יהודה בסוגיית הירושלמי.) ואח"כ קאמר דחייב על ב' סימניות. ולהירושלמי לאו היינו אותיות כלל, דממנ"פ באות אחת כפולה אי"ח אפילו כשמצטרפין לשם דבר, וכל שכן כשמצטרפין למספר. ובב' אותיות שונות כבר השמיענו התנא דאפילו אינן מצטרפות לשם דבר (ב' שמות) אינו חייב, ומה החידוש בסימניות. אלא ע"כ דלדעת הירושלמי סימניות היינו שריטות בעלמא, וכמש"נ לעי'.

אלא דלדעת ת"ק תינח בב' אותיות שונות אף שאינן מצטרפות לשם דבר אבל כיון דהן אותיות וזהו צורת כתיבה

כותב, ועל השניה משום רושם. משא"כ לחכמים הכל משום כותב.

ה. אכן מסתעף מזה עוד נפק"מ, דלחכמים דרושם הוא תולדה דכותב בעי' רושם כזה שצריך מיומנות, דומיא דכותב. והיינו ציור, ולא שריטות בעלמא. ומה"ט רושם במשאל פטור, דאינו דרך ציור. משא"כ לר' יוסי חייב גם על רושם שאי"צ שום מיומנות, וממילא דחייב גם בשמאל.

ומ"מ הרמב"ם בפיה"מ כשבא לבאר הנפק"מ בין ת"ק לר' יוסי לא הזכיר זה דנפק"מ לענין ב' שריטות, דהרמב"ם בא לבאר מה הנפק"מ במה שחלק ר' יוסי במשנה, והרי במשנה לא מירי בשריטות אלא בסימניות, דהיינו אותיות שנכתבו למספר בעלמא, דעל זה בא ר' יוסי לחלוק דאי"ח בסימניות אלא משום רושם. והרמב"ם בא לבאר מה נפק"מ בזה לענין סימניות דפליגי בהו. ולזה ביאר הרמב"ם דנפק"מ אם כתב תיבה וגם סימניות, אם חייב אחת או שתיים.

ו. ושמא יש להוסיף, דלת"ק דרושם הוא תולדה דכותב, כמו שבכותב צריך שב' האותיות יהיו נהגות יחד, כך ברושם בעי' רושם כזה שיש בו צירוף, דהיינו צירוף שמצטרף לציור שלם. משא"כ ב' שריטות שאין בהם שום צירוף. אבל לר' יוסי דמה שהיה כתוב על הקרש יא לא

^{עב} אבל קשה ע"ז, דכיון דאשכחן דבמשלים את הספר חייב אפילו על אות אחת, ע"כ דמלאכת כותב בעצם שייך גם בכתיבת אות א' ומה שצריך ב' אותיות הוא רק לשיעורא, ומה שצ"ל נהגות יחד הוא מדין צירוף לשיעור. ואיך יתכן שהצירוף לשיעור יגדיר את עצם השם מלאכה, כדי שנאמר דבמקום דליכא צירוף לשיעור היא מלאכה אחרת.

וכן ק"ל איך אפשר"ל דמה שצריך ב' אותיות הוא משום מלאכה המתקיימת, והרי תנן לק' (קד:) דהמוסיף אות אחת על הכתב פטור, והרי כיון שהיא משלימה לתיבה שפיר הו"ל מלאכה המתקיימת.

אבל לק"מ, בודאי מלאכת כותב היא ב' אותיות וזה מעצם המלאכה. ואי"ז ענין למלאכה המתקיימת. אלא דביאור השו"ט בגמ' היא כך, דאחת משמע מלאכה שלימה, דהיינו תיבה שלימה. והייתי אומר דהיינו כל התיבה שדעתו לכתוב. תלמוד לומר מ'. ומאידך, אילו לא דרשינן אחת אלא מ' לחוד, הייתי אומר דאי"ז מלאכה שלימה כלל אלא סגי במקצת מלאכה, וגם אות אחת היא מקצת מלאכה עכ"פ. אבל עכשיו דכתיב מאחת, בעינן מלאכה שלימה, דהיינו תיבה שלימה, ולעולם לא סגי במקצת מלאכה, אלא דהמ' בא לגלות דשלימות המלאכה (התיבה) אינה נקבעת ע"י דעתו דוקא, אלא סגי גם במה שהיא מלאכה שלימה במקום אחר, דהיינו שאחרים מקיימים תיבה זו. ובוזה חידש רש"י דגם אם אינה שלימה אצל אחרים אבל סגי גם בדעתו הוא להחשיבה מלאכה שלימה. ואם אין בדעתו אלא לכתוב ב' אותיות הר"ז מלאכה שלימה.

אבל על אות א' לעולם פטור דאי"ז תיבה ואי"ז מלאכה שלימה בשום אופן.

ב. ויל"ע למה דהיה ס"ד דחייב אפילו על אות אחת, שהיא מקצת מלאכה, וכי ס"ד דבכל מלאכת שבת הוא כן, דחייב על פחות משיעור, והרי שיעורין הן הלל"מ.

יש שם צירוף בעצם. אבל בשתי סימניות שהם שריטות בעלמא איזה צירוף יש ביניהם.

ועל כרחך דתנא דסימניות ס"ל דאי"צ צירוף כלל. והיינו כר' יוסי דכשכתבו יא על הקרש לא היה נחשב כתיבה, כיון שלא עלה לתיבה. (וליל"ל הסברא הנ"ל דב' אותיות נפרדות מצטרפות בעצם.) וכל החיוב היה משום רושם, וברושם אי"צ צירוף תיבה.

והיינו דקאמר הירושלמי דמאן תנא סימניות ע"כ ר' יוסי היא. אבל לחכמים אי"ח כ"א במקום שיש צירוף, והיינו או בב' אותיות שונות שמצטרפות לצורת תיבה, או בצירוף שג"כ מצטרף לדבר אחד והוי תולדה דכותב. אבל על ב' סימניות בעלמא דאין ביניהם שום צירוף לא.

אי מאחת יכול אפילו לא כתב אלא אות אחת כו' ת"ל אחת כו'. מדברי רש"י במשנה (ד"ה מצינו) ובגמ' (עמ' ב' ד"ה ת"ל וד"ה שם משמעון) מבואר דאחת בא ללמד דצריך מלאכה שלימה במקום אחר, דהיינו מלאכה המתקיימת ע"י אחרים. ומשמע א"כ מדברי הברייטא, דאלמלא הך דינא דמלאכה המתקיימת היה חייב על כתיבת אות אחת. וק' להך סברא שכתבנו לעי' בדעת רש"י דמה שצריך מלאכה המתקיימת ע"י אחרים היינו דוקא כשדעתו להוסיף. (דלכן בשם קטן משם גדול אי"ח כ"א כשכתב שם דבר, אבל כשדעתו מתחילה לכתוב רק ב' אותיות חייב אפילו על אא, כמש"כ רש"י במשנה.) וא"כ ה"נ כשלא היה דעתו לכתוב אלא אות אחת יהיה חייב.

ושי"ל למה שכתבו האחרונים ליישב קושיית התוס' (עג. ד"ה העושה) למה באורג ופוצע ותופר וכותב פירשה המשנה השיעור טפי מבשאר, וכתבו דבשאר מלאכת שבת השיעור אינו מעצם שם המלאכה וגם פחות מכשיעור הוא בשם מלאכה משא"כ הני השיעור הוא מעצם המלאכה, וכגון בכותב דמה שצריך ב' אותיות אינו שיעור חשיבות בעלמא אלא דעצם גדר כותב היינו כתיבת תיבה ובעי ב' אותיות. ומעתה י"ל, דאילו הוי דרשין המ' (דמאחת) לחוד לחייב על אות אחת וחוט א', היינו במלאכת כותב ואורג שמה שצריך ב' אותיות הוא מצד שם המלאכה, דהשם מלאכה היא כתיבת תיבה, והיה ס"ד דחייב גם על עשיית מקצת מלאכה, דהיינו מקצת תיבה. דכל מקצת מן המלאכה תפיסא בה שם המלאכה. וגם אות אחת היא מקצת תיבה וס"ד דגם ע"ז חייב דהוי מאחת. אבל בשאר מלאכות דבלא"ה יש שם שם מלאכה, אלא דבעינן שיעור לחיובא, א"כ כשעשה פחות מכשיעור סוכ"ס ליכא שיעור לחיובא.

ג. ובאופן אחר יש לחלק דהשיעור דכותב ואורג אינו מצד המעשה אלא מצד החפצא, וראיה לדבר ממה דר"א מחייב בא' על האריג, עי' במשנה ריש האורג (קה.), ובגמ' (קד:) מבואר דה"ה באות א' על הכתב. ובירושלמי מבואר דה"ה אם כתב אות א' בחול ואות א' בשבת. ולא מצינו שר"א יחייב כשעשה חצ"ש ממלאכה אחרת בחול וחצ"ש בשבת. והחילוק דבשאר מלאכות כל שלא עשה כשיעור חסר בעצם המעשה מלאכה, אבל השיעור דב' חוטין הוא בחפצא של האריג, וכן השיעור דב' אותיות, ובזה ס"ל לר"א דכל שמשלים לשיעור חייב.

ד. ולשתי הדרכים יל"ע דלפי מה שביאר הגמ' לק' לדברי ר"ש מבואר דהיה ס"ד להצריך גם כל הפסוק, וזה דמי לכ' לכל השדה. ועדיין יש לחלק דהתיבה צריכה לפסוק, והיה ס"ד דגם זה בגדר מלאכה שלימה.

ק"ג ע"ב

וכן לאידך גיסא, אילו לא נאמר אלא אחת, דהיה ס"ד עד שיכתוב כל השם ועד שיארוג כל הבגד, יל"ע אם ה"ה למשל בחורש דהיה ס"ד דאי"ח עד שיחרוש כל השדה. ולנ"ל יש לחלק, דהס"ד היה דמלאכה שלימה נקבע ע"י כונתו, וכיון שכונתו לתיבה גדולה ולבגד גדול, בפחות מזה לא חשיב מלאכה שלימה. אבל חרישה כל שהוא היא מלאכה שלימה בעצם, ומהיכ"ת להצריך כל השדה.

תוד"ה בגלטורי. הפירוש שדחו התוס' מובא בערוך. ולכ' יש להמתיקו, עפ"י מש"נ לעי' שי' רש"י דכל מה שצ"ל שם דבר אינו מצד עצם מלאכת כותב, דגם ב' אותיות שאינם שם דבר הוי בכלל כותב, דהרי גם במשכן לא היה שם דבר אלא כתבו אות אחת על קרש א' ואות שניה על קרש שבצדו לזווגם, ולא היה שם צירוף לשם כלל. ומה שהצריכו כל הני תנאי שיהיה שם דבר כגון שם או שש כו' הוא משום דבעינן מלאכה המתקיימת.

אחר, ואילו בכותב יליף דחייב על כתיבת כל התיבה, דהיינו מלאכה המתקיימת אצלו עצמו. ואיך זה שאחת דיבר הכתוב, ושתיים זו שמענו.

ונראה דלעולם דין אחד הוא, דצריך מלאכה שלימה, וכגון ב' חוטין. אלא דס"ל לר"ש דנהי דילפינן דאי"צ שתיגמר כל המלאכה שרוצה לעשות, ומה שדעתו להוסיף אינה מעכבת על שלימות המלאכה, אבל מ"מ לא סגי במלאכה המתקיימת במקום אחר, אלא בעינן מלאכה שלימה במקום זה. ולכן במלאכת תיקון א"א לומר דתיקון קטן חשיב מלאכה המתקיימת במקום זה, דאותו תיקון קטן במקום זה אינו תיקון כלל, דאי"ז התיקון הנצרך בכלי זה או בעור זה. וכן בכותב, א"א לומר דשם קטן הוא מלאכה המתקיימת במקום זה, דהרי כאן נצרך לו תיבת שמעון, ולא תיבת שם. ושם היא תיבה אחרת משמעון. אלא דמ"מ ילפינן דחייב כשגמר לכתוב שמעון ואי"צ כל הפסוק, דהרי שמעון היא תיבה המתקיימת במקום זה, ולא איכפת לן במה שדעתו להוסיף. ואכתי צ"ת.

סוגיא דסתום ועשאו פתוח

א"ר חסדא זאת אומרת סתום ועשאו פתוח כשר, מיתבי כו' הוא דאמר כי האי תנא כו'. הק' הגרעק"א דמשמע מלשון תירוץ הגמ' (הוא דאמר כי האי תנא) דהקושיא היא לרב חסדא דוקא, ולכ' הקושיא היא על משנתנו דמחייב בשם משמעון. דרב חסדא טעמא דמתני' קאמר.

ומעתה כשכתב אא הרי מצד מלאכת כותב ס"ל לר"ש דגם אות אחת כפולה הוי כותב, אלא דמ"מ בעינן מלאכה המתקיימת, ולזה סגי במה שהן מתקיימות בתורת נוטריקין.

והתוס' דלא ניחא להו בזה, לכ' משום דסבירא להו דמה שצ"ל שם הוא מעצם גדר מלאכת כותב דצ"ל שם דבר. ולזה לא יועיל מה שכל א' הוא נוטריקין.

אי"נ גם התוס' ס"ל דמה שצ"ל שם הוא מדין מלאכה המתקיימת. אלא דהרי מבואר מדברי רש"י לעי' דגדר מלאכה המתקיימת הוא דעי"ז הויא "מלאכה שלימה". דמלאכה שלימה היינו מלאכה שנגמרה. ולכן פשיטא להו להתוס' שכדי שמלאכת כתיבה תיחשב "מלאכה שלימה", בעינן שב' האותיות מצטרפות לתיבה ועי"ז נגמרה מלאכת הכתיבה. אבל כשכל א' מתקיימת בפנ"ע כנוטריקין, א"כ אין שם גמר מלאכת כתיבה, אלא כל אות יש לה גמר בפנ"ע, ואי"ז ענין למלאכת הכתיבה שהיא ב' אותיות, והבן.

תוס' ד"ה תריץ. התוס' הקשו לר"ש דצריך לגמור כל התיקון מנא הא מ"ש מאריגה דסגי בב' חוטין. ותי' דבאריגה החיוב משום עשיית דבר חדש, ולא דמי לתיקון מנא. וק' דהגמ' הרי מדמה שיטת ר"ש בתיקון מנא לשיטתו בכותב, ובכותב החיוב משום עשיית דבר חדש.

עו"ק דנמצא דלר"ש מהדרשא דמאחת ילפינן דבאריגה חייב על עשיית ב' חוטין, דהיינו מלאכה המתקיימת במקום

עוה"ק הגרעק"א על מש"כ הרמב"ם בפיה"מ דטעמא דחייב בשם משמעון אף שעשה להמ"ם פתוח משום דלא אזלינן אלא בתר הלשון, ולכ' הוא דלא כסוגיית הגמ' דטעמא דמתני' משום דסתום ועשאו פתוח כשר.

עו"ק איך מדמה הגמ' דין כתיבה תמה לחיוב כותב בשבת, והא בס"ת גופא אלמלא הגזה"כ דכתיבה תמה היינו מכשירים סתום שעשאו פתוח, ומהיכ"ת דחיובי שבת יהיו תלויים בכתיבה תמה.

בפשוטו היה אפשר ל' דהמקשן שהק' מי דמי כו' פשיטא ל' דחיוב כותב תלוי בכתיבה ולא בקריאה, ולכן אע"פ ששויים בקריאתם מ"מ לפי הכתיבה אי"ז שם. וגם רב חסדא פשיטא ל' כסברת המקשן, ולכן מכריח רב חסדא ממתני' דע"כ גם מצד הכתיבה הוא שם, דסתום ועשאו פתוח כשר, והיינו משום דפתוח וסתום אינם אותיות שונות, אלא אות אחת.

ועל זה מקשה הגמ' מהברייתא דכתיבה תמה. והוא, דעיקר דין כתיבה תמה הוא (מלבד מה שצריך לדקדק שלא ידמה לאות אחרת) דבס"ת תפילין ומזוזה אזלינן בתר הכתיבה ולא בתר הקריאה. וכמבואר דילפינן מכתבה תמה שלא יעשה אלפי"ן עיני"ן, ופרש"י משום ששויים בקריאתם, וכ"פ הרא"ש בהל' ס"ת. הרי דמכתיבה תמה ילפינן דלא אזלינן בתר הקריאה אלא בתר הכתיבה.

אבל בשבת אף דלא כתיב כתיבה תמה פשיטא ל' למקשן ולרב חסדא דאזלינן בתר הכתיבה דזהו עצם גדר מלאכת כותב. וכיון דהברייתא פוסל סתום ועשאו פתוח מה"ט, ע"כ דפשיטא להברייתא דפתוח וסתום חשיבי אותיות שונות, ומצד הכתיבה אי"ז שם. וקשיא לרב חסדא. ומתרץ הגמ' דרב חסדא דאמר כאידך ברייתא דדריש ניסוך המים ונסכייהם כו' דמוכח מאותה דרשה דפתוח וסתום חשיבי אות אחת, וממילא דכשר גם בס"ת אם החליפם, ולא דמי לאלפי"ן עיני"ן.

ומכל מקום ממה שהגמ' קבע הקושיא על רב חסדא, ולא על המשנה עצמה – וכמו שדייק הגרעק"א – משמע דסתמא דהש"ס סבירא ל' דאין הכרח דהמשנה פליג על ברייתא קמא, דאפשר דחיוב כותב בשבת אינו תלוי בכתיבה אלא בקריאה, ודלא כסברת המקשן דמעיקרא ורב חסדא. ולכן אף דקיי"ל דפתוח ועשאו סתום פסול, וכבריייתא קמא, מ"מ אי"ז סותר למשנתינו. והם הם דברי הרמב"ם דאזלינן בתר הלשון, היינו בתר הקריאה.²⁷

ב. עוד י"ל בכ"ז, דלעולם חיוב שבת תלוי בכתיבה ולא בקריאה, ולית מאן דפליג בזה. וכסברת המקשן מי דמי כו', דמצד הכתיבה אי"ז שם. וכרב חסדא שהוכיח מזה דלעולם פתוח וסתום הם אות אחת, והויא כתיבה שפיר. אלא דמלשון רב חסדא שאמר סתום ועשאו

²⁷ ובאמת לא מצאתי ברמב"ם הל' סת"ם הך דין דפתוח ועשאו סתום פסול. ואפשר דפסק כרב חסדא. אבל זה דלא כדבריו בפיה"מ דהוצרך לומר דאזלינן בתר הלשון.

"מתיבין לר' יהודה והלא אלו פשוטים ואלו כפופים". פי' איך מחייב ר' יהודה על דן מדניאל, הרי אי"ז שם שהרי נכתב בנזון כפופה. והוא כעין קושיית הבבלי גבי שם משמואל. ומשמע שהירושלמי נשאר בקושיא.

ואח"כ מייתי הך פלוגתא דר' יהודה ורבנן שהבאנו לעי', דלר' יהודה חייב על ב' אותיות שוים אבל לעולם בעינן שהם שם, ורבנן ס"ל להיפך דאי"צ שיהיו שם אבל בעינן ב' אותיות שונות.

ואח"כ איתא "מחלפא שיטתי" דר' יהודה. דתני יכול עד שיכתוב את כל השם עד שיארג את כל הבגד כו' ת"ל ועשה אחת, הא כיצד עד שיעשה מלאכה שכיו"ב מתקיימת. והכא הוא אומר השובר ומקטקט על האריג הרי זה חייב מפני שהוא מיישב בידו" ע"כ. פי' דבברייתא אמר ר' יהודה דאי"ח כ"א על מלאכה שכיו"ב מתקיימת, דהיינו שנוצר מלאכה שמקיימים אותה, ומקשה ע"ז ממה דמחייב ר' יהודה בשובט ומדקדק

פתוח "כשר", מבואר חידוש נוסף, דכשר אפילו בס"ת תפילין ומזוזה. ועל זה מקשה הגמ' מהמברייתא דכתיבה תמה. אכן הקושיא היא לרב חסדא דוקא, אבל על מתניתין לא קשה, דאמנם מוכח מהמשנה דפתוח וסתום הן אות אחת, אבל כיון שיש להם ב' צורות לכן בס"ת פסול מדין כתיבה תמה. שלא כתב האות כצורתה הנכונה במקום זה.^{עד} ואי"ז ענין לחיוב שבת דלא כתיב ב' כתיבה תמה. רק על רב חסדא קשה שהכשיר בס"ת ולא חש לדין כתיבה תמה. ועל זה מתרץ דרב חסדא ס"ל כאידך ברייתא דדריש ונסכיהם, ולא חייש לכתיבה תמה.^{עה}

אבל אנן קיי"ל דבעינן כתיבה תמה, וסתום ועשאו פתוח פסול, אבל מ"מ כיון דפתוח וסתום הן אות אחת בעצם, לכן לענין שבת חייב, והיינו מש"כ הרמב"ם דאזלינן בתר הלשון, היינו בתר מה שהם בעצם אות אחת, אף שלא דקדק בצורה הנכונה.

ג. עוד שי"ל בזה, בהקדם סוגיית הירושלמי על משנה זו, דעיי"ש מתחילה

^{עד} והנה שיטת הרמב"ן והרשב"א דזה פשוט דאם כתב אל"ף במקום עי"ן דאינו כלום, דמה לי ששוין בקריאתן סוכ"ס הן אותיות שונות, ואי"צ לאתויי עלה מדין כתיבה תמה, ומש"א הבריייתא שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן הוא ענין אחר שצריך לדקדק שלא יעקם האל"ף והיה נראה כעיי"ן הפוכה עיי"ש. ולדידהו אילו היו מ"ם סתום ומ"ם פתוח ב' אותיות שונות, היה הדבר פשוט דפתוח שעשאו סתום פסול ולא היה צריך לדרשא דכתיבה תמה לזה. וע"כ דהבריייתא ס"ל דלעולם הן אות אחת, ומ"מ פתוח שעשאו סתום פסול כיון ששינה בצורה הנכונה במקום זה.

^{עה} אלא דק"ל לפי"ז איך מוכח בדרשא דונסכיהם דלא חיישינן לכתיבה תמה, דילמא לעולם פתוח ועשאו סתום פסול ומ"מ כיון שהן אות אחת סגי בזה לדרשא. וצ"ל דפשיטא לי' להש"ס דאלמלא שבדיעבד היה אפשר לכתוב ונסכיהם במ"ם פתוח לא היה אפשר לדרוש דרשה זו.

אף דאין שם דבר המתקיים ע"ז והוא רק מסייע לאריגה.

ושיל"פ דהכל סוגיא אחת והמשך אחד. דתחילה מביא מש"א ר' יהודה במשנה דחייב על דן מדניאל, אף דאלו פשוטים ואלו כפופים. וביאור הקושיא, דאף שהן אות אחת בעצם, אבל כיון דהחויב בשם קטן משם גדול הוא משום שמלאכתו מתקיימת, וכלשון הברייטא שמביא הירושלמי בסוף הסוגיא, דהיינו דאף שדעתו להוסיף מ"מ חייב ע"י שהיא מתקיימת ע"י אחרים (וכמו שפרש"י בסוגיין כמה פעמים), א"כ איך חייב על דן מדניאל, דכיון שהנו"ן כפופה במקום שצ"ל פשוטה אי"ז כתיבה המתקיימת ע"י אחרים. (וכן פרש"י בסוגיין לקושיית הגמ' מי דמי כו', דאי"ז כתיבה המתקיימת.)

ולפני שהגמ' מיישב זה, הוא מבאר יסוד שיטת ר' יהודה דבעינן שם משמאל ודן מדניאל, ואינו חייב בכגון אר מאריוך. דר' יהודה לטעמי' דבעצם ליכא חיוב כותב כ"א בב' אותיות שהם שם אחד, ואפילו כשדעתו מתחילה לכתוב רק ב' אותיות (דאזי אי"צ מלאכה המתקיימת ע"י אחרים), והוא מעצם דיני כותב והצירוף לתיבה.

ומ"מ אי משום הא דצריך צירוף לשם עדיין היה נחא החיוב בדן מדניאל, דבעצם כפוף ופשוט הן אות א' והר"ז שם. רק שנשאר קושיית הירושלמי דמעיקרא, איך חייב בדן מדניאל כיון שדעתו להוסיף א"כ בעינן מלאכה שכיו"ב מתקיימת ע"י אחרים, וכיון שהנו"ן כפופה אי"ז כתיבה המתקיימת ע"י אחרים.

וע"ז מביא הירושלמי דמחלפא שיטתי' דר' יהודה, פי' דבאמת תנאי היא אליבא דר' יהודה אם צריך מלאכה שכיו"ב מתקיימת, ולר' יהודה דמחייב בשובט ומדקדק ע"כ דאי"צ מלאכה המתקיימת, לא על ידו ולא על ידי אחרים. וזהו טעמא דר' יהודה דמתני', דאמנם צריך שיהיו שם אחד (דמה"ט מחייב ר' יהודה דוקא בשם משמעון ודן מדניאל, ולא באר מאריוך), אבל מ"מ אי"צ מלאכה שכיו"ב מתקיימת, ולכן לא איכפת לן אם עשאו פשוט או כפוף.

ולפי"ז רב חסדא בבבלי שהכריח דפתוח ועשאו סתום כשר היינו משום דס"ל דבעינן מלאכה שכיו"ב מתקיימת. ולכן רב חסדא הכריח מהמשנה דסתום ועשאו פתוח כשר. ועל זה מקשה הגמ' מהברייטא דכתיבה תמה. אכן הגמ' קבע הקושיא על רב חסדא דוקא, ולא על המשנה (כדיוקן של הגרעק"א), דאפשר דמתני' ס"ל דאי"צ מלאכה שכיו"ב מתקיימת, וכמו שתירץ הירושלמי.

והרמב"ם בפיה"מ נקט כן, דאי"צ מלאכה שכיו"ב מתקיימת, וזהו שכתב דלא אזלינן אלא בתר הלשון, פי' דלא איכפת לן דאי"ז כתיבה המתקיימת, כיון דמצד הלשון פתוח וסתום חשיבי אות אחת ונמצא דיש שם שם, ודו"ק.

שיטת רש"י דמלאכה המתקיימת במקו"א היינו בסתו"מ

רש"י ד"ה מי דמי, בא"ד והיכי קרי לי' מתקיימת במקו"א והא לא הויא עכ"ל. מדבריו רש"י משמע דכל מה דבעינן

כתיבות, וכל כתיבה שאינה כשירה בסתו"מ אינה חשובה מתקיימת במקו"א.¹⁷

ב. ועי' לק' (קה.) גבי נתכוון לכתוב א' ועלה בידו שתיים דתנא חדא חייב ותנא אידך פטור, ומתוך הגמ' הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני. ופרש"י הא דבעי זיוני שעדיין צריכות ראשי הזינין לזיונן בתגין שלהם. ומבואר דבאותיות הצריכות תגין אי"ח בלא"ה. והמרדכי ריש פ"ק דגיטין כתב בשם ריב"א להוכיח מזה דצריך תגין בגט, מדחזינן דאפילו לענין שבת אינו חשוב כתיבה בלא זיון.

אכן לפמש"נ בדברי רש"י היה אפשר לחלק דלעולם חשיב כתיבה בלא זיון. ורק בסתו"מ דינא הוא שצריך תגין. אלא דהתם כיון שלא נתכוון לכתוב אלא אות א' במקום זה א"כ כשעלו בידו שתיים אינו מלאכה המתקיימת על ידו, דהרי הוא לא נתכוון לכתוב תיבה שלימה בכתיבה זו, כ"א אות אחת לחוד, ואי"ז מלאכה שלימה אצלו.¹⁸ וחיובו ע"כ

שיעלה לשם דבר הוא משום דבעינן מלאכה המתקיימת. וזו לכ' ראייה למש"נ לעי' (עמ' א') בביאור דברי רש"י במשנה שכתב דחייב אפילו על אא, דכשמתחילה דעתו לכתוב רק ב' אותיות דאי"צ מלאכה המתקיימת ע"י אחרים אי"צ שיעלה לשם.

ואכתי יל"ע דלעי' גבי אא דאזורך דפטור לא חש רש"י לבאר דהוא משום שאינו מלאכה המתקיימת, וכן בכל הסוגיא, ולמה דוקא כאן הוצרך רש"י לבאר זה.

ולכן נראה דרש"י כאן בא לבאר מה דלכ' קשה בסוגיא איך מדמה הגמ' חיוב כותב בשבת לדין כתיבה תמה גבי ס"ת תפילין ומזוזה. והא במלאכת שבת לא נאמרה כתיבה תמה. ומנ"ל לרב חסדא לדייק ממתני' דסתום ועשאו פתוח כשר בס"ת.

ולזה ביאר רש"י, דכיון שדעתו להוסיף עליו א"כ אי"ח כ"א משום שהיא מלאכה המתקיימת במקו"א, וסתם כתיבה במקו"א היא כתיבת ס"ת תו"מ, דזהו רוב

¹⁷ ולפי"ז אפשר דעיקר הדין דצ"ל שם דבר אינו מדין כתיבה המתקיימת אלא מעיקר גדר כותב. אלא דאי משום הא לא הוי בעינן כתיבה תמה, ולא הוי איכפת לן בין מ"ם פתוח למ"ם סתום. וקושיית הש"ס כאן היא דוקא משום דבעינן כתיבה המתקיימת במקו"א, והיינו בסתו"מ, ולכן מכריח רב חסדא מכאן דגם בס"ת כשר. ומש"כ רש"י במשנה דחייב על אא הוא משום דמתני' פליג על הברייתא דצריך שם דבר. וכדעת הגרעק"א. אלא שיקשה כיון דתנא דמתני' ס"ל דמעצם דין כתיבה אי"צ שם, א"כ מנ"ל דתנא דברייתא פליג על זה, כיון דתנא דברייתא מיירי בשם קטן משם גדול דבלא"ה צריך שיהיה שם מדין מלאכה המתקיימת. ולכן יותר נראה שדעת רש"י דמה שצריך שם דבר הוא מדין מלאכה המתקיימת, אלא דמ"מ מה שחש רש"י לבאר זה כאן הוא כדי להסביר מה ענין כתיבה תמה לחיוב כותב בשבת, וכמש"נ בפנים.

¹⁸ דמלאכה המתקיימת היינו מלאכה שלימה כמש"כ רש"י לעי'.

משום שהיא מתקיימת ע"י אחרים. וסתם כתיבה המתקיימת אצל אחרים היא כתיבת סתו"מ, וכנ"ל, וכיון דבסתו"מ בעי זיון אי"ח בלא זיון.

אבל אם מתחילה לא בא לכתוב כ"א ב' אותיות, דאי"צ מלאכה המתקיימת ע"י אחרים, חייב אפילו בלא זיון. (וכ"ש בגט דאי"צ זיון.)

והיה נוח לפי"ז משה"ק הגרעק"א (שו"ת קמא סי' כ"א) מהגמ' לעי' מיני' (קד:) דנטל לגגו של ח' ועשאו שני זיינין דחייב, והא אין שם זיונין. והמרדכי במנחות בהלכות קטנות סי' תתקנ"ג תי' דאירי שע"י מחיקת הגג של החי"ת נעשו זיונים עיי"ש. אכן לדרך הנ"ל יש לחלק דהתם מתחילה דעתו היה לעשות שני זיינין אלה ע"י נטילת גג החי"ת, והוא מלאכה שלימה המתקיימת על ידו, ואי"צ מלאכה המתקיימת ע"י אחרים. ולכן אי"צ זיונין, וכמש"נ דבעצם כתיבה לענין שבת אי"צ זיון, ורק במקום דבעי' מלאכה המתקיימת ע"י אחרים הוא דבעינן כתיבה הראויה לסתו"מ, וכמש"נ.

ג. ועי' בריטב"א (קה.) דפליג על רש"י וס"ל דגם אם לא תייג חייב, דרק בסתו"מ הוא שנאמר דין זיון, ואינו ענין לחיובא דשבת. ומש"א הגמ' הא דבעי זיוני כו' מפרש הריטב"א דה"ק דאם רוצה

("בעי") לזיינן אי"ח עד שיתייג, אבל אם אינו רוצה לזיינן חייב מיד. וכ"פ בספר התרומות סי' קי"ד (ועי' שו"ת הגרעק"א שם). וק' אפילו אם רוצה לזיינן אמאי אי"ח בלא זיוני מדין שם משמעון וחק קפיזא בקבא. (ועי' קה"י סי' מ"ח מש"כ בזה.) ולנ"ל נוח דכיון שדעתו להוסיף תגין אי"ז מלאכה המתקיימת אצלו, ואילו אם באנו לחייבו מדין מלאכה המתקיימת ע"י אחרים בעינן כתיבה הראויה לסתו"מ דוקא וכנ"ל.

אלא דלכ' ק' אי נימא דגם הריטב"א אית לי' סברא זו דמלאכה המתקיימת ע"י אחרים היינו בסתו"מ דוקא, א"כ אמאי נייד מפרש"י. ונראה דהריטב"א פליג על הסברא שכתבנו לעי' בדעת רש"י דכשדעתו לכתוב אות א' ועלה בידו שתים אי"ז מלאכה המתקיימת על ידו, דהוא לא נתכוון אלא לאות א' ואי"ז מלאכה שלימה. והריטב"א ל"ל סברא זו, משום דעי' בריטב"א לעי' מיני' (קד:) שהק' איך חייב כשלא היה בדעתו לכתוב אלא אחת, מ"ש מנתכוון לזרוק ב' אמות וזרק ד' דפטור, ותי' דמיירי דבאמת דעתו לכתוב ב' אותיות, וגם לא היה מקפיד איזו אותיות יכתוב אלא כל ב' אותיות שתעלו בידו, וכשבא לכתוב האות הראשונה יצא שנים עיי"ש. וא"כ כיון דמיירי שדעתו על כל ב' אותיות שתעלו בידו, נמצא דכשעלו בידו ב' אותיות, הרי"ז מלאכה שלימה המתקיימת אצלו,

חייב להי' כנתכוון לזרוק ב' אמות והלך ד'), עדיין י"ל דרש"י מפרש דגם עכשיו שעלו בידו שתים דעדיין דעתו לכתוב אותה אות אחרת, וא"כ ממקום שבאת אי"ז מלאכה המתקיימת אצלו, שהרי דעתו להוסיף עליה.

ביתי"ן כפי"ן כפי"ן ביתי"ן גימלי"ן
 צדי"ן צדי"ן גימלי"ן כו'. והנה בהא דלא
 יעשה צדי"ן גימלי"ן טיתי"ן פיי"ן פי'
 הרמב"ן שהרחיק היו"ד הימיני של
 הצד"י באופן שנעשה יו"ד גימ"ל וכן
 טיתי"ן פיי"ן פי' שהרחיק רגל שמאל של
 הטי"ת מן האות באופן שנעשה פ"י וא"ו
 ומבואר מזה דס"ל שאין האותיות צ"ל
 גולם אחד דאל"כ למ"ל טעמא דנעשה
 הצד"י לגימ"ל והטי"ת לפ"י תפ"ל
 שאינו גולם אחד. וכן באלפי"ן עייני"ן
 פי' שהרחיק רגל השמאלי מן האל"ף
 ועשה הקו האמצעי עקום באופן שנדמה
 לעי"ן הפוך ע"ש ומבואר דאלמלא עיקם
 הקו האמצעי היה כשר אע"פ שאינו גולם
 אחד. וחולק בזה על הרא"ש. והרא"ש
 פי' הגמ' שם בענין אחר עי' בהל' ס"ת
 שם.

אמנם גם לשיטת הרמב"ן נראה דע"כ יש
 לדבר סוף ואם האות נפרדה באופן שגם
 תינוק לא היה יכול לקרותו בודאי
 שנשתבשה צורתה ופסולה. ולא נתבאר
 בדברי הרמב"ן מהו שיעור הדבר. אבל
 מסתבר שבאמת הדבר תלוי בראיית
 תינוק, והוא כשיטת המאירי בקרית ספר
 (מאמר ג' ח"ב) שפירש שהמעשה בגמ'
 שניקב הוא"ו היה שנשאר חלק מהוא"ו
 מתחת לנקב, והועילה ראיית התינוק
 לצרף גם מה שמתחת לנקב. והוא גם
 דעת הב"ח שם.

ב. ועיין בטור יו"ד סי' רע"ד הביא
 תשובה מהרא"ש וז"ל צורת האותיות

ואי"צ מתקיימת אצל אחרים.^ע ולכן
 קשיא לי' על פרש"י אמאי צריך זיון, דלא
 נאמר דין זיון כ"א בסתו"מ. והוצרך
 הריטב"א לפרש "הא דבעי זיוני" שדעתו
 לזיין, דלכן כל זמן שלא זיין עדיין אי"ז
 מלאכה המתקיימת אצלו, ובעינן מלאכה
 המתקיימת ע"י אחרים, והיינו בכתיבת
 סתו"מ דוקא. אבל עי' לק' (קה). דביארנו
 דברי הריטב"א באופן אחר.

בענין ינוקא דלא חכים כו', וצורת האותיות

א. כתב הרא"ש בהל' ס"ת סי' י"ב שאם
 רגלי האל"ף אינן נוגעות בגופו פסול
 שנשתנה צורת האות, שכל האותיות צ"ל
 גולם אחד. ומשמע שגם ראיית תינוק
 אינה מועילה לזה, דהא פשוט שאף
 שנפסקו רגלי האל"ף מ"מ תינוק יקרא
 אותה כאל"ף, וע"כ דלזה אינה מועילה
 ראיית תינוק. וכ"כ ה"ט"ז בסי' ל"ב שאין
 ראיית תינוק מועילה לצרף שני חלקי
 אות שנפסקה. והמעשה בגמ' מנחות
 (כח:): דנפסק וא"ו בניקבא והראו אותה
 לתינוק מפרש ה"ט"ז שראיית התינוק לא
 הועילה לצרף מה שמתחת לנקב, אלא
 תחתית הוא"ו נאבדה לגמרי ע"י הנקב
 והתינוק היה מבחין אם הנשאר היה ארוך
 דיו להחשב וא"ו, או שכבר נעשה יו"ד.

אבל בסוגיין דרשינן מכתובה תמה שלא
 יעשה אלפי"ן עייני"ן עייני"ן אלפי"ן

^ע ולי"ל גם מש"נ לעי' דגם כשעלו בידו שתיים עדיין דעתו לכתוב האות האחרת שחשב לכתוב מתחילה. אלא כיון שעלו בידו שתיים, ומתחילה לא רצה אלא שתיים, אין דעתו לכתוב יותר.

ס"ל שגם אם אין האות גולם אחד היא יכולה להתכשר, ומסתבר דמפרש הסוגיא כפירוש המאירי שהועילה ראיית התינוק לצרף מה שמתחת להנקב.

והנה אליבא דשני הפירושים האלה בהך מעשה דניקבה הוא"ו, יתחלק גם ביאור פעולת ראיית תינוק ביסוד דינו. כי לפי פירוש המאירי והרמב"ן, שהראו להתינוק גם מה שמתחת להנקב, והועילה ראיית התינוק לצרף את האות, הרי לא היתה שם שום ספק בעצם צורת האות, כי אם שני חלקי הוא"ו היו יכולים להצטרף היה שם צורת וא"ו בודאי. רק ראיית התינוק כל כולה היתה בשביל לצרף את שני חלקי האות. ומעולם לא שמענו שתועיל ראיית תינוק להכריע במקום שיש לנו ספק בצורת האות. ואין לנו מקור לומר שתהיה הכרעת צורת האות מסורה לתינוקות. וכל הפרשה של ראיית אות ע"י תינוק נאמרה רק לענין צירוף חלקי האות שנפרדו ע"י נקב. ולכן סובר הרמב"ן שאם אין האות גולם אחד אין היא נפסלת בזה, כי בזה יש לנו דין ראיית תינוק שמועילה לצרף. אבל כל השינויים פסולים בצורת האות, דכיון שכך צ"ל צורת האות איך יכשר אם נשתנה מזה, ואין כאן ענין לראיית תינוק.

אבל לשיטת הרא"ש שלא הראו להתינוק את מה שמתחת להאות, כי ראיית תינוק אינה מועילה לצרף שני חלקי אות שנפרדו, א"כ הוא להיפך, כי לפירוש זה יוצא שהספק שהסתפקו באותו מעשה שניקב הוא"ו היה ספק בעצם צורת האות, שנסתפקו אם הנשאר יש לו צורת וא"ו או צורת יו"ד. וזהו ספק בהכרעת צורת האות. וממה שהוכרע הספק ע"י ראיית תינוק, נתחדש לנו שמועילה

איןן שוות בכל המדינות כו' ואין פסול בזה השינוי רק שלא יעשה ההי"ן חית"ן בית"ן כפי"ן כו' עכ"ל. אבל עיין ברמב"ן כאן אחר שדקדק כל צורת האותיות מהסוגיא כתב וז"ל ומפני שצריך ליוזר בכל זה בכתבת ס"ת ותפילין ומזוזות לפיכך כתבתי דברים הללו שכל הטועה בציור האותיות פסול והפסיל לכל עכ"ל. ומשמע דעת הרמב"ן שכל שינוי בצורת האותיות פוסלת, ודלא כהרא"ש.

אמנם גם להרא"ש אם נאבדה צורת האות לגמרי בודאי נפסלת, וכדחזי' שפסל כשאין האותיות גולם אחד, ונראה דזהו בכלל מש"כ שפסול אם נדמה לאות אחרת, שזהו אבדן צורת האות. וכעין זה הם דברי הרמב"ם פ"י ס"ת ה"א שמנה בין הפסולים וז"ל שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת עכ"ל. אבל כל שלא נאבדה צורת האות לגמרי עכ"פ הרא"ש מכשיר, ומשמע שהרמב"ן חולק ע"ז. וע"ש ברמב"ן שאם השי"ן רחב למטה ג"כ אי"ז צורת שי"ן ומשמע שגם ע"ז קאי מש"כ בסוף שכל השינויים פסולים, וקשה לומר ע"ז שנאבדה צורת האות לגמרי, רק שיטת הרמב"ן דכל שינוי בצורת האות פוסלת, ודלא כהרא"ש.

ג. ונראה שהרא"ש והרמב"ן נחלקו לשיטתם. דנתבאר ששיטת הרא"ש שאין ראיית תינוק מועילה לצרף אות שנפרדה ע"י נקב, והמעשה שניקב הוא"ו והראוה לתינוק צל"פ לדעתו שלא הראו לתינוק מה שמתחת לנקב, רק מה שלמעלה מן הנקב, ופעולת ראיית התינוק היתה לקבוע אם מה שלמעלה מן הנקב יש לה צורת וא"ו או צורת יו"ד. אבל הרמב"ן

סכל יכול לקרותה פסול ע"כ, משמע שראיית תינוק מועילה בכל ספק בצורת האותיות, ואינה דין מיוחד באות שנפרדה. ואזיל לטעמיה בפ"י מהל' ס"ת ששינוי בצורת האות אינה פוסלת אלא א"כ אי אפשר לקרותה או שנדמה לאות אחרת וכנ"ל, וק"ל.

ד. ובאמת הייתי תמה במעשים בכל יום כשיש ספק בס"ת ומראים האות לתינוק, דלכ' באנו למחלוקת הרמב"ן והרא"ש, כי במקום שלהרא"ש מועילה ראיית תינוק, אינה מועילה להרמב"ן, ובמקום שמועילה להרמב"ן, אינה מועילה להרא"ש. כי לדעת הרמב"ן והמאירי והב"ח ראיית תינוק היא לצרף שני חלקי האות שנפרדו, ולהרא"ש ודעימיה בכה"ג אינה מועילה ראיית תינוק כי האות צ"ל לעולם גולם אחד וזה אינו תלוי בראיית תינוק. ולהרא"ש והט"ז ראיית תינוק נאמרה במקום שהאות גולם אחד רק שיש ספק בצורת האות, וכגון שאנו מסופקים בין וא"ו ליו"ד, או בין דל"ת לרי"ש. אבל בכה"ג מסתמא לא יועיל להרמב"ן והמאירי והב"ח, דלדידהו לא מצינו ראיית תינוק בגמ' כ"א לצרף אות שנפרדה, ולא להכריע בצורת האות.

והיה אפשר ל' דכיון שבלא"ה יש שיטות בראשונים שאפשר לקרות מס"ת שנפלה בו טעות, לכן אנו מקילים גם במחלוקת זו. אבל לפ"ז היה אפשר להראות לתינוק בשני האופנים, הן אם נפרדה האות ע"י נקב ואנו רוצים לצרף שני חלקי האות, והן אם יש לנו ספק בצורת האות. גם נפק"מ שבתפילין ומזוזה לעולם א"א היה להראות לתינוק. אבל העולם אין נוהגים כן, אלא תופסים כדעת הרא"ש

ראיית תינוק להכריע בצורת האות, שאם יש לנו ספק בצורת האות אם היא דומה לאות זו או אחרת, מראים אותה לתינוק וראיתו מכרעת בה.

ועיי"ש ברא"ש כתב שאם נסתפקו בין דל"ת לרי"ש מראים אותה לתינוק, ואזיל לטעמיה שראיית תינוק מועילה להכריע ספק בצורת האות, והוא נלמד מאותה מעשה שניקב הוא"ו, דכמו שראיית תינוק יכולה להכריע בין צורת יו"ד לצורת וא"ו, כך היא יכולה להכריע בין צורת דל"ת לצורת רי"ש.

וממילא דשפיר כתב הרא"ש בתשובה ששינוי בצורת האות אינו פוסל אא"כ נדמה לאות אחרת, שהרי באמת צ"ב כשאנו מסתפקים אם האות דומה בצורתה לוא"ו או ליו"ד, או אם דומה לדל"ת או לרי"ש, איך אנו מוסרים הכרעת הדבר לראיית תינוק, וכי התינוק הוא מורה הוראות. ותינוק להרמב"ן שראיית תינוק היא רק לשם צירוף בעלמא נחא, שכך נאמר השיעור צירוף, שהשיעור לצרף שני חלקי האות הוא כפי ראיית תינוק. אבל להרא"ש אין כאן ענין לשיעור, אלא להכרעת ספק בצורת האות, ואיך יהיה זה מסור לתינוק. וע"כ שדין צורת האות ביסודה נגדרת ע"י ראיית תינוק, ואם התינוק קורא אותה ממילא שיש שם צורת האות, שהצורה שצריכה להיות להאות היא שהיא נקראת ע"י תינוק. ומזה דן הרא"ש שגם שאר שינויים אינם פוסלים בהאות, כיון שעכ"פ תינוק יכול לקרותם.

ושיטת הרמב"ם בזה כהרא"ש שכתב בסוף פ"א מהל' תפילין ה"כ וז"ל וכל אות שאין התינוק שאינו לא חכם ולא

ויל"ע דבמשנה בריש פירקין איתא דזה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב. והרמב"ם (פ"ט הי"ג) כתב ואין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר סרק או ששר על גבי ברזל או נחשת וצבעו פטור. שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום. וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור עכ"ל. ומשמע שזהו פירוש הרמב"ם לדין המשנה דבעינן מלאכה המתקיימת בשבת. היינו עד סוף השבת. וכן מבואר במגיד משנה שם.

ובגמ' (קג.) איתא דזה הכלל בא לאתויי חק קפיזא בקבא. ויל"ע לשיטת הרמב"ם מה ענין חק קפיזא בקבא לדין מלאכתו מתקיימת בשבת. וכתבנו שם שני דרכים בזה, או דהרמב"ם מפ' כר"ח דחק קפיזא בקבא היינו שעשה שנתות בכלי, ואותם שנתות דרכם להיות נשחקים, ומ"מ חייב כיון שמתקיים למשך השבת. או דהרמב"ם מפ' כהגר"א דסופו לחקוק קב ועי"ז תבטל החקיקה הראשונה, ומ"מ כיון שאין דעתו לעשות כן עד אחר השבת חשיב מלאכה המתקיימת, וחייב.

ולשני הפירושים יל"ע, דמשמע דאילו היתה מתבטלת המלאכה בשבת עצמה, ע"י שחיקת החקיקה לפי ר"ח, או ע"י הרחבת החקיקה לפי הגר"א, לא היתה נחשבת מלאכה המתקיימת. אף דהביטול בא מצד אחר, והמלאכה מצד עצמה ראויה להתקיים. ומאי שנא מהכותב על גבי בשרו דחשיב כתב העומד כיון שהכתיבה מצד עצמה ראויה לעמוד והמחיקה באה מצד אחר.

והט"ז שראיית תינוק מועילה רק להכריע בצורת האות, ולא לצרף אות שנפרדה. וצ"ע מהיכ"ת לתפוס כהרא"ש והט"ז טפי מהרמב"ן והמאירי והב"ח.

אבל למבואר י"ל דכיון שהטור ביו"ד סי' רע"ד כתב כדברי הרא"ש בתשובה שאין שינוי פוסל בצורת האות, והרא"ש מביא ראייה ממה שאין צורת האותיות שוות בכל המדינות, וכן דעת הרמב"ם, וכ"פ הרמ"א באו"ח סי' ל"ו, והרי נתבאר שהרא"ש בזה לשיטתו גבי ראיית תינוק, לכן אנו תופסים שזו היא הכרעת ההלכה כדעת הרא"ש והט"ז שדין ראיית תינוק נאמרה בהכרעת צורת האות, וק"ל.

ק"ד ע"ב

במשנה, הכותב על בשרו חייב. עי' ברמב"ם (פי"א שבת ה"ו-ט"ז) אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו ושחור כו' ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כו' אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד כו'. הכותב על בשרו חייב מפני שהוא עור, אע"פ שחמימות בשרו מעברת הכתב לאחר זמן הר"ז דומה לכתב שנמחק עכ"ל. ומש"כ דצריך דבר העומד ע"ג דבר העומד, כן הוא בתוספתא ובירושלמי.

ומבואר מדברי הרמב"ם דבכותב על בשרו כיון שהכתב מצד עצמו היה מתקיים, אע"ג שלמעשה סופו להיות נמחק ע"י חמימות בשרו, חייב.

כותב, דבעינן כתב העומד על גבי דבר העומד. והיינו שעומד לימים רבים.

ג. ואם נאמר כן היה נוחא משה"ק מחק קפיזא בקבא, דבודאי לענין הדין הכללי דמלאכה המתקיימת, הקיום עד סוף השבת הוא תנאי מצד עצמו, וכל שאינו מתקיים עד סוף השבת אי"ז מלאכה, ואין חילוק בזה אם מה שאינו מתקיים הוא מצד חלישות הצבע או מצד אחר. אבל בדין המסויים שנאמר לענין כותב דבעינן דבר העומד על גבי דבר העומד, אין הקיום תנאי מצד עצמו, אלא הבחנה במעשה כתיבה, דכתיבה כזו שמצד עצמה ראויה לעמוד היא מעשה כתיבה, אפילו אם תתבטל מצד אחר.

ולכן הכותב על בשרו הא ודאי שחמימות בשרו לא תבטל אותו טרם צאת השבת, והוא מלאכה המתקיימת בשבת. רק דאנו דנים מצד מה שלאחר כמה ימים סופו להמחק. ושמא חסר במעשה כתיבה. ובזה שפיר קאמר הרמב"ם דכיון שאותה מחיקה היא מצד אחר, אבל הכתב מצד עצמו ראוי לעמוד, והעור מצד עצמו עומד, שפיר חשיב מעשה כתיבה.

ד. אלא דיל"ע דא"כ דמה שצריך כתב העומד על גבי דבר העומד הוא מעצם גדר כותב, ולא מדין מלאכת שבת הכללי, אם כן גם כגט נצריך כתב העומד על גבי דבר העומד. אבל הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ד ה"א) כתב אין כותבין את הגט אלא בדבר שרישמו עומד כגון דיו וסיקרא כו' על הכל כותבין את הגט כו' על הדפתא ועל החרס ועל העלין כו' עיי"ש. ולא הזכיר אלא שצריך כתב העומד, אבל לא שיהיה על גבי דבר

ב. והנה יל"ע אם הך דינא דמתניתין דבעינן כתב העומד, ודין המשנה לעי' דבעינן מלאכה המתקיימת בשבת, הם דין אחד, דמה שצריך כתב העומד ועל גבי דבר העומד הוא גופא משום דבעינן מלאכה המתקיימת. וכן משמע שהבין המגיד משנה (פ"ט שם) דעל מש"כ הרמב"ם גבי צובע דבעינן מלאכה המתקיימת ציין הן למתני' דריש פירקין והן למתני' דהכא.

אבל אלמלא דבריו היה אפשר"ל דשני דינים הם. דהרי לענין מלאכה המתקיימת מבואר דשיעורו הוא "מתקיימת בשבת", דהיינו שתקיים עד סוף השבת, וכל שמתקיים עד סוף השבת חייב. ואילו הכא לענין כתב העומד, משמע דצריך לעמוד לימים רבים. דהרי כותב על גבי בשרו בודאי מתקיים עד סוף השבת ומ"מ הוצרך הרמב"ם לבאר איך הוא נחשב כתב העומד כיון שסוף חימום הבשר למחקו. (שו"ר דכ"כ בשו"ת מנחת שלמה סי' צ"א אות י"א.) וכן משמע מלשון הרמב"ם דגבי צובע דצריך מלאכה המתקיימת כתב דאי"ח בצבע שאינו מתקיים כלל, והביא דוגמאות לצבע כזה כגון ששר על גבי ברזל כו'. דסתם צבע מתקיים בשבת וצריך להביא דוגמאות לצבע שאינו עומד כלל. ואילו גבי כותב כתב דבעינן כתב העומד כגון דיו כו', הרי שהוצרך להביא דוגמאות של כתב העומד לימים רבים.

והיינו דמה דבעינן מלאכה המתקיימת זהו דין כללי בכל מלאכת שבת, ושיעורו שיעמוד עד סוף השבת ותו לא. אבל בכותב נאמר דין חדש מצד עצם שם

לכתוב דיו העומד ע"ג דבר העומד, או למחוק דיו העומד מע"ג דבר העומד.

והנה הרמב"ם כתב (פי"א ה"ט) דאם מחק דיו שנפל על גבי ספר חייב משום מוחק. והוא מתוספתא (ומובא גם ברא"ש לעי' עה:). הרי דאי"צ שימחוק אותיות דוקא. וא"כ מה שצ"ל דיו העומד מע"ג דבר העומד, אי"ז ענין לכתובה וביטול כתיבה דוקא. ונראה דענינו, דכתיבה היא חיבור הדיו אל הקלף, ומחיקה היא פירוד הדיו מן הקלף, והחיבור הזה צ"ל באופן של קיימא.

וכמו שמצינו במלאכת קושר דצריך קשר של קיימא, ובירושלמי משמע דהיינו שמתקיים לא רק לאותה שבת אלא לימים מרובים, דעי' בפ' כלל גדול הוי בעי למילף ממה שקשרו יתדות האהל, ומקשה שהיה לשעה, ומתרץ דהיה על פי ה' ולכן אינו נחשב לשעה, ומקשה דמ"מ הרי הבטיחם להכניסם לארץ, ומסיק דבאמת נלמד ממקו"א עיי"ש, ומבואר דכיון שהיו מובטחים להכנס לארץ כבר יצא מכלל קשר של קיימא דאי"ז חיבור. וזהו גם ענין דיו העומד ע"ג דבר העומד, דצריך חיבור של קיימא, הן לענין כתיבה, והן לענין מחיקה.

ו. ומעתה שמא יש לפרש החילוק בין שבת לגט, דבשבת עיקר ענין כותב הוא חיבור האות אל הקלף, וזה תלוי הן בדיו והן בקלף שיהיה דבר העומד. אבל בגט ענין כותב הוא ספירת דברים דהיינו האותיות לחוד, והקלף הוא רק היכ"ת להאותיות, ולכן שם גדר כותב תלוי בדיו לחוד. ואכתי צ"ע.

העומד. וכן משמע ממש"כ דכשר בכתב על העלין, ומשמע אפילו עלי ירקות, אף דלענין שבת כתב שאינם מתקיימים. וכן מבואר במגיד משנה שם (הט"ז) דהרמב"ם ס"ל דבגט אי"צ שיהיה על גבי דבר העומד.

(אבל הביאור הלכה (סי' ש"מ סע' ד') פליג וס"ל דגם בגט מצריך הרמב"ם על גבי דבר העומד, ומה שהכשיר על גבי עלין היינו עלי זית, דחשיב דבר העומד כמבואר בתוספתא לענין שבת. אבל סתימת הרמב"ם בהל' גירושין לא משמע כן.)

ולכ' מוכח מזה דאמנם מה שהכתב צ"ל דבר העומד הוא מעצם גדר כותב, ולכן שייך זה גם בגט. אבל מה שצ"ל על גבי דבר העומד זהו מדין מלאכת שבת, דבעינן מלאכה המתקיימת. וכ"כ בדברי יחזקאל (סי' ד' סע' ו'). אלא דקשה דלשון הרמב"ם בהל' שבת שיכתוב בדבר העומד על גבי דבר העומד משמע דחד דינא הוא, וביותר משמע דחד שיעורא להו, דהיינו שיעמוד לימים רבים, וא"כ אינו ענין לדין מלאכה המתקיימת בשבת.

ה. ונראה להביא ראיה דמה שצריך דיו העומד ע"ג דבר העומד הוא מגדר מלאכת כותב, ולא מדין מלאכה המתקיימת בשבת. ממש"פ הרמב"ם דגם במוחק צריך למחוק דיו העומד מע"ג דבר העומד. וזה ודאי ל"ש לדין מלאכה המתקיימת, דגם מחיקת דיו שאינו עומד היא מלאכה המתקיימת, שהרי המחיקה היא מתקיימת לעולם. אלא ע"כ שהוא מעצם גדר מלאכת כותב ומוחק, דצריך

כתב ע"ג כתב

בגמ' גיטין (יט.) דיו על גבי דיו סיקרא על גבי סיקרא פטור. וכתבו התוס' (שם) דמדלא קאמר הגמ' דבאנו למחלוקת ר' יהודה וחכמים, משמע דלכו"ע פטור, והקשו מהמבואר בסוגיין וכן בגמ' שם (כ.) דלרב חסדא כתב ע"ג כתב הוי פלוגתא דר' יהודה ורבנן. והוסיפו דביותר קשה לרב אחא דס"ל דבגט לכו"ע כשר ורק בס"ת חסר בואנוהו.

ותי' התוס' דהתם שמתחילה לא היה לשמה ובכתב העליון נעשה לשמה עדיף, ולכן לר' יהודה אליבא דרב חסדא, וגם לרבנן אליבא דרב אחא, חשיב כתב העליון כתב ע"ג. וכ"כ התוס' בסוגיין, וביארו משום דהעליון מתקן יותר.

ב. ועד"ז כתב הרמב"ן שם, אלא דיש חילוק בין דברי התוס' והרמב"ן, דבתוס' שם מבואר דגם לענין שבת חייב בכה"ג, דהיינו אם העביר קולמוס ע"ג גט או ס"ת לעשותם לשמה בשבת, חייב, דמה שהעליון נעשה לשמה משוי' ל' כתב גם לענין חיובא דשבת. וגם התוס' בסוגיין רמז לזה. אבל הרמב"ן כתב דלגבי שבת מלאכת מחשבת בעינן ולא אהנו מעשיו שכבר נכתב. ומשמע דמה שהעליון נעשה לשמה אינו מועיל לענין חיובא דשבת כלל, דמלאכת מחשבת אסרה תורה.

ונראה ביאור דבריו על דרך מש"כ הר"ן בסוגיין דבשבת ליכא חילוק בין חק תוכות לחק יריכות דמלאכת מחשבת אסרה תורה. פי' דחיוב כותב בשבת אינו תלוי במעשה כתיבה כ"א ביצירת אותיות. ועד"ז קאמר הרמב"ן, דמה

שכתב העליון נעשה לשמה מועיל שנחשב מעשה כתיבה, וחל ב' דין לשמה, אבל לענין שבת דתליא ביצירת אותיות ולא במעשה כתיבה סוכ"ס כבר נעשו האותיות ולא אהנו מעשיו.

אבל התוס' דס"ל דגם לענין שבת מועיל מה שהעליון נעשה לשמה, היינו משום דס"ל דמה שהעליון נעשה לשמה אי"ז תוספת במעשה הכתיבה גרידא אלא באות עצמה, וכמדויק בלשונם כאן שהעליון מתקן יותר.

ג. ונראה דתוס' והרמב"ן פליגי לשי', דהתוס' קבעו הקושיא גם לרב חסדא, דאף דלרב חסדא רבנן ס"ל דכתב ע"ג כתב אינו כלום, מ"מ אמאי לא קאמר הגמ' (יט.) דדיו ע"ג דיו באנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן. וע"ז תי' דשאני היכא דע"י כתב העליון נעשה לשמה, דרק בכה"ג ס"ל לר' יהודה דכתב העליון הוא כתב. ולפי"ז יקשה מ"ק רב חסדא בסוגיין כאן דמתני' דכתב ע"ג כתב פטור דלא כר' יהודה. וע"כ צ"ל כמש"כ התוס', דשמיצ ל' לרב חסדא דהמשנה מיירי גם בכתיבת גט וס"ת כשהכתב התחתון לא היה לשמה והעליון היה לשמה, דמ"מ פטור בשבת. ועל זה קאמר רב חסדא דהוא דלא כרב יהודה, דלרב יהודה כיון שהכתב העליון חשיב כתב כיון שעל ידו נעשה לשמה, מועיל זה גם לענין שבת. וא"כ מוכח דגם לענין חיובא דשבת מועיל מה שכתב העליון הוי לשמה.

אבל הרמב"ן לא הקשה מתחילה אלא לרב אחא הסובר דלכו"ע כתב העליון הוי כתב. דלדידיה אמאי פשיטא לגמ' (יט.) דדיו ע"ג דיו פטור. אבל לרב חסדא

התחתון אינו עדות כלל, דנכתב ע"י פסולים וגם אינם חותמים שמם אלא שם העליונים. וכמו שלרב אחא כתב העליון הוי כתב ע"י שניתוסף בו דין לשמה, כך יהיה נחשב כתב ע"י שניתוסף בו דין עדות.

אבל באמת מצאנו כבר בראשונים שעמדו על קו' מהרש"א, אלא שתירוצם צ"ב. דעי' בתוס' הרא"ש (כ). שכתב וז"ל וגבי עדים שאין יודעים לחתום, מאחר שאין חותמין בסיקרא אלא שיחתמו העדים עליו, לא חשיב כתב העדים תיקון לראשון, כיון שלא נכתב אלא בשבילם עכ"ל. והדברים סתומים.^ט

וע"ע ברשב"א (שם) וז"ל אבל לעיל דמעיכרא נמי לשמה כתביה השתא נמי מאי אוסיף ביה עכ"ל, ונראה דכונתו ליישב קו' המהרש"א, ויותר מפורש בריטב"א (מכת"י, שם) וז"ל אבל לעיל בעדים שאין יודעים לחתום וכתבו להם בסיקרא, דמעיכרא נמי לשמה כתביה, השתא נמי מאי אוסיף ביה, כתב העליון נמי אינו כתב עכ"ל. ותמוה, דמשמע דרצונם לומר דכיון שהכתב התחתון נעשה לצורך הגט כבר הוי לשמה, והעליון אינו מוסיף לשמה. והרי איזה

לא קשיא לי' אמאי לא קאמר הגמ' דבאנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן, כי הגמ' לא חש לשי' ר' יהודה. וא"כ רק לרב אחא הוא דצריכים להך חילוק דכנעשה כתב העליון לשמה עדיף. והרי רב אחא לא דיבר מענין חיובא דשבת כלל. ואין לנו מקור לומר דיועיל סברא זו לענין שבת. כי רב חסדא שהשוה בסוגיין דין שבת לדין ס"ת, שמא לית לי' הך חילוק דלשמה כלל, וס"ל דר' יהודה ורבנן נחלקו אם כתב ע"ג כתב הוי כתב בעצם, הן לענין שבת הן לענין ס"ת.

ד. ונראה לבאר בזה עוד, בהקדם קושיית המהרש"א (שם יט.), בהא דמבע"ל לריש לקיש בעדים שאין יודעים לחתום אם מהני שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו על גביו בדיו. והק' המהרש"א אמאי מבע"ל בדיו ע"ג סיקרא דוקא, הא ה"ה בדיו על גבי דיו כיון שבכתב העליון נעשה לשמה.

והמהרש"א תי' דריש לקיש נקט הבעיא כרב חסדא אליבא דרבנן. והגרעק"א תי' דאפילו לרב אחא י"ל דהסוגיא כר"א דע"מ כרתי, ומה"ת אי"צ לחתום לשמה. והחזו"א הק' דמ"מ קשה דהרי בכתב העליון מוסיף עדות, שהרי הכתב

^ט באמת ממה שנקטו הראשונים שהתחתונים חתמו בסיקרא, משמע דקושייתם אינה ממש כקו' מהרש"א. דמהרש"א הק' למה נקט ריש לקיש להבעיא בדיו ע"ג סיקרא, ואמאי לא מבע"ל אפילו בדיו ע"ג דיו. ועל זה תי' דריש לקיש תפס גונא שיהיה מקום לבעיא גם לרב חסדא אליבא דרבנן. אבל קושיית הראשונים נראה שהיא בדיו ע"ג סיקרא גופא, למה השיב ר' יוחנן לריש לקיש וכי משום שאנו מדמים נעשה מעשה, פי' דמה שדיו ע"ג סיקרא חשיב כתב אי"ז אלא סברת ר' יוחנן וריש לקיש, ולא נראה לו לר' יוחנן להתיר אש"א על סמך סברתו. והרי כיון שהעליון מוסיף לשמה א"כ ברייתא מפורשת היא גבי ס"ת דהוי כתב לר' יהודה, וגם רבנן לא פליגי (לפי הבנת רב אחא) כ"א משום דאינו מן המוכרח דבעינן ואנוהו, ולמה לא נסמך על זה לענין גט. ולזה לא יועיל תי' המהרש"א.

דאחד כתב ראובן סתם, ובא השני וכתב עליו ראובן בכונת ראובן מסויים, או ראובן אחר. והרי מוסיף כונה אחרת בכתב, ואמאי לא ייחשב כתב לענין שבת. ובודאי המשנה פטרה גם בכה"ג.

וגם מסברא אמינא, דלשיטת ראשונים אלה, הכתב העליון אינו מתקן יותר מן התחתון. דמה שכתב העליון נכתב לכוונה אחרת אינו תיקון, דמהיכ"ת דכונה זו עדיפא מכונת כתב התחתון. וגם לא חל שום תיקון בכתב עצמו. ולחייב שבת הרי בעינן שיהיה מתקן.

אלא פשוט, דכל מה שמועיל מה שהוסיף כונה אחרת בכתב העליון הוא לענין מעשה הכתיבה, דעיי"ז חשיב מעשה כתיבה חדש כדי שיחול ביה גם דין לשמה. אבל לענין שבת דצריך תיקון, אין כתב העליון מתקן כלום יותר מן התחתון, ופטור.

וזהו שיטת הרמב"ן דאינו מועיל מה שכתב העליון נעשה לשמה כ"א לענין מעשה הכתיבה, כדי שייחשב לשמה, ולא לענין שבת דתליא במלאכת מחשבת ולא אהני מעשיו.

אבל התוס' מפורש כתבו דמה שניתוסף כשכתב כתב העליון לשמה הוא שהאחרון מתקן יותר מן הראשון שעושהו לשמה, דהיינו לא המציאות דלשמה שכתב לכוונה אחרת אלא הדין לשמה שחל באותיות עצמן, והוא מעלה בכתב עצמו, ושפיר מהני זה גם לענין שבת, דכתב העליון מתקן יותר מן התחתון, ודמי לדיו ע"ג סיקרא, ודו"ק.

דין לשמה שייך בתחתון, שאינו חתימה כלל, דאינם עדים כשרים, וגם אינם חותמים שמותם אלא שמות העליונים. ועוד, אפי"ת דאינם מוסיפים דין לשמה, אבל הרי מוסיפים דין עדות.

ונראה ברור מתוך דברי ראשונים אלה, שהם הבינו דמה שכתב העליון חשיב כתב כשמוסיף לשמה, אין הביאור דמוסיף חלות דין לשמה. דלא עיי"ז ייעשה כתב, דאדרבא הדין לשמה צ"ל כשכותב, ותחילה צריך לקבוע שהוא כתב, ובכתב יחול דין לשמה. ולא להיפך.

אלא מש"כ הנך ראשונים דהכתב העליון מוסיף לשמה היינו המציאות דלשמה, דהגט נכתב מתחילה שלא לשם אשה זו, וגם מש"כ הרי את מותרת לכל אדם לא קאי על אשה זו, ובס"ת השם נכתב מתחילה לשם יהודה, ועכשיו חוזר וכותב לכוונה אחרת, לרחל זו שהיא תהיה מותרת, ולכונת שם, וזה תוספת במציאות של הכתב.

ולפי"ז מבוארים היטב דברי התוס' הרא"ש והרשב"א והריטב"א, דכאן שהתחתונים כתבו בשבילם (כלשון תוס' הרא"ש), ומעיקרא נמי לשמה כתביה (כלשון הרשב"א והריטב"א), הרי יש כאן מציאות של לשמה, ונמצא דהעליון לא הוסיף כלום.

ה. ומעתה לשיטת ראשונים אלו, הגע בעצמך לרב אחא דלכו"ע כתב העליון הוי כתב כשמוסיף לשמה, א"כ איך סתמה המשנה בשבת דכתב ע"ג כתב פטור, נהי דהמשנה לא מיירי בגט ובס"ת, אבל אמאי לא יהיה חייב היכא

לצייר בגוונא דהמשנה שכתב על דפי פנקס שנהגין זע"ז, אלא שעל שפת דף א' כתב בטבריא ועל שפת הדף השני כתב בציפורי. והרי רב אמי לא הזכיר על מה כתב, ומי סני ציור המשנה שכתב על דפי פנקס.

ובירושלמי ר' יעקב בר אחא ר' יסא בשם ר' אליעזר, כתב אות אחת בטיבריא ואות אחת בציפורין חייב. והא תנינן אם אינן נהגין זע"ז פטור. א"ר בא בר ממל "בסורה" ע"כ. וברשב"א מבואר שגרס "בסיד דק". והמגיד משנה כתב שגם הרמב"ם גורס כן, ומפרש שהמגילות הם מסיד דק ואדם יכול לכרכן ולקרב האותיות באמצעותם יפה עיי"ש. וא"כ ציור זה שכתב הרמב"ם לקוח מהירושלמי. אבל מה הרוחנו בזה, הרי על הירושלמי גופא יקשה למה הוצרכו לאוקמה בסיד דק, ולא בדפי פנקס שנהגין זע"ז, וכמו במשנה.

ומכל זה נראה דהרמב"ם אינו מפרש כרש"י דדפי פנקס הנהגין זע"ז היינו שכתב על שפת הדף. דלעולם כותבים באמצע דפי פנקס, ולא על שפתם. אלא דפי פנקס שנהגין זע"ז היינו שהדפים מחוברים יחד כדפי ספרים שלנו באופן ששני הדפים הם זה מול זה, ולכן אף שהאותיות אינן סמוכות זל"ז מ"מ הם נהגות יחד מכח חיבור הדפים. (והרי גדולה מזו איתא ברשב"א בשם רב האי גאון דכשנכתב אות אחת על שער טבריא ואחת על שער ציפורי כיון שניכר להולך מזל"ז שהם שייכות זל"ז חשיבי נהגות זע"ז). ולכן שפיר מקשה הירושלמי איך משכח"ל כתב אות א' בטבריא וא' בציפורי, דבדואי לא מיירי שנשא הפנקס מטבריא לציפורי דזה אינו חידוש, והרי

תנא כתב אות א' והשלימה לספר כו'. עי' לק' (קה). מש"נ בענין א' על האריג.

א"ר אמי כתב אות א' בטבריא וא' בציפורי כו'. כתב הרמב"ם (פיי"א הי"א) הכותב כו' או שכתב שני אותיות בשני דפי פנקס ואינן נהגין זע"ז פטור. כתבן כו' בשני דפי פנקס והן נהגין זע"ז חייב עכ"ל. והוא מהמשנה, אלא דלפנינו הגירסא דעל לווחי פנקס והן נהגין זע"ז חייב ועל דפי פנקס ואין נהגין זע"ז פטור, ופרש"י דלווחי פנקס היינו שכתב על שפת הלווחין, ולכן יכול לקרב האותיות זל"ז, ודפי פנקס היינו שהפנקס עשוי עמודים כמגילה וכתב אות א' בעמוד זה ואות א' בעמוד זה וא"א לקרבן. אבל הרמב"ם נראה שבשניהם גרס דפי פנקס, ויש דפי פנקס הנהגין זע"ז, ודפי פנקס שאין נהגין זע"ז, ובפשוטו דלהרמב"ם דפי פנקס היינו לווחין, ונהגין זע"ז היינו כשכתב על שפתם, ואין נהגין זע"ז היינו כשכתב באמצעיתם.

עו"כ הרמב"ם (שם הי"ב) וז"ל לקח גויל וכיו"ב וכתב עליו אות אחת במדינה זו והלך באותו היום וכתב אות שניה במדינה אחרת במגילה אחרת חייב, שבזמן שמקרבן נהגין זע"ז ואינן מחוסרין מעשה לקריבתן עכ"ל. והוא דינו של רב אמי. והנה עיקר החידוש בהא דרב אמי דאע"ג דטבריא וציפורי רחוקין זמ"ז מ"מ יכול לקרבן, וכמש"א בגמ' כתיבה היא אלא שמחוסרת קריבה. וא"כ צ"ע למה הוצרך הרמב"ם לצייר זה בשכתב בגויל, שהוא ציור חדש שלא נזכר בגמ', והרי אותו הדין היה יכול

כבר, וסגירת הספר אינו מוסיף כלום, דהוא ככתב ע"ג כתב עיי"ש. וכ"כ הרמ"א בשו"ע (סי' ש"מ). והלבוש פליג ואוסר.

והדמיון לסוגיין צ"ב דתינח לענין צירוף ב' אותיות דאינו אלא צירוף לשיעור, סגי במה שאינן מחוסרות מעשה. אבל לענין עצם עשיית האות כיון שנפרדה האות באופן שאינו גולם אחד וגם אין התינוק יכול לקרותה פקע מינה שם אות.

ובפרט למש"נ לעי' דמה שצריך ב' אותיות אינו משום דעצם גדר כותב מצריך כתיבת תיבה, זה אינו, דהא במשלים ס"ת חייב אפילו על אות א'. וע"כ דב' אותיות אינו אלא שיעורא בעלמא (ובמשלים גם אות א' חשובה כשיעור), ומה שצ"ל נהגות יחד אינו אלא מדיני הצירוף לשיעור. (וגם לר' יהודה בירושלמי דצריך שיעלו לשם דבר היינו ג"כ מדיני צירוף.)

והרמ"א הביא ראייה שאין לחלק בין צירוף ב' אותיות לבין צירוף חצאי אותיות, דא"כ כשהקשה הגמ' לרב אמי, אמאי לא תי' הגמ' דהמשנה מיירי כשחצי אות כתוב על כותל א' וחצי אות על הכותל השני. וע"כ דאי"ז חילוק עיי"ש. ולא הבנתי כלל, דהמשנה לא מיירי בכה"ג דא"כ גם בזוית הכותל או בלווחי פנקס הנהגין זע"ז לא היה חייב דסוכ"ס אין שם אות. אלא בודאי המשנה לא מיירי בחצאי אותיות.

והאבנ"ז (סי' ר"י) הק' לפי סברת הרמ"א שלא חילק בין חצאי אותיות לבין צירוף ב' אותיות, אמאי לא הביא ראייה דאי"ח על קריבה בעלמא מהמשנה דכתב אות

רב אמי אמר בפירוש דמחוסר קריבה. ולכן הוצרכו לתרץ שכתב על גויל וכיו"ב שיכול לכוון שני הגוילים ולקרב האותיות זל"ז.

ועי' בפיה"מ זל"ל פנקס — ספר כר' נהגין — נקראין, מן והגית בו, רוצה לומר שתהיה האות כנגד האות השניה עכ"ל. וממש"כ שפנקס הוא ספר נראה שהדפים מחוברים זל"ז, וכן מש"כ שהאות כנגד האות השניה היינו כנ"ל ששני הדפים הם זה מועל זה, באופן שהאותיות הן זו כנגד זו, והוא כנ"ל.

ברשב"א זל"ל כתב אות א' בטבריא ואות א' בציפורי חייב, פי' כתב אות אחת במגילה בטבריה ואות אחת באותה מגילה בצפורי עכ"ל. והוא בודאי ט"ס, חדא דאם הוא באותה מגילה פשיטא מאי קמ"ל, ועוד דרב אמי בפירוש קאמר דמחוסר קריבה, ועוד דא"כ מאי מקשה הגמ' מהמשנה דאין נהגין זע"ז. אלא בודאי צ"ל במגילה אחרת, וכמו שפרש"י וש"ר.

הרמ"א (שו"ת סי' קי"ט) כתב להתיר פתיחת וסגירת ספר שכתובות אותיות על צידי הדפים, דגם כשהספר פתוח אין האותיות אלא מחוסרות קריבה, וכמו דבסוגיין אמרינן דאם כתב אות א' בציפורי וא' בטבריא אף שמחוסר קריבה אבל כיון שאינו מחוסר מעשה הוי כאילו כתובות יחד, ה"נ לקולא כיון שמתחילה אף שהספר פתוח אין האות אלא מחוסרת קריבה, והויא כאילו היא כתובה

בלא תיקון דלא ייגרם שיבוש עי"ז דהכל רואים שהאות מכוסה ע"י טיפת דיו. ולזה חידש רבא דמיירי בנטלו לתגו של דל"ת דבזה איכא מכשול שישתבש הגירסא עי"ז, ואסור להשהות ספר כזה. ולכן כשנטל לתגו של הדל"ת מתיר להשהות הספר משום אל תשכן באהלך עולה, וחשיב תיקון הספר.

והגרעק"א מוסיף דבאמת בס"ת גם אחר שהגיהו יהיה משום אל תשכן באהלך עולה שמא יקראו בו, אלא דמיירי בשאר ספרים שאין קוראים בהם בציבור.

ב. ויל"ע כיון דרבא לא הוצרך לפרש דמיירי במשלים, משמע דזה פשוט דבהכי מיירי, וגם רב ששת מיירי בזה, וכן מבואר לכ' מדברי רש"י שפי' בהא דרב ששת שהספר צריך לכך. וא"כ ק' מ"ט פליג רב ששת על רבא ומצריך תיקון ב' אותיות, ומי פליג על מש"א רב אשי לעי' דלהשלים שאני.

ולפי"ד הגרעק"א צ"ל דרב ששת פליג על הך חידוש דמשום אל תשכן באהלך עולה חשיב כמשלים אפילו כשאנו מכשירו לקריאה. דרב ששת ס"ל דרק במתקנו לקריאה הוא דחשיב משלים. ודוחק.

ג. אבל אלמלא דברי הגרעק"א הייתי אומר, דפשיטא לי' לרש"י דרבא לא מיירי כשנגמר הספר. דאי במשלים ממש גם בשאר הגהות היה חייב. ועוד, דאי במשלים ממש מ"ט דרב ששת דמצריך ב' אותיות. ואין לומר דרב ששת לא מיירי במשלים, ורבא מיירי במשלים, דא"כ העיקר חסר מדברי רבא. אלא ע"כ דרבא ורב ששת לא מיירי בס"ת שנשלם

אחת על הכתב, והרי ע"י כתיבת אות אחת על הכתב הוא מקרב ב' אותיות זל"ז. אבל נראה דזה היה פשוט להרמ"א דבקריבת ב' אותיות זל"ז בעלמא אי"ח, דאין שם מלאכת כותב. ולא דן הרמ"א אלא בגונא דסגירת ספר דהיה מקום לומר דסגירת הספר הויה עשיית אות וחשיבא מעשה כתיבה. ולזה קאמר הרמ"א דכיון שהאות אינה אלא מחוסרת קריבה הויה כאילו היא כתובה מעיקרא, והוא ככתב ע"ג כתב. אלא דמ"מ עצם הדמיון לדין מחוסר קריבה צ"ב וכן"ל.

תנא הגיה אות אחת כו' אמר רב ששת כו' רבא אמר כגון שנטלו לגגו של דל"ת ועשאו רי"ש. ופרש"י בדבר מועט חייב הוהיל וזהו תיקון הספר דאסור להשהות ספר שאינו מוגה משום אל תשכן באהלך עולה, והו"ל ככותב אות אחת והשלימה לספר.

וק' דלכ' העיקר חסר מדברי רבא דמיירי במשלים הספר, ומה לי שהגהה היתה באופן זה שהגיה דל"ת ועשאו רי"ש. ועו"ק למה נטר רש"י עד כאן לפרש הענין דאל תשכן באהלך עולה, ולא פי' כן לעי' כשאמר רב אשי דלהשלים שאני.

והגרעק"א תי' דלעי' במשלים הספר הרי הכשירו לקריאה, ובזה אי"צ לטעמא דאל תשכן באהלך עולה. אבל כאן גם ע"י שנטל תגו של הדל"ת לא הכשירו לקריאה, דהו"ל חק תוכות, כמש"כ הר"ן גבי נטלו לגגו של ח"ית. וא"כ בהגהה בעלמא שנפלה טיפת דיו עליו באמת פטור, דממנ"פ לקריאה לא הכשירו דהו"ל חק תוכות, ואילו להשהותו שרי

אלא דיל"ע הן לרבא והן לרב ששת, למה לא תירצו באמת דהברייא מיירי במשלים ממש. דאזי חייב אפילו בנפלה טיפת דיו על אחת האותיות, וע"י שמגיהו משלים הספר וחייב. ושמא הוא ככותב ממש, וחייבו ככל כותב אות ומשלים הספר, ושמיע להו דהברייא מיירי באופן דחייב דוקא משום שמגיה ולא בכתיבה בעלמא. וביותר נראה, דמשמע להו דהחידוש של הברייא הוא דבמגיה יכול להתחייב על אות אחת, בציור שאילו כתב לא היה חייב אלא על ב' אותיות. ולרב ששת היינו בגונא שע"י הגהת אות אחת נעשו ב' אותיות, ולרבא היינו בגונא שהספר משובש וע"י הגהתו הוא מתקנו משום אל תשכן גו'.

ד. והנה בהא דרב ששת דמוקי לה בנטל לגגו של ח"ת ועשאו ב' זיינין, פרש"י דהספר צריך לכך. והאחרונים הקשו דלמה הוצרך רש"י לזה, כיון דלרב ששת החיוב אינו משום משלים אלא משום כתיבת ב' אותיות ממש.⁹

אלא בספר שעומד באמצע כתיבתו והוא מגיהו אגב כתיבתו. ומ"מ מחדש רבא דחייב כשמגיה דל"ת ועושה אותו רי"ש, משום דספר בעלמא שלא נגמר מותר להשהותו, אבל כאן שהיה כתוב דל"ת במקום רי"ש הרי הוא גורם שיבוש, ואסור להשהותו, וזהו א"כ תיקון הספר. ומש"כ רש"י דהו"ל ככתב אות אחת והשלימה לספר הוא על דרך דמיון, דכמו במשלים ממש חייב בכתיבת אות א' דהוא תיקון הספר, ה"נ בספר שטרם נשלם ונפל בו שיבוש ומגיהו חייב על הגהת אות אחת דהוא ג"כ תיקון הספר.

ולכן לעי' במשלים ממש לא הוצרך רש"י להזכיר ענין אל תשכן עולה. ורק כאן דבאמת אינו משלים ממש הוא דמבאר רש"י דמ"מ זהו תיקון הספר משום אל תשכן גו' והוי מעין משלים.

ורב ששת פליג על חידוש זה וס"ל דגם כשהספר צריך לכך, כיון שאינו משלים הספר אי"ח באות א'. ולכן רב ששת מוקי לה באופן שע"י הגהתו נעשו ב' זיינין.

⁹ והקה"י תי', דהנה רש"י לק' גבי הא דבעי זיוני כו' פי' דבאות שצריך תגין אי"ח עד שיתייג. וזהו כשי' ריב"א שהביא בסה"ת ועו"ר דאי"ח בשבת א"כ תייג. והק' הגרעק"א (שו"ת קמא סי' כ"א) א"כ איך משכח"ל הא דרב ששת דחייב בנטלו לגגו של ח"ת ועשאו ב' זיינין, הא ליכא זיוני. וכ' הקה"י דרש"י בא לתרץ זה במש"כ דהספר צריך לכך, דכיון שהספר צריך לכך חייב גם על ב' זיונין, כיון שתקונו מועיל עכ"פ לסלק האיסור דאל תשכן באהליך עולה. דגם כשלא תייג לזיינין סוכ"ס הואיל תיקונו שלא תשתבש הגירסא.

וק' א"כ יתחייב גם באות אחת, וכדס"ל באמת לרבא. ויהיה צ"ל דרב ששת ס"ל דמועיל הא דאל תשכן באהליך עולה לחייב בלא תגין, אבל לא לחייב על אות אחת. וזה תמוה, דאיפכא מסתברא, דתיקון הספר הוא כמו להשלים ומועיל לענין השיעור דב' אותיות, כמבאר בברייא לעי' דכתב אות א' והשלימה לספר, אבל מהיכ"ת שיעור לחייב כשחסר בצורת האות, דאי"ו מדין שיעור אלא מעצם השם כתיבה.

שבת אי"צ זיון. אבל לק' שנתכוון לכתוב ח' ועלו בידו שני זיינין, דהוא לא נתכוון מתחילה למלאכה שלימה, אי"ח כשעלו בידו שני זיינין כ"א משום שהיא מלאכה המתקיימת ע"י אחרים, והיינו בסתור"מ, ולכן צריך תגין דוקא. וכתבנו מזה לעי'.

והנה תוס' לעי' הק' למה נקטה המשנה ציור זה דנתכוון לכתוב אות א' כו', הא אפילו נתכוון לכתוב שני זיינין מתחילה אלא שכתבם בלא זיון פטור. אכן לפמש"נ בדעת רש"י אי"ק, דכשנתכוון לכתוב שני זיינין מתחילה א"כ היה דעתו מתחילה למלאכה שלימה ואי"צ מלאכה המתקיימת במקו"א, ובכה"ג אי"צ תגין.

אלא דלכ' אי"ז מספיק, דהא תוס' הק' אמאי חייב בנתכוון לכתוב אות א' ועלו בידו ב' (באותיות שאי"צ זיון) הא מ"ש מנתכוון לזרוק ב' וזרק ד'. ותי' דבאמת מיירי שהיה דעתו לכתוב אות נוספת. וא"כ כיון שהמשנה מיירי שהיה בדעתו לכתוב אות נוספת מלבד הח', א"כ בכה"ג היה יכול להשמיענו גם בנתכוון מתחילה לכתוב שני זיינין, עם אות נוספת, וכתב שני זיינין בלא תגין, דפטור, דכיון שדעתו לכתוב אות נוספת הו"ל שם משמעון ובעי' מלאכה המתקיימת ע"י אחרים.

אכן רש"י באמת לא הזכיר זה דמיירי שדעתו לכתוב אות נוספת, ואפשר דס"ל כסברת הרש"ש, דפטור נתכוון לזרוק שתים וזרק ארבע מבואר בגמ' שהוא משום שנתכוון לזריקה דהתירא, אבל כתיבת אות א' אסורה מה"ת משום חצי שיעור, והוי כתיבה דאיסורא.

ובפשוטו נראה, דלכ' קשה בדברי רבא שתי' דנטל לתגו של דל"ת כו' וכמו שפרש"י דעי"ז מסלק איסור אל תשכן באהליך עולה, ולפי"ז מיירי בס"ת (או בשאר כתבי הקדש) דוקא, ולמה לא ביאר רבא את זה. וע"כ משום דזה פשוט דסתם מגיה אות אחת היינו בכתבי הקודש.

וא"כ ע"כ דגם רב ששת מיירי במגיה כתבי הקדש. וממילא ע"כ דמיירי שהספר צריך לכך, דאם הספר באמת היה צריך לחי"ת, והוא עשהו שני זיינין, בודאי פטור, חדא דהוא מקלקל, ועוד דאי"ז כתיבה המתקיימת שהרי יהיה מחוייב תיכף למחקו משום אל תשכן באהליך עולה. אלא ע"כ דבאמת הספר צריך לשני זיינין, וז"פ.

ה. ואילו לענין קו' הגרעק"א, איך חייב בנטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין (לשי' רש"י דהיכא דצריך זיוני אי"ח בלא"ה), הא בחי"ת ליכא תגין. באמת המרדכי במנחות בהלכות קטנות (סי' תתקנ"ג) תי' דאיירי שע"י מחיקת הגג של החי"ת נעשו זיונים עיי"ש. (ועי' בשלטי הגיבורים.)

ועוד י"ל, דעי' לעי' (קג:) שדייקנו מדברי רש"י שם דבמקום שדעתו להוסיף ואנו באים לחייבו מדין מלאכה המתקיימת במקום אחר, סתם מקום אחר דכתיבה היינו בסתור"מ, עיי"ש דלכן בעי' גדרי כתיבה תמה. וא"כ כאן שנטל לגגו דחי"ת דמתחילה דעתו היה לעשות שני זיינין אלה ע"י נטילת גג החי"ת, הויא מלאכה שלימה המתקיימת על ידו, ואי"צ מלאכה המתקיימת ע"י אחרים. ולכן אי"צ זיונין, דבעצם כתיבה לענין

שנמחקה, אלא מצד מחשבת הרי"ש. (וכמו במוחק אות אחת גדולה שיש במקומה לכתוב ב' אותיות, דהשיעור מצד מחשבת ב' האותיות, ולא מצד מה שמחק אות אחת. וכן בטיפת דיו שנפל כנ"ל.) ומשום אותה הרי"ש הוא דהוי כותב. ואיך יצטרף כאן שיעור ב' אותיות מבין המחיקה והכתיבה, כיון ששתייהן באות האות.

וצ"ל דמ"מ כיון שמתקיימת באותה רי"ש שתי מלאכות, דהיינו מלאכת מחיקה דיש בה מחשבת כתיבת הרי"ש, ומלאכת כתיבה דיש בה כתיבת הרי"ש עצמה, עולה הרי"ש לב' אותיות ושפיר יש שם שיעור.

והב' שמואל שולמן נ"י הקשה דהא שיטת המאירי עצמו לעי' (קג:) דבאות אחת כפולה אי"ח אא"כ היא שם דבר. כגון רר שש כו'. וכאן אותה רי"ש אחת אינה שם. אבל הב' מאיר גודמן נ"י תירץ על נכון, דכל מה שצריך שיהיו שם הוא משום דרך עי"ז מצטרפות להיות נהגות יחד, וכמש"נ לעי'. וכאן שהמחיקה והכתיבה הן באותה האות אי"צ שום צירוף אחר, ונכון.

ב. והנה הרמב"ם גבי נטלו לגגו של חי"ת ועשאו שני זיינין כתב דחייב, ומשמע דחייב אחד. וק' אמאי אי"ח שנים כדברי הירושלמי. וכן הק' האבנ"ז.

ושמא י"ל דעי' בר"ן שכתב דאף שהוא חק תוכות אבל לענין שבת ליכא חילוק בין חק תוכות לחק יריכות, דהא אפילו במוחק ע"מ לכתוב חייב. וביאור דבריו הוא על דרך דברי הרא"ש בפ' כלל גדול שהביא מתוספתא דחייב גם על מחיקת

בהא דנטל לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש חייב, וק' דאי"ז ב' אותיות. ורש"י פירש דחייב בכך הואיל והוא תיקון הספר שלא יעבור על אל תשכן באהלך עולה. אבל המאירי פי' בשם הירושלמי (פ"ז ה"ב) דהמחיקה והכתיבה מצטרפות לשיעור ב' אותיות. בירושלמי לפנינו לא נאמר דחייב משום כותב ומשום מוחק, והיה אפשר"ל על דרך פרש"י דחייב משום שהוא תיקון הספר, ואשמעין דחייב גם משום מוחק על מנת לכתוב אות שהיא תיקון הספר.

ולפי' המאירי ק' דלא מצינו ב' מלאכות מצטרפות לשיעור, ואפילו כששניהם שיעורים שוה. וצ"ל דבעלמא לעולם אין שיעורם שוה, דקצירת גרוגרת אחת והוצאת גרוגרת אחת הם שיעורים שונים בעצמם. אבל כאן שיעור מחיקה הוא ע"מ לכתוב ב' אותיות, והוי שיעור אחד ממש עם שיעור כתיבה.

אלא דמ"מ קשה דהשיעור מחיקה הוא במקום המחק, שצריך להיות גדול כדי לכתוב ב' אותיות, וסוכ"ס הוי שיעור אחר משעירו כתיבה, דכאן השיעור בגודל המחיקה שיהיה בה שיעור ב' אותיות, וכאן השיעור בכתיבה שיכתוב ב' אותיות. וצ"ל כמש"כ הרא"ש בפ' כלל גדול (עה:), דחייב מחיקה משום מחשבת הכתיבה, והחייב משום שמכשיר כתיבת ב' אותיות, והוי שיעור אחד עם שיעור כותב ממש.

אלא דצריך להבין א"כ בהך ציור שננטל לתגו של דל"ת ועשאו רי"ש, מה דחשיב שמחק שיעור אות א' אי"ז מצד הדל"ת

שני זייני"ן חייב אחת, משום מוחק, וק"ל.

ק"ה ע"א

שיטת הריטב"א וסה"ת בהא דבעי זיוני כו'

הא דבעי זיוני הא דלא בעי זיוני. הריטב"א פ' דאי"צ תגין כ"א בס"ת, אבל לענין שבת חייב אפילו בלא תגין. ומש"א הגמ' דהמשנה מיירי היכא "דבעי זיוני" הכונה שרוצה לזיין, דהיינו שמתחילה היה דעתו שאם יעלו אותיות הצריכות זיון שיתייג אותם, ולכן אי"ח עד שתייג. וכ"פ בספר התרומה סי' קי"ד, ועי' שו"ת הגרעק"א (קמא סי' כ"א).

והקשו האחרונים הא גם כשהיה דעתו לתייג אמאי אי"ח בלא תגין כמו בשם משמעון וחק קפיזא דקבא, כיון שהיא מלאכה המתקיימת במקור"א.

ב. והנה בפשוטו סברת הריטב"א וסה"ת היא משום דכל שדעתו לתייג לא נגמרה המלאכה עד שיתייג. אבל באמת נראה דאי"ז סברתם כלל, דאזי תסתער הקושיא הנ"ל מה לי שהוא לא גמר הא מלאכתו מתקיימת ע"י אחרים.

אלא נראה לבאר סברת הריטב"א וסה"ת באופן אחר, ונקדים, דהריטב"א לעי' הק' איך קאמר הברייתא דחייב, והרי כיון שלא נתכוון אלא לכתוב אות א' א"כ הרי"ז נתכוון לזרוק שתיים וזרק ארבע. ועוד הרי לא אתעביד מחשבתו והו"ל

טיפת דיו על מנת לכתוב ב' אותיות, דחייב מוחק אינו משום מחיקת אותיות אלא משום מחשבת הכתיבה דלהבא, ומבואר דגדר מוחק הוא הכנה לכתיבה. ולזה קאמר הר"ן דכל שכן דכותב חייב על עשיית אותיות ממש אף שאין שם מעשה כתיבה אלא חק תוכות.

ומעתה שמא ס"ל להרמב"ם דבאמת אי"ח משום כותב, דאי"ז מעשה כתיבה אלא חק תוכות. אלא דמ"מ חייב משום מוחק, דעשיית אותיות בחק תוכות לא גרע ממחשבת כתיבה. והיינו דקאמר הרמב"ם דחייב אחד, היינו משום מוחק, ולא משום כותב.

אלא דמ"מ קשה דהרי בירושלמי מפורש דחייב שנים, ואיך דחאו הרמב"ם.

ג. אבל י"ל דאדרבא משם למדו הרמב"ם. והוא דנאמר דהרמב"ם מפ' כהמאירי דכונת הירושלמי דהאות שמחק והאות שכתב מצטרפין לשיעור ב' אותיות. וק' איך הן מצטרפות הרי הן ב' מלאכות שונות, וכמה שהקשינו לעי'. ולכן הרמב"ם מפרש דשניהם משום מוחק, דגם כתיבת הרי"ש היא מלתא דמוחק כיון שהוא באופן של חק תוכות. ומצרפים מחיקת הדל"ת (משום מחשבת הכתיבה שיש בה) וכתיבת הרי"ש (באופן של חק תוכות) לשיעור מוחק.

אמנם זה חידוש שמצרפים מחשבת כתיבת הרי"ש עם כתיבת הרי"ש עצמה, ורב ששת כפי"ג פליג ע"ז מה"ט ולכן הרמב"ם לא הביאו, אבל עכ"פ למד הרמב"ם מזה דחייב הכותב באופן של חק תוכות הוא משום מוחק, ולא משום מוחק, ולכן הנוטל גגו של חי"ת ועשאו

בידו אותיות בלתי משוכללות, שדופות ורעות וחסרות תגין, לא אתעביד מחשבתו כדבעי.

ואין כאן ענין לחק קפיזא בקבא ולשם משמעון, דהתם אתעביד מחשבתו, כמבואר בגמ' (צז:) דכל כמה דלא כתב שם לא מכתוב שמעון. אבל כאן שרצה לכתוב ח"ת מתוקנת ומשוכללת, או כל אות אחרת שתעלה בידו אבל בלבד שתהיה גם היא משוכללת ומתוקנת, ועלו בידו שני זיינין בלתי משוכללות וחסרות תגין, לא אתעביד מחשבתו עד שיתייג אותן.

ד. ונפקותא לפי"ז, דאם מתחילה נתכוון לכתוב שני זיינין עם תגין, דיהיה חייב מיד אפילו קודם שתייגן. אע"ג דבעי זיוני. דהרי בזה ל"ש לפטרו משום דלא אתעביד מחשבתו, וכמש"א בגמ' (שם) לענין שם משמעון דכל כמה דלא כתב שם לא מכתוב שמעון, וה"נ כל כמה דלא כתב זי"ן בלא תגין לא מכתוב עם תגין, כי תחילה צריך לכתוב האות ואח"כ לתייגה. ורק בגונא דמתני', שמתחילה נתכוון לכתוב ח"ת, שהיא משוכללת ומתוקנת מיד בלא תגין, וגם היה מקפיד על אות משוכללת כנ"ל, ועלו בידו שני זיינין חסרות תגין, דבזה ל"ש הסברא דכל כמה דלא כתב כו' לא מכתוב כו', הוא דפטור משום דלא אתעביד מחשבתו.

ומדויק היטב, דהתוס' (ד"ה נתכוין) הקשו מאי איריא נתכוון לכתוב ח' ועלו בידו שני זיינין, הא אפילו נתכוון לכתוב ב' זיינין מעיקרא פטור כל זמן שלא תייגן. ועיי"ש מה שנדחקו דאיה"נ אלא דלדיוקא איצטריך דבשאר אותיות כה"ג

נתכוון לכבות את זו וכיבה את זו (עי' כריתות כ.). ותירץ דמיירי שמתחילה היתה דעתו לכתוב ב' אותיות, וגם לא היה מקפיד איזו אותיות תעלו בידו, נמצא דגם כשעלו בידו שני זיינין נתקיימה מחשבתו. ועד"ז כתבו התוס'.

ועפי"ז ביאר הריטב"א מש"א הגמ' דהמשנה מיירי דבעי זיוני, ולהריטב"א הפי' שרוצה לזיין כנ"ל, ולכ' איך אפש"ל כן הרי המשנה מיירי שנתכוון לכתוב ח"ת אשר אין בה זיוני. אכן הריטב"א ביאר זה עפ"י שיטתו, דאף שנתכוון לכתוב ח"ת אבל לא היה מחשבתו לחי"ת דוקא, אלא לכל ב' אותיות שתעלו בידו, אבל מ"מ היה דעתו שאם הן תהיינה אותיות הצריכות זיון הרי יתייג אותם עיי"ש.

ולכ' זו כונה משונה דכיון שהתגין אינם נצרכות לעצם צורת האות, וגם היה ניח"ל לכתוב ח"ת שאין בה זיון, מהיכ"ת שיקפיד דאם תהיה שם אפשרות של תיוג שיתייג דוקא. אבל הביאור בפשוטו, דאף דהתגין אינם מעכבים בעיקר צורת אות, אבל מ"מ אות מתוייגת היא משוכללת ומתוקנת יותר. והמשנה מיירי דאמנם לא היה מקפיד איזו אותיות תעלו בידו, אבל היה מקפיד עכ"פ שתהיינה אותיות משוכללות ומתוקנות, ונכלל בזה קפידתו שאם תהיינה אותיות הצריכות זיון, שיתייג אותן.

ג. ומעתה נראה עוד, דסברת הריטב"א וסה"ת דהיכא דרוצה זיוני אי"ח עד שיתייג, אינו מלתא דגמר מלאכה כלל, אלא משום דלא אתעביד מחשבתו. שהרי מחשבתו היתה לכתוב אותיות משוכללות ומתוקנות, ולכן כל שעלו

חייב. אבל הריטב"א לא הזכיר קושיא זו כלל. ומשמע דלא קשיא לי' קושיא זו.^{פא}

ולמה שנתבאר ברור דאזיל לטעמי', דבאמת אם נתכוון לכתוב שני זיינין חייב מיד, דאתעביד מחשבתו, דכל כמה דלא כתב בלא תגין לא מכתב עם תגין. וכל מה שפטור היכא דבעי זיוני הוא רק בכה"ג דנתכוון לכתוב חי"ת שהיא משוכללת מיד בלא תגין וכנ"ל.

והתוס' שהקשו כן, נראה דאזלי בשיטת רש"י ד"בעי זיוני" היינו שצריכות זיון, דבאותיות הצריכות זיון אי"ח בלא"ה דאי"ז אות כלל. (וכן משמע מלשון התוס' ד"ה נתכוין בסו"ד ד"בעי זיוני" היינו שצריכות זיון עיי"ש). ושפיר הקשו דא"כ אפילו אם מתחילה נתכוון לכתוב ב' זיינין לא יתחייב עד שיתייג, ודו"ק.

^{פא} וכן בתוס' (ד"ה והתניא) דחו הגירסא בסוגיין "והתניא" דאי ברייתא היא אמאי נקט הברייתא נתכוין לכתוב אות אחת ועלו בידו שתיים, אפי' נתכוין לאותן שתיים שכתב וכתבן בלא זיון פטור כיון דמוקמי לה בדבעי זיוני דהא בברייתא לא קתני וכתב שני זיינין דנוכל לומר דאתי לאשמעינן הא כתב שתי אותיות אחרות דלא בעי זיון חייב כדפירשתי עיי"ש, אבל הריטב"א לא דחה הגירסא מה"ט, ומבואר דלא חש לקושיא זו.

פרק האורג

ק"ה ע"א

ונמצא א"כ דגם בעושה מלאכה ביה"ש נחלקו ר' יהושע ור"א, דלר' יהושע פטור, חדא שאינו יודע במה חטא ועוד שמא עשה מקצת שיעור היום ומקצת למחר, ולר"א חייב דהרי ר"א מחייב בא' על האריג, ואף שאינו יודע אם השלים בשבת או ביוהכ"פ הרי ר"א ל"ל טעמא דעד שידע במה חטא. (ומתוך הגמ' דר' יוסי ס"ל דגם לר"א בעי' שנים על האריג עיי"ש).

ואם נימא דבכל המלאכות ס"ל לר"א דחייב על השלמת השיעור, א"כ כונת הגמ' להקשות דאיך אמר ר' יוסי דהכל מודים בביה"ש שהוא פטור, הא אי"ז נכון כלל, דכל העושה מלאכה ביה"ש הוא בכלל פלוגתא דר"א ור' יהושע, כנ"ל. אבל אם נאמר דרק באריגה וכתובה ס"ל כן, א"כ כונת הגמ' להקשות דעכ"פ הו"ל לר' יוסי לומר חוץ מכותב ואורג.

והנה ת"ק אמר דר"א ור' יהושע נחלקו גם בעושה מלאכה ביה"ש, דלר' יהושע פטור דאינו יודע במה חטא, ולר"א חייב. ולא חש לטענת ר' יוסי שמא עשה חצי מלאכה היום וחצי למחר. ויל"ע מה יעשה לטענת ר' יוסי, שמא עשה מקצת שיעור היום ומקצת למחר. ובפשוטו י"ל

בהא דמחייב ר"א בא' על האריג, עי' בגמ' לעי' (קד): דלר"א ה"ה דחייב בא' על הכתב. ויל"ע אם בכל המלאכות כן, דאם השלים השיעור חייב. או"ד רק בכותב ואורג. ויש להמתיק זה עפ"י סברת המגן אבות דבמלאכות אלו שהמשנה (עג.) פירשה בהם השיעור הוי השיעור מעצם השם מלאכה.²⁸ וא"כ יש מקום לומר דרק באלו דעצם השם מלאכה נעשה ע"י השלמת השיעור הוא דמחייב ר"א בא' על האריג.

ב. ועי' כריתות (יט.) חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהן ואינו יודע איזה מהן אכל אשתו נדה ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן שגג שבת ויום הכיפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מהן עשה רבי אלעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. אמר ר' יוסי לא נחלקו ר' יהושע ור"א על העושה מלאכה ביה"ש שהוא פטור שאני אומר מקצת עשה היום ומקצת עשה למחר. ובגמ' (שם עמ' ב') מק' הא ר"א מחייב בא' על האריג. פי'

²⁸ ונפק"מ בפשוטו לדין חצי שיעור. והאחרונים הקשו סתירה בזה דבספרא פ' אחרי מות איתא דמניין דאסור לכתוב אפילו אות א', או לאורג אפי' חוט א', ת"ל וכל מלאכה לא תעשו. ומבואר דחצ"ש אסור בשבת מה"ת. ואילו בתוספתא ביצה פ"ד מפורש שהכותב אות א' או האורג חוט א' אינו אלא משום שבות.

ויל"ע איך אפשר ל' דב' אותיות הוי מעצם השם מלאכה. הא במשלים ס"ת חייב אפילו באות א'. (ובמאירי וברמב"ם מבואר דהחיוב משום כותב, ולא משום מכה בפטיש.) הרי דב' אותיות אינו אלא שיעור חשיבות. וא"כ לכ' הוא ככל שיעור בעלמא דחצי שיעור אסור מה"ת.

דלעולם ר"א ס"ל כרבנן דבכלאים סגי בב' תפירות, דסגי בזה שלא יהיה נסתר מיד, אבל לענין אריגה בשבת לא סגי שלא יהיה נסתר מיד אלא בענין שתתקיים לזמן מרובה ולכן מצריך ג' חוטין.

והנה הבבלי גם בל"ק לא קאמר אלא דר"א מצריך ג' חוטין משום דב' סתרי. ולכ' זהו כהס"ד בירושלמי דר' אליעזר ס"ל כר' יהודה דשנים סתרי. אבל מסקנת הירושלמי דטעמא דר"א אינו משום סתירה, דגם ב' לא סתרי, אלא משום דבעינן שתתקיים לזמן מרובה מאד.

ב. והנה הראשונים נחלקו בשיעור קשר ש"ק דיש סוברים דהיינו שעשוי להתקיים לעולם, ויש סוברים דסגי שמתקיים ליום או לז' ימים. ויש להקשות על שיטות אלו מסוגיית הירושלמי ר"פ אלו קשרים, מה קשירה היתה במשכן, שהיו קושרין את המיתרים. ולא לשעה היתה. א"ר יוסה מכיון שהיו נוסעין וחונין על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. אמר ר' יוסי בי ר' בון מכיון שהבטיחן המקום שהוא מכניסן לארץ כמי שהוא לשעה. אמר ר' פנחס מתופרי יריעות למדו כו' עיי"ש. ומבואר דקשירת המיתרים לא נחשב קשר ש"ק מכיון שהבטיחן להכניסם לארץ, ומשמע שצריך קשר המתקיים לזמן מרובה.

ולנ"ל שי"ל דתליא בפלוגתא הבבלי והירושלמי בסוגיין, דהבבלי ס"ל דלחיוב תופר לא בעינן אלא שלא יהיה נסתר מיד, וכס"ד דהירושלמי, אבל מסקנת הירושלמי דבעינן שתתקיים לזמן מרובה. ולכן הירושלמי לטעמ' ס"ל דבעינן דגם קשר ש"ק יתקיים לזמן

דת"ק ס"ל כמתני' דלר"א חייב באחד על האריג, וא"כ שפיר מחייב ר"א בעושה מלאכה ביה"ש.

אבל יל"ע דבגמ' (שם) מיייתי ברייתא דר' יוסי אמר לת"ק דקדקתם אחרי, ומבאר הגמ' דת"ק אמר לר' יוסי דמ"מ משכח"ל במגביה בין השמשות, פי' דנעשה כל המלאכה תיכף. ור' יוסי דחה דמ"מ גם בזה איכא למימר דמקצת הגבהה היום ומקצת למחר.

וק' למה הוצרך ת"ק לומר דמשכח"ל בהגבהה, הא משכח"ל באחד על האריג.

והיה אפשר"ל דלא בכל המלאכות אית לי' ר"א דין א' על האריג, כנ"ל. ומ"מ קשה למה מקשה ת"ק ממגביה טפי מכותב ואורג. אלא צ"ל דמקשה לטעמ' דר' יוסי, דלי"ל דין א' על האריג.

אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא כו'. מבואר דלל"ק טעמא דר"א דצריך ג' חוטין משום דב' סתרי, ולל"ב טעמא משום דב' לא ידיעי.

ובירושלמי א"ר עולא טעמא דר' אליעזר על ידי שלישי מלאכתו מתקיימת עיי"ש. ולכ' זהו כהל"ק בבבלי. אבל ע"ע שם בהמשך בזה"ל מה ר' ליעזר כר' יודה, דתנינן תמן ר' יהודה אומר עד שישלש... א"ר סימון טעמא דר"א תמן על ידי שלישי מלאכתו מתקיימת ברם הכא פחות מיכן מיסתור הוא ע"כ. פי' דמתחילה הוי בעי למימר דר' אליעזר דמצריך ג' חוטין אזיל בש"י ר' יהודה דלענין כלאים מצריך ג' תפירות. ודחי

קושר על מנת להתיר. וא"כ ניחא דברי הט"ז שתפס כהבבלי.

ד. נמצא דפליגי הבבלי והירושלמי בשנים. חדא אם גדר קשר ש"ק הוא שלא יהיה נסתר מיד, או שתתקיים לזמן מרובה.²⁵ ועוד אי בעינן שבודאי תתקיים, או סגי בכך שיש אפשרות שתתקיים.

וקרוב לומר דב' הפלוגתות תלויים זב"ז. דלהבבלי דגדר קשר ש"ק הוא שלא יהיה נסתר מיד (תוך יום או ז' ימים), האפשרות של סתירה היא הפקעה מהשם קשירה, דאי"ז חיבור. וכל שיש אפשרות שיהיה נסתר מיד כבר יש שם הפקעה מחיבור. אבל להירושלמי דגדר קשר ש"ק הוא שיתקיים לזמן מרובה, אין האפשרות שלא תתקיים מפקיע מתורת קשר, אלא הוא ענין נוסף שמלבד היותו חיבור גם בעינן חיבור של קיימא. ואפשר דלזה סגי שיש אפשרות שיתקיים לזמן מרובה, דכבר יש שם הענין של קיימא. והבן.

בדין א' על האריג

ע"י לע"י (קד): תנא כתב אות א' והשלימה לספר כו' אמר רבא ב"ר הונא ר"א היא כו' להשלים שאני. יל"ע איך ס"ד לרבא ב"ר הונא דאתא כר"א, הא

מרובה. והנך ראשונים פסקו כהבבלי דסגי שלא יהא הקשר נסתר מיד, דהיינו שנעשה להתקיים יום או ז' ימים.

ג. והנה קשר ש"ק תלוי בדעת בני אדם, אם עושים קשר כזה לקיום או לא. והאחרונים דנו בקשר שיש אפשרות שתתקיים לזמן מרובה אבל גם אפשר שיהיה נותר מיד. ע"י ט"ז (שי"ז ב') דאינו נחשב ש"ק.

ולכ' זה נגד הירושלמי הנ"ל דס"ד למילף ממה שהיו קושרים את המיתרים, ומקשה דהיה לשעה, ומתרץ דכיון שהיו נוסעין וחונין על פי הדיבור כמי שהיא לעולם. דלכ' הפירוש דכיון שהיתה אפשרות שישוה לזמן מרובה, אף שהיתה אפשרות שיסעו מיד, והקושר לא היה יודע כיון שהיו נוסעים על פי ה', כבר היה נחשב קשר ש"ק. עד דדחי דמ"מ הבטיחם להכניסם לארץ, וא"כ גם הקושר ידע שלא יתקיים לעולם. ועכ"פ ק' להט"ז.

אכן באמת בבבלי (עד): ג"כ איתא כעין הך סוגיא, קשירה במשכן היכא הואי, אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים. ודחי, ההוא קושר על מנת להתיר הוא עיי"ש. אלא דבבבלי ליכא לכל הך שו"ט דכיון שהיו נוסעים וחונין על פי הדיבור כו'. ומשמע דס"ל להבבלי דכיון שהיה אפשרות שיסעו מיד סגי בזה שייחשב

²⁵ כמובן דזהו לפי הנך ראשונים דקשר ש"ק היינו ליום או ז' ימים. אבל הסוברים דקשר ש"ק היינו שמתקיים לעולם בודאי נקטו דגם הבבלי ס"ל כן. ולדידהו מש"א בסוגיין דר"א מצריך ג' חוטין כדי שלא יהיה נסתר נראה דהיינו שלא יהיה נסתר לזמן מרובה.

ועו"ק דלפי"ז יוצא דבכותב ליכא פלוגתא בין ר"א ורבנן, דהרי אפילו לר"א אי"ח עד שישלים, ובמשלים גם רבנן מודי, כמבואר בתוספתא. והרי תיכף אח"כ מביא דבכותב אות א' בחול ואות א' בשבת נחלקו ר' יהושע ור"א עיי"ש, וממנ"פ אי במשלים מ"ט דר' יהושע, ואי באינו משלים מ"ט דר"א.

ד. ונקדים, דהנה בירושלמי מביא ספיקת רבנן דקיסרין אם א' על האריג דמחייב ב' ר"א היינו א' על גבי שנים, שמשלים לשיעור, או א' ע"ג שלש, דכבר יש שם שיעור. ומסקנת הירושלמי דהוא א' ע"ג שנים. וכן פרש"י במשנתנו דמצטרף לשיעור.

ומסוגיית הבבלי לעי' (קד:) דקאמר דהמשנה הפוטרת בכתב אות א' ע"ג הכתב אתיא דלא כר"א, ליכא ראיא, דשמא הכונה דהמשנה פטרה אפילו באות אחת ע"ג שתי אותיות, ואילו לר"א חייב דהוי כמו חוט א' ע"ג ג'.

אבל יש להביא ראיא דהבבלי ס"ל א' ע"ג שנים, כמסקנת הירושלמי, מהגמ' כריתות דעיי"ש במשנה (יט.) חלב ונותר לפניו ואכל אחד מהן ואינו יודע איזה מהן אכל אשתו נדה ואחותו עמו בבית שגג באחת מהן ואינו יודע באיזה מהן שגג שבת ויום הכיפורים ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מהן עשה רבי אליעזר מחייב חטאת ורבי יהושע פוטר. א"ר יוסי לא נחלקו על העושה מלאכה בין השמשות שהוא פטור שאני אומר מקצת עשה היום ומקצת עשה למחר על מה נחלקו על העושה מלאכה

לר"א חייב אפילו באחד על האריג, ואילו הברייתא אינו מחייב כ"א במשלים כל הבגר. וכן לר"א חייב אפילו בכותב אות אחת על הכתב, וכמש"א רבא ב"ר הונא עצמו לעי', ואילו הברייתא אינו מחייב כ"א במשלים כל הספר.

ב. הרשב"א הביא מש"כ בתוספתא (פי"ב ה"ה) ובירושלמי (פי"ג ה"א) כתב אות אחת להשלים את השם אות אחת להשלים את הספר חייב. אלא שהקשה דכיון דתנא דחייב אפילו במשלים השם למה צריך לומר דחייב במשלים הספר. עכ"פ הרמב"ם לא הביא דין זה דמשלים את השם, ובפשוטו משום שלא נזכר בבבלי, אלא שקשה דאי"ז מדרכו של הרמב"ם לדחות דבר המפורש בירושלמי מכח מה שלא נזכר להדיא בבבלי.

ג. והנה הירושלמי קשה דתחילה קאמר "הכל מודים בכותב את השם עד שעה שישלים". ובפשוטו דקאי אפלוגת ר"א ורבנן באחד על האריג דמיירי בה, וקאמר דגם ר"א מודה בכותב את השם שאי"ח באחד על הכתב, עד שישלים את כל השם. ואינו מבואר טעם החילוק בין אורג לכותב. והרי בסוגיית הבבלי לעי' פשיטא לי' לרבא ב"ר הונא דהמשנה שפטרה בכתב אות אחת על הכתב אתיא דלא כר"א.

ואח"כ מייתי הירושלמי הך תוספתא דכתב אות אחת להשלים את השם להשלים את הספר חייב. ומשמע דמסתייע מזה למש"א דהכל מודים בכותב דאי"ח עד שישלים. וק' מנ"ל דהך ברייתא אתיא גם כר"א.

בתוך היום ואינו יודע אם בשבת עשה אם ביום"כ עשה כו' עיי"ש.

ובגמ' (שם עמ' ב') מקשה לר' יוסי איך קאמר דביה"ש לכו"ע פטור שמא עשה מקצת מלאכה היום ומקצת למחר, הא ר"א מחייב בא' על האריג. ומתוך דר' יוסי ס"ל דלא מחייב ר"א אלא בשני חוטין על האריג עיי"ש. ואם איתא דא' על האריג היינו א' ע"ג שלש, נמצא דגם לר"א אי"ח על השלמת השיעור, ומה דמחייב ר"א בא' על האריג אינו משום שמשלים השיעור דג' חוטין, אלא משום דכיון דכבר יש שם אריג דג' חוטין, גם החוט הא' שמוסיף חשוב אגביה. וא"כ נהי דר"א מחייב בא' על האריג – דהיינו א' ע"ג ג', אבל סוכ"ס בעי' שיעור אריגה דמלא הסיט, ושמא ארג חצי מלא הסיט היום וחצי למחר. אלא ע"כ דאזכור סוגיא נקטה בפשיטות דא' על האריג היינו א' ע"ג שנים, וחייב משום השלמת השיעור, וה"ה דחייב על השלמת השיעור דמלא הסיט, וז"ב.

ה. אבל מאידך עי' בגמ' (שם יז.) דמייתי ברייתא הכותב שתי אותיות בשתי שבתות אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו ר' אליעזר מחייב. ומתוך הסוגיא מבואר דטעמא דר"א משום דשבתות לאו כגופין דמיין, ושתי האותיות מצטרפות. וק' תפ"ל דחייב משום א' על הכתב, כמבואר בגמ' לעי' (קד:) דלר"א דמחייב בא' על האריג ה"ה בא' על הכתב.

אכן עיי"ש ברש"י ד"ה אלא באחת בא"ד וז"ל אבל באורג דמעיקרא הוי בהאי בגד אריג שיעור הרבה חשיב האי חוט שארג זה אגב כל הבגד עכ"ל, ולשון זה משמע

ברור דמיירי בא' ע"ג ג', וחייבו לא משום שמשלים השיעור אלא משום שהחוט הנוסף חשוב אגב הבגד. וביאר האפיקי ים (ח"ב סי' ד' ענף ד') דהוקשה לו לרש"י הקושיא הנ"ל, ומשור"כ פי' דאזכור סוגיא אתיא כמ"ד א' על גבי ג', וממילא דבכותב אי"ח כ"א בא' ע"ג שתי אותיות, אבל בכותב אות אחת בשבת זו ואות אחת בשבת זו אי"ח כ"א ע"י צירוף שתי האותיות, ולא מדין א' על הכתב.

אלא דיל"ע למ"ד דאחד על האריג היינו א' ע"ג שנים, וממילא דבכותב חייב בא' ע"ג א', מה יענה לאותה ברייתא דאמר ר"א דהכותב אות א' בשבת זו ואות א' בשבת זו חייב, ואמאי לא קאמר ר"א רבותא טפי דחייב אפילו בכתב אות א' בחול ואות אחת בשבת. ובירושלמי באמת מפורש דלר"א אם כתב אות א' בחול ואות א' בשבת חייב. ויהיה צ"ל דאיה"נ לר"א חייב גם בכה"ג, אלא דנקט אחת בשבת זו ואחת בשבת זו משום דמסתמא בהך ברייתא איכא בר פלוגתא הפטור, ומשום רבותא ידידיה נקט כן דאפילו אחת בשבת זו ואחת בשבת זו פטור, דשבתות כגופין דמיין.

עכ"פ הסוגיא שם דקאמר דטעמא דר"א משום דשבתות לאו כגופין דמיין ושתי האותיות מצטרפות, אתיא כמ"ד א' ע"ג ג'.

ו. אבל עיי"ש בשטמ"ק בשם התוס' שהקשה כן, למה צריך הגמ' לטעמא דשבתות לאו כגופין דמיין, תפ"ל דחייב על כתיבת האות השניה מדין א' ע"ג האריג. ותי' בשם התוס' דמיירי כגון שכתב אות א' על קלף זה ואות א' על

הבונה דלרבנן דר' יהודה חיוב כותב הוא אפילו בב' אותיות מכל מקום שאינם שם. אבל לדין א' על הכתב בעינן שמשלים לשם דוקא.

ח. ונראה שגם דברי השטמ"ק בשם התוס' מתפרשים על דרך זה. לדין א' על הכתב בעינן דע"י האות האחרונה נעשה שם. אלא דתוס' לא יכלו לתרץ בפשיטות דמירי בב' אותיות שאינם שם, דשי' התוס' (קג: ד"ה בגלטורי) דליכא חיוב כותב כ"א בשתי אותיות שהם שם, כמה שביארנו שם. וא"כ איך מחייב ר"א אפילו ע"י צירוף שתי השבחות. ולכן פי' באופן אחר קצת, דאמנם מירי בב' אותיות שהן שם, אבל נכתבו על שני קלפים. ואף דלענין צירוף לחיוב חייב גם בזה, כיון שאינם מחוסרים מעשה דקריבה, היינו משום דיכול לקרבם ואזי יהיו נהגים, ובזה סגי לצירוף לשיעור, אבל מ"מ כל זמן שלא קירבם ליכא שם, וליכא דין א' על הכתב, עד שישלים לשם, וכדברי הירושלמי, ודו"ק.

ט. ומעתה נבוא להמשך הירושלמי, דמייתי הירושלמי לדברי התוספתא כתב אות אחת להשלים השם אות אחת להשלים הספר חייב. וסבירא לי' דאתיא כר"א – וכדעת רבא ב"ר הונא בבבלי – דאילו לרבנן מה לי שהשלים את השם סוכ"ס לא כתב ב' אותיות. ורק לר"א חייב באות א' המשלימה את השם, וכנ"ל

קלף אחר עיי"ש. וק' מה בכך, הא מבואר במשנה (קד:) דחייב גם על כתיבת ב' אותיות בב' לווחין ואפילו אחת בציפורי ואחת בטבריא, כיון שאינם מחוסרים מעשה דקריבה.

ז. והנה הבאנו לעי' דברי הירושלמי דהכל מודים בכותב את השם עד שעה שישלים. ונראה הביאור, דאף דר"א מחייב בא' על האריג, ולמסקנת הירושלמי היינו א' ע"ג שנים, שמשלים השיעור, אבל היינו דוקא באורג דאלמלא החוט הג' לא היו הראשונים מתקיימים, כמבואר לעיל שם. נמצא דהחוט הג' הוא שמקיים את כולם. ועי"ז אריגת החוט הג' מוסיף חיזוק בשני הראשונים, והמעשה אריגה של החוט השלישי מתיחס לשני הראשונים. וגם בא' על גבי הגס דכבר הוא מתקיים, אבל הב' חוטים האחרונים שקודם חוט זה לא היו מתקיימים אלמלא חוט זה. ועוד דע"י הוספת חוט זה האחרון יכולים שני החוטים שקדמו לו להתקיים אפילו אם יקצצו את שאר הבגד. נמצא עכ"פ דאריגת השלישי מחזק את השנים שקדמו. וכנ"ל.

אבל בכותב אות א' ע"ג הכתב, אין האות הנוספת מוסיפה כלום, אא"כ על ידה משלים את השם, דאזי כתיבת אות זו מוסיפה באות הקודמת, ודמי לאחד על האריג.

ולשיטת הירושלמי ניחא הגמ' בכריתות הנ"ל, דמירי בב' אותיות שאינם שם. ולכן לא שייך בהו דין א' ע"ג הכתב. ומ"מ קאמר ר"א דחייב משום צירוף שתי השבחות (דשבחות לאו כגופין דמיין). ואף דאינם שם, הירושלמי לטעמי' בפ'

ממשלים את הספר. אבל ממשלים את
הבגד אכתי קשה, דכל משלים את הספר
הוא א' על האריג, וצ"ע.

י. וניחא מה שהביא הירושלמי אח"כ
פלוגת ר"א ור' יהושע בכותב אות א'
בחול ואות א' בשבת, דתמהנו ממנ"פ אי
בשאינו משלים השם א"כ מ"ט דר"א,
הא מודה ר"א בכותב דאי"ח עד שישלים
את השם. ואי במשלים א"כ מ"ט דר'
יהושע, הא בתוספתא מבואר דהמשלים
את השם חייב. ולנ"ל ניחא דמיירי
כשע"ז נשלם השם, ומ"מ ר' יהושע
פוטר, דהתוספתא אתיא כר"א, אבל
לרבנן גם במשלים את השם אי"ח.

יא. אכן רב אשי בסוגיית הבבלי דחא
דברי רבא ב"ר הונא, וס"ל דבמשלים את
הבגד או את הספר חייב אפילו לרבנן.
אבל לא אשכחן גם בבבלי מי שיאמר
לרבנן יתחייב אפילו במשלים את השם.
והברייא בבבלי לא הזכיר כ"א משלים
את הספר. והתוספתא שחייבה במשלים
את השם הרי מבואר בירושלמי דאתיא
ודאי כר"א. ושפיר דחה הרמב"ם לדין
משלים את השם מדינא, כיון דלא קיי"ל
כר"א.

דגם לר"א אי"ח עד שישלים את השם,
וכמבואר בסוגיית הירושלמי כנ"ל.^{פד}

והנה הרשב"א הקשה כיון דחייב
במשלים את השם ממילא חייב במשלים
את הספר. וקושייתו היא לפי ההנחה
דהך משלים את השם היינו תיבה שהס"ת
צריכה לכך, וחיובו כעין חיוב משלים את
הספר, ולכן קשיא לי' דכל משלים את
הספר ממילא גם משלים את השם. אבל
לפי הפי' הנ"ל החיוב במשלים את השם
הוא מדין אחד על האריג, ומיירי בשם
בעלמא שלא בס"ת, וכמו שהיה כתוב אר
והוסיף פ בתחילה ונעשה פאר. וא"כ
שפיר משכח"ל משלים את הספר בלא
השלמת השם, וכגון שהס"ת היה חסר ב'
מבראשית, והשלימה ועי"ז נשלם הספר,
דאי"ז משלים את השם, דגם מתחילה
היה שם, שהרי ראשית בלא ב' היא ג"כ
שם. אלא דמ"מ חייב משום משלים את
הספר.

ואין לתמוה ע"ז דהירושלמי ס"ל
דהתוספתא אתיא כר"א, שהרי זו היא
ממש שיטת רבא ב"ר הונא בבבלי,
דהברייא דכתב אות אחת והשלימה
לספר אתיא כר"א.

ולעי' תמהנו איך ס"ל לרבא ב"ר הונא כן,
הא בברייא מבואר דאי"ח כ"א
במשלים הספר או הבגד. ולנ"ל אי"ק

^{פד} והנה בירושלמי לעי' מיניה איתא היתה טלית אחת גדולה בתחילה עד שיארוג בה שנים חוטין
ובסוף אפילו כל שהוא. ויל"ע למאן אתיא, דאי לר"א הא בתחילה בעי ג'. ואי לרבנן א"כ בסוף אמאי
סגי בכל שהוא, דאי משום שהוא משלים, הא נתבאר דהירושלמי אתיא בשי' רבא ב"ר הונא דרק
ר"א הוא דמחייב במשלים. וצ"ב.

ק"ה ע"ב

במשנה, והמקלקל ע"מ לתקן שיעורו כמתקן. יל"ע בטעם הדבר למה נאמר השיעור בעל מנת לתקן ולא במלאכה עצמה.

עוד יל"ע דמבואר דצריך שיעור לתיקון, ולא סגי במה שאינו מקלקל. וק' ממש"כ רש"י בגיטין (יט.) דטעמא דמ"ד סיקרא ע"ג דיו חייב משום מוחק, ולא פטרינן ל' משום מקלקל, משום דאינו מקלקל כ"כ עיי"ש. הרי דאי"צ תיקון כלל, וסגי במה שאינו מקלקל כ"כ.

ב. והיה אפשר ל"ע עפ"מ ש"ה הרא"ש בפ' כלל גדול, גבי טיפת דיו שנפל על הספר והעבירו דחייב משום מוחק, אף דאין שם מחיקת אותיות, וביאר הרא"ש משום דחייב מוחק הוא על מחשבת הכתיבה. הרי דעיקר גדר מלאכת מוחק הוא הכנה לכתיבה. ועי' לעי' (קד:) ביארנו עד"ז דברי הר"ן דבמלאכת כותב לא מחלקינן בין חק תוכות לחק יריכות דאפילו מוחק ע"מ לכתוב חייב, וביארנו דכמו במוחק ע"מ לכתוב חייב על מחשבת הכתיבה, דהיינו הכנה לכתיבה, אף שאין שם מעשה כתיבה כלל, כל שכן שחייב על עשיית אותיות, אפילו אין שם מעשה כתיבה כתיקונה אלא חק תוכות.

ומסתמא ה"ה בקורע ע"מ לתפור, דחיובו משום מחשבת התפירה.

ומעתה י"ל דמש"א המשנה דהמקלקל ע"מ לתקן שיעורו כמתקן, אינו מלתא דהדין הכללי דכל המקלקלין פטורין. דלזה אי"צ שיעור תיקון כלל וסגי דאינו

מקלקל כ"כ. אלא הוא דין פרטי בהנך מלאכות דמקלקל ע"מ לתקן, דהיינו קורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב, דשיעורם כשיעור תפירה וכתיבה, כיון שעיקר גדרם הוא מחשבת הכתיבה והתפירה. ובדין דהו"ל להמשנה לומר המוחק ע"מ לכתוב שיעורו ככותב, והקורע ע"מ לתפור שיעורו כתופר, אלא דנקט לשון קצר, והבן.

אלא דאם נאמר כן דגם בקורע החיוב הוא משום מחשבת התפירה, וזהו מעצם גדר המלאכה שהיא הכנה לתפירה, א"כ יקשה מה דמבואר בסוגיין דקורע על מתו חייב, והא אין שם מחשבת תפירה. וזה מעין קושיית הגרעק"א שהק' על מש"כ רש"י על מתני' דפ' כלל גדול (עג.) דטעמא דבעי' קורע על מנת לתפור משום שכן היה במשכן, וכן על מש"כ התוס' (עג:) דקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב הוא מעצם שם המלאכה, הא בסוגיין מחייבין בקורע על מתו, אף שאינו על מנת לתפור. ובהמשך נבאר כמה דרכים בזה, הן לדעת רש"י והן לדעת התוס'. אבל כל הדרכים האלו לא יועילו למש"כ הרא"ש דעצם גדר מוחק הוא מחשבת הכתיבה, אם לא שנחלק בין מלאכת מוחק לבין מלאכת קורע. וצ"ע.

ג. עוי"ל עפ"י דברי רש"י לק' (קו.) דלר"ש לא משכח"ל חובל ומבעיר שיהיה מתקן, דבעינן תיקון בגוף המלאכה עיי"ש. ומבואר שיטתו דמשאצל"ג נמדד לפי התיקון, דר"ש הפוטר במשאצל"ג היינו שהתיקון צ"ל בגוף המלאכה.

אבל מאידך רש"י (לא: ד"ה לעולם) כתב מפורש דמה שצריך קורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב הוא משום דבלא"ה הוי מקלקל, ולכ' סותר משנתו.

ב. והגרעק"א הקשה איך אפשר"ל כן, דעצם המלאכה דקורע הוא שיהיה ע"מ לתפור, הא מבואר בסוגיין דקורע על מתו חייב, כיון שהוא מצוה, אף שאינו ע"מ לתפור.

ג. ע"י גיטין (יט.) סיקרא ע"ג דיו אמרי לה חייב ואמרי לה פטור אמרי לה חייב מוחק הוא אמרי לה פטור מקלקל הוא עיי"ש. ועיי"ש ברש"י דטעמא דמ"ד דפטור משום מקלקל והו"ל מוחק שלא ע"מ לכתוב. וטעמא דמ"ד דחייב, משום שאינו מקלקל כ"כ.

ודברי רש"י קשים דארכביה אתרי רכשי, משום מקלקל ומשום דאינו ע"מ לכתוב.

ואם היינו מפרשים שדעת רש"י שם דמה שצ"ל ע"מ לכתוב היינו גופא טעמא שלא יהיה מקלקל היה נחא. אבל עיי"ש בתוס' הרא"ש וז"ל ומתוך פרש"י משמע דחשיב כמוחק ע"מ לכתוב כיון דכתבו ניכר. ומ"מ לא מחייב גם משום כותב כיון שהתחתון חשוב יותר מן העליון עכ"ל. ומבואר בדבריו, דמפרש דברי רש"י דלעולם צריך ע"מ לכתוב דוקא, אלא דגם סיקרא ע"ג דיו חשיב ע"מ לכתוב, דגם הסיקרא הוי כתב. וא"כ שוב קשה כנ"ל מה שהרכיב רש"י שני הדברים, מקלקל ומוחק שלא ע"מ לכתוב.

ד. והנראה מוכרח ומבואר מזה, דמש"כ רש"י (עג.) דבעינן קורע ע"מ לתפור

ולפי"ז דעיקר המלאכה הוא התיקון שנעשה ע"י מובן מאד דינא דמתני' דשיעור המלאכה נקבע עפ"י התיקון.

אלא דיל"ע איך יעלו דברי רש"י לק' דלר"ש בעינן שיהיה תיקון בגוף המלאכה, עם דבריו בגיטין הנ"ל דאי"צ תיקון כלל, רק שלא יהיה מקלקל כ"כ. אבל נראה דבודאי צריך תיקון, וגם שיעור תיקון, והתיקון בסיקרא ע"ג דיו הוא דע"י מחיקת הדיו כתב ב' אותיות של סיקרא, וזהו תיקון המחיקה מה שע"ז כתב בסיקרא, אלא דמ"ד פטור ס"ל דכיון שהסיקרא מגרע מהדיו הוא מופקע מלהחשיב את הכתיבה בסיקרא כתיקון, דאנו מחשבים הפסד הדיו כנגד שכר הסיקרא וכאילו אין שם תיקון כלל. אבל מ"ד חייב ס"ל דאין הסיקרא מקלקל כ"כ שיהיה הפסד הדיו מבטל התיקון דכתיבת סיקרא.

שיטת רש"י בקורע ע"מ לתפור, ובגדר משאצל"ג

רש"י (עג.) פי' דמה דבעינן קורע ע"מ לתפור הוא משום דבמשכן לא אשכחן קורע שלא ע"מ לתפור, ומשמע שהוא מעצם גדר המלאכה. וכן גבי פותח בית הצואר (מח.) פרש"י דחיובו משום מכה בפטיש, וכתב הריטב"א דלא רצה רש"י לפרש דחייב משום קורע, דאי"ז קורע על מנת לתפור. והרי התם מתקן הוא, אלא ע"כ דס"ל לרש"י דמה שצ"ל ע"מ לתפור אינו רק כדי שיהא מתקן, אלא הוא מעצם גדר קורע שיהיה ע"מ לתפור.

ה. ויש להוסיף בזה עומק, דהנה שי' רש"י לק' (קו.) דכל שאינו מתקן במלאכה עצמה אלא ממקום אחר – כגון מבעיר עצים דמקלקל הוא אצל העצים אלא דמתקן אצל אחרים דעי"ז יכול לבשל כו' – לא חשיב תיקון לר"ש, דכיון דר"ש פוטר במשאצ"ג בעינן שהתיקון יהיה בגוף המלאכה. ולכן לר"ש לא משכח"ל חובל ומבעיר שיהיה מתקן, דלעולם הוא מקלקל אצל העצים.

(ושמא אזיל לשי' דהתיקון אינו תנאי בעלמא אלא הוא עצם המלאכה, ולכן כשאין התיקון במלאכה עצמה פטור לר"ש, דחסר בעצם המלאכה.)

ומעתה נראה, דמה דבעינן קורע ע"מ לתפור דוקא, ולא סגי בשאר תיקונים, הוא גופא מה"ט דלר"ש בעינן שהתיקון יהיה בגוף המלאכה, ובקורע גוף המלאכה הוא אפשרות התפירה אח"כ (וכמש"כ הרא"ש בפ' כלל גדול דעיקר מלאכת מוחק הוא מחשבת הכתיבה), ושם צריך להיות התיקון, וכל שמתקן באופן אחר אין שם תיקון בגוף המלאכה.

וממילא דזהו לר"ש דוקא, שמצריך תיקון בגוף המלאכה, אבל לר' יהודה דסגי בתיקון אצל אחרים, ה"ה דאי"צ שהתיקון יהיה באפשרות התפירה, וסגי בשאר תיקונים.

ומוחק ע"מ לכתוב דוקא, שכך היתה במשכן, ומש"כ (לא:) דבעינן ע"מ לתפור וע"מ לכתוב משום דבלא"ה הוי מקלקל, הם ענין אחד. דס"ל לרש"י דעיקר כל מלאכה הוא התיקון שבה, והתיקון הוא המלאכה, ולכן מקלקל פטור, דחסר בעצם המלאכה. וגם בעינן התיקון שהיה במשכן, דזהו עצם המלאכה, וכיון שבמשכן התיקון של קורע היה מה שהיה ע"מ לתפור, והתיקון של מוחק היה מה שהיה ע"מ לכתוב, על כן זהו עצם המלאכה, ואינו חייב כ"א על תיקון זה.

ולכן ליכא סתירה בין מש"כ רש"י (לא:) דבעינן ע"מ לתפור וע"מ לכתוב כדי שלא יהיה מקלקל, לבין מש"כ (עג.) דכך היתה במשכן, דהכל אחד, דבקורע שלא ע"מ לתפור ומוחק שלא ע"מ לכתוב פטור משום דליכא תקון, אבל גם במקום שיש תיקון אלא שאינו ע"מ לתפור (כגון פותח בית הצואר) אי"ח משום קורע דג"כ חשיב דליכא תיקון לענין קורע כיון שאי"ז התיקון שהיה במשכן.

וניחא דברי רש"י בגיטין גבי סיקרא ע"ג דיו דפטור משום מקלקל דאינו ע"מ לכתוב, ולאידך מ"ד כתב דאינו מקלקל כ"כ, דנתקשינו במה שרש"י לכ' מערבב שני הענינים מה שפטור כשמקלקל ומה שפטור כשאינו ע"מ לכתוב, דהכל אחד כנ"ל.

שברצונו לא היה בא לו א"כ אמאי חייב לר' יהודה, הא ליכא תיקון כלל, ואי חשיב תיקון א"כ מ"ט דר"ש.

עוד יל"ע במש"כ רש"י בסוגיין (ד"ה הא ר' יהודה) דקורע על מתו אי"ח אלא לר' יהודה דהוי כמוציא את המת לקוברו. וכוונתו לכ' למש"כ רש"י במשנה (צג:) דברצונו לא היה בא לו, וה"נ ברצונו לא היה בא לו החיוב קריעה. ולמה לא כתב דלר"ש פטור דאינו קורע ע"מ לתפור. וכעיי"ז הקשה הביאור הלכה על החי"א הנ"ל.

ולכ' היה אפשר"ל, דעי' לעי' (צד:) פטור היה ר"ש אפילו במוציא את המת לקברו ועיי"ש ברש"י דהיה ס"ד דר"ש פטור דוקא כשאין צורך לא לאדם המוציא ולא למת, קמ"ל דאפילו במוציא את המת לקברו דאיכא צורך למת אבל ליכא צורך לאדם המוציא ג"כ פטור. ומה דלא חשיב צורך לאדם המוציא היינו ודאי כמו שפרש"י במשנה שם דברצונו לא היה בא לו.

וא"כ י"ל דגם ר' יהודה מודה דאין שם צורך למוציא, כיון שברצונו לא היה בא לו, וזו סברא מוסכמת דכיון שברצונו לא היה בא לו לא חשיב זה צורך. אלא דר' יהודה מחייב מצד שהוא צורך למת. וזהו מה דתליא בדין משאצל"ג, דלר"ש בעינן

ומעתה לא קשה לרש"י מקורע על מתו, דרש"י הרי פי' דמה דמתרץ הגמ' חמתו אחמתו לא קשה הא ר' יהודה הא ר"ש, בא לתרץ גם מתו אמתו (והתוס' פליגי ע"ז), נמצא דהבריייתא דמחייב בקורע על מתו קאי לר' יהודה, ולר' יהודה באמת אי"צ קורע ע"מ לתפור דוקא, דרק לר"ש דהתיקון צ"ל בגוף המלאכה, הוא דבעינן קורע ע"מ לתפור כדי שהתיקון יהיה באפשרות של תפירה שהוא גוף המלאכה. אבל לר' יהודה סגי גם בשאר תיקונים.^{פ"ה} וניחא קו' הגרעק"א.^{פ"ו}

ו. והנה במשנה (צג:) מבואר דהמוציא את המת מביתו פטור לר"ש דהוי משאצל"ג. ופרש"י משום שברצונו לא היה בא לו. (אבל תוס' צד. פי' בע"א עיי"ש.) ומשמע דזהו גדר משאצל"ג, שברצונו לא היה בא לו. (ועי' ברמב"ן צד. שביאר דהוי מניעת היזק ואינו נהנה מהמלאכה עצמה.) וק' ממש"כ רש"י (קו.) דהבערת עצים הוי משאצל"ג כיון שאין התיקון בגוף המלאכה, ומה שייך לומר שם שברצונו לא היה בא לו.

עו"ק להיפך כי מדברי רש"י (קו.) מבואר שגדר משאצל"ג דליכא תיקון בגוף המלאכה, וא"כ במוציא את המת ממנ"פ, אם ההוצאה לא חשיבא תיקון כיון

^{פ"ה} ויסוד הדבר דמה שהצריך רש"י קורע ע"מ לתפור דוקא אינו אלא לר"ש, כבר כתב הביאור הלכה (סי' ש"מ) בשם החי"א, אלא שלא ביאר כ"כ סברת הדבר.

^{פ"ו} אבל עדיין תישאר קושיית הגרעק"א אליבא דהתוס', דגם מדברי התוס' (עג: ד"ה וצריך לעצים) משמע דצריך ע"מ לתפור דוקא, והרי שיטת התוס' דקורע על מתו חייב לכו"ע. ועי' לק' בזה.

צורך למוציא, וזהו גוף המלאכה. ולר' יהודה סגי במה שהוא צורך אצל המת.

(ויל"ע דגבי מוציא את המת הוי משאצל"ג כיון דליכא צורך למוציא, אף שיש צורך למת, ואילו שיטת רש"י (קו). גבי חובל ומבעיר הוא להיפך, דלר"ש בעינן תיקון אצל העצים, ולר' יהודה סגי במה שיש תיקון אצל המבעיר. ושמא הכל לפי המלאכה, דבמבעיר גוף המלאכה הוא כילוי העצים, ולר"ש בעינן ששם יהיה התיקון, אבל בהוצאה גוף המלאכה הוא שממציאו למוציא.)

אבל שו"ר דזה אינו דעי' לעי' (יב). דגם זב המוציא כים שלא ייטנפו בגדיו תליא במח' ר"י ור"ש, וביאר רש"י שם דהוי משאצל"ג דברצונו לא תעשה ואי"ז עיקר תכלית המלאכה. והרי התם ליכא תיקון אצל אחר כלל כ"א שלא ייטנפו בגדיו, ולר"ש פטור דברצונו לא תעשה, ולר' יהודה חייב. וכן מבואר בדברי רש"י (לא:): דכיכוי הנר משום שחם על הפתילה תליא במח' ר"י ור"ש משום דאם לא הובערה מעולם הוי ניח"ל.

ונראה דלרש"י עיקר המלאכה הוא התיקון, ולר"ש התיקון צריך להיות אותו תיקון שהוא "עיקר תכליתה" (כלשון רש"י יב). של המלאכה, וזה כולל שני ענינים, חדא שהתיקון יהיה בגוף – דהיינו החפצא – של המלאכה, ועוד דאותו תיקון יהיה באופן שנהנה מן התיקון ולא באופן של מניעת היזק. אבל ר' יהודה ס"ל דאי"צ אותו תיקון שהוא עיקר תכליתה של המלאכה, וסגי בתיקון אצל אחרים, וכן בתיקון שהוא בדרך מניעת היזק.

עכ"פ הא מיהת מבואר דבהוצאת המת לקברו באמת יש שם צורך למת משום כבודו, ומ"מ קאמר הגמ' דפוטרי היה ר"ש אף בזה, וע"כ משום דתיקון זה אינו בגוף המלאכה דהוצאה, דגוף מלאכת הוצאה ותכליתה הוא מה שהוא צורך למוציא, ולא מה שהוא צורך למת.

ז. ומעתה נראה לבאר עומק כונת רש"י שדימה קורע על מתו למוציא את המת לקברו.

ונקדים, דעי' בחי' הר"ן שכתב דליכא חיוב קריעה באדם כשר, ומש"א בגמ' דבאדם כשר חייב (לר' יהודה) היינו דכיון שיש חיוב לבכות ולהצטער עליו לכן אם קרע הוי תיקון. ויל"ע מהו התיקון בזה, והרי אין שם קיום מצות קריעה, וגם אין שם התיקון שכ' התוס' שיוכל ללבוש הבגד בשעת חימום.

וצ"ל דהתיקון הוא כבוד האדם כשר שמת וקורעים עליו.

ומעתה נראה דכונת רש"י לבאר למה קורע על מתו פטור לר"ש, דכיון דכל התיקון הוא משום כבוד המת (דקיום מצוה לא חשיב תיקון כדמוכח מהגמ' לק' גבי מילה ושריפת בת כהן), אי"ז התיקון בגוף המלאכה, ודמי ממש למוציא את המת לקברו דפטור לר"ש, אף דאיכא תיקון אצל המת, כיון דאין התיקון בגוף המלאכה.

ומדויק לשון רש"י שכתב מוציא את המת לקברו, והרי במשנה (צג:) לא הוזכר אלא הוצאת המת, ולא נאמר שם "לקברו", רק רש"י מרמז לדברי הגמ' (צד). דפוטרי היה ר"ש אפילו במוציא את

חוזר וקורע, כמבואר בגמ' (מו"ק כד.), הרי דשרי ללבוש בגד בלתי קרוע תוך ז', א"כ איזה תיקון יש בבגד ע"י קריעה. (והרי כבר ביארו התוס' דקיום המצוה לא חשיב תיקון.) ולזה דקדקו התוס' דמ"מ יש תיקון שיוכל ללבושו בכל שעה שיש בו חימום. פי', דבגמ' (מו"ק שם) איתא דהטעם שבשאר קרובים אם בא להחליף מחליף ואינו קורע, משום דכל קרע שאינו בשעת חימום אינו קרע. עוד איתא בגמ' שם א"ל לרבי יוחנן נח נפשיה דר' חנינא קרע עליה תליסר אצטלי מלתא כו' שאני רבנן דכיון דכל שעתא מדכרי שמעתייהו כשעת חימום דמי עיי"ש. הרי דמשכח"ל שיוזמן שעת חימום כמה פעמים. ובתוס' שם כתבו דלא רק בחכם שמת אלא ה"ה בכל אדם דכל שעה שיוכל להתחמם עליו הוי שעת חימום. וא"כ שפיר הוי הקריעה תיקון גם בשאר קרובים שאינם או"א, דע"י שהבגד קרוע כבר אינו חייב לחזור ולקרוע אם יזדמן שעת חימום. ואילו היה לבוש בגד בלתי קרוע ונזדמן לו שעת חימום שנית היה צריך לחזור ולקרוע, וק"ל.

במשה"ק הגרעק"א איך חייב בקורע על מתו הא אינו קורע על מנת לתפור, ודעת רש"י (עג.) דבעינן קורע ע"מ לתפור דוקא שכך היה במשכן, וכן ס"ל לרש"י דפותח בית הצואר (מח.) אי"ח משום קורע כ"א משום מכה בפטיש, וביאר הריטב"א משום דאינו ע"מ לתפור. גם התוס' (עג:) כתבו דעצם השם מלאכה הוא קורע על מנת לתפור ובאופן אחר אי"ח. ואיך יעלה כ"ז עם המבואר בסוגיין דקורע על מתו ובחמתו חייב.

המת לקברו, וזהו עיקר כונתו דכמו דהתם פטור לר"ש כיון שהתיקון אצל המת ולא בגוף המלאכה, ה"נ ממש בקורע על מתו, התיקון הוא בכבוד המת ואי"ז תיקון בגוף המלאכה.

ט. ומעתה מתורץ היטב הק' למה לא פרש"י דפטור לר"ש משום שאינו קורע על מנת לתפור. דכל מה שפטור לר"ש בקורע שלא ע"מ לתפור אלא שמתקן הבגד באופן אחר, כמו פותח בית הצואר, הוא משום שאין התיקון בגוף המלאכה, דגוף המלאכה הוא אפשרות התפירה כנ"ל. וא"כ דעדיפא מיניה נקט רש"י, דבקורע על המת התיקון אינו אצל הבגד כלל, לא בגוף הבגד ולא באפשרות לתפרה, אלא אצל כבוד המת, וזה ודאי הוי תיקון שאינו בגוף המלאכה דדמי ממש למוציא את המת לקברו, ודו"ק.

תוס' ד"ה הא, בסו"ד אבל גבי קריעת אבל הוי תיקון הבגד על ידי קריעה שיוכל ללבושו בכל שעה ואית בו חימום. כך גי' מהרש"ל בח"ש. וכפיה"נ כונתו דע"י לבישת הבגד יש לו הנאת חימום. והתוס' יו"ט גורס ואין בו חימום, ומפ' דע"י הקריעה שך חמת צערו. וכל זה דחוק טובא.

אכן גי' הב"ח שיוכל ללבושו בכל שעה "דאית" בו חימום. והכונה נראה, דלכ' קשה על מש"כ דהוי תיקון הבגד שיוכל ללבושו, דתינח באביו ואמו דאם בא להחליף מחליף וקורע, ואסור ללבוש בגד בלתי קרוע, א"כ הקריעה הוי תיקון שיוכל ללבוש הבגד תוך ז'. אבל בשאר קרובים דאם בא להחליף מחליף ואינו

במקומה. אלא שמצד זה עדיין היה מקלקל דאי"ז עיקר כונתו ועוד דמתחילה היה הגון יותר, לזה צריך שיהיה מתקן אצל הבגד שיוכל ללבוש במשך ימי האבילות, כמש"כ התוס', ובקורע בחמתו בעיניו שיהיה מתקן אצל בני ביתו. אבל לענין שם המלאכה סגי במה שמסתמא יחזור ויתפור.

ולאפוקי פותח בית הצואר דבאמת אינו עומד לחזור ולתפור אי"ח משום קורע, ושפיר כתב רש"י דחיובו משום מכה בפטיש, דכין שאינו ע"מ לתפור אי"ח משום קורע, וכמש"כ הריטב"א.

בסוגית הירושלמי

ירושלמי בעון קומי ר' בא היך מה דאתאמר תמן השוחט חטאתו בשבת כיפר ומביא אחרת, ואמר אוף הכא יצא ידי קורעו כו'. הפ"מ והק"ע פירשו הסוגיא בדרכים רחוקים מאד, אבל הפירוש הפשוט דהירושלמי מתחילה נקט דמה שהמשנה פטרה קורע בשבת הוא משום שהוא מקלקל, והיינו משום שלא קיים מצוה. אבל אילו קיים מצות קריעה היה נחשב מתקן. (או דהיה נחשב מתקן מצד כבוד המת כמש"נ לעי'). וע"כ דהמשנה ס"ל דלא יצא. ועל זה מקשה מהב"י דאמר דשוחט חטאתו בשבת כיפר ומביא חטאת אחרת, והיינו כמש"פ הרמב"ם דמביא חטאת אחרת על חילול שבת, אבל על עכ"פ כיפר, וא"כ כמו שהתם כיפר אף שחילל שבת ה"נ נימא דיצא ידי חובו קריעה, וממילא דהוי תיקון ואמאי פטור. אלא ע"כ דהמשנה כר"ש דמשאצל"ג פטור, וצורך מצוה (או כבוד המת) הוי

ולעי' הארכנו ליישב לשיטת רש"י דרק לר"ש הוא דבעינן על מנת לתפור, ורש"י לטעמ' דרק ר' יהודה הוא דמחייב בקורע על מתו. אבל אכתי יקשה על התוס' שכתבו גם הם לעי' (עג:): דעצם גדר המלאכה הוא קורע על מנת לתפור, ואילו בסוגיין סבירא להו דגם ר"ש מחייב בקורע על מתו.

ועי' בביאור הלכה (סו"ס ש"מ) שתירץ לקו' הגרעק"א, דאין צריך ע"מ לתפור ממש, רק צריך שהקריעה תהיה דרך קלקול, והתיקון תבוא מצד אחר, דוגמת קורע על מנת לתפור, שעצם הקריעה הוא דרך קלקול, רק מתקן מצד אחר במה שהוא על מנת לתפור. ובקורע בחמתו ועל מתו ג"כ עצם הקריעה הוא דרך קלקול, והתיקון הוא מצד אחר מצד קיום המצוה או מצד יצרו הרע, ולכן שפיר חייב משום קורע. משא"כ פותח בית הצואר שהקריעה עצמה היא תיקון הבגד אי"ח משום קורע, את"ד.

ושי"ל באופן אחר, דמש"כ התוס' דעצם השם מלאכה דקורע הוא קורע על מנת לתפור, אין הביאור שצריך להיות לכונת תפירה, רק הכונה קריעה שתבוא תפירה במקומה, דכל שלא תבוא שם תפירה אח"כ אינו חשוב קורע עכשיו, רק הוא ב' חתיכות בעלמא, ורק ע"י שסופו לתפור חשיב שעכשיו קורע.

וכיון שכן הרי בקורע על מתו ובחמתו הרי באמת סופו לתפור אח"כ (ואפי' בקורע על אביו ואמו עכ"פ עומד לשלול דגם זה חשיב תפירה לענין שבת), ואף שאי"ז עיקר כונתו בקריעה, מ"מ סוכ"ס מסתמא הוא כן וחשיב שפיר קורע ע"מ לתפור, היינו קריעה כזאת שתבוא תפירה

משאצל"ג. ובאמת יצא יד"ח קריעה, ומ"מ פטור.

ודברי הירושלמי לכ' הם ראייה לפרש"י בסוגיין, דדין קורע על מתו תליא בפלוגתת ר' יהודה ור"ש. ולתוס' צ"ל דהבבלי לק' (קו). פליג דחשיב מילה ושריפת בת כהן מלאכה הצריכה לגופה.

וממשיך הירושלמי, אמר לון תמן הוא גרם לעצמו, בריך הכא את גורמת לו. אמר ר' יוסי ואפילו תמן את גורמת לו שאילו לא שאמרת לו שיבא היאך היה מתכפר לו ע"כ.

והביאור לענ"ד, דגבי קורע קיום המצוה תלוי בציווי לקרוע, ובלא חיוב לא קיים כלום, ולא יתכן ציווי לעשות עבירה. וזהו "את גרמת לו", דציווי התורה הוא שגורם לקיום מצות קריעה, ולא יתכן שהתורה תצוה לעשות עבירה. משא"כ גבי חטאת שהיא באה לא לקיום מצוה לבד אלא לכפר, ושפיר יתכן כפרה אף ע"י עבירה. וזהו "הוא גרם לעצמו".

והגמ' דוחה דהרי התם נמי את גרמת לו שאילו לא אמרת לו שיבא היאך היה מתכפר, פי' דל"ש כפרה כ"א משום שיש מצוה בהבאה זו, ואם איתא דלא יתכן קיום ציווי התורה ע"י עבירה א"כ גם כפרה ליכא. וכיון דמפורש בברייתא דכ"פ, ע"כ דליתא לסברת ר' בא.

עוד שם בירושלמי, בעון קומי ר' יוסה לא כן א"ר יוחנן כו' מצה גזולה אינו יוצא בה יד"ח בפסח, אמר לו תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה.

ופי' הב"י (יו"ד סי' ש"מ) דהתם המצה עצמה היא גוף העבירה. אבל גבי קורע הבגד עצמו אינו גוף העבירה, וכן במביא חטאתו בשבת הקרבן אינו גוף העבירה. וכתב הש"ך דממילא שמעינן דאם קרע בבבגד גזול לא יצא יד"ח. ולכ' הוא על דרך מש"כ התוס' בשם ר"י בפ' לולב הגזול דגם למ"ד לולב הגזול פסול היינו קודם שקנאה, אבל אם קנאה ביאוש לחוד שוב אין בו משום מהבב"ע, ועיי"ש ברמב"ן דכיון שכבר אינו בעמוד והחזר לא חשיב לולב הגזול. ועל דרך זה כאן, מצה גזולה היא חפצא של עבירה שהיא בעמוד והחזר, ויש בו פסול מהבב"ע, משא"כ קורע בשבת דאינו חפצא של עבירה. והדברים עתיקים.

והראיה דמביא הירושלמי ממוציא מצה מרה"י לרה"ר כו' יל"פ דבא לכוונה זו להוכיח דכיון שכבר נגמרה העבירה ואין שם חפצא של עבירה יצא יד"ח. אכן הגרעק"א (שו"ת קמא סי' קע"ד) מוסיף דמיירי כשבליעת המצה היא ההנחה, באופן שע"י מעשה המצוה עובר העבירה, ודמי לקורע בשבת, ומ"מ יצא יד"ח כיון שאין גופה עבירה.

וק', דהנה הרמב"ם (פ"ח לולב ה"ט) פסק כשמואל ר"פ לולב הגזול, דלולב הגזול כשר בשאר הימים, כיון שאי"צ לכם. אלא דהתוס' פי' דהיינו בשאר ימים ובגבולין דאינו אלא מדרבנן, אבל סתימת הרמב"ם מורה דאפילו במקדש שהוא מה"ת פסול. וק' דהרמב"ם עצמו פסל מצה גזולה (פ"ו חו"מ ה"ז), והיינו משום מהבב"ע כמבואר בסוגיין.

וצ"ל דהרמב"ם ס"ל דמה דשמואל לי"ל דין מהבב"ע הוא דוקא בכה"ג דלולב

קריעה או שחיטה, אף דעי"ז עשה מעשה עבירה דחילול שבת.

ותי' דכונת ר' יוסה דבמצה גזולה מונח במצה בהכרח שא"א לקיים המצוה בה בלא עשיית עבירה, משא"כ קורע בשבת או מביא חטאתו בשבת דאף שהוא עבר עבירה אבל אפשר היה לעשות המצוה בלא עבירה, ואין בהגד והקרבן מנועים מקיום המצוה שלא בעבירה, ומשא"כ לולב שבאמת קיום המצוה אינו עבירה.

והביא ראיה לזה, דהנה במשנה רפ"ז דברכות א' דאין מזמנין בטבל ושאר איסורים, פי' הרא"ש והראב"ד דהיינו דאין להם צירוף לזימון, אבל חיוב ברכה איכא. אבל רש"י והרמב"ם (פ"א ברכות הי"ט) פי' לענין ברכה. ותלוי בביאור הגמ' (ב"ק צד.) הרי שגזל סאה חיטין כו' אי"ז מברך אלא מנאץ. דהרא"ש מפ' דחייב לברך, אלא שהברכה היא ניאוצ. והרמב"ם מפ' דבאמת אינו מברך.

והרי מפורש במשנה שם דעל דמאי מברכין, ובגמ' (מז.) מבאר משום דאי בעי מפקר לנכסי והוי עני חזי ל'. וק' דממנ"פ אם מה שאינו מברך הוא משום שהוא חפצא של עבירה, הרי גם טבל אינו חפצא של עבירה. ואם משום שהוא עשה עבירה, א"כ גם באכילת דמאי עשה עבירה ומה לי דאי בעי מפקר ל'. אלא ע"כ דכל שמונח בחפצא דא"א לקיים בו המצוה כ"א ע"י עבירה, הוא שנאמר בו הך דין דאין מברכין. את"ד.

ויש להוסיף הסבר בזה עפ"י סברת ר' יוסה עצמו לחלק בין היכא דהוא גרם לעצמו לבין היכא דאת גרמת ל'. וביארנו דלא יתכן ציווי התורה לחלל

הגזול שאין בנטיילתו שום מעשה איסור, שהרי אינו שואל שלא מדעת כיון שאינו מתכוין לתשמיש של ממון, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ואין לדון אלא מטעם שהוא גזול בחפצא, ובזה ס"ל לשמואל דל"ש פסול מהבב"ע. משא"כ במצה גזולה שעצם אכילה המצה היא עבירה של מזיק ממון חבירו, בזה גם שמואל מודה שאיתא לטעמא דמהבב"ע.

ועי' באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר זצ"ל (סי' ד') שביאר דהם שני דינים, דין מהבב"ע מצד החפצא נלמד בר"פ לולב הגזול מוהבאתם גזול את הפסח גר', ושמואל פליג ע"ז. ודין מהבב"ע מצד מעשה העבירה נלמד בירושלמי בסוגיין מאלה המצוות, אם עשייתן כמצותן הן מצוות, ואם לאו אינן מצוות.

ועיי"ש עוד שהוכיח דע"כ הרמב"ם אית ל' דיש דין מהבב"ע מצד מעשה המצוה שהוא עבירה, אפילו בגונא שאין שם חפצא של עבירה, שהרי הרמב"ם (פ"ו חו"מ ה"ז) פסק דאין יוצאים יד"ח מצה בכל מצה שאין מברכים עליו ברהמ"ז, ובכלל זה מצה של טבל והקדש עיי"ש, ואיזה חפצא של עבירה יש במצה של טבל והקדש, רק איסור אכילה הוא דרכיב עליהו, וע"כ כיון דסוכ"ס מעשה האכילת מצה הוא מעשה איסור הו"ל מהבב"ע.

אלא דע"ש שהק' ע"ז מדברי ר' יוסה בירושלמי דקורע בשבת יצא יד"ח וכן מביא חטאתו בשבת, וכ"פ הרמב"ם, ולא דמי למצה של גזל דתמן גופו עבירה ברם הכא הוא עשה עבירה. הרי דבמקום דליכא פסול בחפצא לא פסלינן למעשה

בענין מהבב"ע

בירושלמי תני מצה גזולה אסור לברך עלי', אמר רב הושעיה על שם ובוצע ברך נאץ ה'. אמר ר' יונה הדא דאת אמר בתחילה, אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו. ר' יונה אמר אין עבירה מצוה. ר' יוסה אמר אין מצוה עבירה. א"ר אילא אלה המצות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות עכ"ל.

בפשוטו כונת ר' יונה דרך לענין ברכה לפניה אמרינן דאסור לברך, דעדיין הוא בעמוד והשב, אבל לאחר שאכל ובא לברך ברכה אחרונה שפיר מברך, דהאכילה שבמעיו אינו בעמוד והחזר אלא דמים הוא חייב לו.

ומדנקט ברכה לאחריה ע"כ דמיירי בברכת הנהנין, ולא בברכת המצוה, וק' דכיון דמיירי בברכת הנהנין א"כ מ"ט נקט מצה גזולה טפי משאר מאכל.

עו"ק דדין זה דבוצע ברך נאץ ה' מובא גם בבבלי ב"ק (צד.), אבל דעת הרא"ש רפ"ז דברכות דהכונה דצריך לברך ברכת הנהנין, אלא שהוא ניאץ. ומש"א במשנה שם דאין מזמנין על טבל כו' היינו שאין שם צירוף לזימון, אבל ברכה בעי. והרמב"ם (פ"א ברכות ה"ט) פליג וס"ל דאינו מברך על אכילת איסור. והב"י הק' על הרא"ש מדברי הירושלמי כאן דמפורש דמצה גזולה אסור לברך.

ושמא היה אפשר ל'ל דלעולם הירושלמי מיירי בברכת המצוות, ובזה מודה הרא"ש דאינו מברך, דרך לענין ברכת הנהנין א"א שלא יברך דאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה. ולכן נקט הירושלמי

שבת ולכן בעצם ל"ש מצות קריעה בשבת. ואף דהירושלמי דחה סברא זו, מכח הקושיא ממביא חטאתו בשבת דג"כ את גרמת לו ומ"מ יצא יד"ח, וע"כ דהתורה ציוותה שיקרע, ולא חייבתו לקרוע בשבת, ומה שקרע בשבת דוקא אינו ענין לציווי התורה. אבל השתא קאמר רב יוסה דזהו דוקא בקרוע על מתו שהוא עשה עבירה, אבל במצה גזולה שהיא גופא עבירה, פי' דבעצם א"א לקיים המצוה במצה זו כ"א ע"י עבירה, ע"כ דמצה זו מופקעת מלהיות מצת מצוה, דלא יתכן שיהיה ציווי התורה לאכול מצה זו שאכילתה אסורה, והדרינן לכללא קמייאת דא"א שהתורה תצוה מצוה שהיא גרימת איסור, ומצה גזולה מופקעת מהמצוה.

ולכן זה הכלל, דלולב הגזול כשר, דאין בנטילתה שום מעשה איסור, ואף שהוא חפצא של גזל, ולדעת ר' יוחנן פסול משום והבאתם גזל את הפיסח גר', אבל שמואל ל"ל דין זה, וכותי' פסק הרמב"ם. ומאידך קורע על מתו יצא יד"ח, וכן מביא חטאתו בשבת, אף שעשה מעשה עבירה, שהתורה לא גרמה למעשה עבירה זו, דיש ציווי כללי לקרוע, והוא היה יכול לקרוע למחר, והוא גרם לעצמו. אבל במצה גזולה, שא"א לקיים בה המצוה בלא עבירת גזל, א"א שהתורה תצוה על אכילתה, ולכן לא יצא יד"ח.

וע"ע לק' מה שנבאר דרך אחרת בזה.

מצה גזולה. והירושלמי לטעמי דאי' בגמ' נדה (נא:) דבני מערבא היו מברכין כשחלצו תפילין לשמור חוקיו. הרי דגם במצות יש ברכה לאחריה. אמנם דעת ר"ת (בתוס' שם ובכ"מ) דרק בחליצת תפילין היו מברכין, אבל דעת הרמב"ן (שם) דה"ה על כל מצוה שיש בה גמר עשייה.

ועי' ברא"ש פ"ב דפסחים (סי' י"ח) וז"ל ובירושלמי גרס מצה גזולה אסורה לברך עלי', אמר ר' אושעיה על שם שנאמר ובוצע ברוך נאץ ה'. הדא דתימר בתחילה אבל בסוף דמים הוא דחייב ליה אלמה משמע דאין בו איסור אלא משום ובוצע ברוך נאץ גו' אבל בדיעבד נפיק ביה עכ"ל. ואם הירושלמי מיירי בברכת הנהנין א"כ מאי ראיא מייתי בדדיעבד יצא יד"ח מצה. אלא ע"כ כנ"ל דמפ' דהירושלמי מיירי בברכת המצוה, ומייתי ראיא דיצא ידי עיקר חובת מצה, דאל"כ מה ברכת המצוה שייך.

אלא שקשה מה חידוש הוא זה דאינו מברך ברכת המצוה על מצה גזולה, כיון דלא יצא יד"ח, כמש"א ר' יוחנן לעי'. וע"כ דגם ר' יונה מודה לזה, כמש"א בהמשך ר' יונה אמר אין עבירה מצוה. וא"כ איזה חידוש הוא דאינו מברך ברכת המצוה.

וביותר יש לתמוה על דברי הרא"ש הנ"ל דאחר שהביא ראיא ממש"א הירושלמי הדא דתימר בתחילה כו' דאין בו איסור אלא משום ובוצע ברוך אבל בדיעבד נפיק ביה, כנ"ל, ממשיך הרא"ש ומביא דברי ר' יונה ור' יוסי דאין עבירה מצוה ואין מצוה עבירה, וכ' דאפשר דהני אמוראי פליגי וס"ל דגם בדיעבד לא יצא. וק' איך אפשר ל' דר' יונה ור' יוסי פליגי הא ר' יונה גופא הוא דאמר הדא דתימר בתחילה כו'.

אכן המעיין בדברי הרא"ש יראה שבאמת הרא"ש לא הזכיר כלל שר' יונה הוא שאמר הדא דתימר בתחילה, ומשמע דלא גרס אלא אמר ר' אושעיה על שם נאמר ובוצע ברוך נאץ ה', הדא דתימר בתחילה כו'. והכל מדברי ר' אושעיה, ור' אושעיה הוא דאמר הדא דתימא בתחילה כו'. אבל ר' יונה ס"ל כר' יוסי, דאין עבירה מצוה.¹⁹

וממילא עלו שפיר דברי הרא"ש דדין בוצע ברוך כו' אינו אלא דהברכה היא ניאוך, אבל מ"מ חייב לברך. ומש"א הירושלמי דאסור לברך היינו ברכת המצוה, וכדמשמע ממה דנקט הירושלמי מצה גזולה, ולא שאר מאכל בעלמא. ומה שהוזכר שם ברכה לאחריה היינו כמנהג בני מערבא שהיו מברכים ברכת המצוה לאחריה. והחילוק פשוט דבברכת הנהנין דאסור ליהנות בלא

¹⁹ וק"ק דהרא"ש כתב דאמוראי בתראי פליגי על ר' אושעיה וס"ל דמצה גזולה פסולה משום מהבב"ע, ולמה לא הזכיר שגם ר' יוחנן פליג עלי'.

בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים הוא חייב לו עיי"ש. וה"נ כונת ר' יונה דבד"א דאסור לברך כשגזל מזה בתחילה, אבל גזל חיטים ועשאו מזה קנה בשינוי ודמים הוא חייב לו, ושפיר מברך. ועד"ז פ' הפ"מ.

ולפי"ז לא אמר ר' יונה מעולם חילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, וניחא פסקי הרמב"ם שלא חילק בכך.

וכיון שלא נזכר ברכה אחרונה אפש"ל דמיירי בברכת המצוה ולא בברכת הנהנין, ולכן נקט מזה גזולה ולא שאר מאכל, וכמה שביארנו לעי' בשיטת הרא"ש, ואי"צ למה שכתבנו לעי' דהירושלמי לטעמי' שהיו מברכין ברכת המצוה לאחריה.

ד. עוד יש לפרש דברי הירושלמי, דבתחילה ובסוף היינו לכתחילה ובדיעבד. וקצת משמע כן מלשון הרא"ש הנ"ל שכתב וז"ל הדא דתימר בתחילה אבל בסוף דמים הוא דחייב ליה אלמה משמע דאין בו איסור אלא משום ובוצע בך נאץ גו' אבל בדיעבד נפיק ביה עכ"ל. ומשמע שמפרש ד"בתחילה" היינו לכתחילה, ו"בסוף" היינו בדיעבד.^פ והחילוק בין בתחילה לבין

ברכה הוא שכתב הרא"ש דא"א בלא ברכה, ואף דהוא ניאון. אבל בברכת המצוה אסור לברך.^פ ולא קשה מה שהקשינו הא כיון דלא יצא יד"ח מזה מה ברכת המצוה שייך בה, דר' הושעיה הוא שאמר הדא דתימא בתחילה כו' וס"ל דיצא יד"ח מזה, וכמש"כ הרא"ש בפסחים, ופליג אר' יונה ור' יוסה שאמרו אין עבירה מצוה, וכמו"כ צ"ל דפליג על ר' יוחנן שאמר דאין יוצאים במצה גזולה.

ב. הרמב"ם (הל' ברכות שם) פסק דעל אכילת איסור אינו מברך גם ברכה לאחריה, וזה דלא כדברי ר' יונה בירושלמי דלאחריה דמים הוא חייב לו. והכ"מ תי' דחילוקן של ר' יונה ל"ש כ"א בגזל, והרמב"ם מיירי בשאר איסורים. ויש לדון בזה מסברא, אבל בלא"ה הרי מפורש ברמב"ם (פ"ו חו"מ ה"ז) דגם על מצה גזולה אינו מברך ברהמ"ז.

ואפשר דהרמב"ם מפרש דברי ר' יונה באופן אחר, דבתחילה ובסוף לאו היינו ברכה לפניה ולאחריה, אלא על משקל מש"א בירושלמי רפ"ג דסוכה מה פליגין

^פ אי"נ דגם בברכת המצוה אם אכל למצה חייב לברך, וכונת ר' הושעיה דאסור לצאת במצה זו הגזולה לכתחילה, אלא יקח מצה אחרת, משום שהברכה על מצה גזולה היא ניאון. ויהיה צ"ל דמיירי לאחר שקנאה בשינוי, דאם לא כן מאי למימרא דאסור לצאת בה לכתחילה, הרי הוא מוזק ממונן חבירו. ועי' בהמשך.

^פ אבל אי"ז מוכרח די"ל דכונת הרא"ש להביא ראיה לא ממש"א הדא דתימר בתחילה כו' אלא מתחילת המימרא דמצה גזולה אסור לברך עלי', וע"כ היינו ברכת המצוה כנ"ל דאל"כ למה נקט מצה ולא שאר מאכל, ואם איתא דלא יצא יד"ח מזה כלל א"כ מאי חידוש אשמעינן דאסור לברך

בדיעבד, והיינו כנ"ל משום דבעי' שיהיה שלו.

ה. אבל קשה כיון דמצה בעיא לכם א"כ כשהקשו לר' יוסי מהא דר' יוחנן מ"ש ממביא חטאתו או קורע בשבת, למה לא תי' דר' יוחנן מיירי קודם שקנאה, ופסולה משום דבעינן לכם.

ונקדים, דבאמת דברי הרא"ש (שם) קשים דמתחילה כתב דמצה גזולה פסולה משום דבעי' לכם, ואח"כ מביא הירושלמי דלר' הושעיה כשירה בדיעבד, וגם לאמוראי בתראי פסול משום מהבב"ע, ולא משום לכם, ולכ' היא ראייה לסתור.

עו"ק למ"ל להרא"ש טעמא דלכם, תפ"ל דמצה גזולה פסולה משום מהבב"ע, דומיא דלולב הגזול. והרי שי' הרא"ש רפ"ג דסוכה דאפילו שמואל המכשיר לולב הגזול בשאר הימים היינו בגבולין דאינו אלא דרבנן, אבל במצוה דאורייתא גס שמואל מודה דפסלינן מהבב"ע.

עו"ק משה"ק הגרעק"א איך נפסול מצה גזולה משום דבעינן לכם הא קנאה ע"י לעיסה.

והנה שי' הר"י בתוס' רפ"ג דסוכה דלולב הגזול אחר שקנאו (ע"י שינוי או ע"י יאוש ושינוי רשות) כבר אין בו פסול מהבב"ע, כיון דעכשיו אינו בעמוד

בסוף אינו לענין ברכה אלא לענין מצות מצה גופא, דבתחילה אסור לצאת במצה גזולה משום שתהיה הברכה ניאון, אבל בדיעבד שכבר אכלה יצא יד"ח מצה.

ויל"ע לפי"ז מאי לצריך למימרא דבתחילה אסור, הא בודאי לכתחילה אסור לצאת במצה גזולה משום מזיק ממון חבירו. וצ"ל דבאמת מיירי לאחר שקנאה בשינוי. ומ"מ אסור לברך עלי' משום ובוצע בך. והיינו כשיטת רבא בגמ' ב"ק (צד:) בגזל חטים וטחנה ואפה דאמר ראב"י דאי"ז מברך אלא מנאץ, ואביי אמר דראב"י ס"ל שינוי לא קנה, אבל רבא דחה דלעולם שינוי קנה ומ"מ ברכה שאני דהוי מהבב"ע.

ולפי"ז אפשר דר' הושעיה לא פליג על מש"א ר' יוחנן דמצה גזולה אין יוצאין בה יד"ח. דר' יוחנן מיירי קודם שקנאה, ופסול משום שאינו שלו. דדרשינן לחם לחם מחלה דכתיב בה עריסותיכם, כמבואר בפסחים (לח.), וכמש"כ הרא"ש (שם) דמה"ט יש לפסול מצה גזולה.

ולפי' זה נראה דזהו גם ביאור דברי ר' הושעיה שאמר "אבל בסוף דמים הוא חייב לו", ומבואר דאילו היה המצה בעמוד והחזר לא היה יוצא אפילו

עלי' ברכת המצוה. וע"כ דר' הושעיה ס"ל דבאמת יצא יד"ח מצה, רק דאסור לברך עלי' משום בוצע בך. וכמש"נ לעי'.

דלעסע קנייה, ולכן א"א לפסול מטעם "לכם" לחוד, שהרי בשעת קיום המצוה כבר נעשה "לכם". וגם א"א לפסול משום מהבב"ע לחוד, מאותו הטעם, שהרי קנאה קודם קיום המצוה, וכשיטת התוס' ורוב ראשונים דבמקום שקנה להלולב ואינו בעמוד והחזר כבר אינו פסול.

אבל בצירוף שני הטעמים פסול, והוא, דכיון דבמצה בעינן דין "לכם", נמצא דהכשר המצה נעשה כשלעסא וקנאה, והרי אותו הכשר "גורם קנין זה והוציאתו מרשות נגזל" (כלשון הריטב"א). נמצא דהכשר המצה נתהוה ע"י שינוי שהוא גמר הגזילה שמפקיעה מרשות בעלים, ודמי ממש לקרבן הגזול.

וגם אם קנה למצה ע"י שינוי אחר, כגון שגזל חטים וטחנן ואפאן, נראה דפסול משום מהבב"ע. ולא דמי ללולב הגזול. דכיון דבמצה בעינן "לכם" נמצא שאותו שינוי הוא שמחיל במצה דין לכם, והרי אותו שינוי גורם ההפקעה מרשות בעלים, והו"ל גופה עבירה.³

והם הם דברי הרא"ש דמצה גזולה פסולה משום דבעינן לכם, והק' הגרעק"א הרי קנאה כשלעסא, ועוד הקשינו למ"ל טעם זה תפ"ל משום מהבב"ע, ועוד הקשינו איך מביא ע"ז הירושלמי דפסול משום מהבב"ע הר"ז

והחזר. אבל אם גזל בהמה ואחר שנתיאשו הבעלים הקדישה, אף שחל ההקדש מדין יאוש וש"ר, דההקדש עצמו הו"ל ש"ר, פסול משום מהבב"ע. כיון דבשעה שהקדישה עדיין היה גזול. וצ"ב הרי קיום המצוה אינה בשעה שהקדישה אלא אח"כ כשמביאה לקרבן. ועי' בריטב"א שם שביאר "שהמצוה גורמת קנין זה והוציאתו מרשות נגזל" עיי"ש, וגם זה צ"ב דלכ' גדר מהבב"ע היינו שהעבירה גורמת המצוה, ולא להיפך שהמצוה גורמת עבירה.

ונראה הביאור, דהרי נתבאר מסוגיית הירושלמי דמהבב"ע היינו כשהיא גופה עבירה, והיינו חפצא של עבירה. ולולב הגזול קודם שקנאו הוי גופה עבירה משום שהוא בעמוד והחזר, אבל לאחר שקנאו דאינו בעמוד והחזר כבר אינו בכלל "גופה עבירה". אבל יש אופן אחר דגופה עבירה, דהיינו במקום שההקדש גורם הקנין להוציאו מרשות בעלים, דנמצא דהוית ההקדש היתה ע"י עבירה, דחלות ההקדש נעשה ע"י שינוי רשות שהוא גמר הגזילה שמפקיעה מרשות בעלים, וכיון שחלות השם הקרבן נעשה ע"י עבירה הו"ל גופה עבירה.

ו. ועפ"ז יש לבאר דבאמת שני הטעמים שכתב הרא"ש לפסול מצה גזולה, חדא משום דבעינן לכם, ועוד משום מהבב"ע, הם באמת טעם אחד. דהרי באמת כיון

³ אבל לפי"ז ביו"ט ראשון של סכות דבאמת צריך הלולב להיות לכם, יהיה לולב הגזול פסול אפילו אם קנאו. והא דאונכרי (סוכה ל.) יהיה צל"פ כמש"כ הרמב"ן שם דבגזל עכו"ם ליכא פסול מהבב"ע. אי"נ שאני היכא שקנה להלולב קודם יו"ט, וכהך חילוק שהזכירו התוס' בסוכה (שם ד"ה הא קנייה), דבשעה שנעשה לכם עדיין לא היה חפצא של מצוה.

בשבת, ומתריך תמן גופה עבירה, פי' דנעשה "לכם" ע"י הפקעת קנין הבעלים נמצא שהוית הכשר המצה ע"י עבירה וזהו "גופה עבירה" משא"כ קורע בשבת דאינו אלא בגדר "הוא עשה עבירה".

אכן ר' הושעיה פליג וס"ל דמצה גזולה כשירה בדיעבד, דכיון דלעסה קנייה והו"ל שלו, וכמש"א ר' הושעיה דדמים בעלמא הוא חייב לו. ורק לכתחילה אסור משום הברכה דהויא ניאוך. אבל אמוראי בתראי ר' יונה ור' יוסי פליגי וס"ל כר' יוחנן דפסול.^{צא}

ראיה לסתור, דאין הפסול משום "לכם" כ"א משום מהבב"ע. ולנ"ל מבואר דהכל אחד, דכיון דבעינן "לכם" לכן כשלעסה וקנאה אותו קנין הוא הכשר המצה והרי הוא גורם להפקיעו מרשות הבעלים והו"ל גופה עבירה, וכקרבן הגזול.

ושפיר הקשו לר' יוסי מאי שנא מקורע בשבת, ולע"י הקשינו אמאי לא תי' דר' יוחנן מיירי קודם שקנאה ואין הפסול משום מהבב"ע אלא משום דבעינן לכם. ולנ"ל מבואר דא"א לומר כן, דהרי לעולם קנאה כשלעסה, וע"כ טעמא דר' יוחנן לאו משום "לכם" אלא משום מהבב"ע, ושפיר פריך מ"ש מקורע

^{צא} ויסוד שיטה זו, דבמצוה שצריכה "לכם" חשיב גופה עבירה כשנעשה שלו ע"י גזל, יש שורש וענף בדברי הראשונים, כמו שביארנו בס"ד בשיעורים ע"פ לולב הגזול, ואעתיק הדברים כאן:

סוכה (כט:): לולב הגזול והיבש פסול כו' ובגמרא שם קא פסיק ותני לא שנא ביו"ט ראשון ולא שנא ביו"ט שני, בשלמא יבש הדר בעינן וליכא, אלא גזול בשלמא יו"ט ראשון דכתיב לכם משלכם, אלא ביו"ט שני אמאי לא א"ר יוחנן משום רשב"י משום דהו"ל מהבב"ע ע"כ.

ופר"ח שם וז"ל ואוקימנא היבש משום דבעינן הדר וליכא, גזול נמי ביו"ט ראשון דכתיב לכם והאי לאו שלכם, ובשאר הימים לפני יאוש דהא אינו שלכם, לאחר יאוש משום דהו"ל מהבב"ע עכ"ל.

והוא תמוה דהא ביו"ט שני לא בעינן לכם כמבואר בגמרא הנ"ל, ועוד דאם איתא דבעינן לכם גם בשאר הימים א"כ אפילו לאחר יאוש נמי, דהא ע"כ אזיל הר"ח למ"ד יאוש כדי לא קני, דהא מדבריו מבואר דביו"ט ראשון בכל גזול פסול משום לכם, ואי"צ לטעמא דמהבב"ע כ"א ביו"ט שני לאחר יאוש, והיינו ע"כ כמ"ד יאוש כדי לא קני.

ובהמשך הסוגיא שם מבואר דשמואל פליג על ר' יוחנן, וס"ל דמתני' דפסל לולב הגזול אינו אלא ביו"ט ראשון, אבל ביו"ט שני מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול. ופ' ר"ח וז"ל מתוך שיוצא בלולב שאול יוצא נמי בגזול אחר יאוש עכ"ל.

ופשוט דאזיל לשיטתו דקודם יאוש נאמר דין לכם אפילו ביו"ט שני, ורק לאחר יאוש הוא דצריך לטעמא דמהבב"ע, ומפרש דדוקא בפסול מהבב"ע הוא דפליג שמואל אבל בפסול לכם מודה ולכן קודם יאוש אפילו לשמואל פסול. אבל תמוה דהא מבואר בהדיא בדברי שמואל דשאול כשר ביו"ט

שני, והיינו ע"כ משום דלא בעינן לכם, וא"כ גזול נמי.

וכן קשה ע"ד בה"ג המובאים ברמב"ן במלחמות בסוגיין שכתב וז"ל דגזול פסול משום דמהבב"ע כו' ול"ש לפני יאוש ול"ש לאחר יאוש, לפני יאוש ידידה בעינן וההוא דגזול הוא, לאחר יאוש משום מהבב"ע. אבל אקנייה לאיניש אחרינא קני ליה ונפקי בגויה ל"ש ביו"ט ראשון ל"ש ביו"ט שני עכ"ל. והרי מסיום דבריו מש"כ דאם אקנייה לאיניש אחרינא קני ליה מוכח דלא קני עד דהוי יאוש וש"ר והיינו כמ"ד יאוש כדי לא קני, וא"כ תמוה מש"כ דלפני יאוש פסול משום דידידה בעינן, ולאחר יאוש משום מהבב"ע, והרי אם לפני יאוש בעינן ידידה גם לאחר יאוש יפסל מה"ט כיון דיאוש כדי לא קני.

וכן קשה על הסמ"ג מ"ע מ"ד שכתב אמתני' דלולב הגזול והיבש פסול וז"ל גזול לפני יאוש דאי"ז לכם, ולאחר יאוש משום דהוי מהבב"ע עכ"ל, והוא ממש כדברי בה"ג, ותמוה דהא הסמ"ג עצמו פסק בעשה ע"א דיאוש כדי לא קני ע"ש ותמוה כנ"ל.

ונראה בדעת ר"ח, דס"ל דבדין לכם דלולב נכללו שני דינים, חדא דהלולב עצמו צריך להיות לכם, והוא דין בחפצא של הלולב שצריך הוא להיות שלכם, וגם ענין שני דבעינן לקיחה של לכם, שיהיה בעלים על ההשתמשות, והוא דין במעשה הלקיחה שתהא לקיחה של בעלות, והוא מאופי הלקיחה.

והנה בסוגיין מבואר דפסול לכם אינו נוהג אלא בראשון, ואילו לקיחה תמה ולקיחה לכל או"א כתבו התוס' בפשיטות דנוהג גם ביו"ט שני, וביארו התוס' דכל ששייך לעצם מעשה הלקיחה תקנו כל ד' כעין דאורייתא, ואילו הפסולי חפצא של הלולב לא תקנו ביו"ט שני.

ומעתה נאמר, דמה דאמרין בסוגיין דפסול לכם אינו נוהג אלא ביו"ט א', היינו הפסול חפצא דלכם, דביו"ט שני לא תקנו שהחפצא של הלולב צ"ל לכם, כדחזינן דשאלו כשר. אבל מה דעצם המעשה לקיחה צ"ל לקיחה של בעלות, זה שייך לאופי מעשה הלקיחה, ונוהג בכל הימים, דומיא דלקיחה תמה. ומה דשאלו כשר ביו"ט שני הוא משום דהוי עכ"פ לקיחה של בעלות.

ולכן אע"ג דס"ל להר"ח דגם ביו"ט שני נאמר דין לכם, מ"מ שאלו כשר גם ביו"ט שני, ולא מיפסל כ"א ביו"ט ראשון. והוא דאע"ג דמצד החפצא של הלולב בודאי כי שאלו לא חשיב לכם, שהרי אינו שלו, ולכן מיפסל ביו"ט ראשון, אבל מצד מעשה הלקיחה הרי קנה להלקיחה ע"י שאלה והוא שפיר מעשה לקיחה של "לכם" וכשר בשאר הימים.

וזהו גם החילוק בלולב הגזול בין קודם יאוש לבין אחר יאוש, דקודם יאוש מיפסל משום לכם גם ביו"ט שני, ואחר יאוש לא מיפסל משום לכם כ"א ביו"ט ראשון, אבל בשאר הימים לא מיפסל כ"א מטעם מהבב"ע. והוא, דהרי אפילו למ"ד יאוש כדי לא קני היינו מחמת החיוב השבה שמעכב קנינו, כדחזינן דאם נעשה שינוי דפקע החיוב השבה קנייה. והרי החיוב השבה הוא בגוף הגזילה, ולא בהשתמשות. וא"כ מסתבר דאחר יאוש הוי עכ"פ כשאלו, והלקיחה היא לקיחה של בעלים.

ואם כן עלו שפיר דברי ר"ח, דדוקא קודם יאוש דגם המעשה לקיחה של הגנב אינו מעשה לקיחה

של לכם, הוא דמיפסל ביו"ט שני משום לכם, דפסולי מעשה הלקיחה נשנו גם בשאר הימים דומיא דלקיחה תמה. אבל לאחר יאוש דכבר קנה הגנב את תשמיש הלולב, והוי מעשה לקיחה דלכם, ואין אנו דנים אלא על החפצא של הלולב דאינו שלו, והרי בשאר הימים לא נאמרו פסולי חפצא ולא בעינן חפצא של לכם, דמה"ט שאול כשר אף שהחפצא אינו שלו, וה"ה גזול אחר יאוש. אלא דלר' יוחנן פסלינן אפיל לאחר יאוש מטעם אחר משום דהו"ל מהבב"ע, ועל זה פליג שמואל. אבל קודם יאוש גם שמואל מודה דפסול משום דאי"ז מעשה לקיחה דלכם ודו"ק.

ולדבריו זהו ביאור דברי שמואל דמתוך שיוצא בשאול יוצא בגזול, פי' דכיון דיוצא בשאול דהוי בעלים על הלקיחה עכ"פ, יוצא נמי בגזול לאחר יאוש דהוי ג"כ בעלים על הלקיחה והוא כמו שואל.

וא"כ ניחא גם דברי בה"ג וסמ"ג שכתבו דלפני יאוש פסול משום דבעינן לכם, ולאחר יאוש פסול משום מהבב"ע, דתמוה אי בעינן לכם א"כ לאחר יאוש נמי יפסל מה"ט כיון דיאוש כדי לא קני, ולנ"ל ניחא דאולי בשיטת ר"ח, ומשום יו"ט שני נקטו כן, וכסיום דברי בה"ג "ל"ש ביו"ט ראשון ל"ש ביו"ט שני", דביו"ט שני באמת אינו פסול משום לכם כ"א קודם יאוש, דלא קנה להשתמשות הלולב, אבל לאחר יאוש קנה להשתמשות ולא גרע משאול דכשר ביו"ט שני, רק פסול משום מהבב"ע, וככל המבואר.

וא"ת מ"מ מי דחקו לר"ח (ולבה"ג וסמ"ג) לפרש כן, ולמה לא פירש כפשוטו דבשאר הימים לא נאמר פסול לכם כלל, וגם קודם יאוש לא מיפסל כ"א משום מהבב"ע. ומהיכ"ת להמציא שיש עוד דין לכם במעשה הלקיחה שנוהג גם בשאר הימים.

וי"ל בשני אופנים, חדא עפ"מ ש"כ התוס' (ד"ה משום) דפסול מהבב"ע לא נאמר כ"א כגון בגזול דמחמת עבירת הגזול באה המצוה שיוצא בו. וא"כ י"ל דס"ל לר"ח דבאמת גם בגזול קודם יאוש לא חשיב שבאה לו המצוה ע"י גזל, דהוא כעין מקרה בעלמא שבא הלולב לידו ע"י גזל, וכמו"כ היה יכול לקחת הלולב ברשות. ומהבב"ע הוא רק באופן שהעבירה היא חלק מעצם הכשר המצוה. ולכן הוכרח הר"ח לומר שגם ביו"ט שני יש דין לכם בלולב, וגם אילולא דין מהבב"ע לא שייך שיצא יד"ח כ"א ע"י יאוש שיחשב עכ"פ התשמיש של הלולב שלו שתהיה לקיחה של לכם וכנ"ל, ויאוש זה הרי בא ע"י גזל, לכן חשיב שעבירת הגזל גרמה להמצוה שע"י הגזל נעשה לכם ולכן נחשב מהבב"ע.

עוי"ל בסברת ר"ח, עפ"י דברי הירושלמי פי"ג שבת ה"ג דבעי קמיה ר' יוסי מה בין מצה גזולה דלא יצא יד"ח משום מהבב"ע לבין קורע בשבת דיצא יד"ח קריעה, ומתוך ר' יוסי דבמצה גזולה המצה גופא עבירה, משא"כ בקורע בשבת הוא עשה עבירה ע"ש, ומבואר דלדין מהבב"ע נצרך שהחפצא של מצוה יהיה חפצא של עבירה. וס"ל לר"ח דאין הפירוש בזה דמצה גזולה חשיבא מהבב"ע משום שנעשה בה עבירת גזל, דא"כ לולב של ע"ז נמי יפסל משום מהבב"ע. וגם אין הפירוש משום שע"י מעשה העבירה יכול הוא לקיים המצוה, דזה אינו שייך לחפצא של מצוה כ"א למעשה המצוה, ומהירושלמי מבואר שדין מהבב"ע הוא דוקא מצד החפצא של מצוה. לכן ס"ל לר"ח דדין מהבב"ע הוא דוקא בגזול שהכשר המצוה נוצר ע"י עבירה, והיינו במקום דבעינן לכם, והלכך נעשה ע"י גזל, בזה נחשב שהכשר החפצא של מצוה נוצר ע"י עבירה. ולכן ס"ל דא"א לפסול לולב הגזול כ"א משום דגם בלולב בעינן לכם. וא"ת א"כ גם מצה גזולה מ"ט מפסל, צ"ל דגם במצה בעינן לכם,

ה"ט) פסק דלולב הגזול כשר בשאר הימים, ומשמע אפילו במקדש. ומבואר דס"ל דשמואל ל"ל פסול לולב הגזול כלל, וכותי' פסק הרמב"ם. וקשה מאי שנא ממצה גזולה שפסק הרמב"ם (פ"ו חו"מ ה"ז) דפסול (כדברי ר' יוחנן בירושלמי, וגם אמוראי בתראי ר' יונה

ז. והנה ר' יוחנן ושמואל נחלקו (סוכה ל.) בלולב הגזול בשאר הימים (זולת יום א' דצריך לכם) דר' יוחנן ס"ל דפסול, ושמואל מכשיר. ודעת תוס' והרא"ש (שם) דשמואל לא פליג אלא בגבולין דס"ל דבמצוה דרבנן ל"ש פסול מהבב"ע. אבל הרמב"ם (פ"ח לולב

וכמו שהוכיח הרא"ש (פסחים לח.) מהגמ' (שם) דילפינן מחלה דבעינן עריסותיכם וה"נ בעינן מצתכם.

ועי' רמב"ם פ"א שופר ה"ג שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא ואין בקול דין גזל. ובהשגות, א"א ואפילו יהיה בו דין גזל יום תרועה יהיה לכם מכל מקום עכ"ל. ולכאורה פלוגתתם היא פלוגתת ר' יוסי ור' לעזר בירושלמי סוכה פ"ג ה"א דאיתא שם מחלוקת ר' חייא ור' הושעיא בשופר של ע"ז דר' חייא מכשיר ור' הושעיא פוסל. וקאמר הירושלמי דבלולב של ע"ז כו"ע ל"פ דפסול [דלא כר' יהודה בבבלי ר"ה (כח.) דמכשיר לולב של ע"ז, וכותיה פסק הרמב"ם]. ומקשה הירושלמי מ"ש לולב של ע"ז משופר של ע"ז, ומתיר ר' יוסי דבלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם, משא"כ שופר יום תרועה יהיה לכם אמר רחמנא מכל מקום. ור' לעזר תירץ דבלולב בגופו הוא יוצא, משא"כ בשופר בקולו הוא יוצא וכי יש קול אסור בהנייה. ומסיק עוד הירושלמי, דכי פליגי בשגזול שופר משופה, אבל גזל ושיפהו דקנאו בשינוי דמים הוא חייב לו. ומסיום זה מבואר דפלוגתת ר' חייא ור' הושעיא אינו דוקא בשופר של ע"ז אלא הה"נ נמי דפליגי בשופר הגזול, וא"כ מסתבר דשני הטעמים שנתנו ר' יוסי ור' לעזר להכשר שופר של ע"ז, תוקפם יפה גם לבאר טעם הכשר שופר הגזול.

ודעת הראב"ד צ"ב, והרי מבואר בסוגיית הירושלמי הנ"ל דכונת דרשה זו היא דבשופר אי"צ לכם, ד"היה" מפקא מ"לכם", שהרי זהו עיקר חילוקו של ר' יוסי, דבלולב כתיב לכם משא"כ שופר יום תרועה יהיה לכם אמר רחמנא מ"מ. והרי טעם זה סגי רק לבאר מ"ט בשופר הגזול אינו פסול מטעם דרשא דלכם, אבל מ"מ למה לא יפסל מטעם מהבב"ע. ולזה ע"כ צריכים אנו לטעמא דר' לעזר דבקולו הוא יוצא, וכמש"כ הרמב"ם דאין בקול דין גזל. ואיך פסק הראב"ד א"כ כר' יוסי דשופר הגזול כשר משום דיום תרועה יהיה לכם אמר רחמנא מ"מ.

אכן לפמש"נ בדעת ר"ח, דלא נאמר פסול מהבב"ע בגזול כ"א במקום שצריך לכם (עכ"פ במקום שאין מעשה המצוה מעשה עבירה) – ומה דלולב הגזול פסול בשאר הימים היינו משום דגם בשאר הימים בעי' שמעשה הלקיחה יהיה שלו עכ"פ – א"כ ניחא טובא, דכיון דבשופר אי"צ לכם – דיהיה מפקא מלכם – א"כ ל"ש ביה כלל פסול מהבב"ע. והם הם דברי ר' יוסי, ודברי הראב"ד.

גופה עבירה. אבל ע"ז פליג שמואל, וס"ל דמה שהוא בעמוד והחזר אינו מחשיבו "גופה עבירה", ורק מצה גזולה שעצם הכשר המצה נתהוה ע"י עבירה הוא דהוי גופה עבירה.

וא"ת הרי הרמב"ם פסל גם מצה של טבל ושאר איסורים. נראה דהתם ג"כ חשיבי גופה עבירה, שהם אסורים בחפצא. אבל לולב הגזול אינו אסור בחפצא, דהרי לבעלים שרי, ואינו אלא בגדר הוא עשה עבירה. משא"כ במצה דבעינן לכס, ונעשה "לכס" ע"י עבירה, הוי בגדר גופה עבירה.^{צב}

ור' יוסי ור' אילא ס"ל כן). ואי משום דבמצה גזולה עצם המעשה אכילה הוי מעשה עבירה דמזיק ממון חבירו, משא"כ בלולב, א"כ יק' להיפך מ"ש מצה גזולה מקורע בשבת דיצא, אף שמעשה המצוה היא מעשה עבירה. (ולע"ז הבאנו מה שתי' בזה הג"ר אהרן זצ"ל.)

אבל לנ"ל ניחא, דבמצה דבעינן לכס א"כ אף שקנאו ע"י לעיסה אבל עצם הכשר המצה נוצר ע"י עבירה, וזהו "גופה עבירה". משא"כ לולב הגזול הרי אי"צ לכס. אמנם ר' יוחנן פסל לולב הגזול, דכיון שהוא בעמוד והחזר גם זה נחשב

^{צב} ועדיין יל"ע במש"פ הרמב"ם (פ"א שופר ה"ג) דשופר הגזול כשר משום שאין בקול דין גזל, ולמ"ל זה, הרי גם לולב הגזול כשר להרמב"ם. ובס' ישמח אב עמ"ס ר"ה הארכנו בזה, ואעתיק עיקרי הדברים כאן:

הנה מקור הרמב"ם לדין זה ציינו הנו"כ לירושלמי פ"ג סוכה ה"א שופר של ע"ז ושל עיר הנדחת ר"א אומר כשר, תני ר' חייא כשר תני ר' הושעיא פסול, הכל מודים בלולב שהוא פסול, מה בין שופר ומה בין לולב, א"ר יוסי בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם ולא באיסורי הנאה, ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מ"מ. אר"א תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ויש קול אסור בהנייה ע"כ. אמנם הרמב"ם פוסק דלולב של ע"ז כשר, דכן ס"ל לרבא בבבלי סוכה (לא:), מ"מ עיקר הסברא דבשופר בקולו הוא יוצא מבואר כאן.

ויש לעיין באמת במה פליגי הבבלי והירושלמי אם יוצא בשופר של ע"ז. והתוס' (סוכה ל.) כתבו דבלולב של ע"ז ל"ש פסול מהבב"ע דלאו ע"י העבירה באה המצוה לידו.

ונראה דגם הירושלמי מודה לזה דבלולב של ע"ז ל"ש פסול מהבב"ע. רק הירושלמי לשיטתו דאיתא בירושלמי לעיל מיניה שם תני ר' חייא ולקחתם לכם משלכם ולא הגזול. א"ר לוי זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה לאחר שכיבד את השלטון תמחוי ונמצא שלו אי לוי לזה שנעשה סניגורו קטיגורו ע"כ. מבואר דר' לוי אית ליה דשייך טעמא דאין קטיגור נעשה סניגור בלולב הגזול. וחולק על הש"ס שלנו שאמרו בר"ה (כת). דטעמא דאין קטיגור נעשה סניגור ל"ש אלא בפנים, כגון כה"ג שנכנס לקה"ק, אבל בחוץ לא. [אי"נ דס"ל לר' לוי דגם לולב הוי כפנים כיון שבא לרצות כמש"כ הרמב"ם פסחים (לה:)] בשם התוס' דלולב בא לרצות ע"ש, ועי' מד"ר פ' אמור פ"ל הובאו דברי ר' לוי בהרחבה יותר, וע"ש הלשון כך אדם לוקח לולב לזכות בו ואם היה גזול צווח לפני הקב"ה ואומר גזול אני כו' ומלאה"ש אומרים אי לזה שנעשה סניגורו קטיגורו ע"כ, ולשון לזכות בו אפשר

ק"ו ע"א

מ"ט דר"ש כו'. הראשונים הבינו בשיטת רש"י, דר"ש ור' יהודה נחלקו אם אפשר ללמוד חיוב מקלקל ממילה ושריפת בת כהן, דלר"ש בעינן תיקון בגוף המלאכה, ובמילה והבערת בת כהן ליכא שום תיקון בגוף המלאכה, וע"כ דמקלקל חייב, אבל לר' יהודה דסגי בתיקון אצל אחרים, גם במילה ושריפת בת כהן איכא

תיקון אצל אחרים. ולענין מהו התיקון אצל אחרים במילה ושריפת בת כהן, הרמב"ן כתב שהוא תיקון המצוה, אבל אינו ברור אם כונת הרמב"ן לומר דזהו שיטת רש"י או שזו היא דברי הרמב"ן עצמו "מתוך פלפולו של רש"י" (כלשון הרמב"ן בסו"ד), ועכ"פ בדברי רש"י עצמו לא משמע כן, שרש"י כתב דהתיקון במילה הוא תיקון הגברא,

שדומה לדברי הגמ' ר"ה הנ"ל דשופר דלזכרון אתי הוי כבפנים.]

והרי אם טעמא דאין קטיגור נעשה סניגור שייך בלולב א"כ בודאי שיש לפסול לולב של ע"ז, דמה לי שלא ע"י עבירת הע"ז באה המצוה לידו, מ"מ מי גרע משופר של פרה דפסלינן בר"ה שם (וכן בירושלמי ר"ה פ"ג ה"ב) מטעם אין קטיגור כו'. והרי הדברים ק"ו, אם שופר של פרה שאינו אלא מזכיר מעשה העגל פסול משום שאין קטיגור כו' כ"ש לולב של ע"ז עצמה.

והש"ס שלנו ר"פ לולב הגזול שלא פסלו לולב הגזול כ"א מטעמא דלכם או משום מהבב"ע, ולא משום שאין קטיגור נעשה סניגור כו', לש"י ר"ה שם דסברת אין קטיגור כו' ל"ש בחוץ. ומדויק נמי דר' חייא בירושלמי שם שמכשיר בלולב של ע"ז, הוא ר' חייא לשיטתו דקאמר דלולב הגזול פסול משום לכם, ודלא כר' לוי דפסל משום שאין קטיגור כו' דס"ל כהש"ס שלנו שלא שייך טעם זה בחוץ.

וא"כ ניחא מאד פסקי הרמב"ם דפסק דבשופר הגזול צריך לטעמא דבקולו הוא יוצא, הא לאו האי טעמא היה פסול. ומ"מ הכשיר בלולב הגזול ביו"ט שני אפילו במקדש. והוא, דאף שבש"ס שלנו ר"ה שם אמרו שאין סברת אין קטיגור כו' שייך בחוץ, מ"מ קאמר שם עולא דשופר שלזכרון קאתי שייך ביה שפיר טעמא דאין קטיגור כו' ולכך שופר של פרה פסול. ומעתה, אף שבלולב הגזול מכשיר הרמב"ם, משום דפסק כשמואל דבלולב הגזול ל"ש פסול מהבב"ע, מ"מ הוצרך לבאר שאין בקול דין גזל, הא לאו האי טעמא היה השופר הגזול פסול, ולא משום מהבב"ע, כ"א משום שאין קטיגור נעשה סניגור, דומיא דדברי ר' לוי בירושלמי שפסל לולב הגזול משום שאין קטיגור נעשה סניגור. ואף שבלולב לית הלכתא כר' לוי, דהש"ס שלנו סובר שבלולב שהוא בחוץ ל"ש אין קטיגור כו', אבל בשופר שהוא לזכרון אף הש"ס שלנו מודה דצריך לחוש לטעמא דאין קטיגור כו' וצריכים אנו לטעמא דהירושלמי דשופר של ע"ז כשר משום שבקולו הוא יוצא, ולית קול אסור בהנייה. וכמו"כ שופר הגזול אין בקול דין גזל, ודו"ק.

שו"ר ברמב"ן במלחמות בסוגיין הביא דברי הירושלמי דלולב הגזול פסול משום שאין קטיגור נעשה סניגור וכתב שהפ"י משום מהבב"ע ע"ש, וזה דלא כדברינו כאן. ומ"מ בישב דעת הרמב"ם נראה דשפיר י"ל כמש"נ.

וביותר דגבי שריפת בת כהן כתב שהתיקון הוא תיקון וצירוף האבר.

(אבל מ"מ בעינין צל"ג כמה שהוכיחו התוס' מכמה סוגיות.)

והרשב"א כתב שהתיקון הוא באמת תיקון הגברא (במילה) וצירוף האבר (בשריפת בת כהן). אלא דקשה דרש"י כתב שתיקון האבר הוא דרך בישול, וכפשוטו לשון הגמ' מה לי לבשל סמנין כו', וא"כ הרי מצד מלאכת בישול הרי תיקון האבר הוא תיקון בגוף המלאכה דבישול, ולכ' הבישול הוא גם מלאכה הצריכה לגופה שהרי צריך לבשלה כדי להוריקה, וא"כ גם לר"ש יהיה חייב משום בישול, ואיך למד מזה ר"ש דמקלקל בהבערה חייב.

ב. אבל בלא"ה ניחא, בהקדם קושיא אחרת, דמנא לי' באמת לר"ש ללמוד מבת כהן דמקלקל בהבערה חייב. נימא דמקלקל בהבערה פטור, אלא דהריגת בת כהן בשבת אסורה משום בישול, והגילוי הוא דמקלקל בבישול חייב. וביותר קשה, דילמא הריגת בת כהן בשבת אסורה משום נטילת נשמה, דהרי יש לנו כבר גילוי ממילה דמקלקל בחבורה חייב.

ואפש"ל דאף דיש תיקון בגוף המלאכה דבישול האבר, אבל אינו עושה לצורך תיקון זה, ואף דיש לו גם צורך בבישול האבר כדי להוריקו אבל ההורקה אינה תיקון באבר, ולכן לר"ש הר"ז מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיון שאין לו צורך בתיקון האבר.

אבל פשוט דל"ק"מ, דאיסור הריגת בת כהן נלמד ממש"כ לא תבערו אש בכל מושבותיכם, הרי בהדיא דהאיסור משום הבערה (ולא משום בישול או נטילת נשמה).

וכיון שההבערה בודאי אין בה תיקון בגוף העצים, שפיר יליף מינה ר"ש דמקלקל בהבערה חייב.

והיה מבואר א"כ חידוש, דלר"ש לא רק דבעינן צורך בגופה, ותיקון בגופה, אלא דבעינן גם שיעשה לצורך התיקון הגופה.²² ובהבערה יש לו צורך בבישול, אבל אין לו צורך בתיקון של הבישול. וילפינן מינה דבהבערה אי"צ תיקון.

ג. ומעתה גם לר' יהודה דמחייב במשאצ"ג, וסגי לי' בתיקון אצל אחרים, וא"כ הריגת בת כהן אסורה גם משום בישול שהרי מתקן את הפתילה (אף שאינו עושה לצורך אותו תיקון). מ"מ מה שאמרה תורה לא תבערו אש

²² ומסתברא דזהו גם הביאור במה דפשיטא לן דלר"ש שמצריך מלאכה הצריכה לגופה, בעינן גם תיקון בגופה, דזהו עצם גדר צריכה לגופה, שיהיה לצורך תיקון בגופה. (אבל בתר דגלי קרא במקלקל והבערה דאי"צ תיקון, ומ"מ בעינן צריכה לגופה, צ"ל דבאותן מלאכות נשתנה גדר צריכה לגופה שיהיה לצורך קלקול בגופה.)

במקלקל, ע"כ דמקלקל חייב. וכן הקשה הרמב"ן.

והקושיא מחובל יש לדחות, דשמא אלמלא הלימוד ממילה הייתי אומר דחובל אינה מלאכה, ואף דהיתה במשכן אבל כיון שהיה מקלקל א"א ללמוד משם דאי"ז מלאכה חשובה. אבל עכ"פ מהבערה קשה, דקרא מפורש הוא דלא תבערו אש, ולא משכח"ל כ"א במקלקל, ולמה לי הלימוד משריפת בת כהן.

ה. ושמא יש לומר בזה דבר חדש. ונקדים, דהנה הרמב"ן הקשה מנ"ל לר"ש למילף דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב, אדרבא נילף דמשאצל"ג חייב עליה, עיי"ש מה שתיירץ.

אבל דעת רש"י נראה דאיה"נ מזה הטעם א"א למילף דמקלקל בחובל ומבעיר חייב מעצם מה דלא משכח"ל תיקון בגוף המלאכה, דאי משום הא לא היינו למדים דמקלקל בהבערה חייב, אלא אדרבא היינו לומדים דסגי בתיקון אצל אחרים. אשר כן הוא דעת ר' יהודה באמת דמשאצל"ג חייב עליה, ונראה שמכאן הוא למד.

ורק משריפת בת כהן הוא דילפינן, דהתם ליכא תיקון כלל לדעת ר"ש, דר"ש לית לי' סברת רב אשי דמה לי לתקן גברא ומה לי לבשל סמנין כלל, וס"ל דאין כאן

אינו מלתא דבישול אלא מלתא דהבערה, דגם ההבערה מתקן אצל אחרים דהיינו אצל הפתילה. וקצת קשה לשון רש"י (ד"ה בישול פתילה) שכתב דחייב על הבישול, דאף אם האמת כן דחייב על הבישול, אבל לא על זה אנו דנים אלא על קרא דלא תבערו אש, דחייב על ההבערה, אלא דלר' יהודה חייב על ההבערה משום שהיא מתקנת אצל הפתילה, ולר"ש פטור על ההבערה כיון דאינה מתקנת בגוף העצים.

והנכון בזה, שדברי רש"י מרמזים לגמ' ריש יבמות (ו): דהתם נמי איתא למימרא זו מה לי לבשל פתילה מה לי לבשל סמנין, והתם הכונה באמת למלאכת בישול.^{צד} וכאילו קאמר רש"י דיש כאן מלאכת בישול מצד הפתילה, ואותו תיקון שעולה למלאכת בישול – דהיינו תיקון וצירוף הפתילה – עולה גם למלאכת הבערה, לר' יהודה דסגי לי' בתיקון אצל אחרים.

ד. ומ"מ קשה על עצם הבנת הראשונים בשיטת רש"י, דהרי רש"י לעי' כתב דלא משכח"ל תיקון בגוף מלאכת חובל ומבעיר כלל, וקשה א"כ למ"ל לר"ש ללמוד ממילה ושריפת בת כהן, הרי ממקומו הוא מוכח, כיון דיש מלאכת חובל ומבעיר, ולר"ש לא משכח"ל כ"א

^{צד} דהגמ' שם דן מהיכ"ת דהבערת בת כהן תדחה שבת שצריך קרא למעטו, והיה ס"ד דאתא כר' יוסי דהבערה ללאו יצאת ואין בה כרת, ולכן אלמלא קרא הייתי אומר דהעשה דמיתת ביי"ד דוחה הלאו דשבת. והגמ' דוחה זה דהא איכא נמי מלאכת בישול שיש בה כרת עיי"ש.

תיקון גברא ואין כאן תיקון הפתילה,^צ וכל כולה של הבערת בת כהן ומילה אין בהם אלא קלקול, ומזה למד ר' שמעון דמקלקל בחבורה ובהבערה חייב, דהן מלאכות של קלקול, ולא מלאכות של תיקון.

ולר"ש אחר דידעינן דמקלקל בהבערה חייב ממילא דגם מה דכתיב לא תבערו אש כו' דחייב על הבערת עצים לקדרתו אי"ז משום שמשאצל"ג חייב כ"א משום שמקלקל בהבערה חייב. וזהו מש"כ רש"י דלר"ש כל הבערת עצים אפילו לקדרתו הוא מקלקל, וחיובו משום מקלקל בהבערה, היינו לבתר דילפינן משריפת בת כהן דמקלקל בהבערה חייב. אבל אלמלא הלימוד משריפת בת כהן היינו אומרים להיפך דמה שחייבה תורה מבעיר עצים לקדרתו מלמדנו שמשאצל"ג חייב.

אבל ר' יהודה סובר כמה שביאר רב אשי בדעתו דבמילה ושריפת בת כהן איכא תיקון אצל אחרים, דהיינו תיקון הגברא ותיקון הפתילה. וממילא אין כאן לימוד דמקלקל חייב. ואדרבא, ר' יהודה לומד מדסגי בתיקון אצל אחרים ש"מ דמשאצל"ג חייב, ודו"ק.

וא"ת כמו דר"ש לומד דמקלקל חייב בחובל ומבעיר דוקא, אבל אינו מקיש מזה לשאר מלאכות, ה"נ לר' יהודה נלמד דמשאצל"ג חייב בחובל ומבעיר דוקא, אבל בשאר מלאכות נצריך מלאכה

הצריכה לגופא. לק"מ, דכיון דלר' יהודה גם חובל ומבעיר הן מלאכות של תיקון, א"כ לא מסתבר לומר דבשאר מלאכות צריך תיקון בגוף המלאכה, ובחובל ומבעיר סגי בתיקון אצל אחרים. אבל ר"ש יליף דחובל ומבעיר הן מלאכות של קלקול, ולא דמי לשאר מלאכות שהן בודאי מלאכות של תיקון.

תוס' ד"ה בחובל, מה שהקשו איך חייב לר' אבהו כשאין שם תיקון כלל, הא בעינן מלאכה הצריכה לגופא.

ועי' ברמב"ן שתי' דר' אבהו ס"ל דגם כשכונתו להזיק חשיב צריכה לגופא כיון שיש לו צורך לקלקל. אבל התוס' כפיה"נ פשיטא להו דצורך היינו צורך תיקון.

עי' תוס' ב"ק (לד:) שהקשו ג"כ כקושייתם כאן, ותחילה תי' בשם הר"י דבאמת לר' אבהו בחובל ומבעיר כיון דאי"צ תיקון כלל ה"ה דאי"צ מלאכה הצריכה לגופא, וכל אותן סוגיות שהוכיחו משם התוס' דגם בחובל ומבעיר מצריך ר"ש מלאכה הצריכה לגופא אתיין כו' יוחנן שמצריך צריך לכלבו ולאפרו.

ואח"כ כתבו דעוד יש לומר תירוץ אחר, דגם לר' אבהו בעינן צריכה לגופא אף דאי"צ תיקון כלל, ומשכח"ל באיסורי

^צ ואילו קיום מצוה בלא"ה נראה שי' רש"י דלא חשיב תיקון, וקורע על המת דחייב לר' יהודה הוא משום כבוד המת, כמש"נ לעי'.

הנאה וסבור שיוכל ליהנות, וכמו שתירצו התוס' כאן.

ב. והנה לשיטת התוס' כאן, שהיא שיטת ה"ועוד יש לומר" בתוס' שם, דגם ר' אבהו מצריך מלאכה הצריכה לגופה, ומשכח"ל באיסור הנאה, א"כ ר' יוחנן דפליג עלי' ומצריך תיקון קצת ממש (ולא סגי במה שסבור בלבו) ע"כ היינו מלתא דתיקון, דהיינו מלתא דהדין דכל המקלקלין פטורין. ואף דבעלמא בעינן תיקון גמור, הכא הגזח"כ ממילה והבערת בת כהן מלמד דבחובל ומבעיר סגי בתיקון קצת, וכמה שביארו התוס' לעי'.

אבל לשי' הר"י דלר' אבהו דאי"צ תיקון כלל ה"ה דאי"צ צריכה לגופה, א"כ יש להסתפק בטעמא דר' יוחנן דמצריך צריך לכלבו ולאפרו, אם הוא מלתא דתיקון דבעינן עכ"פ תיקון קצת וכנ"ל, או שמא נימא דבאמת חובל ומבעיר אי"צ תיקון כלל, ובזה מודה ר' יוחנן לר' אבהו, אלא דר' יוחנן מצריך צריך לכלבו ולאפרו מצד אחר, משום דבעינן מלאכה הצריכה לגופה, וצורך היינו צורך תיקון וכנ"ל. נמצא דמה שצ"ל צריך לכלבו ולאפרו אינו מלתא דהדין דכל המקלקלין פטורין, אלא מלתא דהדין דמלאכה שאי"צ לגופה פטור עליה. וזו באמת שיטת הרמב"ן בביאור דעת ר' יוחנן עיי"ש.

ג. ולהצד הראשון בביאור שיטת הר"י — דמה שמצריך ר' יוחנן צריך לכלבו ולאפרו הוא מלתא דתיקון, דצריך תיקון קצת (דומיא דמילה והבערת בת כהן, דצורך מצוה חשיב לי' תיקון קצת, כמש"כ התוס'), ור' אבהו ס"ל דתיקון

קצת אינו נחשב תיקון כלל ולכן יליף ממילה והבערת בת כהן דאי"צ תיקון כלל — צריך להבין מ"מ אמאי אין ר' אבהו מצריך שיהיה צריך לכלבו ולאפרו עכ"פ מדין מלאכה הצריכה לגופה. וכן צריך להבין למה באמת לא פי' הר"י דגם לר' יוחנן אי"צ תיקון, דתיקון קצת אינו כלום, אלא דר' יוחנן מצריך שיהיה צריך לכלבו ולאפרו כדי שיהיה צריכה לגופה.

ונראה לדרך זה, דכבר נתבאר דלדעת התוס' צורך היינו צורך תיקון. ונאמר שדעת הר"י דלא זו בלבד, אלא לצורך היינו לצורך תיקון המחייב, דהיינו תיקון הנצרך לעצם השם מלאכה. ולכן לר' אבהו דבחובל ומבעיר אי"צ תיקון כלל מלתא דתיקון, ה"ה דאי"צ צריכה לגופה, דהרי כיון דאי"צ תיקון ל"ש צורך. ולר' יוחנן דצריך תיקון קצת, ממילא דשייך צריכה לגופה דהיינו לצורך אותו תיקון.

ולצד השני בביאור שי' הר"י — דגם ר' יוחנן אינו מצריך תיקון, אלא דמ"מ בעינן צריך לכלבו ולאפרו כדי שיהיה צריך לגופה, ולפי"ז מבואר דלצורך היינו לצורך תיקון בעלמא ואי"צ שיהיה לצורך תיקון המחייב — א"כ צריך להבין מ"ט דר' אבהו דאינו מצריך צריך לכלבו ולאפרו, נהי דס"ל דאי"צ תיקון אבל אכתי נצריך מלאכה הצריכה לגופה. וצ"ל פלוגתתם אי צורך מצוה חשיב צורך, דר' אבהו ס"ל דלצורך מצוה לא חשיב צורך, ולכן יליף ממילה והבערת בת כהן דאי"צ תיקון וגם דאי"צ צל"ג. ור' יוחנן ס"ל דלצורך מצוה חשיב צורך, וא"כ אין לנו ללמוד ממילה והבערת בת כהן כ"א דאי"צ תיקון, אבל מ"מ צריך מלאכה הצריכה לגופה. אי"נ כמש"כ הרמב"ן דר' אבהו ס"ל דכיון דאי"צ

שדבר זה היו צריכים לקבוע מיד אחרי ה"ועוד יש לומר" ולמה נטרו עד כאן.

ומשמע מזה דגם מה שדנו בענין מלאכת מחשבת קאי על ה"ועוד יש לומר". וסדר דבריהם, דתחילה כתבו דעת הר"י, דלר' אבהו אי"צ מלאכה הצריכה לגופה בחובל ומבעיר, והסוגיות בכ"מ דגם בחובל ומבעיר פוטר ר"ש במלאכה שאצל"ג אתיין כר' יוחנן. אשר לפי"ז מה שהצריך ר' יוחנן צריך לכלבו ולאפרו יש לפרש דהוא מה"ט גופא משום שצריך מלאכה הצריכה לגופה, ואינו מלתא דתיקון כלל (וכשיטת הרמב"ן). ואח"כ הביאו תירוצ' ה"ועוד יש לומר" דגם ר' אבהו מצריך מלאכה הצריכה לגופה (ומשכח"ל באיסורי הנאה), אשר לפי"ז ר' יוחנן דפליג וס"ל דבעינן תיקון קצת ממש (ולא סגי במה שהוא סבור בלבו שיש שם תיקון) ע"כ היינו מלתא דתיקון, ולא מלתא דצריכה לגופה. ועל זה דנו התוס' בב' קושיות דניחא לשי' הר"י אבל קשות לפי ה"ועוד יש לומר", חדא איך אפשר"ל דמה שמצריך ר' יוחנן צריך לכלבו ולאפרו הוא מלתא דתיקון, הא בחובל ומבעיר אי"צ מלאכת מחשבת. ואחר שתירצו זה דנו עוד להקשות אם ר' אבהו מצריך מלאכה הצריכה לגופה איך הוא חייב במילה והבערת בת כהן, ותירצו דצורך מצוה חשיב צריכה לגופה אף שאינו נחשב תיקון לר' אבהו. והכל

תיקון ממילא ה"ה דאי"צ מלאכה הצריכה לגופה כיון דשניהם מדין מלאכת מחשבת.

ד. ולכ' יש להביא ראיה כהצד הראשון בביאור שיטת הר"י – דצריך לכלבו ולאפרו הוא מלתא דתיקון – ממה שהקשו התוס' שם בהמשך מ"ט לא מחייב ר' יוחנן במקלקל גמור כיון דמה שצריך תיקון הוא מדין מלאכת מחשבת, ובחובל ומבעיר אי"צ מלאכת מחשבת דאפילו מתעסק חייב עיי"ש. ואם איתא דצריך לכלבו ולאפרו אינו מלתא דתיקון אלא משום דבעינן מלאכה הצריכה לגופה, א"כ מאי קשיא להו, דהרי באמת גם לר' יוחנן אי"צ תיקון כלל, ומה שצריך שיהיה צריך לכלבו ולאפרו אינו מלתא דתיקון אלא כדי שיהיה צל"ג.¹⁹

אבל יש לדחות הראיה, ואדרבא הוא ראיה לאידך גיסא. דעיי"ש המשך דברי התוס', אחר שתירצו הקושיא הנ"ל בענין מלאכת מחשבת חזרו וביארו דלר' אבהו צורך מצוה חשיב צריכה לגופה ולכן מילה והבערת בת כהן חשיב מלאכה הצריכה לגופה. ואי"ז ענין כלל להנידון דמלאכת מחשבת אלא הוא חוזר לעיקר תירוצ' ה"ועוד יש לומר" דגם ר' אבהו מצריך מלאכה הצריכה לגופה (ודלא כדעת הר"י). וא"כ קשה סדר דברי התוס'

¹⁹ ואין לומר דכונת התוס' להקשות דכיון דאי"צ מלאכת מחשבת לא נצריך גם מלאכה הצריכה לגופה, דגם זה מדין מלאכת מחשבת כדמשמע בחגיגה (י). (וכן הקשו באמת התוס' לעי' עה. עיי"ש). דלא משמע כן בתוס' כלל, דא"כ היו צריכים להזכיר הגמ' בחגיגה, ועוד דלמה קבעו הקושיא על דברי ר' יוחנן שמצריך תיקון קצת ולא על כל אותן סוגיות שהביאו התוס' לעי' מיניה דמפורש בהם דגם בחובל ומבעיר מצריך ר"ש מלאכה הצריכה לגופה.

הנחבל אלא עצם הוצאת הדם, והרי בזה יש לו צורך. וכן במבעיר הקשו דאין לו צורך בהבערה אלא באפר, ותימצו דמ"מ ההבערה עושה את האפר והכל אחד ולא דמי לחופר גומא דאין הגומא עושה את העפר.

מוסב על ה"ועוד יש לומר", דאילו להר"י שתי הקושיות אינן קשות, דטעמא דר' יוחנן אינו מלתא דתיקון אלא מלתא דמלאכה הצריכה לגופה, ואין כאן ענין למלאכת מחשבת.¹³

תוס' ד"ה מה בר"ד, אין לפרש כמו שבישול הסממנין מתקנן להיות יותר חשובים כו'. הפירוש ששללו התוס' הוא פרש"י, דכונת רב אשי דחייב על ההבערה משום תיקון הפתילה. (אלא דרש"י כ' שתיקון האבר הוא משום שצורפו, ואינו ברור אם גם התוס' נתכונו לכך.) והתוס' הקשו ע"ז דא"כ יקשה לר' יהודה מ"ט אסרינן שאר מיתות ב"ד בשבת, כיון דאין שם תיקון. (ועי' ברשב"א שהקשה כן לדעת רש"י, עיי"ש מה שתי').

אכן לפי ר"ת לעי' (תוס' ד"ה הא, וד"ה חוץ) דצורך מצוה הוי תיקון גמור, אלא דר"ש ס"ל דהבערה דבת כהן לא חשיב תיקון גמור כיון שגמר הכשר המצוה באחר הקלקול, א"כ לא קשה מידי, דעצם ההריגה דמיתת ב"ד הוא תיקון גמור, וכמש"כ התוס' להדיא לעי' (ד"ה מדאצטריך), ורק הבערה הוא דלא חשיב

שם בסו"ד וא"ת צריך לכלבו ולאפרו היכי חשיב צריך לגופה כו' וי"ל דהכא הוא צריך לנטילת נשמה כו'. יל"ע דבכל דבריהם לא הזכירו מש"כ לעי' (צד). דגדר משאצל"ג הוא דאינו עושה לאותו צורך שנעשה בשבילו במשכן. עוד יל"ע דבמשכן שחטו בשביל העור, ובזה ל"ש סברת התוס' דהדם הוא הנפש. אבל נראה ברור דבדודאי מלאכה הצריכה לגופה היינו שיש לו צורך במלאכה עצמה, וכשאין לו צורך במלאכה עצמה פשיטא שהוא משאצל"ג ואי"צ לאתויי עלה מצד שלא נעשה לצורך שהיה במשכן. אלא דהתוס' שם הוסיפו גדר נוסף דגם כשיש לו צורך במלאכה עצמה בעינן עוד שיהיה לאותו צורך שהיה במשכן. ולכן כאן הקשו דבחובל וצריך לכלבו החבלה הוא מה שמחליש את חבירו, ואילו הצורך הוא הדם, נמצא דאין לו צורך בחבלה. ולא דמי לשוחט בשביל העור, דצריך להרוג הבהמה כדי להפשיט עורה, אבל כאן אינו צריך למה שנחלש הנחבל כלל. ולזה תירצו דמלאכת חובל אינה רק מה שמחליש את

¹³ אלא דנשאר קשה קושיית התוס' (עה). דהא גם דין מלאכה שאי"צ לגופה היא מלתא דמלאכת מחשבת. אבל התוס' ביומא (לד:) תירצו דבאמת מה שר"ש פוטר במלאכה שאצל"ג אינו מדין מלאכת מחשבת אלא ילפינן ממשכן ששם היה מלאכה הצריכה לגופה. והגמ' בחגיגה (י.) דקאמר דנלמד ממלאכת מחשבת צ"ל לפי"ז דקאי אמקלקל ולא אמשאצל"ג עיי"ש.

התוס' מעיקרא, דכונת רב אשי דחייב על ההבערה משום שמתקן לפתילה, נמצא שהתיקון בא בשעת הקלקול. והיינו כמש"נ לעי' שדברי התוס' בר"ד ששללו פירוש זה הם דלא כר"ת.

שם בא"ד כן מוציא מרא לחפור לקבור בו מת לר"ש כמו מוציא כיס לקבל בו זיבה בפ"ק. נראה כונתם דאחר שייסדו התוס' דכל שמביא לידי תיקון לבסוף, חשיב תיקון גם עכשיו, ביארו דעד"ז הוא מש"א בפ"ק (יב.) דהוצאת כיס של זב הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, והתוס' לעי' (צד.) ביארו משום שבמשכן היתה ההוצאה לצורך הקרשים עצמם ואילו כאן אי"צ לכיס עצמו. דלכ' קשה הרי מוציא מרא חשיב מלאכה הצריכה לגופה (לעי' צד:) אף שאי"צ למרא כ"א לחפור בה, וה"נ צריך לכיס כדי שלא ייטנפו כליו. ולזה ביארו התוס', דבמוציא מרא כיון שיש לו צורך בחפירה, ממילא נחשב שיש לו צורך במרא, ועל דרך סברת רב אשי, וממילא דמי להוצאה דמשכן שהיה להם צורך בקרשים. אבל במוציא מת לקברו, דאין לו צורך בקבורה (דזה צורך המת ולא צורך המוציא כמבואר לעי' (שם) עיי"ש) גם המרא נחשב שאין לו בו צורך. והיינו נמי טעמא דכיס, דכיון דאי-טינוף כליו אינו דבר שיש לו צורך בו בעצם, דברצונו לא בא לו, ממילא דגם הוצאת הכיס נחשב דבר שאין לו בו צורך.

אלא דצ"ב דמה זה ענין לרב אשי, דרב אשי דיבר בענין תיקון, ואילו הכא מיירי בענין צורך. וחזינו מדברי התוס' דס"ל דצורך היינו לצורך תיקון. (וכמו שכבר

תיקון גמור. וצ"ל דקושיית התוס' כאן היא לאידך פירוש דצורך מצוה בעצם לא חשיב תיקון גמור לדעת ר"ש.

והנה התוס' פי' דרב אשי ה"ק, דכמו בבישול סממנין אף דעיקר התיקון הוא אח"כ בשעה שצובע את היריעות, מ"מ עי"ז גם בישול הסממנין חשיב תיקון, ה"נ ההבערה שבה מבשל את הפתילה חשיב תיקון כיון דעל ידה מתקיימת המצוה לבסוף, שהיא תיקון. והתוס' כאן לא ביארו במה פליג ר"ש על סברא זו, אבל הוא מבואר בדבריהם לעי' דר"ש ס"ל דצורך מצוה לא חשיב תיקון גמור. וממילא דגם הנעשה בשבילה לא חשיב תיקון גמור. נמצא דר"ש מודה לעיקר סברת רב אשי דכל שמביא לידי תיקון לבסוף חשיב תיקון גם עכשיו, אלא דפליג על הנחת ר' יהודה דצורך מצוה הוי תיקון.

אבל לדעת ר"ת דגם ר"ש ס"ל דצורך מצוה הוי תיקון, אלא דכאן הבערה לא חשיב תיקון כיון שהתיקון בא אחר הקלקול, מה יעשה לטענת רב אשי דבישול סממנין חשיב תיקון כיון שע"ז יכול לצבוע היריעות אח"כ. ושמא יש לחלק כמש"כ התוס' לעי' לדעת ר"ת לענין קורע ע"מ לתפור, דכיון דלבסוף יהיה הבגד יותר מתוקן וגם א"א לתקנו כ"א ע"י הקריעה, לכן הקריעה חשיבא מעשה תיקון. וה"נ הסממנין יהיו יותר מתוקנים כשיצבע בהם, וא"א כ"א ע"י בישול. או אפשר שיש חילוק אחר. עכ"פ לפי"ז נפלה סברת רב אשי בבירא.

ונראה דאיה"נ ר"ת אינו יכול לפרש סברת רב אשי על דרך שפירשו התוס', אלא הוא יפרש כאותו פירוש ששללו

העצים. ומה לי דצריך לאש או שהנאתו וביעורו שוה. וגם הקושיא מחורש אינה מובנת לכ' דהתם הוא מתקן את הקרקע במה שמכשירו לזריעה.

ונראה, דאף דגם הרמב"ן מפרש את יסוד הסוגיא על דרך רש"י, דפלוגתא ר"ש ור"י במקלקל בחבורה והבערה תליא בפלוגתתם במשאצ"ג. מ"מ נחלקו רש"י והרמב"ן בהסברת הדבר, ובגדר משאצ"ג. דרש"י ס"ל דגדר מלאכה הצריכה לגופה הוא שעושה לצורך תיקון הנפעל, ובהבערה היה זה מתפרש כתיקון העצים, ובחובל כתיקון הנחבל. (אלא דלא משכח"ל). ואף דמבואר בגמ' לעי' (צד:) גבי הוצאה, דצריכה לגופה היינו לצורך המוציא ולא לצורך תיקון החפץ. דאיי"צ שיוציא המרא לעשות לו טס, אלא חייב על הוצאתו לצורך עצמו שצריך אותו לחפור בה. ע"כ צ"ל דאין כל המלאכות שוות. ובהוצאה עיקר תכליתה^{צח} היא המצאת החפץ למקום מיועד. ושם צריך להיות הצורך והתיקון, לדעת ר"ש. אבל בחובל ומבעיר גוף המלאכה הוא כילוי העצים או נטילת נשמה מן הנחבל, ושם צ"ל הצורך והתיקון, אילו משכח"ל.

(ולעי' ביארנו עד"ז דגוף מלאכת קורע הוא מה שמאפשר לתפרו מחדש, ולר"ש שם צ"ל התיקון והצורך, ולכן בעינן על מנת לתפור דוקא, משא"כ לר' יהודה יכול להיות התיקון והצורך במקום אחר,

ראינו לעי' דלכן הוקשה להם להתוס' לר' אבהו דאי"צ תיקון כלל איך משכח"ל צריכה לגופה. ולא ניח"ל לומר דיש לו צורך בקלקול. ואם יש לו צורך בחפירה, חשיב תיקון, וממילא עצם ההוצאה הוי תיקון, ויש לו בה צורך, והכל אחד.

מח' רש"י והרמב"ן אי משכח"ל תיקון בגופה בחובל ומבעיר

רש"י ד"ה וברייטא ר"ש, מש"כ דלר"ש אין לך חובל ומבעיר שאינו מקלקל, דאפילו מבעיר עצים לקדירתו מקלקל הוא אצל העצים עיי"ש. וגם חובל כתב רש"י לעי' דמקלקל הוא אצל הנחבל. והרמב"ן הקשה על רש"י וז"ל וכן זו שאמר רש"י ז"ל עצמו דאין לך מבעיר שאינו מקלקל ואפילו מבעיר עצים לבשל קדירה, אינו נכון שהרי גופה של אש צריך לו וכן במבעיר להתחמם שהנאתו וביעורו שוין, והחורש ותולדותיה אין הנאתו בעצמן ממש אלא שהן תשמישו של עולם להנאת דברים אחרים וכה"ג מלאכה הצריכה לגופה מיקרי עכ"ל לעניננו.

הרי ג' קושיות, חדא דהוא צריך לאש, ועוד דהמבעיר להתחמם הנאתו וביעורו שוה, ועוד מחורש דאין לו הנאה בעצמן אלא הם תשמישו של עולם. ולכ' אין הקושיות מובנות, דרש"י פירש להדיא דבעינן תיקון בעצים, דכילוי העצים הוא גוף המלאכה דמבעיר. ואי"ז מתקן אצל

^{צח} עי' לשון רש"י (יב.) ד"ה הא ר' יהודה.

ולכן לר' יהודה חייב בקורע על מתו משום שמתקן אצל כבוד המת.)

אבל הרמב"ן נראה דס"ל דגם בחובל ומבעיר צל"ג הוא כמו בהוצאה, דיש לו צורך ותועלת מגוף המלאכה.

ולכן למשל בחופר גומא ואי"צ אלא לעפרה דפטור לר"ש, לרש"י הגדר דהמלאכה צ"ל צריכה לגופה דהיינו לצורך תיקון הבנין, ושם הרי עושה לצורך תיקון אחר. אבל לרמב"ן הגדר דאין לו צורך ותועלת מהבנין, כ"א מהעפר.

ולכן ס"ל להרמב"ן דמבעיר עצים לקדירתו בודאי הוי מלאכה הצריכה לגופה, שהרי יש לו צורך לעצמו באש, ולכן הבערת העצים לקדירתו שמדרך העולם הוא נצרך לעשיית האש בודאי נכנס לכלל כונת הצורך שלו. וביותר מקשה ממבעיר להתחמם, דהנאתו וביעורו שוה, דלכן בודאי נחשב שיש לו צורך ותועלת בהבערה. ומביא ראיה מחורש דהצורך שיש לו אינה בחרישה עצמה, ואפילו לא בתיקון הקרקע, אלא כל עמל האדם לפיהו, להוציא פירות, ומ"מ כל שבדרך תשמישו של עולם הוא נצרך לצורך זה הר"ז נחשב שיש לו צורך בגוף החרישה.

אבל לרש"י אין כאן קושיא כנ"ל, דהוא מפרש צריכה לגופה שעושה לצורך תיקון החפץ הנפעל. וכיון דבהבערה החפץ הנפעל הוא העצים, והרי הם כלים ולא נתקנים, ובחבלה הנפעל הוא הנחבל והוא נחלש ואינו נתקן, נמצא דאי"ז לצורך תיקונם. וע"כ דגילתה תורה דבמלאכות אלו אי"צ תיקון.

ולרש"י לכ' הדין היה נותן דכיון דבחובל ומבעיר אי"צ תיקון, וצל"ג בעלמא היינו לצורך תיקון החפץ, א"כ במלאכות אלו לא נצריך צריכה לגופה כלל. אבל התוס' הוכיחו מכמה סוגיות דגם לר"ש בעינן שיהיה צל"ג עכ"פ. וצ"ל דאף דבעלמא צריכה לגופה היינו לצורך תיקון החפץ, אבל במלאכות אלו דל"ש תיקון גילתה תורה דצריכה לגופה היינו לצורך קלקול החפץ.

ק"ו ע"ב

אינה מקבלת מרות

בשלמא חיה אחיה לא קשיא הא ר"י הא רבנן, אלא עופות ועופות קשיא. ופרש"י בביצה (כד.) וז"ל דהא כולוהו מודו דאין צידתן אפילו לבית עכ"ל.

וממשיך הגמ' וכ"ת עופות ועופות נמי לא קשיא הא בביביר מקורה הא בביביר שאינו מקורה. פי' דנימא דהמשנה בביצה דס"ל דעופות ניצודים בביביר מיירי בביביר מקורה, ואילו הברייא דס"ל דאין ניצודים בביביר מיירי בביביר שאינה מקורה. ולפי"ז צ"ל דהמשנה בשבת דס"ל דאין ציפור ניצוד בביביר ג"כ מיירי בביביר שאינו מקורה.

והק' הגרעק"א למה לא תי' הגמ' באופן אחר, דהמשנה בשבת מיירי בביביר שאינו מקורה, אבל המשנה בביצה וכן הברייא מיירי בביביר מקורה, אלא דהא ר' יהודה הא רבנן, וכמו שתי' כבר לענין

חיה, דעוף בביבר מקורה הו"ל כחיה
בביבר שאינו מקורה.

עכ"פ מתרץ הגמ' דהתם בציפור דרור
עסקינן, ופרש"י דהמשנה בשבת
דלמגדל אין לבית לא מיירי בציפור דרור
שאינה מקבלת מרות. ומשמע דאילו
המשנה והברייתא בביצה מיירי בשאר
עופות, והדרין לתירוצ' דהא בביבר
מקורה הא בביבר שאינו מקורה.
והמהרש"א דייק מלשון התוס' דמפ'
בע"א דכונת הגמ' דהמשנה בביצה מיירי
בשאר עופות, אבל הברייתא בביצה וכן
המשנה בשבת מיירי בציפור דרור.

וכאן תסתער ביותר קושיית הגרעק"א,
כיון דקושיית הגמ' מעיקרא מעופות
אעופות לא היה אלא מכח הדיוק ממתני'
דשבת דאינן ניצודין אלא למגדל ולא
לביבר (וכמו שפרש"י בביצה כנ"ל), הא
אלמלא הך דיוק לא הוי קשיא עופות
אעופות, דהוי אמרינן דגם הם בכלל מה
שתייר לענין חיה אחיה, דהא ר' יהודה
והא רבנן. וא"כ לבתר דמסיק דהמשנה
בשבת מיירי בציפור דרור, א"כ בטלה
הקושיא דעופות אעופות מעיקרא, ולמה
לא נחזור לומר דהא ר' יהודה הא רבנן.

(ושמא תאמר דזו כונת הגמ', דהמשנה
בשבת מיירי בציפור דרור, וממילא

הסתירה בביצה דעופות אעופות מתורצת
דהא ר' יהודה הא רבנן. זה אינו, דא"כ
הוי תירוצ' אחד לחיה ולעופות, ומאי
קאמר הגמ' בהמשך השתא דאתית להכי
חיה אחיה נמי לא קשיא כו', דמבואר
דהיה תירוצ' בפנ"ע לעופות.)

ועו"ק כמשה"ק הגרעק"א דמדוייק
מתירוצ' הגמ' (הן לפרש"י והן לפי'
התוס') דטעמא דהברייתא דעופות לא
חשיבי ניצודין בביבר הוא או משום
דאינו מקורה (לפרש"י), או משום דמיירי
בציפור דרור (לפי' התוס'), הא בביבר
מקורה ובשאר עופות היה נחשב ניצוד.
וק' דהרי הברייתא אתיא כר' יהודה
(דעכשיו ס"ל להגמ' עדיין דזהו התירוצ'
לסתירת חיה אחיה, דהא ר' יהודה הא
רבנן, דאכתי לא מסיק מש"א לבסוף
דהשתא דאתית להכי הא בביבר גדול
כו'), וכיון דר' יהודה ס"ל דחיה אינו
ניצוד בביבר, א"כ ה"ה עופות, כל שהוא
מקורה ואינו ציפור דרור.

ב. עוד תמהו המפרשים במש"כ רש"י
במתני' (וכ"כ בביצה שם) דטעמא דעוף
אינו ניצוד בבית משום שיוצא דרך
חלונות, והרי בגמ' מבואר דטעמא דאינו
ניצוד משום דמיירי בציפור דרור,
ופרש"י שנשמטת מזוית לזוית.^{צט}

^{צט} והב"ח תי' שדברי רש"י במשנה אמורים לדעת ר' יהודה, דטעמא דר' יהודה דאין חיה ניצוד
בביבר משום שיכול לברוח, ואף שזה קולא דאי"ח כ"א בצבי לבית אבל ס"ל לרש"י דיש לזה גם צד
חומרא, דלר' יהודה לא בעי' שלא יהיה מחוסר צידה. ולדידיה מה שציפור דרור נשמטת מזוית לזוית
והוי מחוסר צידה אינו סיבה לפטור, אלא ע"כ טעמא משום שיכול לברוח דרך חלונות. אבל מלבד
מה שקשה מנ"ל לרש"י דר' יהודה אינו מצריך גם שלא יהיה מחוסר צידה וגם שלא יוכל לברוח,
עוד קשה מלשון רש"י בביצה וד"ל וחכמים אומרים ציפור למגדל היא צידתו כאשר אמרת כו' עכ"ל
לעניננו, ולשון זה ("כאשר אמרת") מורה דמה שחכמים מצריכים ציפור למגדל הוא מאותו הטעם

ואינה בורחת. ע"כ דחיה בעלמא הוי כציפור דרור שאינה מקבלת מרות.^פ

ד. ולע"י הקשינו כיון דקושיית הגמ' מעיקרא דעופות אעופות הוא מכח הדיוק מהמשנה בשבת דציפור למגדל דוקא, א"כ כיון שלבסוף תירצו דהמשנה בשבת מיירי בציפור דרור בטלה הקושיא דעופות אעופות מעיקרא, ומעתה למה לא נחזור לתרין הסתירה בביצה דתרווייהו בשאר עופות אלא דהא ר' יהודה הא רבנן.

ולנ"ל ניחא, דר' יהודה וחכמים הרי נחלקו בחיה שאינה מקבלת מרות, ובורחת ממנו ולא חבשה נפשה, ופלוגתתם במה חשיב מחוסר צידה, דר' יהודה מצריך שיהיה אחוז בבית ורבנן ס"ל דסגי בביכר דעכ"פ אינו מחוסר צידה. ואין פלוגתתם ענין לשאר עופות המקבלות מרות ואינן בורחות ממנו כלל.

ג. והנה יל"ע בהא דמחלק הש"ס בין שאר עופות שמקבלים מרות לבין ציפור דרור דאינה מקבלת מרות. האם מה דציפור דרור אינה מקבלת מרות הוא רמות רוחא מיוחדת בציפור דרור אבל שאר חיות בעלמא הוי כשאר עופות שמקבלים מרות. או"ד להיפך, שאר חיות ג"כ אינן מקבלות מרות, ורק בעופות יש שפלות שמקבלות מרות, זולת ציפור דרור.

והנה עצם ענין קבלת מרות עי' בפי' ר"ח דכיון שרואה שהבית סגור עליה ומקורה חבשה נפשה עי"ש. דהיינו שאינה בורחת ממנו ואינה מחוסרת צידה. וא"כ מעצם הדבר דפליגי ר' יהודה וחכמים בחיה אם ניצודה בביכר, וכן ממה דגם לחכמים מסיק רב אשי דאינו ניצוד אלא בביכר קטן, ורשב"ג מצריך שלא יהיה מחוסר צידה, ולא אמרינן דכיון שהחיה רואה שהיא מסוגרת בביכר חבשה נפשה

דס"ל לר' יהודה, ולר' יהודה כבר פרש"י שם דטעמא משום שבבית בורח דרך חלונות.

^פ ושמא יש לדחות דאינה מקבלת מרות כ"א בביכר קטן שרואה שאינה יכולה לברוח.

ועי' בשו"ת משאת בנימין (סי' ח') דס"ל דבשאר עופות ובביכר מקורה ליכא חילוק בין ביכר גדול לביכר קטן, וכן משמע בפשטות בגמ' דלא חילקה הא בין ביכר גדול לביכר קטן כ"א לתרין חיה אחיה. ובפשטות הסברא בזה דכיון דשאר עופות מקבלים מרות א"כ גם בביכר גדול כל שהוא מקורה הם מקבלים מרות ואינם בורחים.

אבל המג"א פליג על המשאת בנימין וס"ל דגם בעופות יש חילוק בין ביכר גדול לביכר קטן, וכן מבואר בתוס' בביצה (כד.), ונראה טעמייהו משום דפשיטא להו דמש"א רשב"ג לא כל הביכרין שוין קאי גם אעופות. ולדידהו צ"ל דאין העוף מקבל מרות כ"א בביכר קטן שרואה שאינו יכול לברוח. וא"כ מה שמצינו לענין חיה שיש חילוק בין ביכר גדול לביכר קטן וכן בין בית לביכר ליכא ראייה דחיה אינה מקבלת מרות. ומ"מ גם לדעתם אין לנו הכרח בזה, ואפשר דחיה אינה מקבלת מרות, דומיא דציפור דרור, ומ"מ היא ניצודה בביכר קטן, לא משום דחבשה נפשה אלא משום שאינה מחוסרת צידה ומטי לה בחד שיחיא, וכמו שציפור דרור ניצוד במגדל.

דהא זה מוכח בגמ' דגם חיה אינה מקבלת מרות, דאם לא כן נמצא פלוגתא ר' יהודה וחכמים בדבר שמקבל מרות ונימא דפליגי גם בעופות, והו"ל להגמ' לתרץ עופות אעופות נמי דהא ר' יהודה הא רבנן, וכקו' הגרעק"א. אלא ע"כ דחיה אינה מקבלת מרות ודמיא לציפור דרור. ומוכח מזה דעצם ענין אי-קבלת מרות אינו תלוי בחלונות, דמה לחיה וחלונות, אלא עצם ענין מה שאינה מקבלת הוא דבורחת ממנו ולא חבשה נפשה. וכמש"כ רש"י דנשמטת מזוית לזוית. וזה שייך גם בחיה. ולכן באמת חיה אינה ניצודה בביכר לדעת ר' יהודה, שנשמטת ממנו. (וחכמים ס"ל דמ"מ אף שבורחת ממנו אינה מחוסרת צידה דאינו צריך להביא מצודה לצודה.) ולכן פרש"י עיקר ענין אינה מקבלת מרות דנשמטת מזוית לזוית, דזה שייך גם בחיה. וזה מספיק בסוגיית הגמ' לבאר למה ציפור דרור אינה ניצודה בביכר מקורה לדעת הברייטא דבלא"ה אתיא כר' יהודה דאפילו חיה אינה ניצודה בביכר.

אבל בביאור משנתנו עדיין יקשה מ"ט בעינן ציפור למגדל, ולא סגי בבית, ומה לי שנשמטת מזוית לזוית, הרי גם חיה נשמטת מזוית לזוית דאינה מקבלת מרות, ומ"מ הוא ניצוד בביכר לחכמים, ובבית לר' יהודה. ולזה הוצרך רש"י במשנתנו להוסיף, דהשתא שהציפור דרור נשמטת מזוית לזוית, ואינה מקבלת

ואילו ציפור דרור אינה ניצודה אלא במגדל. נמצא דא"א לתרץ הסתירה דעופות אעופות דהא ר' יהודה הא רבנן, דממנ"פ אי בשאר עופות הרי מקבלות מרות ואינן דומות כלל לחיה דפליגי בה ר' יהודה ורבנן. ואי בציפור דרור הרי מבואר במשנה דאינה ניצודה אלא למגדל.

וכן ניחא קושיית הגרעק"א דלמסקנת הגמ' משמע דהברייטא ס"ל דשאר עופות אינם ניצודים בביכר דוקא משום שאינו מקורה (לפרש"י), או משום דמיירי בציפור דרור (לפי' התוס'), אבל בביכר מקורה ובשאר עופות היו ניצודים, והרי הברייטא ס"ל כר' יהודה (דזהו תירוץ הגמ' לחיה אחיה, דאכתי לא מסיק השתא דאתית להכי כו'), ולר' יהודה גם חיה אינו ניצוד בביכר, ולכ' שאר עופות בביכר מקורה דמיין לחיה. ולנ"ל ניחא, דחיה אינה מקבלת מרות, ולא דמיא לשאר עופות דמקבלים מרות.^{קא}

ה. ומעתה נראה ליישב דברי רש"י במתני' שכתב דציפור אינו ניצוד בבית משום שבורח דרך חלונות, וקשה דכיון דמסקינן דמיירי בציפור דרור א"כ טעמא משום שנשמטת מזוית לזוית, כמש"כ רש"י בגמ'.

^{קא} אלא דמ"מ קשה משה"ק הגרעק"א בתחילת דברי הגמ', מקמי דידע החילוק בין ציפור דרור לשאר עופות, ומקמי דידע הדיוק דלמגדל אין לבית לא, והוי בעי לתרץ מעיקרא הא בביכר מקורה הא בביכר שאינו מקורה, ואמאי לא נקט דשניהם בביכר מקורה והא ר' יהודה הא רבנן. אבל י"ל דהגמ' מתחילה נקט אותו תירוץ שיעמוד לבסוף, דבזה עולה הסוגיא בפשיטות טפי.

מרות, א"כ היא גם מוצאת חלונות לברוח משם, ובזה עדיף מחיה דאף שאינה מקבלת מרות אבל אין לה לאן לברוח ולכן ניצוד בבית לר' יהודה, ובביכר לחכמים, דנהי דאינה מקבלת מרות ונשמטת אבל אין לה לאן לברוח ואינה מחוסרת צידה, משא"כ ציפור דרור ע"י שנשמטת בורחת דרך חלונות.

מצודה ונצודנו (שהוא השיעור דמחוסר צידה שאמר רשב"ג, כמו שביאר שמואל), אינו שוה לשיעור ביכר קטן דחכמים. ומש"כ רש"י אי נמי כו' היינו לאב"י שחולק על שמואל ואמר הלכה מכלל דפליגי, בתמיה כמש"פ רש"י לק', וס"ל דביכר גדול ומחוסר צידה הם דבר אחד.

ולפי"ז מה שסיים רש"י "כדלקמן" קאי אשני הלשונות.

השתא דאתית להכי כו' הא בביכר גדול כו'. עי' רש"י ביצה (כד. ד"ה השתא דאתית להכי) וז"ל ורשב"ג אף בביכר קטן פליג אם צ"ל הבא מצודה אי נמי לאו לאפלוגי אתא אלא לפרושי כדלקמן עכ"ל. ומספקא לי אם זהו ספיקת רש"י עצמו איך לפרש הגמ'. ולהצד הראשון ברש"י, דרשב"ג חולק אף בביכר קטן ומצריך תנאי נוסף דאין אומרים הבא מצודה ונצודנו, א"כ מש"א אב"י בסמוך הלכה מכלל דפליגי אינו בתמיה אלא בניחותא דרשב"ג באמת פליג על חכמים. ודלא כמו שפרש"י בהמשך שדברי אב"י הם בתמיה. וכן צ"ל להך צד דמש"א שמואל לק' דהיכ"ד מחוסר צידה כל שאומרים הבא מצודה ונצודנו, דאי"ז שיעור אחד עם שיעור ביכר קטן שאמר רב אשי. וגם זה דלא כדברי רש"י שם שכתב דהכל שיעור אחד. וצ"ל שדברי רש"י בהמשך הסוגיא הם לאידך צד בספיקתו כאן.

אבל שמא יש לבאר דברי רש"י באופן אחד, דאי"ז ספיקת רש"י עצמו, אלא פלוגתא דשמואל ואב"י. דשמואל שאמר הלכה כרשב"ג באמת ס"ל דפליגי. ולדבריו ביאר רש"י דהשיעור דהבא

אלא דקצת קשה לפי"ז דעל דברי שמואל שאמר דשיעורא דרשב"ג הוא הבא מצודה ונצודנו, כתב רש"י (ד"ה הבא מצודה) שהוא שיעור אחד עם שיעור ביכר קטן שביאר רב אשי לעי'. וכיון שדברי רש"י מוסבים על מימרא דשמואל משמע לכ' דגם שמואל סבירא לי' כן. והרי לפי דברינו שמואל עצמו ס"ל דרשב"ג פליג על חכמים, ושיעור מחוסר צידה אינו שוה לשיעור ביכר קטן.

וזה מכריע לכ' דלפי דברי רש"י בהמשך הסוגיא אין כאן פלוגתא בין אב"י ושמואל בשיעור ביכר קטן, ולכו"ע השיעור דהבא מצודה ונצודנו שוה לשיעור ביכר קטן שאמר רב אשי. ומה שנסתפק רש"י (ד"ה השתא דאתית להכי) בזה אין כונתו דזהו מחלוקת אב"י ושמואל, אלא הוא ספיקת רש"י עצמו איך לפרש הגמ', כמו שביארנו מתחילה. וכל דברי רש"י בהמשך הסוגיא (דהלכה מכלל דפליגי הוי תמיה, ודהשיעור דהבא מצודה ונצודנו שוה לשיעור ביכר קטן) אזלי כהצד השני בספיקתו, דרשב"ג בא לפרש.

כרשב"ג לא היתה כונתו דחכמים פליגי ע"ז, אלא דכיון שחכמים לא פירשו השיעור ורשב"ג פירש, קאמר שמואל דכן ההלכה כמו שפירש רשב"ג. וזהו כונת רב יוסף שהשיב לאביי מה נפקא לך מינה. דכיון דרשב"ג בא לפרש כל שכן דיאות אמר שמואל דכן ההלכה.

שיטת רש"י באיסור נתינת מזונות ובגדרי צידה

במשנה ביצה (כג:) אין צדין דגים מן הביכרים ביו"ט ואין נותנים להם מזונות. ופרש"י הטעם שאין נותנים להם מזונות משום דאפשר להם בלא מזונות גדול אוכל קטן כו'. ומשמע דאי לאו ה"ט היה מותר לתת להם מזונות, אף שאין צדין אותם. וק' דגבי חיה ועוף פרש"י דנותנים להם מזונות משום דצריכים מזונות בימי החורף וגם בקיץ במקום דריסת אדם, ומ"מ מבואר בברייתא בגמ' דבמקום שאין צדין חיה ועוף אסור לתת להם מזונות. וע"כ דאף חיה ועוף שאין מצויין להם מזונות אין היתר לתת להם מזונות כ"א כשמזונותיהן עליו, וכל שלא ניצודו אינם תחת ידו ואין מזונותיהם עליו. ועי' ברמב"ן בסוגיין שפי' עד"ז למש"כ רש"י כאן דאין טורחין בדבר המוקצה, פי' שאינו מזומן אצלו שלא ניצוד. וא"כ דגים נמי, כיון שאין צדין אותן ע"כ אסור לתת להם מזונות, ולמה הוצרך רש"י לטעמא דגדול אוכל קטן כו'.

ב. ונראה, דעי' בגמ' שם אהא דארשב"ג שם זה הכלל כל המחוסר צידה אסור כו' היכי דמי מחוסר צידה אמר רב יוסף אמר רב יהודה אמר שמואל כל שאומר הבא

ב. אבל לפי"ז צריך להבין, לפי הכרעת רש"י כהצד השני, וכמו שפי' בכל הסוגיא, מה יעשה שמואל לקושיית אביי הלכה מכלל דפליגי בתמיה. ואיך באמת אמר שמואל דהלכה כרשב"ג, כיון דהשיעור דמחוסר צידה שאמר רשב"ג שוה לשיעור ביבר קטן שנאמר אליבא דחכמים.

ולכ' היה אפשר"ל דשמואל באמת מפרש דלחכמים הוי ניצוד אפילו בביבר גדול. ולית ל' הך שינויא דהשתא דאתית להכי הא בביבר גדול הא בביבר קטן. אלא סבירא ל' כתירוצן הראשון בגמ' דהא ר' יהודה הא רבנן. ורשב"ג בלבד הוא שמחלק בין ביבר גדול לביבר קטן. ושפיר אמר דהלכה כרשב"ג. אבל אביי ס"ל כמסקנת הסוגיא דהשתא דאתית להכי הא בביבר גדול כו', דגם לחכמים אינו חשוב ניצוד כ"א בביבר קטן. ולכן הקשה על שמואל הלכה מכלל דפליגי, בתמיה.

אבל קשה ע"ז, דא"כ כשאמר שמואל אליבא דרשב"ג דכל שאומר הבא מצודה וניצודנו לא הוי ניצוד. והקשה עליו אביי מהברייתא דפטור על צידת אווזין ותרנגולין. ותי' רבה ב"ר הונא בשם שמואל דהללו באין לכלובן כו'. למה הוצרך לזה, ואמאי לא תי' שמואל לטעמ' דהך ברייתא אתיא דחכמים דהוי ניצוד אפילו בביבר גדול.

ויש לדחוק דאיה"נ הוי מצי לתרץ כן אלא דאליבא דאמת ס"ל לשמואל דאי"צ לזה כיון שבאין לכלובן לערב.

עו"ל דלעולם גם שמואל מפרש דחכמים לא חשבי להו ניצוד כ"א בביבר קטן, ורשב"ג בא לפרש. ומש"א הלכה

בביאור דברי רש"י בסוגיין דכל שלא ניצוד אינו חשוב מזונותיו עליו. דאינו ברשותו ואינו אחראי עליו. וכאן הוא להיפך, דאפילו כשהוא ניצוד לכ' שבא לכלובו בערב מ"מ כל ששט ומוצא מזונות בעצמו אינו ברשותו כ"כ ולא חשיב ניצוד.²⁷

ג. ויש להסתפק בהך תנאי שחידש שמואל דלא חשיב ניצוד אא"כ מזונותיו עליו. אם רק בבאין לכלובן לערב הוא שהצריך תנאי זה. אבל חיה שניצודה בביבר קטן אין לך מזומן גדול מזה ולא איכפת לך אם מזונותיו עליו. או"ד בכל גונא לא חשיב מזומן אא"כ מזונותיו עליו, וממילא דלא הוי ניצוד.

ואם נאמר כן לכ' היה אפשר לתרץ מש"כ רש"י דגין אין מזונותיהם עליו דגדול אוכל קטן כו'. דתמהנו למה צריך לזה תפ"ל דכיון שאסור לצודן ממילא אסור לתת להם מזונות (כמו חיה ועוף בברייתא). ולנ"ל י"ל דהוקשה לו לרש"י עצם הדין שאין צדין אותם, דהרי המשנה שם מיירי בביבר קטן (דמה"ט צדין חיה ועוף), ולמה אין צדין דגים.²⁸ ולזה פרש"י דאין מזונותם עליו, דגדול אוכל

מצודה וניצודנו, א"ל אב"י והא אווזין ותרנגולין שאומרים הבא מצודה וניצודנו כו' ומתרץ אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל הללו באין לכלובן לערב והללו אין באין לכלובן לערב. ופרש"י דכיון שבאין לכלובן בערב ונוח לתפסן שם, הרי הן כניצודין ועומדים ומותר לתופסן אפילו חוץ לכלובן. ומבואר דע"י שבאין לכלובן בערב לא חשיבי מחוסר צידה.

ומקשה הגמ' על זה מיוני שובך ויוני עליה דבאין לכלובן לערב ומ"מ תניא דהצדן חייב. ומתרץ אמר רבה בר רב הונא אמר שמואל הללו באין לכלובן לערב ומזונותן עליהם והללו באין לכלובן לערב ואין מזונותן עליהם עיי"ש. והיה אפשר לפרש דכיון שמזונותן עליהם לכן יותר מובטח שיבאו לכלובן לערב. (וכ"פ באבנ"ז סו"ס ק"צ.) אבל מדברי רש"י לא משמע כן כלל שכתב בד"ה ומזונותן עליהם וז"ל הלכך כבהמה הן וחשיבי מזומן עכ"ל. ומשמע דהוא תנאי נוסף בצידה, דמלבד מה שצ"ל אינו מחוסר צידה, צריך גם שיהיה מזומן. ומזומן היינו מוקצה, שדעתו עליו, דכל שאין מזונותיו עליו אין דעתו עליו ואינו כ"כ ברשותו. ועל דרך מש"כ הרמב"ן

²⁷ ואין להקשות דבסוגיין דשבת קאמר רש"י דכיון שלא ניצוד הוי מוקצה ואין לתת לו מזונות, ואילו התם בביצה הוא להיפך דכיון שאין מזונותיו עליו לא הוי ניצוד. פשוט דלק"מ, דבשבת מיירי בביאור הברייטא דאין צדין חיה ועוף ואין נותנים להם מזונות, דמיירי במחוסר צידה ממש (דהיינו בביבר גדול). ובזה קאמר רש"י דגם אם אינו מוצא מזונות לעצמו מ"מ אינו ברשותו בעצם ואינו אחראי לזונו וממילא דאסור לתת לפניו מזונות, דהוי טירחא שלא לצורך. אבל שם בביצה מיירי ביוני שובך ויוני עליה שבאין לכלובן לערב וא"כ אינם מחוסרים צידה, ומ"מ כיון ששטין ומוצאים מזונות לעצמן אין מזונותיהם עליו ולא חשיבי ברשותו וממילא דלא חשיבי ניצודים.

²⁸ והרמב"ם באמת פסק דמה דאין צדין דגים הוא דוקא מביבר גדול, וק' דא"כ המשנה לצדדין קאמר, דאין צדין דגים מביבר גדול, אבל צדין חיה ועוף מביבר קטן. ועי' לק' מה שיתבאר בזה.

קטן כו', ולא הוי מזומנים ולא חשיב ניצוד, דומיא דיוני שובך ויוני עליה.

אלא דאי"ז מספיק דמפורש כתב רש"י במשנה שם (ד"ה אבל צדין חיה ועוף) דהטעם שאין צדין דגים משום שנשמטין לחורים ולסדקים.

ד. ונראה, דע"ע בגמ' שם דרב מרי ביאר החילוק בין אוזין ותרנגולין לבין יוני שובך ויוני עליה באופן אחר, דיוני שובך ויוני עליה עבדי לרבווי, ופרש"י דעשוין להשמט ולברוח מבנ"א. ולכ' חילוק זה הוא פשוט, דמה"ט גופא הצריך רב אשי בביבר קטן שלא יהיו לו עוקצי עוקצי. וא"כ מה הק' הגמ' מעיקרא, ולמה הוצרך שמואל לתירוק אחר.^{קד}

אבל אפשר דלא דמי, דכשיש לו עוקצי עוקצי הוי מחוסר צידה, וכמש"כ רש"י שם דהשיעורים דרב אשי הם דבר אחד עם הא דהבא מצודה ונצודנו. אבל מה דיוני שובך ויוני עליה עבדי לרבווי, אינו עושה אותם מחוסר צידה, דאף שטורח לחטפם אבל אי"צ להביא מצודה. אלא דמ"מ אינו מזומן. וזה פלוגתת שמואל ורב מרי, דתרווייהו ס"ל דבעינן שיהיה מזומן, ושמואל ס"ל דזה תלוי במה שמזונותיהן עליו, ורב מרי ס"ל דתלוי במה שאין נשמטין ממנו.

וגם כאן יש להסתפק אם מה דס"ל לרב מרי דבעבדי לרבווי לא הוי ניצוד, אם רק ביוני שובך ויוני עליה אמר כן, שאינם כלואים בביבר ממש רק חוזרים לכלובם בערב, ולכן בעינן שיהיו מזומנים טפי, אבל חיה שבביבר ממש לא איכפת לן אם עשוי להשמט. או"ד בכל גונא אית לי' לרב מרי דבעבדי לרבווי לא הוי ניצוד. ומש"א שמואל היכ"ד מחוסר צידה כל שאומר הבא מצודה ונצודנו, דמשמע דכל שאי"צ מצודה הוי ניצוד ואפילו עבדי לרבווי, היינו שמואל לטעמי' דפליג על רב מרי (וס"ל דטעמא דיוני שובך משום שאין מזונותיהם עליך). אבל איה"נ לרב מרי לא סגי במה שאין אומרים הבא מצודה, אלא צריך גם שלא יהיה עבדי לרבווי.

ה. ומעתה כשאנו באים לדון לענין דגים, מ"ט אסרה המשנה לצודם אפילו מביבר קטן, הר"ז תלוי בפלוגתא דשמואל ורב מרי. דלשמואל צ"ל משום שאין מזונותיהם עליך, דגדול אוכל קטן כו'. אבל לרב מרי אינו תלוי בזה, אלא צ"ל משום ש"נשמטין לחורים ולסדקים" (כלשון רש"י במשנה), ודמי ליוני שובך ש"עשוין להשמט ולברוח מבני אדם" (כלשון רש"י בהא דרב מרי). ולכן נקט רש"י דגם אין מזונותיהם עליו, וגם נשמטים לחורים וסדקים, וק"ל.^{קה}

^{קד} ובאמת הרמב"ם כשהביא הדין דביבר קטן הזכיר רק ב' חילוקים, שיהיו צללים מגיעים זל"ז, או שיגיע לחיה בשחיה אחת. ולא הזכיר הא דעוקצי עוקצי. ואפשר דס"ל דתליא במח' שמואל ורב מרי, ופסק כשמואל.

^{קה} ומ"מ ממה שכתב רש"י במשנה דטעמא דאסור לצוד דגים משום שנשמטים לחורים ולסדקים, משמע דנקט לעיקר כדעת רב מרי. (ואולי משום דגם רב אשי ס"ל כן ממה שהצריך שלא יהיו בביבר

אלא דלדעת התוס' אינו תלוי בדעתו, אלא כל שניצוד מה"ת הוי ברשותו ומזונותיו עליו, וכל שלא ניצוד מה"ת אין מזונותיו עליו. אבל לשון רש"י דתלה לי' במוקצה משמע תלוי הדבר בדעתו, וכן מבואר להדיא ברמב"ן דכל שמוזמן ונותן דעתו עליו הוי מזונותיו עליו. והסברא צ"ב למה הדבר תלוי בדעתו והכנתו.

ב. וקשה, הרי אווזין ותרנגולים אסורים מדרבנן בצידה, כמבואר בברייתא (ביצה כד.) דהצדן פטור, ובכ"מ פטור היינו פטור אבל אסור. ומ"מ הרי מפורש במשנה (קנה:) דנותנים להם מים. והתוס' ביארו דגדר מזונותיו עליך תלוי אם הוי ניצוד מה"ת, ואווזין ותרנגולין הרי הם ניצודים מה"ת (כיון דבאין לכלובן לערב כמבואר בגמ' שם), ורק מדרבנן אסורים בצידה. וזה ניחא להתוס' דאינו תלוי בדעתו והקצאתו, אלא במה שהוא ניצוד בעצם, דזה תלוי בגדרי צידה דאורייתא. אבל לדעת רש"י והרמב"ן דתלוי אם הקצה אותו מדעתו או שהוא מזומן ודעתו עליו, א"כ מה לי איסור צידה דאורייתא מה לי איסור צידה מדרבנן, הרי כל שאסור לצודו בודאי מקצה אותו מדעתו.

ונראה שזו היא באמת קושיית התוס', ולכן הקשו מהמשנה דנתינת מים לפני אווזים ותרנגולים דוקא, דמה דמחתיכין את הנבילה לפני הכלב לא קשה מידי, דהתוס' ג"כ הבינו בדעת רש"י דאין

עוד בענין שי' רש"י באיסור נתינת מזונות

שי' רש"י בסוגיין דטעם הברייתא דאין נותנים מזונות לחיה ועוף האסורים בצידה, משום שאין טורחים בדבר המוקצה. והק' התוס' מהמשנה (קנה:) דנותנים מים לאווזים ותרנגולים אף שהם מוקצה בשבת. והרמב"ן הוסיף להקשות מהמשנה לק' (קכו:) רשב"ג מתיר בלוף מפני שהוא מאכל עורבין, וכן מהמשנה (קנו:) דמחתיכין את הנבילה לפני הכלבים. ויל"ע למה התוס' לא הזכירו אותן משניות.

והרמב"ן הביא מהירושלמי דמסייע לשי' רש"י דמפורש שם לפי שאין עושין תקנה לדבר שאינו מן המוכן. ופי' דאף שכלב בודאי אסור בטלטול בשבת, אבל עכ"פ הוא מזומן לצורך האדם ונותן דעתו עליו (ומה שאסור בטלטול משום שאינו לא אוכל ולא כלי). אבל דגים שבביברים וכן חיה ועוף שאינו מזומנים לאדם ואינן ניצודים לו אסור לתת לפנייהם מזונות.

ולכ' זה קרוב לשי' ר"י בתוס' דאיסור נתינת מזונות תלוי באיסור צידה משום דמחוסר צידה חשיב אין מזונותיו עליך. וכן מפורש ברמב"ן בהמשך דבריו דכל שאינו ברשותינו אין מזונותיו עלינו ואסור לגמרי.

עוקצי עוקצי.) ומ"מ כיון דלשמואל ע"כ דגים אין מזונותיהם עליו, לכן כשבא רש"י לבאר למה אסור לתת להם מזונות, נקט האמת דאין מזונותיהם עליו.

עליו שיגדל ברשותו ויוכל אח"כ לאכלו או לגדל ביצים על ידו, ועי"ז חשיב ברשותו שיהיו מזונותיו עליו. ואין כאן ענין לאיסור צידה, רק על דרך התוס' דע"י שניצוד הוי ברשותו, אלא שהרמב"ן מוסיף בזה דמה שנחשב ברשותו ע"י הצידה הוא רק בצירוף מה שע"ז דעתו עליו ונחשב מזומן לצרכו. ולכן לעולם דבר זה תלוי בגדר צידה דאורייתא.

ואכתי צ"ב ביסוד פלוגתייהו דהתוס' ס"ל דנעשה מזונותיו עליו ע"י עצם הצידה, והרמב"ן ס"ל שהוא רק ע"י שדעתו עליו.

תוד"ה ואין, במש"כ דאין לפ' דטעמא דאין נותנים לפנייהם מזונות משום דמצויין להם מזונות ואין מזונותיהם עליך, דהא בסמוך בעי לאוקמי הא דאין צדין ואין נותנים לפנייהם מזונות בביבר שאינו מקורה, וכי בשביל שאינו מקורה מצויין להם מזונות ע"ש. והק' מהרש"א למה לא הביאו התוס' ראייה גם מהתירוף הראשון בגמ' דהא ר' יהודה הא רבנן, דמה ענין פלוגתא ר' יהודה ורבנן לענין מזונות. ות"י דזה לא היה ראייה כ"כ דהיה אפשר"ל דבאמת חכמים ור' יהודה פליגי גם אם מותר ליתן להם מזונות (ובפרט דאשכחן דר' יהודה מחמיר בדיני מוקצה).

וקשה א"כ איזו ראייה הביאו התוס' מהתירוף דהא בביבר מקורה כו', והרי תירוף זה לא חזר ממש"א הא ר' יהודה הא רבנן, דזה עדיין נצרך לתרץ חיה

איסור נתינת מזונות תלוי באיסור טלטול אלא במה שמקצה אותו מלהיות מזומן לצרכו. וכלב הוי ניצוד גמור שאינו אומר הבא מצודה ונצודנו, ושפיר הוי מזונותיו עליך אפילו לדעת רש"י. ושמא גם עורבין כן. אבל מהא דנותנים מים לפני אווזים ותרנגולים הוא שהוקשה להם, דהרי מפורש בגמ' (ביצה שם) דהצדן פטור, דמשמע פטור אבל אסור, וא"כ בודאי מקצה אותם מדעתו. ולש"י רש"י איך שרי לתת לפנייהם מים.

(ומה שהדגישו התוס' דהם מוקצה בשבת, משום דביו"ט שרי לצודן, דכל שאסור בצידה מדרבנן שרי לצודו ביו"ט, דהרי ביו"ט צדין חיה ועוף מביבר קטן, ואילו בשבת תנן לק' (ר"פ שמונה שרצים) דחיה ועוף שברשותו הצדן פטור, דמשמע פטור אבל אסור.)

אבל באמת רש"י בביצה (שם ד"ה לכולובן) כתב דאווזין ותרנגולין מותר לצודן עי"ש, ואף דבברייתא קתני פטור, דעת רש"י דהכא הוי פטור ומותר. (בפשוטו הוצרך לכך ליישב קו' התוס' שהקשו מאי מקשה הגמ' שם מאותה ברייתא אהא דארשב"ג כל המחוסר צידה אסור, והא הברייתא נמי קאמר דפטור אבל אסור.) וא"כ ניחא קושיית התוס', דבאמת מותר לצודן והו"ל מזומנים, ושפיר נותנים לפנייהם מזונות. ולכ' צ"ל דגם הרמב"ן סבירא ל' כן, אבל חידוש הוא שלא הזכיר מזה.

ושמא מש"כ הרמב"ן דכשניצוד הוי מזומן אין הכונה דיכול לקחתו, דבאמת בשבת בלא"ה אינו יכול לקחתו משום איסור טלטול, וגם מה יעשה בו, רק כונתו דכשניצוד הוי מזומן לענ"ז שדעתו

אחיה, נמצא דגם לפי התירוץ דהא בביבר מקורה כו' עדיין המשנה אתיא כחכמים והביריתא כו' יהודה, וא"כ סוכ"ס נימא דפליגי גם לענין מזונות.

עוד יש לדייק במש"כ התוס' בהמשך וז"ל וכן חיה ועוף שבביברין מקורין דחשיב טפי מזונותיהם עליך עכ"ל, ומשמע מלשון זה דגם הא דחיה מיירי בביברין מקורין.

ומכל זה משמע דהתוס' יש להם פירוש אחר בסוגיא, והם מפרשים דהתירוץ דהא בביבר מקורה כו' בא לתרץ גם סתירת חיה אחיה, והדר הגמ' בתירוץ זה ממש"א הא ר' יהודה הא רבנן.

ואל תתמה ע"ז דגם בחיה יהיה חילוק בין ביבר מקורה לביבר שאינו מקורה, דבירושלמי מפורש דגם בחיה יש מקום לחלק כן. ויש לפרש משום דכשמקורה אינה יכולה להסרך ולקפוץ מעל הכותל. אי"נ כל שמקורה דמיא לבית וס"ד בתירוץ זה דהוי ניצוד בעצם.

ולפי"ז השו"ט בגמ' מתפרש כך, דתחילה אמר בשלמא חיה אחיה י"ל דהא ר' יהודה הא רבנן. אבל עופות אעופות קשיא. ומתרץ הא בביבר מקורה הא בביבר שאינו מקורה, ובזה מתורץ גם חיה אחיה.

ועל זה מקשה הגמ' ממתני' דשבת דציפור למגדל אין לבית לא, אף שהבית מקורה. הרי דליתא לסברא זו דביבר מקורה. ומתרץ דהמשנה בציפור דרור. והיה אפשר לפרש דעדיין מקיים התירוץ דהא בביבר מקורה, רק דביציפור דרור אינו מועיל מה שהביבר מקורה. אבל א"כ דנשאר התירוץ דהא בביבר מקורה הא בביבר שאינו מקורה, והרי להתוס' זהו תירוץ גם לחיה אחיה, וא"כ אינו מובן המשך הגמ' דקאמר השתא דאתית להכי חיה אחיה נמי לא קשיא. דמשמע דעד עכשיו תירץ רק עופות אעופות.

ולכן נראה דכשתירץ הגמ' הכא בציפור דרור עסקינן, זהו חזרה מהתירוץ דהא בביבר מקורה. (וזה ניחא יותר אם נאמר דהסברא דביבר מקורה דהוי ניצוד בעצם, ולכן סברא זו איתותב, דאם איתא לסברא זו גם בציפור דרור היה נחשב ניצוד). והגמ' חוזר לתרץ דחיה אחיה הוי פלוגתא דר' יהודה וחכמים, ועופות אעופות לא קשיא דהמשנה בשאר עופות והביריתא בציפור דרור.¹⁷

וכן מדויק בלשון התוס' ("בעי לאוקמי...") דמשמע דהתירוץ דהא בביבר מקורה הא בביבר שאינו מקורה נסתר, וכמו שדייק מהרש"א.

נמצא דלהתוס' הצעת הסוגיא היא, דתחילה תי' חיה אחיה דהא ר' יהודה הא רבנן, אלא דקשיא עופות אעופות. וחזר

¹⁷ ומדויק למה התוס' נידי מפרש"י דנשאר התירוץ דהא בביבר מקורה הא בביבר שאינו מקורה (וכמו שדייק מההרש"א מלשונם). דכל תירוץ זה בנוי על ההנחה דע"י הקירוי הוי ניצוד בעצם, וסברא זו איתותב, דאם איתא להך סברא גם ציפור דרור היה ניצוד בביבר מקורה, וכל שכן בבית.

ובאמת כי הרמב"ם בפיה"מ בשבת כתב מפורש דרשב"ג בא לבאר דברי חכמים, ואילו בביצה סתם דהלכה כרשב"ג ומשמע דרשב"ג בא לחלוק.

עו"ק דבהל' שבת כתב דהצד ציפור למגדל חייב. והשמיט דהיינו דוקא בציפור דרור, אבל בשאר עופות חייב אפילו בביבר קטן. כמבואר בסוגיין. ובהל' יו"ט כתב דאסור ליקח עופות מביבר גדול, הא מביבר קטן שרי, והשמיט דהיינו דוקא בשאר עופות ולא בציפור דרור.

עו"ק דבהל' שבת כתב דהצד דג לתוך ספל חייב, אבל לתוך בריכה פטור, ואילו בהל' יו"ט כתב דמותר ליטול דגים מביבר קטן.

הגמ' מהתירוצ' דהא ר' יהודה כו' ומתרץ לשתי הסתירות דהא בביבר מקורה כו'. דבביבר מקורה גם חיה חשיבא ניצוד בעצם. ומקשה על זה מהמשנה דציפור למגדל אין לבית לא, ואם איתא דבביבר מקורה הוי ניצוד בעצם א"כ גם ציפור היה צ"ל ניצוד בבית. ולכן הדר ב' הגמ' מהחילוק דביבר מקורה. והא דחיה אחיה תליא במחלוקת ר' יהודה וחכמים, והא דעופות אעופות מתרץ דהמשנה בשאר עופות והברייתא בציפור דרור. ומסיק דהשתא דאתית להכי יש לתרץ חיה אחיה באופן אחר, דהא בביבר גדול הא בביבר קטן.

פסקי הרמב"ם בצידה

ע' פסקי הרמב"ם בדין צידה בפ"י מהל' שבת, ובפ"ב מהל' יו"ט. והקושיות בדבריו רבו.

חדא דבהל' שבת לגבי חיוב צידה תלה ל' בשיעורא דרב אשי (צללים מגיעים זל"ז, ומטי לה בחד שיחייא), שנאמר בדעת חכמים, ובהל' יו"ט לגבי איסור לקחת חיה ועוף מן הביבר נקט שיעורא דרשב"ג כפי שביארו שמואל בביצה (כד.), דכל שאומר הא מצודה ונצודנו אסור לקחתו ביו"ט. וממנ"פ אי ס"ל דרשב"ג פליג אחכמים, א"כ למה פסק בהל' שבת כחכמים ובהל' יו"ט כרשב"ג. וגם אי ס"ל דלא פליגי מ"מ למה נקט שיעור אחד בהל' שבת ושיעור אחר בהל' יו"ט.

ב. ועי' בשו"ת רבנו יוסף מסלוצק (סי' י"ח) שהאיר עינינו בזה, ונביא תורף

איסור מוקצה, אינו תלוי באם קל לתפסו, אלא באם ודאי יתפסנו. דכל שספק אם יוכל לתפסו הוא מוקצה. ולכן כל שאומר הבא מצודה ונצודנו הוא מוקצה, שהרי שמא תעלה המצודה ריקם. וזה דלא כרש"י שביאר הא דהבא מצודה שצריך לבקש תחבולות לתפסו, ורש"י לטעמי' דהשיעור דשמואל שוה לשיעור דביבר קטן, והוא שיעור במלאכת צידה. אבל לרמב"ם אינו שיעור במלאכת צידה, דזה אינו תלוי בהבאת מצודה כלל, אלא הוא שיעור בהכנה, דכל שצריך מצודה הוא מוקצה, דמי יימר שיתפסנו כנ"ל.]

והרמב"ם פסק כרשב"ג, וכמש"א שמואל דהלכה כרשב"ג. ולכן בהל' יו"ט לא הזכיר השיעור דביבר גדול כלל, כ"א השיעור דהבא מצודה ונצודנו.

ולכן פסק דצדין דגים מביבר קטן. דאמנם המשנה אמרה דאין צדין דגין מן הביברין, ומיירי בביבר קטן דומיא דסיפא, אבל היינו כחכמים דבעינן שיהיה ניצוד ממש כמו בשבת. ודגים לא חשיבי ניצודים ממש כ"א בספל. אבל הרמב"ם פסק כרשב"ג, שהחליט דזה הכלל, וכלל בזה גם דגים, דכל שאינו אומר הבא מצודה ונצודנו אינו מוקצה. וגם בבריכה קטנה משכח"ל דאף שקשה קצת לתפוס את הדגים (שהם נשמטים) מ"מ כבר אי"צ מצודה לצודם.

[ולפי"ז מה שאמר שמואל דגדר מחוסר צידה הוא שכל שאומר הבא מצודה ונצודנו, ההדגשה היא על מה שצריך מצודה. דבביבר גדול (שיש בו עוקצי עוקצי או שאין הצללים מגיעים ול"ז כו') אף שקשה לתפסו ולא הוא ניצוד לענין שבת, אבל מ"מ עדיין אי"צ מצודה כ"א

דבריו [עם קצת תוספת משלי בסוגריים מרובעות]. והוא בהקדם מה שדייקו האחרונים מלשון הרמב"ם בהל' יו"ט שם דטעם איסור צידה ביו"ט הוא משום מוקצה. דכל שאינו ניצוד הוא מוקצה, ולכן אסרו לצודו. אבל איסור צידה ממש ליתא ביו"ט דהוא מלאכת או"נ. ואף דהרמב"ם עצמו ס"ל דחז"ל אסרו מלאכת או"נ שאפשר מבעו"י, אבל ס"ל דיותר הוא טוב כשניצוד היום. [ועו"ל דס"ל דע"כ אי"ז טעם איסור צידה דמה אם עלתה מצודתו ריקם בעיו"ט.]

ועפי"ז פי', דאמנם חכמים במשנה ביצה סבירא להו דגדר ניצוד לענין מוקצה שוה לגדר ניצוד לענין מלאכת צידה בשבת. ולכן סבירא להו דאין צדין דגים מן הביברים ביו"ט, דלענין שבת אינו ניצוד עד שיכניסנו לספל (וכמש"פ הרמב"ם בהל' שבת כנ"ל). וזהו כל מהלך הסוגיא דמדמה איסור אין צדין ביו"ט לחיוב צידה בשבת. אבל רשב"ג שם בא לחלוק, כדמשמע בפיה"מ שם, וסבירא ליה דגדר ניצוד לענין מוקצה רחב יותר, דלענין שבת אי"ח עד שיצודנו לביבר קטן, אבל לענין יו"ט חשיב מוכן אפילו בביבר גדול, כל שאינו אומר הבא מצודה ונצודנו.

[ונראה לי לבאר החילוק, דלענין שבת שאנו דנים אי חשיב ניצוד לענין איסור צידה, אינו חייב עד שיכניסנו למקום שקל לתפסו, וזהו פטורא דביבר גדול כמש"כ הרמב"ם בהל' שבת דבביבר גדול "צריך לרדוף אחריו ולצוד אותו משם". ואינו תלוי אם צריך מצודה, כי גם בביבר גדול אי"צ מצודה ומ"מ אינו קל לתפסו. אבל לענין יו"ט דס"ל להרמב"ם דליכא איסור צידה כלל אלא

הרמב"ם השיעור דביכר קטן, וכמה שהגדירו רב אשי, ולא הזכיר כלל הא דהבא מצודה ונצודנו.

ולכן לענין שבת פסק הרמב"ם דדג לא חשיב ניצוד אלא בספל, אבל לא בביכר קטן, דסוכ"ס אינו קל לתפסו. כדמוכח במשנה בביצה דלדעת חכמים (שהשוו גדר צידה ביו"ט לגדר צידה בשבת, ופליגי על רשב"ג) אין צדין דגים אפילו מביכר קטן.

[וכן לענין ציפור פסק בהל' שבת דא"ח עד שיכנסו למגדל, כמבואר במשנה בשבת, דבבית קשה לתפסו שנשמט מזוית לזוית, ולא הוי ניצוד גמור. אבל מ"מ אי"צ להביא מצודה. ולכן בהל' יו"ט לא הצריך זה, אלא סתם דגם בעופות כל שאי"צ מצודה לא הוי מוקצה ומותר לצודו ביו"ט, דהכלל דרשב"ג כולל גם ציפורים, ואפילו ציפור דרור.¹⁷]

אבל קשה דהרי בשתי הסוגיות מובא הא דא"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כרשב"ג, ומה שהשיב אביי הלכה מכלל דפליגי. הרי דשמואל ס"ל בשני המקומות דרשב"ג בא לחלוק, ואביי ס"ל בשני המקומות דרשב"א בא לפרש, ומהיכ"ת לחלק ביניהם.

ונראה דעי' בגמ' בביצה דתיכף אחר הא דאמר אביי הלכה מכלל דפליגי, באה הסוגיא דהיכ"ד מחוסר צידה א"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל כל שאומר הבא

בביכר גדול מאד. ודברי שמואל דומים למש"א ר' שמואל אחוי דרבי ברכיה בירושלמי דכל שהוא מחוסר נשבים מחוסר צידה.¹⁸

וכל זה במשנה בביצה, דמש"א שם רשב"ג "אינו מחוסר צידה" היינו שאומרים הבא מצודה ונצודנו, וכמו שביאר שמואל שם. והוא שיעור יותר גדול משיעור ביכר קטן דחכמים וכנ"ל, ולכן שם רשב"ג בא לחלוק. אבל במשנה דשבת דמייירי בחיוב צידה דאורייתא, שם רשב"ג בא לפרש, ולא לחלוק. [כי זה פשוט דחיוב צידה דאורייתא תלוי אם הכניסו למקום שאי"צ לרדוף אחריו ולתפסו, וכל שצריך לרדוף אחריו אינו ניצוד, ומה לי שכבר אי"צ מצודה. ורק בהל' יו"ט דדיינין אם הוא מוקצה תלוי אם צריך מצודה כי כל שצריך מצודה הוי ספק אם יתפסנו ואינו מוכן. ולכן שם בשבת פשוט דמש"א רשב"ג מחוסר צידה הכונה שצריך לרדוף אחריו, וכל שצריך לרדוף אחריו אינו ניצוד.] ולכן בסוגיא דשבת לא הוזכרו דברי שמואל שביאר דברי רשב"ג דהיכ"ד מחוסר צידה כל שאומר הבא מצודה ונצודנו. דלא נאמר זה אלא לענין יו"ט.

וכיון דבמשנה בשבת כונת רשב"ג במש"א מחוסר צידה היינו שצריך לרדוף אחריו, ואינו מחוסר צידה היינו שאי"צ לרדוף אחריו, הרי זה דומה לשיעור ביכר קטן שאמר רב אשי אליבא דחכמים. וע"כ דרשב"ג בא לפרש. ולכן שם נקט

¹⁷ ומ"מ קשה מה שהשמיט דאפילו בשבת אי"צ מגדל כ"א בציפור דרור, אבל בשאר עופות חייב אפילו בביכר, כמבואר בגמ'. וצ"ע.

אישתא הא בחולה מחמת אובצנא. ופרש"י דאובצנא היינו עייפות שאינו יכול לזוז ממקומו, וניצוד ועומד הוא. וצ"ל דהך טעמא דניצוד ועומד הוא דבר אחד עם מש"א הגמ' דהני לא עבידי לרבוויי, שאינו עשוי לברוח ולכן הוי ניצוד ועומד.

ויל"ע במש"כ רש"י דאינו יכול לזוז ממקומו, ומשמע דאילו היה יכול לזוז ממקומו אף שיכול לתפסו בחד שיחיא שפיר היה חייב. והרי לעיל אמר רב אשי דאם אינו יכול לתפסו בחד שיחיא הוי ביבר גדול, ושיטת רש"י בביצה (כד.) דזהו שיעור אחד עם שיעור מחוסר צידה דרשב"ג. הרי דכל שיכול לתפסו בחד שיחיא אינו מחוסר צידה, וא"כ גם לענינו אם יכול לתפוס הצבי בחד שיחיא (אף שיכול לזוז ממקומו) יהא נחשב ניצוד ועומד.

וצריך לחלק, דהתם שהחיה תפוסה בביבר א"כ בעצם היא צריכה להיחשב ניצוד עי"ז, ואנו באים להפקיע השם ניצוד ע"י שעדיין מחוסר צידה, ולזה בעינן צידה גדולה דהבא מצודה ונצודנו. אבל כאן הרי הצבי אינו תפוס כלל, אלא שאנו באים לומר דהוי ניצוד ועומד ע"י חולשתו, ולזה בעינן שיעור גדול של חלישות, דאינו יכול לזוז ממקומו. (ולכ' צ"ל דגם חיגר וזקן אינם יכולים לזוז ממקומם. ושיל"ח.^ק)

מצודה ונצודנו. והרמב"ם נראה דמפרש דהכל המשך אחד, והיא התשובה לדברי אב"י. דאב"י הבין דמש"א רשב"ג מחוסר צידה היינו שאי"צ לרדוף אחריו ולתפסו. ולכן הקשה לרב יוסף הרי זהו ממש כדעת חכמים שמחלקים בין ביבר קטן לביבר גדול, ומה"ט גופא דבביבר גדול לא מטיא לי' בחד שיחיא וצריך לרדוף אחריו. ועל זה השיב רב יוסף בשם שמואל, דאי"ז כונת רשב"ג, אלא מחוסר צידה היינו שצריך מצודה, ולענ"ז אפילו ביבר גדול לא הוי מחוסר צידה, ורשב"ג פליג על חכמים. אבל המשך זה לא נמצא בסוגיא דשבת, [דאיסור צידה בשבת ודאי אינו תלוי בהבאת מצודה כנ"ל], ושם ע"כ מש"א רשב"ג מחוסר צידה היינו שאי"צ לרדוף אחריו, ולענ"ז גם ביבר גדול הוי מחוסר צידה, ונמצא דרשב"ג בא לפרש דברי חכמים, וכמו שאמר אב"י, ודו"ק.

בגדר פטור חולה

ת"ר הצד צבי סומא וישן כו' חיגר וזקן וחולה פטור כו' הני עבידי לרבוויי הני לא עבידי לרבוויי. ופרש"י לישמט. דהיינו שחיגר זקן וחולה אינו עשוי לישמט. אבל ר"ח גורס הני בעי רבוויי, ומפרש דסומא וישן צריך לארוב לו ולחפש תחבולות לצודו, משא"כ חיגר זקן וחולה.

ומקשה הגמ' והתניא חולה חייב, ומתרץ א"ר ששת לא קשיא הא בחולה מחמת

^ק וכע"ז מצינו בסוגיא דביצה (כד.) דאווזים ותרנגולים חשיבי ניצודים ועומדים כיון שבאין לכלובן

גדולה, דהיינו שיעורא דלא מטיא לי' בחד שיחיא, והבא מצודה ונצודנו.^{קט}

ג. ונראה נפק"מ בין פרש"י לבין פר"ח (לבד מה שכתבנו נפק"מ לענין מזונות) בצד "צב" (בלשון המדוברת, ולאו דוקא שהוא צב דקרא) וכיו"ב שהולך לאט ואי"צ תחבולות לתפסו, ומ"מ אינו בגדר "אינו יכול לזוז ממקומו". דלרש"י יהיה חייב דכיון שהולך בחפשיות לאיטו אינו ניצוד ועומד. אבל לר"ח פטור דאי"ז מעשה צידה כיון שאי"צ תחבולות לתפסו.

ורש"י בפ' שמיני פי' דחמט היינו לימצ"ה, והוא הנקרא היום שבלול, ואם כן הדבר נראה דרש"י לשיטתו דגם דבר שאי"צ תחבולות לתפשו ג"כ הוי בכלל צידה כל שיכול לזוז ממקומו, שהרי במשנה לק' תנן דשמונה שרצים האמורים בתורה יש בהם צידה.

ד. ועי' לק' גבי חגבים שהיו מקלחים ובאים דפטור, ופי' ר"ח משום דאין בהם כח לילך לכאן ולכאן. וזה מבואר דלכך

ב. וזהו לש' רש"י שמפרש דהפטור בחיגר זקן וחולה דהוי ניצוד ועומד. אבל לש' ר"ח דפטור משום דלא בעי רבויי, דאינו צריך לחפש תחבולות לתפסו, משמע דהפטור משום חסרון במעשה צידה, דכל שאי"צ תחבולות חסר במעשה צידה, ולא משום דהוי ניצוד ועומד. (ושמא נפק"מ לענין נתינת מזונות, דלש' רש"י כיון שניצוד ועומד נותן לו מזונות, משא"כ לר"ח דאינו ניצוד ועומד, רק שפטור על צידתו משום דאי"ז מעשה צידה.)

ולדעת ר"ח יתכן דבאמת תלוי אי מטיא לי' בחד שיחיא, וזהו שיעור מעשה צידה כנ"ל. אבל אפשר שגם לדעתו יש חילוק, דכשאנו באים לחייבו על התפיסה עצמה של הצבי החולה, כל שצריך תחבולות קצת הר"ז כבר מעשה צידה וחייב. אף שאי"ז צידה גדולה. אבל כשהיה כבר ניצודה בכיבר, ואנו באים להפקיע ממנו שם ניצוד, בעינן שיהיה מחוסר צידה

בערב, אבל יוני שובך ויוני עליה לא, ומבאר רב מרי משום דעבידי לרבוויי. פי' דגם כשבאים לכלובן עבידי לרבוויי כמש"כ רש"י שם. ונראה דאי"ז שיעור הבא מצודה ונצודנו, דאם איתא דגם בתוך כלובם צריך להביא מצודה א"כ פשיטא דאינם ניצודים כלל ומאי מקשה הגמ' מעיקרא וגם למה פליג שמואל אהך טעמא דרב מרי. אלא נראה דלעולם אי"צ להביא מצודה, אלא דמ"מ נשמטים וטורח לתפסם. והיינו כנ"ל, דכדי שייחשב ניצוד ועומד (ע"י שבאין לכלובן בערב) בעינן שיעור גדול של הכנעה, וכל שעשויים להשמט קצת – אף שאי"צ להביא מצודה ומטיא לי' בחד שיחיא – כבר יצא מגדר ניצוד ועומד.

^{קט} וכן משמע בסוגיא דביצה הנ"ל דר"ח שם גורס דחייב על יוני שובך משום ד"בעי רבוויי" שצריך תחבולות לתפסם. ומשמע דאי"ז השיעור דהבא מצודה ונצודנו כנ"ל. דכל שצריך תחבולות קצת סגי בזה ליחשב מעשה צידה. משא"כ בחיה התפוסה בכיבר ואנו באים להפקיע ממנה שם ניצוד בעינן צידה גדולה דהבא מצודה ונצודנה.

הדבורים גדולים וממלאים הכוורת וא"א שלא יתפוס אחד מהם עיי"ש. ומבואר דס"ל דעשיית מצב כזה שיוכל לתפוס אחד מהם אף שלא יכול לתפוס אחד מסויים חשיב מעשה צידה.

והאבנ"ז (סי' קצ"א) הביא ראייה לזה מסוגיין דאם מקלחות ובאות פטור אף דכל אחד בפנ"ע אינו מזומן ליקח. ולכ' אדרבא הוי ראייה להיפך, מדלא כתב רש"י דהוי ניצוד ועומד, ש"מ דמצב כזה לא חשיב ניצוד ועומד, רק חסרון במעשה צידה דמזומן ליקח.

וכיון דמצב כזה לא חשיב ניצוד ועומד, עשיית מצב כזה לא הוי מעשה צידה. וקשה על הט"ז.

ויש לחלק, דבנידון דהט"ז כיון שיש לפחות אחד שלא יברח, חייב על צידת אותו אחד, אף שאינו ידוע איזה הוא. אבל כאן אותו חגב שתופס מהיכ"ת שהיה ניצוד ועומד.

עכ"פ גם אי ליכא קושיא על הט"ז, אבל גם ראייה להט"ז לכ' אין כאן.

צידה ע"י כלב

כתב הרמב"ם (פ"י הכ"ב) המשלח כלבים כדי שיצודו צבאים וארנבים וכיו"ב וברח הצבי מפני הכלב והיה הוא רודף אחר הצבי או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הר"ז תולדת הצד וחייב, וכן העושה כדרך הזו בעופות עכ"ל.

אי"צ תחבולות ויצא מכלל צידה. אבל רש"י פי' דכיון שמקלחות הרבה ביחד הם מזומנות ליקח. ואף דלכ' כל חגב בפנ"ע אינו מזומן, אלא שמתוך ריבויים בודאי יתפוס אחד מהם. ויל"ע דזה היה נוחא לשי' ר"ח דכיון שלוקח שלא ע"י תחבולות אי"צ מעשה צידה. אבל לשי' רש"י דבעינן ניצוד ועומד, איך חגב זה הוי ניצוד ועומד ע"י שאחיו מזומנים ליקח.

ובפשוטו נראה דאיה"נ כאן הוא פטור אחר, ואינו משום ניצוד ועומד כלל, אלא הפקעה במעשה צידה כיון שמזומן ליקח. וא"ת א"כ גם צבי חולה שאינו יכול לזוז ממקומו לכ' הוי מזומן ולמה הוצרך רש"י לע' לטעמא דניצוד ועומד. י"ל דרק אלעזר בן מהבאי הוא שפטור כשמקלחות ובאות, דאית ל' סברא זו דאם מזומן ליקח לא הוי מעשה צידה, אבל ת"ק משמע דל"ל סברא זו, ואילו פטור צבי חולה נאמר לכו"ע, וע"כ דשם הוא מטעם אחר דניצוד ועומד.

ולדעת ר"ח דכל שאי"צ תחבולות פטור, צריך להבין באמת מ"ט דת"ק דפליג על אלעזר בן מהבאי, והרי כיון שאין בהם כח לילך לכאן ולכאן אי"צ תחבולות לצודם, וצ"ע.

ה. ועי' טור (סי' שט"ז) בשם ספר התרומה דאסור לנעול בשבת תיבה שיש בה זבובין, והטור פליג דאין הזבובין ניצודין בתיבה שאם בא לפתוח התיבה וליטלם יברחו, ולא דמי לכוורת דקתני אין פורסין כו' כי הכוורת קטנה היא והדבורים נצודין בה עיי"ש. והט"ז (שם ס"ק ג') כתב דכונת הטור דשאני כוורת דהיא קטנה והדבורים ניצודים כי

אתה ובהמתך, אתה לחוד ובהמתך לחוד,
יש גילוי דאין בו

חיוב מיתה וקרבן, כדאיתא סו"פ מי
(שהחשיך).

וביאר עוד האבנ"ז דמש"כ הרמב"ם שם
"כיוצא בחרישה" הכונה למש"כ כאן
לענין צידה דחייב על צידה כזו שנעשית
בשיתוף האדם והכלב. והוא מלאכה
גמורה דומיא דחרישה. ומה שאינו אלא
תולדה משום שלא כך היתה צידה
במשכן.

ג. והנה לעיל נתבאר דש"י רש"י דפטור
חיגר זקן וחולה משום דהוי ניצוד ועומד,
אבל שיטת ר"ח וגירסתו דפטור משום
ד"לא בעי רבויי" פ"י שאי"צ תחבולות
לתפסו, וביארנו דלכן לא חשיב מעשה
צידה. דמעשה צידה הוא ע"י תחבולות
דוקא.

ומעתה נראה לבאר דברי המגיד משנה,
דמה שחייב בחולה מחמת אובצנא אינו
משום שאינו חלש כ"כ, דלעולם חולה
מחמת אובצנא הוא חולה גמור כמו
חולה מחמת אישתא ואי"צ שום
תחבולות לתפסו. אלא דהא גופא מה
שהכלב רדף אחריו והתישו ועייפו הויא
תחבולה, ומצרפים מעשה הכלב
ותחבולותיו עם תפיסת האדם והויא
מלאכת צידה שלימה וחייב, כמו
שמצרפים מעשה האדם והשור במלאכת
חרישה.

וממילא דה"ה להיפך בגונא דהרמב"ם,
שהאדם רדף אחריו או הבהילו והכלב
תפסו דחייב, דהכל אחד, דמה לי אם
הכלב רדף והאדם תפס או שהאדם רדף

וע"י במגיד משנה שכתב שדין זה נלמד
ממה שמחלק הגמ' בין חולה מחמת
אישתא לחולה מחמת אובצנא, ומפרש
ר"ח (היפך פרש"י) דחולה מחמת
אישתא פטור אבל חולה מחמת אובצנא
כגון שהיו עייפים מחמת כלב האו מחמת
דבר אחר הר"ז חייב (ולפנינו בפי' ר"ח
לא כתוב כן אלא כפרש"י דחולה מחמת
אובצנא פטור).

ודברי המגיד משנה צריכים ביאור
דבציור של ר"ח הכלב רדף אחריו ונעשה
עייף על ידו והאדם תפסו, ומה זה ענין
לדברי הרמב"ם שהם באופן הפוך
שהאדם רץ אחר הצבי או הבהילו והכלב
תפסו.

ב. ונקדים, דהנה עצם מה שחייב
הרמב"ם בצידה כזו הנגמרת ע"י כלב
צ"ב, דלכאורה דמי למחמר שאינו אלא
עשה (ע"י לק' פ"כ ה"א), נראה
דהרמב"ם לטעמי' שכתב (פ"כ ה"ב)
וד"ל והלא לאו מפורש בתורה שנאמר לא
תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך
ואמתך ובהמתך, שלא יחרוש בה וכיוצא
בחרישה ונמצא לאו שניתן לאזהרת
מיתת בית דין עכ"ל. הרי דס"ל דהחורש
ע"י בהמה הוי גזה"כ דחשיב מלאכה,
וגם חייב עליה. והאבני נזר (מלאכה
חרישה סי' ג' וסי' י"א) ביאר החילוק בין
חרישה למחמר, דבמחמר הבהמה עושה
המלאכה לבדה, אבל חרישה נעשית
בשיתוף פעולת האדם והבהמה.

(אבל הרמב"ן בסה"מ ס"ל דאי"צ קרא
לחרישה דכיון שמחזיק בשור הוא כגרזן
ביד החוצב, והקרא דאתה ובהמתך קאי
אמחמר, ומחמר הוי ל"ת אלא דמש"כ

מינים טהורים אבל אין הדרך לצודם. ונראה דשי' רש"י מוכרחת לשיטתו דטעם פטור אין במינו ניצוד משום שהוא שלא לצורך, וא"כ צידת חגבים אפ"ת דאין דרך בנ"א לטרוח לצודם אבל סוכ"ס כשצד אותם הוי ודאי לצורך. אבל להרמב"ם דשלא במינו ניצוד הוי פטורא בעלמא (ואולי על דרך שביאר האבנ"ז) א"כ כיון דלמעשה אין הדרך לטרוח לצודם הוי אין במינו ניצוד.

והכלב תפס, סוכ"ס בצירוף שניהם הויא צידה ותחבולות, וזהו הנלמד מאתה ובהמתך דמחייבים על מלאכה הנעשית בשיתוף האדם והבהמה.

ובאמת מסתבר שהרמב"ם מפרש חולה מחמת אובצנא כן, שהאדם רדפו ונעשה חולה מחמת אובצנא והכלב תפסו, ודלא כר"ח שפי' שהכלב רדף והאדם תפס, ומ"מ הביא המגיד משנה את דברי ר"ח למקור לדברי הרמב"ם כיון שביסוד הדבר הכל אחד וכן"ל.

נועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שומר בתוכו

במשנה, ישב הראשון על הפתח כו' אע"פ שעמד הראשון כו' הא למה זה דומה כו'. עי' ברמב"ן וברשב"א ובר"ן שכתבו ב' פירושים:

הפי' הא', דהחידוש בנמשל הוא בשיבת השני מעיקרא, דפטור ומותר לו לישב אע"פ שבישיבת השני הוא מוסיף שמירה שהרי שמא יעמוד הראשון. והמשל הוא לצבי שהיה בבית והדלת מגופה, נמצא שהצבי שומר כבר, ופטור ומותר לנעול את המנעול לתוספת שמירה שלא יבוא אדם ויפתח את הדלת.

והפי' השני, דהחידוש הוא לאחר שעמד הראשון שאין השני חייב לעמוד, כיון דמעיקרא כשישב בהיתרא ישב, והמשל הוא שהיה צבי קשור בבית ונעל את ביתו לשמרו, ולבסוף ניתק הצבי את הקשר, דאי"ח לפתוח את הדלת, כיון דכשנעל בהיתרא נעל. (כן הוא ברשב"א ובר"ן, אבל הרמב"ן כתב דהחידוש הוא דאי"ח

וחכ"א כל שבמינו ניצוד חייב וכל שאין במצינו ניצוד פטור. רש"י פי' דפטור אין במינו ניצוד משום שהוא משאצל"ג. וכשיטתו במשנה לק' ר"פ שמונה שרצים. אבל הרמב"ם פסק כר' יהודה דמשאצל"ג חייב ומ"מ פסק דאין במינו ניצוד פטור, וע"כ דס"ל כשי' התוס' שם, וכן דעת רוב הראשונים, דאין במינו ניצוד הוא פטורא בפנ"ע.

ועי' באבנ"ז סי' קפ"ט ז' מה שביאר בטעם פטור זה, דכיון שאין בגוף הדבר שום שינוי רק אצל האדם שנעשה ברשותו לכן דבר שבמינו ניצוד חשיב דיש לו דבר מה ע"י ההכנסה לרשותו, אבל דבר שאין במינו ניצוד שאין בהם תועלת אין לו כלום אף לאחר שניצוד ונמצא שאין לו דבר ע"י הצידה ואי"ז מלאכה.

עוד מבואר מדברי רש"י דחגבים וגזין חשיבי יש במינם ניצוד, כיון שהם מינים טהורים. אבל הרמב"ם פסק דחגבים חשיבי אין במינם ניצוד, וצ"ל דאף שהם

שנעל לא היה בנעילת הדלת משום לתא דצידה, א"א שיתוסף בה סרך צידה אח"כ, כיון שהדלת נעולה מכח מה שנעלה לראשונה.

אשר על כן, כיון דנעילת הדלת מעיקרא לא היתה לצורך צידה אלא לצורך שמירת ביתו, שאינה ענין לצידה כלל, ממילא מה שמשאיר הדלת סגורה אינה יותר מזה.

ולכן הוצרך הרשב"א להוסיף, דגם אם מעיקרא כשנעל הדלת היה בדעתו לשמור הצבי, מ"מ באותה שעה הצבי היה קשור ולא היה אלא כאחד מרהיטי הבית, אשר שמירתו מותרת לגמרי ואין בה משום לתא דצידה, וממילא דגם אח"כ אינו חייב לפתוח הדלת, וכנ"ל. וכן בנמשל כיון דבשעה שישב לא היה שם סרך צידה, לכן מה שנשאר יושב א"א שיתוסף בה סרך צידה ממילא. והוא נכון מאד בלשון הרשב"א.

ג. ועי' ברמב"ן שכתב ג"כ מעין ב' פירושים אלה, ואח"כ הוסיף פירוש שלישי עפ"י התוספתא, דמיירי במי שנעל את ביתו ולא ידע דיש שם צבי, דקדמה צידה למחשבה וחשיב מתעסק בצידה, וקאמר המשנה דאי"ח לפתוח את ביתו אח"כ, ומותר להניח הדלת סגורה או אפילו לישב ולשמרה שלא יפתחנה אדם.

אבל הרשב"א חוכך בזה דשמא בכה"ג באמת אינו אלא פטור אבל אסור, וגרע מנועל את הבית כשהיה הצבי קשור. ולמש"נ סברת הרשב"א מבוארת, דבנעילת הדלת כשהצבי קשור ליכא משום לתא דצידה כלל, ואינו אלא

למפרע על נעילת הדלת. אבל בהמשך יבואר אי"ה דלא פליגי.)

ב. ויל"ע מאי בעי הר"ן במש"כ "כיון דמעיקרא בהיתרא נעל". ולמה לא כתב בפשיטות דאי"צ לפתוח הדלת כיון שאינו עושה מעשה. אי"נ כיון שאינו אלא שומר (כלשון רש"י לק' גבי נכנסה לו ציפור תחת כנפיו). ועי' באנ"ז סי' קצ"ג שדן באריכות אם ההיתר שלא לפתוח הדלת הוא משום דהוא שוא"ת ולא מידי קא עביד, או משום דכיון שכבר ניצוד אינו אלא שומר, ושמירה מותרת. ולשון הר"ן לא משמע כאחד מהנך צדדים.

וביותר יש לעיין בדברי הרשב"א שכתב על דרך הר"ן אלא שהאריך יותר וז"ל אין אומרים לזה שיפתח ביתו כדי שיצא הצבי, לפי שבשעה שנעל בהיתר נעל לשמור מה שבתוכו, ואפילו נתכוון לשמור הצבי שגם הוא בכלל חפצי ביתו הוא ונועל לשומרו לכתחילה עכ"ל. וצריך להבין מה זה שכתב שבהיתר נעל "לשמור מה שבתוכו", ומה צריך להסברה זו, הרי פשוט שבהיתרא נעל כיון שבאותה שעה הצבי היה ניצוד. וגם למה הוצרך להאריך שהצבי היה בכלל חפצי ביתו, ומאי בעי בזה.

ונראה ככוונתם דהטעם שאי"צ לפתוח הדלת הוא משום שמה שמניח את הדלת סגורה אינה יכולה להיחשב כצידה וגם אין בה משום לתא דצידה, דא"א להיות בהשאת הדלת נעולה על עמדה יותר ממה שהיה בנעילת הדלת מעיקרא, ואם נעילת הדלת מעיקרא לא היתה בה משום לתא דצידה, גם מה שמניחה סגורה א"א להיות בה משום צידה. דכיון דבשעה

שמירה (שמא יעמוד הראשון), הרי אפילו אם באמת יעמוד הראשון לא יהיה השני אלא שומר, ושמירה שריא. ואם שמירה מותרת (כשכבר עמד הראשון), כל שכן שתוספת שמירה בעלמא (שמא יעמוד הראשון) מותרת.

וניחא הסוגיא, דס"ד לגמ' דמש"א המשנה דהשני פטור היינו פטור אבל אסור. ואף דזה קאי על מעשה הישיבה דמעיקרא, דס"ד דאסור לו לישב משום שמוסיף בזה שמירה (שמא יעמוד הראשון), אבל הא מיהת מוכח מזה דשמירה אסורה, ומינה דה"ה דכשעמד הראשון מחוייב השני לעמוד, שהרי שמירה אסורה. וכן כשישב לו ציפור תחת כנפיו יהיה מחוייב לעמוד, שהרי שמירה אסורה.

וזה קושית הגמ' על רב, שהרי רב התיר בנכנסה לו ציפור תחת כנפיו להיות יושב ומשמר, והיינו משום דשמירה מותרת. ולדבריו כל שכן דמותר לישב מעיקרא, דלמאי ניוחש, שמא יעמוד הראשון, הרי גם אם יעמוד הראשון לא יהיה השני אלא שומר, ושמירה שריא.

ומתוך הגמ' דלעולם כונת המשנה דפטור ומותר, דמותר לו לשני לישב מעיקרא, והיינו גופא טעמא משום דשמירה מותרת, ולכן מותר לו לישב דמה לי שמוסיף שמירה שמא יעמוד הראשון, הרי גם אם יעמוד הראשון הרי שמירה מותרת. ומה"ט גופא אם נכנסה לו ציפור תחת כנפיו מותר לו להיות יושב ומשמר, וז"ב.

ה. אבל מעתה יש לעיין, כיון דגם לפי הפירוש הראשון מוכח דאי"ח לעמוד

כשומר חפצי ביתו, וממילא גם מה שאינו פותח הדלת אח"כ אינו יותר מזה. אבל בגונא דהתוספתא הרי הנעילה דמעיקרא היה בה משום צידה, אלא שהיה במתעסק, ושמא בכה"ג מה שמשאיר הדלת נעולה חשיב סרך צידה (עכ"פ מדרבנן). אלא שדן הרשב"א שמא בכל זאת גם בכה"ג מותר דכיון שלא היה איסור דאורייתא בנעילה בתחילה ליכא איסור דרבנן להשאיר הדלת נעולה לבסוף.

ד. והנה בגמ' אמר רב נכנסה לו צפור תחת כנפיו יושב ומשמרו עד שתחשך. ומקשה הגמ' ממתני' דהשני פטור, ומשמע דפטור אבל אסור. ומתוך הגמ' דפטור ומותר, ומייתי ראיה מהא דנועל את ביתו לשמרו דודאי פטור ומותר.

ויש לעיין לפי הפירוש הראשון של הרמב"ן והרשב"א והר"ן, דהמשנה מיירי בישיבת השני דמעיקרא, דפטור על הישיבה אף שהוסיף בזה שמירה. וקשה א"כ מה מקשה הגמ' על רב מהא דמשמע במשנה דפטור אבל אסור. נהי דישב השני הוי פטור אבל אסור, אבל היינו משום דהישיבה דמעיקרא אסורה, ומה זה ענין לנכנסה לו ציפור, דמותר להיות יושב ומשמרה.

וצ"ל להך פירושא, דטעם הדבר שאי"ח לעמוד כשעמד הראשון, וכן מה שאי"ח לפתוח כשנכנסה לו ציפור תחת כסותו, הוא משום דכיון שכבר ניצוד אינו אלא שומר, וכמש"כ רש"י גבי נכנסה לו ציפור תחת כנפיו, ושמירה שריא. וכיון דמה שאי"ח לעמוד הוא משום דשמירה מותרת, א"כ פשוט דמה"ט גופא מותר לו לשני לישב מעיקרא. דמה לי שמוסיף

קשור כו', ומ"מ המעיין יראה שהרמב"ן כתב דאשמעינן דאף שהצבי ניתק הקשור פטור על הנעילה, פי' דפטור על הנעילה דמעיקרא ולא אמרינן דכשניתק הצבי את הקשור נתחייב למפרע על הנעילה. ונראה דגם הרשב"א והר"ן סבירא להו כן. אלא שהרמב"ן ביאר לשון "פטור", והרשב"א והר"ן ביארו לשון "מותר" – שהרי בגמ' מבואר דהמשנה פטור ומותר קאמר – ובודאי ל"ש מותר למפרע. נמצא דלפירוש השני המשנה מתפרש לצדדים, דפטור על הישיבה והנעילה הראשונה ואי"ח למפרע (כמש"כ הרמב"ן), ומותר שלא לעמוד ולפתוח לבסוף (כמש"כ הרשב"א והר"ן).

ואילו לפירוש הראשון, פטור היינו שפטור על הנעילה והישיבה מעיקרא, ומותר אמנם היינו שמותר מעיקרא לישב ולנעול, אלא דטעם ההיתר גופא הוא משום דשמירה שריא ולמאי ניוחש לה כיון דגם כשיעמוד הראשון לא יהיה השני מחוייב לעמוד, וכמש"נ. נמצא דגם לפירוש זה הך "מותר" כולל גם שמותר לבסוף.

נמצא דהן לפירוש הראשון והן לפירוש השני, המשנה כוללת דפטור על הישיבה והנעילה דמעיקרא וגם מותר שלא לעמוד ולא לפתוח לבסוף. אבל עיקר החילוק בין שני הפירושים הוא בעצם טעם ההיתר. כי לפירוש הראשון, בשעה שישב השני באמת יש לנו לחשוב שמא יעמוד הראשון (ולכן הוצרכה המשנה לאשמעינן דמ"מ פטור ומותר לישב) וא"כ לכ' יש כאן משום לתא דצידה, ומ"מ מותר, דכיון שכבר ניצוד ועומד ישיבת השני אינה אלא בגדר שמירה שלא יברח, ושמירה שלא יברח שריא.

כשעמד הראשון, ומשום דשמירה מותרת, א"כ כשבאו הרשב"א והר"ן לבאר הפירוש השני, דכונת המשנה להא גופא דאי"ח לעמוד, וכן במשל אי"ח לפתוח הדלת כשניתק הצבי את הקשור, למה הוצרכו להוסיף הסברה משום דמעיקרא בהתירא ישב, והרי גם לפירוש הראשון מבואר הדבר דאי"ח לעמוד כשעמד הראשון. וביותר, דלפי' הא' מה שאי"ח לעמוד הוא משום דניצוד ועומד ואינו אלא שומר, וזהו גופא הטעם שמותר גם לישב מתחילה. ואילו לפי' השני מה שאי"ח לעמוד הוא משום דבהתירא ישב, ואי"ז טעם למה שהיה מותר מתחילה לישב, והיא סברא מצומצמת יותר, ולמה נידי מסברתם הראשונה דאי"צ לעמוד משום שאינו אלא שומר.

עוד יש לעיין לפי הפירוש השני דהמשנה מיירי במה שאי"ח לעמוד כשעמד הראשון, ואינו חייב לפתוח כשניתק הצבי את הקשור, והרי מתני' פטור קאמר, ונהי דהכונה דפטור ומותר, כמבואר בגמ', אבל מ"מ אינו יוצא מדי פשוטו דאשמעינן גם דפטור מחיוב חטאת. וק"ק מה לשון פטור שייך בדבר שאינו אלא שוא"ת.

אכן באמת נראה שעיקר החילוק בין שני הפירושים אינו דלפירוש הראשון המשנה מיירי בישיבה ובנעילה דמעיקרא, ולפירוש השני המשנה מיירי במה שאי"ח לעמוד ולפתוח לבסוף. כי באמת גם לפירוש השני "פטור" היינו ע"כ שפטור על מעשה הישיבה והנעילה מעיקרא. וכן מבואר ברמב"ן, כי פירושו השני של הרמב"ן הוא מקביל לפירוש השני ברשב"א ובר"ן, שהיה שם צבי

להשמיענו דאח"כ כשעמד הראשון פטור (למפרע) ומותר להשאר שם, כיון דמעיקרא בהתירא ישב, דכיון שהישיבה דמעיקרא לא היה בה משום סרך לתא דצידה כלל, דלא היה לו להעלות על דעתו שהראשון יעמוד, א"א שאח"כ יתוסף איסור בישיבתו.

כתב הרשב"א דהנועל את ביתו וצבי בתוכו אם מכון לשמור הבית שרי אפילו אם מתכוון גם לצוד הצבי. והביא כן מהירושלמי, ומשמע דהירושלמי מדמה ל' לתינוק מבעבע בנהר דמותר להתכוון גם להעלות נחילה של דגים, וכן למפקח את הגל דמותר לכוון גם להעלות דיגרים. והר"ן תמה דאפילו אם לא היה מתכוון להצבי הר"ז פסיק רישא וכל שכן כשמתכוון לצבי למה יהיה מותר.

ובשיעורי הגרש"ש (כתובות סי' ד') כתב דא"ז דין בכל המלאכות אלא במלאכת צידה שאינו עושה שום דבר בצבי אלא המעשה שעושה שיהיה ניצוד (ועי' אבנ"ז סי' קפ"ט), וכל שמכוון גם לשמור את ביתו א"ז מעשה צידה בעצם.

ונראה לבאר עוד, בהקדם מש"כ הרשב"א לעי' מיניה בפירושו השני למשנה, דנעל את ביתו והיה צבי קשור, ואח"כ ניתק הצבי את הקשר, דא"ח לפתוח הדלת כיון דמעיקרא בהיתר נעל שלא נעל אלא לשמור את ביתו, ואפילו אם נתכוון מעיקרא גם לצבי כיון שבאותה שעה הצבי היה קשור אינו אלא כחפצי ביתו עיי"ש. והנה מה שנתכוון לשמור חפצי ביתו היינו שלא ייגנבו, ואילו מה שנתכוון לשמור הצבי הקשור בפשוטו היינו שמא ינתק את הקשר ויברח, ומ"מ מבואר מדברי הרשב"א

וכמש"כ רש"י גבי נכנסה לו ציפור, דאינו אלא שומר, פי' שומר שלא יברח, וזה מותר. וכן במשל, כשהדלת היתה מגופה מעיקרא ונעלה לתוספת שמירה, בשעה שנעל היה לו לחשוב שמא הדלת תיפתח, ויש שם לכ' משום לתא דצידה, ומ"מ מותר, דא"ז אלא שמירה שלא יברח.

אבל לפירוש השני אי"צ לזה, כי לאותו פירוש לא הוצרכה המשנה כלל לאשמעינן דמותר לו לישב מעיקרא, דבשעה שישב לאו כלום עביד, ואין לנו לחשוב שיעמוד הראשון. נמצא דהישיבה הראשונה לא היה בה משום לתא דצידה כלל. וכן במשל שהיה הצבי קשור ונעל את הדלת, לא היה לו לחשוב שיתק הצבי את הקשר, ולכן לא היה בנעילה משום לתא דצידה כלל, וכמה שביאר הרשב"א דלא היה אלא כנועל לשמור חפצי ביתו (שלא ייגנבו וכיו"ב). ולכן גם אח"כ כשעמד הראשון, או כשניתק הצבי את הקשר, אינו חייב לעמוד או לפתוח, כיון דמעיקרא בהתירא ישב ובהתירא נעל, וכמה שביארנו דכיון דבישיבה ובנעילה הראשונה לא היה משום לתא דצידה, א"א שיתוסף איסור אח"כ.

קיצור הדברים עיקר החילוק בין שני הלשונות הוא בטעמא דהך שריותא דמתני', דלפי' הא' כבר אנו דנים על הישיבה דמעיקרא שמא יעמוד הראשון וא"כ חשיב תוספת שמירה, ומ"מ מותר דכיון שכבר ניצוד כל שמירה שלא תברח שריא. ולפי' הב' בשעה שישב לא היה לנו לחשוב שיעמוד הראשון, ואין צריכים לדון על ישיבתו דמעיקרא כלל, דאין בה משום לתא דצידה או שמירה שלא תברח כלל. ולא באה המשנה אלא

יצאו החוצה (ע"י גנבים או ע"י בריחת הצבי), וכיון שהם שני דברים, שמירת הכוורת וצידת הדבורים, הוי ככל דשא"מ בעלמא.

ומה שהירושלמי מדמהו לתינוק מבעבע כו' דמותר אפילו להתכוון לדגים, דגם שם הכל מעשה אחד של העלאת התינוק והדגים, וחשיב מעשה הצלה ולא מעשה צידה. (ונראה דמיירי שאינו מוציא הדגים מן המים, דאל"כ הרי יש שם גם איסור נטילת נשמה, והוא מעשה אחר לגמרי מהצלת התינוק.) וכן במפקח הגל הוי מעשה אחד של טלטול, דהיינו טלטול האבנים שהוא הצלה, וטלטול הכסף, ונקבע על כל המעשה טלטול שם טלטול של הצלה.

ק"ז ע"א

מפיס מורסא וצידת נחש

אמר שמואל כל פטורי דשבת כו' המפיס מורסא כו'. פרש"י דלהוציא ליחה פטור ומותר דאין כאן תיקון וגם רבנן לא גזרו משום צערא. ויל"ע בלשון זה, דממש"כ דאין כאן תיקון משמע דכל שלא נתכוון לתקן מופקע משם תיקון מנא בעצם. (וכ"כ המגיד משנה פ"י שבת ה"ז, וע"ע פ"ב שם ה"ב.) אבל בגמ' לק' (עמ' ב') אמר רב דטעמא דמפיס מורסא משום משאצל"ג, ורש"י כאן לא הזכיר מזה, והו"ל לרש"י לומר דאמנם יש כאן תיקון אבל אינו צריך לו והויא משאצל"ג.

עו"ק לפי דבריו דבנתכוון להוציא ליחה אין כאן תיקון" א"כ מהיכ"ת שיהיה

דהכל חשוב שמירה אחת. ומבואר דהמעשה שמירה דחפצי ביתו שלא ייגנבו, והמעשה שמירה שלא יברח הצבי הם מעשה אחד ושם אחד של שמירה, וכל החילוק בין שמירת חפצי ביתו (שכולל גם שמירת צבי קשור) לבין צידה הוא מצד הצבי, דאם הצבי קשור אזי מה ששומרו שלא יברח הוא בכלל שמירת חפצי ביתו, וכשהצבי אינו קשור אזי מה ששומר שלא יברח חשיב מעשה צידה.

ועפ"ז יש לבאר מה שמחדש הרשב"א לבסוף, דאפילו אם לא היה הצבי קשור, ונתכוון לצודו, מ"מ כיון שנתכוון גם לשמור ביתו שרי. והוא, דכיון דבעצם מעשה הנעילה שלא יברח הצבי הוא מעשה אחד ממש עם מעשה שמירת חפצי ביתו, הן מצד הפעולה והן מצד הכונה, רק דמה שהצבי היה חפשי וניצוד עי"ז הוא שקובע על זה שם מעשה צידה, לכן היינו כשנועל רק לשמור הצבי, אזי מה שהצבי ניצוד קובע ע"ז שם מעשה צידה, אבל כשנועל לשמור חפצי ביתו עמו, ועושה מעשה שמירה אחד שכולל חפצי ביתו עם הצבי, אין מה שהצבי חפשי יכול לקבוע על מעשה זה שם צידה, ונשארת הנעילה בשם שמירת ביתו בעלמא, ודו"ק.

ובזה יש לתרץ מה שהקשה האליה רבה על הרשב"א מהסוגיא בביצה (לו:): דאסור לפרוס מחצלת על כוורת לשמור מגשמים אא"כ יניח מקום לדבורים לברוח, ומאי שנא מהא דהרשב"א. ולנ"ל ניחא, דשם מה ששומר הכוורת מגשמים הוא ענין אחר מצידת הדבורים, ששומר הגשמים מלהכנס ואילו הדבורים מונע מלצאת, ולא דמי לשמירת חפצי ביתו דהכל ענין אחד שלא

אסור אפילו מדרבנן, ולמה הוצרך להוסיף דמשום צערא לא גזרו רבנן.

עוד יל"ע דמתחילה כתב רש"י שני טעמים לחייב בנתכוון לעשות פתח, משום בונה פתח ומשום תיקון המכה (פי' תיקון הגברא ע"י ריפוי המכה), ואילו לבסוף כשבא לבאר פטור נתכוון להוציא ליחה לא כתב אלא דאין כאן "תיקון", ולא ביאר מ"ט אינו אסור מצד עשיית פתח.

עוד יש לעמוד על שינוי לשון רש"י דגבי מפיס מורסא כתב דפטור משום ש"אין כאן תיקון", דמשמע דלא הוי מלאכה כלל, ואילו גבי צידת נחש ועקרב כתב דפטור משום ד"ממילא איתצד", דמשמע דהוי דשא"מ.

ב. ושי"ל בזה בהקדם, דהנה התוס' לעי' (ג.) הק' איך קאמר שמואל דמפיס מורסא פטור ומותר, והרי רב אמר לק' (עמ' ב') דמאן תנא מפיס מורסא ר"ש דאמר משאצל"ג פטור, ואילו שמואל פסק בפ' כירה (מב.) כר' יהודה דמשאצל"ג חייב. ות"י התוס' דלשמואל מפיס מורסא באמת חייב, כר' יהודה, ולא אמר כאן אלא דלר"ש הוא פטור ומותר, ולי' לא ס"ל.

עוד נקדים דרב ושמואל נחלקו לעי' ר"פ הבונה במיעל שופתא בקופינא דמרא דרב ס"ל דחייב משום בונה ושמואל ס"ל דחייבו משום מכה בפטיש, ושי' רש"י

דפלוגתתם בזה דשמואל ס"ל דחייב בונה אינו אלא בבנין בתים דוקא, ורב ס"ל דשייך בונה גם בשאר דברים. וכתב הגר"א דלשי' זו ה"ה דפליגי רב ושמואל אי יש בנין בכלים. (והארכנו בזה שם.)

והנה מבואר בגמ' (צה.) דר"א דמחייב בגודלת משום דשייך בנין גם באדם, ויליף לה מקרא דויבן את הצלע. אבל למה שפרש"י בדעת שמואל דחייב בונה אינו אלא בבנין בתים, לכ' צ"ל דאי"ז אלא לדברי ר"א, ואפשר דר"א ס"ל דיש בנין בכלים (ושמא משום דשמותי הוא ואזיל בשי' ב"ש דס"ל בביצה דיש בנין בכלים). ועי' במאירי (צד.) שכתב להדיא כן דחכמים פליגי על ר"א וס"ל דאין בנין באדם כמו שאין בנין בכלים.

ג. ומעתה י"ל דרש"י הוקשה לו קושיית התוס', איך קאמר שמואל דמפיס מורסא פטור ומותר, הא שמואל אית לי' דמשאצל"ג חייב. ולא ניח"ל בתי' התוס' דשמואל אליבא דר"ש קאמר, ולי' לא ס"ל.^פ

ולזה השכיל רש"י לפרש דבמפיס מורסא יכולים להיות שני איסורים, חדא מלאכת בונה, שבונה פתח, ועוד תיקון המכה. ובכל אחד משני איסורים אלה יש חומרא וקולא. דבהא דבונה פתח יש בה קולא דתליא בפלוגתא דרב ושמואל אי יש בנין בכלים או"ד בעינן בנין בתים דוקא. ובהא דמתקן המכה יש קולא, דכל שאין לו כונה לתקן "אין שם תיקון" כלל,

^פ וכדחזינן דהרמב"ם פסק דמפיס מורסא מותר, אע"ג דפסק כר' יהודה במשאצל"ג, וכתבו המפרשים דהוכחת הרמב"ם היא מדברי שמואל, דלא ניחא לי' בתי' התוס'.

וכמו שביאר רש"י שם דאינו צריך לפתח מעתה, ודו"ק.

ד. אלא דכל זה לא יועיל אלא לענין מפס מורסא, אבל הרי רב אמר לק' דגם הא דצידת נחש אתיא כר"ש, ואיך אמר שמואל כאן דצידת נחש ג"כ פטור ומותר.

והנה בזבחים (צא:) איתא דלשמואל שרי לזלף יין ע"ג האשים שהוא דשא"מ, והקשה רש"י דהרי הוא פס"ר, ותי' דאינו פס"ר כיון דאפשר לזלף בטיפין דקין. ומבואר שיטתו דכל שיש אופן לעשות המעשה היתר בלא המעשה איסור לא חשיב פס"ר. אף שהוא לא עשה באופן זה (והארכנו בזה לעי' קג.).

והנה התוס' לעי' (קג.) נקטו בפשיטות דמפס מורסא הוי דשא"מ, וגם הרשב"א (שם) נקט כן. והק' הגרעק"א איך הוא דשא"מ כיון שנתכוון להדיא למעשה דעשיית פתח. והאחרונים האריכו בזה דכיון שאין כונתו לענין של עשיית פתח (וכן לענין של צידה) הרי"ז נחשב דשא"מ.

אלא דלכ' הוא פס"ר, ובזה דנו התוס' והרשב"א (שם) דלהערוך יהיה מפס מורסא מותר מדין פס"ר דלא ניח"ל.

אכן שיטת רש"י בכ"מ דלא כהערוך ואפילו פס"ר דלא ניח"ל חייב. ק"א ולכן

דמופקע משם תיקון (כסברת המגיד משנה), משא"כ לענין איסור בנין פתח, גם אם כונתו להוציא ליחה הרי עכ"פ יש שם פתח, אלא שאינו צריך לגופה כיון שאינו צריך שיעמוד אחר שיצא הליחה, כמש"כ רש"י לק' (עמ' ב') דאי"צ לו להיות פתח מעכשיו, ואינו אלא משאצל"ג, ותליא במח' ר' יהודה ור"ש.

ומעתה, אם נתכוון לעשות פתח ודאי חייב, לרב משום שתייהן, גם בונה פתח וגם תיקון המכה, וגם לשמואל דל"ש בונה כ"א בבנין בתים עכ"פ חייב משום תיקון המכה. אבל אם נתכוון להוציא ליחה, פטור לכו"ע, ואפילו לשמואל דפסק כר' יהודה במשאצל"ג דחייב, דממנ"פ, אי משום תיקון המכה הרי כיון שלא נתכוון "אין כאן תיקון", דלא חשיב מעשה תיקון כלל, ואי משום עשיית פתח הרי שמואל ס"ל דל"ש בונה מדאורייתא כ"א בבנין בתים. ואף דמ"מ מדרבנן אסרו גודלת, וחזינן מזה דמדרבנן יש בנין באדם, לזה הוסיף רש"י דמשום צערא לא גזרו רבנן, פ"י שלא גזרו לאסור משום בנין הפתח.

וזהו לשמואל דס"ל אין בנין בכלים. אבל לרב דס"ל דיש בנין בכלים א"כ כשנתכוון להוציא ליחה אמאי פטור, נהי דאין כאן תיקון אבל נחייבו משום בונה פתח. אכן רב עצמו ביאר לק' (עמ' ב') דמפס מורסא פטור משום משאצל"ג,

ק"א דבכל אותן הסוגיות שהביא מהן הערוך ראייה לשיטתו דפס"ר דלא ניח"ל שרי, פרש"י ההיתר באופן אחר, ומהם הא דמזלפין ע"ג יין גופא, דהערוך הביא משם ראייה דפס"ר דלא ניח"ל שריא,

פטורא דמתני' משום דשא"מ, אלא
משום משאצל"ג.

במפיס מורסא ל"ש ההיתר דדשא"מ,
דהוא פס"ר, דא"א להוציא הליחה בלא
עשיית פתח. וא"א לפטרו משום עשיית
הפתח אלא או משום דהוי בנין באדם
(לדעת שמואל), או משום שהוא
משאצל"ג (לדעת רב), כיון שאין לו צורך
בפתח מעתה, וכנ"ל.

אבל לענין צידה, כיון שאפשר למנעו
שלא ישכנו בלא מלאכת צידה, שהרי
יכול להכניסו לביבר גדול דלא יהיה
חשיב ניצוד, לכן גם עכשיו שצדו לביבר
קטן או לכלי אינו נחשב פס"ר, וכמו
בזילוף יין דכיון שאפשר לזלף בטיפין
דקין לא חשיב פס"ר גם כשמזלף בטיפין
גסין.

וזהו שכתב רש"י כאן דצד נחש ועקרב
שלא ישכנו "ממילא מתציד", פי' דהוי
דשא"מ, דהוא לא נתכוון אלא למנעו
מלישוך, אלא דממילא מתציד. ולכן
שריא מדין דשא"מ. ושמואל לטעמי'
(לעי' מא:; ולק' קיא:;) דבדשא"מ פסק
כר"ש.

ולכן לענין נחש לא הזכיר רש"י דמשום
צערא התירו, דאיי"צ לזה אלא מותר
בפשיטות מדין דשא"מ.

אבל רב דאמר לק' דצידת נחש פטור
משום משאצל"ג, ולא משום דשא"מ,
לטעמי' (לק' שם) דפסק כר' יהודה
דדשא"מ חייב, ולכן לא רצה לפרש

ורש"י פי' דאינו פס"ר דאפשר בטיפין דקין. והארכנו בזה לעי' (קג.).

פרק שמונה שרצים

מקלקל הוא ולא משכח"ל צריך לכלבו.
ושם חיובו משום צובע.

ק"ז ע"א

ג. אבל יל"ע מהסוגיא בחולין (מו:) דבעינן לדמות דכמו בחובל בח' שרצים חייב אף שלא יצא הדם, כך ריאה שהאדימה תהיה טריפה. ורש"י שם פי' דכמו בח' שרצים חייב משום שסוף הדם לצאת, כך הריאה סופה לינקב. אבל לפרש"י בב"ק דבלא יצא הדם חיובו משום צובע, א"כ מה זה ענין לטריפה.

עו"ק דמבואר בגמ' שם דבשאר שקצים ורמשים הטעם שאי"ח כשלא יצא מהם דם משום דהדר בריא. ולפרש"י בב"ק דחיובו משום צובע, א"כ בשאר שקצים ורמשים ל"ש צובע משום שאין להם עור (וכמו דפשיטא להו להתוס' בכתובות דבאין להם עור ל"ש צביעה, וכן מבואר מלשון רש"י כאן שכתב דכיון שיש להם עור נצבע העור בדם) ולמ"ל טעמא דהדר בריא.

עו"ק סתירת דברי רש"י דבב"ק נקט בפשיטות דהחיוב בנצרר הדם משום צובע, וגם הכריחו הדבר דהרי א"א להאכילו לכלבו, ואילו בחולין פי' דחיובו משום שסוף הדם לצאת. ובשבת הביא ב' הפירושים.

ד. עוד יל"ע במה שהק' רש"י בב"ק אין חייב בנצרר הדם הא ר' יוחנן מצריך שיהיה צריך לכלבו. והרי מבואר בגמ'

רש"י פי' בשם רבו דחובל חייב משום נטילת נשמה, וגם הביא ל"א דחייב משום צובע. והק' התוס' (כתובות ה:) על פירוש זה השני, מהא דחולין (מו:) ובשאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם, ומה צביעה שייך בשאר שקצים ורמשים כיון שאין להם עור. ועוה"ק מהא דבועל בתחילה בשבת (כתובות שם) ומהא דמילה בשבת דחשיב חובל (כדלע"י קו.), מה צביעה שייך בהו. ועד"ז הק' הרמב"ן בסוגיין.

ב. אבל עי' רש"י ב"ק (לד:) אהא דא"ר יוחנן חובל בצריך לכלבו מבעיר בצריך לעפרו (וסוגיא זו איתא גם לע"י קו.), דר' יוחנן ס"ל דמקלקל בחבורה פטור ואי"ח כ"א בצריך לכלבו, א"כ איך משכח"ל מש"א הברייתא (לק' עמ' ב') נצרר הדם אע"פ שלא יצא, והרי כיון שלא יצא הדם איך יאכילנו לכלבו. ותי' דהתם משום צובע. (וצ"ל דהצביעה היא תיקון.) וממילא מוכח דביצא הדם דהצריך ר' יוחנן שיהיה צריך לכלבו ע"כ אין החיוב משום צובע כ"א משום נטילת נשמה. ק"י

ולפי"ז ניחא קושיות התוס' דבכל הנך מיירי שיצא הדם וחיובו באמת משום נטילת נשמה. אבל בלא יצא הדם א"א לחיבו משום נטילת נשמה, שהרי

ק"י באמת לפרש"י בסוגיא לע"י (קו.) דלר"ש לא משכח"ל מתקן בחבורה דלעולם הוא מקלקל, מוכח דאין החיוב משום צובע, דהרי בצובע משכח"ל שיהיה מתקן. והם דברי רש"י בב"ק. והתוס' שלא הביאו ראיה זו משום שיש להם פירוש אחר בסוגיא לע"י, והבן.

ולא איכפת לן שאינו מאכילו לכלבו, דר"ש אית לי מקלקל בחבורה חייב.

ולשיטת משנתנו מה שפטור בשאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם, ואי"ח בנצרך הדם משום נטילת נשמה, הוא משום דהדר בריא, כמבואר בגמ' שם.

ו. אבל לר' יוחנן דס"ל כר' יהודה דמשאצל"ג חייב, ומקלקל בחבורה פטור אא"כ צריך לכלבו. א"כ אי אפשר לחייב בנצרך הדם משום נטילת נשמה, שהרי אינו מאכילו לכלבו. אלא לדידיה חייב משום צובע, ואף שאינו צריך לצבוע, הא ר' יוחנן ס"ל דמשאצל"ג חייב. וזהו דעת הברייתא לק' דאזיל בשי' ר' יהודה כנ"ל. והם הם דברי רש"י בב"ק שנאמרו לפרש דברי ר' יוחנן.

ולר' יוחנן מה שפטור בשאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם, פשוט משום שאין להם עור ול"ש בהו צביעה, ואי"צ לטעמא דהדר בריא.

ז. ולפי"ז רש"י כאן בשבת שהביא ב' הפירושים, כונתו דעצם דין המשנה דחייב בשמונה שרצים מתפרש בשני אופנים, אבל דעת תנא דמתני' עצמו הוא בודאי כפי' הראשון דחיובו משום נטילת נשמה, דעל צובע א"א לחייבו שהוא משאצל"ג. וכדמוכח בסוגיא דחולין הנ"ל. אבל לדעת תנא דברייתא לק' דנצרך הדם אע"פ שלא יצא – שהוא ר' יהודה, כמבואר בגמ' – חיובו ע"כ משום צובע, דמשום נטילת נשמה א"א לחייבו, שהרי אינו מאכילו לכלבו, וכמש"כ רש"י בב"ק. ובאמת דגם לביאור משנתנו הוצרך רש"י להביא גם הך צד

לעי' (קו.) לפרש"י שם דר' יוחנן ס"ל כר' יהודה דמשאצל"ג חייב, ולדידיה צריך שיהיה מתקן אצל אחרים דהיינו צריך לכלבו, אבל לר"ש דמשאצל"ג פטור, ובעינן תיקון בגוף המלאכה, ולא משכח"ל בחובל כלל, אלא דר"ש ס"ל מקלקל בחבורה חייב. וא"כ מאי קשיא לי' לרש"י, הא מתניתין ר"ש היא, כמו שהוכיחה הגמ' מדאמר הצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור, ולר"ש אי"צ שיהיה צריך לכלבו.

אבל באמת רש"י בב"ק לא הקשה ממתני', אלא מהברייתא (לק' עמ' ב') נצרך הדם אע"פ שלא יצא. והוא מדויק מאד, כי הגמ' לק' (שם) באמת מוקי להך ברייתא כר' יהודה דאזיל בתר גישתא עיי"ש. ולכן הוקשה לו לרש"י, הא לר' יהודה בעינן צריך לכלבו. והוצרך לומר דחיובו משום צובע. אבל על מתניתין באמת לא קשה.

ולא עוד אלא דלמתני' נראה דבאמת א"א לחייב משום צובע, שהרי אינו צריך להך צביעה (דלא משמע בגמ' דמיירי בצריך לצביעת השרץ), והו"ל משאצל"ג. אלא ע"כ דלמתני' טעמא דחייב בנצרך הדם משום שסופו לצאת והו"ל נטילת נשמה. ואף דאינו מאכילו לכלבו, הא ר"ש אינו מצריך צריך לכלבו, דס"ל מקלקל בחבורה חייב.

ה. ולכן הגמ' בחולין שפיר מדמה משנתנו לריאה שהאדימה, שהרי לר"ש שהוא תנא דמתני' הטעם שחייב בנצרך הדם אינו משום צובע (דהר"ז משאצל"ג) אלא משום נטילת נשמה, דסוף הדם לצאת. וכמו שפי' רש"י שם.

והק' התוס' א"כ מאי קאמר הגמ' שם דרב תנא הוא ופליג, הרי רב אזיל בשי' הברייתא דדריש אלה הטמאים ולא אזיל בתר גישתא.

עוד יש להקשות דהרי ברייתא זו דדריש אלה הטמאים היא בתו"כ, והתו"כ עצמו בהמשך מונה ד' שרצים שעורותיהם כבשרם.

אכן אף שהתוס' העתיקו דרב תנא הוא "ופליג" אבל לפנינו בגמ' לא נאמר אלא דרב תנא הוא, ונראה דרש"י מפרש דרב תנא הוא ורב חיליה להגיה דברי הת"ק (הן במשנה והן בתו"כ) דצ"ל ה' שרצים. ומש"א הגמ' שם ד"תנא דידן" אזיל בתר גישתא, היינו התנא ששנה במשנה שת"ק מנה ד' שרצים, הוא אזיל בתר גישתא ולא דריש אלה הטמאים. אבל רב תנא הוא ומגיה דת"ק מנה ה' שרצים, דדריש אלה הטמאים ולמינהו הפסיק הענין.

וכן מוכח בסוגיין דרב עצמו אמר דרבנן דריוב"נ לא פליגי אלא לענין טומאה דדריש אלה הטמאים אבל לענין שבת כל הח' שרצים יש להם עור. הרי מפורש שדעת רב דת"ק דריש אלה הטמאים, ולא אזיל בתר גישתא. (דהרי לרש"י מאן דדריש אלה הטמאים לא אזיל בתר גישתא). ואף שת"ק מנה ד' שרצים, ע"כ רב מגיה בדברי ת"ק דצ"ל ה' שרצים, דלמינהו הפסיק הענין. וכן מבואר להדיא בדברי רש"י כאן (ד"ה אלה הטמאים) שכתב דאלה ממעט הנך דקרא קמא החלד והעכבר והצב, וזהו כרב דלמינהו הפסיק הענין. (ולפי"ז צ"ל דמש"כ רש"י בהמשך דת"ק מנה ד' שרצים, הך ד' הוא לאו דוקא, דבאמת לרב ת"ק מונה ה' שרצים, ורש"י בסוגיין

דחייב משום צובע, דאילו לא היה מפרש אלא דחייב משום נטילת נשמה, דזהו לר"ש דוקא וכנ"ל, היה קשה למה לא הוכיחה הגמ' כבר מדין שמונה שרצים דמתני' ר"ש היא. אלא ע"כ דגם לר' יהודה החובל בהם חייב, משום צובע, ולכן מזה ליכא ראיה דמתני' כר"ש, כ"א ממה דתנן בשאר שקצים ורשמים דהצדן לצורך חייב שלא לצורך פטור, כדאיתא בגמ', ודו"ק.

ח. והנה כל המהלך הנ"ל אינו עולה אלא לשי' רש"י לעי' (קו). דר' יוחנן ס"ל כר' יהודה. אבל דעת התוס' והרמב"ן שם דר' יוחנן ס"ל כר"ש. וא"כ לדידהו בודאי מוכח מהסוגיא בחולין דגם לר"ש חייב חובל הוא משום נטילת נשמה, ולא משום צובע. ולכן לשיטתם הם חולקים על פרש"י וס"ל דחייב חובל לכו"ע אינו אלא משום נטילת נשמה. אלא שיקשה לדידהו קושיית רש"י בב"ק איך יפרנס ר' יוחנן להא דחייב בנצרך הדם ולא יצא, הא אינו יכול להאכילו לכלבו. ועוד דלשיטתם לר' יהודה לא סגי אפילו בצריך לכלבו וצריך תיקון גמור, ואיך קאמר ר' יהודה בברייתא דנצרך הדם אע"פ שלא יצא חייב, וצ"ע.

שרצים שמנו חכמים

שיטת רש"י בפ' העור והרוטב דמאן דאזיל בתר גישתא לא דריש אלה הטמאים כלל. ומאן דדריש אלה הטמאים ס"ל דלמינהו הפסיק הענין. ות"ק שמנה ד' שרצים אזיל בתר גישתא לגמרי ולית לי' כלל הדרשא דאלה הטמאים.

לענין שבת דליכא ריבוי כולהו יש להם עור.

והתוס' בחולין כתבו דכולהו תנאי אית להו הדרשא דהטמאים, ומשמע דגם ר' יהודה בכלל, ואזיל בתר גישתא לגלות דרך ג' שרצים בכלל הריבוי. אבל א"כ יקשה מ"ק הגמ' כאן בסוף הסוגיא דלר' יהודה דאזיל בתר גישתא משוינן שבת לטומאה. ובפשוטו דלפום סוגיין ר' יהודה אזיל בתר גישתא לגמרי ולי"ל הדרשא. וכן משמע בתוס' כאן (סוד"ה ע"כ) אלא שהקשו התוס' מנ"ל להגמ' דר' יהודה לא דריש הטמאים, הרי כמו דת"ק דריש הטמאים ואזיל בתר גישתא לגלות מה בכלל הריבוי, ה"נ נימא לר' יהודה, ונשארו בקושיא.

ג. ויל"ע לשיטת התוס' איך יתפרשו דברי שמואל בסוגיין דס"ל דלת"ק הד' שרצים אין להם עור גם לענין שבת. והרי שיטת התוס' דכו"ע (לבר מר' יהודה) דרשי אלה הטמאים.

ונראה לי ברור בשיטת התוס', דודאי דעת שמואל דת"ק אזיל בתר גישתא לגמרי, ולא דריש אלה הטמאים. (והברייתא דדריש אלה הטמאים ס"ל דלמינהו הפסיק הענין, והו"ל ה' שרצים, ופליג על ת"ק). ורק רב הוא שמחדש דגם ת"ק אית לי' הדרשא (וגישתא הוא רק גילוי"מ). ק"י וזהו גם פשטות הסוגיא דרב הוא שמחדש דת"ק אית לי' הדרשא דאלה הטמאים. וכיון שלשמואל ת"ק

לא נחית לבאר זה). ובאמת עיקר הדבר דרב ס"ל דגם ת"ק אית לי' למינהו הפסיק הענין ומונה גם תנשמת מבואר ברשב"א ובריטב"א.

ולשי' רש"י מבואר מאד במה פליגי שמואל ורב בסוגיין, דשמואל גרס כתנא דידן דת"ק מנה ד' שרצים, ולכן ס"ל דת"ק אזיל בתר גישתא לגמרי, וכמו שביאר רב ששת בריה דרב אידי בחולין, וממילא ה"ה לשבת. ורב לטעמי' דגרס בדברי ת"ק ה' שרצים, וס"ל דת"ק דריש אלה הטמאים ולא אזיל בתר גישתא כלל, והגזה"כ הוא רק לענין טומאה אבל לענין שבת כולם יש להם עור.

ב. אבל שיטת התוס' דרב תנא הוא ופליג על המשנה וגם על הברייתא, ולפי"ז מוכח דת"ק שמנה ד' שרצים לא פליג על הברייתא דדריש אלה הטמאים (והרי התו"כ עצמו מונה ד' שרצים כנ"ל), אלא דאזיל בתר גישתא לגלות מה בכלל הריבוי דהטמאים ומה בכלל המיעוט דאלה, ולי"ל דמינהו הפסיק הענין. ורב תנא הוא ופליג וס"ל למינהו הפסיק הענין, וממילא מונה כל הה' שרצים שבקרא בתרא דעורותיהם כבשרם.

ומש"א רב בסוגיין דרבנן דריוב"נ (דהיינו ת"ק) דרשי אלה הטמאים ומודי לענין שבת, אף דת"ק אזיל בתר גישתא (שהרי מנה רק ד' שרצים), היינו רק בתורת גילוי"מ מה בכלל הריבוי, אבל

ק"י וק"ק למה הוצרך שמואל לומר דמתני' כרוב"נ, נימא דהיא כהברייתא דדריש אלה הטמאים. וצ"ל דניח"ל לאוקמה כתנא שמצינו במשנה.

בבהמה חיה ועוף או בח' שרצים שיש להם עור, אבל לא בשאר שרצים. ומשמע דאפילו ביצא מהם דם אינו חייב בשאר שרצים.

ב. ושיטתו קשה מאד מכמה צדדים, חדא דסותר את הסוגיא בחולין (מו:) דבשאר שרצים ורמשים עד שיצא מהם דם, דמבואר דאם יצא הדם עכ"פ חייב אפילו בשאר שרצים.

ג. עוד קשה, דלהרמב"ם החילוק בין ח' שרצים לבין שאר שרצים ע"כ אינו דבשאר שרצים חוזר להתרפאות, דאם כן ביצא הדם – דל"ש לומר דהדרא בריא – היה צ"ל חייב. וק' מהסוגיא בחולין הנ"ל דשם מבואר דהחילוק בין ח' שרצים לבין שאר שרצים דבחי' שרצים לא הדרא בריא.

ד. עוד קשה, דבגמרא שבת (עה.) נחלקו ר' יהודה וחכמים בפוצע חלזון אם חייב משום דש, ולחכמים פטרינן ליה משום שאין דישה אלא בגידולי קרקע, והרמב"ם פסק כחכמים דאין דישה אלא בגידו"ק, וא"כ קשה איך חייב בחובל משום מפרק שהוא תולדה דדש.

וקושיא זו הקשה המגיד משנה, ותיירץ שדעת הרמב"ם דבהמה חיה ועוף וכן שרצים חשיבי גידו"ק ולא באו חכמים כ"א לאפוקי דגים כמו חלזון עיי"ש.

אבל לשון הרמב"ם לכ' לא משמע כן כ"כ, דכתב "וכן החובל בחי שיש לו עור..." ומשמע דכל חי במשמע. אמנם בהמשך דברי הרמב"ם מבואר דא"ח כ"א בבהמה חיה ועוף וח' שרצים, אבל משמע דשאר בריות מתמעטים רק משום

אזיל בתר גישתא לגמרי, ה"ה לענין שבת.

וא"ת אם איתא דיש תנא דאזיל בתר גישתא לגמרי ועי"ז מונה ד' שרצים, א"כ מנא לי' לגמ' בחולין דרב תנא הוא ופליג, דילמא גם רב ס"ל כן דת"ק אזיל בתר גישתא לגמרי, ולי"ל הדרשא דאלה הטמאים. והברייתא דתו"כ דדריש אלה הטמאים ס"ל דלמינהו הפסיק הענין, ורב דאמר כמותה ברייתא. ולא נצטרך לומר דרב תנא הוא ופליג.

והרי זו היא מעין אותה הקושיא אשר מכחה הכריחו התוס' דגם ת"ק אית לי' הדרשא דאלה הטמאים.

אבל לא קשיא מידי, דהגמ' שם ידע דרב עצמו אמר בהדיא בסוגיין דת"ק דריש אלה הטמאים. ולא פליג ת"ק על הברייתא. (ומה שמנה ד' שרצים משום דגישתא מגלה אקרא.) וע"כ רב שאמר דלמינהו הפסיק הענין ומנה ה' שרצים תנא הוא ופליג.

אבל שמואל לעולם ס"ל דת"ק שמנה ד' שרצים אזיל בתר גישתא לגמרי, ולי"ל הדרשא דאלה הטמאים וכנ"ל, והברייתא דדריש אלה הטמאים ימנה ה' שרצים, וזהו שיטת שמואל בסוגיין דלת"ק ד' שרצים אין להם עורות גם לענין שבת. והדברים יתנו עידיהם ויצדקו.

שיטת הרמב"ם בגדר מלאכת חובל

הרמב"ם (פ"ח שבת ה"ז ט') ס"ל דחובל חובל משום מפרק. ואינו חייב כ"א

שרצים דשאר שקצים ורמשים שאין להם עור החובל בהם פטור, וסבירא ליה להרמב"ם דסתימת המשנה משמע דבכל גונא פטור ואפילו יצא מהם דם.

ומכל מקום דעת ר' יהודה דהפוצע חלזון חייב, ואע"פ שאין לו עור ואם כן אינו בגדר מפרק, דסוף כל סוף כיון שמצד הפעולה החיצונית הוא דומה ממש לדש, שכותש את החיטה ועי"ז יוצא הגרעין, והכא נמי כותש את החלזון ועי"ז יוצא הדם, ואף שמצד התכונה הפנימית של המלאכה באמת אינו דומה לדש, דבדש יש גם ענין של פירוק שמשחרר את הגרעין מן הקליפה הקשה ואילו בפוצע חלזון דאין שם עור אינו בגדר פירוק כלל, אבל מ"מ כיון שמצד הפעולה החיצונית דומה ממש לדש, סגי בזה לחייבו. וכמה שמצינו בכ"מ תולדות שאינן דומות לאבות בתכונתם הפנימית כלל ומ"מ חשיבי תולדות מצד הפעולה החיצונית שדומה להאב. (וכמו מנכש ומשקה דס"ל לרבה ריש מו"ק דחייב משום חורש כיון שדומה לחורש בפעולה החיצונית לרפויי ארעא. וכן הרוקק והפריחו הרוח דמחייב ליה הירושלמי משום זורה.)

ובזה חולקים חכמים וס"ל שאין דישה אלא בגידו"ק, דכל שאינו גידו"ק אינו דומה לדישה מצד הפעולה החיצונית, שהרי פעולת דישה היא בגידו"ק, ולכן אין לחייבו אלא אם כן דומה לדישה בתכונתו הפנימית, דהיינו שיש לו ענין של מפרק, דאזי לא איכפת לן בדמיון החיצוני, אבל בחלזון שאין לו עור וממילא אין לו הענין של מפרק, ולא אתינן עלה כ"א מצד דמיון החיצוני לפעולת דישה, ובזה דעת חכמים דכיון

שאינן להם עור, ודגים אין להם עור. אבל לא משום שאינם גידו"ק.

ה. ועו"ק קושיית הגרעין דעל כל פנים מבואר ברמב"ם דלא שייך גדר מפרק כ"א בבריות שיש להם עור וא"כ קשה מ"ט דר' יהודה דמחייב בפוצע חלזון משום דש, והרי חלזון אינו בכלל ח' שרצים ומסתמא אין לו עור.

ו. ובתשובת ברכת אברהם לר' אברהם בן הרמב"ם סי' י"ח כתב דלעולם בעלי חיים אינם גידו"ק - ודלא כהמגיד משנה - ומ"מ חייב עליהם משום חובל שהוא מפרק, דרק בדש אמרינן דאין דישה אלא בגידו"ק, אבל לענין מפרק, אף שהוא תולדה דדש, חייב אף בדבר שאינו גידו"ק.

והדברים מפליאים לכ' חדא דאין יהיה הטפל חמור מן העיקר, ועוד דדישה שלא בגידו"ק למה לא ייחשב עכ"פ תולדה דלא גרע ממפרק, ועוד דפציעת חלזון לכ' הוא ממש דוגמת חובל והוא מפרק ומ"מ אמרינן בגמרא דפטור עליה לחכמים משום שאין דישה אלא בגידו"ק.

ז. ונראה דאמנם דעת הרמב"ם דמפרק לא שייך כי אם בדבר שיש לו עור, דרק ע"י שיש לו עור חשוב שיש דבר העומד בפני הדם שצריך לפרק אותו משם ודמי על ידי זה למלאכת דש שמשחרר את הגרעין מתוך הקליפה שעומד בפניו. (או אולי יש סברא אחרת למה ענין מפרק לא שייך כל זמן שאין לו עור, ועי' בזה בתשובת ר"א בן הרמב"ם הנ"ל.) וכיון שמפרק לא שייך כ"א בדבר שיש לו עור לכן סתם לן מתניתין דריש פרק ח'

שחלזון אינו גידו"ק אינו דומה לדישה בפעולתו החיצונית ולכן אינו חייב.

אבל החובל בבהמה חיה ועוף וכן בח' שרצים שיש להם עור, שיש בזה ענין של פירוק, הרי דומה לדישה מצד התכונה הפנימית, ובכח"ג לא קפדינן שידמה לאב מצד הפעולה החיצונית, וכמו שמצינו ג"כ הרבה עניני תולדות שאינם דומים לאב בפעולה החיצונית כלל רק חשיבי תולדות מצד התכונה הפנימית שבהם נדמים להאב (כמו זומר דהוי תולדת זורע ומגבן תולדת בונה והרבה כיו"ב).

ונראה שהם הם דברי ר"א בן הרמב"ם שכתב דרך בדישה בעיני גידו"ק ולא במפרק, פי' רק בדברים שאין להם התכונה הפנימית של מפרק ואנו באים לחייבם רק מצד הדמיון החיצוני לפעולת הדישה, הוא דאמרין דאינו חייב אא"כ הם גידו"ק.^{ק"ז}

וע"ע לק' (עמ' ב') מה שכתבנו בביאור דברי הרמב"ן (צה.) דבחולב שהוא פרי בתוך כיס הוי דישה אפילו שלא בגידו"ק, אבל בחלזון שדש את הפרי עצמו אין דישה אלא בגידו"ק.

ח. והברייטא דחולין דמחייב בשאר שרצים כשיצא מהם דם, אזיל בשיטת ר' יהודה, דלדידה כל שמוציא דם מבע"ח דומה לדישה מצד הפעולה החיצונית, אף שאינו גידו"ק, וחייב אף שאין לו עור דממילא אין לו גם את התכונה הפנימית דמפרק. ולדעה זו גם בשאר שרצים גם אם לא יצא הדם אילו היה סוף הדם לצאת היה לו להתחייב ג"כ משום דש, אלא דכיון דבשאר שרצים אם לא יצא הדם הדרא בריא ממילא אי"ח עד שיצא מהם דם. אבל מתני' דר"פ ח' שרצים דסתם דבשאר שקצים ורמשים ליכא חיוב חובל כלל, דמשמע אפילו יצא מהם דם, היינו כחכמים דאין דישה אלא בגידו"ק וא"א לחייב בחובל כ"א במקום שיש לו את התכונה הפנימית דמפרק, והיינו דוקא בבהמה חיה ועוף וח' שרצים שיש להם עור. אבל בשאר שקצים ורמשים כיון שאין להם עור אין להם התכונה הפנימית דמפרק, ואילו מצד הפעולה החיצונית הרי לא דמי לדישה כיון שאין דישה אלא בגידו"ק. ולכן אינו חייב בהם אפילו יצא מהם דם. וכ"פ הרמב"ם.

ועפ"י ניחא כל מה שהקשינו לעיל כמבואר למעיין ודו"ק.

^{ק"ז} ועי' מש"כ הגרא"ז באבן האזל (פ"י שבת הי"ז) לענין מלאכת בונה שביאר בדעת הרמב"ם שיש בה ב' עניני תולדות, עשיית אהל דהוי תולדה מצד תכלית של המלאכה, וקיבוץ החלקים דהוי תולדה מצד הפעולה החיצונית. ומה דאין בנין בכלים היינו דעשיית כלי אין בו התכלית דעשיית אהל, אבל לענין התולדה דקיבוץ החלקים דאינו אלא מצד הפעולה זה שייך גם בכלים, עיי"ש באורך. וזה על דרך מה שנתבאר כאן לענין אין דישה אלא בגידו"ק, אלא דכאן הוא להיפך, במקום שיש הענין הפנימי דמפרק חייב אפילו על גידו"ק, אבל במקום שאנו באים לחייב רק מצד הפעולה החיצונית דדש בעינן שידמה גם במה שהוא גידו"ק. והכל לפי הענין.

וממילא דאידך מ"ד דס"ל דמותר לבעול, דדם מפקיד פקיד, היינו דפקיד ועקיר, ולכן ל"ש ב' מפרק.

אבל ק' מחולב דחייב משום מפרק (צה). ולכ' הוא פקיד ועקיר כמש"כ רש"י שם. ושמא להרמב"ם אינו עקיר לגמרי. ובאמת בירושלמי (פ"ז ה"ב) דעת ר"א דחולב חייב משום קוצר, ורש"י (שם) הביא דיש אומרים דחולב משום קוצר אלא דרש"י חולק ע"ז דל"ש קוצר בדבר שהוא פקיד ועקיר. ולדעת הירושלמי לכ' צ"ל דדם אינו עקיר לגמרי. וצ"ת בזה.

י. ואגב להעיר דעפ"י דרכינו ניחא מה שהרמב"ם השמיט דין הירושלמי פ' כלל גדול ה"ב דזורה והפריחו הרוח חייב משום זורה, דבאמת מצד התכונה הפנימית לא דמי לזורה כלל שהרי מבואר בגמ' (עג:) דזורה הוא מעין בורר, וכן העיר החיי אדם (בנשמת אדם כלל ט"ו סי' א'). רק צ"ל דמ"מ מחייב ליה הירושלמי משום שדומה לזורה מצד הפועלה החיצונית. ומ"מ השמיטו הרמב"ם משום דאנן קי"ל אין דיעה אלא בגידו"ק, ומסתמא ה"ה זורה, והירושלמי אזיל בשי' ר' יהודה דיש דיעה שלא בגידו"ק. וזהו כמה שכתבנו לעי' דהרמב"ם ס"ל דבהמה חיה ועוף לא הוי גידו"ק, דאילו לפי"ד המ"מ דבהמה חיה ועוף וח' שרצים הוי גידו"ק א"כ אדם נמי. וע"ע תש' הגרעק"א סי' כ', ובשו"ת יחזה דעת ח"ו סי' כ"ה.

(עוד יש להעיר במה דנקט הגרעק"א בפשיטות דדגים אין להם עור, וכן מוכח לדעת הר"א בן הרמב"ם דס"ל דיש חיוב חובל גם בבע"ח שאינם גידו"ק, ואילו בדגים ליכא חיוב חובל כמבואר מלשון

ט. ויל"ע לשיטת הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק א"כ מפס מורסא להוציא ממנו ליחה נמי אמאי אי"ח משום מפרק, דמה לי מפרק דם מה לי מפרק ליחה. ואף דאי"צ לליחה הרי הרמב"ם פסק כר' יהודה דמשאצל"ג חייב. ושמא ל"ש מפרק כ"א באוכל, דאפילו דם חשיב אוכל לגבי כלבו, אבל ליחה אינה אוכל כלל.

עו"ק דבגמ' כתובות (ה:) מבואר דאי דם מפקד פקיד מותר לבעול בתחילה בשבת, ואפילו אם לדם הוא צריך. ואמאי אי"ח משום מפרק.

ולענין הקושיא מליחה, שי"ל דהרמב"ם יפרש דזו היא באמת קושיית הגמ' ריש כתובות (ו:) דפריך למ"ד שאסור לבעול בתחילה בשבת, מ"ש ממפיס מורסא להוציא ממנה ליחה, ועיי"ש ברש"י ותוס' מה שפירשו בזה, ולהרמב"ם י"ל דזו היא באמת קושיית הגמ', דכמו דאסרינן לבעול משום חובל, ה"נ נאסור להוציא ממנו ליחה. אלא דיל"ע למה לא הק' מכל חובל בעלמא. וי"ל דעיי"ש שמתרץ התם פקיד ועקיר הכא פקיד ולא עקיר, ולפי דברינו צל"פ דל"ש דש כ"א בפקיד ולא עקיר, שמחובר קצת לקליפה. ולפי"ז יש להבין הקושיא דמעיקרא, דמכל חובל בעלמא לא קשיא דהוא בודאי מחובר, אבל דם בתולים הרי מפקד פקיד (ועיי"ש ברש"י דגם למ"ד חבורי מחובר אבל הוא קצת פקיד) וא"כ דמי לליחה, ובתירוץ מחלק דדם בתולים אף דפקיד אבל אינו עקור, ולא דמי לליחה דפקיד ועקיר ול"ש ב' דש.

נלמדים מאילים. וע"ע לק' מה שביארנו בזה.) ולפי"ז שמא יש לומר דדיוקו של ר' ירמיה לא היה מחובל כלל, אלא מצידה, דהיינו ממה דתנן דבשאר שקו"ר הצדן לצורך חייב. ומזה מדייק ר' ירמיה דהורגן נמי חייב. דאילו היה ההורגן פטור, כל שכן שהצדן היה פטור. אבל דלשון הגמ' "הא" הורגן חייב לא משמע כן, דמשמע דמדייק מפטור (חובל) לחיוב (הריגה), ולא מחיוב (צידה) לחיוב (הריגה), וע"ע.

ב. ולשיטת התוס' דחובל חייב משום נטילת נשמה קשה לי, דהנה לסברת ר' ירמיה דר"א ורבנן נחלקו גם בשקצים ורשמים שיש בהם פו"ר, בודאי נראה דרבנן פטרי אפילו בשמונה שרצים. דאין חילוק בין שמונה שרצים לשאר שקו"ר כ"א במה שיש להם עור, ומה ענין עור לאיסור הריגה. וכיון שכן, למה הוצרך ר' ירמיה להוכיח דמתני' כר"א מדתנן דשאר שקו"ר החובל בהן פטור הא הורגן חייב, דאי"ז אלא דיוקא בעלמא, יותר הו"ל להוכיח מגוף הדין דהחובל בשמונה שרצים חייב, דהא חיוב חובל הוא משום נטילת נשמה, ולרבנן אי"ח על נטילת נשמה דשקו"ר.^{קטו}

אכן עי' בריטב"א שכתב דר' ירמיה ס"ל דמחלוקת ר"א ורבנן הוא בשקו"ר שאין להם גידים ועצמות (וכסברת הירושלמי פ"א ה"ג). ולפי"ז ניחא קושיין, דשמונה שרצים יש להם גו"ע. אלא דאיני מבין לפי דבריו מהו דיוקו של ר' ירמיה,

המשנה והרמב"ם דאי"ח ככ"א בבהמה חיה ועוף, וע"כ משום שאין להם עור, וצ"ע דלענין תפילין נקט הגמ' (קח.) בפשיטות דיש לדגים עור, אלא שיש בו זוהמא. ויל"ח.)

ק"ז ע"ב

הערות בסוגיא דהריגת שקצים ורמשים

ושאר שקצים כו', הא הורגן חייב, מאן תנא א"ר ירמיה ר"א היא כו'. קשה מניין דייק ר' ירמיה דהורגן חייב. דתינח לשי' התוס' דחובל חייב משום נטילת נשמה, א"כ מובן הדיוק, דאם איתא דהורגן ג"כ פטור הו"ל להתנא לאשמעינן חידוש טפי דאפילו נטל נשמתו לגמרי – דהיינו שהרגן – פטור, וכל שכן חובל דאינו אלא נטילת נשמה קצת. אבל לשי' הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק, ואינו ענין כלל לנטילת נשמה, א"כ מהו דיוקו של ר' ירמיה, לעולם אימא דגם הורגן פטור, ומ"מ איצטרך לאשמעינן דהחובל בהן ג"כ פטור, דהם שני ענינים נפרדים לגמרי.

והנה בהמשך הסוגיא בעי לאתויי ראיה לר' ירמיה דמחלוקת ר"א ורבנן היא גם בפרין ורבין, ממה שנחלקו אם יש איסור צידה בפרעוש. הרי דמדמינן איסור צידה לאיסור הריגה. (ובפשוטו משום דשניהם

^{קטו} ובדוחק שי"ל דמח' ר"א וחכמים הוא בשקו"ר שאין להם עור דוקא, דלפינן מאילים, מה אילים שיש להם עור כו'.

שמענו מהסוגיא דרב אשי פליג על עצם הסברא דכל שאין בו איסור הריגה גם איסור צידה אין בו. ונפק"מ אי משכח"ל דבר שיש במינו ניצוד אבל אינו פו"ר, דיהיה פטור על צידתו, כמו שפטור על הריגתו.

וכן משמע ברמב"ן לעי' (יב.) שכתב בתוך דבריו דמינין שאין מפרין ורבינן כגון אלכרגו"ת פטור ולכתחילה נמי מותר בין לצוד בין להרוג עיי"ש, ולא משמע דההיתר לצוד משום שאין במינו ניצוד, דמאי פסקת, אלא משום שאין מפרין ורבינן.

וכן נראה להוכיח מדברי התוס' והרשב"א והריטב"א והר"ן בסוגיין שדנו אם מותר ליטול פרעוש שמתירא שמא ישכנו, ודימו אותו לצד נחש ולקוץ ברה"ר, ולמה לא הביאו ראיה ממה דמותר להפלות כליו בשבת (יב.), וע"כ דמשם ליכא ראיה דשאני כינה שאינו פו"ר ול"ש בה לא איסור הריגה ולא איסור צידה, וכמש"כ הרמב"ן.

אבל סתימת לשון הרמב"ם שכתב דשמונה שרצים וכן שאר שקו"ר שיש במינו ניצוד חייב עליהם משום צידה, ולא הזכיר דבעינן שיהיו פו"ר, משמע דס"ל דלענין צידה לא בעינן שיהיו פו"ר. (אא"כ נדחה דס"ל דלא משכח"ל דבר

לעולם נימא דמתני' כרבנן דההורג שקו"ר שאין להם גו"ע פטור, ומ"מ איצטרך מתני' לאשמעינן דהחובל בשאר שקו"ר פטור משום אותם שיש להם גו"ע, דחייב על הריגתן (כיון שיש להם גו"ע), ומ"מ פטור על חבלתן (דהדר בריא), וצ"ע.

ג. בגמ', והרי פרעוש דפו"ר ותניא הצד פרעוש כו'. צריך להבין איך ס"ד לדמות צידה להריגה. אבל בפשוטו ניחא, דהא מסתמא גם לר' ירמיה פלוגתא ר"א ורבנן בהריגה נלמד מאילים, דרבנן ס"ל מה אילים שאינם שקו"ר (או מה אילים שיש להם גידין ועצמות), וגם איסור צידה מסתמא נלמד מאילים, ולכן גם לענ"ז נאמר מה אילים כו'.

אבל הריטב"א (החדשים) ביאר באופן אחר דסברא היא דכל שבהריגתו פטור לא איפשר דליחייב בצידתו. ונראה כונתו דכיון דאינו נחשב בע"ח לענין איסור הריגה גם איסור צידה ל"ש בו. וקשה למה הוצרך הריטב"א לזה, הא בפשוטו ניחא כנ"ל. ועי' בהמשך.^{קטז}

ד. והנה רב אשי דחה דצידה אהריגה קא רמית כו', פי' דבצידה יש טעם אחר לפטור משום שאין במינו ניצוד, ולכן פליגי ר"א ור' יהושע בפרעוש דאף שפו"ר אבל אין במינו ניצוד. אבל לא

^{קטז} עוד יל"ע איך ס"ד דרבנן אי"ח על צידת שקו"ר, אף שפו"ר, הא נליף מחלזון. (אבל איסור הריגה א"א ללמוד מחלזון, דלא ניח"ל שימות, כדלעי' (עה.) דמה"ט הפוצע חלזון אי"ח משום נטילת נשמה. אבל בירושלמי (פ"א ה"ג) באמת יליף איסור הריגה מחלזון, ומשמע דפליג על הסוגיא דלעי'). אבל לסברת הריטב"א דלר' ירמיה פלוגתא ר"א ורבנן הוא בשרצים שאין בהם גו"ע דוקא ניחא, דחלזון יש בו גו"ע.

שיש במינו ניצוד ואינו פו"ר. וק' מה יענה הרמב"ם לסוגיין.

ה. והנה הגמ' קאמר דפרעוש פרה ורבה והק' הר"ן לעי' (יב.) דהוא מתהווה מן העפר, ותי' דכיון שיש בו חיות גדולה דמי לפו"ר. ולכ' כן צ"ל בדעת הרמב"ם שכתב ג"כ דחייב על הריגת הפו"ר וכן המתהווים מן העפר.^{ק"י} ולמדנו מזה דמה דילפינן מה אילים שפו"ר אי"ז מילתא בלא טעמא אלא סברא הוא דאין בהם חיות כ"כ. ולפי"ז מובן דאי"ז ענין אלא לאיסור הריגה, ולא לאיסור צידה.

וכיון שכן יש לומר דלא קשה על הרמב"ם מסוגיין. דאמנם ר' ירמיה דימה צידה להריגה, משום דס"ל דמחלוקת ר"א ורבנן הוא בכל שקו"ר, וא"כ אין טעם רבנן משום שאין בהם חיות, אלא גזה"כ בעלמא, דבעינן דומיא דאילים שאינם שקו"ר. וכיון שכן ה"ה לענין צידה דילפינן מאילים ג"כ, דמה אילים אינם שקו"ר כו'. אבל למה דקיי"ל כרב יוסף דפלוגתת ר"א ורבנן הוא באינם פו"ר דוקא, והוא מחמת חסרון חיות, מסתבר דזה שייך לענין הריגה דוקא, ולא לענין צידה. ולכן הרמב"ם לא הצריך פו"ר לענין צידה.

ו. אכן הריטב"א (החדשים) שביאר הדמיון לצידה משום דסברא היא דכל שאי"ח על הריגתו אי"ח על צידתו, נראה דס"ל כמש"כ בחי' הריטב"א (הישנים) דגם לר' ירמיה אין פלוגתתם בכל שקו"ר אלא בהנך דאין להם גו"ע דכיון שאינם חיים יב"ח הרי הם כמת. ולפי"ז יקשה גם לר' ירמיה איך ס"ד לדמות הריגה לצידה. והוצרך לחדש סברא חדשה דכל שאינו חי לענין הריגה אינו נחשב חי גם לענין צידה.

ולהריטב"א אין סיבה לומר שחזר הש"ס מזה, וגם למסקנא נשאר דאי"ח על צידת שקו"ר שאינן פרין ורבינן, וכדעת הרמב"ן. וכדמוכח מדברי הריטב"א עצמו לענין נטילת פרעוש כנ"ל.^{ק"י}

תוד"ה הצד. התוס' לא ביארו מנ"ל להרב פורת היתר זה. אבל הריטב"א הביא שנלמד מנחש דאם מתעסק שלא ישכנו מותר. ולפי"ז ההיתר אפילו ביש במינו ניצוד, כיון שהוא עכ"פ משאצל"ג. וע"ע שם שהביא שיש חולקים דבנשיכת נחש איכא צער טובא ולא דמי לפרעוש.

^{ק"י} אבל הרמב"ן (שם) ס"ל דהשחורה הקופצת שמתהווה מן העפר באמת אי"ח על הריגתה, כיון שאינה פו"ר, ופרעוש דסוגיין הוא מין אחר עיי"ש.

^{ק"י} ומש"כ הריטב"א דס"ד דפלוגתת ר"א ור' יהושע תלוי בהריגתו, היינו דס"ד דפלוגתתם בצידת פרעוש תלוי בפלוגתתם בהריגת כינה, ואילו למסקנא כינה לחוד ופרעוש לחוד, דפלוגתתם בהריגת כינה משום שאינה פו"ר, ופלוגתתם בפרעוש משום דאין במינו ניצוד. אבל עצם הסברא דכל שאי"ח על הריגתו אי"ח על צידתו נשאר גם למסקנא, דמהיכ"ת דהדר ב' הש"ס מזה.

דרבים. אלא ילפינן מנחש דכל שמתעסק שלא ישכנו מותר משום צערא. וה"נ לענין פרעוש. אלא דעדיין לא למדנו להתיר גם טלטול מוקצה משום צערא. דשמא טלטול מוקצה חמור טפי.

ולזה הוסיף הראיה דהוי כקוץ ברה"ר, פי' דבגמ' שם איתא דשמואל אמר שמותר לכבות גחלת של מתכת ברה"ר שלא יזוקו בו רבים, וכן מבואר בסוגיא דלר"ש מותר לכבות אפילו גחלת של עץ כיון שהוא משאצל"ג. ורבינא אמר דהלכך קוץ ברה"ר מותר לטלטלו פחות פחות מד"א. ואם איתא דטלטול מוקצה חמור טפי ממשאצל"ג ואיסור שבות דכיבוי גחלת של מתכת בעלמא, א"כ מנא ל' לרבינא ללמוד היתר טלטול מוקצה מהא דשמואל. אלא מוכח מאותה סוגיא, דבכל מקום שמתירים משאצל"ג משום צערא ה"ה שנתיר טלטול מוקצה. ומעתה כיון שכבר הוכיח הרא"ש מהא דנחש דשרינן משאצל"ג משום צערא דיחיד, ממילא נלמד מהא דרבינא להתיר גם טלטול מוקצה, וז"ב.

וכיון שכן שמא גם כונת הרשב"א והר"ן הוא עד"ז, אלא שקיצרו, וצ"ת.

איכא דמתני לה אהא המפיס מורסא כו' הצד נחש כו'. ידועה הקושיא דהרמב"ם פסק כו' יהודה דמשאצל"ג חייב, ומ"מ פסק דמפיס מורסא וצידת נחש מותרים.

והמ"מ (פ"י הי"ז) תי' דהרמב"ם הרי ס"ל (שם) דמפיס מורסא לעשות פתח חיובו משום מכה בפטיש, ובמקום שאינו מתכוון לתיקון לא חשיב גמר

ועי' ברשב"א ובר"ן שכתבו ג"כ דהוי כמתעסק שלא ישכנו, אלא שסיימו דהוי כקוץ ברה"ר, והיינו מה דהתיר רבינא לעי' (מב.) להעבירו פחות פחות מד"א שלא יזוקו בו רבים. וצריך להבין מה הוסיפו בראיה זו, ולמה לא סגי ללמוד מצידת נחש. ואי משום דהוקשה להם שמא בנחש איכא צער טפי, א"כ אמאי לא הביאו רק הראיה מקוץ ברה"ר. ואי משום דאפשר דהיזק הרבים שאני, א"כ מנא להו באמת דבפרעוש שרי, דלא דמי לנחש שיש בו צער טובא, ולא דמי לקוץ שיש בו היזקא דרבים. ואם באמת כונתם רק להביא ראיה מקוץ ברה"ר, ולא מנחש כלל, א"כ למה כתבו דהוי מתעסק שלא ישכנו, דלשון זה לקוח מדין נחש, ואם אין כונתם לזה א"כ הו"ל לומר בפשטות דאינו אלא דרבנן דאין במינו ניצוד.

ושמא יל"פ כונתם עפמ"כ הרא"ש (סי' א') וז"ל פי' ה"ר פורת ז"ל הא דצדן אסור היינו ע"ג קרקע דוקא או ע"ג בגדיו מבחוץ, אבל אם הוא על בשרו ונושכו מותר ליקחנו ולהשליכו מעליו דאינו כמתכוין לצודו אלא כמתעסק שלא ישכנו ואין בו משום איסור טלטול מידי דהוה אקוץ ברה"ר דרשינן בפי' כירה לטלטלו ולהוליכו פחות פחות מד"א עכ"ל. ומשמע מדבריו דעצם צידת הפרעוש מתיר מכא הא דנחש, דמתעסק שלא ישכנו, אלא דמביא ראיה מקוץ ברה"ר להתיר איסור טלטול מוקצה, דזה לא למדנו מצידת נחש שאינו מטלטל את הנחש. וגם בדבריו צל"ע כיון שצריכים להראיה מקוץ ברה"ר א"כ נלמד משם גם לעצם ההיתר צידה.

ונראה דעצם ההיתר א"א ללמוד מקוץ ברה"ר, דשאני התם דאיכא היזקא

וע"ע לעי' (קג.) שהארכנו קצת בזה, וע"ע שם מה שהבאנו מהג"ר יגאל רוזן לתרץ שיטת הרמב"ם באופן אחר.

וע"ע לעי' (קז.) מה שכתבנו בדעת רש"י בזה.

הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעה חייב. מפרש"י מבואר דחייבו משום עוקר דבר מגידולו, וזהו דמייתי מכשותא דחייב משום עוקר דבר מגידולו אע"ג שאינו מחובר לקרקע. ודלא כהרמב"ם והרמב"ן שפירשו דחייב דלדל עובר שבמעה משום נטילת נשמה.

ויש לעי' לפרש"י למה אי"ח באמת משום נטילת נשמה. דממש"כ רש"י שהפילתו משמע שהעובר מת. ושם ל"ש נטילת נשמה בעובר. ואכתי ק' דמי גרע מחובל דחייב נטילת נשמה. ויש לחלק.

ב. והרמב"ן הק' דהא אפילו לענין דישא קיי"ל (עה.) דאין דישה אלא בגידולי קרקע. וכ"ש קוצר.

ובדעת רש"י י"ל כמש"כ תוס' לעי' (עג:) לבאר מש"כ רש"י (צה.) דחולב דחייב משום מפרק היינו תולדה דדש, והא אין דישה אלא בגידול, וכ' התוס' דרש"י ס"ל דהלכה כר' יהודה דיש דישה שלא בגידול.

ג. עוד י"ל דרש"י ס"ל כהך צד בתוס' (עג:) והרמב"ן (קז.) דבע"ח חשיבי גידול. וכן פ' המ"מ בדעת הרמב"ם

מלאכה כלל (וע"ע במ"מ פ"ב ה"ב). והראיה דהרי שמואל פסק כר' יהודה דמשאצל"ג חייב ומ"מ אמר (לעי' עמ' א') דמפס מורסא פטור ומותר. (וכן הק' התוס' לעי' ג., ונדחקו דשמואל לדברי ר"ש קאמר ולי' לא סבירא לי'). וכן צידת נחש שאינו צדו כדרכו אלא מתעסק בו. ולכן שמואל התיר גם צידת נחש.

והסברא לענין מכה בפטיש יש לבאר דכל שאינו רוצה בתיקון זה אין לו חשיבות של גמר מלאכה. וגם לפי מה שדייק האבן האזל (שם) דשיטת הרמב"ם דמפס מורסא חשיב מכה בפטיש לא משום שהוא גמר מלאכה אלא משום שהוא מעשה אומן, יש לומר דאין לו חשיבות של מעשה אומן כשאין לו כונה לאומנות דעשיית הפתח כלל.

והסברא לענין צידה ביארו האחרונים דכיון שאינו פועל שום דבר בצבי עצמו, סגירת הדלת לא חשיבא מעשה צידה אא"כ נעשה לכונת צידה.

והגר"ח ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, דהתוס' לעי' (קג.) נקטו בפשיטות דמפס מורסא הוי דשא"מ, וכן מבואר ברשב"א שם. וי"ל דמה"ט התיר שמואל מפס מורסא וצידת נחש, משום שהוא דשא"מ, ושמואל לטעמי' (מא.; קיא.) דבדשא"מ פסק כר"ש. ואף שהוא פס"ר, י"ל דהרמב"ם פסק כהערוך דפס"ר דלא ניח"ל מותר. (וכן ביאר הרשב"א (שם) לדעת הערוך, דטעמא דשמואל משום שהוא פס"ר דלא ניח"ל.) ורב שלא אמר כן, ותלה ההיתר בדין משאצל"ג, לטעמי' (קיא.) דפסק כר' יהודה בדשא"מ.

שפסק דחובל חייב משום מפרק אע"ג
דהוא עצמו פסק דאין דישה אלא
בגידו"ק. (אבל לעי' הבאנו דברי ר"א בן
הרמב"ם שפי' בע"א.)

אבל ק' אם איתא דרש"י ס"ל דבע"ח הוי
גידו"ק א"כ אמאי פרש"י דחובל חייב
משום צובע או משום נטילת נשמה, ולא
פי' דחייב משום דש. וכמו פוצע חלזון
דס"ל לר' יהודה דחייב משום דש, וגם
רבנן לא פליגי אלא משום דאין דישה
אלא בגידו"ק.

ושמא יש לדחות, עפ"י מש"כ רש"י
(צה). דחולב ע"כ אינו חייב מקום קוצר,
כיון דפקיד ועקיר, אלא חיובו משום דש.
ושמא כמו"כ להיפך, לחיוב דש בעינן
דוקא פקיד ועקיר. ודם חלזון פקיד ועקיר
כמש"כ תוס' (צה). בשם ר"ת. ק"ט ולכן
ס"ל לרש"י דחובל ע"כ אי"ח משום
מפרק.

ד. עוד י"ל בדעת רש"י, דבאמת הרמב"ן
עצמו (קה). כשהקשה איך מחייבין
חולב משום דש הא אין דישה אלא
בגידו"ק, תירץ תחילה דהא דאין דישה
אלא בגידו"ק היינו כשדש בפרי עצמו,
אבל המפרק פרי מתוך כיס שלו חייב

אפילו שלא בגידו"ק. והדברים סתומים.
ונראה דהוא קרוב למה שביארנו לעי'
בדברי ר"א בן הרמב"ם, דעיקר הענין של
דישה הוא לפרק פרי מתוך כיס, ובכל
מקום שיש ענין זה חייב משום דש אפילו
שלא בגידו"ק. אבל פוצע חלזון דאין שם
פרי בתוך כיס אלא הדם מחובר לבשר, ק"י
אלא שדש בחלזון להוציא ממנו הדם,
וזה דומה לדישה בפעולה החיצונה, אף
שאין בו כ"כ הענין של דישה, ובוזה הוא
דאמרינן דכיון דאתינן מצד הדמיון
החיצוני בעינן שיהיה בגידו"ק דוקא. קכא

(ואח"כ כתב הרמב"ן עוד ב' תירוצים, או
דבע"ח הוי גידו"ק, אל דר"א דוקא הוא
דמחייב בחולב וחכמים פליגי עלי'
עיי"ש.)

ועד"ז יש לומר בדעת רש"י, דאמנם אין
דישה אלא בגידו"ק, אבל היינו במקום
דליכא הענין של פרי בתוך כיס, אבל
חולב דיש שם פרי בתוך כיס חייב שפיר
משום דש. וה"נ לענין קוצר, כל שיש שם
הענין של עוקר דבר מגידולו, חייב אפילו
שלא בגידו"ק.

ה. ואדחכי קשה בדעת הרמב"ן, דהוא
עצמו (צה). כתב סברא זו דבמקום שיש

ק"ט ר"ת כתב זה לתרץ למה בפוצע חלזון אי"ח משום חובל. אבל הרמב"ן (קז). באמת הק' למה
אי"ח בפוצע חלזון משום חובל, ונשאר בקושיא, ומבואר דס"ל דדם חלזון אינו פקיד ועקיר אלא
חבורי מחבר ככל דם חבורה.

קפ והרמב"ן לטעמי' דדם חלזון אינו פקיד ועקיר כנ"ל.

קכא ומ"מ הרמב"ן פשיטא לי' דחובל אי"ח משום דש, דאין שם הענין של פרי בתוך כיס, ודלא כמה
שביארנו בדעת הרמב"ם דבשרצים שיש להם עור הוי כמו פרי מתוך כיס.

משום קוצר, ולא מה שאינו מפורש בגמ',
דחייב משום נטילת נשמה.

אלא ע"כ דגם הרמב"ם פשיטא לי'
דקצירה עדיפא מדישה, ובעינן ממש מן
הקרקע, וכמש"כ הרמב"ן.

ו. אלא דעצם דברי הרמב"ן צ"ב איך
אפש"ל דבעינן ממש מן הקרקע, הא
בסוגיין מבואר דחייב על פיטרא מאונא
דחבצא. אלא מאי אית לך למימר,
דמעשה הקצירה אי"צ להיות מן הקרקע,
אלא דמ"מ בעינן שיהיה בדבר דבעלמא
גדל מן הארץ. אבל א"כ מהיכ"ת שיהיה
עדיף מדישה, ולר' יהודה דשייך דישא
אפילו בדבר שאינו גדול מן הקרקע,
מהיכ"ת להצריך יותר לענין חיוב קוצר,
וצ"ת.

שי' התוס' דלדל עובר חייב משום גוזז

התוס' בבכורות (כה. ד"ה ואמר) מפ'
דהושיט ידו ודלדל עובר שבמעיה חייב
משום גוזז, דפשיטא להו דקוצר ל"ש
אלא בגידו"ק, והתולש מבע"ח איסורו
משום גוזז. וקשה איך יפרנס הדמיון
לכשותא. דרש"י פי' דמביא ראיא דשייך
עוקר דבר מגידולו אף שאינו מחובר
לקרקע. וזה ל"ש לתוס' דמיירי באיסור
גוזז. והרמב"ן פי' דמביא דמיון דיניקת
הכשותא מן ההיזמי הוא כיניקת העובר
מן האם וכשם דהתם חשיב עוקר דבר
מגידולו כך כאן חשיב נטילת נשמה
מאותו מקום. אבל לפי' התוס' דמיירי
באיסור גוזז מה זה ענין לנטילת חיות,
הא איסור גוזז נאמר אפילו לאחר מיתה,

את הענין של פרי בתוך כיס יש דישא
אפילו שלא בגידו"ק. ואילו בקוצר
פשיטא לי' דליכא אלא בגידו"ק. ונראה
דהרמב"ן סמך על שאר הראיות שהביא
מגוזז ונוטל צפרניו דאין קצירה בבע"ח,
והיינו כמה שביאר בהמשך דבריו
דקצירה עדיפא מדישה דאפילו לר'
יהודה דיש דישא שלא בגידו"ק אבל
קוצר מודה דהוא ממש מן הקרקע, וה"נ
נימא דאפילו להך סברא שכתב הרמב"ן
דבמקום שיש את הענין של פרי בתוך
כיס יש דישא שלא בגידו"ק, אבל קצירה
לעולם בעינן שיהיה ממש מן הקרקע.

וכן צ"ל בדעת הרמב"ם, שכתב דהושיט
ידו ודלדל עובר חייב משום נטילת
נשמה, ואמאי אי"ח משום קוצר, והרי
הרמב"ם עצמו ס"ל דחובל הוי תולדה
דדש אף שאין דישא אלא בגידו"ק, וע"כ
או כדברי המ"מ דבע"ח הוי גידו"ק, או
כמה שביארנו עפ"י דברי ר"א בן
הרמב"ם דבשרצים שיש להם עור יש את
הענין של פרי בתוך כיס. וא"כ ה"נ
דכותי' יתחייב משום קוצר, או משום
דבע"ח הוי גידו"ק, או משום דיש שם
הענין של עוקר דבר מגידולו.

והמג"ח באמת כתב דלהרמב"ם חייב
שתים, גם משום קוצר וגם משום נטילת
נשמה, אבל הוא תמוה דאם איתא דס"ל
להרמב"ם דחייב משום קוצר א"כ בודאי
זהו פשטות כונת הגמ' דהרי מדמה לי'
לכשותא מהיזמי והיגי, והרמב"ן הוצא
הסוגיא מפשטא משום דפשיטא לי'
דל"ש קוצר בבע"ח. אבל אם הרמב"ם
ס"ל דחייב משום קוצר א"כ זהו בודאי
פשטות הסוגיא, וא"כ הו"ל להרמב"ם
להביא דין זה המפורש בגמ', דחייב

או בהפסקת החיות מבע"ח, כגון דלדל עובר שבמעיה.

וזהו גופא הדמיון לכשותא, דכמו בכשותא דכתב רש"י דאינו מחובר לקרקע, ומ"מ חייב משום עוקר דבר מגידולו, וע"כ משום שמפסיקו ממקום חיותו, וחייב משום קוצר, כך בדלדל עובר שבמעיה כיון שמפסיקו ממקום חיותו חייב משום גוזז, דקוצר וגוזז הוי גדר אחד דעוקר דבר מגידולו, וק"ל.

ביאור ראיית הרמב"ן מהסוגיא בבכורות דאין קוצר אלא בגידול

ע"י ברמב"ן בסוגיין שהאריך דל"ש קוצר אלא בגידול, והביא ראיה מהסוגיא בבכורות (כה). דכנגדו ביו"ט מותר.

והק' המהרי"ט אלגזי (בכורות שם) דאדרבא בכל הסוגיא שם מבואר דביו"ט איכא איסור עוקר דבר מגידולו, ומה דמותר לתלוש את השיער במקום השחיטה היינו או משום דשא"מ או משום דהוי עוקר דבר מגידולו כלאחר יד.

אכן ע"י לשון הרמב"ן בהל' בכורות וז"ל אפי"ה כיון דמסקנא דתולש משום גוזז הוא לא הוי משום עוקר דבר מגידולו דהוא תולדה דקוצר אלא תולש מן הקרקע אבל כל דתליש מן בע"ח משום גוזז הוא דמחייב בלחוד ומש"ה כי הוי כארחיה כגון עוף חייב משום גוזז ואי לא ארחיה הויא מלאכה כלאחר יד

כמו שהביא הרמב"ם (פ"ט ה"ז) מן התוספתא, וכן מפורש בירושלמי (פ"ז ה"ב) תלש מן המתה חייב תלישתה זו היא גיזתה עיי"ש.

והנה האחרונים דנים אם גדר קוצר משום הפסקת החיות או משום הפסקת החיבור לקרקע. (ע"י דבר אברהם ח"א סי' כ"ה מו"מ בזה עם הגר"י מפונוביז.) ומהירושלמי דצד דגים חייב משום קוצר מוכח דהוא משום הפסקת החיות, וכן מבואר מדברי הרמב"ן שפי' דזה הנלמד מכשותא דמקבל חיותו מן ההיזמי והיגי. וכן נראה מוכח מדין פיטרא מאונא דחצבא, דאין שם חיבור לקרקע כלל, רק שנוטלו ממקום חיותו. אבל מאידך הדבר אברהם מביא ראיה דתלוי בהפסקת החיבור בעלמא מהגמ' חולין (קכז:) תאינה שצמקה באביה חייב עלי' משום קוצר. (ועי' תוס' לק' קנ: ד"ה במחובר, ובדב"א שם בסו"ד מה שדן בדבריהם.) ואפשר דתרווייהו איתנהו, דהאב דקוצר יש בו הפסקת החיבור וגם הפסקת היניקה, וכל שיש בו א' משני אלה הוי תולדה.

והנה לפי' התוס' השם "עוקר דבר מגידול" כולל גם גוזז וגם קוצר. כמבואר בסוגיין דהגמ' קורא דלדול עובר ולנטילת כשותא "עוקר דבר מגידול", אף שהאחד הוא משום גוזז והשני משום קוצר. ומשמע דהכל גדר אחד אלא דזה בגידול"ק וזה בבע"ח. וכן הוא פשוט לשון התוס' שם דכל עוקר דבר מגידולו בבע"ח הוי תולדה דגוזז עיי"ש. וא"כ גם לענין גוזז י"ל דמשכח"ל בשני אופנים, או בהפסקת החיבור לבע"ח, כגון גוזז לאחר מיתה,

ופטור ואע"ג דהוי כארחיה לעקור דבר מגידולו עכ"ל.

וממש"כ דכיון דמסקנא תולש משום גוזז הוא לא הוי משום עוקר דבר מגידולו, משמע דס"ל דאף אמנם דמבואר בכל הסוגיא דבתולש ביו"ט איכא איסור עוקר דבר מגידולו, אבל כיון דבסוף מביא הגמ' מש"א רשב"ל דתולש כנף חייב משום גוזז, הרי תולש היינו גוזז, ומה דשרי בבכור משום דבבהמה לאו היינו אורחיה, אבל בעצם תולש היינו גוזז, וכיון דתולש היינו גוזז אינו חייב משום קוצר.

וכן מבואר בדברי הרמב"ן (עד:) בסו"ד דמתחילה היה קס"ד דתלישת שער הוי תולדה דתולש (דהיינו תולדה דקוצר) אבל למסקנא היא תולדה דגוזז.

והדברים סתומים נהי דריש לקיש אמר דחייב משום גוזז, אבל מנ"ל דאי"ח גם משום קוצר.

ואפשר דכונתו למש"כ הרמב"ן בסוגיין דמשמע מדברי ריש לקיש דחייב אחת ולא שתיים. (פי' דהברייתא קאמר דחייב ג' חטאות, אחת על התלישה כו', והרי הברייתא בא לרבות חטאות, ואם איתא דמחיים חייב שתיים על התלישה הו"ל להברייתא לצייר כשתלש מחיים, ויתחייב סך הכל ד' חטאות. אלא ע"כ דלעולם אי"ח כ"א אחת על התלישה. וכיון דריש לקיש ביאר דחייב משום גוזז, ע"כ דאינו חייב משום קוצר.)

או אפשר דכונתו למש"כ לעי' (עד:), כשביאר שיטתו דמותר לתלוש מן העוף קודם שחיטה כיון שהיא מלאכת אוכ"ג דנצרך לאחר שחיטה, ומה לי לתלוש אחר שחיטה או לפני, והק' דשמא קודם שחיטה חמור טפי דאיכא גם איסור עוקר דבר מגידולו דל"ש אחר שחיטה, ודחה דא"א להיות תולדה אחת משתי אבות עיי"ש.^{קכב} ומעתה כיון דריש לקיש אמר דחייב משום גוזז, וא"א לחייבו משום ב' אבות, ע"כ דאינו חייב משום קוצר.^{קכב}

^{קכב} ומספק"ל אם כונת הרמב"ן דלעולם תולדה א' א"א שתהיה שייכת לשתי אבות, והדבר צ"ל מוחלט לאיזה אב לשייכה. ונראה דכן הוא שי' הרמב"ם (ריש פ"ח) דמשקה חייב משום זורע ומנכש חייב משום חורש, ולא חש לקר' אביי ריש מו"ק (ב:) דיתחייב משום שניהם דומיא דזומר וצריך לעצים, ועי' לעי' (קב:) מה שכתבנו בזה. וכיון שאמר רשב"ל דתולש כנף מן העוף חייב משום גוזז, ושמע לעי' לרמב"ן דהיינו מחיים, ממילא הדבר מוחלט שחייבו משום גוזז ולא משום קוצר. או"ד כונת הרמב"ן דלעולם תולדה אחת אפשר להתרות בה משום ב' אבות, או מזה או מזה, אבל מ"מ לעולם א"א שיהיה חייב ב' חטאות. וכמו משמר דשי' רש"י (קלח.) דלרבה יכול להתרות או משום מרקד או משום בורר, וכ"נ דעת הרמב"ן (עד:), ומ"מ בפשטות משמר בשוגג אינו חייב ב' חטאות. (ועי' אבנ"ז סי' ק"פ.) (וצריך לחלק בין זה לזומר וצריך לעצים דחייב שתיים, דהתם הוי מעין ב' פעולות כיון דמשכח"ל זה בל"ז.) וכיון דאילו היינו מתרים בו משום גוזז, לא היה חייב משום קוצר, דהיינו קובעים שעשייתו משום גוזז, ממילא דכיון דעל איסור גוזז יש לו היתר דאוכ"ג, יכול הוא לעשות משום גוזז, ואינו אסור משום קוצר.

^{קכב} אבל קשה ע"ז דתינח גבי עוף דבאמת חייב משום גוזז, דעת הרמב"ן דא"א שיתחייב גם משום

ביו"ט מותר, דאי משום דלאו היינו אורחיה, היינו לענין גוזז אבל לענין קוצר שפיר הוי אורחיה לעקור דבר מגידולו ביד עיי"ש.

ותימה דהוא נגד הגמ' בבכורות דמביא דברי רב דכנגדו ביו"ט מותר, ותחילה קאמר משום שהוא דשא"מ, ומקשה ע"ז דהא רב פסק כר' יהודה, ומסיק אלא לעולם תולש לאו היינו גוזז וכנגדו ביו"ט מותר משום שהוא עוקר דבר מגידולו כלאחר יד. הרי מפורש דגם באיסור עוקר דבר מגידולו שייך ההיתר דכלאחר יד. ק"י

אבל לשני הדרכים קשה דהרמב"ן בסוגיין כתב ראייה דאין קוצר אלא בגידול"ק ממה שאמר ריש לקיש דתולש כנף חייב משום גוזז, ואח"כ כתב דכן משמע בסוגיא דבכורות, ומשמע דהן ב' ראיות נפרדות, ובאמת כל הראיה מסוגיא דבכורות הוא ממה שהביא הגמ' בסוף את דברי ריש לקיש, וא"כ הכל ראייה אחת.

ב. עוד יל"ע במש"כ הרמב"ן בהל' בכורות (שם) ויותר מבואר בדבריו לעי' (שם) להוכיח דע"כ תולש מבע"ח אין בו משום קוצר כלל, דאם לא כן למה כנגדו

קוצר. אבל בבהמה דאי"ח משום גוזז, דאי"ז אורחיה, למה לא יוכל להתחייב משום תולש. אבל זה בלא"ה קשה על הרמב"ן בסוגיין שכתב להביא ראייה דאין קוצר אלא בגידול"ק, ממה דמבואר בדברי ריש לקיש דחייב משום גוזז לבד, ואיזו ראייה היא, שמא לעולם יש קוצר שלא בגידול"ק, אלא דהתם גבי תולש כנף כיון דחייב משום גוזז א"א לחייבו משום קוצר, כדברי הרמב"ן לעי' (עד:), וצ"ע.

ק"י ובזה שמא היה אפש"ל דהנה התוס' (שם ד"ה ואמר) נקטו בפשיטות דבבכור לא אסרינן אלא האב מלאכה דגוזז אבל לא תולדות. ולפי"ז י"ל דלשון "עוקר דבר מגידולו" לא מכרעא אם הכונה תולש הוי תולדה דקוצר או תולדה דגוזז. ולא בא אלא לאפוקי דתולש לאו היינו גוזז ממש, ואינו אלא תולדה, ולכן ליכא איסור תולש בבכור, דבאיסור גיזה בבכור לא נאמרו תולדות.

(ומדויק לפי"ז בתחילת הסוגיא דמבע"ל אם טעמא דר' יוסי בן המשולם משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז, וביו"ט אסור דהו"ל עוקר דבר מגידולו, דק"ק מנא פסיק ל' דאי תולש לאו היינו גוזז לענין בכור דביו"ט יהיה אסור משום עוקר דבר מגידולו, שמא תולש לאו היינו האב דגוזז ומה דאסור ביו"ט הוא משום תולדה דגוזז. ולנ"ל ניחא דאמנם כן ולשון עוקר דבר מגידולו כולל שניהם.)

ולפי"ז מש"א הגמ' דלעולם תולש לאו היינו גוזז וכנגדו ביו"ט מותר משום שהוא עוקר דבר מגידולו כלאחר יד, יתכן דפירושו דלאו היינו האב דגוזז אלא עוקר דבר כו' שהוא תולדה דגוזז, ולכן כנגדו ביו"ט מותר דלענין גוזז שפיר הוי שינוי.

אמנם לפי זה יקשה, דהרי הגמ' מקשה על תירוצן זה בזה"ל "ותולש לאו היינו גוזז והתניא התולש את הכנף כו' ואמר ר"ל תולש חייב משום גוזז" עיי"ש. ומאי קושיא, אמנם תולש לאו היינו גוזז ממש לענין בכור, אבל בשבת שפיר קאמר ריש לקיש דחייב משום תולדה דגוזז. והרי בפירוש כתב הרמב"ן דמש"א ריש לקיש דחייב משום גוזז היינו משום תולדה דגוזז. ובאמת דכעיי"ז הקשו התוס'

דל"ש גוזז מהיכ"ת דהדינן מסברת
הש"ס דמעיקרא דשייך קוצר גם בדבר
שאינו גידו"ק.

ודוחק לומר דאדרבא זהו גופא הטעם
דתולש חייב משום גוזז, משום דא"א
לחייבו משום קוצר דאין קוצר אלא
בגידו"ק, אבל אילו היה שייך קוצר שלא
בגידו"ק אזי הוי אמרין דתולש הוא

ג. עו"ק נהי דמסקינן דתולש היינו גוזז,
וממילא דאינו תולדה דקוצר דא"א
להיות תולדה של ב' אבות. אבל הא
מיהת מבואר דבכל המשך הסוגיא היה
ס"ד דתולש בבהמה הוי תולדה דקוצר.
ולא נחתין לומר דאין קוצר אלא
בגידו"ק. וא"כ נהי דלמסקנא תולש הוי
תולדה דגוזז ולא תולדה דקוצר, אבל
שמא מה שאינו תולדה דקוצר אינו אלא
מה"ט גופא דכיון הוא תולדה דגוזז וא"א
להיות תולדה של ב' אבות זה מפקיע
שאינו תולדה דקוצר. אבל בעלמא היכא

(שם) לפי שיטתם דבבכור לא אסרינן כ"א האב דגוזז ולא תולדות, א"כ מאי קשיא להגמ' מהא דריש
לקיש, שמא לא אמר ריש לקיש אלא דחייב משום תולדה דגוזז.

ותחילה חשבתי דשמא הרמב"ן לא גרס "ותולש לאו היינו גוזז", רק "והתניא...", ומפרש דהקושיא
אינה על מש"א דתולש לאו היינו גוזז, אלא על מש"א דביו"ט מותר משום שהוא עוקר דבר מגידולו
כלאחר יד, ועל זה פריך דתולש את הכנף דחייב, ולא חשיב כלאחר יד, עד דמתרין דבעוף היינו
אורחיה. אבל לעולם גם בעוף תולש לאו היינו גוזז ממש, רק תולדה דגוזז.

אבל אי"ז מספיק דהרמב"ן מביא הירושלמי דאמר רשב"ל תולש בקדשים פטור ומקשה דמחלפא
שיטתי דרשב"ל עצמו אמר דהתולש כנף בשבת חייב משום גוזז. ומתרין דבעוף שאין לו גיזה
אחריתא זו היא גיזתה עיי"ש. ואמאי לא תירין דבשבת אי"ח כ"א משום תולדה דגוזז ואינו ענין
לבכור.

ועוד דעכ"פ מבואר ברמב"ן (עד:): דהיה ס"ד בגמ' דעוקר דבר מגידולו בבהמה הוי תולדה דקוצר,
רק דלמסקנא אינו כן כיון דחייב משום גוזז, ואמאי לא פירש דגם מתחילה היה פשוט דאי"ח משום
קוצר דל"ש אלא בגידו"ק, וגם בתחילת הסוגיא כשאמר דחייב משום עוקר דבר מגידולו היינו בתורת
תולדה דגוזז.

ועוד דהרמב"ן בסוגיין אחר שהוכיח דלדל עובר במעי בהמה אי"ח משום קוצר, דאין קוצר אלא
בגידו"ק, הסיק דחייבו משום נטילת נשמה. וק' אמאי לא נימא דחייבו משום גוזז. וכדפי' באמת
התוס' בבכורות. אלא נראה דפשיטא ל' להרמב"ן דלשון "עוקר דבר מגידולו" לא שייך בגוזז, דאינו
תלוי בחיות, דהרי אפילו לאחר מיתה איכא חיוב גוזז.

ומכל זה משמע שדעת הרמב"ן דגם בבכור שייך תולדות, ומש"א תולש לאו היינו גוזז היינו דאינו
אפילו תולדה, ועוקר דבר מגידולו היינו תולדת קוצר, והדרא קושיין לדוכתה.

תולדת קוצר ולא תולדת גוזז. דמהיכ"ת
לומר כן.^{קכ}

ד. שוב הראוני שבמהדורות החדשות של הרמב"ן הל' בכורות, בתחילת דבריו כשהביא לשון הגמ', לא כתב אלא "לעולם סבר רב דבר שאין מתכוין אסור ותולש לאו היינו גוזז", והשמיט המשך הגמ': "וביום טוב היינו טעמא דשרי דהוה ליה עוקר דבר מגידולו כלאחר יד". וצויין שם שבכתה"י של הרמב"ן ליתא לתיבות אלו. ונראה דהרמב"ן באמת לא גרס לי', וגם אינו יכול לגרסו, כיון דס"ל דלענין עוקר דבר מגידולו גם תולש הוי אורחיה. אלא עיקר תירוץ הגמ' הוא דבבכור שרי תולש לאו היינו גוזז, וגם ביו"ט שרי מה"ט גופא תולש לאו היינו גוזז, ואילו איסור קוצר ל"ש דאין קוצר אלא בגידו"ק.

ואף שהוא לכ' סתום מאד בגמ', דהרי בתחילת הסוגיא היה פשוט לן דאי טעמא דר' יוסי בן המשולם משום

דתולש לאו היינו גוזז א"כ ביו"ט ודאי אסור משום עוקר דבר מגידולו. אבל י"ל דבתחילת הסוגיא היה פשוט לן דתולש בשבת ויו"ט ע"כ אסור אי משום גוזז אי משום קוצר, שהרי מבואר בבבב"א דהתולש כנף חייב. ועכשיו מסיק דתולש לאו היינו גוזז, וגם משום קוצר ליכא, ולכן מקשה תיכף מהך ברייתא, ומתרץ דעוף שאני דהיינו אורחיה.

ולפי"ז ניחא כל מה שהקשינו, חדא מש"כ הרמב"ן בסוגיין כשהביא ראיות דאין קוצר אלא בגידו"ק הביא ראיה אחת מדברי ריש לקיש דתולש כנף חייב משום גוזז ומשמע דאי"ח אלא א'. ועוד ראיה ממסקנת הסוגיא דבכורות. והקשינו דלכ' הכל ראיה אחת דכל ההוכחה מהסוגיא דבכורות היא מדברי ריש לקיש שהובאו שם בסוף הסוגיא. אבל לפמש"נ הראיה מהסוגיא דבכורות היא עוד טרם שהובאו דברי ריש לקיש, ממה דמסיק דתולש לאו היינו גוזז, דקשה א"כ מ"ט דכנגדו ביו"ט מותר,

^{קכ} ושם לא משכח"ל עוקר דבר מגידולו שלא בגידו"ק שלא יהיה תולדת גוזז, וממילא מופקע מקוצר, דקוצר בכל מקום היינו שעוקרו ממקום חיותו ולא משכח"ל אלא או בצומח או בבע"ח, ומסקנת הסוגיא דכל תולש מבע"ח הוי תולדה דגוזז. וכן לשון הרמב"ן (בכורות שם) דכל דתליש מן בע"ח משום גוזז הוא דמחייב בלחוד עיי"ש. וה"ט גופא דהך כללא דקוצר הוא דוקא בגידו"ק, משום שגוזז מפקיע מקוצר.

אבל אי"ז מספיק דמ"מ הצד כוורא דאמר הירושלמי דחייב משום קוצר, והרמב"ן ס"ל דהבבלי חולק על זה, והיינו מכל הנך ראיות שהביא דתולש מבע"ח לא הוי קוצר, והרי בצד דגים אין שם צד גוזז כלל.

ועוד דהרמב"ן בסוגיין פי' דהושיט ידו כו' ודלדל עובר שבמעיה אי"ח משום קוצר, ומשום הך כללא שייסד דאין קוצר אלא בגידו"ק, ומ"מ לא כתב הרמב"ן שחייבו משום גוזז, אלא משום נטילת נשמה, ומשמע דפשיטא לי' דאין בזה לתא דגוזז, ומ"מ אי"ח משום קוצר דאינו גידו"ק. הרי דבעצם ל"ש קוצר כ"א בגידו"ק, ולא משום דגוזז מפקיע מקוצר. ואיך זה למד מהסוגיא דבכורות.

קרקע והניחו ע"ג יתידות מיחייב משום תולש עיי"ש, אף דנשאר בו עפר ויכול לצמוח. אכן עיי"ש בר"ח משום דמסתמא השריש, ונמצא שמעבירו ממקום שנתחבר עיי"ש, הרי דחיובו לאו משום שהוציאו מחיותו אלא משום שניתק את החיבור של השרשים. ואפשר דאזיל לשי'.

עכ"פ כיון דמצינו מפורש בדברי ר"ח דגם לפי סברת הירושלמי אי"ח עד שייבש בו כסלע, לא קשה על הרמב"ן שלא הוכיח מדברי שמואל עצמו דתלמודן פליג על הירושלמי, אלא הוכיחו מצד אחר דס"ל דלפום תלמודא דיין אין קצירה אלא בגידו"ק.

ב. והנה מדברי הירושלמי מבואר דגדר קוצר תלוי בהפסקת החיות. וכן נראה מדברי הרמב"ן עצמו שפי' דדלדל עובר שבמעה חייב משום נטילת נשמה מאותו אבר, ומ"מ מדמה ל' הגמ' לעוקר כשותא מהיזמי והיגי, דגם שם כיון שהכשות אינו יכול לחיות בלא ההיזמי והיגי נמצא שעוקר חיותו עיי"ש בדברי הרמב"ן, ומוכח דעוקר דבר מגידולו ג"כ הוי מצד הפסקת החיות, ולא מצד הפסקת החיבור בעלמא.

ועי' בדבר אברהם (שם סי' כ"ה) שהאריך בחקירה זו אם קוצר הוי מצד הפסקת החיות או הפסקת החיבור. והביא ראיה שדעת תלמודן דתלוי בהפסקת החיבור מהגמ' בחולין (קכז:) תאינה שצמקה באביה חייב עליה משום קוצר. אבל מדברי הרמב"ן הנ"ל נראה דתלוי בהפסקת החיות. אבל אפשר דתרווייהו איתנהו, ובשני האופנים הוי תולדה

לחזור ולהושיבם בקרקע. וכ"כ המהרש"ל (פ"ג ביצה ה"ב) בפשיטות דלירושלמי חייב מיד, ומובא במג"א (סי' תצ"ז סק"ו).

ובדבר אברהם (ח"א סי' כ"ד ענף ד') הק' כעיי"ז על המהרש"ל דנקט דש"ס דילן לא פליג על הירושלמי, ודלא כהרמב"ן. דא"כ אמאי קאמר שמואל דאי"ח עד שייבש כסלע. ותי' דבאמת רבינו גרשם בתענית (כד.) כתב וז"ל שייבש בו כסלע חייב משום צידה ומשום נטילת נשמה עכ"ל, והרי בודאי על הצידה חייב מיד, וע"כ דרבינו גרשם מפ' דמש"א שמואל כיון שייבש כסלע חייב היינו דאז חייב שמים, אבל על הצידה באמת חייב מיד. וא"כ ה"נ י"ל לדעת מהרש"ל לענין קוצר. ולפי"ז י"ל דמה"ט לא הוכיח הרמב"ן מכח דברי שמואל דתלמודן חולק על הירושלמי.

אבל עי' בר"ח שכתב וז"ל אמר שמואל השולח דג מן הים אם הוציאו מן הים ולא שהה כדי יציאת נפש עד שהחזירו לים פטור שהרי לא עקר דבר מגידולו וגם לא הרגו ולא העתיקו נמי ממקום חיותו לגמרי אבל אם הניחו ביבשה עד שייבש בו כסלע לחלוחית המים חייב עכ"ל. הרי מפורש דסבירא ל' דגם שמואל אית ל' דחייב משום עוקר דבר מגידולו, ומ"מ חיובו תלוי ביבש בו כסלע דרק עיי"ז חשיב שהעתיקו ממקום חיותו לגמרי.

והביאור בפשיטות דכל שנשאר בו לחלוחית שיכול עיי"ז להחזירו למים א"כ לא נעתק מן המים, שהרי עדיין מים עליו ומחייהו. ורק כשיבש בו כסלע עיי"ז נעתק מן המים וחייב. ויל"ע מסוגיא דלעי' (פא:) פרפיסא שהיה מונח ע"ג

ויל"ע אם דין זה שנקב פוסל נאמר גם כשניקב באמצע האות כגון באמצע ה"א וכדומה.

ב. והנה עי' מנחות (כט.) דאמר ר' יהודה אמר רב כל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותיה פסולה... אמר אשיאן בר נדבך משמיה דר' יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו פסול, א"ר זירא לדידי מפרשה לי מיניה דר' הונא ור' יעקב אמר לדידי מפרשה לי מיניה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול... ראמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי איפסיקא ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא אתא לקמיה דרבי זירא א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש אי קרי ליה ויהרג כשר אי לא ייהרג הוא ופסול עיי"ש.

והק' המפרשים איך מתכשר הוי"ו ע"י קריאת תינוק וכן ירך הה"י ע"י שנשתייר בו כשיעור אות קטנה, הא כיון שנפסק בניקבא א"כ אינו מוקף גויל, וכל אות שאין גויל מקיף לה מד' רוחות פסולה.

ובב"י סי' ל"ב נאמרו בזה שני תירוצים, והם נקובים בפי הפוסקים התירוצ' הראשון והתירוצ' השני. התירוצ' הראשון הוא דלא נאמר דין מוקף גויל כ"א לענין שתי אותיות שנוגעות זב"ז, וכן מדייק הב"י מלשון רש"י ד"ה שאין גויל מקיף לה שכתב וז"ל שמודבקת באות אחרת עכ"ל. והתירוצ' השני, דפסול אינה מוק"ג נאמר רק כשבשעת כתיבה לא היתה האות מוק"ג, אבל אם בשעת כתיבה היתה מוק"ג ורק אח"כ ניקבה אין בזה פסול דאינה מוק"ג.

דקוצר, וכמש"נ לעי' (בענין שי' התוס' דלדל עובר חייב משום גזוז).

עוד יש לעי' דמדברי הירושלמי גבי צד כוורא מוכח דקוצר הוי מצד הפסקת החיות כנ"ל, אבל מאידך בירושלמי לעי' (פ"ז ה"ב) איתא דחולב חייב משום קוצר, אף דאין שם הפסקת החיות. אלא דמשמע שם דאי"ז אלא דעת ר"א עיי"ש, ואפשר דמה"ט גופא פליגי רבנן.

ורש"י לעי' (צה.) הביא דיש אומרים דחולב חייב משום קוצר, אבל רש"י פליג עליהו דל"ש בזה קוצר כיון דפקיד ועקיר. ואם מסברא בעלמא פליג רש"י קשה דהרי בירושלמי מבואר דאי' מ"ד דחולב הוי בכלל קוצר.

וצ"ל דרש"י היה לו ראייה דלדינא ל"ש קוצר בדבר שהוא פקיד ועקיר. ובפשוטו נראה שהוא מהגמ' ריש כתובות (ה:) דמבואר שם דאי דם מפקד פקיד אי"ח כשבוועל בתחילה בשבת, אפילו אם לדם הוא צריך. וחולב לא עדיף מזה.

ובאמת יל"ע להרמב"ם דחולב חייב משום מפרק, א"כ מה לי דם מפקיד פקיד, יתחייב ג"כ משום מפרק. ועי' מה שכתבנו בזה לעי' (עמ' א').

ק"ח ע"א

כל נקב שהדיו עובר עליו כו'. עי' מנחות (לה.) האי קולפי כו' מבואר דהוא מדין כתיבה תמה.

ד. וכן עי' טור (סי' ל"ב) שהביא פלוגתא אם בתוך האות צריך הקפת גויל, וז"ל ויהיה שלם שלא יהיה בו נקב שאין הדיו עובר עליו, ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר, י"א אפילו נקב כל תוכו ובירושלמי משמע שצריך גם בפנים מוק"ג עכ"ל. והלשון משמע דכל הפלוגתא הוא דוקא לאחר כתיבה אבל קודם כתיבה לכו"ע בעינן שלא יהיה שם נקב. והביאור נראה כנ"ל דס"ל דהקפת גויל שייך גם לאחר כתיבה, ובזה יש פלוגתא אם שייך גם בתוך האות, אבל מדין כתיבה תמה צריך שלא יהיה שם נקב בשעת הכתיבה.

ובמקו"א (ס' ישמח אב ח"ב ע"פ כירה ועוד) הארכנו ואכ"מ.

א"ר הונא כותבין תפילין ע"ג עור של עוף טהור. הנה הרמב"ם כתב דעור העוף כשר הן לתפילין והן למזוזה וס"ת. וק' הרי ס"ת נכתב על גויל, ותפילין על קלף, ומזוזה על דו"ס, ואיך עור אחד כשר לשלשתן. אבל הרמב"ם לשי' דס"ת שנכתב על קלף כשר ולא נאמר קויל אלא לאפוקי דו"ס, ומזוזה שנכתב על קלף כשר ולא נאמר דו"ס אלא למצוה עיי"ש, נמצא כולן כשרים על קלף. וא"כ נאמר דעור העוף דינו כקלף.

ועיי"ש ברמב"ם ב' גירסאות אם קלף הוא הדק העליון שקרוב לשיער או העב התחתון שקרוב לבשר, ודעת הרא"ש (הל' ס"ת) שהוא הדק העליון. ולכ' עור העוף דומה יותר לדק העליון. וכל שכן עור הדג (שהיה כשר אלמלא שיש בו זוהמא).

ג. ועי' רמב"ם פ"א תפילין הי"ט-כ' כתב וז"ל וצריך להזהר בכתיבתן כדי שלא תדבק אות באות שכל אות שאין העור מקיף לה מד' רוחותיה פסול... עור שהיה נקוב לא יכתוב ע"ג הנקב, וכל נקב שהדיו עוברת עליו אינו נקב ומותר לכתוב עליו... ניקב העור אחר שנכתב אם ניקב בתוך האות כגון תוך ה"א או תוך מ"ם וכן בשאר אותיות כשר... ניקב בירך של אות עד שנפסקה אם נשתייר ממנה מלא אות קטנה כשר והוא שלא תדמה לאות אחרת עכ"ל.

והבית הלוי שם (קונטרס מוקף גויל, בסוף הביה"ל עה"ת) דייק ממה שפתח הרמב"ם בדיבוק וסיים דבריו ונתן כלל דכל שאין מוקף לה גויל פסולה, דמשמע דס"ל דאף שגם נקב פוסל אבל היינו מדין דיבוק והיינו כשנקב מגיע לאות שני. אלא שהקשה דא"כ למה כתב בה"כ שהכשר ניקב העור בתוך המ"ם או בירך אם נשתייר כשיעור אות קטנה הוא רק בניקב אחר הכתיבה. ע"ש מה שתירץ שגם הרמב"ם חשש לחומרת שני התירושים בב"י, והוא דחוק כמובן.

אבל נראה דמה שכתב הרמב"ם שבשעת כתיבה א"א לכתוב ע"ג נקב אי"ז כלל מדין הקפת גויל, רק מדין כתיבה תמה, והוא דין אחר לגמרי, דאפילו במקום של"ש לפסול מטעם הקפת גויל, מ"מ בעי' שבשעת כתיבה לא יכתוב ע"ג נקב, והוא בכלל דינא דסוגיין דכל נקב שהדיו עובר עליו כו' הא אם אין הדיו עובר עליו הוי נקב וחסר בכתיבה תמה. וס"ל להרמב"ם דדין כתיבה תמה נאמר בשעת כתיבה דוקא.

ושמא בעצם לא נאמרו חילוקים אלה כ"א בעור בהמה וחיה, אבל עור העוף אין בו חילוקים אלה, וכשר לכל.

עכ"פ קשה למה לא קאמר הגמ' דזהו החידוש של רב הונא, דעור העוף דינו כקלף, או שאי"צ קלף, דלכ' הוא חידוש גדול, וצ"ע.

מיתיבי ר"ז בכנפיו כו' ואי ס"ד עור הוא היכי מרבה ליה קרא כו'. משמע דלרב הונא פריך, והק' מהרש"א אמאי לא פריך אמתניתין. והגרעק"א הק' עוד יותר לפי האיכא דאמרי בגמ', דאמר אביי לעולם אימא לך לאו עור הוא כו', והרי אביי עצמו הסכים לעי' דמוכח מהמשנה דעור הוא אלא דרב הונא קמ"ל דאף שיש בו ניקבי ניקבי כשר. ואיך קאמר הכא דלעולם אימא לך לאו עור הוא.

ועי' במהרש"א שתי' דאמתני' לא פריך ר"ז דאימר דאע"ג דהוי עור לענין שבת מ"מ לענין הפשט לא הפקיד הכתוב אלא על עור שלם כמו בבהמה, אבל רב הונא חידש דאע"ג דאית ביה נקבים לא חשיב נקב כיון דהדין עוברת עליו א"כ לענין הקרבה נמי מקרי עור שלם עיי"ש. ותמוה לכ' דמהיכ"ת לומר כן דלא הפקיד הכתוב אלא על עור שלם, ועוד מה ענין דיו עוברת עליו להפשט.

ונראה בכונת מהרש"א, דהנה התוס' הק' מאי מקשה ר"ז אם עור הוא היכי רבייה קרא להקטרה, הא אפילו נוצה שבכנפים מרבי קרא להקרב, ותי' דמהנוצה לא קשה הרי גם צמר שבראשי כבשים קרבים עם הבשר היכא דמחוברין, אבל אם עור הוא צריך הפשט כמו בבהמה. וכן מבואר בדברי רש"י דקושיית ר"ז היא מצד חיוב הפשט.

והנה עור קדשים הוא ממתנות כהונה (עי' ב"ק קי:), וקרוב לומר דכל שאינו ראוי למתנ"כ אין בו דין הפשט. (ועי' בהגהות הגר"א מ"ה בסוגיין.)

והנה רב יוסף הקשה מאי קמ"ל רב הונא הא ממתני' כבר שמעינן דעור העוף חשיב עור. ותי' אביי דאלמלא דברי רב הונא הוי ס"ד כיון דאית בי' ניקבי ניקבי לא. ובפשוטו הכונה דהיה ס"ד דאף שהוא עור גמור אבל א"א לכתוב עליו תפילין משום שיחסר בכתיבה תמה. אבל ק"ק דא"כ לא הו"ל לרב הונא לומר אלא דכל נקב שהדיו עוברת עליו אינו נקב, וכדאמרי במערבא, וממילא פשוט דאפשר לכתוב על עור העוף. ויש ליישב. אבל נראה לדעת מהרש"א דבאמת כונת אביי לומר דאף דהוי ידעינן דנקב שהדיו עוברת עליו אינו פוסל בתפילין, אבל היה ס"ד דעור העוף שמלא נקבים נקבים אינו ראוי להשתמשות אדם כלל, ומופקע משם קלף. ולזה אשמעינן רב הונא דמ"מ כיון שהדיו עוברת עליו וחזיא למילתי' חשיב קלף. קכז

קכז אבל הב' מאיר גודמן נ"י העיר דמרש"י (ד"ה לא נכתיב) משמע דהס"ד דכיון דיש בו ניקבי ניקבי

אבל לפי הך ס"ד, דעור העוץ אינו ראוי להשתמשות כלל, ומופקע משם קלף, ה"ה דאין בו חיוב מתנות כהונה, וממילא לא היה בו חיוב הפשט. ולכן אמתניתין לא קשה מהא דבכנפיו, שעור העוץ אי"צ הפשט. ורק לרב הונא פריך, דרב הונא השמיענו דכיון דראוי לכתובת תפילין עכ"פ חשיב קלף לענ"ז, וממילא דראוי למתנ"כ, ויש בו דין הפשט.

פרק אלו קשרין

ק"א ע"ב

וק' ממכבה גחלת של עץ ע"מ שלא יזוקו
בה רבים דחייב לר' יהודה, כמבואר בגמ'
בפ' כירה (מב.). והרי אי"ז ע"מ להדליק.

וצ"ל דמיירי שדעתו אח"כ להדליק
הגחלת. ואף דאינו מכבה לצורך זה, לא
איכפת לן בזה. ובלא"ה מוכח כן מקורע
על המת דחייב (קה:): אף דאינו עושה
כדי לתפרו, וע"כ דמ"מ חשיב ע"מ
לתפור כיון דסוכ"ס עומד לתפרו או
לשללו עכ"פ, כמש"נ לעי' ר"פ האורג.

ב. אבל מדברי רש"י (לא:): מבואר דמה
שצ"ל ע"מ לבנות במקומו, הוא כדי שלא
ייחשב מקלקל, דס"ל לר' יוסי דלא חשיב
תיקון אלא ע"מ לבנות במקומו דוקא.

וק' דשי' רש"י בפ' האורג (קו). דלר'
יהודה סגי בתיקון אצל אחרים ואי"צ
תיקון בגוף המלאכה. ולכן מבעיר עצים
לקדירתו אע"פ שמקלקל אצל העצים,
שזהו גוף המלאכה, מתקן אצל אחרים
וחייב. והרי אין התיקון במקומו.

ולכ' החילוק פשוט דבסותר ע"מ לבנות
אין שם תיקון באותה שעה כלל כ"א מה
שמכשירו לתיקון, ובזה הוא דמצריך ר'
יוסי שאותו הכשר יהיה במקום הקלוקל.
אבל במקום שיש שם תיקון ממש בשעת
המלאכה, כגון מבעיר עצים לקדירתו,
אי"צ שיהיה התיקון במקום המלאכה.

אבל אי"ז מספיק דהרי גם במכבה ס"ל
לר' יוסי דצ"ל ע"מ להבעיר במקומו,
ולכן אי"ח כ"א בחס על הפתילה. אבל
בחס על השמן פטור. והרי לכ' יש שם
תיקון ממש דלא יכלה השמן. ומאי שנא
חובל וצריך לדם ממכבה וצריך לשמן.

בענין מתיר ע"מ לקשור, ובגדרי
משאצל"ג

וכשם שהוא חייב על קישורן כך הוא
חייב על היתרן. עי' תוס' (עג.). דמספק"ל
אם צריך מתיר ע"מ לקשור דוקא. ואף
דבמשנה לא קתני אלא המתיר, אין לדייק
מזה דהא גם סותר לא קתני ע"מ לבנות,
ומ"מ מבואר בגמ' (לא:): דצריך סותר
ע"מ לבנות. וא"כ גם במתיר י"ל דצריך
מתיר ע"מ לקשור דוקא.

ומעצם ספיקת התוס' מוכח דמה שצריך
סותר ע"מ לבנות אינו רק שלא יהא
מקלקל, אלא מעצם השם מלאכה. וממה
שהביאו התוס' ראיה מהגמ' (לא:): מוכח
דס"ל דמה דס"ל לר' יוסי (אליבא
דעולא) דצ"ל סותר ע"מ לבנות במקומו
דוקא (דזהו הנידון בגמ' שם) אינו מצד
דיני תיקון בעלמא, אלא מצד השם
מלאכה דסותר ע"מ לבנות. אבל אילו לא
היה השם מלאכה סותר ע"מ לבנות
דוקא, והיה סגי בתיקון בעלמא, לא היה
מקום להצריך שיהיה התיקון במקום
הסתירה דוקא.

ואף דבגמ' שם מדמה לי' למלאכת כיבוי,
דגם שם מצריך ר' יוסי (אליבא דעולא)
שיהיה חס על הפתילה דוקא כדי
שייחשב ע"מ לבנות במקומו, צ"ל דגם
זה אינו מדין תיקון בעלמא אלא משום
דהשם מלאכה דכיבוי הוא ע"מ להבעיר,
וכן מפורש בתוס' (לא:): עיי"ש.

ויל"ע דנמצא שדין משאצ"ג כולל שני ענינים שונים, חדא דלר"ש צריך תיקון בגוף המלאכה, ועוד דצריך שברצונו היה בא לו. ומה ענין זל"ז.

ונראה (כמש"נ לעי' קה:) דלרש"י עיקר המלאכה הוא התיקון, ולר"ש התיקון צריך להיות אותו תיקון שהוא "עיקר תכליתה"^{קכח} של המלאכה, וזה כולל שני ענינים, חדא שהתיקון יהיה בגוף – דהיינו החפצא – של המלאכה, ועוד דאותו תיקון יהיה באופן שנהנה מן התיקון ולא באופן של מניעת היזק. אבל ר' יהודה ס"ל דאי"צ אותו תיקון שהוא עיקר תכליתה של המלאכה, וסגי בתיקון אצל אחרים, וכן בתיקון שהוא בדרך מניעת היזק.^{קכט}

ד. והנה התוס' (צד.) הקשו לרש"י דס"ל דכל שברצונו לא היה בא לו חשיב משאצ"ג א"כ לר"ש איך משכח"ל מלאכת סותר ע"מ לבנות, והרי ברצונו לא היה שם בנין מעיקרא.^{קל} וכן הקשו מקורע ע"מ לתפור שהיה במשכן ביריעה שנפל בה דרנא (עי' לעי' עה.) והרי ברצונו לא בא לו הדרנא. (והתוס' עצמם

אלא ע"כ צ"ל דאיה"נ לר' יוסי (אליבא דעולא) גם מבעיר עצים לקדירתו לא חשיב תיקון. (ויסבור ר' יוסי כר"ש דמקלקל בחבורה חייב, כיון דלא משכח"ל תיקון.) והגמ' (קו.) דנקט בפשיטות דלר' יהודה משכח"ל תיקון בחובל ומבעיר, דהיינו תיקון אצל אחרים שלא במקום המלאכה, היינו כת"ק דפליג על ר' יוסי ומחייב אפילו בחס על הנר והשמן.

ג. שיטת רש"י (קו.) דלר"ש דפטור במשאצ"ג צריך תיקון בגוף המלאכה, ולר' יהודה דמחייב במשאצ"ג סגי בתיקון אצל אחרים. עוד ס"ל לרש"י בכ"מ דכל שברצונו לא היה בא לו חשיב משאצ"ג, ולכן הוצאת המת חשיב משאצ"ג דברצונו לא היה בא לו (עי' רש"י צד:), וכן הוצאת כיס של זב (יב.) כתב רש"י דהוי משאצ"ג דברצונו לא תעשה ואינו עיקר תכליתה של המלאכה, וכן כיבוי הנר כשחס על הפתילה כתב רש"י (לא:). דהוי משאצ"ג כיון שברצונו לא היה בא לו. ועי' ברמב"ן (צד.) שביאר עד"ז דמשאצ"ג היינו דהצורך אינה אלא מניעת היזק.

^{קכח} כלשון רש"י (יב.).

^{קכט} אבל ק"ל למה הוצרך רש"י לומר דהוצאת כיס של זב הוי משאצ"ג משום שברצונו לא היה בא לו, תפ"ל שאין התיקון בגוף המלאכה אלא אצל אחרים דהיינו אצל בגדיו שלא ייטנפו. וצ"ע.

^{קל} ואפילו אם היה צריך להבנין דמעיקרא, אבל עכשיו שרוצה לבנות בנין אחר במקומו הבנין דמעיקרא אינו אלא מונע מה שרוצה לבנות. וכמו במכבה את הנר מפני שחס על הפתילה, דחשיב משאצ"ג, וביאר רש"י משום דלפי רצונו שחס על הפתילה היה עדיף שלא היה דולק כלל, ובודאי מיירי אפילו אם בשעתו היה צריך להבערה דמעיקרא, דמ"מ עכשיו שחס על הפתילה אינו רוצה שתבער והכיבוי הוא מניעת היזק מן הפתילה. וז"פ.

אבל התוס' דלא נ"ח"ל בזה, פשוט דאזלי לשיטתייהו (עג.) דמה שמצריך ר' יוסי (לא:) סותר ע"מ לבנות במקומו הוא משום שזהו עצם השם מלאכה, וממילא כיון דר' יוסי מצריך גם מכבה ע"מ להבעיר במקומו ע"כ דגם השם מלאכה דמכבה הוא מכבה ע"מ להבעיר, וכמש"כ התוס' (לא:) להדיא. וממילא דא"א לומר כסברת הרמב"ן, שהרי מבואר בגמ' (שם) דמכבה כחס על הפתילה הוי משאצל"ג, ופרש"י משום שברצונו לא הובערה מעולם, ולא אמרינן דהרי נהנה מן ההבערה לבסוף.

אבל רש"י והרמב"ן ע"כ סבירא להו דהשם מלאכה דמכבה הוא הכיבוי עצמו, ולא מכבה ע"מ להבעיר. ולכן מכבה כחס על הפתילה הוי משאצל"ג שהרי אינו נהנה מהכיבוי כ"א בדרך מניעת היזק. ולא דמי ליריעה שנפל בה דנא דשם השם מלאכה הוא קורע ע"מ לתפור. וכן סותר ע"מ לבנות. ורש"י לטעמ' דמה שר' יוסי מצריך סותר ע"מ לבנות במקומו אי"ז כלל מצד השם מלאכה דע"מ לבנות כ"א מדין תיקון בעלמא, דצריך תיקון במקומו, וא"כ אין מאותה סוגיא הוכחה כלל מהו השם מלאכה דמכבה, ודו"ק.^{קלא}

יש להם שיטה אחרת דחס על הפתילה חשיב משאצל"ג משום שאינו טוב עכשיו משהיה בתחילה ולא דמי לכיבוי שהיה במשכן, והוא עפ"י שיטתם (צד.) דגדר משאצל"ג בכ"מ שאינו לצורך שנעשה בשבילו במשכן.)

והרמב"ן (שם) תי' הא דיריעה שנפל בה דנא דסוכ"ס עכשיו שנפל בה דנא נהנה מהתפירה ולא דמי להוצאת המת דאינו נהנה מעצם ההוצאה אלא הוא מניעת היזק בעלמא. ונראה דעד"ז יתרין הא דסותר ע"מ לבנות דעכשיו שיש שם בנין נהנה ממה שיבנה לבסוף.

ולכ' תמוה דהרי אין אנו דנים על מלאכת התפירה והבנין כ"א על מלאכת קורע וסותר, והרי אינו נהנה מן הסתירה והקריעה עצמן.

אבל פשוט משום שעצם השם מלאכה הוא קורע ע"מ לתפור, וכמבואר בדברי רש"י (עג.) שכתב דבעינן קורע ע"מ לתפור משום שכך היה במשכן.^{קלא} וכיון שנהנה מהתפירה, חשיב שנהנה גם ממלאכת קורע ע"מ לתפור. וכן צ"ל לענין סותר ע"מ לבנות.

^{קלא} ובמה שקשה על זה לכ' מדברי רש"י (לא:) דצריך קורע ע"מ לתפור כדי שלא יהא מקלקל, הארכנו לעי' ר"פ האורג.

^{קלב} ואף שהגמ' (לא:) מדמה סותר לכיבוי, היינו לר' יהודה דאי"צ תיקון בגוף המלאכה, ומ"מ מחדש ר' יוסי (אליבא דר' יוחנן) דצריך תיקון במקום המלאכה, ובזה אין חילוק בין כיבוי לסותר. אבל לר"ש בודאי חלוקים, דסותר ע"מ לבנות חייב ולא אמרינן דברצונו לא היה בא לו הסתירה, אבל מכבה משום שחס על הפתילה פטור דברצונו לא היה בא לו, וכמה שביארנו החילוק.

מלאכות דבעינן בהו ע"מ לבנות, אלא דין כללי בגדר תיקון בעלמא. ולכן הוקשה לו, תינח בהו"א דמיירי דאיתרמי תרי קיטרי כו' הרי יש שם תיקון באותו מקום שמתיר, דנעשה נאה יותר. אבל למסקנא דילפינן מצידי חלזון שמתירין קשריהן, אילו נפרש שעושים כן לקצר הרשת בעלמא, א"כ התיקון אינו בחוט זה שמתיר אלא במקו"א. ולזה פרש"י שמתירין בצד זה וקושרין אותו חוט בצד אחר, וחשיב ע"מ לבנות במקומו, כמו במכבה כחם על הפתילה דהפתילה היא מקום המלאכה, כמו שפרש"י שם, כך כאן החוט הוא מקום המלאכה.

אלא דפי' זה דחוק דמהיכ"ת דהסוגיא בפ' כלל גדול אתיא כו' יוסי (אליבא דעולא) שהצריך סותר ע"מ לבנות במקומו.

אבל עדיין י"ל דרש"י לטעמי' בסוגיא דפ' האורג (קו). דלר"ש צריך תיקון בחפצא של המלאכה, וכגון מבעיר דהיה צ"ל תיקון בעצים עצמם, וחובל דהיה צ"ל תיקון בנחבל. וא"כ גם מתיר צ"ל תיקון בחוט גופא. ותינח להו"א דילפינן מאורגי יריעות אי איתרמי תרי קיטרי כו' אפשר דחשיב תיקון בגוף המלאכה במה שמתיר הקשר ונעשה היריעה יפה במקום זה. אבל למסקנא דילפינן מצידי חלזון שמתירין קשריהם, הרי התיקון אינו לא באותו חוט ולא במקומו. ולזה

ה. התוס' (עג). דייקו מדברי רש"י (עד): דמפ' הס"ד שם דילפינן מתיר מאורגי יריעות דאי מתרמי תרי קיטרי מתיר חד וקטיר חד, דפרש"י שהיה מתיר קשר אחד ומניח השני, והרי אי"ז מתיר ע"מ לקשור, ש"מ דס"ל לרש"י דאי"צ מתיר ע"מ לקשור.

אבל בתורעק"א על המשנה שם מדייק לאידך גיסא ממה שפרש"י למסקנת הגמ' דילפינן מצדי חלזון שקושרין ומתירין, ופרש"י מתיר מכאן וקושר מכאן, ומי הצריכו לזה, ומשמע דבא לפ' שהיה מתיר ע"מ לקשור.^{קלג}

אבל ק' כיון דבהו"א עכ"פ מוכח (לפרש"י) דאי"צ מתיר ע"מ לקשור, מי דחקו לרש"י לומר דהגמ' חזר מזה במסקנא.

והריטב"א (החדשים) באמת כתב לאידך גיסא, שמדברי רש"י דמתיר מכאן וקושר מכאן, מוכח דס"ל דאי"צ מתיר ע"מ לקשור. וצ"ל דס"ל דאילו באנו להצריך מתיר ע"מ לקשור היה צריך לקשור מחדש אותם החוטים.

ושמא מש"פ רש"י דמתיר החוט מצד זה וקושר אותו מצד אחר אינו משום שצריך ע"מ לקשור דוקא, אלא משום שצריך ע"מ לבנות במקומו. ורש"י לטעמי' שמפ' הסוגיא (לא): דמה שצריך סותר ע"מ לבנות במקומו אי"ז דין פרטי בהנך

^{קלג} ואף דלשון הגמ' שם קושרין ומתירין, אבל היה אפשר לפרש דהכונה קושרין המכמורות מתחילה ומתירים כשצריכים להרחיבם או לקצרים. ונלמד קושר ומתיר מצידי חלזון. ומי דחקו לרש"י לפ' שמתיר מכאן וקושר מכאן. אלא ש"מ דס"ל דצריך מתיר ע"מ לקשור.

פרש"י דמתיר חוט זה וקושר אותו חוט בצד אחר והוי תיקון באותו החוט. קלד

ו. אכן רש"י כאן בפ' אלו קשרין לא פירש כן, אלא פי' דקושר ילפינן מאורגי יריעות, ומתיר ילפינן מצד חלזון שנצרכים לפרקים להתיר קשר רשתות הקיימות "כדי לקצרן או להרחיבן", ויל"ע דלכ' אי"ז תיקון בגוף המלאכה. ודוחק לומר דפי' כאן אליבא דר' יהודה. וצ"ל דגם זה חשוב תיקון בגוף המלאכה, דמתקן הרשת שהיה מחובר ע"י הקשר לחוט זה, ועכשיו נעשה הרשת מתוקן יותר. ומ"מ קשה דסותר את פירושו בפ' כלל גדול, וצ"ע.

ז. יל"ע לר"ש איך ילפינן מצדי חלזון שהיו מתירין קשריהן, והרי ברצונו לא בא לו קשר זה מעיקרא. ואינו אלא מסירת מונע ואינו נהנה מגוף המלאכה. והר"ז משאצל"ג.

(ולדעת הגרעק"א דרש"י ס"ל דבעינן מתיר ע"מ לקשור נוח, דנהנה מהקשר לבסוף, וכמש"כ הרמב"ן לענין קורע ע"מ לתפור, וכנ"ל.)

וי"ל עפ"י מה שחקרו האחרונים אם מלאכת קושר הוא משום עשיית עצם הקשר או משום החיבור, וכן להיפך

לענין מלאכת מתיר. דאם המלאכה היא ביטול הקשר א"כ קשה כנ"ל כי הקשר הוא מונע לקיחת החוט, והוי כהסרת מונע ולדעת רש"י היה צריך להיחשב משאל"ג. אבל אם המלאכה היא הפירוד א"כ נהנה מהפירוד עצמו דעי"ז יש לו חוט. ולא דמי למכבה כשחם על הפתילה, דנחשב משאצל"ג, דהתם הפתילה ישנה בעולם והכיבוי הוא מניעת היזק שלא יישרף, ואינו נהנה מהכיבוי עצמו. אבל כאן התרת הקשר היא הפרדת החוט מהרשת, ונהנה מהפרדה זו עצמה דעי"ז יש לו חוט העומד בפני"ע ויכול לחברו במקו"א. ואי"ז הסרת מונע אלא הנאה מהפירוד עצמו. וכמש"כ הרמב"ן (קו). לענין בורר דאינו משאצל"ג כיון שנהנה מהפירוד.

שם, כך הוא חייב על היתרן. האבנ"ז (או"ח סי' קפ"ג) דן אם מה שצריך קשר ש"ק הוא מדין מלאכה המתקיימת, או מעצם השם קשר. ולא הבנתי הספק הרי בפשוטו הוא מוכח מדין מתיר דאי"ח אלא במתיר קשר ש"ק, ושם א"א לפרש דהוא משום מלאכה המתקיימת כי ההתרה מתקיימת בכל אופן, אע"כ הוא מעצם השם קשר. קלה

קלד כי גוף המלאכה דמתיר הוא החוט שנותר ולא החוט שמצד השני של הקשר שנשאר קשור לרשת. ואם החוט שנשאר באמת נותר ג"כ ע"י התרה זו מצד אחד, ומדולדל מן הרשת, וצריך לחזור ולקשרו, א"כ בודאי שלא נתקן ע"י ההתרה.

קלה ועיי"ש באבנ"ז שהביא ראייה מדברי ההגהות מרדכי, דהנה התוס' בשבת (צז). הביאו שי' רבינו אליהו דצריך לקשור קשר של תפילין בכל יום, ור"ת הק' מהמבואר בגמ' שם דהמוצא תפילין שאינם מקושרים אינו יכול להכניסם דאסור לקשרם בשבת, ואילו לשי' רבינו אליהו לכ' אינו קשר ש"ק.

הרי דחייב בקשר שבראש חוט אף דאין שם חיבור.

אבל האבנ"ז (סי' ק"פ) נקט בפשיטות דל"ש קושר כ"א כשמחבר שני דברים, והראיה מקושר בראש חוט א' דחה דמיירי כגון במשיכה דעי"ז אין החוט יוצא ונמצא דנעשה חיבור עי"ז בין המשיכה והבגד. וזה סתום מאד בדברי הראשונים.

וראיתי בס' מי טל שתי' דהקשר מועיל שלא יתפרד שזירת החוט, וגם זה הוא ענין חיבור, ועל דרך שמצינו ברמב"ם דהפותר חבל הוי תולדת קושר. אלא דצ"ל דהיראים ודעימי' מיירי בחוט השזור מכמה חוטין, וגם זה סתום בדבריהם.

והמרדכי בפירקין כתב בשם הר"ר פורת דקושר קשר בחוט שרוצה לתפור בה חייב. ואיזה חיבור יש שם, וגם מסתמא לא מיירי בחוט השזור. ומשמע דס"ל דאי"צ חיבור.

וכן יש להביא ראייה ממש"כ רש"י (ק"ב). גבי קשר של אושכפי שקושר קשר מתוכו, ומשמע שאינו קושר הרצועה במנעל רק עושה קשר בראש הרצועה כדי שלא יצא מן החור, וא"כ אין

עוד להעיר, דהרא"ש (פ"ז סי' ו') מסיק דאי"ח א"כ התיר קשר של קיימא ע"מ לקושר קשר ש"ק. וקצ"ע מ"ש ממוחק ע"מ לכתוב דכ' הרא"ש (ע"ה): דאי"צ למחוק ב' אותיות אלא אפי' מחק טיפת דיו ע"מ לכתוב ב' אותיות חייב, דעיקר המלאכה משום מחשבת הכתיבה, וצ"ת.

בגדר מלאכת קושר

האחרונים דנים אם מלאכה קושר היא דוקא כשמחבר ב' דברים. או"ד חייב על עצם עשיית הקשר ואינו ענין לחיבור.

והביאו ראייה ממה שהק' היראים על הגמ' (עד:) דמק' על התופר ב' תפירות והא לא קיימי, ומתוך ר' יוחנן והוא שקשרן עיי"ש, וק' א"כ יהא חייב משום קושר, ותי' היראים דמיירי בקשר א', ואי"ח משום קושר כ"א בקשר ע"ג קשר. ומ"מ מסיים היראים דאם קושר בראש חוט א' הוי קשר ש"ק גם בקשר אחד. ודין זה מובא בסמ"ג (לאוין ס"ה) והגהות מרדכי (פ' כלל גדול עד:), והגה"מ (פ"י שבת ה"ט), וח"י הריטב"א (החדשים קה:), ובב"י ורמ"א (סי' שי"ז).

ובגהות מרדכי פ"ק דחולין תי' דשאני תפילין דרחמנא קרייה קשר. ותירוצ' זה אין לו מקום אם מה שצריך קשר ש"ק אינו אלא מדיני שבת דצריך מלאכה המתקיימת. אלא מוכח בדברי המרדכי דהוא מעצם שם קשר, ומדקרייה רחמנא קשר ש"מ דקשר של תפילין הוי קשר בעצם אף שאינו קשר ש"ק, אבל בעלמא קשר שאינו ש"ק אינו קשר בעצם.

יוחנן דחיוב תופר ב' תפירות מיירי כשקשרן א"כ יהיה חייב שתיים. אבל הר"ן הק' דכיון שקשרן א"כ למ"ל חיוב תופר תפ"ל משום קושר, ומשמע דהקושיא היא דאם חייב משום קושר א"א לחייבו משום תופר. ק"ל וצ"ב במאי פליגי הסמ"ג והר"ן.

ג. האבנ"ז ביאר דהנה הסמ"ג הביא גם מש"כ היראים דבראש חוט א' חייב על קשר א', וא"כ לדידיה ע"כ מה שתי היראים דר' יוחנן מיירי בקשר אחד דאי"ח משום קושר צ"פ דהכונה שקשר ראשי החוט אהדדי דרק בכה"ג אי"ח על קשר א' (וכ"כ הרא"ש בהל' כלאים). וכיון דבהכי מיירי א"כ הרי הקשר בא לחבר שני ראשי החוט, ואילו התפירה בא לחבר את הבגדים, והם שני ענינים, ויכול להיות חייב שתיים.

אבל הר"ן כתב להדיא דר' יוחנן מיירי שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן, וא"כ אין הקשר פועל שום חיבור כ"א חיבור הבגדים לבד, והוא אותו חיבור שנעשה ע"י התפירה, ואין מקום לחייבו שתיים. ק"ל וביאור דבריו, דאף דבודאי אם

הרצועה מתחברת למנעל ע"י קשר זה, וע"כ דחייב משום עשיית הקשר עצמו.

והב' יצחק פריד נ"י העירני דיש לדחות הראיה, דהברייתא דמחייב בקשר מנעל דמוקמינן בשל אושכפי הרי מפורש מיירי בהתרת הקשר ולא בקשירתו. ואפשר שאותו קשר אושכפי קושר משני הצדדים, דהיינו שקושר קשר אחד בראש הרצועה ומכניס הרצועה לחור ומוציאו מן הצד השני וקושרו שנית. ונמצא דאף שבשעת קשירת הקשר הראשון עדיין לא נעשה חיבור על ידו, אבל אחר שקשר הקשר השני נעשה חיבור הרצועה והנעל על ידם, וכשבא להתיר הוי התרת החיבור, וק"ל.

ומאידך מדברי הרמב"ם הנ"ל דפותר הוי תולדת קושר משמע באמת דקושר הוא ענין חיבור. וע"ע לק' מה שנבאר בשי' הרמב"ם.

ב. והנה דברי היראים הנ"ל הובאו בר"ן (סו"פ כירה ד"ה והתופר) ובסמ"ג (שם) אלא דיש חילוק איך שהציעו את הקושיא. דהסמ"ג הקשה דלדברי ר'

ק"ל דברי הר"ן לכ' היו יכולים להתפרש באופן אחר, דה"ק, דכיון שאנו לומדים קושר ממשכן, א"כ כל שיש בו משום מלאכה אחרת א"א ללמודו מן המשכן. וכיון דלא משכח"ל תופר כ"א כשקשרן, א"כ איך אפשר ללמוד חיוב תופר מהמשכן.

אבל א"א לפרש כן, שהרי הרמב"ם כתב דמה שהצריך ר' יוחנן שקשרן הוא דוקא בב' תפירות, אבל בג' תפירות אי"צ קשירה, וכ"כ הסמ"ג שם. ודוחק לומר דהר"ן פליג ע"ז. וא"כ אכתי נלמד מלאכת תופר מג' תפירות שהיו במשכן. ואילו שיעור ב' תפירות נדע מסבא, כי השיעורים אי"צ ללמוד מהמשכן, כמש"כ תוס' ר"פ הבונה, ובח"י הר"ן שם.

ק"ל ועיי"ש באבנ"ז שמדמה ל' למשמר דאי' בגמ' (קלח). פלוגתא רבה ור"ז אי מתרינן ב' משום בורר או משום מרקד, ומדברי רש"י שם מבואר דלרבה הכונה דיכול להתרות גם משום בורר, אבל פשיטא שיכול להתרות משום מרקד שדומה לו ממש. וכן משמע ברמב"ן (ערד). ודלא כתוס' (עג):

אחד שאינו מתקיים הדבר מובן מאליו דמעכשיו צריכים לפרש שקשר ראשי החוט ביחד, ודלא כמו שפי' מעיקרא.

ומעתה פירוש האבנ"ז בדברי הסמ"ג תמוה, דעכ"פ מעיקרא גם הסמ"ג פי' שקשר ראשי החוט מזה ומזה, וא"כ אין הקשרים עושים שום חיבור מלבד חיבור הבגד, ומ"מ הקשה הסמ"ג בלשון זה שיתחייב שתיים.

ד. ולכן היה נראה לבאר דהסמ"ג והר"ן פליגי בזה, דהסמ"ג ס"ל דקושר חייב משום עשיית קשר ואינו ענין לחיבור. וכדמשמע בלא"ה ממה שכתב בסו"ד דחייב על עשיית קשר א' בראש החוט (והאבנ"ז נדחק בזה כנ"ל). נמצא דקושר ותופר הם שני ענינים שונים, ולכן שפיר הק' דכיון שכל תופר ב' תפירות עושה גם קשרים א"כ יתחייב שתיים. אבל הר"ן ס"ל דקושר חייב משום חיבור. והקשרים שבראש החוט אינם עושים שום חיבור כ"א חיבור הבגד, והוא אותו חיבור שעושה התפירה, ולכן מקשה דלמה יהיה חייב על אותו חיבור משום תופר, תפ"ל משום קושר.

ומדויק דהר"ן לא הביא הך דין שקשר א' שבראש החוט מתקיים וחייב עליו, דלדידה אין בזה נפק"מ, דאי מיירי בחוט של תפירה א"כ בלא"ה חייב על התפירה, ואי בחוט בעלמא א"כ אין

עשה תפירה לחוד וקשר לחוד במקום אחר חייב על כאו"א, אבל כאן ששניהם פועלים אותו חיבור ל"ש שיתחייב שתיים על חיבור אחד. ויש להוסיף דכיון שהתפירה מחברת רק ע"י הקשרים, נמצא שכל החיבור של התפירה נפעל רק ע"י הקשרים, והקשרים הם עצמם חיבור, א"כ אין התפירה עושה חיבור חדש וחסר בעצם השם תפירה.

ולכן הר"ן הקשה דתפ"ל משום קושר, פי' דכיון דחייב משום קושר אין מקום לחייבו גם משום תופר.

משא"כ להסמ"ג דמיירי שקשר ראשי החוט אהדדי, א"כ הקשר עשה חיבור נפרד מלבד מהחיבור שנעשה ע"י התפירה. ולכן מקשה הסמ"ג שיתחייב שתיים.

(ולא הבנתי זה כ"כ דסוכ"ס הקשר פועל גם חיבור הבגד, ונמצא שהבגד כבר מחובר ע"י הקשר, ולמה יתחייב עוד משום החיבור שנעשה ע"י התפירה, כיון שהתפירה עצמה אינה מתקיימת כ"א ע"י הקשר, והקשר לבד כבר עושה החיבור.)

אבל באמת דברי הסמ"ג קשים אהדדי, דעיי"ש בר"ד שבאמת כתב כהר"ן דמיירי שקשר החוט מכאן ומכאן. ואילו בסו"ד כתב דבקשר שבראש החוט חייב על קשר א', ואיך א"כ איך תי' דר' יוחנן מיירי בקשר א' ולכן אי"ח משום קושר. וצ"ל דאחר שתי' דר' יוחנן מיירי בקשר

ד"ה משום). ומ"מ משמע דלכו"ע אי"ח שתיים, גם משום בורר וגם משום מרקד. דכיון דהן פעולות דומות בענינים ועושים פעולה אחת להפריד אוכל מפסולת א"א שיהיה חייב משום שניהם.

הקשר עושה שום חיבור ופשוט דאינו חייב, ודו"ק.

תופר. וא"כ כל קושר יהיה גם תולדת תופר (חוץ מקשר בראש חוט כנ"ל).

ה. והיה מקום לתלות חקירה זו, אם חיוב קושר משום עשיית קשר או משום חיבור, במה שנחלקו ראשונים אם גם בתופר בעיני תפירה של קיימא. עי' מרדכי (ר"פ במה טומנין סי' תנ"ז) שהביא פלוגתא בזה, דעת ריב"א דבתופר אין חילוק. ודעת ר' יואל וראבי"ה בשם רשב"ם דגם בתופר צריך ש"ק. דהסוברים דגם בתפירה צריך תפירה של קיימא מסתמא למדו זה מקושר, דהטעם שצריך קשר ש"ק משום דבעינן שהחיבור יהיה של קיימא.^{קל"ח} והחולקים ס"ל דלא דמי, דקושר אינו ענין של חיבור ומה שצ"ל קשר ש"ק הוא משום דבלא"ה חסר בשם קשר, ואינו ענין לתופר.

ונראה דאי"ק, דממנ"פ, אם נאמר דקושר הוא משום חיבור א"כ פשוט דאין לחייבו שנים, כי תופר וקושר הם ענין אחד, והוא כמו בורר זורה ומרקד, דאי' בגמ' (עג:) היינו בורר היינו זורה היינו מרקד, אלא דכיון שכל א' היה במשכן נמנים בפנ"ע. ובודאי הבורר אי"ח ג"כ משום תולדה דזורה ותולדה דמרקד. כיון דהכל פעולה אחת של הפרדת אוכל ופסולת. וה"נ דכותיה.

ואם קושר אינו מלתא דחיבור, כ"א משום עשיית קשר לחוד, א"כ מהיכ"ת דקושר הוי חיבור כלל, כיון שיכול להתיר הקשר. ואין מקום לחייבו משום תופר.

שיטת הרמב"ם בקושר

עי' בלשון הרמב"ם רפ"י ומבואר מדבריו דטעם הפטור בקושר רסן בהמה אף שהוא של קיימא משום שאינו מעשה אומן אלא כל אדם קושר אותו לקיימא. וקשה דבגמ' איתא דפטור משום שאינו קשר ש"ק.

ואין התליה מוכרחת, דשמא גם ריב"א ס"ל דקושר משום חיבור, אלא דקשר שאינו ש"ק אינו נחשב חיבור כלל, אבל תופר דמיהדק טפי הוי חיבור בכל גונא. עוד י"ל דגם אם קושר הוא מלתא דחיבור, אבל מה שצ"ל קשר ש"ק אינו מצד דיני החיבור כ"א משום השם קשר.

והנה האחרונים מקשים דהרמב"ם (פ"י הי"א) כתב דמדביק ניירות הוי תולדת

^{קל"ח} אכן המרדכי כתב דהוא נלמד מהגמ' דפריך אהא דתופר ב' תפירות והא לא קיימי, פי' דאי"ז תפירה של קיימא. ואידך מ"ד ע"כ יפרש דהכונה דנסתר מיד ואי"ז תפירה כלל. ועי' בירושלמי ר"פ האורג.

ואילו קשר שהוא של קיימא אבל הוא מעשה הדיוט, הקשר אינו ראוי להתקיים כ"כ, אבל מ"מ יש שם קצת ענין קיימא מצד דעתו שרוצה שיתקיים. והיה ס"ד שיהיה חייב ואשמענין הרמב"ם דפטור. אבל עכ"פ איסורו משום לתא דקשר ש"ק. אבל קשר שאינו ש"ק והוא קשר אומן, הרי כיון שאין דעתו לקיימו מה לי שהקשר ראוי להתקיים סוכ"ס לא נעשה לקיום ואין שם סרך קיימא. אלא דמ"מ אסור, והוא איסור מחודש משום דמיחלף בקשר שאסור מה"ת. ולכן נטר הרמב"ם לבאר איסור זה עד לבסוף, דהוא איסור מחודש, וגם לא כתב שהוא פטור, דליכא ס"ד שיהיה חייב, רק כתב שהוא אסור, דהוא איסור מחודש כנ"ל.

וא"כ ניחא לשון הגמ' דקטרא דקטר בזממא אינו קשר ש"ק, ואילו הרמב"ם כתב דפטור משום שאינו מעשה אומן, דפטור קשר שאינו מעשה אומן הוא גופא מלתא דקיימא דאינו ראוי להתקיים, ובלשון הגמ' הכל נקרא קשר שאינו ש"ק, בין קשר שאין דעתו לקיימו בין קשר שאינו ראוי להתקיים. ורק הרמב"ם חילקם בלשונו.

ב. ומ"מ האמת נראה לי דמה דפטור קשר שהוא מעשה הדיוט אינו משום שאינו ראוי להתקיים. כי הרמב"ם (בהל' ב') כתב דפטור משום שכל אדם קושר אותו, ולא הזכיר שאינו קשר חזק.

עוד יש לדייק קצת דבכל המשך לשונו נקט הרמב"ם לשון "מעשה אומן", עד לסוף הל' ב' ששם שינה לשונו וכתב דקשר שאינו ש"ק וקשרו "קשר אומן". והלא דבר הוא.

עוד יש לעיין בסידור לשון הרמב"ם דתחילה בהל' א' ייסד דיש ג' דרגות, מעשה אומן והוא ש"ק חייב, מעשה הדיוט והוא ש"ק פטור אבל אסור, ואם אינו מעשה אומן וגם אינו ש"ק מותר לכתחילה. ואח"כ בהל' ב' הביא כמה דוגמאות של קשרים שהם ש"ק אבל אינם מעשה אומן. ולבסוף כתב דאם קשר קשר אומן אבל אינו של קיימא הרי"ז אסור. וקשה למה המתין עם דין זה האחרון עד לבסוף, והיה צריך לכללו בהל' א' עם דין קשר ש"ק שאינו מעשה אומן, דכן להיפך קשר שאינו ש"ק אבל הוא מעשה אומן, דבשניהם פטור אבל אסור. וכן יש לדייק דאצל קשר ש"ק ואינו מעשה אומן כתב שהוא פטור, ואילו אצל קשר שאינו ש"ק והוא מעשה אומן כתב שהוא אסור. ואף דלדינא הכל אחד, דפטור היינו פטור אבל אסור, אבל יש ביניהם חילוק משמעות, דפטור משמע דהיה ס"ד לחייב ואשמענין דפטור, ואילו אסור משמע שהוא איסור מחודש ואין שום ס"ד שיהיה בכלל קושר דאורייתא. ובשו"ת מהר"י קורקוס (סי' ז') עמד ע"ז ות"י דהציור דקשר שאינו ש"ק והוא מעשה אומן אינו מצוי, ולכן נטרו לבסוף, והוא דוחק.

ובפשוטו היה אפשר"ל דענין מעשה אומן היינו שהוא קשר חזק, כמש"כ הט"ז, וענינו דעי"ז הקשר מצד עצמו ראוי להתקיים. ומדאורייתא צריך שני דברים, שרגיל לקיימו, וגם הקשר מצד עצמו ראוי להתקיים. (וכע"ז עי' בריטב"א שביאר דעת ר"מ במשנה שפטר קשר שיכול להתירו ביד אחת משום שאין הקשר ראוי להתקיים.)

כל אדם קושר אותו, אבל כיון שאין דעתו לעשות כן, אלא להניחו קשור לעולם, הר"ז מעין חיבור, ופטור מדאורייתא ואסור מדרבנן. ואח"כ ממשיך הרמב"ם, דקשר שאינו ש"ק, דהיינו שלא נעשה לשם חיבור, לא חשיב חיבור אפילו מדרבנן. אלא דמוסיף דמ"מ אם קשרו קשר אומן אסור מדרבנן, לא משום שהוא חיבור, שהרי לא נעשה לכוונת חיבור כלל, ואין כאן לתא דחיבור, אלא איסור מחודש משום דמיחלף בקשר האסור מדאורייתא. ולכן נטר הרמב"ם לבאר דין זה עד לבסוף, ועל דרך שכתבנו לעי'.

וזהו דיוק לשון הרמב"ם שחילק בין "מעשה אומן" לבין "קשר אומן", אף דבמצאות קאי על אותו סוג קשר. דלשון "מעשה אומן" מורה לא רק על צורת הקשר אלא על הענין של חיבור, דהוי חיבור גמור כיון שכל אדם אינו יכול להתירו ולנעלו. אבל לשון "קשר אומן" קאי רק על צורת הקשר. ולכן בהל' א' דמיירי בקשרים שנעשים לקיימא, שדעתו ע"י קשר זה לעשות חיבור, נקט הרמב"ם לשון "מעשה אומן", דהחיבור הוא מעשה אומן (כיון שנעשה ע"י קשר אומן). אבל בסוף הל' ב' מיירי בקשר שלא נעשה על דעת חיבור, דלא נעשה לקיימא, ואין שם לתא דחיבור כלל, אלא דמ"מ אסור מדרבנן כיון שהקשר הוא אותו הקשר שאסור מדאורייתא במקום שנעשה לקיימא וקשר בקשר מיחלפא, ולכן שם נקט הרמב"ם לשון "קשר אומן".

ג. אלא דלפי"ז שוב צריך להבין לשון הגמ' דקאמר דקיטרא דקטר בזממא פטור דאינו קשר ש"ק, וברמב"ם מבואר

אלא נראה הגדר, דקשר הוא חיבור, וזהו גדר חיבור, ולכן בעי מעשה אומן דוקא, כי אם הקשר הוא מעשה הדיוט א"כ כל אדם יכול להתירו ולחזור ולקשרו, נמצא שהקשר מצד עצמו נפתח וננעל, ואי"ז חיבור אלא כסגירת דלת בעלמא, שמעצם תכונתו שעשוי לנעול ולפתוח. וזהו שכתב הרמב"ם דפטור משום שכל אדם יכול לקשרו לקיימא. אבל אם הקשר הוא מעשה אומן, נמצא דאם יתיר הקשר א"א לחזור ולקשרו כ"א ע"י אומן, ומעשה אומן חשיב עשייה מחודשת, ואין הקשר עשוי לפתוח ולנעול, אלא התרת הקשר היא שבירתו, כיון שרק אומן יכול לעשותו מחדש. וממילא דעשיית הקשר מעיקרא הוי בגדר חיבור, דזהו גדר חיבור, דא"א להפרידו כ"א ע"י שבירה.

וכמו שמצינו בע"ז (מט:) בע"ז של חוליות ונשתברה מאליה והדיוט יכול להחזירה דכיון דהדיוט יכול להחזירה לא בטלה, דאי"ז שבירה. וכן לעי' (ר"פ הבונה) שכתבו תוס' והרמב"ן דאף שאין בנין בכלים אבל בדבר שצריך אומנות יש בנין בכלים, וביאר הרמב"ן דהו"ל כעושה כלי מתחילתו שהרי משעה שנתפרק ואין ההדיוט יכול להחזירו בטל מתורת כלי עיי"ש.

וסידור דברי הרמב"ם, דמדאורייתא צריך מעשה אומן וש"ק, ושניהם מתנאי חיבור, דכל שאינו ש"ק לא נעשה לחבר כלל, וכל שאינו מעשה אומן לא חשיב חיבור כיון שראוי לפתחו ולנעלו שנית. ואח"כ כתב מדרבנן כל שנעשה לקיימא חשיב חיבור קצת אפילו בקשר שאינו מעשה אומן, כיון שקשרו לקיימא עכ"פ. דאף שבעצם ראוי לפתוח ולנעול, שהרי

כר"מ, וכן בהל' שבת לא הביא הך תנאי דאינו יכול להתירו באחת מידיו לדינא. ולדידה הדרא קושיא לדוכתה מאי מבע"ל אי ר"מ שרי עניבה, הא אפילו רבנן דמחייבי בקשר שאינו מהודק שרי בעניבה.

ג. והיה אפש"ל דמה דרבנן לק' שרי עניבה אי"ז מטעם דיכול להתירו באחת מידיו, אלא מטעם אחר דבעצם אי"ז צורת קשר. ור' יהודה שם פליג וס"ל דעניבה בעצם חשיבא קשר. והבעיא בסוגיין היא בדרך את"ל, דאת"ל דר"מ סבר כר' יהודה דעניבה יש לה צורת קשר, שמא מ"מ יש לפטרו לר"מ מטעם אחר שהרי יכול להתירו באחת מידיו.

אלא דלכ' קשה ע"ז מדברי התוס' שכתבו דלהך צד בסוגיין דר"מ פוטר גם בעניבה (משום דיכול להתירה בא' מידיו) א"כ הברייטא לק' אתיא כר"מ. ומוכח דמה דרבנן התם שרי עניבה הוא משום שיכול להתירה באחת מידיו, וכטעמא דר"מ. אבל אי"ז קושיא, דכונת התוס' דהא גופא מבע"ל בסוגיין, דאי יכול להתירה בא' מידיו היא סיבה הפוטרת, ור"מ פוטר גם בעניבה, א"כ הברייטא לק' שמתיר עניבה אתיא כר"מ, אבל אי יכול להתירה בא' מידיו אינו אלא סימן שאינו מהודק, ואינו ענין לעניבה, א"כ הברייטא לקמן שמתיר עניבה הוא מטעם אחר משום דאי"ז צורת קשר, ואין לנו ראייה דר"מ הכי ס"ל.

ד. אכן באמת להרמב"ם נראה דבלא"ה קושיא מעיקרא ליתא. דהרי שיטת הרמב"ם דת"ק מצריך תרתי, קשר ש"ק ומעשה אומן. וזה נותן מקום לומר דר"מ לא בא להקל אלא להחמיר, דת"ק ס"ל

דפטור משום שאינו מעשה אומן אלא כל אדם קושר אותו, ולכ' הם שני ענינים נפרדים.

וצ"ל דהגמ' נקט לשון "קשר שאינו ש"ק" גם לקשר כזה שדעתו לקיימה אבל אינו עושה חיבור כיון שכל אדם יכול להתירו ולקשרו. ומה שאמר שאינו ש"ק עיקר המכוון דאינו חיבור. ואכתי צ"ב.

ר"מ אומר כו' עניבה לר"מ מהו כו'. פי' דמבע"ל אם מש"א ר"מ כל קשר כו' הוי סיבה הפוטרת, וא"כ גם בעניבה פטור שהרי יכול להתירה באחת מידיו, או"ד מה שיכול להתירה בא' מידיו אינו אלא סימן שאינו מהודק, ועניבה הרי מהודק.

ב. וק' דבסוגיין מבואר דעניבה חמורה מקשר שאינו מהודק, ובברייטא לק' (קיג.) מבואר דרבנן שרי עניבה, וא"כ כל שכן קשר שאינו מהודק, ואין א"כ פליגי רבנן על ר"מ במתניתין.

והריטב"א הק' כן, והוכיח מזה דר"מ לא בא לחלוק אלא לפרש דברי ת"ק. וגם ת"ק פוטר בקשר שאינו מהודק, כל שכן מעניבה. רק מבע"ל "דדילמא אע"ג דמתיר (כצ"ל) ר"מ בקשר שיכול להתירו בא' מידיו חיובי מחייב בעניבה מהודקת כיון שמהדקה".

ותמוה, כיון דר"מ בא לפרש דברי רבנן, ואשכחן דרבנן שרי גם עניבה, א"כ מהיכ"ת לומר דר"מ פליג ע"ז. וצ"ע.

אכן הרמב"ם ס"ל דר"מ בא לחלוק, כמבואר ממש"כ בפיה"מ דאין הלכה

הברייתא מתיר עניבה לכתחילה, ואילו ר"מ לא אמר אלא דכל קשר שיכול להתירה באחת מידיו אי"ח עליו, דמשמע פטור אבל אסור. אבל לק"מ, דבעניבה כל שהוא פטור ממילא הוא גם מותר, דעניבה בקשירה לא מיחלפא, כדאיתא לק' (שם), וז"פ.

ק"ב ע"א

קושרת אשה מפתחי חלוקה, והמסתעף

מפתחי חלוקה, פשיטא כו' מה"ד חדא מינייהו בטולי מבטל קמ"ל. ואינו מפורש מהו באמת הטעם דשרינן, ואפש"ל בכמה אופנים: (א) משום דסמכינן שבאמת לא תבטל חד מינייהו; (ב) משום דבשעת קשירה לא היתה דעתה לבטל ולכן גם אם תבטל אח"כ אינה אלא כנמלך קמ"א; (ג) משום דגם אם בשעת קשירה היתה דעתה ודאי לבטל אחד מהקשרים אבל כיון דבאותה שעה לא

דאי"ח כ"א בקשר שהוא מעשה אומן, וקרוב לומר דכל קשר שהוא מעשה אומן אינו יכול להתיר בא' מידיו. קלט ור"מ בא להחמיר דאי"צ קשר אומן, אלא כל קשר שאינו יכול להתיר באחת מידיו חשיב קשר.

ומשום הכי מבע"ל עניבה לר"מ מהו, דאמנם רבנן לק' פטרי בעניבה אבל היינו משום דאינו קשר חשוב, וכמו דפטרי בקשר שאינו מעשה אומן. קמ אבל לר"מ מבע"ל כיון דמחמיר דאי"צ מעשה אומן כדי להתחייב, היה מסתבר דה"ה שחייב בעניבה, רק מבע"ל שמא כיון דאפילו ר"מ פוטר עכ"פ בקשר שיכול להתיר באחת מידיו, א"כ גם בעניבה יהיה פטור מה"ט, או"ד פטור זה ל"ש כ"א בדלא מיהדק.

תוד"ה עניבה לר"מ מהו. במש"כ התוס' דלהך צד בסוגיין דר"מ פוטר גם בעניבה כיון שיכול להתירה באחת מידיו א"כ הברייתא אתיא כר"מ, לכ' קשה דהרי

קלט וכן מפורש בשלטי גיבורים דקשר אומן היינו הדק היטב. וגם למש"כ הט"ז דקשר אומן הוא חזק מאד הק' הביאור הלכה דא"כ איך משכח"ל דיכול להתירו באחת מידיו. ולדברינו איה"נ ור"מ בא להחמיר דאי"צ קשר אומן. ואפילו למש"נ לעי' דגדר קשר אומן הוא קשר שאין כל אדם יכול לקשור (ולכן חשיב חיבור דאינו יכול לפתחו ולנעלו), מ"מ מסתבר דכל קשר אומן הוא גם קשר חזק שא"א להתירו באחת מידיו.

קמ ולמש"נ לעי' דצריך מעשה אומן כדי שיחשב חיבור, עניבה אינה חיבור, כיון דניתר כ"כ בנקל.

קמא ויש לדון אם הכונה דבשעת קשירה אין לה דעת לבטל כלל, ואח"כ נמלכה לגמרי. או"ד אפילו אם בשעת הקשירה ידעה שאולי תבטל אחד מהם אי"ז כלום כיון שלא היתה דעתה בודאות לבטל, וכסברת הט"ז (סי' שי"ז ס"ק ב'). וע' בהמשך מה שנבאר בדברי הריטב"א.

וקשה מלק' (עמ' ב') ונודות יין ושמן פשיטא כו' תרי אוני כו' קמ"ל, וזה כעין סוגיין, והרי התם מאי דוחק איכא להתיר רק קשר א'.

ומשמע מזה דההיתר אינו משום דתלין שלא יבטל, דכיון שאין שום דוחק להוציא היין מצד אחד למה לא יבטל, אלא או משום דבשעת קשירה לא היה דעתו לבטל רק אח"כ הו"ל כנמלך (טעם ב'), או משום דאף שהיה דעתו בשעת קשירה לבטל אבל כיון דלא ידיע הי מינייהו חשיב תרוייהו כע"מ להתיר (טעם ג'). קמב

ידיע הי מינייהו תבטל לכן שניהם חשובים ע"מ להתיר. (ועי' לק' בשיטת הריטב"א).

ולכ' יש לדייק ממש"כ רש"י דאם אינה מתרת אלא האחד יכולה לפושטה וללבשה "בדוחק". והרי מי דחקו לרש"י לפירוש זה, ואמאי לא נימא דגם ברוחא תוכל לפושטה וללבשה. ומשמע דרש"י בא לפרש דזהו גופא טעם הקמ"ל דשרי, דמסתמא לא נחא לה בדוחק זה ולא תבטל (וכטעם הא' הנ"ל). וכמו דשרינן לקשור חוטי סבכה משום דחסה על שעה ופרש"י שמא תוציא בדוחק כו'.

קמב ולכ' יש להוכיח דלא כטעם זה האחרון. דע"ע בגמ' (שם) ראב"י אומר קושר אדם כו' פשיטא ל"צ דאית לי' תרתי איסרי מה"ד חד מינייהו בטולי מבטל קמ"ל. ורש"י כתב ב' לשונות, לשון ראשון דמיירי שקשר שני חבלים ברוחב הפתח למעלה ולמטה. ולשון שני דמיירי במביא מביתו חבל וקושר לשני צידי הפתח. והנה ללשון ראשון ל"ש לומר דלא ידיע הי מינייהו יבטל, דהא ע"כ יתיר התחתון, דבלעדי התרת התחתון א"א לפרה לצאת.

וכיון שנשלל הטעם הא' (מהא דנודות יין ושמן), ונשלל הטעם הג' (מהא דראב"י לל"ק דרש"י), ע"כ כהטעם הב', דטעם ההיתר בכל הנך משום דבשעת קשירה לא היתה דעתו לבטל, וכשמבטל אח"כ אינו אלא כנמלך.

אבל אפשר דלאו כולהו בחדא מחתא נינהו. דבנודות יין ושמן דאין שם שום דוחק באמת חיישינן שיבטל אבל ההיתר משום דלא ידיע הי מינייהו יבטל (טעם ג'). אבל בהא דראב"י (לפי הלשון ראשון ברש"י) דל"ש טעם זה (דאם בא לבטל בודאי יבטל העליון ויתיר התחתון) ההיתר משום דמסתמא לא יבטל העליון כלל, דאזי יצטרך להוציא הפרה בדוחק, וכמש"כ רש"י דבכח"ג הפרה יוצאה בדוחק (טעם א'). [וע"ע לק' נבאר בדעת הריטב"א באופן אחר, דההיתר בהא דראב"י משום שהוא כנמלך (טעם ב'), דבשעת קשירה אין דעתו מוחלטת לבטל, אבל בנודות יין ושמן אפשר שדעתו בהחלט לבטל אחד מהם, אלא דלא ידיע הי מינייהו (טעם ג').].

אבל עיי"ש בהמשך א"ר יוסף א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כראב"י, ופריך אביי הלכה מכלל דפליגי, ופרש"י בתמיה והא מתני' דמי להנך דלעיל עיי"ש, ומשמע מלשונו דכל הנך דלעיל כולהו בני חדא ביקתא נינהו, וכולם מותרים מטעם אחד, והיינו ע"כ כהך טעם ב' דבשעת קשירה אין דעתו לבטל רק אח"כ הוא נמלך, דטעם זה שייך בכולם.

בפרה ובאבוס, ומשמע דמשם למדו הכלבו.

ועצם סברת הכלבו צ"ב, דעד שאתה בא לחוש בהא דקשירת חבל בפרה ובאבוס שמא יימלך, דאינו אלא גזירה, ניהוש שמא גם מתחילה היה דעתו לבטל א', ויהיה אסור מעיקר הדין.

ונראה דהא פשיטא דאין לאסור מחמת הקשירה דמעיקרא, דהא כבר שרינן קשירת מפתחי חלוקה ונודות יין ושמן וקשירת חבל לפני בהמה, ונתבאר דהיינו או משום דתלינן דבשעת קשירה לא היה דעתו לבטל רק אח"כ נמלך, או משום דגם אם היה דעתו לבטל אבל כיון דלא ידיע הי מיניהו חשיבי שניהם כעומדים להתיר. וטעמים אלה שייכים גם בקשירת חבל בפרה ובאבוס.

וע"כ דהאיסור התם אינו מחמת הקשירה הראשונה, אלא משום דחיישינן שמא יימלך אח"כ, וגזרו בכה"ג שלא לקשור.

וא"ת הא מ"מ קשה א"כ גם במפתחי חלוקה ונודות יין ושמן וקשירת חבל לפני בהמה נגזור ג"כ מה"ט.

וא"כ קשה למה פרש"י דפושטה ולובשה "בדוחק", הא גם אילו היתה פושטה ברווחא מכל מקום מותרת לקשור מפתחי חלוקה מאותו הטעם שמותר לקשור נודי יין ושמן.

וגם על מש"פ רש"י (קיג.) בהא דראב"י דקושר לפני הבהמה דהפרה יוצאה "בדוחק" קשה, דהא בנודות יין ושמן ל"ש טעם זה.^{קמג}

ב. עוד קשה, דע"י לק' (קיג.) דאסור להביא חבל מתוך ביתו ולקשרו בפרה ובאבוס (אא"כ הוא חבל דגרדי), ופרש"י דחיישינן שמא כשיתיר הפרה לא יתיר אלא הקשר שבראשה ויבטל החבל שבאבוס שיהא מוכן, או להיפך, ונמצא האחד של קיימא. וקשה למה אסרינן זה טפי ממפתחי חלוקה ונודות יין ושמן וקשירת חבל לפני פרה שלא תצא.^{קמד}

ונקדים, דהב"י הביא מהכלבו דקשר שלפעמים נמלך ומבטלו לעולם אסור, אע"פ שתחילת עשייתו לא היתה ע"מ להניחו שם, כיון שאפשר שיימלך אסור מדרבנן. ובשו"ע הגרש"ז (שי"ז י') מבואר דזהו טעם האיסור לקשור חבל

^{קמב} ואין לדחות דבנודות יין ושמן (וכן במפתחי חלוקה) שרינן משום דלא ידיע הי מיניהו יבטל, וזה ל"ש בהא דראב"י דודאי יתיר התחתון, ולכן שם הוצרך רש"י לפ' דההיתר משום שהפרה יוצאה בדוחק ולא יבטל. זה אינו, דא"כ טעם ההיתר דראב"י לא דמי לאידך, וא"כ מ"ק אביי הלכה מכלל דפליגי, ופרש"י דהא דמי להנך דלעיל.

^{קמד} ואפי"ת דמהא דמפתחי חלוקה לא קשה דהתם טעמא משום דמסתמא לא תבטל כיון שיהיה דוחק לפושטה, וכן בהא דקשירת חבל לפני פרה לפירוש הראשון ברש"י דמיירי בשני חבלים דג"כ איכא דוחק בהוצאת הפרה. אבל אכתי קשה מנודות יין ושמן, וכן מהא דקשירת חבל לפני פרה לפירוש השני ברש"י דמיירי בחבל אחד, ולכ' דומה ממש לקשירת חבל בפרה ובאבוס.

שבועיים, דבמשך זמן מסויים תוכל לפשוט וללבוש בדוחק. ובזה אשמעין המשנה דשרי (מטעם הב' או הג').

וגם בנודות יין ושמן נזהר רש"י לצייר דליכא חששא שיבטל לעולם, כי רש"י דקדק לפ' שבאחד מהאוני יכול להוציא היין, ומשמע דאילו להכניס היין אי אפשר אא"כ יתיר שני הקשרים. ולכן, כל החשש הוא שיבטל אחד מהקשרים לזמן מסויים עד שיתרוקן הנוד, אבל לבסוף בודאי יתיר שניהם.

וכן בהא דראב"י דקושרין חבל ברוחב הפתח, דפרש"י בלשון ראשון דחיישינן שיבטל אחד מהחבלים ויוציא הפרה בדוחק. וגם שם כונתו לבאר דלכן אין שם לתא דקש"ק דאורייתא, כי בודאי לפעמים מתיר שני החבלים כדי להוציאה ברוחא, וכל החשש אינו אלא שיניח העליון לזמן מסויים, ובזה הוא דשרינן.

רק פש לבאר ללשון שני ברש"י דמיירי בחבל א' שהביא מביתו וקושרו בשני צדי הפתח, ואמאי אין שם חשש שיבטל ראש אחד של החבל לעולם, ונאסור כמו בקשירה חבל בפרה ובאבוס. וצ"ת.

ד. וא' מהתלמידים העירני דאדהכי יל"פ דעת רש"י באופן אחר, דבהא דאין קושרין בפרה ובאבוס כיון שיש חשש שיבטל לעולם, ויהיה קש"ק דאורייתא, חיישינן שיבטל ואסור מדינא, ולא רק מחמת גזירה. אבל במפתחי חלוקה וכל הנך דשרינן במתני' כיון דגם לפי החשש שיבטלו לא יהיה הביטול לעולם וכמש"נ, נמצא דאין כאן כ"א חשש קש"ק דרבנן, ולענין חששא דרבנן יש לנו להקל ולתלות שלא יבטלו.

אבל באמת מלשון הכלבו והגרש"ז מדויק דהך גזירה לא נאמרה אלא במקום שיש חשש שימלך לבטלו לעולם, דאיכא לתא דקש"ק דאורייתא, אבל במקום דליכא כ"א חששא שמא ימלך ויבטלו לשבוע או שבועיים, דלכל היותר הוא קש"ק דרבנן, לא גזרינן לאסור הקשירה מעיקרא שמא ימלך, דהוי גזירה לגזירה.

ומעתה נראה דכל הנך קשרים דשרינן במשנה אף דיש חשש שמא בסוף יבטל אחד מהקשרים, אבל היינו לכל היותר שיבטלו לשבוע או שבועיים. אבל הא ודאי שלא יבטלו לעולם (ומטעם שיתבאר). ול"ש התם הך גזירה. ואין אנו צריכים לדון שם כ"א על שעת הקשירה דמעיקרא אי שריא מעיקר הדין, ובזה קמ"ל המשנה דכולהו שרי, או משום דלא ידע הי מינייהו יבטל, או משום דגם אם יבטל אח"כ לא יהא אלא כנמלך ואי"ז אוסר שעת הקשירה.

ג. ומעתה נראה ברור דזהו מש"כ רש"י גבי מפתחי חלוקה דפושטה ולובשה "בדוחק", ואין כונת רש"י דזהו טעם הקמ"ל דשרי – (וכטעם הא' לעי' דתלינן שלא תבטל כיון שיהיה דוחק לפושטה), דכבר שללנו טעם זה (דיקשה מנודות יין ושמן דליכא דוחק ומ"מ שרי). אלא כונת רש"י להקדים דכל הסוגיא מיירי בגונא דליכא חשש שתבטל א' מהקשרים לעולם, ואין כאן נידון לקש"ק דאורייתא, ולכן ל"ש הגזירה דאין קושרין בפרה ובאבוס. ולכן פ' דבהתרת קשר א' אינה יכולה לפשוט וללבוש כ"א בדוחק, ולכן בודאי לפעמים מתירה שניהם. וכל הנידון בגמ' אינו אלא אם מבטלת אחד מהקשרים לשבוע או

ו"ל קמ"ל דכיון דלא ידיע הי מינייהו כל א' חשוב שהוא עומד להתיר. ועוד כי לפעמים מתיר שניהם, וה"ט דתרי איסרי עכ"ל.

משמע דכונת הריטב"א לכתוב שני טעמים שונים להיתר נודות יין ושמן, חדא דלא ידיע הי מינייהו, פי' דאף שדעתו ודאי לבטל א' מהקשרים אבל כיון דלא ידיע הי מינייהו לא חשיבי קש"ק. וטעם זה באמת ל"ש כ"א בנודות יין ושמן ולא בהא דקושרין לפני בהמה שלא תצא. ועוד פי' טעם שני דלפעמים מתיר שניהם מיד, וטעם זה הוא טעם ההיתר בהא דראב"י. וביאור הטעם השני לפי"ז נראה, דלפעמים מתיר שני הקשרים בו ביום, ולכן אין שם דעת ודאית לעשות אחד מהם של קיימא. (והוא כסברת הט"ז שי"ז ב').^{קמ}

וזה הסברא השניה אינה דומה לסברתו הראשונה, דהסברא הראשונה היא דאף שדעתו בודאי לבטל א' מהקשרים אבל

ואף דרש"י (קיג.) כתב גבי הא דאין קושרין בפרה ובאבוס דהחשש הוא שיבטל בשעת התרה, ומשמע דאילו בשעת קשירה לא היה דעתו לבטל, וא"כ גם זה אינו אלא חשש איסור דרבנן, דאזיזה איסור דאורייתא איכא כיון דבשעת קשירה עדיין לא היה דעתו לבטל. אבל אפשר דרש"י ס"ל דכל שמבטל אח"כ נעשה קש"ק למפרע,^{קמה} וגם בסוגיין כונת הגמ' דניחוש שתבטל א' מקשרי מפתחי חלוקה אח"כ כשבאה להתיר ויהיה קש"ק למפרע. וקמ"ל מתני' דכיון דגם אם תבטל לא יהיה אלא לזמן מסויים, ולא לעולם, יש לנו להקל ולתלות שלא תבטל, משא"כ בהא דקשירת חבל בפרה ובאבוס דאיכא חששא שיבטל לעולם הוי חששא דאורייתא ואסור.

עוד בהנ"ל, בריטב"א

ע' בריטב"א (קב:) שביאר ההיתר בנודות יין ושמן וכן במפתחי חלוקה

^{קמה} דענין קש"ק דאורייתא הוא דאינו עומד להתיר, וכיון דלבסוף בשעת התרה נתברר דקשר זה אינו עומד להתיר, ה"ז קש"ק דאורייתא.

^{קפי} ומתחילה חשבתי לבאר דבריו באופן אחר דהכל תירוץ אחד, דכיון דבשעת הקשירה לא ידיע הי מינייהו יבטל לכן כל א' חשוב שהוא עומד להתיר ואינו קש"ק. (וכטעם הג' לעיל.) אלא דאכתי הו"ל לאסור מחמת הגזירה דקשירת חבל בפרה ובאבוס, ולזה הוסיף הריטב"א דלפעמים מתיר שניהם, פי' דזה ודאי ומוחלט דמזמן לזמן מתיר שני הקשרים, ולכן אין שם לתא דקשר של קיימא דאורייתא, ולא שייך לגזירת קשירת פרה ואבוס. וכמש"נ לעי'.

אבל שו"ר דא"א לפרש כן, דלפי"ז הריטב"א החליט דיסוד ההיתר בנודות יין ושמן הוא משום דלא ידיע הי מינייהו מבטל (כטעם הג'), והרי הריטב"א ממשיך דהיינו טעמא דתרי איסרי, דהיינו מה שהתיר ראב"י לקשור לפני בהמה שלא תצא, והריטב"א עצמו מפרש כלשון ראשון דרש"י דמייירי בשני חבלים זה למעלה מזה דס"ד שניחוש שמא יתיר התחתון ויבטל העליון, והתם הרי ל"ש כלל הך טעמא דלא ידיע הי מינייהו יבטל, כי בודאי אם בא לבטל יבטל העליון ויתיר התחתון, דא"א

אחד ולא ידיע הי מינייהו יתיר חשיבי שניהם כעומדים להתיר.

ב. ומכל מקום יקשה לריטב"א כיון דשרינן נודות יין ושמן ומפתחי חלוקה משום דלא ידיע הי מינייהו יתיר, א"כ מה"ט נתיר לקשור חבל בפרה ובאבוס, דהרי גם שם בודאי יתיר אחד ולא ידיע הי מינייהו. וכן כיון דשרי ראב"י לקשור בפני הבהמה שלא תצא, ומשום דלפעמים מתיר שניהם בו ביום, א"כ מה"ט נתיר קשירת חבל בפרה ובאבוס, דמסתמא גם שם לפעמים מתיר שניהם בו ביום.

וע"כ כמ"ש לעי', דקשירת חבל בפרה ובאבוס גרע טפי שיש אפשרות שיימלך לבטלו לעולם והוי קש"ק דאורייתא, ובזה גזרו כדברי הכלבו, משא"כ בכל הנך דאפילו אם יבטל אחד מהקשרים לא יהיה אלא לזמן מסויים ולא לעולם, כי

כיון דלא ידיע הי מינייהו לא חשיב קש"ק. קמ"ו והסברא השניה בריטב"א דכיון דיש אפשרות שיתיר שניהם אין שם דעת ודאית לבטל כלל, ואח"כ כשמבטל אינו אלא כנמלך. קמ"ח

וא"ת כיון דבהא דראב"י ל"ש הסברא דלא ידיע הי מינייהו מבטל, והתם ע"כ ההיתר מחמת אידך סברא דלפעמים מתיר שניהם בו ביום, והרי אותה סברא השניה שייכא גם במפתחי חלוקה ונודות יין ושמן, וא"כ למה כתב הריטב"א להטעם דלא ידיע הי מינייהו כלל. אבל אי"ק, דהריטב"א עצמו כתב דכל הני קשרים הם ענינים חלוקים וא"א ללמוד זמ"ז, וא"כ אף דבהא דראב"י דקושר לפני בהמה שלא תצא ההיתר הוא ע"כ משום דאפשר שיתיר שניהם בו ביום, אבל מאן מפסי דגם בנודות יין ושמן ובמפתחי חלוקה שייך זה ושמא התם לעולם אינו מתיר שניהם בו ביום, ולכן הוסיף הריטב"א דבנודות יין ושמן יש סברא אחרת להתיר דכיון דבודאי יתיר

להיפך.

קמ"ו והוא מקביל לטעם הג' לעי'.

קמ"ח והוא מקביל לטעם הב' לעי'. אלא דלעי' לא החלטנו לפי הטעם הב' אם בשעת קשירה כלל אין לו דעת לבטל א' מהם, רק דאח"כ נמלך, או דבשעת קשירה יודע דשמא יבטל, אבל כיון שאין לו דעת ודאית ע"ז לא חשיב קש"ק בשעתו (כטעמא דה"ט ז), ואח"כ כשמבטל א' מהם הו"ל כנמלך. ומדברי הריטב"א מבואר דגם בשעת קשירה יודע דשמא יבטל, אבל באותה שעה גם יודע דלפעמים מתיר שניהם בו ביום, ואין שם דעת ודאית.

ומאידך ממש"כ רש"י (ריש קיד.) גבי קיטרא דקטרי בזממא ד"פעמים" מניח שבוע או שבועיים ולכך אסור, וזה היפך מש"כ הריטב"א כאן דכל ש"פעמים" מתיר שניהם מותר. נראה דרש"י ס"ל דכל שיש לו דעת ואפילו דעת מסופקת לבטל חשיב קש"ק. והא דשרינן במפתחי חלוקה ונודות יין כו' משום שבשעת קשירה אין לו דעת לבטל כלל, רק דאח"כ נמלך.

דוחק להשתמש כן, וכמש"נ לעי' בדברי רש"י.

ובאמת כי כן מפורש בריטב"א בהא דראב"י שכתב דסלקא דעתך שמבטל העליון "ליומא אחרא", ומבואר דלא היה ס"ד כלל שיבטל לעולם, רק ליומא אחרא, והוא כנ"ל.

עוד בהנ"ל, ובשיטת הט"ז

הט"ז (שי"ז ב') כתב דאם בשעת קשירה לא היתה לו דעת ודאית לקיימו, לא חשיב קשר ש"ק. והוכיח דבר זה ממנעל דרבנן דפי' בסה"ת דרבנן היו קושרין מנעליהם שחרית שבת ולא היו מתירים אותם עד ליל שבת הבאה. וק' כיון דפטור אבל אסור איך באמת קשרו מנעליהם. וע"כ דכיון דלפעמים היו ישנים בלילות אחרים ולא היה הדבר מוחלט לקיימו לא חשיב קשר ש"ק. ובסו"ד כתב דדוגמא לדבר מש"כ רש"י לפום פירושו דמנעל דרבנן היינו שהיו קושרין בריוח ולא היו מתירין כ"א בשעת הטיט, ואמאי לא חשיב קשר ש"ק דאורייתא, וע"כ כיון שהיה אפשר שיתירו בשעת הטיט אי"ז קיימא דאורייתא. והראיה תמוה דהא ודאי יהיה שעת הטיט, וא"א שיתקיים לעולם. ועכ"פ משמע שהט"ז אינו מחלק לענ"ז בין קשר דרבנן לקשר דאורייתא, אלא בשניהם בעינן דעת ודאית לקיימו, כל אחד לפום שיעורא דיליה.

אבל בשו"ע הגרש"ז (שם סע' א') מחלק דלענין קשר דרבנן שיתקיים לעולם, בעינן שיהיה דעתו בודאי לקיימו לזמן מסויים. אבל לענין קשר דאורייתא הגדר הוא להיפך, דכל שלא קבע לו זמן קבוע להתירו, ואפשר שיתקיים לעולם, חשיב קשר דאורייתא.

ולכ' ראה לדבריו מהירושלמי (פ"ז ה"ב) דבעי למילף מלאכת קושר מיתדות המשכן, ומקשה דהר"ז קושר ע"מ להתיר, ודחי דכיון דכתיב על פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו הוי כקושר שלא ע"מ להתיר. עד דדחי דמ"מ הבטיחן להכניסם לארץ. ולפ"ד הגרש"ז הוא מדויק מאד, דתחילה תי' דכיון שחנו על פי ה' א"כ לא קצבו זמן מסויים להתיר הקשר, אלא דמסיק דמ"מ א"א היה שיתקיים לעולם שהרי הבטיחם להכנס לארץ. אבל להט"ז קשה מ"ק דעל פי ה' יחנו כו' סוכ"ס לא היה להם דעת ודאית לקיימו.

ולפי"ד הגרש"ז לכ' יש לפרש החילוק בין קשירה בפרה ובאבוס דאסור לבין הנך דמתני' דשרי באופן אחר, דבהנך דמתני' כיון דגם אם יבטלם לא יהיה הביטול אלא לזמן קצוב וככל מש"נ, ובזה בעינן דעת ודאית לקיימו, והרי אי"ז ודאי שיבטל. אבל בקשירה בפרה ובאבוס דהחשש הוא שיבטל לעולם ויהיה קשר דאורייתא, אי"ז דעת ודאית לבטל, אלא להיפך כל שאין לו דעת ודאית להתיר ואפשר שיתקיים לעולם הוי קשר ש"ק.

אבל א"כ קשה על הגרש"ז עצמו שפי' טעמא דאין קושרין בפרה ובאבוס משום גזירה דהכלבו, וצ"ע.

שיטת הרמב"ם בדבר הראוי למאכל בהמה אין בו משום קושר

שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה כו'. בפשוטו טעמא שהצריך שיהיה חזי למאכל בהמה כדי שיהיה ראוי לטלטול, וכמו שפרש"י. אבל הרמב"ם (פ"י ה"ד) כתב וז"ל כל שראוי למאכל בהמה מותר לקשור אותו בשבת. לפיכך אם נפסקה רצונת סנדלו בכרמלית נוטל גמי לח הראוי למאכל בהמה וכורך עליו וקושר הגמי עכ"ל. ומבואר להדיא דטעמא דבעי גמי לח הוא משום איסור קושר, דדבר הראוי למאכל בהמה אין בו איסור קושר בשבת.

ועצם הדבר שחידש הרמב"ם דמאכל בהמה אין בו משום קושר צריך טעם, ונראה משום דקש"ק הוא גדר ביטול, כמבואר בגמ', והיינו שמבטלו מלהיות דבר הנפתח ונסגר, ונעשה חיבור, והראוי למאכל בהמה אינו בטל.

וגם מבואר מדברי הרמב"ם דזה היה הטעם שהצריך ר' אבהו גמי לח דחזי למאכל בהמה, משום איסור קושר. ותמוה למה צריך זה, הא אפילו אם הגמי לא היה ראוי למאכל בהמה הרי אי"ז מעשה אומן ולא קש"ק.

ב. והנה הביאור הלכה ר"ס שי"ז האריך דקשר שכל העולם קושרין לקיימא אף שהוא עצמו בשעה שקשר היה דעתו להתירו בו ביום חשיב קש"ק. אבל בפשוטו גם לפי דבריו קש"ק הוא ענין

של דעת אלא שחידש דלא אזלינן בתר דעתו אלא בתר דעת רוב בנ"א. אבל שמא אפשר להסביר יותר, דקשר של קיימא אינו ענין של דעת כלל, אלא סוג קשר, דקש"ק הוא סוג קשר שדרכו להיעשות לקיימא.

ועי' לשון הרמב"ם (שם ה"ב) כיצד כו' וכן כל כיו"ב באלו הקשרים שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן לקיימא עכ"ל. והנה עיקר כונת הרמב"ם דבקשרים אלו פטור אבל אסור כיון שהן מעשה הדיוט (ולכך פטורים), וקש"ק (דלכך אסורים). אבל נסתפקתי איך צריך להטעים דבריו, אם הכי קאמר, חדא "שהן מעשה הדיוט", ולא מעשה אומן, ושנית ש"כל אדם קושר אותן לקיימא", דהיינו שהן קש"ק. או דילמא הכי קאמר, "שהן מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותן", ובזה נבדלים מקשר אומן דרק אומן יכול לקשרו, ועוד "לקיימא", שקושרים אותן לקיימא.

ולפירוש הראשון דקש"ק היינו "שכל אדם קושר אותו לקיימא" מבואר כהביאור הלכה דלא אזלינן בתר דעתו הפרטית אלא בתר דעת "כל אדם". וגם לפירוש השני, כיון שהרמב"ם כרך שני הדברים יחד בהגדרה אחת, מבואר ג"כ דגדר קש"ק הוא ש"כל אדם קושר אותם לקיימא", וכמו ש"קשר הדיוט" הוא סוג קשר בפנ"ע, כך קש"ק הוא סוג קשר בפנ"ע, ואינו ענין של דעת כלל. אלא כל קשר שכל אדם קושר אותו לקיימא הוי קש"ק בעצם.^{קמט}

^{קמט} אבל א"כ גם להיפך, אם דרך כל אדם לקשור קשר זה ע"מ להתירו, וחשב הוא לקשרו לקיימא,

מ"מ עצם הסוג קשר היה צריך להיחשב קש"ק.

ושמא סנדל דנפקי ביה תרי הוא סוג סנדל בפנ"ע, ולכן קשר הרצועות שלהם נחשבים אינם ש"ק.^ק

ד. אלא דלכ' קשה ע"ז מהמעשה דרב יהודה ששאל לאביי כה"ג מאי, ואמר לי' אביי חייב חטאת, עד שהסביר לו רב יהודה דבחול נמי זימנא דנפיק ביה אנא וזימנא דנפיק ביה ינוקא. ואם איתא דהוא סוג מסויים של מנעל א"כ יקשה דכי לא ראה אביי שהוא סנדל דנפקי ביה תרי.

אכן בלא"ה קשה איך יפרנס הרמב"ם למעשה זה, שהרי שיטת הרמב"ם דא"ח כ"א במעשה אומן וקש"ק, ואילו מעשה אומן שאינו קש"ק אסור, וא"כ ממנ"פ אם אותו קשר שהראה לאביי לא היה

ומעתה שמא ס"ל להרמב"ם דכיון שגמיי זה הוא עכשיו משמש כרצועת הסנדל, והרי הקשר של רצועת סנדל הוא קש"ק, לכן אף שהוא עצמו ודאי דעתו להתיר הגמיי כדי לתקן הסנדל, מ"מ הקשר בעצמותו הוא קש"ק והיה צ"ל אסור. ולכן הצריך ר' אבהו גמיי לח דחזי למאכל בהמה, דכל הראוי למאכל בהמה מופקע מאיסור קושר.

ג. אלא דצ"ע מה בין זה לסנדל דנפקי ביה תרי דשרי, והרי התם נמי נימא דאף שדעת בנ"א ככה"ג להתירו אבל בעצם הוא קש"ק. ומה בין רצועת גמיי, דאף דיש אומדנא דכל אדם לא היה קושרו לקיימא מ"מ עצם הסוג קשר הוא "קשר רצועה של סנדל" וחשיב קש"ק, לבין סנדל דנפיק ביה תרי, דאף שיש אומדנא דכל אדם במצב זה אינו קושרו לקיימא,

לא ייחשב קש"ק. דסוכ"ס זהו סוג קשר שאינו לקיימא. ואילו מדברי רש"י (ק"ג.) גבי הקושר בפרה ובאבוס משמע דגם אם נמלך אח"כ לבטלו נעשה קש"ק. וכן נראה מדברי היראים והכלבו שחידשו דכל קשר שיש לחוש שמא ימלך לבטלו אסור לקשרו. הרי דאזלינן בתר דעתו עכ"פ לחומרא.

ומשמע מזה דענין קש"ק תלוי בדעת, ולדברי הביאור הלכה צ"ל דאזלינן בכל מקום לחומרא, דאם דעת בנ"א לבטלו אף שהוא חשב להתירו, אזלינן בתר דעת בנ"א. ואם דעת בנ"א להתירו והוא חשב לבטלו אזלינן בתר דעתו. ושמא יש לבאר זה, דבמקום שדעת בנ"א שלא להתירו, הוי חיבור גמור, ומה שהוא חשב להתירו אי"ז אלא כמחשבת שבירה, וכמו העושה כלי ע"מ לשברו. אבל במקום שדעת בנ"א להתירו, והוא ביטלו, הרי הוא הבעלים ובודאי מועיל ביטולו ונעשה חיבור.

ומ"מ דעת הרמב"ם נראה דקש"ק הוא סוג קשר בעלמא, ותלוי לגמרי במנהג בנ"א בעלמא, הן לחומרא והן לקולא, וכמה שביארנו בפנים.

^ק ובאמת הרמב"ם השמיט דין סנדל דנפק בי תרי. ואם הוא סוג מסויים של סנדל שאינו מצוי אצלינו שמא ניהא יותר מה שהרמב"ם השמיטו. וצ"ע.

אינה כלי, ופרש"י משום שגנאי לתקנה. וא"כ אינה עומדת לתיקון.

וע"כ דהראב"ד והרשב"א והריטב"א חולקים על רש"י וס"ל דהא ודאי דבכל גונא ראוי לתיקון אבל משו"ה לא חשיב כלי, ופלוגת ר' יהודה ורבנן היא אם ראוייה בלי תיקון, דבנפסקה הפנימית ראוייה בלי תיקון לכו"ע, ובנפסקה החיצונה ס"ל לחכמים דראוייה להפכה וללבשה בלא תיקון. ור' יהודה ס"ל דאינה עומדת לכך, אלא מסתמא יתקן אותה וילבשנה בלי היפוך, ולכן כל זמן שלא תיקנה אינה כלי.

ובנפסקו שתי התרסיות לכו"ע לא ילבשנה בלא תיקון, ולכן כל זמן שלא תיקנה אינה כלי. ומ"מ כיון שעומדת לתיקון אינו מיחדה לכיסוי מנא.

ב. אבל שיטת רש"י דמח' ר"י וחכמים היא אם עומדת לתיקון. וכל שעומדת לתיקון הוי כלי. אף שעדיין לא תיקנה. ולכ' קשה דכיון שאינה ראוייה בלא תיקון, ובשבת א"א לתקן, א"כ אמאי מותרת בטלטול בשבת. אך בפשוטו י"ל דכל שעומדת לתיקון יש לה שם נעל, וכיון שיכול ללבשה בשבת ע"י גמי לח וכיו"ב אינה מוקצה. משא"כ אם אינה עומדת לתיקון פקע שם נעל ממנה, ולכן גם לענין שבת אינה כלי.

(עו"ל דגם אם א"א ללבשה בשבת מ"מ כיון שראוייה לתיקון הוי מוכן, דומיא דדלתות הכלים דר"פ כל הכלים (קכב:). אבל בפשוטו היינו דוקא התם דעיקר הכלי עדיין שלם. אבל כאן שנשברה כל הכלי, אילולא שאפשר ללבשה ע"י גמי

מעשה אומן איך סבר אביי לחייבו, ואם היה מעשה אומן למה באמת היה מותר.

וצ"ל דרב יהודה לא הראה את הסנדל לאביי, רק שאל אותו כה"ג לקשור רצועת סנדלו מאי, וחשב אביי דהוא מעשה אומן כדרך סנדלים בעלמא, עד שביאר לו שהוא סנדל דנפקי ביה תרי, וכיון שקושרים אותו תמיד בודאי אינו מעשה אומן.

וכיון דאביי לא ראה את הסנדל שפיר אפשר"ל דסנדל דנפקי ביה תרי הוא סוג מסויים של סנדל כנ"ל, ולכן קשירת רצועה ידידה הוי בעצם קשר שאינו של קיימא. אבל בסנדל רגיל כל קשירת רצועה חשיב קש"ק עצם, ואפילו כשרצועה נעשה מגמי, אא"כ הוא ראוי למאכל בהמה דמופקע מאיסור קושר.

כמחלוקת לענין טומאה כך מח' לענין שבת. קשה דמשמע דגם לענין שבת אינו כלי אא"כ נפסקה א' לבד דראוי להפכה אבל אילו נפסקו שתיהם לא. וק' הא חזי לכסויי מנא, וכהא דסנדל המסומר לעי' (ס:).

אכן הרשב"א והריטב"א הקשו כע"ז לעי' אמאי אסר רב יוסף בחצר הא ראוי לכיסוי מנא. ותירצו בשם הראב"ד דבחצר שמשתמר עומדת לתיקון ואינו מיחדה לכיסוי מנא.

ולכ' אינו מוכן, הרי רב יוסף מיירי בנפסקה חיצונה וס"ל כר' יהודה כמבואר בגמ', דכל שנפסקה החיצונה

תיקון. ושפיר חשיב נעל וטמא מגע מדרס. (אלא דפקע מינה טומאת מדרס משום דפנים חדשות באו לכאן כמבואר שם.)

אבל לרש"י אף שתיקן החיצונה ולא היה בזה גנאי משום שהיה יכול להפכה, אבל עכשיו שנפסקה השניה נמצא דגם אם יתקנה יהיה ניכר התיקון משני הצדדים והוי גנאי ודאי ואינה עומדת לתיקון. ואמאי טמא מגע מדרס.

וע"כ דרש"י כאן אזיל בשיטת המהדור"ק ברש"י לק', דבאמת כשנפסקה השניה פקע מינה שם נעל, אלא דטמא מגע מדרס משום שראוי לתשמיש אחר. אבל אחר שחזר רש"י במהדור"ב ופי' דגם כשנפסקה השניה חשיבא נעל, ע"כ דצריך לחזור ולפרש כל הסוגיא על דרך הרשב"א והריטב"א.

ד. ויל"ע לשי' רש"י בהמדור"ק דכשנפסקה השניה פקע מינה תורת נעל, וטמא מגע מדרס משום דחזיא לתשמיש אחר. א"כ מאי מקשה ר' יוחנן לק' דנפסקה שניה הא קיימא ראשונה, והוצרך לתרץ משום דפנים חדשות באו לכאן. והרי בזמן שנפסקה השניה פקע מינה שם נעל, דלא היה עומד לתיקון – וכמו שפרש"י (במהדור"ק) להדיא דטמא מגע מדרס רק משום דחזיא לתשמיש אחר – וא"כ אחר שתיקן השניה איך תחזור להיות טמא מדרס, אפי"ת דעכשיו חזרה להיות נעל שהרי גילה דלא איכפת לי' בגנאי, אבל מ"מ בשעה שנפסקה השניה לא היתה עומדת לתיקון ויצאה מתורת נעל, ואיך תחזור אח"כ לטומאה

לח לא הו"ל מוכן. וכן מוכח לדעת הרשב"א ודעימיה.)

ולרש"י יקשה קו' הרשב"א, היכא שנפסקו שתי תרסיותיה, או החיצונה לר' יהודה, אמאי לא חשיב כלי לענין שבת, הא כיון שאינה עומדת לתיקון א"כ מיחד אותה למלאכה אחרת, וכדין שברי כלים (קכד:). והרי רש"י עצמו במהדור"ק (מובא בתוס' עמ' ב' ד"ה סנדל וגם נדפס על שולי הגליון שם) כתב דגם כשאינה ראויה לתיקון חזיא עכ"פ למלאכה אחרת (ובהמשך יבואר שדברי רש"י כאן הם ג"כ מהמדור"ק). ולכ' צריך לדחוק דהכא אזלא אליבא דמאן דאסר נולד, דבעי' מעין מלאכתו הראשונה, כדעת ר' יהודה לק' (שם).

ג. ויל"ע לשי' רש"י דגנאי לתקן החיצונה, ולכן בנפסקה החיצונה אינה עומדת לתיקון כ"א ע"י היפוך. א"כ איך יפרנס המשנה בכלים שהובא לק' (עמ' ב') דנפסקה השניה טמאה מגע מדרס. והרי כיון שכבר נפסקה הראשונה ותיקנה א"כ עכשיו אם יתקן השניה יהיה התיקון משני הצדדים, וממנ"פ יהיה גנאי, וא"כ לכו"ע אינה עומדת לתיקון ואינה נעל.

תינח להרשב"א והריטב"א דיכולים לתקן אפילו החיצונה, ופלוגתא ר' יהודה ורבנן בנפסקה החיצונה היא אם יכול ללבשה בלא תיקון ע"י היפוך. אבל כל שתיקנה חזרה לכבראשונה. א"כ ניחא שפיר, ולמשל אם נפסקה החיצונה תחילה לא פקע שם נעל ממנה בשעת הפסק דהיה יכול להפכה וללבשה בלא תיקון, וכיון שתיקנה חזרה לכבראשונה ועכשיו שנפסקה הפנימית ג"כ לא פקע מינה שם נעל דיכול ללבשה כך בלא

ישנה. והרי לא גזרו על טומאה ישנה כ"א בכלי מתכת. והסברא דפנים חדשות באו לכאן לכ' אי"צ כ"א בגונא שמעולם לא יצא מתורת כלי, כמו הא דניקב כמוציא זית כו', אבל כאן דבשעה שנפסקה השניה יצא מתורת נעל, לכ' פשיטא דגם אחר שתיקנה לא חזרה לטומאה ישנה.

ושמא ס"ל לרש"י דכיון דעכ"פ מעולם לא בטלה מתורת כלי, אלא דתחילה היה נעל ואח"כ היה ראוי לתשמיש אחר ואח"כ חזר להיות נעל, יש לה לחזור לטומאה דמעיקרא. דאין כאן שבירה. וכמו דס"ל דכשנפסקה השניה מטמא מגע מדרס משום שקיבלה טומאה מעצמה, והתוס' הק' דהו"ל מגע בית הסתרים, ולדעת רש"י צ"ל דאי"ז מגע ממש אלא הכונה דכיון שהכל כלי אחד אלא דפשט צורת נעל ולבש צורה אחרת לכן היא מקבלת טומאה מעצמה. וה"נ כשחזרה להיות נעל הכל כלי אחד ויש לה לחזור לטומאת מדרס, ואי"ז בגדר טומאה ישנה, כיון שלא היתה שם שבירה.

אבל צריך להבין א"כ מה תי' ר' יוחנן דפנים חדשות באו לכאן, דלכ' הסברא דפנים חדשות באו לכאן אינה טהרה חדשה אלא הטהרה מדין שבירת הראשונה, דאף דבכל שעה היה כלי אבל הכלי הראשון נשבר והלך לו. אבל כאן הרי גם המקשן ידע ודאי דבשעה שנפסקה השניה יצאה מתורת נעל ומ"מ סבר דלא חשיב זה שבירה, וא"כ מה תירץ דפנים חדשות באו לכאן. וצ"ל דזה גופא התירוק, דכיון דבאמצע לא היתה נעל, אף שמעולם לא יצא מתורת כלי, הר"ז שבירה כלפי הנעל הראשון.

