



# בענינים שונים





# תוכן הענינים

## שבת

סימן א	בדיני שכר שבת .....	נג
סימן ב	בדין סעודה בערב שבת ויו"ט .....	עב
סימן ג	בענין הדלקת נר של שבת ויו"ט .....	עח
סימן ד	בענין אכסנאי בנר חנוכה .....	קו
סימן ה	בדיני קידוש והבדלה .....	קכא
סימן ו	בשיעור טעימה בכוס של ברכה .....	קלב
סימן ז	בדיני בקשות בשבת .....	קמז
סימן ח	בענין בונה .....	קנו
סימן ט	בדיני יחוד מוקצה .....	קסג

## אורח חיים

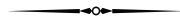
סימן י	בדין פורסין על שמע .....	קפט
סימן יא	בדיני טעות בתפלה ותפלת תשלומין .....	ר
סימן יב	בדין הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור מתפללין .....	רז
סימן יג	בדיני ברכת כהנים .....	רכד
סימן יד	במצות וקדשתו .....	רנג
סימן טו	בדיני כיבוס ותספורת בשבוע שחל בו ת"ב .....	רסא
סימן טז	בדיני ערב תשעה באב ות"ב והערות בסוף תענית .....	רעו
סימן יז	בדיני קריעה באבילות, ובדיני קריעה על המקדש וירושלים וערי יהודה .....	רצב
סימן יח	בקריעה על ערי יהודה, מה הם ערי יהודה, ובדין הקריעה .....	שג
סימן יט	בדיני שמיעת מלכויות מהש"ץ, ובדיני תקיעות ע"ס הברכות .....	שה

## יורה דעה

סימן כ	בדין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים .....	שכא
סימן כא	בדיני בישולי גוים .....	שכו
סימן כב	בדיני פת של גוים .....	שנב
סימן כג	בדיני פאות הראש והזקן .....	שנח
סימן כד	בדיני כתובת קעקע .....	שפ

## נדה

סימן כה	בענין כתמים.....	שצב
סימן כו	בדיני ז' נקיים.....	תיח
סימן כז	בענין בדיקת חו"ס לפו"ר.....	תכו
סימן כח	בדין הרואה במ"ר.....	תלא
סימן כט	בסוגית שימור.....	תלז
סימן ל	בדיני רואה מ"ת.....	תלט



סימן לא	בענין קטן החולה לענין מילה.....	תנ
סימן לב	בפרק שילוח הקן.....	תנה

## זרעים

סימן לג	בדין שותפות נכרי לענין מעשר ובדיני טבל וחולין מעורבין.....	תצט
סימן לד	בדיני שליחות בתרומה.....	תקיב
סימן לה	בענין קלטוהו מחיצות מע"ש פ"ג.....	תקלה
סימן לו	בדין להפריש מפירות שלא נגמרה מלאכתן בזמן הביעור על פירות שנגמרה מלאכתן, ואיפכא.....	תקס
סימן לז	בדיני מטבעות שבזמננו לענין חילול מע"ש ולעוד דינים בתורה.....	תקסד
סימן לח	במעשר שני פרק ד' וה'.....	תקסח

## אבן העזר

סימןלט	בענין יחוד בכלה שפ"נ.....	תקעב
סימן מ	בענין שמות בגיטין.....	תקעו

## חושן משפט

סימן מא	בדיני בל תשחית.....	תקצה
---------	---------------------	------



מפתחות	.....	ג
מפתחות ע"ס הש"ס והשו"ע	.....	מז
מפתחות לפי נושאים.....	תרכג	

## מפתחות

## סימן א

## בדיני שכר שבת

א. שבת י"ט א' ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי בערב שבת, ביאור האיסור כפירוש הרא"ש בשם רבנו יונה שלא יעשה מלאכה בכלי ישראל בשבת, ואסור כל הע"ש דנראה כמשכירו לכך, והא דבש"א לא ימכור אדם חפצו לנכרי אלא כדי שיגיע לביתו, הוא ענין אחר. - בפירוש המלחמות מפני שתחלת החשבון בשבת, והרבה קושיות ע"ז. - בפירוש תו' דהאיסור מפני שנראה כנוטל שכר שבת, וברא"ש בשם רבנו יונה דלא מסתבר לאסור בנכרי טפי מישראל.

ב. ביאור האיסור דמיחזי כאמירה לעכו"ם, אבל אין לאסור עצם הרווח משכירות הגוי בשבת, ודוקא מישראל אסור, ובספר הבתים בזה, אבל בראשונים מבואר לאיסור, ביאור דבריהם. - יש לדון דלא שייך ענין שכר שבת אלא כשעוסק ומרויח שזה בכלל ממצא חפץ, אבל כשאין יודע מזה בשבת כלום, כגון שכירות כלים ובתים ביד אחר לא. - סיעתא מדעת הרשב"א שאין איסור בישראל ששוכר כלים שעושין בהן מלאכה, ונפ"מ בריבית של נכרי כיום, כשהעסקים סגורים ואינו יכול להשתמש במעות בשבת.

ג. בדעת תו' שאף חלוק וטלית אסור, וצ"ב מ"ש נכרי דנקט, בתירוק אאמו"ר זללה"ה דברייתא מיירי בכלי מלאכה דלישראל שרי, והקושיות ע"ז. - בדברי הרשב"א בזה, בפ"י אאמו"ר זללה"ה, ובפ"י המ"מ וכ"נ בבה"ל דהטעם רק משום איסור מלאכה, ולא שייך בחלוק וטלית. - בבה"ל בשם הגרע"א בדין כלים שעושין רק מלאכה דרבנן, ואפשר דתלוי בטעם האיסור. - שם בגמ' בדי' וה' מותר, בפ"י הריטב"א דלא זו אף זו, ובפ"י אאמו"ר זללה"ה דיום ה' דומיא דיום ד' לגבי לילה שלאחריו.

ד. ב"מ נ"ח א' נושא שכר אינו משלם, בתו' נ"ז ב' שפטור גם מפשיעה, בביאור הטעם שפטור משבועה, ומה שהוכיחו תו' משמעתי' צ"ב. - שם ורמיניה השוכר את הפועל לשמור את הפרה כו', פ"י בשל הדיוט,

ושכרה שלא תגנב ולא תאבד ובתינוק שלא ינזק, והקושיא מזרעים וכן מתינוק, בפ"י רש"י לשמור פרה אדומה ותינוקות בשביל טהרה וזרעים לעומר, צ"ע. - מ"ט נקט זרעים ותינוק, ולא פרה וכיו"ב דברים שיש עליהם חיובי שומרים.

ה. שם לפיכך אין אחריות שבת עליו, בנדרים הגרסא לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותו, ומתפרש שחייב בפשיעה. - שם היה שכיר שבת שכיר חדש כו', אפשר שכן דרך התנא, ואפשר דיש חידוש בשכיר שבוע טפי מבשכיר שבת. - שם נותנין לו שכר שבת, ביאור איך ניכר שהוא שכר שבת. - שם לא להפסיד שכרו, כמה שכר מפסיד. - שם בשקנו מידו, מ"ט שנה דבריו באופן שקנו מידו. - תוד"ה וכן א"ר יוחנן כו' בההיא הנאה דקא מהימן ליה כו', לכאורה י"ל דבורעים ותינוק לא חשיב שמסר לידו כלום.

ו. נדרים ל"ז א' בשלמא למ"ד שכר פיסוק טעמים היינו דאין קורין בתחלה בשבת, ביאור שכר פיסוק טעמים. - גם לר"י פיסוק טעמים דאו', אלא אין איסור ליטול שכר כיון שאפשר להבין בלא זה, וסייעתא לזה מהירושלמי.

ז. כתובות ס"ד א' איהי דמיפתח קא פחית לא מיחזי כשכר שבת, איהו דאוסופי קא מוספא מיחזי כשכר שבת, טעם האיסור דחשיבי כעושין מלאכה זה אצל זה, ובטעם דרק מיחזי כשכר שבת, ובחילוק בין זה לשכירות כלים. - החילוק בין הירושלמי לתלמודן על מה הקנס. - בפוחת לא מיחזי כשכר שבת, אבל בשכר שבת גמור אסור גם בפוחת.

ח. שבת ק"כ א' מתני' ואומר לאחרים בואו והצילו לכם, ביאור החידוש דס"ד לאסור שמא יכבה, ופי' הר"ן דאע"פ שיציל עבור בעה"ב מותר. - בירושלמי משמע דאחרים אינם יכולים להציל טפי מג' סעודות. - שם חשבון מאי עבידתיה מהפקי'א קא זכר, בפרש"י, והו"מ למימר והרי הצילו לכם אמרת לנו. - בר"ן דהו"ל כוונתו של ים, ולכאורה יכול לבחור מקרוביו וידידיו לזכות קודם לאחרים. - שם אר"ח מדת חסידות שנו כאן, אמר רבא חסידו כו', ביאור קושיא דרבא. - שם אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן כו', ביאור

ממנו, יש לדון א' דלא דמי למעשה שבת, שאין זיקת איסור לחפץ שקיבל, ואם מותר לאחר להשתמש בהם. ב' דאיסור שכן שבת הוא קבלת השכר, אבל אם מקבל ומפסיד המעות אין מתקן האיסור, ג' אם שכן שבת אסור בהנאה כחמץ בפסח או שרק אסור ליטלו. - בדברי הריטב"א בע"ז במילדת את הנכרית בשבת שנוטלת השכר וזורקתו לים, ומה שצ"ע בזה, וסתמות הפוסקים שמותר. - פשוט שמילדת נוטלת שכן שבת, וא"צ לטעם שלא תהא מכשילן לעתיד.

יד. תוספתא שבת פ"ח הט"ז ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים, בלשון הרמב"ם והטור והשו"ע בזה, ולמה לא אמרו זה על שבעה ימים, בספר אאמו"ר זללה"ה, בדין שכרו לעשרה ימים, ובדין שוכרו לשלשה ימים באיזה אופן מותר, ובדין חזר בו באמצע השבוע, ובשכרו מליל ששי עד ליל שני כה"ג.

טו. לענין ריבית נמי החילוק אם הלווה לזמן מסוים, וכן במורדת האיסור שאין שום זמן קצוב. - בנטילת ריבית על יום השבת יש לדון דקיל משכר כלי.

טז. דינים שנתבארו.

## סימן ב

### ברין סעודה בערב שבת ויו"ט

א. גיטין ל"ח ב' ואחת קבעה סעודתה בערב שבת, פירש"י שכיבדו את הלילה יותר מהיום צ"ע, ונראה שהיו מקדימין סעודת ליל שבת מבעו"י. - בפירוש הרמב"ן שהעונש על שעשו כן בקביעות. - בפירוש הרשב"א בשם ר"ח דאפי' בבקר אסור שעי"ז נמנעין מלהתעסק בצרכי שבת, ובחדושי הריטב"א בשמו.

ב. בדברי הירושלמי שאסור לעשות סעודת אירוסין בע"ש מפני כבוד השבת, יל"ע ממתני' פסחים ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ואם מתני' מיריבי"ד - בדברי הבה"ל דבערב פסח שרי כיון שחייבין לסיים הסעודה בשעה רביעית. - ראיות שמותר לעשות סעודה גדולה בשחרית.

ג. בירושלמי במו"ק שמתיר בערב הרגל, בטעם החילוק בין שבת ליו"ט, ומבואר שאין חשש משום תיאבון

הדברים, ולמה אין כאן משום השבת אבידה. - שם וה"ק ואם היו פקחין ידידי דכה"ג לאו שכר שבת הוא כו', ביאור ענין הפקחות, ובמ"א בזה.

ט. פסחים נ' ב' בשלמא שכר מתורגמנין כו', בפרש"י שמשמיעין דרשת החכם לרבים, ובגמ' הוא לשון אמורא, אבל אשכחן כן בבריות, מ"ט לא פרש"י מתורגמן המתרגם בתורה. - לפירוש דמתרגם בתורה, מ"ט לא חשיב הבלעה מה שמתרגם בשני וחמישי. - בפר"ח שדורשין בשבת לציבור ועושין להם פסיקה נראה כאילו הוא שכר שבת. - למה מותר ליטול שכר ע"ז בחול, מ"ש ממלמדי תינוקות שאסרו, הביאור לפרש"י ולפר"ח, ומשמע שהקורא בתורה והמתרגם לא חשיבי מלמדי תורה. - בלשון מיחזי כשכר שבת. - בדעת ה"ר ברוך דאסור ליטול שכר חזנים, ולכאורה רק אינו רואה סימן ברכה, ומה בין זה למלמדי תינוקות.

י. ענין אין בהם סימן ברכה. - נראה דבהבלעה רואה סימן ברכה.

יא. שבת קנ"א א' דאר"י אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי, עיקר החידוש שהוא חוץ לתחום, ולא אסרו משום ממצא חפץ, ולא שייך כאן היתר בורגנין. - ביאור הטעם שאין בזה שכר שבת, ובהגמ"י בדין להשאל מחבת לנכרי בשביל שישאל ביום ראשון, ובדין להשאל לו מע"ש בשביל שישאל לו, במ"א והגרע"א בזה. - בתו' בעירובין שאין איסור לסיירי פירי בשבת, כדאשכחן שמור לי פירות שבתחומך.

יב. ביצה כ"ט ב' מתני' הולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו ואומר תן לי ביצים ואגוזים במנין כו', לא חשיב שכר שבת דזה מחיר האגוזים ולא שייך ליום, בדברי אאמו"ר זללה"ה דאף בגונא דמקח מותר שכירות אסור, בסברא כיון שקנה זכות השכירות מראש לא חשיב שכר שבת. - בדין שכירות חדר ליו"ט, נפ"מ בין הפירושים, ומ"מ אפשר שצריך לשכור באופן שאם יפול הבית ג"כ ישלם. - בדברי מרן זללה"ה שמותר לשכור חדר כמו צרכי אכילה, ולא משמע כן בפוסקים, והחילוק הוא שזה מתייחס לזמן של שבת. - באיזה אופן יש להתיר השכירות.

יג. שו"ע סי' רמ"ה ס"ו אם אפו א"י בתנורו של ישראל בשבת על כרחו ונתנו לו פת בשכר התנור אסור ליהנות

בהדלקת הנר, ובמה שאמרו ל"ב א' ובב"ר וירושלמי שנמסר לאשה הדלקת הנר, ובמה שאמרו על עסקי נר הזהרתי אתכם אם אתם מקיימין כו' ובא"ז בשם תנחומא.

ג. שם א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, ביאור החילוק בין מצוה לחובה, ופי' שאין זה רק ביטול עונג, אלא פגיעה חיובית בשבת, ובסוטה מ"ד ב' בלשון חובה, ובמש"כ אמור"ר זללה"ה בלשון חובה, ובלשון הרמב"ם בזה. - שם דאר"נ כו' אמר רב הדלקת נר בשבת חובה, בלשון שאני אומר, ובהא דקאמר על רחיצת ידיים ורגלים ואני אומר מצוה, ואם זה מדברי רבה מיושב. - שם מאי מצוה דאר"י א"ר כך ה' מנהגו כו', מה הוצרך להביא מר"י ב"ר אלעאי. - שם ודומה למלאך כו', ביאור דומה למלאך ע"פ קדושין ע"ב א' ונדרים כ' ב' וברש"י, ובפי' הרא"ש והר"ן שם, ובמד"ר על אור הפנים. - שם ותזנח משלום נפשי א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת.

ד. שם תוד"ה חובה, ואור"ת דשיבוש הא כו', בעיקר הדבר יל"ד אם מברכין כיון שענינו הכנות לעונג שבת, והוכחה מלעיל כ"ג א', והמקור בתשו' הגאונים, ובטעם הדבר. - שם ועוד נראה לר"ת שאם ה' הנר מודלק ועומד כו', לכאורה הנחה ג"כ עושה מצוה וכן ע"י עכו"ם אלא שיהא ניכר שמדליק לכבוד שבת, ובר"ת בספר הישר בזה.

ה. בפרש"י ותו' דהדלקת הנר משום סעודת שבת כמה קושיות ע"ז, וראיות מכמה ראשונים שאין תלוי בסעודה ובשו"ע בכך. - ונפ"מ לחומרא באכל בפני הנר ואח"כ בא לביתו בחושך.

ו. ל"ד א' מנה"מ אריב"ל אמר קרא כו', למה צריך לזה פסוק, בפי' הראשונים דקאי על עיקר הדעה"נ, וקושיות לזה. - שם אע"ג דאמור רבנן כו' בגי' בגיטין. - שם כי היכי דליקבלו מיניה. - שם אר"א אנא לא שמיע לי כו'.

ז. כ"ג ב' אמר רבא פשיטא לי נר חנוכה ונר ביתו כו', הא דלא יניחנו על שולחנו דמהני בשעת הסכנה. - שם משום שלום ביתו, מפורש שאין הטעם משום עונג שבת ועוד הוכחות לזה, ורשב"א בזה. - שם נר ביתו וקידוש היום כו'. - שלום ביתו, פרש"י שב"ב מצטערין לישב בחושך, ואף ביחיד הדין כן. - שם בעי רבא נר

בסעודה שקודם חצות, וביאור טעם הירושלמי מפני כבוד שבת.

ז. בדברי הירושלמי בפסחים דמוקי למתני' כו' יהודה ואסר בכל ער"ש ויו"ט ולתלמודן אין חילוק בין עיו"ט לע"ש. - בטעמים שהזכירו בבבלי, ובגזירה דשמא ישחוט בן עוף. - בביאור מה שנחלקו הבבלי והירושלמי.

ה. שו"ע סי' רמ"ט ס"ב אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימות החול כו', שיטות הראשונים בזה, ולהרבה ראשונים אין לחדש בזה איסור. - שם בהגה כגון ברית מילה או פדה"ב כו'. - שם ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה כו'. - שם אבל מצוה להמנע כו', במקור דין זה. - שם מ"ב סק"ח וה"ה בעיו"ט כו', ד"ז תלוי בטעמים. - שם מ"ב סק"ט ובבה"ל, בחילוק בין אירס בע"ש לאירס מאתמול. - בפירוש המג"א בירושלמי הדא דאת אמר שלא לעשות סעודה. - שם מ"ב סק"י"א, במש"כ משום תיאבון. - שם בה"ל ד"ה מותר, בדברי המ"א בשם הלבוש שמותר למלאת כריסו בסעודת מצוה הראשונה אע"פ שע"ז יפסיד סעודת שבת בלילה. - בהא דיש להקדים סעודת מצוה קודם ט' שעות. - שם בבה"ל במנהג שאוכלין בשחרית מזונות קודם קידוש, הטעם דזה שרי לכתחלה אף שממעט מהתאבון.

ו. דינים שנתבארו.

## סימן ג

### בענין הדלקת נר של שבת ויו"ט

א. שבת כ"ה ב' מ"ט אמר רבה מתוך שריחו רע כו', מה שייך לשאול מ"ט, הרי תנן כבוד השבת ופרש"י שריחו רע. - בדין עיטרן לתוספת אורה. - בירושלמי מה בין עיטרן מה בין קרבי דגים כו', ושם שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ד"א כו'. - בקושית תו' מ"ט שרי רי"ש בנפט, ובתי' הרמב"ן, ועוד ישובים.

ב. שם אמר רבה מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנו ויצא, בלשון יניחנו ויצא משמע שיאכל רק למחר. - שם א"ל אביי ויצא, בתי' התו' מאי ס"ד דאביי, ובמש"כ שההדלקת הנר חובה שיעסוד במקום הנר, ובמש"כ התו' הרא"ש דאינן זהירות בהדה"נ היינו שאין מדליקות כלל ובקושית הרש"ש, ובלשון שאינן זהירות

יג. שו"ע סי' רס"ג ס"ד לא יקדים למהר להדליק כו', מה חשיב מקדים להמחבר ולהגר"א, ומהו הזמן הראוי להדליק. - שם ס"י לבה"ג כיון שהדליק כו', - שם וי"א שאינו מועיל לה, במש"כ אאמו"ר זללה"ה שזו דעת יחיד. - שם והמנהג שאותה אשה המדלקת כו', למה הבעל לא מקבל הרי הוא המשלח. - מ"ב ס"ק מ"ג ויותר טוב שתתפלל ערבית שתיים. - שם בהגה ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן, לש"פ אין תלוי באכילה, במ"ב סקמ"ה במקום הנחת הנרות.

יד. שו"ע ס"י בהגה, וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין כו', בדין אם הדלקה עושה מצוה, ובנוסח הברכה, ואם יכול להזיזו באותו חדר, ובמ"ב בהביאו דלוק לביתו, ובמ"ב להעבירו ממקום חיוב למקום חיוב.

טו. שם ס"ה בנוסח הברכה. - שם במקור הדלקת נר ביו"ט. - עד אימתי יכול להדליק בליל יו"ט - בפסחים נ"ג ב' רשב"א אומר יוה"כ"פ שחל להיות בשבת כו' וחכמים אוסרין, בפסק ההלכה לגבי הדלקת הנר ביוה"כ ברי"ף ורא"ש וברמב"ם בזה, ונפ"מ לברכה. - במה שלמדו שם מדרי"ח שאין מברכין על הנר במוצאי יוה"כ. - דין ברכה בהדלקת נר ביוה"כ לבחורים או נשואים שאין נשותיהם עמהם. - שם וביוה"כ"פ בלא שבת, נפ"מ גם ליה"כ"פ שחל בשבת. - שם מ"ב ס"ק כ"א, הבעל ידליק בשליחותה, ושכחה ולא בירכה אם יכול להוסיף נר ולברך, במש"כ אאמו"ר זללה"ה בזה. - שם בה"ל ד"ה כשידליק, לא בירכה עד אימתי יכולה לברך. שם ס"ק כ"ב טוב יותר שיאמר נר. - שם ס"ק כ"ג וא"צ לברך זמן כו' אין למחות בידן, בדין שהחינו ביו"ט, ובדין ענית אמן בשהחינו דקידוש. - מי שיש לה רק גפרורים בעיו"ט.

טז. שם ס"ה בהגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה כו', בהא דמברכין אחר ההדלקה, בתשו' הגאונים, בקו' הגרע"א איך מדליקה כמה נרות, בדין הברכה ביו"ט אם קודם להדלקה. - בה"ל ד"ה אחר ההדלקה, בדין איש שאינו מקבל שבת וכן אשה שעושה תנאי מתי מברכין. שם בהגה ואח"כ מסלקין, בתשובת הגאונים דמצלי ידיים ושוכתין.

יז. שם ס"ו בחורים ההולכים ללמוד כו', בדין שברכה אחת פוטרת כל החדרים, ובדין דר בעיר אחרת ומדליקין עליו בתוך ביתו. - שם ס"ז בדין אורח אם

חנוכה וקידוש היום מהו קידוש היום עדיף דתדיר כו', בפ"י הרשב"א בשם בה"ג מפני שאפשר לקיים בריפתא, והדבר סתום, וביאור הדברים, וכמה הוכחות שקידוש היום היינו יין. - אי משכח"ל דלית ליה פת ואינו מקדש אלא בתפלה אם ג"כ נ"ח קודם.

ח. שם אר"ה הרגיל בנר הוי"ן ליה בנים ת"ח, בפ"י הרגיל, ובטור ובסמ"ג בזה. - בגי' הראשונים נ"ח ובפירש"י שבת וחנוכה. - בתוד"ה ה"ג וד"ה דבי נשא. - שם זוכה וממלא גרבי יין.

ט. שם דביתהו דרב יוסף הות מאחרת ומדלקת לה, פ"י כשהתחיל להחשיך. - שם אמר לה רב יוסף תניא לא ימיש כו' מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש כו', ביאור הדברים ובפרש"י, ומבואר שאין ההידור משום חילול שבת, ומיושב טפי לפר"ת בזמן צאה"כ, ומשמעות הריטב"א בזה. - שם תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, אם שנויה לענין הנר, ביאור ג' נדונים, וביאור לשון ובלבד, ובברכות ח' ב' לענין הקדמת שנים מקרא. - בתו' כ"ה ב' ד"ה חובה שמבואר כאן שגר דולק צריך לכבותו ולחזור להדליק לכבוד שבת, ודחיה לזה, ובהגרע"א בזה.

י. אם ביו"ט תיקנו להדליק מבעו"י, בהוכחות אאמו"ר זללה"ה ופמ"ג ואשת הסמ"ע וחת"ס, ובעיקר הדבר אם תקנו הדה"ג ביו"ט ואם לפי"ז יש מעלה להקדים. - ובא"ר בשם השל"ה דביו"ט שני עדיף מבעו"י מחודש טובא - בדין עטרן ביו"ט.

יא. רס"ג ס"א בהגה ויכולין להוסיף כו', בגמ' מ' דמעליותא היא. - שם האשה ששכחה כו', אם הקנס גם כשהבעל הדליק, ונפ"מ כשהדליק המנורות הרגילים, ובבה"ל במיעטה נר אחד.

יב. כ"ג ב' סברה לאקדמי כו', בפ"י תו' ותר"י והרא"ש דסברה לאקדמי לאחר פלג המנחה, ואיך מתפרש לדעת הגר"א דפלג המנחה שעה ורבע קודם שנכסית השמש מעיינו, ולדעת בה"ג שמקבלין שבת עם ההדלקה, ובתשובת רש"ג ורב האי גאון שמדליקין הנרות מוקדם, וסמוך לחשיכה מוסיפין שמן כו', ולדעת רמב"ן וריטב"א שס"ל כר"ת בפלג המנחה. - לדעת תו' דפלג המנחה מתחיל בשעה שהשמש נכסית מעיינו מבואר שיוצאין בדיעבד גם כשהקדים ומברכין ע"ז לכתחלה אף בזמן שא"א לקבל שבת, ובגרע"א ובה"ל בזה.



המ"א מעירובי חצירות, ובבבגר"א. בביאור הא דבד' פרקים תיקנו שמעות קונות, ושלא תיקנו כן כשכבר יכול לזכות בבשר, ולפי"ז הדין בנר חנוכה בשיכול כבר לזכות בשמן, ועוד עצה לזה. - א"צ לזכות בפחיתות. - בדין ב' שותפין שהשמן של א' והשני מדליק. - בהא דלא נהג ר"ז כמהדרין.

ד. שם השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ד"ז רק באכסנאי, אבל אם שכר דירה לעצמו חייב מעיקר הדין, וכן בחורים בישיבה. - דין יולדת שנשארת זמן קצר בבית חולים. - בדברי הרי"ף באכסנאי שיש לו פתח לעצמו שחייב להדליק מפני החשד, וברמב"ם שהעתיק ד"ז אף במדליקין עליו בגו ביתיה, כמה קו' ע"ז של"מ שיש דין חשד בזה, ואם הר"מ מיירי גם כשיש לו בית בפ"ע או רק כשמחובר לבעה"ב.

ה. שם מדליקין עלי בגו ביתאי, אם נאמר גם בבן הסמוך על שלחן אביו, בראשונים בזה. - אם אשתו בבית אחר, ל"מ ליה הדלקתה, וכן הבעל בבית אחר ואשתו הלכה לאכסנאי ל"מ לה הדלקתו, ונפ"מ ליולדת בבי"ח, והוראת אאמו"ר זללה"ה בזה, ובדין אם הבעל מתארח אצל הוריו כל ימי החנוכה.

ו. תרע"ז ס"א במ"ב ובה"ל בשם המ"א והפר"ח, בדין בחורים הסמוכין על שלחן בעה"ב, ובחילוק אם אוכל משלו או משל בעה"ב, במהרש"ל, ובבה"ל בזה. - במ"ב סק"ג בפרטי דין השתתפות בשמן. - שם נכון יותר להדליק בעצמו. - שם בה"ל ד"ה עמו.

ז. ענין מדליקין עלי בגו ביתאי אין שייך בשעת הסכנה על שלחנו. - במדליקין עליו בביתו אם רשאי להדליק בעצמו. - ואם רשאי להדליק באותו מקום שכבר הדליק עליו. - לדינא במדליקין עליו בביתו בפנים.

ח. שו"ע שם ס"א ואם יש לו פתח פתוח לעצמו כו' ביאור הדין, ומבואר שבכל מקום שמדליק יוצא יד"ח. - בספיקת הבה"ל ביש לו פתח נוסף באותו חדר. - בדין אכסנאי שיש לו חדר בפ"ע בלא חלון, ובעה"ב מדליק בחלון בחדר שאין לאורח רשות כניסה לתוכו.

ט. בגדר אכסנאי, אם סגי בכמה שעות ששוהה ואוכל שם.

י. שו"ע ס"ג אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות, צ"ע בד"ז, ואיך יכול לצאת בברכה טרם

נטפל לבעה"ב, ובחילוק בין נ"ח לנר שבת. ובדין כמה בעה"ב שדרין בבית אחד. - שם בשו"ע וגם אין מדליקין עליו בביתו, בבה"ל בחי' ראבי"ה, ובדין בחורים הסמוכים על שלחן אביהם ומתארחים. - בדין בחורים בישיבה. - שם מ"ב סק"ל ועל הירידים כו' ויכוין להוציא בברכתו כו'. - שם ס"ח ונכון לזהר בספק ברכות כו' אבל אנו אין נוהגין כן כו' בטעם הדבר שכולם מברכים, במהרי"ל, מהר"ח או"ז, ובראבי"ה, ואם יש חילוק בין מקום אכילה למקום לינה, ונפ"מ ליוהכ"פ אע"פ שחל בשבת.

יח. שם ס"ט אם אין הנרות ארוכות כו', בדין אם דלוק בשעת האוכל או במקום חשוך ונכבה קודם שהולך לישון. - במקומות שא"א להדליק כגון בבתי חולים וכיו"ב.

יט. שבת כ"ג א' אר"ש אכסנאי חייב בנר חנוכה, ביאור הטעם, ושכנר שבת יותר פשוט שחייב, ובדין אכסנאי המתארח אצל בעה"ב, ובהג"מ בשם ראבי"ה בזה. - שם הוה משתתפנא בפרטי, ביאור הדבר, ובכמה משתתף, ובמש"כ במ"ב שצריך להוסיף שמן. - בבה"ל בשם הפמ"ג בדין שני בעה"ב הדרים בבית אחד. - שם דקא מדליקין עלי בגו ביתאי, בדין אם אין אשתו בביתו, ובדין אם דרה בבית אביה.

כ. דינים שנתבארו.

## סימן ד

### בענין אכסנאי בנר חנוכה

א. שבת כ"ג א' אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, ביאור החידוש דנר חנוכה תלוי בבית וס"ד דכאין לו בית, וברא"ש וטור בחידושא דר"ש.

ב. שם אר"ז מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפרטי בהדי אושפיזא, בדין שני שותפים אם יכולין להשתתף בנר אחד, בראשונים בזה, ובבה"ל בשם הפוסקים, ובפר"ח מדברי המ"מ בזה. - ודין שיתוף בב' בנ"א שיש להם שני פתחים צמודים זל"ז.

ג. שם בפרטי בהדי אושפיזא, בל' בפרטי מוכח דסגי בשיתוף במעט, ושא"צ להוסיף בשמן, ובאחרונים בזה. - בהא דמהני קנין כסף בזה, ואם מהני כשעדיין לא דר בחצר, ברמ"א בחו"מ לענין יין לקידוש, בקו'

הזכיר יצי"מ, וכן בטעם למה אין מזכירין יצי"מ בתפילות השבת. - במה שאמרו ברכות ל"ג ב' שיצא יד"ח קידוש בתפלה ואעפ"כ חוזר ומקדש על הכוס, ובמה שלמדו מזה להבדלה.

ג. הענין להזכיר יצי"מ בקידוש הוא בדוקא, ולא מהני הזכרת יצי"מ בתפלה. - כמה ראיות שאין לכוין שלא לצאת יד"ח קידוש בתפלה, ובדברי המ"ב בזה. - מצות קידוש בתפלה ועל הכוס, היא הרחבת אותה המצוה. - כעיי"ז מצינו גם בזכירת יצי"מ. - לא דמי לנוטל אתרוג מהודר לאחר שנטל אתרוג הכשר בדיעבד. - בדין אם יש לו אתרוג מורכב מהודר ושאינו מורכב שאינו מהודר, על מה יברך קודם.

ד. מי שקידש ולא הזכיר יצי"מ אינו חוזר ומקדש, אף אם זו דרשא גמורה הטעם בזה. - קידש בתפלה מחוייב להזכיר יצי"מ בקידוש, ואין לצאת מקטן.

ה. אם קידוש על היין הוא מדאורייתא. - ביאור ענין הקידוש על הכוס. - דין קידש בתפלה, ואין לו יין או פת. - דין מי שהוא אנוס ואינו יכול להתפלל אם יקדש בלא פת ויין. - דין קידוש על פת. - ופת קודמת לנו חנוכה.

ו. שו"ע סי' רע"א ס"א כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, במקור הדברים מחביבה מצוה בשעתה, יש לדחות שרק אין ראוי לאחר הקידוש ליום. - בדברי הבה"ל בשם הט"ז להקדים לקדש קודם שחשיכה, הדברים מחודשים. - בדין קידש מבע"י אם צריך לאכול כזית בלילה, בדעות הראשונים והפוסקים בזה. - בדין סעודה שלישית לאחר השקיעה עד אימתי יכול לאחרה.

ז. בנידון הגרע"א באמירת שבתא טבא אם אולי יוצא ידי קידוש. - במ"ש בשעה"צ אות ד' בדין קטן להוציא אשה.

ח. שו"ע ס"ד בדין התחיל לאכול מבע"י וקידש היום. - ענין איסור האכילה קודם קידוש, ודין התחיל לאכול קודם קידוש וקודם הבדלה.

ט. שו"ע שם ס"ו בדין שתית כוס של בהמ"ז קודם קידוש של לילה, ובדין שתית כוס של בהמ"ז בסעודה שלישית לאחר השקיעה קודם הבדלה.

י. ברכות ל"ג א' א"ל טעה בזו ובזו חוזר לראש, בפ"י תר"י והרא"ש שטעה ואכל קודם הבדלה על הכוס, והקושיים בזה. - עוד ביאור ששתה כוס יין ובירך עליו

ההדלקה הרי כל חיובו מתחיל בראית הנרות. - במ"ב בדין אם ידליק קודם שמדליקין בביתו, ולדינא בזה כשמדליקין עליו בפנים וכשמדליקין בחוץ, ולדינא בדר עם הגוי.

יא. שם מ"ב סק"ב, בענין החיוב להדליק בביתו לאחר שהדליקה אשתו. - שם סק"ג נכון יותר להדליק בעצמו, הדברים מחודשים, ולדינא בזמננו, ובבה"ל ממהרי"ל בזה.

יב. שם סק"ז שאין להחמיר כדבריהם כי אם כשיש לו עכ"פ חדר בפ"ע, המקור לכך. - שם סק"ח, במה דסגי במקום לינה. - שם סק"י בדין בן הסמוך על שלחן אביו כל השנה. - בשעה"צ אות י"ט, בכך נשוי האוכל אצל אביו וסמוך על שלחנו.

יג. מ"ב סי' תרע"ה סק"ט בדין שליח לנו חנוכה אם מברך שלא בפני הבעלים, בדעת הבה"ח, ובמה שמפורש בראשונים בזה, ואם יש חילוק בזה בין אשה לאיש. - בדין ברכת שעשה הנסים לשליח ולאשתו. - במקור שהשליח מדליק עבור חבריו.

יד. שבת כ"ג א' ונימעוט נס, כל נס יומי איתיה, בפרש"י, וביאור הדברים.

טו. דינים שנתבאר.

טז. שבת כ"ג א' אר"ה חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות, ביאור הא דהנה השני הוא נר מצוה.

## סימן ה

### בדיני קידוש והבדלה

א. פסחים קי"ז ב' אראב"י וצריך שיזכיר יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור כו' ענין הדרשא צ"ב, ומהו המקור לדרוש גז"ש, ויש גורסים זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ודרשא זו מצינו בגמ' בשבת. - עיקר הקשר בין יצי"מ לשבת מבואר בדברות האחרונות בפ"י הרמב"ן בזה ובמה שהביא מהרמב"ם, והריצ"ג ועוד הביאו דרשא זו בדברי ראב"י וזה מיושב יותר. - אם הזכרת יצי"מ מפני קדושת השבת או שזה הזמן לזכור יצי"מ. - בלשון רשב"ם דילפינן בגז"ש דפסח. - במ"ש תו' שלכך תיקנו זכר ליצי"מ.

ב. מי שקידש ולא הזכיר יצי"מ אם מפסיד במצות הקידוש, או במצות זכירת יצי"מ, ונפ"מ בקידש ולא

הכוס. – במה שדקדק אאמו"ר זללה"ה מדמהני שתיית ינוקא ש"מ שא"צ בר חיובא. – בהא דהמקדש בביהכ"נ לאורחים פסחים ק"א א' שותה אף שהוא לא יצא י"ח. – ביאור ענין יצא מוציא, שהמברך ישתתף לענין תפילה ולענין מצוות, ושלענין ברכת אירוסין י"ל שג"כ שייך הברכה למסדר קידושין, ולא לאחר שרק שותה, בהא דהמקדש בביהכ"נ לאורחים שותה אף שלא יצא י"ח, ואם אחר גם יכול לשתות.

ח. בדין מי שיצא אם יכול לשתות. – בקידוש שחרית ובכוס של בהמ"ז אם יכול לשתות מי שכבר יצא קידוש.

ט. ביאור דעת הסוברים שרק בכוס של קידוש בעינן מלא לוגמיו, ע"פ תשובת רשב"א, מה מקור תשובה זו, וראיה שלא נקטינן כתשובה זו, ודעת החולקים בפירוש על תשובה זו, ובמש"כ הט"ז בזה.

י. דינים שנתבאר.

### סימן ז

#### בדיני בקשות בשבת

א. תענית י"ט א' על אלו מתריעין בשבת, למה התירו באלו, ומה האיסור בהתרעה לפי המסקנא דהיינו בעננו, בשבת י"ב א' אמרו שהמברך אומר שבת היא מלצוק וגר"ח מלצוק, והכונה שאסור להתריע, ומ"ט אסור ב"ש לבקר חולים, בפרש"י ור"ח בזה, כתב אאמו"ר זללה"ה דממשנה זו למדנו איסור תפלה בשבת, ויש לעי' הרי לא למדנו איסור אלא בתרועה בפה, עוד בארוכה בסוגיא דשבת, ובאיסור תפלה קצרה על החולה.

ב. ברכות כ"א א' התם גברא בר חיובא הוא כו', מבואר שאין איסור תפלה בשבת, וכן מצינו שם כ"ז ב' שמותר להתפלל של מוצ"ש בשבת, ובירושלמי ברכות פ"ח ה"ב בברכת הבדלה באתה חונן, ירושלמי שבת פט"ו ה"ג בענין בקשת צרכיו בשבת, ובאמירת רענו זוננו פרנסנו בבהמ"ז, ועיקר האיסור בבקשות של חול ממצא חפצך, בדברי הרמב"ן שבת קי"ג ב' בזה, ובדין הרהור בתפלה בשבת.

ג. בקשות ורחניות תיקנו לכתחלה בתפלת שבת כמו קדשנו במצותיך כו', בדברי האו"ז לענין אלקי נצור, ולענין הרחמן, ואם שייך בזה טופס ברכות כך הוא, באמירת הרחמן בבהמ"ז, ביאור ענין טופס ברכות.

הגפן ונר ובשמים ושכח ולא הבדיל, ומה שדוחק בזה. – ונראה ששתה כוסו ושכח, והספק רק למ"ד מבדיל באחת בלבד. – להלכה בדין מי שאכל קודם הבדלה ולא הבדיל בתפלה. – שו"ע סי' רצ"ד ס"ב בדין טעה ולא הבדיל בתפלה ואין לו כוס בלילה וסובר שאף למחר לא יהיה לו כו', ד"ז צ"ע. יא. דינים שנתבאר.

### סימן ו

#### בשיעור טעימה בכוס של ברכה

א. פסחים ק"ז א' וטעימת יין כל שהוא ריב"י אומר מלא לוגמא, ביאור ענין הטעימה מהכוס. – אם בשאר כוסות צריך מלא לוגמיו. – בלא טעימת מלא לוגמיו נפסד ענין הכוס. – בדעת העיטור שיש כוס בלא טעימה מלא לוגמיו. – גם אם אחר שותה מלא לוגמיו מהני, ולענין ברכת אירוסין יל"ע בזה, אם זה ברכה של החתן או של כל הציבור, בדברי הראשונים והפוסקים בזה.

ב. בדין ברכת נישואין ואירוסין כשאין יין, ובמקור דין כוס בנישואין, בראשונים בזה, ובמסכת כלה.

ג. בקושיית הפ"ת בשם הפנ"י איך מוציא המסדר קידושין את החתן והכלה בברכת בפה"ג באירוסין, הרי אין הכוס מעכב ואינו נהנה. – בברכות נשואין השותה בסוף מלא לוגמיו, צריך שישמע הברכות.

ד. שם ריב"י אומר מלא לוגמא, לגרסת הראשונים מלא לוגמיו מוכח שאין השיעור מצטרף מכולן ומלשון טעימה ג"כ מוכח כן. – יש לשתות מלא לוגמיו גם מכוס בהמ"ז וגם מכוס של ברכת חתנים.

ה. ההנהגה בכוס של אירוסין, בדין אחר ששותה הכוס, אימתי יכול לשתות. – במה שמבואר בסוגיא דעירובין דמהני טעימת אחר ואפי' קטן.

ו. שם גמ' המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא, נתחדש בזה גם דסגי במלא לוגמיו, וגם שבפחות מזה לא יצא. – בדין נשפך הכוס לאחר קידוש, ובשו"ע שיביא כוס אחר, ובדין אם היה יין על השלחן.

ז. ענין המברך צריך שיטעום, וביאור דברי רש"י בזה. – במה שמבואר שיכול להוציא אחרים בקידוש אע"פ שאינו שותה, וקשה לדברי הגאונים שפטור, בתירוצו הגרע"א בזה. – מי שיצא יד"ח קידוש אם יכול לשתות

של תופר לכותב ובונה. - בביאור הסוגיא דקודח כל שהוא.

ט. ק"ג א' זה הכלל לאתווי מאי לאתווי חק קפיזא בקבא, בפרש"י כאן ובפרש"י במשנה. - ובדין רביעית בקבא.

ביאור לשון זה הכלל. - בפר"ח והראשונים בשם ר"ה גאון דחק קפיזא בקבא היינו שעשה חריץ לסימון היכן מחזיק שלשת לוגין בכלי שמחזיק קב. - ביאור לשון "שנתות".

### סימן ט

#### בדיני יחוד מוקצה

א. שבת נ' א' תנא רבב"ח קמיה דרב חריות של דקל כו'. - שם שגדרן לעצים, היינו לשריפה, ובירושלמי הגרסא לאהלים. - בביאור פלוגתא רב ורב"ח בירושלמי בגדרן לשכיבה אם צריך לקשר. - שם ונמלך עליהן ליישיבה, סתם נמלך היינו לעולם, וביאור מ"ש גיזין דמהני ייחוד לעולם, ולא בעי מעשה.

ב. שם ורב אסי אמר ישב אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישב, משמע דמחשבה עדיפא מישוב, בביאור הדברים, ואם דברי רב אסי הם בין לת"ק בין לרשב"ג דמהני ישב. - שם דתניא יוצאין בפקורין ובציפא בזמן שצבען כו' ביאור פקורין וציפא, ואיך הוכיחו מענין ההוצאה שבהם לדברי רב אסי. - שם אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא כו' או שהיה עליו כר או סדין מנענעו בידו, ביאור הדברים, ובדעת רב ושמואל בזה.

ג. שם ומאן תנא דפליג עליה דרשב"ג כו', - שם ומצא חריות של דקל כו', היינו ששאל רשות מהבעלים. - אם מהני מחשבתו בהפקר. - שם צאו וחשבו, פירוש צאו לשדה ותבדקו את הראוים, ובירושלמי ובר"ח. - שם ולא ידענא אי בית המשתה כו', בגדר ההיתר דטרידי כהרמב"ן שהתירו במקום בית המשתה, ובדברי הראשונים בזה.

ד. קכ"ה א' מתני' האבן שבקרויה אם ממלאין בה ואינה נופלת, אם נופלת לגמרי מן הקרויה, או נופלת לשולי הקירוריה, וביאור מה שאמרו בגמ' כיון דהדקה, מה מציאות האבן בקירוריה ולהיכן הדקה, ומהו החסרון בלא הדקה. - שם ב' זמורה שהיא קשורה בטפית,

ד. מ"ב סי' רפ"ח ס"ק כ"ב, בדין אמירת עד שלא נוצרתי בשבת, ביה"ר דשחרית, ובדין י"ג מדות, ועוד תפלות כגון בהדלקת נרות, ועוד.  
ה. סידור דינים שנתבארו.

### סימן ח

#### בענין בונה

א. ק"ב ב' כל שהוא למאי חזיא כו', פי' מ"ש משאר מלאכות שיש להם שיעור. - שם דכוותה גבי משכן, לא מצי למימר רק שכן תופרי יריעות כו'. - טעם למה צריך דכוותה במשכן, ואם הענין הבנין גרוע 'גומא' או השיעור כל שהוא.

ב. שם אביי אמר כיון דמשתכי לא עבדי הכי, ביאור הדברים. - שם פטפוטי כירה קטנה, פירוש פטפוט אחד מתוך השלשה. - ביאור מציאות הפטפוטין ולמה סגי בכל שהוא.

ג. שם ראב"י אמר אין עניות במקום עשירות, ביאור הדברים. - שם שכן קרש שנפלה בו דרנא כו', החילוק בזה בין להקטיר ע"ג המזבח לבנין המשכן. - שם מטיף לתוכה אבר, טעם שלא ילפינן מכאן שיעור מבשל כל שהוא. - הטעם דחשיב כל שהוא.

ד. ק"ג א' מתני' הכותב שתי אותיות כו' בין משם אחד בין משני שמות, ביאור הפלוגתא בשם משמעון, ומ"ש משש דששבצור.

ה. ק"ג ב' ת"ל אחת הא כיצד כו', ביאור החילוק בין אורג ובתי נירין כנפה לכותב שחילקו איזה שתי אותיות. - ביאור סברא דר"ש שמורה בחילוק בין אורג ועושה ב' בתי נירין לכותב וקודח ומעבד. - דין כתב שתי אותיות אחרונות של התיבה לר"ש, - מה הדין לר' יהודה היה כתוב ש' מ' והוסיף ע' ו'.

ו. ק"ב ב' מתני' והקודח כל שהוא חייב, אם ר"ש דאמר עד שיקדח את כולו פליג אמתני'. - ביאור הסוגיא במנחות נ"ז א' דחזי לככא דאקלידא, ואיך מתפרשא מתני' בשנים ובשלשה מקומות, ובגדרן הגמ' בצירוף צליה משנים ושלשה מקומות, ביאור הדברים.

ז. סיכום הדברים שנתבארו עד כה.

ח. בטעם שיעור דצלצול קטן. - בטעם ומקור לשיעור שני חוטיין. - ביאור חילוק יסודי בין שיעור מלאכה

לל"ב גזרינן בכלים תלושין המחוברין לקרקע, ובמה שאמרו קכ"ה א' העיד ר' יוסי משום ראב"י על כיסויי של תנור שאינו צריך בית יד, דאתיא כל"ק, ולהלכה בזה.

י. בגדר תורת כלי, ביאור החילוק בין כלי דמהני תורת כלי לעצים ואבנים דעלמא. - טעם שכלבנים של בנין מהני תורת כלי. - אבן שבקירוייה והאבן שע"פ החבית סתמא אין בהם תורת כלי, ובקירוייה השימוש עם הכלי מועיל כמו תורת כלי, וטעם שלא מהני בזה ייחוד לעולם. - דין מיוחד אבן לעצור בה את הדלת שלא תסגר, ובדעת המרדכי בזה, ובמש"כ בענין אבנים שטומנים בהם. - בדברי הב"י בשם המרדכי בזה, ובמש"כ על תשובת הרשב"א דסגי בייחוד אבן לפצע אגוזים. - בדברי השו"ע סכ"ב בזה, ומש"כ בחזו"א להלכה. - ולהלכה בדין אבן לסגור הדלת, ודין אבן מרובעת כמרצפה ולבינה, ובמעשה שהצריך מן זללה"ה לקשור חבל. בדין להקיף אבנים לשפות עליהן את הקדירה.

יא. סידור ישוב הסוגיות כדעת רש"י. - ולפי"ז סתמות הגמ' להלכה כרב אסי וכריו"ח (ודלא כת"ק ודלא כרשב"ג), אבל וזה"פ תמכו בדעת הר"ף שהלכה כר' אמי וכרב, והמשמעות לזה בסוגיא קמ"א א' באבן שבכלכלה.

יב. בפשטות הסוגיות בדין ייחוד לשבת אחת, ואם בעינן תואר כלי, בחילוקי הדינים בזה, והערות בכל דברי הרמב"ן במלחמות.

יג. קכ"ו א' רשב"ג אומר מתוקן אע"פ שאינו קשור, אם מהני לרשב"ג ייחוד לשבת אחת. - שם ב' והוא שיש תורת כלי עליהן. - שם וכ"ה ה"נ דאיכא תורת כלי עליו ומי בעי רשב"ג כו', ביאור הא דפריך מהא דרשב"ג אינו מצריך תורת כלי בחריות, אף ששם הנדון לענין מוקצה, ובחשבון הסוגיא ושיטות הראשונים להלכה כת"ק דרשב"ג וכריו"ח, ובישוב הסוגיא נ' א' דלרבנן באבני נדבך בעינן מעשה טפי מדרי"ח, ובהא דלרשב"ג סגי בחריות בייחוד לשבת אחת. - גדרן לישיבה משמע דמהני בלא מעשה, אבל קנה שחתכו לפתוח ולנעול בו את הדלת לא מהני לר' יוחנן. - בסוגיא דר"א ור"א, דמדמו אבן שבקירוייה לאבן שע"פ החבית, ולא אמרו דאבן שבקירוייה מייחדה לעולם ודרכה בכך, ובמה שאמרו במאי קמפלגי מר סבר בעינן מעשה כו'.

בטעם שלא מסיים ואם לאו אין ממלאין בה, ולמסקנא דמייירי במחוברת אם בתלושה בכל ענין ממלאין, ובד' רש"י. - מה החידוש בקשורה.

ה. שם כיון דלא הדקה בטולי בטלה, ביאור החסרון בזה אף לרב אסי נ' א'. - ביאור האיסור בשוכח אבן שע"פ החבית לרב אסי, מ"ש מחירות. - וטעם האיסור בנדבך של אבנים.

ו. שם נעשה כיסוי להחבית, בקושיית תו' הרי רבי אסי מצריך שפשוף, וי"ל שהאבן שע"פ החבית יותר מתוקנת, ושוב נראה שכל שמשמש עם הכלי יחד עדיף, ולמה בכיסוי כלים שבקרקע הצריכו תורת כלי.

ז. שם ואזדו לטעמיהו כו', ביאור דעת ר' אמי שצריך מעשה גמור כקשירה. - בדברי הירושלמי דלריו"ח צריך תואר כלי באבנים, ומבואר שתואר כלי הוא פחות מקישור, ושאינן חילוק בין אבנים לחריות. - שם מאי אמר להו' ר' אמי אמר צאו ולמדו כו', ביאור הא דאזדו לטעמיהו. - ביאור דברי הירושלמי שר"ז שמצריך קירוד באבנים, מהו קירוד, ובמה שאמרו שם שהוא כקישור בחריות, ומהו שיפוי, ובדעת ריו"ח שם שאמר תואר כלי. - שם איתמר ריב"ש אמר סואר של קורות הוי כו', מתיישב כדעת ר' חנינא שלא הצריכם רבי למעשה, אבל אם עשה מעשה גמור מסתבר דמהני. - ביאור גשוש של ספינה, ואם שייך לכלי שמלאכתו לאיסור. - ביאור הפלוגתא איזה סואר של קורות היה שם. - במה שנסתייע במלחמות דהלכה כרבה לגבי רב יוסף.

ח. קכ"ו ב' והוא שיש תורת כלי עליהן, פירוש משום מוקצה, וצ"ב למה לא סגי לזה בית אחיזה. - שם וכ"ה ה"נ דאיכא תורת כלי עליו כו', ביאור הסוגיא לר' אסי, ואם ר' אמי מצי למימר הלכה כרשב"ג. - למה קנה שהתקינו להיות פותח ונועל בו לא סגי בייחוד לעולם. - בכולה שמעתין דחריות ואבנים לא חילקו בין ייחוד לזמן ליחוד לעולם. - בירושלמי דפלוגתא רב ורב"ח בנדבך של אבנים, דפליגי נמי אם צריך תואר כלי, ואם שפשוף חשיב תורת כלי.

ט. קכ"ו ב' כל כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה ניטלין בשבת, פרש"י דהוי כבונה, ובלשון ניטלין אשמעינן גם מוקצה. - שם והוא שיש תורת כלי עליהן, בביאור הדברים, ובטעם שהקדימו מימרא דר' יוחנן. - שם מ"ס גזרינן. - שם ל"א כי פליגי בכיסוי תנור כו', אם

בפירוש הר"ן בשם הגאונים דמיירי בסדר הרגיל של ברכות ק"ש בביהכ"נ קודם התפלה. - ביאור לשון 'פורס'. - במה שאמרו בגמ' דהוי דבר שבקדושה. - במש"כ הראב"ד דקדושת יוצר הוה דבר שבקדושה. - אם ברכו הוה דבר שבקדושה, וראיה לזה מזימון, ודעת הפוסקים בזה.

ב. בדין אין פורסין על שמע פחות מעשרה לא נתחדש שא"א להוציא מדין שומע כעונה בברכות ק"ש, ול"ד לחזרת הש"צ שהוא מוציא בדין שליח. - אם לכתחלה ראוי להוציא את היחיד, ובדיעבד ודאי יצא. - בביאור דברי הירושלמי בהתחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר, וביצאו רובן אינו גומר אלא כל אחד ואחד ממשיך לעצמו. - בדעת התר"י שאין היחיד יוצא מהש"צ אלא בעשרה, ואם הוא רק לכתחלה. - בדעת הלבוש שהחמיר גם בברכות השחר.

ג. בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג בטייט אישתתק באופנים כו' מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחלת ברכה, משמע שהציבור עונה קדושה כמו בתפלה, וכיון שהציבור דיברו והפסיקו את החזן חשיב כתחלת ברכה, וניחא מה שדימו זה לברכה שבאמצע חזרת הש"צ, אבל בפוסקים משמע שהוא דין מיוחד בקדושת יוצר. - משמע בירושלמי דקדושת יוצר חשיבא דבר שבקדושה, כיון שהציבור עונה אותה. - במה שהביא הראב"ה מהתוספתא אם צריכים הציבור לומר בפה את הקדושה.

ד. שו"ע סי' נ"ט ס"ה אם טעה מקדושה ואילך כו', במ"ב כתב משום דהויא כברכה חדשה, ולפמשנ"ת הטעם מפני שהפסיקוהו הציבור. - במש"כ במ"ב דש"צ שנחלש באמצע הפיוטים יתחיל מאתה בחרתנו, ולמשנ"ת כיון שענו הציבור בפיוטים א"צ לחזור לתחלת הברכה, ומיושב משה"ק הגרע"א איך המחליף את הש"צ הכהן שהלך לדוכן ומקריא לכהנים ואח"כ ממשיך שים שלום. - בדין טעה בברכה שלישית חוזר לראש, מ"ט, הרי הציבור ענו קדושה בחזרת הש"צ, ונראה שהם פירשו שהוא ענין מיוחד בברכת יוצר. - לדעת הפוסקים בהתחיל באמצע אם בדיעבד יצא.

ה. שו"ע סי' נ"ט ס"ג בנדון אם יחיד אומר קדושת יוצר, ולהלכה בזה. - במש"כ הפוסקים שאם יש עשרה אע"פ שאינה אומרה עמהם לכו"ע שפ"ד. - ברכות ל"ד א' אר"ה טעה בשלש ראשונות חוזר לראש כו', דברי ר"ה

יד. שבת ס"ה ב' והא אמרת רישא פורפת כו', עיקר המשנה בהלכות הוצאה ולא זו אף זו קתני והדיוק מדלא קתני יוצאה בפרופין בבגדה. - באופן הפריפה, ואיך אפשר לצאת בפרוף מע"ש פעם שניה. - שם אמר אביי סיפא אתאן למטבע, ביאור הדברים ע"פ לשון 'ובלבד' על איסור צדדי ידוע. - למה לא שנה פורפת על האבן ועל האגוז, ובלבד שלא תפרוף על המטבע כו'. - דין פרפה על המטבע מע"ש ונפל בשבת, ודין יחוד במטבע. - באיזה אבן מיירי בפורפת, בדברי המ"ב והחזו"א בזה.

טז. מ"ט ב' ת"ש עורות בין עבודין בין שאין עבודין מותר לטלטלן בשבת כו', אם אינן עבודין פשוט יותר להיתר או עבודין, ואם תליא באומן ובעה"ב, ולפי זה ביאור מה שאמרו ליפלוג וליתני בדידה. - במש"כ בתו' שרק יבשים חזיין למיזגא עליהו, ומה שקשה על זה, ובמשמעות הסוגיא בביצה י"א בזה. - במש"כ הרי"ף בשם הגאונים דק"ל כו' יוסי, משום דשלחא הוה ומעשה רב. - להלכה בדין עורות יבשים בדקה, ובדין עורות לחין. - במ"ב בדין נתנן באוצר לסחורה.

טז. שם מיתיבי נסרים של בעה"ב מטלטלין אותן, מבואר דסתם נסרים חשיבי כיש עליהן תורת כלי. - אם הנסרים והעורות נקראין כלי, ואם דינם ככלי שמלאכתו להיתר. - שם חשיב ליתן עליהם פת לאורחים מטלטלין אותם שאני נסרים דקפיד עלייהו, ביאור הדברים, וטעם גשגיש של ספינה לא מהני חשיב עליו, וטעם שבלבנים ונסרים מהני מחשבה, ואם בסואר של קורות מהני מחשבה. - שם שאני נסרים דקפיד עלייהו, אם תירוצ זה נשאר למסקנא, ונפ"מ להלכה בנסרים של אומן לר' יוסי. - שם כתנאי עורות של בעה"ב מטלטלין אותן כו' בדין עורות שחשיב ליתן עליהן פת לאורחין. יז. דינים שנתבאר.

יח. ביצה ח' ב' לכסות בו דם ציפור אסור לכסות בו דם צואה.

## סימן י

### בדין פורסין על שמע

א. מגילה כ"ג ב' מתני' אין פורסין על שמע כו' פחות מעשרה, בפרש"י שכבר יצאו יד"ת, והענין בעשרה הוא כדי שיוכלו לומר קדיש וברכו, והקושיות ע"ז. -

ג. ברכות ל' ב' טעה ולא הזכיר של ר"ח שחרית אין מחזירין אותו מפני שיש תפלת המוספין לפניו, דוקא מוסף, אבל תפלת מנחה לא מהניא לשחרית, וכן שחרית ל"מ לערבית. - בפרש"י דאיכא מקצת הזכרה כששומע מש"צ. - שם בציבור שנו, פי' ש"צ, אבל בפי' ר"ח משמע שגם יחיד המתפלל עם הציבור גורם טורח ציבור, ובשיטות הפוסקים ביחיד שכבר התפלל מוסף אם חוזר.

ד. מ"ב סי' ק"ח ס"ק ל"ד, בדיני טעות בתפלת התשלומין בר"ח. - בדין לא התפלל שחרית ביום ראשון של פסח, ובמנחה הזכיר גשם בתשלומין.

ה. בדין שכח טו"מ ונזכר אחר שומע תפלה.

ו. דינים שנתבארו.

### סימן יב

#### בדין הנכנס לביהכ"נ ומצא

##### ציבור מתפללין

א. ברכות כ"א ב' אר"ה הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין כו', אם יש חילוק בין אם בא בתחלת התפלה או באמצעה. - שם עד שלא יגיע ש"צ למודים, בפרש"י מפני שנראה ככופר, ומ"ט לא מהני שיכרע עם הציבור. - שם ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה כו', הטעם שקדושה קודמת בחשיבותה לתפלה בציבור. - הראשונים כתבו שרשאי לצאת לעזרה ולהתפלל, וצ"ב למה התירו לו כה"ג להפסיד קדושה.

ב. שם במאי קמילג'י מר סבר יחיד אומר קדושה כו', יש לעי' מנלן דפליגי בזה, דילמא ר"ה ס"ל דתפלה בציבור עדיפא. - שם יחיד אומר קדושה, אם דוקא ביחיד המתפלל עם הציבור, או גם יחיד בביתו, בפרש"י בזה. ג. שם איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כו', בבאור הבעיא, ומאי מייטי ממעשה מרכבה.

ד. ירושלמי פ"ג ה"ב אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר כו', מבואר חידוש גדול דאמן עדיף מתפלה בציבור. - שם א"ר פנחס ולא פליגי מ"ד באמן של האל-הקדוש בשבת, ומ"ד בשומע תפלה בשבת, למ"ד אמן של שומע תפלה למה בחול סגי ליה באמן של שומע

נאמרו ביחיד שטעה, ולא בש"ץ שנשתתק. - שם ורב אסי אמר אמצעיות אין להם סדר, בשיטת הראשונים שיכול להשלים הברכה בכל מקום שירצה, אבל בג' ראשונות ודאי א"א בכל מקום שירצה. - שם מתיב רב ששת מהיכן הוא כו', הקושיא מדקתני המתפלל וטעה ולא קתני ונשתתק, ומ"מ מתני' כוללת גם נשתתק. - דין ש"צ שטעה כדין יחיד שטעה ואף אם הציבור ענו קדושה. - במה שאמרו בירושלמי דלאחר קדושה חוזר למקום שפסק, נראה דדוקא בקדושת יוצר או בשאר ברכות שייך להתחיל ממקום שפסק ולא בתפלת י"ח, וההוכחות לכך, ואפשר דלתלמודן ליכא דין תחלת ברכה בשאר ברכות.

ו. ברכות שם מתני' העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, בטעם ששנה התנא וטעה ולא שנשתתק. - שם מתחלת הברכה שטעה זה, בכלל זה טעה בג' ראשונות חוזר לראש התפלה שזהו תחלת הברכה, והחילוק בין יחיד שטעה לעובר אחר תחתיו. - יחיד שאמר מוריד הגשם בקיץ ונזכר קודם מחיה המתים אם חוזר לאתה גיבור.

ז. בהגהמ"י בשם מהר"ם בדין ש"צ כהן שבא לקיים מצות ברכת כהנים, ואחר מחליף אותו בברכת שים שלום.

### סימן יא

#### בדיני טעות בתפלה ותפלת תשלומין

א. ר"ה ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי, אבל בקי שאינו זוכר אינו יכול לצאת מש"צ, ורק בר"ה לא חייבו את הבקיאים לשנן את הברכות. - שם תוד"ה כך מוציא כו', בדין יחיד ששכח יעו"י שיכול לשמוע מהש"צ, ובטעם הדבר. - בדין הזכיר טו"מ בקיץ, ובדין שכח גשם בימות הגשמים בהזכרה. - בדברי הגרע"א בדין נזכר בהודאה ששכח יעו"י שימתין לש"צ עד שיגיע לרצה ויצא יד"ח ממנו, ומה שיש להעיר בזה.

ב. המתפלל בלא הזכרה ושאלה יצא עיקר חובת תפלה, ונפ"מ בשכח יעו"י במנחה בר"ח ובלילה לא יזכיר יעו"י, ובדעת חכמי פרובינצא. - בדעת תו' להשוות תפלת י"ח בשבת בלי להזכיר השבת לשכח יעו"י, ומה שצ"ע בזה. - דין שכח יעו"י בשחרית ועבר זמן תפלה מתפלל מנחה שתיים מוסכם, אבל בסברא צריך מקור.



בציבור, ובראית המ"א בזה. - בדין מתפלל מעריב בשעה שהציבור מתפללים מנחה.

י. שו"ע סי' ק"ט ס"א קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, עיקר הנדון דאיש"ר עדיף מקדושה לענין זה אין לו מקור, ובמש"כ המ"א בזה. - שם מ"ב סק"ד ודע דאיש"ר עדיף מקדושה, לדינא בזה. - שם וקדושה עדיף ממודים, במש"כ אאמו"ר זללה"ה שהחשש שנראה ככופר חמיר טפי.

יא. דין מי שאמר קדושה בשחרית, ובא להתפלל מוסף אם יכול להתפלל אצ"פ שלא יגיע לקדושה.

יב. שם מ"ב סק"א ואם רוצה לצאת כו'. - שם סק"ב רק ימתין בשירה חדשה, לדינא בזה. - שם סק"ד במעריב דליכא קדושה. - שם ואם נותן לבו ויודע כו'. - שם טוב שיתחיל בזה כו'. - שם וכן עדיף איש"ר מתפלה בציבור. - שם סק"ה וה"ה אמן כו', הרמ"א מחודש בזה שהעתיק את הירושלמי להלכה. - שם וה"ה אם יודע שהציבור יאמרו ברכו כו'. - שם סק"ו אחר קדושה כו'. - שם סק"ז צריך לגמור קודם אמן של שומע תפלה, מה שיש לעי' בזה. - שם סק"ט פי' שטעה ואמר עד גאל ישראל כו'. - שם סק"י משום דשמא ישכח מלשחות כו'. - במ"ש המחבר אבל אם הוא בתחלתה או בסופה לא ישחה כו'.

יג. בה"ל ס"א ד"ה הנכנס, דאפשר דזה לאו תפלת ציבור גמורה מיקרי כו'.

יד. שו"ע שם ס"ב בהגה אבל לכתחלה לא יתחיל כו', ממש"כ המג"א דהטעם מפני שאיך יאמר בעצמו נקדש צ"ב. - במ"ש בבה"ל דכשלא התחיל עם הש"צ אין זה לכתחלה לומר עם הש"צ צ"ע, ועוד פרטי דינים.

טו. דינים שנתבארו.

טז. מכתב, שני מהלכים ביסוד הבנת הסוגיא.

## סימן יג

### בדיני ברכת כהנים

א. שו"ע סי' קכ"ח ס"א אין נשיאת כפים בפחות מעשרה, ביאור הטעם מפני שנשיאת כפים בהשראת השכינה בין במקדש ובין במדינה. - במה שחידש הר"ן גו"ש בזה. - אם צריך עשרה עונין לכתחלה. - בנידון זה עשרה דאורייתא, הוכחות לכך, ובדברי הפמ"ג בזה.

תפלה, ובשבת צריך לענות אמן של הא-ל הקדוש. - שם פ"ד ה"ו שם רב אמי צריך לחדש בה דבר כו'. - שם נתפלל ומצא עשרה בנ"א מתפללין מתפלל עמהם. - שם נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהם, פי' של מוסף. - שם לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף כו'. - שם באיזה אמן אמרו כו', אין שייך כאן אמן דשומע תפלה אלא שהעתיקו כאן לשון הגמ' דלעיל. - בדעת התו' והרא"ש שדייקו מזה שמתפלל י"ח במוסף. - בטעם שלא הזכירו בירושלמי מודים. - לענין קדושה צ"ל דס"ל שיחיד אומר קדושה, - משמע דס"ל דיותר חשוב אמן על חזרת הש"צ, מלהתפלל עם הציבור.

ה. בדין הרשב"א שיכול לצאת לעזרה ולהתפלל מיד קשה למה מותר לו להפסיד קדושה, במש"כ אאמו"ר זללה"ה בזה שתלוי אם כבר אמר קדושה, ואם יש חילוק בין מ"ד אמר קדושה ביחיד או לא. - וקשה הרי הוא מפסיד מעלת אמן עם הציבור, ואפשר דמיירי באופן שאינו יכול להמתין ולהתפלל אח"כ, כמה נפ"מ בזה. - בדין אם צריך להמתין בשירה חדשה. - מודים חמיר טפי מקדושה.

ו. במה שכתב הרי"ף בשם ר"ה גאון שכשאינן יכול להספיק קדושה ומודים עדיף שיתחיל להתפלל בלחש עם הש"צ, ויאמר עמו קדושה ומודים, ואם חשיב תפלה בציבור. - בקושי תה"ד מאי מהני זה שמתפלל עם הש"צ לענין אמן דהא הקדוש ושומע תפלה. - אין מקור מרה"ג דמהני לאמן, ועיקר חידושו דמהני לענות באמצע תפלתו.

ז. בטעם השמטת הרא"ש את דברי ר"ה גאון, בדעת הרא"ש והטור אם לכתחלה הוא להתחיל עם הש"ץ, ובדעת הרמ"א בזה.

ח. במה שדקדקו בתו' למה לא אמרו אם יכול להגיע למודים בשעה שהש"צ במודים, ודברי הפר"ח ואאמו"ר זללה"ה בזה.

ט. שו"ע סי' ק"ט ס"ג ונראה דה"ה אם היו הציבור אומרים כתר כו' וי"א דקדושת כתר כו', בתשובת הגאונים שבב"י מבואר שדינם שיה, ובדברי הרשב"א אין סתירה לזה, ובמה שדייק הפרישה מלשון הרשב"א בזה. - במקום שהקדושות שוות אין נדון. - המתפלל שחרית עם ציבור המתפלל מוסף אם מיקרי תפלה



הסמיכות. - שם ס"ק כ"א, בדין נטילה מכלי וכח גברא ורביעית. - שם בה"ל ד"ה חוזרים, בשיעור הילוך כ"ב אמה, ואם מועיל שידי נשארות רטובות.

ט. שו"ע ס"ח כשמתחיל ש"צ רצה כל כהן שבביהכ"נ נעקר ממקומו לעלות לדוכן כו', משמעות לשון הגמ' דלכתחלה ראוי לעלות לדוכן ממש בעבודה. - דין עקר רגליו לכוון הדוכן קודם רצה, וברצה עמד במקומו קרוב לדוכן, ולא הגיע לדוכן, ולא נד פורתא בברכת העבודה. - שם מ"ב ס"ק כ"ה, עד אימתי מהני עקירת רגליו. - שם ס"ק כ"ז שיביאו לו שם מים סמוך למקום הדוכן. - שם ס"ק כ"ח כשהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע שהש"ץ התחיל רצה. - שם בה"ל ד"ה אבל, בדין עלה אם ירד.

י. שו"ע ס"ט כשעוקרים כהנים רגליהם כו' ומאריכין בתפלה זו כו', מש"כ להאריך בה עד סוף הודאה צ"ע. - אימתי אמרו בזמן הגמ', ובדברי המג"א בזה. - בביאור נוסח התפלה.

יא. שם ס"י עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם. - שם ואחוריהם כלפי העם. - שם ואצבעותיהם כפופין לתוך כפיהם, ביאור הדין, ואם פורשין בשעת הברכה כשהיא כלפי ההיכל, וטעם לברך כלפי ההיכל. - שם ואז אם הם שנים קורא להם הש"ץ כהנים, ביאור ענין אמירת כהנים. - שם קורא להם הש"ץ כהנים, בירושלמי וצריך שיהא החזן ישראל, בפשוטו היינו הש"ץ ואין זה הפסק. - שם בהגה ואז יאמרו בקול רם, הטעם שאין ראוי לנהוג כן. - שם מ"ב ס"ק ל"ז בדין כשאין ההיכל במזרח היכן יעמדו הכהנים. - שם בשו"ע ואם הוא אחד אינו קורא לו כו', אם חיוב אחד מדאורייתא.

יב. שם ס"א כשמחזירין פניהם כלפי העם מברכין כו', המנהג לומר הברכה כלפי שכינה מיושב יותר, ובמש"כ המ"ב להסתובב באמצע הברכה. - במש"כ בבהגר"א שאין הברכה חיוב. - שם באהבה, בדברי המג"א מהזהר שאם אינו אוהבם לא יברך. - מ"ב ס"ק מ"א ולא שאחד יברך כו' טעם מ"ש מכל המצוות דבעינן ברוב עם שאחד יברך לכולם.

יג. שם ס"ב מגביהין ידיהם כנגד כתיפותיהן כו' ופורשין כפיהם כו', אם חייבין להגביה כל גובה היד, ובפוסקים בזה.

ב. שם בהגה דזר עובר בעשה, המקור לכך בפסוק, ובפרש"י בכתובות בזה. - ביאור דברי ר' יוסי שבת קי"ח ב' שאם יאמרו לו חבריו עלה לדוכן היה עולה.

ג. שו"ע ס"ב הר"ז כעובר בשלש עשה, מבואר דקרא דאמור להם שהוא העשה השני הוא ציווי לכהנים, ולפי"ז ראוי לומר דמה שקורין כהנים מדרבנן הוא, וקרא אסמכתא, ועוד הוכחות לכך. - אימתי עובר מדאורייתא אם אינו עולה. - בדברי הט"ז בדקדוק דאמור להם בקמ"ץ ולא בסגול. - שם מ"ב סק"ט כשקורא כהנים דבלא"ה אינו עובר, ההוכחות שאין החיוב מדאורייתא תלוי בקריאת כהנים, ואם כהן אחד חיובו מדאורייתא. - בדברי השו"ע ד"ה אם אמרו לו ליטול ידיו. - זמן אמירת 'כהנים'. - בדין לא עקר רגליו ברצה וקראו כהנים, בספק המהר"ם מינץ בזה. - דין אמרו לו לעלות קודם רצה ולא עקר רגליו ויצא מביהכ"נ אם עובר בעשה.

ד. שו"ע ס"ג אם עלה פעם אחת ביום זה כו', אם במוסף חייב מדרבנן. - שם ס"ד א"צ לשהות חוץ לביהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן כהנים כו', דין כנס לביהכ"נ לאחר קריאת כהנים קודם הברכה.

ה. שם ס"ה לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, אם זה סברא רק בדוכן, ובטעם שאמרו בגמ'. - בדין בתי שוקים שדבוק בהם טיט.

ו. טור סי' קכ"ח ס"ו ויטול ידיו ויברך ענט"י, בטעם שצריך נטילה עד הפרק, ובמש"כ הרמב"ם שהוא כמו בעבודה, והחילוק בין נ"כ לעבודה, ונפ"מ לכלי וכח גברא. - עיקר ענין הנט"י אסמכתא בעלמא היא מדרבנן. - ביאור מה שהזכיר הרמב"ם שהוא כמו בעבודה. - ענין תיכף לנט"י ברכה, ואם הוא כ"ב אמה. - בתו' בסוטה בזה.

ז. בדין ברכת ענט"י בנ"כ. - בדין חציצה בנטילה זו. - בפוסקים בדין כח גברא, ומים מעכב בזה.

ח. מ"ב ס"ק י"ט בביאור הדרשא דנט"י לנ"כ. שם במ"ב במים דוקא. - שם ופסק המחבר דאע"פ שנטל ידיו שחרית יחזור ויקדש כו' תיכף לקדושה ברכה משמע, דין אם נתכוין בשחרית לצורך נ"כ. - שם סק"כ פלוגתת הרמב"ם ותו' אם יוצא בנט"י שחרית כשלא כיוון לנ"כ, ואם כשנוטל קודם התפלה לשם נ"כ מפסיד

כב. שם סכ"ג ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים. - שם מ"ב ס"ק פ"ח כמו שעומד בתפלה. - שם סכ"ד העם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, בדין אם משלימים לעשרה. - שם אפי' מחיצה כו' היינו בתוך ביהכ"נ. - אם העומדים בצדין שלאחוריהם בכלל הברכה.

כג. שם סכ"ה ביהכ"נ שכולה כהנים כו' והעשרה עונים אחריהם אמר, ביאור למה בכהנים צריך עשרה עונים, וביאור הענין מדאורייתא.

כד. שם סכ"ז ואם הוסיף עובר על כל תוסין, במש"כ בבה"ל דבלחש אינו עובר, וה"ה בכל התנאים המעכבים בברכת כהנים, ובמש"כ בבה"ל לה"ק ועמידה, יש לדון בזה, ודין אם אינו פנים כנגד פנים.

כה. שם סכ"ח מ"ב ס"ק ק"ו, באחרונים אם במוסף חייב. - שם שעה"צ אות פ"ג, מה שיש לדון ביחיד. - שם במ"ב בדין אם הכהן מפסיק באמצע התפלה לנ"כ.

כו. שם סל"ד בה"ל ד"ה אבל וד"ה ומיהו, בדין בן י"ג בנ"כ. - שם בבה"ל הביא מירושלמי דננס לא ישא כפיו שלא יאמרו קטן נושא כפיו, מבואר דפסול קטן הוא מדאורייתא. - שם בה"ל ד"ה ולא בקביעות, במה שהביא מדברי התו' שקטן אינו נושא כפיו בימי תענית שמרכין ברחמים, ונראה שהכונה שלא ירד לפני התיבה.

כז. שם סל"ה כהן שהרג את הנפש כו', במה שנראה פלוגתת הבבלי והירושלמי בזה, ובדין שוגג, ובדין עובד ע"ז. - שם בהגה ויש להקל על בעלי תשובה כו'.

כח. שם סל"ח שתה רביעית יין כו', בפלוגתת האחרונים בשיכור משאר משקים, ובדין ביין מגתו.

כט. שם סמ"ד נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט כו', מהו המקור לזה.

ל. שו"ע סי' קכ"ט ס"א אבל בתענית שאין בו נעילה כו', בדין שלא לישא כפים במנחה דיוהכ"פ. - שם בשו"ע הואיל ותפלת מנחה סמוך לשקיעה"ח היא דומה לתפלת נעילה כו', ביאור הדברים מתי התפללו בזמן הגמ', והטעם שכהיום יש נ"כ במנחה ואפי' במנחה גדולה.

לא. בדין נשיאת כפיים בנעילה בלילה.

לב. דינים שנתבאר.

יד. שם סי"ג מתחילין הכהנים לומר יברכך כו', במה שדקדק הב"י מהרמב"ם שאין מקרינ תיבת יברכך. - פשטות הגמ' שאין מקרינ כלל, ונתחדש אח"כ, ואין זה מעכב. - בדברי המ"ב שיש להקריא מתוך הסידור ומה הדין בדליכא סידור.

טו. שם סי"ד מ"ב ס"ק ג"א אבל הציבור רשאים לישב כו', הטעם שיש לציבור לעמוד. - שם במ"ב ואינו יכול לעמוד אלא ע"י סמיכה לא ישא כפיו, ובדין אם זה מעכב.

טז. שם ובקול רם, לאפוקי בלחש, אבל אין להגביה קולו יותר מדאי גם כשיש קהל מרובה כאלכסנדריא של מצרים, ובמ"ב בשם הפר"ח בזה. - שם במ"ב במי שקולו צרוד שלא ישא כפיו. - בדין שומע כעונה בברכת כהנים.

יז. שם סט"ו וברך את עמך את ישראל, ואינם ממשיכים ואת האדמה וגו'. - שם במ"ב ס"ק נ"ד בשם המג"א שבר"ה ויוהכ"פ יתחילו רבון העולמים רק לבסוף כדי שייסימו עם הקהל כאחד. - שם סט"ז אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם כו' ואינם רשאים לכונן אצבעותיהם כו', הטעם בזה. - שם לכונן אצבעותיהם. - שם מ"ב ס"ק ס', ועכשיו שהמנהג לומר לכהנים בירידתם מן הדוכן יישר [כח] כו', בא"י שמברכין בכל יום אין זה נוהג. - שם סי"ח אין המקרא שקורא כהנים רשאי כו', בטעם הדבר.

יח. שם סי"ט אין ש"צ רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים, ביאור ענין הטיורף שהוזכר בגמ', דהיינו של הש"ץ אחר ברכה אחרונה לחזור לשים שלום. - במקריא מתוך הסידור יש להקל. - במ"ב שלא יענה אחר ברכת אקב"ו של הכהנים.

יט. שם ס"כ אם ש"צ כהן כו' לא ישא כפיו, בדעת מהר"ם שלא התירו כשהוא מובטח אלא היכא שתבטל מצות נ"כ, והקושיות ע"ז, ונראה שש"ר לא ס"ל כן, ולדינא ראוי שהש"ץ יעלה והטעמים לכך.

כ. שם יעקור רגליו מעט בעבודה, ביאור הענין, ואם הוא גם לפי מנהגנו שהש"צ נושא כפיים במקומו, ולענין דיעבד בזה. - מ"ב סק"פ קאי על מובטח כו'.

כא. שם סכ"ב משתדלים שיהא המקריא ישראל. - שם מ"ב ס"ק פ"ז יקריא הכהן הש"צ בעצמו.

## סימן יד

## במצות וקדשתו

א. גיטין נ"ט ב' תנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון כו', ביאור לשון לכל דבר שבקדושה. - מהו מקורו דר"ש דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו. - בהא דאשכחן וקדשתו בעל כרחו שלא ישא נשים הפסולות לכהונה, ולא יטמא למתים, איך ילפינן לה גם לכבדו וגם להכריחו שלא ישא פסולות. - בדברי התו' בחולין דכהן קורא ראשון מדרבנן הוא.

ב. שם וליטול מנה יפה ראשון, דוקא להקדימו במנה יפה אבל אם יש רק מנה אחת אינו מחויב ליתנה לכהן. - טעם האמוראים שלא למדו מכאן לקריאת התורה. - בדברי הירושלמי כאן, ובמה ששמע שם נמי דקורא ראשון רק משום דרכי שלום. - בהא דאמרו במגילה כ"ח א' דבשוין זה רק מידת חסידות, יל"ע הרי בזה חייב מעיקר הדין.

ג. לענין הלכה דרשא דר"ש מוסכמת בגמ', מיהו בת"ח וע"ה אסור להקדימו, ומ"מ נהגו שקורא ראשון מפני דרכי שלום. - ביאור ענין ליטול מנה יפה ראשון. - אם ת"ח המברך במקום ע"ה אומר ברשות הכהנים.

ד. ברכות מ"ו א' בוצע מברך, פי' מפני שהתחיל במצוה. - שם ואיהו כמאן ס"ל כו'. - שם בעה"ב בוצע ואורח מברך כו' כדי שיברך לבעה"ב, מבואר דענין אורח הוא אף בבני העיר שיש להם מה לאכול. - שם כדי שיבצע בעין יפה, ביאור מהו עין יפה. - שם מאי מברך יהי רצון כו', מבואר דיה"ר ברכה ולא תפלה.

ה. שם נ"ה א' ואר"י שלשה דברים מקצרינן ימיו ושנותיו של אדם כו', כוס של ברכה לברך ואינו מברך, בפרש"י דהמברך בהמ"ז אינו מברך לבעה"ב, בדברי המ"א דדוקא באורח ובכוס בהמ"ז, אין הכונה דוקא שמברך על הכוס, בדברי המ"ב בזה. - פשוט הגמ' שמסרב לברך בהמ"ז, וכהיום אין כ"כ ענין זה ומ"מ יש לזוהר.

ו. שו"ע סי' ר"א ס"א גדול מברך כו' ואם רצה ליתן רשות לקטן לברך רשאי, נראה דה"ה לישראל במקום כהן, המקור והטעם לכך. - דין בעה"ב שאינו גדול, אם מחוייב ליתן לגדול ולכהן. - שם מ"ב סק"ז למי שירצה היינו דאפי' כו'.

ז. שם ס"ב לא יקדים חכם ישראל לכהן ע"ה כו' אבל לתת לו החכם רשות שיברך אין בכך כלום, למעשה צריך לזוהר בזה. - שם אבל כהן ת"ח מצוה להקדימו שנאמר וקדשתו, במ"ב שאפי' אם הישראל גדול ממנו, היינו כשקורבין להיות שוין. - שם שנאמר וקדשתו לפתוח ראשון ולברך ראשון, פי' מדאורייתא, ודוקא להקדמה ולא להפסיד בשבילו.

ח. ירושלמי ברכות פ"ח ה"ה מנין המשתמש בכהונה מעל כו' מה כלים המשתמש בהם מעל אף המשתמש בכהנים מעל, ביאור הא דמדמי להו לכלים, ודוקא בע"כ, אבל מרצונו מותר, וה"ה לבקש טובה וחסד, בעובדא דר"ת שבהגהות מרדכי בענין זה, ובמ"ב דתלמיד לרב או לאדם חשוב לכו"ע שרי, ולדינא בזה, ודין כהן להשתמש בכהן.

ט. דינים שנתבאר.

## סימן טו

## בדיני כיבוס ותספורת

## בשבוץ שחל בו ת"ב

א. תענית כ"ט א' משנכנס אב ממעטין בשמחה. - שם אר"י בריה דרשב"ש משמיה דרב כשם שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס אדר מרבין בשמחה. - שם ב' אר"פ הלכך בר ישראל כו'. - שם לתת לכם אחרית ותקוה כו' אלו דקלים וכלי פשתן.

ב. שם אר"נ לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל לכבס ולהניח מותר, קשה למה נקט איסור כיבוס כיון שהאיסור הוא רק הלבשה, ולר"ש קשה למה אסרו לכבס ע"מ להניח, הרי אבל לאחר שבעה ואנשי משמר מותרין. - איסור כיבוס שבתוך שבעה, בפ"י הרמב"ן שהאיסור משום עשיית מלאכה, ובפ"י שנדפס ע"ש רש"י משום שיש בכיבוס משום היסח הדעת מאבילות. - בדעת הטורי אבן דלר"נ מותר ללבוש מכובסים. - בדעת רי"צ"ג שרק המגוהצין בשבת זו אסור ללבוש. - שם אמר רב ששת תדע דבטלי קצרי דבי רב, בהוכחת הרמב"ן מכאן שאף סדינין ומטפחות הידים אסור. - שם בחמישי מותרים מפני כבוד השבת, ביאור המשנה לר"נ ולר"ש.

ט"ב. - ביאור חגה ושבתה לשיטות התנאים ובפי' הראשונים בזה.

ז. טושר"ע י"ד סי' שפ"ט ס"א וגם הסדינים והמצעות כו' וכן מטפחות הידים והשלחן, במקור דין סדינים ומצעות ומטפחות הידים. - בטעם התר מטפחות הידים במועד, נראה של"ש בהם גזירת ניוול, ויש להתיר באבל, ובפרש"י בזה. - בסדינים יש יותר לאסור שלא הוזכרו להתר במועד. - אם איסור הכיבוס ולבישה הוא גם בבגדים פנימיים שאין שייך בהם התייפות, ומה שיש לחלק בין תוך שבעה ללאחר שבעה, וכן בסדינים חדשים לבנים. לענין הלכה, בדין סדינים תוך ז' ולאחר ז', ודין שאר בגדים, ודין מטפחות הידים והספג. - דין בגדים הפנימיים לאחר ז' אם צריך שאחר ילבשם. - דין מי שנתלכלך בגדו בשבוע שחל בו ט"ב, ודין ניקוי כתם.

ז. שו"ע סי' תקנ"א ס"ג בדין לבישת לבנים מכובסים, ובדין לכבסן. - בדין תספורת שהתירו לאשה להעביר שער בית הסתרים אחר ז' מה הדין בשבוע שחל בו ט"ב, ובדין מי שרגילה להסיר שער הרגלים. - שו"ע י"ד סי' שפ"ט ס"ג בהגה י"א דאסור ללבוש בגדי שבת תוך ד' שבועות כו', דין לבישת בגדים מכובסים באבל אחר ז', ודין בגד שבת, ודין בגדים חדשים, ובגדי זיעה, ודין מטפחות ומפות וסדינים חדשים.

ח. שו"ע סי' תקנ"א ס"ד חוץ מיום ה' ויום ו', משמע שלא נהגו בהם איסור כלל, ולפי"ז במוצאי ט"ב שחל ביום ה' מותר לגמרי מפני כבוד שבת, בפוסקים בזה, וההנהגה למעשה בזה. - שו"ע סי' תקנ"ד ס"ט, בדין דברים שבצינעא, ורחיצת ידיו בחמין.

ט. מו"ק כ"א ב' ת"ר כשם שאמרו אסור לגלח במועד כו' כך אסור ליטול צפרנים בימי אבלו דברי ר"י כו', משמע דכל שלשים אסור לגזוז צפרנים, אלא שמחודש לאסור צפרנים ל' יום, ובביאור שיטות הראשונים בזה. - לענין הלכה בזה. - בדין שבוע שחל בו ת"ב, ביאור שני נדונים בזה, בתשובת מהר"ם חלאה התיר, ומה שיש לתמוך בדברים, בפלוגתת הט"ז ומג"א בזה, ובראשונים משמע שנהגו להתר. - בדין נטילת צפרנים לצורך טבילה אחר ז', בשו"ע י"ד סי' ש"צ בזה.

ג. שם מתיב רב המנונא בחמישי מותרים מפני כבוד השבת כו', פי' כשחל ת"ב בע"ש וא"כ גם בלא כבוד שבת שרי. - למה לא קשה מאנשי משמר דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת, ומודה ר"ש דלכבס ע"מ להניח מותר. - שם וכשאין לו אלא חלוק אחד, למה אוקימתא זו אינה רחוקה כ"כ. - בירושלמי בסוגיין. - שם מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד, ביאור מה הביאו משם. - שם מיתיבי אסור לכבס לפני ת"ב אפי' להניח לאחר ת"ב.

ד. שם וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם, ביאור הענין למה הגיהוץ ככיבוס. - שם וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, אם יש בהם משום כיבוס בארץ ישראל ולפי המבואר שאין בהם מ"ט מבואר ששמחין ברגל בא"י בכלי פשתן מגוהצין. - ביאור הטעם שמותר לכבסם להניח ולא ללבוש. - הטעם שהחמירו בשבת שחל בו טפי מאבל תוך שלשים. - היתר כל שלשים יום לגיהוץ של אבל הוא בכל כיבוס כן דעת רוב ראשונים, וראיות לזה, ובדעת הנימו"י וה"ר יונתן בזה. - בדברי הראשונים האוסרים כיבוס דארץ ישראל אף בכלי פשתן, מה שקשה ע"ז, ואם ככיבוס של בבל התירו.

ה. שם כ"ט ב' ושמואל אמר אפי' לאחריו נמי אסור, ביאור פלוגתתם. - למ"ד לאחריו מותר ה"ה דממעטין בשמחה רק עד התענית. - שם כיצד חל להיות כו', על מה קאי הכיצד. - חל בשבת לכו"ע הכל מותר, הטעם בזה, ואם בכל הברייתא חל בשבת ונדחה לאחר השבת. - שם חל להיות בערב שבת מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת, אבל אם חל בחמישי יכבס בערב שבת. - שם לייט עלה אביי ואיתימא ראב"י אהא, פי' על הכיבוס בט"ב, ולא על הכיבוס בחמישי. - תוד"ה בשני ובחמישי כו', במה שהוכיחו שמפטיר עולה למנין שבעה יש לדון בזה. - שם אמר לך שמואל תנאי היא כו'. - שם רשב"א אינו אסור אלא אותה שבת בלבד, כאן מבואר דלאחריו אסור. - שם ותניא אידך ונוהג אבל כו', מה נוסף בברייתא זו. - שם ותניא אידך ונוהג אבל מר"ח כו', מה נוסף בברייתא זו. - שם אר"י ושלשתן מקרא אחד דרשו דכתבי והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה, איך פירשו הפסוק על שבת של

## סימן מז

## בריני ערב תשעה באב ות"ב והערות בסוף תענית

א. ל' א' ותרוייהו לקולא וצריכא דאי אשמועינן כו', ביאור האריכות בזה. - שם אבל משש שעות ולמטה מותר. - שם ערב ת"ב לא יאכל אדם שני תבשילין. - שם רשב"ג אומר ישנה, ביאור שיטות התנאים. - שם א"ר יהודה כיצד משנה כו', בגרסת הרמב"ן אר"י אמר רב. - בירושלמי מפרש דברי רשב"ג, הטעם לזה, אבל בתלמודן לא הוזכר. - שם אם היה רגיל לאכול שני מיני תבשילין יאכל מין אחד, ה"ה רגיל בשלשה מותר בשנים, והטעם שלא נקט זה, ובדברי הרש"ש שגרס מין אחד. - בלשון הירושלמי מהו ישנה יחלף, בדין אין רגיל כלל בבשר ויין. - בדברי הראשונים הסוברים שגם לרבנן צריך לשנות, ובדברי הרמ"א למעט בשאר משקין, ובדברי הד"מ שלא נהגו לאסור שכו'. - לענין הלכה דין ימעט רק בבשר ויין, ואם יש מידת חסידות למעט בכל מאכל, ובדין אונן בזה. - טור סי' תקנ"ב כתב אבי העזרי כו' וישב ע"ג קרקע כו'. - שם וחכ"א ישנה וממעט בבשר וביין כו', מדוקדק בלשון ישנה שא"צ אלא לשנות ולא למעט בכמות של התבשיל כמו בבשר ויין, ומיושב לשון הברייתא מין אחד ולא תבשיל אחד. - שם רשב"ג אומר אם היה רגיל לאכול צנון או מליח אחר סעודתו הרשות בידו, משמע שאין עיקר החידוש במליח, וביאור מאי ס"ד לאסור. - בדברי הראב"ה שמצוה להתנהג בפרישות בזה, וצ"ע על העתקת הרמ"א בזה.

ב. שם אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, פרש"י בזה, ואפשר דדוקא במקרא ובמשנה - שם ותינוקות של בית רבן אינם בטלים בו דברי ר"מ, ביאור המחלוקת אם ללמוד עמהם, ונראה שהתינוקות רשאים ללמוד לעצמם, במה שדקדקו מלשון תשב"ר בטלין דמשמע שבטלין לגמרי, ומה שיש לדחות בזה. - בדין אבל אם ר"מ התיר באינו רגיל ובפלוגתת הראשונים אם מותר לקרא בדברים המותרים, ואם מותר ללמוד עם מפרשים דברים המותרים.

ג. מ"ב סי' תקנ"ד סק"ב הביא פלוגתת האחרונים אם מותר ללמוד עם התינוק דברים הרעים, ומה שנראה בסוגיא כהט"ז שהאיסור רק מצד המלמד ולא מצד התינוק. - בדברי המג"א שאסור ללמוד עם אחרים, בגדר הדברים. - עוד בפלוגתת הראשונים אם אבל מותר ללמוד בדברים הרעים. - שו"ע סי' תקנ"ד ס"ד ומותר לקרות כל סדר היום, איזה דברים בכלל סדר היום.

ד. שם גמ' תנא אבל אוכל הוא בשר מליח, טעם ההיתר בזה. - שם בשר מליח עד כמה. במה שהוזכר בזה לענין בן סורר ומורה. - שם וכמה תסיטו שלשה ימים.

ה. שם מביאין לו פת חרבה, בגרסת הרי"ף והרמב"ן ושוורה אותו במים. - שם ב' ויושב בין תנור לכיריים, בפשוטו הכונה ע"ג קרקע. - שם ודומה כמי שמתו מוטל לפניו. - ביאור ענין סעודת ת"ב, דלא אשכחן כה"ג לעשות סעודה בחיוב ולהראות אבילות.

ו. שם כל האוכל בשר ושותה יין בט' באב עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם, פרש"י והרמב"ן בסעודה המפסיק בה, תמוה מה זה חמור כ"כ, וסתירת ש"ר שקאי על ת"ב. - שם רשב"ג אומר כל האוכל ושותה בט"ב כאילו אוכל ושותה ביוהכ"פ.

ז. שם וחכ"א כל העושה מלאכה בט"ב ואינו מתאבל על ירושלים כו', העיקר כגרסת הרי"ף והראשונים כל האוכל ושותה בט"ב אינו רואה בשמחת ירושלים. - באיזה מלאכה אין רואה סימן ברכה. - ביאור הא דאינו רואה סימן ברכה לעולם. - מסתבר דאף כשעושה לחסון זמן יפסיד זמן זה. - בהא דהאוכל ושותה בת"ב אינו רואה בשמחת ירושלים, אם גם מעוברת וחלוש בטבעו ומצטער מהתענית בכלל זה.

ח. שם ר"י מחייב בכפיית המטה ולא הודו לו חכמים, פי' בתשעה באב עצמו, ולא מיירי בסעודה המפסקת. - ר"י מחייב גם לישב ע"ג קרקע. בדברי הירושלמי שבכאן, ואם לר"י צריך לישב ע"ג קרקע בת"ב. - דין לישב על כסא נמוך בט"ב ערבית ושחרית, מהו גדר נמוך, בדברי המ"ב והחזו"א בזה, וראיה דפחות מד"ט חשיב נמוך. בדברי הרמב"ן במטה שראשיה יוצאין כעין קינופות. - שם תניא אמרו לו לר"י לדברך עוברות ומניקות מה תהא עליהן, ביאור השו"ט בזה, ולמה

יב. שם שבהן בנות ירושלים כו', המחולות היו מחוץ לירושלים. - איך עשו מחולות ביום הכיפורים, ודין ט"ו באב שחל בשבת. - שם ת"ר בת מלך כו' כ"ז קודם החורבן לרב מתנה. - שם ובת סגן מבת משוח מלחמה, אפשר דהוא דוקא ביהכ"פ. - אם השואלת מחבירתה אינה משאילה לה, ובירושלמי בזה. - בזה דהו נפקי במאני מילת. - שם כל הכלים טעונין טבילה, מי מטביל המשאילה או השואלת, בדברי הירושלמי דמטבילין כל הכלים שבבית, ואם נשואות צריכות להטביל בגדיהם. - שם אר"א אפי' מקופלין ומונחין בקופסא. - שם וחולות בכרמים. - שם ומה היו אומרות בחור כו'. - שם ובלבד שתעטרונו בזהובים, ביאור הענין.

### סימן יז

## בדיני קריעה באבילות, ובדיני קריעה על המקדש וירושלים וערי יהודה

א. מו"ק כ"ב ב' על כל המתים כולן קורע טפח על אביו ועל אמו כו', הא דבאביו ואמו קורע כולן ומבדיל קמי שפה משום שצריך לגלות את לבו, ביאור שני ענינים בקריעה, והענין שהחמירו באביו ואמו, בדעת ר"י דבכל המתים מבדיל קמי שפה, ובמקור שאין מתאחין בנשיא לרבנן ולר"י. - גם באביו ואמו המצוה לקרוע טפח אחד בבגד אחד, אלא שבמצאות אין לבו מתגלה, ורשאי לפשוט הבגד העליון ולקרוע רק התחתון ובלבד שיתגלה לבו, ובמה שמצינו קריעת תריסר מני כו'. - בהוכחת הראב"ד והרמב"ן דעל נשיא ואב ב"ד לא בעינן אלא טפח בבגד העליון, בדעת הרמב"ם שהצריך גילוי לבו, ובמש"כ אאמו"ר זללה"ה בזה. - לענין הלכה הסכמת הראשונים דלא כהרמב"ם, ובדעת הטור והשו"ע בזה. - דעת רזה"פ שהלכה כרבנן שא"צ להבדיל את השפה.

ב. בדין קריעה על מקום מקדש בחוה"מ, בדעת רזה"פ שכל חיובי קריעה נוהגין במועד, ובראב"ה ובשם הגאונים שאין קורעין במועד, ובתה"ד ומהר"ל שמנהג אשכנז לקרוע רק על אביו ואמו, ובשאר קרובים מקילין, וא"כ גם בקריעה דמקדש, ועוד סברא לחלק בין כל חיובי קריעה לקריעה דמקום מקדש, במנהג שבמדרש רבה לעלות לרגל גם לאחר החורבן, וכמה

האבל אין את השאלה של עוברות ומניקות, ואם רבנן מודו באבל שיש ענין בכפיית המטה.

ט. שו"ע סי' תקנ"ב ס"ב אפי' בשר מלוח שעברו עליו יותר משני ימים ולילה אחד, כיון שנתיישן כ"כ איבד את טעמו החשוב, ואפי' שהה במעט מלח, וכן אפי' בלא מלח, אם הניחו רותח ע"ג האש כמה ימים. - אין הטעם זכר למקדש, וצ"ע במ"ב בזה, וכן צ"ע בדברי הטור שרצה לאסור עופות. - דין בשר בהקפאה שעברו עליו שני ימים ולילה אחת. - שם ודגים, ט"ס הוא. - שם ס"ג אפי' בישל מין אחד בשתי קדרות מיקרי שני תבשילין, זו דעת הרמב"ן שהסכים לדעת הריצ"ג, ורה"ג התיר ביאור פלוגתתם בסוגיא, ובדברי הרמב"ן דדג וביצה שעליו מיקרי תבשיל אחד. - שם וכן יש להחמיר וליזהר משני מינים בקדרה אחת, דין לביבות שמעורב בהם כמה מינים חשיבי תבשיל אחד ודינם לענין עירוב תבשילין. - שם ותבשיל הנעשה מדבר שנאכל כמות שהוא חי מקרי תבשיל לענין זה, חימום חלב כפיסטור לא חשיב תבשיל, וביאור דברי הראב"ד בתבשיל מגבינה. - שם ס"ד נוהגים לאכול עדשים עם ביצים מבושלים בתוכן שהם מאכל אבילים, מיושב יותר כגרסת הטור והלבוש עדשים או ביצים. - בדין שתיית קפה או תה.

י. סידור דינים.

יא. שם ל' ב' ארשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כו', אם זה גם אחר החורבן, ואם רשב"ג לשיטתיה. - שם שבהם בנות ירושלים כו' ביאור השמחה הגדולה שבזה. - בפ"י הרע"ב שכל האוקימתות נכונות. - שם יום שהותרו שבטים לבא זה בזה. - שם יום שכלו מתי מדבר דאמר מר כו', אם השמחה בזה שפסקו למות, או שראוי שתשרה שכניה מאז, ולמה קבעוהו אז אף שנתבטלה כבר מת"ב. - שם עולא אמר יום שביטל הושע בן אלה כו'. - שם ל"א א' לאיזה שירצו יעלו. - שם רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, אפשר שבתחלה נהגו בנות ירושלים לצאת ביהכ"פ בלבד. - ביאור מה שבנות ירושלים יוצאות מה זה שייך להרוגי ביתר. - שם יום שפסקו לכרות עצים למערכה כו', בפירושי הראשונים מה השמחה שבכאן. - מה מקורם דרבה ור"י. - שם תשש כחה של חמה כו'. - שם מכאן ואילך דמוסיף יוסיף כו'. - שם מאי יסיף אר"י תקבריה אימיה.

ובעמד עליו בחול קודם שקיעה"ח אם קורע אחר שקיעה"ח. - לכתחלה אין ראוי לילך לראות בשבת כדי להפטר ממצות קריעה.

### סימן יח

## בקריעה על ערי יהודה, מה הם ערי יהודה, ובדין הקריעה

### סימן יט

## בדיני שמיעת מלכויות מהש"ק, ובדיני תקיעות ע"ם הברכות

א. ר"ה ל"ג ב' מתני' כשם שש"צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, פירוש במלכיות וזכרונות ושופרות, דקאי אדלעיל סדר ברכות כו' ותוקע כו'. - היכן מבואר לר"ג שש"צ מוציא עם שבשדות, וי"ל שלר"ג עיקר התקנה שהש"צ יתפלל ולא הציבור, ויותר משמע שלר"ג ש"צ שלוחם ולא מדין שומע כעונה, ונשוב נתבאר שאף לרבנן משמע שהוא מדין שליחות, ומיושב מה שס"ד דפוטר הי' ר"ג אפי' עם שבעיר, ומסקינן שלא פטר אלא עם שבשדות, ומיושב כגרסת הגאונים ור"ח לא פטר ר"ג אלא עם 'שבביהכ"נ ושבשדות', ואלו ששמעו מהש"צ עדיף. - בלשון הירושלמי והרי"ף משמע שיוצאין מדין שומע כעונה. - במש"כ מרן זללה"ה דאף לרבנן ש"צ פוטר עם שבשדות שאינן בקיאיין.

ב. שם ל"ד ב' ורב אמר עדיין היא מחלוקת, ביאור הדברים למסקנא דר"מ ורבנן פליגי בזה. - שם והאמר ר"ח צפוראה אר"י הלכתא כר"ג. - ל"ה א' מודים חכמים לר"ג בברכות של ר"ה ושל יוהכ"פ, פי' במלכיות וזכרונות ושופרות, אבל שאר שבע מתפללים, דאל"ה תיקשי לדידהו למה ציבור מתפללין בר"ה ויוהכ"פ, מיהו י"ל שלא חילקו בזה מכל השנה למנוע מהציבור להתפלל הכל, ורק לר"ג שיין לשאול למה ציבור מתפללים. - שם דתניא ברכות של ר"ה כו', מדלא קתני מוסף של ר"ה אם מדווקק שהגדון רק במלכיות כו'. - לר"מ תיקנו כח שליחות לש"צ בברכות של ר"ה יותר מכל השנה, ביאור הדברים. - שם וחכ"א כשם שש"צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, היינו בברכות

מקורות למנהג זה, ואם הגיעו בחג או קודם החג. - הא דלמעשה אין קורעין במועד, ואם ראוי להכניס עצמו לכך, ועד כמה החזיקו במנהג לעלות.

ג. כ"ו א' ערי יהודה מנלן דכתיב ויבואו אנשים משכם ומשילו ומשומרון וגו' קרועי בגדים וגו', ביאור הדברים מנ"ל שקרעו על ערי יהודה, ומנ"ל שחייבין לקרוע לעולם אף לאלו שנולדו לאחר החורבן, ביאור הא דקתני בברייתא אחד השומע ואחד הרואה, דהשומע זה מי שראה בבנינה ושמע בחורבנה, והרואה קורע על המצב שהיא עדיין בחורבנה, ושמה"ט תיקנו שיאמר ערי קדשך כו'.

ד. שם קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים ורמינהו אחד השומע כו', בברייתא דידן קתני ברישא ועל המקדש ועל ירושלים, ולמסקנא חדא קתני שראה מקדש ברישא, ונפ"מ שהתוספת על ירושלים חיוב גמור. - שם כיון שהגיע לצופים קורע, פי' מה שקורין הר הצופים, אבל מכון מזרח דהיינו מעבר להר הזיתים רואין המקדש תחלה, ונראה מזה שלצד דרום אין ירושלים מתרחבת דא"כ היו רואים אותה ביחד עם המקדש, ועיקר העיר למערב ולצפון. - במסכת שמחות פ"ט ה"ט שמשמע שרואה המקדש תחלה מן הצופים, ובפי' הנחלת יעקב - בהא דתנן פסחים מ"ט א' אם עבר צופים שורפו במקומו, ואמרו בתוספתא איהו צופים הרואה ואינו מפסיק. - במ"ש המפרש (רש"י) שנכנס בשדה תיבה ומגדל צ"ב. - בדין קרע על ערי יהודה ואח"כ ראה ירושלים אם סגי בתוספת, ודין קרע על המקדש ולא ראה ירושלים ואח"כ ראה ערי יהודה.

ה. במ"ב סי' תקס"א, בדין קריעה כהיום בירושלים. - שם סק"ג בדין ראייה מרחוק מקום. - שם סק"ז משהגיע לצופים חייב לקרוע אע"פ שעדיין לא ראה אותה, ד"ז צ"ע. - שם במש"כ הא"ר כל שקרע וראה קצת כו' - שם סק"ט כל שהוא וא"צ טפח משום דעיקר כו'. - שם סק"י אינו חוזר וקורע כו', ומ"מ צריך להוסיף על הקרע כל שהוא, ד"ז צ"ע. - שם סק"יב י"ג, בידו ולא בכלי, כ"ז לדעת הרמב"ם, אבל הראשונים חולקים. - שו"ע שם ס"ה ואם לאחר ל' יום חוזר וקורע, אם יום הראיה מתחשב, ובמ"ב סי' רי"ח סק"י א לענין ברכות בזה. - דין ראה מקום מקדש בשבת, אינו קורע במוצ"ש,



שאע"פ שתקע מיושב וכבר גמר התפלה תוקע לאחר הברכות.

ט. שם א"ל רבא לא אמרו אלא בחבר עיר, פי' חבר עיר תפלת הש"צ לכל הציבור בלא תפלת לחש. - בטעם דדוקא ציבור תוקעין באמצע התפלה ולא היחיד. - אף למ"ד דכל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין, במלכיות זכרונות ושופרות לכו"ע גם היחיד חייב, ביאור שיטת רב בברכות ל' ב' ובסוגיין בזה, וביאור דעת ריו"ח.

י. יחיד שהתפלל תשע בביתו ואח"כ מגיע לביהכ"נ, אם יש לו מעלת תקיעה על סדר ברכות ששומע מהש"צ. - בד"ה מאריך בתפלתו ולא שמע אבות וגבורות, אם יש לו מעלת תקיעה על סדר הברכות, ואם יש ענין לשמוע מאבות, ואם מותר לשמוע התקיעות בתוך תפלת לחש. - ואם עם שבשדות שהגיעו לביהכ"נ באמצע מוסף, אם יש להם יתרון במה שהם לביהכ"נ כעת, ואם אנוס שבא לביהכ"נ בזמן התקיעות אם חשיב ששומעם על הסדר. - בדברי החזו"א שהשומע מלכיות זכרונות ושופרות מהש"צ דינו כמברך ברכות אלו בפיו, ומהני ליה לתקיעות ע"ס הברכות במדה מסוימת.

יא. בדברי הר"ן דמה ששאל ר"ג לחכמים למה ש"צ יורד לפני התיבה לא קשה בר"ה משום תקיעות שע"ס הברכות. - במש"כ החזו"א שעשרה מתפללין בלחש ותוקעין באמצע תפלתם ג"כ יוצאין יד"ח תקיעות על הסדר. - מי שהתפלל בלחש עם הציבור חל עליו חיוב לשמוע על סדר הברכות, ואם יוצא בזה בתקיעות שתוקע לבדו אחר התפלה.

יב. שם א"ל לא אמרו אלא בחבר עיר, פי' שאסור ביחיד. - שם תנ"ה כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות, מבואר שזו עיקר מצות שופר על סדר הברכות, וצ"ב מ"ש הר"ף שהמנהג בשתי ישיבות שלא לתקוע על סדר הברכות כל החיובים, ואין לדבר יישוב אלא להבה"ג שכל הקולות כשרים, ובדברי הרמב"ן בזה. - במש"כ בחזו"א שמצות שופר על סדר הברכות, אצל היחיד הוא רק שלא לפרוש מהציבור.

יג. המאריכים בתפלת מוסף ואינם שומעין אבות וגבורות מהש"צ אינם מפסידיים מצות תקיעות ע"ס הברכות, בביאור הדברים, ואם גם כשהגיע באמצע חזרת הש"ץ יש בזה המעלה דתקיעות שע"ס ברכות.

של ר"ה, ולפי"ז בדין מי שבקי רק בשבע. - שם אלא משום דאוושי, ביאור הדברים.

ג. שם ל"ד ב' תניא א"ל לר"ג לדברין למה ציבור מתפללין כו', ביאור כל משנ"ת עד כה ע"ס הגמ'.

ד. בדעת הרי"ג שציבור מתפללין תשע בלחש, ודעת הגאונים שמתפללין שבע, וכן מוכרח בתלמודן דלרבנן אין ענין בתפלה שיסדיר ש"צ תפלתו, והלכה כר"ג בר"ה לאו כטעמיה, אלא שלא תיקנו ברכות דר"ה על היחידים כלל, אלא יסמכו על הש"צ, מיהו י"ל שתקנו לרבנן שיתפללו בעצמם הכל כמו בשאר השנה. - מה שאנו מתפללים תשע בלחש אין בזה איסור לרבנן. - מי שמתפלל רק שבע צריך לחזור ולשמוע מהש"צ כל התשע מתחלה. - אפשרות לפרש דבין לר"ג בין לר"מ הציבור מתפללין בלחש בין שבע בין תשע, וניחא דמודים חכמים לר"ג לגמרי, וטעם שראוי להתפלל תשע, ואכתי מבואר בגמ' ענין שבע בלחש, מיהו י"ל שלר"מ ל"ק למה מתפללין תשע. - טעם לשינוי המנהג כהרי"ג להתפלל תשע.

ה. בקושית הרא"ש איך מתפללין שבע בזמן שחז"ל תיקנו תשע, ישוב הדברים. - במש"כ הטור בשם העיטור שאין הש"צ מוציא בר"ה אלא את האנוסים שבשדות והחולים וזקנים שבביהכ"נ. - בביאור דברי הירושלמי שהביא הרמב"ן.

ו. טור סי' תקצ"א ואסיקנא הלכה כר"ג בר"ה ויוהכ"פ ש"צ מוציא לכל מי שהוא לביהכ"נ כו', לדברי הרי"ף והגאונים שהציבור מתפללין שבע אין הש"צ מוציאן אלא בשלש ברכות, וכהיום שיש מחזורים חשיבי כו"ע בקיאים, ואין מי שיוצא מש"צ שבע דמוסף, ואין הש"צ מוציא אלא מלכיות זכרונות ושופרות למי שהתפלל שבע, והוא שישמע מתחלה ועד סוף. - בדעת הרמב"ם, ובדעת הר"ח והרי"ף אם מתפללין תשע או שבע.

ז. ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי, אבל בקי שאינו זוכר אינו יכול לצאת מש"צ, ורק בר"ה לא חייבו את הבקיאים לשנן את הברכות.

ח. שם טעמא דלא הו"ל שופר כו' אסדר ברכות שמע להו, יש לפרש הדיוק שאע"פ שתקע קודם מוסף חוזר ותוקע על סדר הברכות, ומה שמיושב לפי זה, ולפי"ז מסתברא דיחיד מברך ואח"כ תוקע, ובחזו"א כתב



למסקנא, ולמה קליות לא חשיבי נשתנו, שם ע"י האור הכונה שינוי מהותי ולא רק חיתוך דק כקמח וסולת, ובדברי הרשב"א שהוכיח מכאן דמלית וכבוש מותר, בירושלמי שאלו מאן דלא דריש מאי עביד בהאי קרא, שם ל"ח א' וקרא אסמכתא בעלמא, בביאור הדברים.

ג. שם תוד"ה אלא, העיקר כטעמא דחתנות, הוכחות משמעתין לדברי ר"ת, והטעם מפני שהתירו בעלות גוי ברשות ישראל ביין, ולכן לא אסרו אלא מעשה גוי, ולפ"ז גוי ברשות ישראל לאו משום לא פלוג נאסר, ובזה מובן טפי הא דחי אינו נאסר אע"פ שהוא חשוב.

ד. שם כל החגבים שבאגם, החידוש אפי' אלו שנראין כטהורין, לא סמכינן אסימניהו משנשרפו, שם אלא משום בשולי עו"כ בכל דוכתא אגם הפקר הוא, וש"מ שא"צ רשות הגוי, שם דחריך הוא כו' ואח"כ מבשלו, שם מריש אוניה כו', אע"פ שאזון אינו עולה על שולחן מלכים, מ"מ מין בשר הוא ואסור, וקשה מדגים קטנים, א"נ נפ"מ לדלדול בשר דומיא דאזון, שם אלמא לעבורי שער כו' זה מחודש יותר מחגבים שבאגם, שם ומעשה שהי' כו' למה לא אמר מעשה וסתם בצורת מימרא.

ה. שם אמר רבינא הלכך כו', למה לא הזכיר הדלקת הכבשן, שם וקבר בה ישראל כו', כן הדרך להטמין הדלעת שלא תתייבש לגמרי, ביאור הדברים דכשיודע שמבשל חשיב שחסר לו בדיעה כמה חתיכות יש כאן, אבל כשאין דעתו על בישול כלל, הר"ז כגרמא, ומצינו כע"ז במלאכות שבת, שם קמ"ל לשרורי מנא קא מכוי, ביאור החילוק בין כאן לשבת, ובדברי הר"ן בזה.

ו. שם כל הנאכל כמות שהוא חי כו', ביאור לשון כמות שהוא, אם הכונה לאפוקי עם הפת, או לרבות מלוח וכבוש, בביאור הטעם שאין בו משום בישולי עו"כ, שם בסורה מתנו הכי כו' מנלן דפליגי אהדדי, הרי אין סתירה לקיים שניהם כדחזינן דר' יוחנן אית ליה תרוייהו.

ז. שם כל שאינו עולה כו' הטעם משום דבעינן דבר ששייך לסעודת פת, דבלא סעודה גמורה אין קורבה, והקלו בסעודה שאינה של מלכים, שם מאי בינייהו לשון זה צ"ב, שהרי הם שתי מימרות שונות, ואינם עוסקים בענין אחד לומר מאי ביניהו, ויש לפרש שג' החילוקים מגדירים את הגזירה, בביאור טעמא דדייסא,

יד. בדברי מרן זללה"ה בהתחיל ש"צ בעשרה ויצאו מקצתן, שחשיב תקיעה על סדר ברכות, ונפ"מ במי שיצא באמצע חזרת הש"צ וחזר.

טו. ל"ד ב' כי נהירנא לך תקע לי, בנדון אם מותר לעשות סימנים כאלו כשעומד לפני המלך, ובנדון לתקוע בלחש. - שם ושלא על סדר ברכות. - שם ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך עליו. - שם לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק. - שם כיצד שתי עיירות כו'.

## סימן ב

### בדין ריבית קצוצה ויצאה בדיינים

א. ב"מ ס"ה א' אמר אביי האי מאן דמסיק כו' ויהיב ליה איהו חמשה. בטעמא דרבא דמפקינן ממנו ה', ואם הוא מדאו'. בריבית דרבנן אם מפקינן ה' לצי"ש.

ב. בדין מסיק ד' זווי ויהיב גלימא, ובין הוקרה או הוולה הגלימא, ובדין קצץ על הגלימא.

ג. שם אמר רבא האי מאן דמסיק תריסר כו' ביאור הדין ולמה אביי לא חולק בזה.

ד. בחיוב השבת היורשין דבר המסוים אם דוקא בשקציצה היתה ע"ד המסוים.

ה. בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ה א', ס"כ סק"ו.

## סימן כא

### בדיני בישולי גוים

א. ע"ז ל"ז ב' והשלקות, סתם שלקות של ירק, ומ"ט נקט שלקות ולא תבשיל, בגרסת המשנה הפת והשמן שלהם והשלקות, למה שנה שלהם, ולשמואל נחא, ובדברי הר"ן בזה, שם מנה"מ כו' מ"ט בעי מנה"מ ולא קאמר משום חתנות, ור"ת תירץ ששלקות קדם לפת, והרמב"ן כתב דשלקות גזרו אח"כ, לפי ר"ת קשה דודאי פת בכלל נשתנו מברית, ובקושיית הריטב"א שפת אינה בכלל שלקות במשמעות הלשון, מהא דהתירו מה שאינו עשוי ללפת את הפת יש ללמוד שהאיסור משום חתנות בפת.

ב. שם מה מים שלא נשתנו כו', הדיוק מפני שהפסוק של אוכל מיותר, שם קליות מותרין ביאור הטעם

יד. שם הניח ישראל בשר כו' בברייתא קתני לכתחלה, שם ה"ד אלימא כו' פשיטא, למה זה פשיטא סו"ס הגוי בישל הצד העליון, שם מ"ד קרובי בישולא, לענין שבת וזר באמת מלאכה ועבודה חשיבא, שם והאמר ר"א אר"י כו' ביאור הקושיא, שם כגון דאבותיה בסילתא כו' למה ביארו בכה"ג, בדין היפך גוי והגביהו והחזירו, ובדברי הב"י שאם הפכו ממש הו"ל כסילקו, ובדברי הרשב"א דלא חיישינן שסילקו, ובטוש"ע ס"א בזה, שם עד שיבא ישראל מביה"כ מאי אתא לאשמועינן, בדברי ר"ח דמייירי באופן דלא חיישינן לאיחלופי, שם שופתת אשה כו' מה החידוש, שם ב' בגרסת או מן השוק.

טו. שם איבעיא להו הניח עו"כ כו' מקום הספק משום דגמר עיקר, או"ד ההיפוך נטפל למניח, ובדברי הרמב"ן שביאר הק"י משום דאיכא טפי חשש חתנות, שם ואינו אסור עד שתהא תחלתו כו' מה בא להוסיף בלשון זו, ובדין תחלתו וסופו ביד גוי, ובאמצע היפך בו הישראל ובלשון הטוש"ע בזה.

טז. בדברי הרשב"א דגמר ישראל לאחר ב"ד אסור, ובדברי הרא"ש, וראי' לרשב"א משבת כ' א', והרשב"א הביא מחריך רישא, ובבד"ה ומה"ב בזה, ובדברי הרא"ה דאפי' מצוי"ל מתיר, ובשיעור מאב"ד.

יז. ל"ח ב' אמר רבינא הלכך הא ריפתא כו', בגרסת ר"ח והרי"ף, ובביאור הטעם דשגר תנורא חשיב מלאכת האפיה, ובדברי הרשב"א בזה, שם ואתא ישראל וחתה כו' למה לא הוזכר חיתוי בבישול וצלייה, ובגרסת הרי"ף מהדר הדרויי ניחא.

יח. בדברי הרמב"ן שכתב דהשלכת עץ לא מהני, ובדברי הר"ן שצידד להקל, ובדברי ש"פ בזה.

יט. שו"ע סי' קי"ג ס"א ללפת בו את הפת או לפרפרת, בביאור ענין פרפרת שהוא מעין ללפת ולא לקינוח, בדברי השע"צ שתפו"א וארבע"ס לא מהנו לע"ת, בדברי החכמ"א שג' מאכלים אסורין ללפת לקינוח למאכל, בגליון מהרש"א שדן בפירות שנקצרו קודם זמנן ומיתקן, וכבר הקשה לנפשיה מאהיני שליקי, ויישובו לא נתיישב, בש"ך סק"א בדין לא נשתנו מברייתן, ש"ך סק"ב בדין בני מעיים אם עולין על שלחן מלכים, ובדין כמהין ופטריות.

ומ"ט לא נאכלת חי, בדברי הרשב"א דדייסא שרי לל"ק ואסור לל"ב.

ח. שם אמר רב אסי א"ר דגים קטנים מלוחים כו', ס"ל כל"ק, ובדחיית הרמב"ן דאתיא גם כל"ב, שם אמר רב יוסף אם צלאן כו', מה בא להשמיענו, שם קמ"ל קימחא עיקר, פי' ג"ז עיקר, אבל הרסנא נמי עיקר.

ט. ל"ח ב' דג מליח, מ"ש רש"י ותו' שמליח אסור כרותח צ"ע, ובטעמא דל"ג על מליח וכבוש, ובביאור הענין דדג גדול מליח וביצה צלויה הכל נדון אחד, שם ור' יוחנן אסר כאן מבואר דר' יוחנן מודה ללישנא קמא דרב, וס"ל כל"ב, ויש לנקוט להלכה כמותו וכ"כ ר"ח, שם מ"ט לא הזכירו מליח שבישלו כמו בביצה, שם כי אתא ר"ד כו' כל האמוראים אח"כ כותיה ס"ל, שם ואין דבריו כו', שם ונח נפשיה.

י. בדברי הרי"ף בשם הגאון שפסק בדג מליח כחזקיה לקולא, ובשני היישובים שברמב"ן בזה, ולדינא אם דעת הגאון כפרש"י, מיושב דמליח שבישלו אסור, ובדברי הרשב"א שצידד בתוה"א לקולא ובתוה"ק פסק לחומרא, אבל קשה לפרש"י שיהיו לר' יוחנן שני זמנים לאיסור, מליח ואח"כ כשבישלו.

יא. שם ת"ר הקפריסין כולוהו נאכלין חיין, שם ביצה צלויה כו' בדברי התו' אם זה מכריע כו' יוחנן, שם ת"ר הכוספן כו' הנדון במים שהרתיחו, ולא בכלי של הכוספן.

שם אר"ש הא מישחא שליכא כו' מאי קסבר ר"ש, והאם חשש איצורבי משום דם או שומן מו החי.

יב. שם בעו מיניה מרב אסי כו' היינו רב אסי תלמידיה דרב, וכבר נתבאר לעיל א' דס"ל כל"ק דרב, ולפ"ז צ"ב בדברי הרמב"ן שהכריע מכאן כל"ק דרב, בדברי הרמב"ם וטוש"ע שפסקו הא דמריבי לאיסור אע"פ שפסקו כל"ב, וכ"כ הרשב"א והריטב"א, שם א"ל מאי תיבעי לכו כו' הלשון צ"ב, שם שתיתאה, מה הנדון.

יג. עוד בדברי הרשב"א שחידש דא"צ ללפת בו את הפת וה"ה בנאכל בפ"ע, והדברים מחודשים טובא, ובהדיא מבואר בגמ' דלקינוח סעודה מותר, ועוד כמה קושיות, ועיקר יסודו מדייסא, ושם כל הפוסקים הסכימו שללישנא דנאכל חי אסור, ולל"ב מותר, ונמצא הרשב"א יחידא.

ב. שם לא כך הי' מעשה כו', מגלן שלא היו שני מעשים, שם אמר רבי כו' כסבורין העם כו' בסמוך משמע שאמוראים סברו ג"כ שמותר, שם ה"מ בשדה כו' משמע שהטעם משום דליכא חתנות בשדה, בדברי הרמב"ן אם ר' יוחנן מוסיף או חולק, שם איבו מנכית כו' ביאור הענין, ובירושלמי שבריי"ף.

ג. שם שמן רב אמר דניאל כו', בפשוטו פת ק"ו משמן, ומה סבר שמואל בפת לדניאל, ל"ו א' שמן ר"י הנשיא כו', בירושלמי מפורש דהיינו רבי, וכ"נ בתלמודן, וא"כ רבי נסמך על ר' שמלאי שמעיה.

ד. שו"ע סי' קי"ב ס"א בדין פת קטניות לענין בישולי עכר"ם, בפ"ת סק"א בדין מחלל שבת שכתו מותרת.

ה. ש"ך סק"ז בדין פת של ישראל שאפאו גוי, שם סק"ח בדברי הרמב"ן שאף המקומות שנהגו כשמאי והלל גזירתן קלה, ואף אלו שלא נהגו שוין שלא הותר להם.

ו. שם ס"ב בהגה וכן פלטר שעשאו לעצמו, ביאור הענין, שם ס"ד בדין ישראל שבא ליקח מהישראל שקנה בהיתר, שם ס"ה ד"ז מחודש, שם ס"ו ויש אוסרים בפת שביצים כו', צ"ע למה לאסור את הביצים.

ז. שם ס"ט לאחר שהפת בתנור בכל מעט שמקדים שפיר דמי, שם ס"י מתי מועיל עץ, שם ס"ב אם פת שקרמו פניו דמי למאב"ד. - סוגית הגמ' ל"ח ב' שגר תנורא, נתבאר לעיל סי' א' ס"ק י"ז, ובדברי הרמב"ן ל"ה ב' נתבאר בס"ק י"ח.

ח. שו"ע סי"ג בדין אורח שאינו נזהר, ובסט"ו משום איבה, שם ס"ד בביאור ההיתר של כותח.

### סימן כג

#### בדיני פאות הראש והזקן

א. מכות כ' א' מתני' ובמקין פאת ראשו, ביאור לשון מקין ל' סיבוב ועל תוצאת הגילוח, ובעוד פירושים. - אם אין חייב עד שיגלח את כל הפאה, הוכחות לכך, ובתוספתא דיש תולש שתי שערות וחייב משום מקין, ובראשונים בזה - עוד בביאור התוספתא שם שנשנה שתי שערות לענין יו"ט ולענין נזיר ובירושלמי נזיר בזה. - שם על הראש שתיים כו', החידוש בזה.

ב. שם ב' ת"ר פאת ראשו סוף ראשו, ביאור לשון פאה, ומנ"ל שהוא במקום הצדעין, ובל' המפרשים בזה.

כ. שם ס"ב עירב דבר הנאכל כו', בגמ' מיירי בסוג מאכל העשוי מקמח ושומן וקרבי דגים, אבל תערובת שני מינין שנאכלין ביחד כמו סלט וכיו"ב י"ל דלא מתבטל האיסור, שם ברמ"א שהתיר אפונין קלויין אם הכונה דוקא קלויין ולא מבושלין, ובטעמא דמילתא, בדין מרקחת העשויה לטיבול ובדין פובידל"א שברמ"א.

כא. שם ס"ה גוי שבישל כו' אבל אם כיון לשם בישול כו' ביאור הנדונים, שם ס"ו כל שבישלו ישראל מעט בדין הגיס והפך ישראל ואח"כ גוי, שם בהגה ואפי' לא היה מתבשל כו', בקושית הט"ז והש"ך, שם ס"ז אין שגירת התנור כו', ביאור הדברים, שם בהגה ויש חולקים השווה חיתוי והדלקת האש, ובפשוטו לא דמו, שם בהיתר הדלקת האש.

כב. שם ס"ח, בשיעור מאב"ד, שם ס"ט בביאור דעת המתירין לאחר שנאסר בבישול הגוי, ש"ך ס"ק י"ד ובפ"ת בשם השל"ה, ובשליש ראוי להחמיר דלא חשיב כמבושל, ושייך גם להקל מה"ט, שם ס"א דספק דדבריהם להקל, ואפי' הפכו ודאי יש להתיר, ועוד אופנים בזה, ט"ז ס"ק י"א יש לחלק בין ספק נאסר לספק הותר, ש"ך ס"ק ט"ו למה נחוש שהחליף.

כג. שם ס"ב דגים קטנים שמלחן כו', בפשוטו הגמ' כל"ק, ולמאי דקי"ל כל"ב דגים קטנים אפי' לא מלחן מותרין, שם אבל דגים גדולים כו' בדין חתיכה קטנה מדג גדול, ובדברי הטור שהתיר גם בשר, ואפשר דכונתו רק בכבוש, והכל לפי הענין, שם ס"ג י"ד ט"ו, שם סט"ז במה שהתיר הרא"ש כלי בישולו של נכרי, לכאורה א"צ גזירה נוספת לאוסרן, דממילא אסורין.

כד. בדין גוי המדליק גנרטור אם נקרא שמבשל את כל הקדירות שלא הגיעו למאב"ד.

כה. דינים שנתבאר.

### סימן כב

#### בדיני פת של גוים

א. ל"ה ב' א"ר כהנא א"ר יוחנן כו' מה ראו חכמים לאוסרה בשדה, ללשון זה תמה רבי למה אסורה, אבל לא התיר כלום, וכסבורין העם שהתיר לגמרי פת כשמן.

מקור להתיר, ב' התוספתא יש תולש שתי שערות כו' שמשמע שגם בתולש חייב, במש"כ בשו"ת שאול שאל דבתולש בכלי לכו"ע חייב בשבת. - בדין הקפת פאות הראש בסם.

ו. מכות כ"א א' ועל הזקן שתיים כו', בהא דלא קתני על הזקן חמש, ובתירוך הרמ"ה. - שם רא"א אם נטלן כו', קסבר חד לאו הוא, פ"י שאין מתחייב אלא אחד בנטלן בב"א, אבל נטל אחת בלחוד חייב, ומיושב שלא נחלק בפאות הראש, ובספר אאמור"ר זללה"ה בזה.

ז. שם מחו"ר"ש בין פרקי דדיקנא, ולעיל כ' ב' ואיזהו סוף זקנו שבולת זקנו, ביאור פירקי דדיקנא, וביאור לשון שיבולת אם הוא מלשון שביל או לשון שיבולת חטה, כפי' הרשב"ד בתו"כ, בפר"ח והרמב"ם, ובתו' שאנץ בשם רשב"ם שהביא ר"ח, וב' בה"ג, ובפסק הסמ"ק - לענין הלכה בפוסקים, ובמה שנראה עיקר מדברי רוב הראשונים במקום פאות הזקן.

ח. בנידון כמה שערות ישארו בזקן ולא יחשב משחית, בדברי רבנו יונה והרא"ש, במה שהזהירו בשם הר"מ מאיוורא שלא לגלח הגרון בתער, ובריא"ז ושיבוה"ל שעל ב' שערות חייבים. - אם הזקן הוא כל אורך עצם הלסת אלא שמחולק לחמש פאות, או שיש חמש שבולות ורק אותם אסור להשחית.

ט. כ"א א' יכול אפי' גילחו במספרים כו', החילוק בין תער למספרים. - דין גילח במספרים כעין תער וחזר וגילחן בתער, בנוב"י בזה. - שם יכול אפי' ליקטו במלקט ורהיטני כו'. - שם וקסבר הני נמי גילוח עבדי, לדעת ר"א מה הדין בתולש בידו, ואם חלוק משבת, ולדעת רבנן מה הדין במלקט במלקט בשבת. - דין מושך שעריו לחוץ ונטלו בזוג ואח"כ חזר השער למקומו מתחת לעור, ובתער כה"ג.

י. כ' ב' תני תנא קמיה דר"ח אחד המקיף ואחד הניקף לוקה, בסברא דמקיף חייב. - שם א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי, ביאור המשל, ובספר אאמור"ר זללה"ה בזה. - במקור ששניהם בלאו. - שם רבא אמר במקיף לעצמו ודברי הכל, אם לוקה שתיים, ואם חמיר איסוריה כשעושהו לבדו. - שם רב אשי אמר במסייע ודברי הכל, יש לעי' הרי מסייע אין בו ממש, ואם מיירי במסייע עם מעשה.

יא. דינים שנתבאר.

- שם ואיזהו סוף ראשו זה המשווה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, צדעים זה הנקרא רקתו, כמה מקורות לכך, וביאור מקום הצדעים שהוא מקום הפאה, שהוא במקום המצח שהוא כמעט בקו ישר כנגד האוזן, ובלשונות הראשונים בזה, ובתו"כ בזה, ובתוספ' דנגעים בחילוק בין הראש לזקן, וביאור הא דמחוי ר"ש בין פירקי רישא - בפסק השו"ע סי' קפ"א ס"ט, שהוא באלכסון עד סוף גובה פדחתו, ובמה שעושיין הפיאות מרובעות ולא באלכסון, ובפוסקים בשם האר"י שמשמע כמשנת. - ב' הריטב"א אם משמע כהשו"ע, ב' הרשב"ד בתו"כ. - ביאור בקצרה ב' אופנים במקום פאת הראש, והמשמעויות לכך.

ג. בתוספתא פ"ג ה"ז ואינו חייב עד שיקיפנו בתער, כפי' תו' בשבועות ב' ב' דר"ל כעין תער, ובמה שמשמע מסוגיא דנזיר שגם במלקט ורהיטני חייב, ואם יש לדחות ההוכחה, ועוד כמה ראיות שלא דוקא בתער, בבירור שיטות הראשונים בזה, בדעת הריטב"א ובדעת היראים ובדעת הרמב"ן ועוד ראשונים. - בשו"ע שיש לחוש במספרים כעין תער, בגדר הדבר אם הוא בכדי לכוף ראשן לעיקרן או בפחות מכך, ולמעשה בזה.

ד. נזיר נ"ז ב' אר"ה המקיף את הקטן הרי הוא חייב, צ"ב טעמו. - שם א"ל ראב"א לר"ה ודידך מאן מגלח להון. - שם במאי קמיפלגי כו' ביאור פלוגתתם, ואם לראב"א נמי אסור להקיף לקטן, ובתו' בזה, ואם לר"ה מותר להקיף לגדול ע"י אשה, ושאין ללמוד מכאן לענין תער. - שו"ע סי' קפ"א ס"ה בהגה וקטן מותר להיות ניקף מן העכו"ם, בקושיית הבית אפרים למה אין כאן משום אמירה לעכו"ם. - נ"ח א' אמר רבא דכו"ע הקפת כל הראש לא שמה הקפה וכי אתא קרא כו', לפי"ז אתא קרא למישרי במצורע להקיף ואח"כ לגלח וצ"ב למה נתיר. - ביאור הנדון אם הקפת כל הראש שמה הקפה. - במה שאמרו נזיר מ"א א' דאיצטרין למכתב ראשו לאשמועינן דהקפת כל הראש שמה הקפה.

ה. בדין סירוק פיאות הראש, בדברי הגרע"א דלדעת הסמ"ג אסור, ומש"כ אאמור"ר זללה"ה בטעם ההיתר, ואם לר"א דחייב במלקט ורהיטני, אסור לסרק זקנו, ואם דמי לנזיר שחייב בתלישה, ובזקן משמע שחיובו רק כשכלה כל השערות. - בתולש כל השערות אין

## סימן בר

## בדיני כתובת קעקע

א. מכות כ"א א' מתני' הכותב כתובת קעקע, אם האיסור דוקא במקעקע לעכו"ם, במשמעות התוספתא ובמשמעות הסוגיא בזה.

ב. שו"ע סי' ק"פ ס"ד הרושם על עבדו שלא יברח פטור, וברמ"א שלכתחלה אסור, הקו' בזה ובראית בהגר"א מאפר מקלה.

ג. שם במשנה כתב ולא קעקע קעקע ולא כתב פטור עד שיכתוב ויקעקע, בהא דס"ד לחייב בכתב ולא קעקע, במש"כ אאמו"ר זללה"ה שלעולם האחרון חייב, בלישנא דקרא כתובת קעקע שמתפרש על התוצאה, בפ' הריב"ן ובפ' הרמב"ם מה נעשה קודם הקעקוע או הכתיבה. - בפ' הרמב"ם שהכתיבה היא השריטה בצורת כתב, וקעקע הוא הכנסת הדיו בתוך השריטה, והקו' בזה. - לעולם האחרון חייב. - למעשה בכתב ולא קעקע אם מותר לכתחלה, ובקעקע ולא כתב.

ד. אם כתובת קעקע הוא כתב שמתקיים לעולם, או ימים רבים, בלשונות הראשונים בזה. - גיטין כ' ב' מתני' נמי לא תיקשי בכתובת קעקע, הוכחות מכאן שגם לרבנן מותר לכתוב על העבד. - במש"כ תו' דכתיבת גט אסורה מדאורייתא, הקו' בזה. - בקו' הב"ש שהעדים נפסלו משום רשעים, ומוכח מזה שאין איסור, באחרונים בזה. - תניא בתוספתא שם קולפו באיזמל פטור, בלשון קולפו בפ' אאמו"ר זללה"ה, ועוד פי' שכתב תחת שכבת עור אחת. - שם בדיו ובכחול, במה דנקט בכחול.

ה. שם עד שיכתוב את השם, בגי' "שם" את השם. - שם גמ' א"ל ר"א בר"ר לרב אשי עד דיכתוב אני ד' ממש, מאי ס"ד שאסור לכתוב שם ד'. - שם עד שיכתוב שם עבודת כוכבים כו' אני ד' אני הוא ולא אחר, ביאור דעת ר"ש, ואם מחייב על צורה של ע"ז בלחוד.

ו. שם אסור לו לאדם שיתן אפר מקלה ע"ג מכתו, הטעם שנותנין אפר ואימתי נראה ככתובת קעקע. - שם רבב"א קפיד אפי' אריבדא דכוסילתא, משמע דרב מלכיא לא מחמיר בזה בטעם הדבר. - שם רב אשי אמר כל מקום שיש מכה מכתו מוכחת עליו, בש"ך בגדר ההיתר.

ז. לענין הלכה הוכחה דקו"ל כרבנן, ובמה שדקדקו מהרי"ף בזה. - בדעת הפוסקים שכל כתובת קעקע אסורה אפי' שלא לע"ז, ובמה שמבואר בתוספתא בזה, ובסתימת הסיגיא בזה ואפשר הגדר כל שמשעבד עצמו ול"ד לע"ז, ולהלכה בזה. - בכתב בחק תוכות.

ח. תוספתא פ"ג ה"ט הכותב כתובת קעקע בבשר של חבירו שניהם חייבין כו', בגדר האיסור, ושיש ללמוד מזה שראוי לסלק כתובת קעקע מבשרו. - אם מותר למחוק ע"י הוספת דיו, לבטל הצורה.

ט. בדין הכותב כתובת קעקע בשבת חייב, ובכותב בשמאל. - בדין מוחק כתובת קעקע בשבת.

י. בדין אם צריך אותיות דוקא, ואם סגי באות אחת, או דה"ה בכל צורה. - מה שדרך הרופאים לסמן במחט עם דיו נקודה מסוימת. - בדין נשים שנשרו שערות גבותיהן אם מותר לצבוע ע"י כתובת קעקע.

יא. דינים שנתבאר.

## סימן בה

## בענין כתמים

א. נדה נ"ח א' בעי ר' ירמיה כשיר מהו, ביאור האיבעיות, - כשורה מהו, - טיפין טיפין, בקושיית הרשב"א בשם ה"ר יונה דבברייא נ"ט א' מבואר דאי"ז שינוי, - בתירוצי הר"י לחלק בין בשרה לחלוקה בבעיא דר"י, והקושיים בזה.

ב. שם ת"ש על בשרה ספק טמא כו', ביאור הס"ד, - שם דלמא דעביד כרצועה, בטעם לשון דילמא, רצועה פירושו שאין שום ריעותא כפרש"י, ואיך קי"ל לדינא בשיר ושורה, - בדברי הרשב"א דבעביד כרצועה יש חידוש קצת, והדברים מחודשים.

ג. בדברי הראב"ד דקיימא פשיטותא דברייא דספק טמא לאיתויי גם כשיר ושורה, והקושיים בזה, - בדברי תו' הרא"ש שדיוקא דגמ' מיתור לשון ספק טמא ספק טהור.

ד. בענין טיפין טיפין בבשרה לענין צירוף, - בדברי הרמב"ן שרק בבגדיה אין מצטרפות והדברים סתומין, - בעיא דר"י יש לפרש כשיש בטיפין כגריס או לכה"פ בטיפה א' מתוכן, וכדעת הרשב"א, - בגירסת הרמב"ם

האצבעות, - בדין הזרוע בצד של כף היד ובטעם בית יד של חלוק.

יא. בדין עברה בשש"ט ולא ראו דם על ידיה - ובראו דם על ידיה ובבשרה אם תולה בשרה בידיה בדברי הגרע"א ז"ל בדעת הרשב"א בזה, - ובכנה ובעלה ודאי תולה כה"ג, - ישוב לשון הרשב"א שג"כ מודה שתולין. יב. שם במשתיא מהו ענין תיזיל ותייתי, באיזה אופן מגיע גופה מע"ג השת, - ביאור הענין דשנין להחמיר, - שם אראבר"י ד"ז הוריתי כו' למה לא מייתי מינה כתובות ז' א' שיש הוראה לאיסור, - מסתברא שההוראה היתה בפוליוס.

יג. שם ת"ר ארוכה שלבשה כו' אם מגיע כנגד כו', בביאור החידוש.

יד. שם ולענין דינא תנן, איך סתם התנא, - במה שהזכיר התנא חידוש זה כאן, - בקושיית הרשב"א למ"ד ברי ושמא ברי עדיף, - בקושיית תו' דנימא כאן נמצא כאן הי', - שם ב' מאי שנא מהא דתניא כו' ביאור קושיית הגמ' ובמש"פ תו'.

טו. נ"ז ב' מתני' ותולה בכל דבר, - בדברי הראשונים דמתני' בחלוקה דוקא, - שחטה בהמה ח' ועוף, עיקר החידוש בעוף, - נתעסקה בכתמים, לכא' הינו בבגד מלוכלך בדם, - שם או שישבה בצד העסוקין בהן, כאן לא סגי בעברה.

טז. שם הרגה מאכולת הר"ז תולה בה מה החידוש בזה, - בהא דדם מאכולת דומה לדם, - שם רחב"א אומר עד כגריס כו' ואע"פ כו', - שם ותולה בכנה ובבעלה, גם במכה שיכולה להגלע.

יז. מהו גדר יכולה להגלע, - שם כלום מכה היתה ביך, למה לא שאל אם יש ביך עכשיו, - שם שלא אמרו חכמים כו' שנאמר דם יהי' כו' ולא כתם, אם דרשא דר"ע היינו דרשא דשמואל או טעם אחר, - בסתמות הסוגיא נ"ז ב' שלא הביאו סיעתא לשמואל מר"ע, - בברייתא נ"ט א' לא הזכיר ר"ע הדרשא, - אם אפשר לסמוך בכתמים על היתר דם שלא בהרגשה, או דחיישי' דארגשה ולאו אדעתה.

יח. שם בקילור ושרף שקמה, בדברי אאמו"ר זללה"ה מה החידוש בזה, - שם ספק עברה אם הטעם משום ספ"ס, או לפי שזה ספק בעיקר התליה, - שם מתני' מני רשב"ג היא, לכא' הרי רשב"ג חזר בו, - שם לדברי

מלמטה למעלה, ול"ג כשורה, - בדברי הרשב"א שיש חילוק בין בשרה לחלוקה בעיקר הדין וית' להלן סק"ו.

ה. נ"ז ב' בלשון המשנה מבואר דבחלוק מחגור ולמטה כל הצדדים טמאים, - בלשון הטור לצד פנים ולצד חוץ שכונתו כל הצדדים ולא צד העובי, - שם אבע"א מחגור ולמטה כו', ביאור הברייתא שנראה שיש חילוק בין בשר לחלוק, - ללישנא דנזדקרה אי מיירי בעברה בשש"ט, - בדין נמצא על שתייהן, בסתירת לשון הגמ' בזה.

ו. בקושיית תו' מג' חלוקים, בתירוץ התו', - ישוב הדברים ע"ד שיטת הרשב"א שיש חילוק בין בשר לחלוק, - חומרא דבשרה רק במקום שדרך הדם מגופה להגיע לשם, ולאפוקי ידה, ועוד בזה.

ז. שם ואבע"א כו' שנזדקרה, נראה דשתי האוקימתות אמת, ותרוייהו בכלל הברייתא, - בסתירת לשון הגמ' בדין נמצא על שתייהן, וברשב"א בזה, - בשו"ע בדין ניתז בצד הפנים של החלוק ובבשרה שטהורה ומסתבר להחמיר בזה.

ח. שם במגעות ובהיסטות הלך אחר הרוב, היכן מצינו בכתמים שהחמירו לטהרות טפי מבעלה, - מצינו בתוספתא פ"ז ה"ו עוד כה"ג, - שם אם רוב ימיה טמאים, מה נחשב רוב ימיה, - שם ואע"ג דלא ארגשה, ביאור קושיית הגמ' והתירוץ דרוב ימיה בהרגשה, ובקושיית תו' למה הקשו תחילה מהסיפא.

ט. שם ועוד תנן הרואה כתם כו' מודה שמואל כו' בפלוגתא רש"י ותו' מה הטעם שטמאה מדרבנן, - בטעמא דר"י מדיפתי שלא תירץ כר"א, - נ"ח א' רב אשי אמר כו' בודאי מגופה איך שייך לומר שנמצא ע"ג קרקע, הר"ז כמקנחת הכתם מגופה ממש, - בטעמא דר' נחמיה ובביאור הדרשא מונקתה לארץ תשב, - בדברי התו' דסגי בטומאת נגעים, ובקושייתם ממשתיא, לכא' מפורש בכלים פכ"א שהשתי חיבור לאריג ומק"ט, - שם אלא אפי' קרקע דמיבדק שפיר כו'.

י. שם ומי מחזקין טומאה ממקום למקום כו' בנגעה במכה ממש תולין בידה, בקושיית תו' איך למדו מחומרא לקולא, - שם מפני שידים עסקניות הן, בישוב ההו"א דלא הקשו אמתני' שבכל גופה נחוש ממל"מ, - בדין גב כף היד אם טמא למסק' או רק בקשרי

קמא, - שם כי קאמר רבא בתרנגולת כו', לכא' א"כ פשיטא, ואיך סתם רבא לשונו.

כד. שם איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דרבא"צ או לא. נ"ח ב' מתני' עד שהוא נתון תחת הכר.

## סימן בו

### בדיני ז' נקיים

א. ס"ח ב' מתני' הזב והזבה, אם בדיקת זב בכיס, או בדיקה אחת כזבה, ואם צריך שחרית וערבית, ומה מועיל בדיקת רגע.

ב. בזבחים כ"ט א' א"ל ר"ע מצינו בזב וזבה כו' בפרש"י ותו', ומה הוכיח ר"ע משם שאיגלאי מילתא שמעיקרא לא נתפאה, משא"כ בפיגול, ויש ליישב שהרא"י מפולטת בשביעי, ואיך הרא"י לר' יוסי.

ג. ס"ח ב' איבעיא להו הזב והזבה כו', למה הזכירו שמיני הרי לרב סגי בתחלתן בלי סופן כלל, ואיך מתפרש להרמב"ן, שם ושאר הימים לא בדקו, מה הדין בבדקו באמצע ולא בשביעי, ס"ט א' לר"א מהו, אין הכונה דלר' יהושע פשיטא לן, שאין הנדונים דומין זל"ז כלל, שם סופן ליכא, מ"ט הרי לרב בסופן בלא תחלתן מהני שביעי, שם אמר רב היא היא, משמע שאין יתרון לסופן וביאור הדברים.

ד. שם מיתבי ושין כו', משמע שהי' מקום לומר דמצטרפין לר' יהושע, שם לא ר"י ור"ע, א"כ איך סתם התנא לשון ושין, ומה הטעם שאין מצטרפין לר"י, ומה הדין בא' ה' ח' לר"י.

ה. שם נדה שהפרישה בטהרה כו', איך מתפרשים דברי רב למסקנא, ולמה אמר נדה ושלישי, ולא הזכיר בדיקת סופן, ואם מהני הפסק ושמיני, ומאיזה כח מהני סופן לרב.

ו. שם ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו, בתחלתן מיקרי ספורים בפנינו, ומה הדין לר"ע כלפי שמיא כשהאמת שעברו ז"נ, ונפ"מ למנות ימי נדה מספק, ומ"ט לר"ח ניחא בקושיית הראשונים איך נטבילה בלי הפס"ט.

ז. עוד בביאור הסוגיא דהקושיא בדף ל' הואי שתטבול מכח שמא כלפי שמיא גליא שכעת שלמו ספורין דידה, והקושיא לכו"ע אף לר"ח, וכאן הקושיא מכח בדיקת סופן לרב, ויסוד החילוק, דלעיל החליטו דר"ע היא

אין קץ לדברי חבירי אין סוף, ביאור הטענה, - תורמוס לכאורה הוא פחות מסלע וצ"ע ברש"י, - שם ארכו כרחבו לענין כתמים, בפרש"י צ"ע, ולכא' זה רק סימן לדעת את המין, שאפשר לתלות בו כפשפש, - שם טעמו כריחו, - שם ברית כרותה לו, - שם עיר שיש בה כו' אין חוששין לכתמים, מה הדין אם לא יצאה לשוק, ומה הדין בבשרה.

יט. בשיעור גריס, במ"ש הראב"ד שתולין בהכי גדול שתמצא, - כמה שנקטו הראשונים ז"ל שתולין בגריס מרובע, - אם גריס פירושו שנחלק בעוביו או באורך, - בלשון המשנה ס"ב א' של חלוקת נפש, - לר"ה דגריס אינה תולה, האם זה גם לקולא שתולה תחתון בעליון.

כ. י"ט ב' כדם שור שחוט, לכא' הא קתני גם ח' ועוף, - שם לא דראשה, ק"ק אם ראוי לומר על דראש אין לך כל מטה כו', - שם וחזרה ונגפה, - שם מיתבי תולה בבנה כו', אכתי תיקשי ממכה שלה שתולה בה, - שם בשלמא בנה משכח"ל, לכא' בחור אינו שוכב אצל אמו, - כ' א' מיתבי מעשה ותלה כו' - שם לא אשאר דמים, ביאור הדברים, - עיקר המשנה מתפרשת בסתם נשים שאינם יודעות להבחין, אלא דניחא לן שתהי' אפשרות לקיים המשנה גם לחכמים שיודעים להבחין, - שם אדום דתנן כי האי, ש"מ דקיי"ל כר"נ דאדום כדם הקזה.

כא. נ"ט א' ואותו ועוד רצופה כו', אם הי' ודאי שאותו ועוד מהמאכולת, כו"ע מודו, - מאכולת לא חשיב ודאי דם, וזה מבואר במתני' דהרגה מאכולת אינה תולה בשני גריסים, - מה הלשון ואותו ועוד רצופה בו, הרי הומ"ל ורצופה בו.

כב. שם בעי ר' ירמיה כו' ביאור הספק, - שם ת"ש נתעסקה באדום כו', אם נתעסקה בדם למה לא נימא שלקה והשחיר, - נתעסקה באדום האם תולה מין אחר של אדמיות, - שם במועט אין תולה בו מרובה כו', - שם לא כגון כו' איך סמך התנא שנבין דדוקא כה"ג, מדלא קאמר דילמא נראה דנקטינן בעיא דר"י לקולא, - מה הדין מאכולת רצופה בי מצעי, - שם תוד"ה נתעסקה כו', מאי ס"ד לחלק ביניהם, - הרגה מאכולת אחת האם תולה ב' כתמים [שאינן בצירופן יותר מגריס].

כג. שם אמר רבא כו' תולה בו כמה מינים, בדברי אאמו"ר זללה"ה דתלינן שהכתם בא מדבר שיש בו כמה מינים, - לישנא בתרא פליגא על החידוש דלישנא



הדברים, שם אמר שמואל במזנקת כו', פי' שהדם יוצא מיד לחוץ, והכי אורחא ביושבת, ובדין מזנקת בעומדת, שם מזנקת נמי דילמא כו', פי' שבסוף הקילוח כשנתמעטה כמות המים יש שתיתה, והיא תביא הדם, שם דאם איתא דבתר דתמו מיא אתא על שפת הספל כו', בדין נמצא גם בתוך וגם על שפת, ד"ז תלוי בשני פירושים, אם משפת הכלי מגיע לתוכו או לא, והעיקר שמגיע לתוכו, ולכן כנמצא בשניהם מטמא ר"מ, ובדין נמצא רק על שפת הספל שנחלקו הרשב"א והר"ן ובחזו"א בזה.

ג. שם הלכה כו' יוסי, יש כאן חידוש טפי מר"מ ור"י הלכה כר"י, שם אר"ל היא היא, ביאורו, שם ואידי דסליק כו', הדברים צ"ב ששנה מה שא"צ ולא שנה מה שצריך, ויש ליישב הרווחים במה ששנה ר"י ולא ר"מ, שם ה"מ דיעבד כו', לא נתפרש למה נפרש כן, ואולי משום סוגיא י"ד ב' ע"ש, ואם בעלה בדיעבד, שם קמ"ל דמטהר לכתחלה גם ברישא, וצ"ע בפי' ר"ח, שם איבעיא להו אשה יושבת כו', יש לעי' איך מגיע דם המקור ביושבת, שם דדחיק לה עלמא, למה לא הזכיר דאינה מזנקת, בביאור דחיק לה עלמא ובחזו"א בזה, שם ת"ש כיון דאר"ש כו', ד"ז נלמד לבתר ברייתא דלעיל.

ד. לענין הלכה כתב אאמו"ר זללה"ה דרוב הראשונים מתירין לכתחלה בחד ספיקא, ואפי' בעומדת ושותתת חולקין על הרא"ש, ונהגו להחמיר כמ"ש הרמ"א, ובדין שמרגשת דלקת ועוד הוכחות שיש לה מכה. ה. י"ז ב' ולול פתוח, מהו לול, ובדין צואר הרחם.

### סימן כט

#### בסוגית שימור

### סימן ל

#### בדין רואה מ"ת

א. ס"ה ב' ת"ר הרואה דם מ"ת כו', הראשונים ביארו דמייירי בסמוך אותיות או באשם תלוי, ולכאורה התם מייירי בראיה גילה, וכאן בידוע שמכאב התשמיש ראתה, שם מכאן ואילך לא תשמש עד שתתגרש, בתו' כתבו דמהני בדיקת שפופרת, ובסה"ת בשם ר"י, כתב

מכח ברייתא דטועה, וסברו דלרבנן טובלת מספק, אבל בלא ברייתא שייך לשאול רק מכח ספירה לרב, וג"ז יש לדחות דחסר הפס"ט, וקושית הגמ' בסוף ליטבלה הואי מכח ביהש"מ דאיכא הפס"ט, ולפ"ז למסקנא אם נדחית ברייתא דטועה ל"ק לרב, ואין ראי' דסוגית הגמ' כרב דאתיא שפיר אף לר"ח.

ח. ענין שבעה נקיים יש בו סברא שנתרפאה, וגם גזיה"כ באופן שסותרת מסיבות אחרות.

### סימן כז

#### בענין בדיקת חו"ס

א. בטעם שהצריכו בדיקת חורים וסדקים. שם אידי ואידי לא"ת כו'. פשטות המשנה אם מתפרש החידוש מתוך שמהומה כו' או שמא תחפנה כו'.

ב. בדברי הראב"ד שלא הצריכו בדיקת חו"ס אלא לטהרות.

ג. בדברי הרמב"ן שבהפסק צריך חו"ס וכו' נקיים אין צריך. אם ענין חו"ס שייך רק בטהרות או גם בהפס"ט

### סימן כח

#### בדין הרואה כמ"ר

א. נ"ט ב' מתני' האשה שהיא עושה כו', בלשון רואה ובלשון נמצא, מתני' מייירי בנמצא דם במים, אבל נמצא בפ"ע שיתכן שהגיע לשם בלא מ"ר זהו ענין כתמים הרגיל, וזהו שפת הספל בתמו מיא לפרש"י, ואם נמצא בתוך הספל וגם בשפת הספל, אמרין ממקום שבא בתוכו בא בשפתו, ענין הדור למקור פירושו שנקב המ"ר גבוה מנקב המקור, והמ"ר שותתין ומגיעין עד נקב המקור ולוקחין דם שנמצא שם במקום המשקוף וסמוך לו, ובמזנקת המ"ר יוצאין מיד לחוץ, ואינם שותתין בתוך חלל השפתיים עד פי המקור, מיהו קשה עומדת ונמצא על שפת הספל מ"ט מטהר ר"י, ומסוגיא י"ד ב' למדנו שאין הנדון בין ר"מ לר"י כמה צריך לחוש דהדור מ"ר, אלא כמה אלימא חזק"ט, במקום תלייה רחוקה, ויש לסייע מזה דעומדת ושותתת טהורה לר' יוסי.

ב. שם מ"ש עומדת כו', שהמ"ר יורדין לכוון המקור ומשם נופלין לחוץ, שם יושבת נמי נימא כו', ביאור



ו. הערות לפו"ר במכתב מרן זללה"ה הנדפס בראש ספר אאמור"ר זללה"ה.

ז. בדברי הרמ"א ס"י דעברה ושמישה כשפופרת דמיא, וזה מתיישב רק כשעסקה ברפואות וקרוב לתלות שנתפאה.

ח. שם ואם יש לה מכה כו', מיירי במכה שמוציאה דם מחמת תשמיש, ואינה מוציאה דם בכל שעה, ואפ"ה תלינן שהתשמיש גרם לה ומותרת כמו בצדדין, שם תולה במכתה, גם כשמצאה בראש המוך, שם ואם יש לה וסת כו', ביאור הדברים שהתשמיש גרם לוסת למהר, אבל דוקא בעונה של הוסת אלא שהקדימה את השעה, שם ואם היתה דם מכתה כו', משמע דסתמא תולה, דהא רישא סתמא קתני, וכאן קמ"ל דבנודע שהוא משונה לא אמרינן שמש עכרן.

ט. שם ונאמנת אשה לומר כו', מוספרה לה ילפינן דנאמנת, וכאן החידוש דלא חשודה לשקר במקום שיש חשש שתאסר לכל העולם, בביאור לשון מקור ואו"מ, בגרסת דברי רבי, ואם רמוז בדברי רבי דמקו"מ טהור, שם מאי ביניהו פ"י בין רשב"ג ורבותנו.

י. ט"ז א' דתניא הרואה דם מחמת מכה כו', אמר רבינא לא דכו"ע וסתות דרבנן כו', יש לתמוה איך הפך רבינא הא דמשמע בברייתא דרבי לחומרא, וי"ל דברינא לאכו"ע מפורש דלרשב"ג וסתות דרבנן, וכ"כ הריטב"א, ולישניה דרבי משונה דמיירי על וסתות שהזכרו בדרישב"ג, ואומר אם יש לה וסת, ומזה דייק דלמ"ד וסתות דאורייתא קאמר, וענין ממ"ט למד מהברייתא ס"ו א'.

יא. שם והכא במקור מקומו טמא קמפלגי יעוי' ברש"י, וביאור הדברים שכל הנוצר מן המקור דינו כדם הנדה לנפשיה, אבל לגבי האשה אינה כרואה אלא כדין נוגע או נושא, בדין מקור מקומו טמא בימי טהור, ומסקנא נראה דבימי טהור המקור כולו טהור, אבל בדם קושי הדם טמא, והראיות לזה, וניחא סוגיא ע"א א' ב' דיש דם טהרה גם למד ממ"ט, בדין דם שלא בהרגשה למ"ד מק"מ טהור, בדברי הגרע"א ז"ל בזה, מהיכן למדו ממ"ט לא נתפרש, ולענין נקיים רק מה שמטמא את האשה סותר, אבל צ"ב לענין טהרות איך יודעין איזו הפרשה מן המקור.

יב. בגדר דין מכה המוציאה דם.

דעצה טובה קמ"ל שאם תמצא דם בראשו אסורה לבעל שני, ולשון הגמ' סתום, וצ"ע למה לסמוך על ס"ס כשאפשר לבררו, ובתו' והרבה ראשונים לא הזכירו ד"ז, ואפשר דסתמא תלינן באצבעות וכוחות, אבל להתיר לאחר שפופרת קשה כיון שאין בה כוחות כ"כ, ובתו' ועוד ראשונים משמע קצת שמותרת לשני גם לאחר בדיקה.

ב. ס"ו א' לא נמצא דם על ראשו כו', לשון הבריתא סתום דלא קתני נמצא בצדדין, והש"ך בשם הפוסקים כתב דאף בלא נמצא בצדדין מותרת, וצ"ע דודאי ראוי לחוש שהשפופרת אינה משפיעה כביאה, וביותר מוכח כן מדברי הראשונים דמהניא בדיקה בבעל ראשון, דודאי יש לחוש שהשפופרת כבעל שני ולכן לא ראתה, וע"כ דכונתם כשראתה מן הצדדין, ודכוותה מתפרשים דבריהם בכל בדיקת שפופרת.

ג. עוד בלשון הגמ' לא נמצא דם על ראשו בידוע כו' מזה מוכח שהדבר ודאי, וצ"ע בב"י שכתב דתלינן לקולא, וזה מיושב רק אם ראתה בצדדין, ובתוספתא מבואר שראתה בצדדין, ונראה שהי' פשוט לגמ' שלא אירע נס שנתרפאה וממילא פשוט שראתה בצדדין, ותדע שהרי רואה מ"ת מום הוא, ואינו סדר וסתות, וכיון שראתה ט' פעמים, למה נחשוב שפתאום נתרפאה, ולכן הי' פשוט לגמ' שנבין שראתה בצדדים, ומה"ט אין מקום לדייק בדיני וסתות למה לא נעקר בפעם אחת, שלא עלה ע"ד הגמ' שאירע כן, ובעיקר הדברים נראה שרמ"ת אינו ענין לוסתות, אלא זה כמוציא דם בידים, ולא שייך בו דיה שעתה כוסתות אלא מטמאה מעל"ע כיוולדת, מיהו מדיני בדיקה של אשה שאל"ו משמע דחיישנן לוסת כזו, וי"ל דחיישנן שתראה, אבל לא חיישנן שטבעה כך.

ד. שם א"ל ר"ל לר"י ותבדוק כו' פ"י ותאסר לבעלה בלא בדיקה, בביאור הטעם למה צריכה ג"פ בראשון, וביישוב קושיית תו' למה מותרת לשני קודם שידענו טעמא דכוחות.

ה. שם ההיא דאתאי לקמיה דרבי כו', משמע שידעו בלא שפופרת שזה מהמקור, וכן בעובדא דשמואל, א"נ זו אין לה תקנה בבעיתא קאמר, אבל שפופרת מהניא, וברמב"ן ור"ן בזה, שו"ע ס"י קפ"ז ס"ט ובזה"ז אין מתירין כו', יש לעי' שתבדוק בשפופרת, ובאחרונים בכ"ז, ונראה שסברו הראשונים דכשלא מצאה כלום לא מהניא שפופרת, ובתשובת ריצב"א בזה.

## סימן לא

## סימן לב

## בענין קמן החולה לענין מילה

## בפרק שילוח הקן

א. קל"ח ב' מתני' שילוח הקן, למה ל"ק שילוח האם.  
 - שם חומר בכיסוי הדם משילוח הקן, מה ענין זל"ז.  
 בקר' תו' מ"ט ל"ק שכיסוי הדם בין בזכרים בין בנקבות,  
 וברמב"ן בזה. - שם ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן,  
 ביאור ל' מזומן ולא ל' בעלות ובהא דאמר קל"ט ב'  
 כי יקרא במאורע לפניך, ובספר אאמו"ר זללה"ה  
 בזה. - בדיון האם שלו והבנים הפקר או איפכא, בראית  
 המנח"ח בזה, ובהא דאמר' קל"ט א' אלא דאגבהה  
 לאם ואקדשה כו'. - בל' נמו"י והר"י דכי יקרא פרט  
 למזומן אבנים קאי. - שם כגון אווזין ותרנגולים שקננו  
 בפרדס, בפירש"י שמרדו ויצאו מן הבית. - שם שקננו  
 בפרדס, בהא דנקט פרדס, ואם יש הכרח שסתם פרדס  
 הוי כזוטו של ים, ובספר אאמו"ר זללה"ה בזה. - שם  
 וכן יוני הרדיסאות.

ב. שם עוף טמא פטור מלשלח - שם עוף טמא רובץ  
 על ביצי עוף טהור כו', בבעיא דגמ' ביונה ותסיל  
 ש"מ דביונה ויונה פשוט דחייב, בטעם הדבר, וביאור  
 הדברים בלישנא דקרא, ופי' המלבי"ם בזה, ובהא  
 דמעטים זכר מל' אם, ובפי' האו"ש בשם הרמב"ם  
 בזה, ובפי' הר"י מלונגיל והנמו"י. - הא דאמר לקמן ק"מ  
 ב' דילמא בקורא [נקבה] למה פשיטא שחייב בה.

ג. שם קורא זכר ר"א מחייב וחכמים פוטרין, בגמ'  
 דבקורא נקבה רבנן מודו, והקשו פשיטא זכר תנן,  
 ביאור קושית הגמ'. - בפרש"י ובפי' תו' ע"ח ב' במקור  
 דזכר דעלמא הרובץ על ביצים שלו פטור, וביאור טעם  
 הדבר, ומ"ט צריך לרחם על קורא זכר שגוזל מאחרים.  
 - במציאות הקורא שדוגר על שאינם שלו.

ד. ק"מ ב' בעי ר"ז יונה על ביצי תסיל כו'. - שם אמר  
 אביי ת"ש עוף טמא כו' דלמא בקורא, אם הלכתא  
 כאביי, ובהשמטת הרי"ף והרא"ש, ובפסק הרמב"ם  
 והרז"ה דחייב לשלח מספק. - שם דלמא בקורא, פי'  
 ברובץ על ביצי עוף טמא, הוכחה לכך. - שם א"ר אבהו  
 מ"ט דר"א כו', משמע דס"ל כאביי. - שם אתיא דגירה  
 דגירה, ביאור לשון דגירה, וברש"י בירמיה, ובפי'  
 מהר"י קרא, ובל' התרגום בזה, ובפי' הערוך ערך דגר.  
 - במדרש תנחומא פ' כי תצא שכשהאפרוחים גדלים  
 מורטין כנפיו של הקורא כו'.

א. שבת קל"ז א' מתני' קטן החולה אין מוהלין אותו עד  
 שיבירא, ביאור עיקר החידוש הוא כדשמואל שנותנין  
 לו כל שבעה להברותו, והטעם בזה. - שם גמ' אמר  
 שמואל חלצתו חמה נותנין לו כל שבעה להברותו,  
 גדר הדברים. - ל' "כל" מרמז מעל"ע. - שם איבעיא  
 להו מי בעינן מעל"ע, ביאור הבעיא ולמה ביום אחרון  
 פשיטא לן דלא אמרינן מקצת היום ככולו. - שם ת"ש  
 דתני לודא יום הבראתו כיום הולדו, מאי לאו כו',  
 מ"ט קתני כיום הולדו ולא ממתנין לו שבעה ימים,  
 אם נפשט מבריתא זו דבעינן מעל"ע, ברי"ף ובר"ח,  
 וברא"ש.

ב. שבת קכ"ט א' אמרי נהרדעי חיה שלשה שבעה  
 ושלשים, אם ימים אלו מעל"ע, בדעת תו' בגיטין  
 ובדעת הרא"ש ועוד ראשונים דבעינן מעל"ע, ובדעת  
 הר"ח ובמש"כ במ"ב בדעתו. - ברמב"ן בתוה"א  
 דלענין יוהכ"פ ג"כ השיעור ג' ד' ול', ומה שיש לחלק  
 בזה לגבי אכילה. - בדיון נשלמו ג' מעל"ע לליל  
 יוהכ"פ.

ג. יבמות ע"א ב' ר"פ אמר כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא  
 ואיתפח ביני וביני, ברמב"ן בביאור הדבר, וביאור  
 מנליה לר"פ הא, וברמב"ן בשם הגאון שדימה כאב  
 העין ללא נבלע בו דמו, צ"ב, ומבואר שמיד שנבלע בו  
 דמו יכולין למולו. - בדיון צהבת. - בנמו"י דכאב גדול  
 בעינים צריך שבעת ימים, ובש"ך דשיעור חולי גדול  
 הוא חולי שמחללין עליו את השבת, ומה שיש לחלק  
 בזה. - מטומטום יש ללמוד שלא כל חבלה משויא ליה  
 כחולה.

ד. בירושלמי יבמות פ"ח ה"א אמר שמואל אפי' אחזתו  
 החמה שעה אחת ממתנין לו עד שלשים יום. - בדיון  
 תינוק שיש לו חום. - בב"י בשם מהרי"ק שאם חלצתו  
 חמה ובתוך השבעה ימים חזרה מעט חמה או חולי  
 מעט, צריך לחזור ולמנות שבעה ימים. - משקל התינוק  
 אם קובע לענין מילה.

ה. דינים שנחבארו.

ומלוואה. - שם תוד"ה כיון דמרדו כו' שמעינן מהכא כו'.

יא. שם ורמי דרשב"ל אדרשב"ל דאתמר מנה זה לבדה"ב ונגנבו או נאבדו כו', לכא' מרדו הו"ל כזוטו של ים ולכך פקע הקדש, משא"כ נגנבו או אבדו, ישוב לזה.

יב. שם הא דאמר עלי הא דאמר הרי זו, בפרש"י בזה, וביאור החילוק בזה, בדברי הרמב"ן שבאמר עלי פקעה הקדושה בשביל שיקבל תמורתם מהבעלים, ובירושלמי שקלים, ובספר אאמור"ר זללה"ה בערכין בטעמיה דהרמב"ן, ובמש"כ בשקלים, וברשב"א ור"ן בהעתקת דברי רמב"ן, ובריטב"א. - בדין הפריש מנה לבדה"ב ומעל בו אדם אחר.

יג. שם והתנן האומר שור זה עולה כו' ה"מ היכא דמת השור כו', בדין תרנגולת שמרדה לענין חיוב אחריות, בקושיית אאמור"ר זללה"ה בערכין למסקנא דנשרפו או מתו חייב, מנלן שאין כונתו נמי על אחריות זה שאבוד מן הגזבר, ובירושלמי שקלים, ובחילוק אאמור"ר זללה"ה בזה.

יד. שם ב' אלא אי איתמר הכי איתמר ארה"מ הכל מודים בערכין כו', ביאור הענין דערכין כפדה"ב שאין מועיל הפרשה לחלות פדיון.

טו. שם ת"ר כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל כו', יל"ע הרי בא למעוטי מזומן. - שם לפי שנאמר שלח תשלח את האם כו', משמע שיש מ"ע, אף כשאין חפץ בבנים, ובל' יכול יחזור בהרים, ות"ל כי יקרא כו' שאין ענין לתורה בזה, כמה הוכחות לזה, ובספר מרן זללה"ה דס"ד לחייב לקיים מצוה זו פ"א בחיים. בא ליטול את הבנים רק כדי לקיים מצוה מהני, ההסבר לזה. - שם קן מ"מ, פ"י הילפותא בביאור קן, ובר"ן ונמו"ר בזה. - שם צפור, טהורה ולא טמאה. - שם לפניך ברה"י, לכא' פשיטא. - שם באילנות מנין ת"ל בכל עץ, במד"ת בא' שעלה לראש האילן לקיים שילוח הקן ונפל ומת, ולפ"ז ביאור הדרשא. - שם וכי לאחר שסופנו לרבות כל דבר לפניך בדרך ל"ל. - שם לפניך לאתויי שהיו לפניך ומרדו.

טז. שם מצא קן ביים, פ"י בספינה, ולא שהים שטף העץ, ובל' הרמב"ם בזה, ישוב קושיית תו' לישתוק מעל הארץ ויתרבו כולם. - שם אלא מעתה מצא קן

ה. שם מהו"ד רבנן אפי' קורא נקבה פטרי, לצד זה מתני' דטמא על טהור איצטריכא לר"א. - הא דטהור על טהור חייב אף דרק בקורא יש ריבוי דחייב. - שם מהו דתימא ר"א אפי' זכר דעלמא מחייב כו', הא דל"א דס"ד דפליגי רבנן רק בקורא זכר. - בהעתקת הרי"ף למימרא זו, והשמטתו למימרא קמייא.

ז. בדין עוף שאינו מזומן ונטל את הבנים והחזירן לקן ואח"כ חזרה האם עליהן והפקירן, ובהא דמצינו ריבוי להיו שלו ומרדו לקמן קל"ט ב', ובפ"י הראשונים שם.

ז. קל"ח ב' סד"א הואיל ובענינא דקדשים כו', מאי ס"ד דאותו ואת בנו רק בקדשים. - שם ותרווייהו אמרי כו' לבד מגיד הנשה כו', מעיקרא נמי לא תיקשי לך כו', יל"ע הרי תירוצ' דולדות קדשים עדיף מלומר דתנייה שלא לצורך. - שם יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו כו'. - בקושיית תו' מלשון להביאה לידי גזבר. - קל"ט א' בר קטלא הוא. - שם ובעי לאתוייה לבי דינא כו', ל"ש להזכיר כאן ליתי עשה ולידחי.

ח. שם ה"ד אילמא דהו"ל קן בתוך ביתו כו' פרט למזומן, בהא דל"ד להפקר. - שם ומי קדוש כו', בר"ן בנדרים דמשכח"ל דמקדישה מכח קנין ד"א. - שם האי אפי' בחולין כו'. - שם אלא דאגבהה לאם ואקדשה, בטעם שנשאר במצות שילוח אף שהיא רכוש של הקדש, ובדין הגביה ונתנה במגדל ומת, וכה"ג בגר שמת, ובהא דלא אמרינן ליה שלא יטול הבנים ולא יצטרך לשלח האם ולהפסיד להקדש. - בדברי הרמב"ן שלא עבר איסור כיון שזכה בה רק כדי להקדישה. - שם שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות, פ"י שזו מצוה שמוטלת על ההקדש וכן בשילוח כה"ג, ביאור הדברים.

ט. שם רב אמר במקדיש פירות שובכו ומרדו, בהא דלא נקט במקדיש עוף לעולה ומרד, ובפרש"י בזה ובהא דלא נקט בהקדיש יונה ומרדה. - הקדיש בני יונה בזמנם ועבר זמנם שלא נהנין ולא מועלין, אם אין נהנין מדאורייתא.

י. שם דכיון דקדשי קדוה"ג לא פקעה קדושתיהו מינייהו אבל במקדיש תרנגולתו לבדה"ב כו', בחילוק בזה בין קדשי בדה"ב לקדוה"ג, ובסוגיא דע"ז נ"ב ב' לענין כיבוש ירושלים, ובחילוק בין אבני מזבח לכלי שרת, ושמואל דס"ל דל"ד לכיבוש גוים. - ודוקא במרדו דהו"ל אבודה מכל אדם. - שם דכתיב לה' הארץ

דפטור, כמה ראיות לזה, ובלשון מזורות. - מדס"ד לרביא מזורות ש"מ שביצים לאכילה ג"כ בכלל.

כב. שם גמ' ת"ר רובצת ולא מעופפת, ביאור. - שם מדלא כתיב יושבת, נתבאר במשנה. - שם אמר ר"י א"ר היתה יושבת בין שני רובדי אילן רואין כל שאם תשמט כר', צ"ב מ"ש ממעופפת, בפ"י הר"ן בזה, ובפ"י אאמור'ר זללה"ה בזה, ועיקר ענין דכל שאילו תשמט, צ"ב מכמה קושיות, ויל"פ שהיא תשמט עצמה ליפול ותגע בקן, ביאור הענין, בלשון הרמב"ם ושו"ע, ובש"ך בשם רש"י בזה, ובפ"י הר"י מלוניל. - עוד בביאור כל שאילו תשמט.

שם אף ע"ג דלא נגעה עליהו והיינו רובדי אילן, הא דפשוט דאיכא חידוש בע"ג דומיא דביניהם. ביאור השו"ט למאי דס"ד דנגעה ולמאי דמסיק דלא נגעה, וישוב קושית תד"ה מה. - תוכן הברייא למסקנא. - שם כי קתני מתניא בנוגע מן הצד, פ"י דמעופפת מיירי על גביה, ביאור החידוש בזה טפי מביניהם. - קמ"א א' א"ל ההוא מרבנן לרבא אימא איפכא, פ"י דאיצטריך קן שלא נקיש אפרוחים לביצים. - במה שנבאר במתני' בריבויא דקן.

כג. שם מתני' שלחה וחזרה שלחה וחזרה אפי' ארבעה וחמשה פעמים, מאי ס"ד שיפטר בד' וה' פעמים, ובגמ' בזה. - ביאור איסור שילוח כשאין דעתו ליטול את הבנים, ואם דעתו ליטול ונאנס קיים, במה שמובא מחת"ס בשם תלמיד מדלא כתיב ותקח לך את הבנים להשמיענו שרשאי לשלח את הבנים. - אסור לזכות באם קודם שילוח אפי' לשעה קלה, ראיות לזה.

כד. שם אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב, וי"ג חייב לשלח, בגרסת הרי"ף לא אמר כלום, וביאור גי' שלנו. - ל' משלח את הבנים לישנא בעלמא. - בהוכחת אאמור'ר זללה"ה שעובר בלאו ועשה בנטילת האם לחוד, ודחיה לזה, והוכחות שהפשטות שאין עובר בל"ת, ושכן משמעות הראשונים בזה.

כה. בתוספתא פ"י ה"ב נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טריפה פטור מלשלח, בין נטלה לשלחה ובין נטלה באיסור, ביאור הדין. - שם נטל את הבנים ואח"כ נטל את האם פטור מלשלח, אע"ג דעבד איסורא. - שם ה"ג המוצא קן לא יטהר בה את המצורע שנאמר ולקח, ובסיפא לא

בשמים כו', ביאור הקושיא, ואם איצטריך למיעוטי קן בשמים.

יז. שם מצא קן בראשו של אדם מהו, ביאור הבעיא, ולמסקנא אם גם ע"ג בהמה, בלשון הרמב"ם, ובלשון השו"ע, ובבהגר"א.

יח. שם אר"כ לדידי חזין כו', אם מצויות, בהעתקת השו"ע בזה. - שם מנה"מ א"ר יצחק דאמר קרא כי יקרא קן צפור כו', דהול"ל קן עוף, ובירושלמי נזיר, ובספרי בזה. - שם כנף טמא וחגבים. - ק"מ א' צפרי שמיא איקרו.

יט. ק"מ א' אלא עוף טהור רובץ על ביצי עוף טמא הא צפור הוא. - שם תקח לך ולא לכלבין. - שם והיכא איתמר דר"כ כו'. - שם דתניא אם טרפה חייב בשילוח, בטעם דל"ח לתקלה ומהאו"ש בזה. - מדטריפה חייבת, ש"מ שמצות שילוח משום הצער.

שם ב' והתניא אם אפרוחין טרפה חייב בשילוח, ביאור לגרסא דידן, ובג"י שבת' הרא"ש, ובטעם דל"א שיניחם תחת עוף אחר. - בדין ביצה של תחלת ריקום לענין שילוח, ובחדושי הר"ן בזה, ומחידושי ר' מאיר שמחה בשם התוספתא. - שם בעי רב הושעיא הושיט ידו לקן ושחט כו'.

כ. שם בעי ר' ירמיה מטלית מהו שתחון כו', בתו' הרא"ש שפי' כולהו באת"ל, וכנפים מין רביצת העוף, ובפרש"י דמיירי בתלוש, וברמב"ם שפי' מעוף אחר. - הנדון אם דרך רביצה בכך, ולא מדין מין במינו. - שם ביצים מזורות מהו שני סדרי ביצים זו ע"ג זו מהו, בפרש"י ותו', ובפ"י הרמב"ן. - שם זכר ע"ג ביצים ונקבה ע"ג זכר מהו, בדין שתי נקבות, ברמב"ם בזה.

כא. שם מתני' היתה מעופפת בזמן שכנפיה נוגעות בקן, פ"י באפרוחים או בביצים, אבל לא בעצים של בנין הקן. - ביאור דרשא דרובצת ולא יושבת, תיבת רובצת מיותרת, דאפי' מעופפת חייב. שם קן קן מ"מ, פ"י דהחיוב מיוחס למושב הביצים, וזה גם בביצה אחת ואפרוח אחד, ותיבת קן מיותרת. - בפ"י הר"ן דקן דומיא דצפור, ובפ"י הנמו"י מדלא כתיב קנים. - שם היו שם אפרוחים מפריחין, שמעופפים קצת ועדיין יש תועלת ברביצה. - שם או ביצים מזורות, פ"י שבאה מזכר, ונפקע כח ההתפתחות, אבל ספנא מארעא פשיטא

הראב"ד, ביאור פלוגתתם, וכמה ראיות שיש עשה גם בלי הלאו. - שם ת"ש גנב וגזלן ישנן בכלל מלקות ארבעים, בגנב ל"ש מלקות. - מדרגט גנב ברישא משמע שגזלן טפי חידוש. - למאי דס"ד דלוקה ארבעים קשה הא קי"ל דאין לוקה ומשלם.

שם ב' דקסבר תעזוב מעיקרא משמע, בטעם שפטרנו תורה ממתנ"ע לאחר שכילה שדהו. - שם באש תשרופו בא הכתוב כו' לומר שאין לוקין עליו, יש לעי' הרי בא הכתוב לגופיה לחייבו בשריפה. - שם א"ל ר"א לר"א מתני' נמי דייקא כו' ודלמא ה"ק במתני' אין נפטר בשילוח עד דמלקין ליה, יש לעי' א"כ טפי הו"ל למימר לוקה ומשלם.

ל. שם עד כמה משלחה, פרש"י אם נטלה וה"ה בכל אופן שמשלחה. - בפסק הטוש"ע שאסור ליטול את הבנים כ"ז שלא שילחה עד שתצא מתח"י. - שם אמר רב יהודה כדי שתצא מתחת ידו, פי' שתוכל לברוח, כמה ראיות לזה, ובפי' מרן זללה"ה עד שתסיח דעתה מקנה ותברח, ובל' הרמב"ם, ובדין נתרחק הוא ממנה. - בדין שנים שאחד טורף ע"ג הקן ומגביהה ואחד תופסה, ואם דמי להא דלוי בר סימון דלהלן.

לא. שם במה משלחה, בפי' קמא דרש"י והוכחות כפי' בתרא, ביאור תוכן פלוגתתם, ואם כנפיה לחוד סגי אפי' לכו"ע, ובטעם דנגדיה רב יהודה לההוא גברא. - שם רגל דהא כנפיה ניהנה, ביאור הא דכנפיה נקראו רגל, ובמהרש"ל ומהרש"א בזה. - שם נגדיה רב יהודה, פי' מכת מרדות, ובהא דנגדיה אף דאין ב"ד כופין על מ"ע. - שם א"ל זיל רבי לה גדנפא ושלחה, בדין מצאה בכנפיים קצוצות, אם חייב להמתין שיגדלו ובעוף שנחתכו כנפיו באופן שאין שייך בו גידול כנפיים. - בקושי אאמור"ר זללה"ה הרי כשיגדלו כנפיה כבר יהיו האפרוחים גדולים ופטור משילוח.

לב. שם א"ל דילמא חדא ביעתא הוא דרמיא, אם דרכו להטיל רק ביצה אחת, בפרש"י בזה, ובהשמטת הפוסקים בזה. - שם א"ל האי ידעי לך, בגרסת כת"י א"ל אין א"ל מאי תבעי לך.

לג. שם ת"ר יוניי שובך ויוני עליה, לגבי האם הוי חצר שאינה משתמרת, וה"ה אפרוחים שזכה בהם בקטנותן וגדלו ופרחו. - שם חייבות בשילוח, בהא דס"ד לפוטרים. - חייבות בשילוח לבעלים קאמר.

יטול כו' ואפי' לטהר בה את המצורע מפני שנעבדה בה עבירה, אפשר דרישא לצורך הצפור המשולחת, וסיפא שאין המצורע מיטהר בה אף דיעבד, וצ"ת מהגמ'.

כו. שם במשנה נטל את הבנים והחזירן לקן פטור מלשלח, בפרש"י דהו"ל מזומן. - דין החזירן לקן והפקירן, ונפ"מ בין לו בין לאחר, ואם יש חילוק. - נפ"מ לדינא אם יכולין כמה בני"א לזכות במצוה זא"ז. - בהא דל"ק שלח את האם ונטל את הבנים.

כו. שם גמ' א"ל שלח אפי' מאה פעמים משמע, ביאור הדרשא מסברא, ובחידושי הר"ן שדייק ממשמעותא. - שם לדבר מצוה מנין, בפרש"י כגון קן יולדת וטהרת המצורע, אף שהדרשא נצרכת רק למצורע. - מה שצריך ריבוי למצורע מבואר במתני', וגם דס"ד להתיר ליטול שניהם.

שם עשה ול"ת הוא, בתו' פסחים שהוכיחו מכאן דבעשה א"צ בעידנא, ופשטות הגמ' שגם הלאו ה"י נדחה, וי"ל דהלוקחה לצורך המצורע חשיב כתחלת המצוה, ביאור הדברים ע"פ הספרי והתו"כ ול' הרמב"ם, ובמג"ח בשם הנימו"י בזה. - בקושי אאמור"ר זללה"ה דביטול טהרת המצורע הוי שוא"ת. - ביאור הא דחייבת מיתה פטורה משילוח. - בקושי החוות יאיר הרי יכול להרוג הבנים ויפטר משילוח, ישוב לזה, ובשוב השאגת ארי' דנפ"מ כשצריך גם לבנים, דחיה לזה.

כח. שם לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עברה, צ"ע במה הוקל האיסור בזה, בישוב אאמור"ר זללה"ה, ועפ"ד רמב"ן שבסמוך. - בקידושין ל"ד א' דמרכינן נשים לשילוח הקן דהוי מ"ע שלא הזמן גרמא, ובתו' שם דתיפול"ל משום לאו, ותירוצם דמשכח"ל עשה בלחוד קשה, ובישוב הרמב"ן שם. - שם מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה. - שם והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בתשה"מ כו', בקושי התו' הרא"ש למ"ד בימי חלוטו מותר בתשה"מ.

כט. שם משום דקסבר שלח מעיקרא משמע, בדעת רבנן דנמי מודו שיש מ"ע בלא עבירת הלאו, ודוגמא לזה ממצות פאה, וביאור פלוגתתם. - באבודרהם בשם ה"ר יוסף פלאט ורשב"א בתשובה שאין מברכין על שילוח הקן מפני שהמ"ע רק אם עבר על הלאו, ובהשגת

שאין חיוב שילוח א"כ רוצה לזכות בבנים, ובדחית אאמור'ר זללה"ה ועוד דחיה לזה.

לח. שם מתני' לא יטול אדם אם על הבנים אפי' לטהר בה את המצורע, לסוגיא לעיל שהחידוש הוא בדאיכא רק עשה הול"ל לא ימנע אדם מלשלח את האם כו'. - שם ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור, ביאור הדבר, ולמה נאמר בכיבוד אב ואם. - שם גמ' אלא למען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, פי' לתחיית המתים, ובסנהדרין צ"ב א' בזה. - שם ודלמא מהרהר בעבירה הוה. - שם ודלמא מהרהר בע"ז כו'. - שם ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור. - שם והאר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין. - שם בחזירתם שאני, יל"ע הרי מוליך הגוזלות לאביו והו"ל בהליכתן. - שם סולם רעוע הוה ומקום דקבוע היזיקא שאני, פי' שפושע הוא, ולכך אין עושין לו נס, ולפי"ז יל"ע מאי קושיא דר' יעקב. - לעיל ז' ב' אר"א דם ניקף מרצה כדם עולה כו' והוא דקאזיל לדבר מצוה, היינו שאירע במקרה בדרך המצוה, והי' יכול לקרות גם בלי המצוה, ואין זה שייך לשלוחי מצוה. - שם אמר רב יוסף אלמלא דרשיה אחר כו', הדבר זר שטעה בדבר כזה, אלא שהכשילו השטן בזה. - שם ואיכא דאמרי לישנא דר' חוצפית המתורגמן כו', מבואר שר' יעקב אמר דבריו על כל התורה.

לט. טור סי' רצ"ב ס"א על האפרוחים כו' שלה, ובשו"ע בזה ויתבאר להלן. - שם בפ"ת סק"א אם יש מצוה חיובית או שזה רשות, בהכרעת מרן זללה"ה, ובדין כשאנינו רוצה את הבנים, בלקט יושר מהתה"ד בזה. - שם בפ"ת סק"ב לענין ברכה, בראשונים שפשיטא להו שאין מברכים, והטעם לזה, ובראב"ד בזה. - שו"ע ס"ב קן המזומן אצלו כו', דין עוף שהי' שלו ומרד ועשה קן. - שם אבל יוני שובך כו', בדין הוגבהה אמן באווזין ותרנגולין ובש"ך סק"ד ג' ה'. - שם ס"ג או בים, פי' בספינה ועש"ך. - שם או בראש שאר בע"ח, בלי הרמב"ם הטור והשו"ע ובבהגר"א. - שם ס"ד צריך לשלח את האם עד שתצא מתחת ידו, פי' וגדר הענין וכפי' בתרא דרש"י. - שם ואח"כ יקח את הבנים, כן הוא בטור, ובלשון הגמ' בזה. - ש"ך סק"ט ט', תוכן הדברים, ובט"ז סק"ז. - שם סק"י דכיון שכבר זכה בהן מזומן קרינן בהו, יש להסתפק אם חזר והפקירן מאי, ונפ"מ אם יכולין כמה בנ"א לקיים באותו קן. - שו"ע ס"ו אם נטל האם מעל הבנים ולא שלחה ישלחנה

- שם קרי כאן כי יקרא פרט למזומן, הו"מ לאקשווי דהוי גזל גמור על הביצים, ובתו' ורמב"ן ב"מ בזה. - שם ואי אתא להא דאריב"ח חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו כו', ואם קונה לו רק מדעתו אפשר שאין לו לזכות, וכן עם יציאת רובה שוב אין לו לזכות כדי לקיים המצוה. - שם אמר רבא ביצה עם יציאת רובה כו', בדין ביצים שנוגעות בקן ועדיין לא נחו. - שם וכי קתני חייבות בשילוח מקמי דתפול לחצרו, קשה איך סתם התנא כה"ג שהוא רחוק במציאות.

לד. שם א"ה אמאי אסורות משום גזל, מבואר דבביצים שהטילה במקום אחר ליכא משום דרכי שלום וברמב"ן בזה. - שם אאמן, בטעם הדבר וברמב"ן. - שם ואבע"א לעולם אביצה וביצה כיון דנפק ליה רובא דעתיה עליה, בטעם שתקנו בזה מפני דרכי שלום לרגע זה. - בלשון הברייתא אם מיושב טפי דקאי גם אביצים. - בשיטת רש"י דינוי שובך להס"ד ולל"ב אין בהם משום דרכי שלום, ובתמיהת הראשונים מסוגיא דסנהדרין.

לה. שם והשתא דארי"א אסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן, באלו אופנים ס"ד שמותר להקדים ולזכות בביצים. - בלא רב פשיטא שאסור לזכות בשניהם, ומה נתחדש בדרכי. - אף אם יזכה בבנים לא יפטר משילוח. - אם מילתיה דרבא אידחיא, ולדינא אם איכא דרכי שלום עם יציאת רובה. - שם בביצים שהאם רובצת עליהן, הטעם דמצי לזכות אף שלענין שילוח לא סגי באינה רובצת עד שתצא מתח"י. - שם חצרו נמי לא זכיא ליה, בדין מכיון בהדיא לזכות. - שם א"ה אסורות משום גזל מפני דרכי שלום. - שם בקטן, לכאור' דחוק לאוקים סתם ברייתא בקטן. - בטעם שאין חינוך בקטן לשילוח הקן.

בקושית תו' ב"מ ק"ב א' דמשכח"ל בגדול שיניח בגדו תחת הביצים ואח"כ ישלח, ויתכן שכה"ג ליכא משום דרכי שלום. - בעיקר הקושיא י"ל שזו אוקימתא רחוקה, ובטעם שלא פירשו בעבר ולא שילח, ובראב"ד שבשטמ"ק שם.

לז. שם לוי בר סימון אקני פירות שובכו לר"י, איך הקנה לו, ואם לוי עשה שילוח בכל שובכו. - קמ"ב א' הנהו פירי חדתי הוו כו', בטעם שר"י לא קיים מצות שילוח, ובמש"כ מרן זללה"ה. - שם זיל טרוף אקן דליתגבהו ולקניניהו לוי בר סימון, ביאור הדברים למה אין כאן מצות שילוח. - במש"כ מרן זללה"ה להוכיח מכאן



עמרים, ובמה ששאלו מה בין חלוקת עמרים לחלוקת גדיש, ובמה דמשני בקוצר כל שהוא ומניח לפניו. - בחולין קל"ה ב' מבואר שיש מצב של שותפות שאין ברירה גם לרשב"ג. - בפסק הרמב"ם כרשב"ג דיש ברירה בסוריא, ואפי' חלקו גדיש, ובמה שפסק דבא"י חלקו של הנכרי לא נפטר כולו במירוח הנכרי, אף שמירוח נכרי דרבנן, ויש ברירה מדרבנן.

ג. בדעת תו' אם זה תערוכת רגילה, ובמש"כ אאמור"ר זללה"ה שזה כח של ארבעים מתוך שמונים בכל התערוכת, וקשה למה לחדש פלוגתא בזה במהות השותפות, וזה סייעתא לפרש"י. - תו' הוכרחו לכך מכח הקושיא מביכורים. - ביאור דעת תו' שכל מה שעתידין להתחלק וחלקו לבסוף, מתברר למפרע כל אחד חלקו. - פעולות שעושין קודם חלוקה כגון הפרשת תרומ"מ אף לפי תו' הדין כפרש"י, בדברי אאמור"ר זללה"ה בזה, וראיה לזה ממה שקבעה תורה דינים בשותפות לזמן השותפות. מה שמצוי כהיום ששותפות הנכרי אינה ע"מ לחלוק בפירות, אפשר לעשר מינה וביה לכו"ע, ואם צריך שליחות מהגוי. - דעת השו"ע והפוסקים כרש"י וכ"נ בסוגיא ובירושלמי, והרשב"א וריטב"א בחולין העתיקו דברי התו', ומ"מ בשותפות שאין דעתם לחלוק בפירות גם תו' מודו.

### סימן לד

#### בדיני שליחות בתרומה

א. גיטין נ"ב א' מתני' יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להם אביהם אפטרופוס חייב לעשר פירותיהם, לשון חייב לעשר משמע כבגמ' דמיירי ע"מ שאוכלים כעת. - איך מועילה הפרשתו להאכיל, בביאור דברי תו' והרמב"ן שהוא מדין הפקר ב"ד, מסתמות הגמ' נראה דמאותו טעם שיכול למכור פירותיהם יכול לעשרם. - בתוספתא תרומות בהא דמעשר ומאכילן מפני תיקון העולם, ביאור הענין.

ב. בסיום דברי הרמב"ן שאפטרופוס מטעם זכין, בראשונים משמע דמהני טעם זה רק למו"מ ולא להפרשת תרומ"מ. - באפשרות שהזכיר הרשב"א דאתם ולא אפטרופין אסמכתא בעלמא, וברשב"א בקדושין במה שהביא הירושלמי בזה, ובפירוש הר"ש בירושלמי. - בתירוץ הירושלמי כאן ביתוס גדול כאן

ופטור, אם כשלא נטל הבנים עובר. - שם ס"ז היו הביצים מזויות ביאורו, ובדין ביצים שהתחילו לגדל אפרוחים ובברכ"י בזה. - שם או שזכר רובץ על הקן, פי' אביהם, ובש"ך הגר"א שפי' אפי' קורא זכר. - שם ס"ח היתה רובצת על ביצים שאינם מינה והם טהורים הר"ז משלח כו', אם מספק או בודאי וברמב"ם בזה. - שם ס"ט או שהיתה אם ע"ג אם, לדינא לגרסתנו. - שם סי"ג היתה יושבת על שני ענפי אילן כו'.

מ. דינים שנתבאר.

### סימן לג

#### בדין שותפות נכרי לענין מעשר וברייני טבל וחולין מעורבין

א. גיטין מ"ז ב' טבל וחולין מעורבין זכ"ז דברי רבי, בפרש"י שבכל חטה חציה חיוב וחציה פטור, ביאור הדברים. - אף אם יש לגוי רוב לא בטל חלק הישראל. - בקושית התו' מביכורים ישוב לזה. - ברש"י שהזכיר החסרון דאינו מביא וקורא. - ראיה מחולין קל"ה ב' כרש"י, ועוד ראיה מירושלמי בדמאי, וכן מאחין שלא חלקו מביאין ביכורים. - ברש"י בחולין שאפשר להפריש על תערוכת זו ממקום אחר, ביאור הדברים דל"ד לכל תערוכת, ובמש"כ אאמור"ר זללה"ה בזה, ולדעת תו' בזה. - דעת תו' שפי' טבל וחולין מעורבין זכ"ז בענין אחר מאילן שיונק מא"י וחול"ל צ"ב. - בירושה גם אין חלק מבורר כלפי שמיא, אלא לכולם יש חלק בכח בכל הנכסים, ובמש"כ מרן זללה"ה בזה לדעת רש"י ולדעת תו'. - בקושית הגרע"א ז"ל לדעת תו' איך בע"ח וכהן גובין מהשותפין ומהאחין, ובמש"כ אאמור"ר זללה"ה בזה.

ב. בירושלמי דמאי דלרבי כל קלח וקלח של שותפות הוא, מבואר כפרש"י ובמש"כ תורע"א מלשון הר"ש. - בלשון הברייא בירושלמי כטבל וכמעשר. - בירושלמי שחילקו בין חלקו בקמה או בגדיש צ"ב, בפירוש מרן זללה"ה שהוא מענין ברירה של שותפין לראב"י לענין מודר הנאה, ושאינן נראה כן בתלמודן, כפי' אאמור"ר זללה"ה דחלקום כשהם מחוברין לקרקע עדיף, ומה שצ"ב בזה. - לשון הירושלמי שחלקו שדה בקמתה משמע שחלקו גוף השדה, ביאור הענין. - בירושלמי שם בפלוגתא אמוראי אם מודה רשב"ג לרבי בחלקו



שנותן מחלקו, בדברי הרשב"א והר"ן דאפי' אין לאריס חלק בפירות וה"ל כמקבלין מן הנשים דבר מועט. - בהא דאשכחן בעירובין ע"א א' לשון כלך אצל יפות לענין שיועיל ביטול רשות למפרע.

ז. קדושין נ"ב ב' ההוא סרטיא דקדיש בפרומא דשיכרא כו', פרש"י דעושה שכר למחצית שכר מיושב הא דמדמי לה לתרומה. - בגרסת הרי"ף והראשונים ההוא גברא, דמיירי באוהבו של בעל השכר. - במש"כ תו' דמיירי בדשויה שליח. - בדברי הרמב"ן שהנדון לענין שתתקדש מכאן ולהבא. - פירוש מרן זללה"ה למ"ש הרי"ף דפרומא הוא כלי קטן של שכר ומדתו ידועה.

ח. בטעם דמות לתרום למודר הנאה באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום, בדברי הרמב"ן שלתרומה א"צ שליחות ממש, בדברי הר"ן שהטעם משום שאינו מתייחס לכבודו כעבדו ומשרתו, ומה שמוכח שיש לחלק בין תרומה לגט. - בדברי הגרע"א ע"ד הרמב"ן דבתרומה סגי בגילוי דעתא.

ט. יבמות פ"ו א' אר"ש מאי אינה אוכלת אינה נותנת רשות לתרום. - שם לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום, משמע שהיא כלויה מצד עצמה ולא שאוכלת משל בעלה, ומשמע שנותנת רשות לתרום מכח בעלות אע"פ שלא בא לרשותה, וראיה מהסיפרי לזה שלוי מפריש אף שלא בא לרשותו. - יש לפרש שנתנו לה מע"ר לעצמה ע"מ שאין לבעלה רשות בהם, וצ"ב למה לא נקט הא דיש לה רשות לתרום בעצמה. - משל בעלה אין לה רשות להפריש אלא כפי מה שהיא אוכלת או להפריש חלה מעיסתה. - במש"כ אאמור"ר זללה"ה דלאאב"ג לוי שמקבל מע"ר יש לאשתו חלק בו.

י. נדרים ל"ו ב' איבעיא להו התורם משלו על של חברו כו', ביאור הבעיא משום שהמצוה של התורם והבעלים מפסיד המצוה, ולא משום מצוה בו יותר מבשלוחו, וביאור עפ"ז בקושית הראשונים היכי שרי להנות את המודר הנאה הרי ע"י תרומתו משביחין פירותיו, ובמה שתירצו הראשונים. - בפסק הרמב"ם דא"צ דעת, ובראשונים שלמדו כן מפורד פט"ח של חברו, בקושית אאמור"ר זללה"ה דבפט"ח אין לפודה כלום במצות הפדיון, ובמה שתירץ שאף בתרומה המצוה לבעלים, ולפמש"כ כל ההיתר של מודר הנאה הוא מפני שהמצוה שלו. - טעם אחר להא דפסק הרמב"ם לקולא.

ביתום קטן, לא ביארו איך חל בקטן, וכן בתלמודן, ואם אין זוכה בפירות אפשר שהוא מדין זכין.

ג. גיטין מ' א' אזל אקנייה לבנו קטן, בפרש"י. - בפירוש תו' והראשונים שהאפטרופוס משחררו, הדברים סתומים בגמ', וגם אין מובן כח האפטרופוס במקום האב. - בביאור התור"ד דאם זכיית הקטן בעבד מדרבנן, כופין את האב לשחררו מדאורייתא, ולענין זכיית הקטן מדרבנן ממנים אפטרופוס ואין לו דין של אפטרופוס דעלמא. וענין שחרור האב סתום בגמ', האפשרות ליישב בלא שחרור האב, ברשב"א בקדושין ובאחרונים בכ"ז. - בלשון הגמ' שהקנהו לבנו לאחר שחבירו שחררו, בקושית תו' דמיד מעשה ידי לעצמו, תירוצו אאמור"ר זללה"ה, ובראב"ן ובמאירי בזה.

ד. קדושין מ"ב א' ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו כו' אלא כי הא דרבא כו' ואלא כדרבא כו', משמעות הסוגיא דטעמא דמהני אפטרופוס משום זכין, ומ"מ אין ראיה אלא ליתומים ולא לזכות לקטן בעלמא. - ברמב"ן ב"מ דלמסקנא דשמעתין אין זכין לקטן מדאורייתא, וסותר לדברי הרמב"ן בגיטין. - בביאור אאמור"ר זללה"ה בדעת הרמב"ן שהוא דין מיוחד שנתנה תורה באפטרופוס, ומיושב בזה הא דאפטרופוס יכול לעשר פירותיהן מדאורייתא, ואם כשמחלל המע"ש מוסיף חומש. - ישוב עפ"ז סוגיא דגיטין הנ"ל. - ביאור דברי הרמב"ן בב"מ בהא דמגירין קטן שזכות גירות שאני. - יש לקיים סוגיא דב"מ ע"ה כפשטה שאין זכין לקטן אלא מדרבנן, ודברי הרשב"א בזה צ"ת.

ה. ב"מ כ"ב א' אלא הב"ע כגון דשויה שליח וא"ל זיל תרום כו' ואזל איהו ותרם מיפות כו', ביאור תוכן הסוגיא מאי ס"ד, ולמסקנא מיירי שלעיקר הענין עשאו שליח בהדיא, ובאריסיה דמרי בר איסק ובקדושין נ"ב ב' שהמקדש ה' בדין אריס, וכן שם ההוא אריסא דקדיש במוזא דשמכי כו', כולהו מיירי בדלא שוויה שליח, ומהנו מעשיו כיון שיש לו זכות אריס, ובכולן הנדון שיועילו מעשיו למפרע.

ו. בירושלמי תרומות דפשיטא שנעשית תרומה רק מכאן ולהבא, והיינו משום דלא מפרש לה בדשויה שליח, אבל לתלמודן נעשית תרומה משעת הפרשתו, והיינו דמדמי לה ליאוש שלא מדעת. - בעובדא דבוסתנא דמרי בר איסק פשטות הדברים כהרמב"ן דמיירי באריס

במש"כ רבנו יונה שיכול להשאיל פירות כדי שיעשר עליהם פירותיו, ובמש"ה הר"ן בשמו, ביאור הענין שהלוי נתחייב תמורת המעות ליתן לו כח שליחות לעשר על פירותיו.

טז. קדושין מ"א ב' אתם ולא שותפין, ביאור החידוש דסתמא נותנין רשות זל"ז לתרום. - בירושלמי בתרומות כאן להלכה כאן למעשה, ובפי' הגר"א. - מבואר שא"א כלל לתרום את של חבירו אלא ע"י שליחות, ביאור דברי הרשב"א דמשלו על של חבירו א"צ שליחות ממש. - שם אתם ולא אריסין, בדברי התוספתא דבסתמא הבעה"ב נותן לו רשות, ורק בתרומה ולא במעשר.

יז. קדושין שם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, מכאן ראה שמומר שמצווה על תרו"מ עושה שליח, בהוכחות האבן העוזר לזה, כמה טעמים שבומננו יכולין לתרום וגם לעשות שליח. - ההנהגה המעשית בזה בתרו"מ במפעלים שברשות מומר ושבשרות גוי.

יח. קדושין שם ולא התורם את שאינו שלו, ביאור החידוש בזה, בדקדוק לשון ולא "התורם את" שאינו שלו. - בדין תרומה בהפקר, בירושלמי בתרומות ובדמאי, ביאור הנידון, מ"ש תרומה מהקדש שפשוט שאינו חל על הפקר. - בירושלמי פסחים שא"א להשליך חלה לאשפה ולהפריש. - לענין הלכה.

### סימן לה

#### בענין קלמיהו מחיצות מע"ש פ"ג

א. מכות י"ב ט' מע"ש מאימתי חייבין עליו משראה פני החומה כו', פי' שאז נשלמה קדושתו, ולא משום שכבר ה' לו אפשרות לאכלו בפנים, הנפ"מ בזה, ומיושב הא דמעות נכנסין ויוצאין. - הוא מבפנים ומשאו בחוץ, ונקיט ליה בקניא והפירות בחוץ, איך מתקדשין. - שם רי"א כהן שעלתה בידו תאנה של טבל.

ב. שם כ' א' א"ה מאי למימרא, יל"ע הרי בברייתא לא הוזכר גבולין שיהא שייך לשאול כן. - שם הב"ע כגון דעיילה בטיבלה וקסבר כו'. - שם מחיצה לאכול דאורייתא מחיצה לקלוט דרבנן כו', ביאור החידוש במחיצה לאכול דאורייתא. - שם וכי גזור רבנן דאיתיה בעיניה בטבליה לא גזור, בטעם הדבר. - שם דנקיט ליה בקניא, היכן מרומז ד"ז בברייתא, ובקושי אאמו"ר זללה"ה דילמא אתא לאשמועינן הוא בפנים ומשאו

- בירושלמי בסוגיין דמהני תנאי להשאיר לעצמו טוה"ג כיון שמעשר משלו, וישוב קושיית מרן זללה"ה עפ"ז.

יא. נזיר י"ב ב' אמרי לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא כו', פי' דעשיית שליח ג"כ צריך גמירות דעת כמו עשיית קנין, בקושיית תו' ממעשים בכל יום שממנים שליח להפריש קודם שחל החיוב, ביאור הענין דהוי כבן מפריש על מה שאוכל עם אביו ואשה מעיסתה דהוי קיום המינוי בכל עת, ובבהגר"א בזה בטעם שהאורח יאמר לבעה"ב להפריש לו חלה מכל עיסת שתעשה לו, ובעלמא לא מהני גילוי דעת על דבר שלא בא לעולם. - דברי אאמו"ר זללה"ה דכהיום בני ביתו של אדם חשובין כבן בשל אביו בכל צרכי הבית. - בטעם דבן לוי ששייר לעצמו מעשר ראשון, הישראל מפריש מעשר ראשון בשליחות הלוי, ואע"פ שלא בא לעולם.

יב. ב"מ מ"ט א' דאר"א א"ר יוחנן ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי רשאי בן לוי לעשותו תרו"מ על מקום אחר, קשה איך הלוי תורם דבר שאינו שלו, בתירוצי התו' הרא"ש דמירי במכירי כהונה, א"נ שתורם בשליחותו של הישראל וכאב"ג, ומה שקשה ע"ז. - נדון הראשונים בטעמא דמתנות כהונה חשיב ממון שאין לו תובעים, וביאור הסוגיא לפי הצד דחשיב ממון השבט קודם נתינה. - בירושלמי דמוקים לה כאב"ג י"ל דהוא לשיטתו דלא כתלמודן. - בביאור דברי הספרי דישראל שנטל רשות מן הלוי לתרום ותרום מן הרע יש עליו נשיאות חטא.

יג. בפסק הרמב"ם דיש לישראל רשות לתרום אף שפסק דלא כאב"ג, כהירושלמי, ולפי העולה מתלמודן איך אנו סומכין לתרום הישראל תרו"מ, ובדמאי ניחא דכיון שאין לישראל מצות נתינה מספק הרי הוא הבעלים, וביאור מנהגנו להפריש תרו"מ אף מטבל ודאי.

יד. ירושלמי דמאי פ"ו ה"א א"ר בא במאמין על ידו, פי' שחלות התרומה נעשה ע"י הגוי שהגוי מקיים את תרומתו, וחל מכאן ולהבא, ומבואר שא"א שהישראל יתן לגוי חכירתו משעת ההפרשה ואילך, דכיון שיש לו זכות בפירות א"א לעשר בלי שליחותו.

טז. ב"ב ס"ג א' כיון דא"ל ע"מ שמע"ר שלי שיורי שייריה למקום מעשר, ביאור הדברים שהפירות של הלוי ונותן זכות לישראל לעשר מפירותיו של הלוי,

חומה, ובחילוק התו' הרא"ש בין איסור פדיון לאיסור יציאה, בפירוש תו' בשמעתין, ובחידושי הר"ד והר"ן בסנהדרין, בחילוק נוסף שברמב"ן אם נכנסו כשלא היו מחיצות או שנקלטו ואח"כ נפלו ובביאור החזו"א בזה. - בהא דבמכות מחלק רבא בין הדאורייתא לדרבנן. - ביאור חידוש הברייתא דמע"ש שנכנס לירושלים ויצא בטיל ברובא.

ח. בדין פדיון מע"ש שנכנס לאחר שנפלו מחיצות, ובדין קלטוהו מחיצות ואח"כ נפלו. - בירושלמי מע"ש בפלוגתא אמוראי בדין פדיון מע"ש בירושלים בזה"ז, ובמסקנת הירושלמי, ולענין הלכה בזה. - בתוספתא מע"ש בדין אם מוציאין מע"ש מירושלים בזה"ז ומה שמבואר בתלמודן, ובפסק הרמב"ם.

ט. מע"ש פ"ג מ"ו פירות שנגמ"מ ועברו בתוך ירושלים יחזור מע"ש שלהם ויאכל בירושלים כו', משמע שאין איסור להוציאן, בטעם שהקילו בזה, ואם אפשר לדחות הדקדוק ממתני'. - בירושלמי דירושלים כחצר בית שמירה וטובלת. - שם בירושלמי אמרו ב"ה לבי"ש אין אתם מודים לנו בפירות שלא נגמ"מ כו'. - בירושלמי דהלכה כדברי התלמיד, פי' כרשב"י בשם ר' יוסי, וצ"ע דסיפא דדמאי נכנס ויוצא ונפדה הוי סתמא כת"ק. - הא דהלכה כדברי התלמיד י"ל שגם אין ראוי לטמאות מע"ש. - שם במשנה והדמאי נכנס ויוצא ונפדה, פי' בירושלמי בטבל של דמאי, אבל מע"ש של דמאי אין נפדה, בביאור אאמור"ר זללה"ה דהו"ל כפירות שלא נגמ"מ.

י. פ"ג מ"ה מעות נכנסין לירושלים ויוצאין, ביאור הענין, מה שלא הוצרך לשנות שנפדין חוץ לירושלים, מעות בירושלים שלקח בהם חטים חוץ לירושלים ועשה מהן עיסה פטורה מן החלה, בטעם הדבר. - לכאורה הו"ל למימר תחלה פירות נכנסין ואין יוצאין. - שם רשב"ג אומר אף הפירות נכנסין ויוצאין, בירושלמי דרשב"ג התייר רק ע"ד להחזירן ומדויק במתני'.

יא. פ"ג מ"ג מי שהיו לו מעות בירושלים וצריך להם ולחבירו פירות כו' ביאור חידוש המשנה, ואם מותר גם חוץ לירושלים, ובמש"כ אאמור"ר זללה"ה אם מותר לשלם ע"ז, הנידון רק להסוברים שמתור לחלל מעות על פירות חוץ לירושלים. - שם מ"ד פירות בירושלים ומעות במדינה מעות בירושלים ופירות במדינה, אם מיירי גם על מ"ג במחלל מעותיו על פירות של חבירו,

בחוץ, כפי' ר"ח דרבינא מפרש מתני' דמע"ש בנקיט ליה בקניא.

ג. אר"ב אר"א מנין למע"ש טהור שפודין אותו אפי' בפסיעה אחת חוץ לחומה שנאמר כי לא תוכל שאתו, ביאור הדרשא. - אם יש הידור מצוה להביא המע"ש עצמו לירושלים. - בתו' וברמב"ן במקור העשה לעלות המע"ש לירושלים. - שם אפיתחא דירושלים מהו, בביאור הספק. - שם פשיטא הוא מבחוץ כו'. - שם כי ירחק ממך המקום ממילואך. - בפסק הרמב"ם דממלואך לקולא דיכול לפדותו, וכן בנקיט ליה בקניא.

ד. שם י"ט א' ביכורים מאימתי חייבין עליהן משיראו פני הבית, משמע אף קודם הנחה ולענין מה הנחה מעכבת. - שם ביכורים מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים, ביאור היכי משכח"ל, בריטב"א דחצי פרי או אגד כלי לא מיקרי הבאה, כפי' מרן זללה"ה בחידושו של ר"א, ובמה שכתב ע"ד הריטב"א בזה. - שם שבחוץ הרי הם כחולין לכל דבריהם, פי' לענין מלקות ומיתה, אבל ודאי ביכורים הם, הנפ"מ שבזה, מצינו כע"ז במפריש מעות לערכו.

ה. סנהדרין קי"ב ב' אבל בגבולין דברי הכל פטור, טעם פטור עיסת מע"ש מחלה בגבולין, ובטעם דלא חשיב שללה של עיר הנדחת אף אם הוא ממון הדיוט, ובטעם שנכנס לירושלים ונטמא או שיצא חשיב ממונו, וטעם דק"ל לריה"ג חשיב ממונו. - שם הא קלטוהו מחיצות, בטעם הדבר שאע"פ שקליטת מחיצות דרבנן, לא חשיב שללה.

ו. שם קי"ג א' וכגון דנפול מחיצות, פי' אחר שקלטוהו מחיצות, אבל נכנס בלא חומה הו"ל כמע"ש בגבולין. - שם דאמר רבא מחיצה לאכול דאורייתא, ביאור הענין. - שם כי ליתנהו למחיצות לא גזור, פי' לאיסור הוצאה אבל על אכילה לוקה, וחידוש הוא, מ"ט לא מוקים לה בכסף מעשר שאין בו קליטת מחיצות, בדין נכנסו המעות ויצאו ולקח בהם פירות, אם כסף מעשר בירושלים ממונו הוא. - בהא דרב"מ ג"ג לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות לליתנהו, והכא מחלק.

ז. ב"מ ג"ג ב' לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות בין ליתנהו למחיצות, זו הסברא הפשוטה שמדאורייתא אפי' נפלו מחיצות לוקה, ולמה בסנהדרין חילקו בזה, בחילוק הרמב"ן אם הפירות נשארו בתוך ירושלים בלא

טז. מע"ש פ"ג מ"ז בתי הבתים שפתחיהם לפנים וחללן לחוץ כו', ביאור המשנה כפי הנראה בתוספתא ובירושלמי.

יז. פ"ג מ"ח הלשכות בנויות בקדש ופתוחות לחול כו', ביאור ע"פ מתני' במדות פ"ב מ"ו ובזבחים נ"ו א'. - שם וגו' קדש. - שם בנויות בקדש ובחול כו'. - בפסחים פ"ה ב' דגגין ועליות לא נתקדשו אבל אילן אינו כעלייה וגג, וביאור במה שהקשו שם מחלונות ועובי החומה. - בנחמיה פ"ח שעשו סוכות איש על גגו. - פסחים פ"ו א' ואי ס"ד בשגגותיהן שוין לקרקע העזרה הו"ל מחילות כו', בדין מחילות שתחת העזרה שבפתוחות לקדש הרי הם קדש לכל דבר, גם לענין שחיטת קדשים ואכילה בטומאה וכדעת תו' ס"ז ב', ואסור לפותחם לחול ול"ד ללשכות, וראיה לזה גם מהתוספתא במע"ש.

#### סימן לו

**בדין להפריש מפירות שלא נגמרה מלאכתן בזמן הביעור על פירות שנגמרה מלאכתן, ואיפכא**

#### סימן לו

**בדיני מטבעות שבזמננו לענין חילול מע"ש ולעוד דינים בתורה**

#### סימן לח

**מעשר שני פרק ד' וה'**

#### סימן לט

**בענין יחוד בבלה שפ"נ**

א. כתובות ד' א' וכן מי שפירסה אשתו נדה הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, בפלוגתא הראשונים בדין ייחוד ביום. - ביאור הטעם שהחמירו בשינה טפי מכל יחוד, ובדין שלשה כלילה בשאר נשים. - בדברי מרן זללה"ה במה שמשמע שאיסור יחוד דכלה שפ"נ מדרבנן.

ובראשונים בזה, בירושלמי בביאור מתני' למ"ד שאסור לקנות פירות במעות מע"ש חוץ לירושלים. - ביאור החידוש במעות במדינה ופירות בירושלים. - בטעם דלכתחלה שרי לחלל מעות שביירושלים על פירות שבמדינה. - שם ובלבד שיעלה הפירות ויאכלו בירושלים, בחידוש מתני', ואם גם בדמאי.

יב. פ"ג מ"ט מע"ש שנכנס לירושלים ונטמא, למ"ד בירושלמי שנטמא בטומאה דרבנן, איך נפדה בירושלים הרי מדאורייתא טהור הוא, ובהא דב"ה התירו בנטמא בחוץ לפדותו ולאכלו בחוץ. - בירושלמי שהכניסו ע"מ שלא תתפשט מחיצות, מהני שיוכל להוציאו ולפדותו בחוץ, ובירושלמי שאם נטמא בולד הטומאה ופדאו, וחזר ונטמא באב הטומאה צריך לפדותו פעם שניה, ובמה שדימו שם דין לקוח חוץ לירושלים שנטמא בחוץ. - ביאור נידון מתני' למ"ד דולד הטומאה דאורייתא.

יג. מכות י"ב א' מעשר בחומה תלה רחמנא. - שם ערי מקלט בדירה תלה רחמנא. - ענין הדירה בעיר והתר ההליכה בתחום העיר. - שם בנופו מתדר ליה בעיקרו לא מתדר ליה, למה לא אמרינן כמו במעשר מכנגד החומה ולפנים כלפנים בין נוף בין עיקר, ובמה שכתב הרמב"ן בחילוק בין הס"ד למסקנא. - שם ב' דתניא רי"א במערה הלך אחר פתחה באילן הלך אחר נופו, ע"כ דלחומרא קאמר. - שם בעיקרו נמי לא מצי אכיל בלא פדייה. - שם אלא גבי ערי מקלט בשלמא כו'. - שם אמר רבא בעיקרו דכו"ע ל"פ כו', בקושי תוד"ה מר מנ"ל דרבנן פליגי בזה, ואם מותר ליכנס לפנים שלא על האילן ולהורגו.

יד. ברש"י שאילן שעיקרו בפנים ונופו בחוץ אסור לאכול מע"ש בעיקרו, אא"כ פדהו מבחוץ קודם שהגיע לעיקרו, בקושי הגרע"א ז"ל שממנ"פ מהני הפדין בעיקרו, במש"כ בספר מנחת הכהן בדין אילן שיש לו נוף בפנים ובחוץ.

טז. שם רב אשי אמר מאי אחר הנוף אף אחר הנוף, פי' דשדינן עיקרו לחומרא בתר נופו, ולא שדינן נופו בתר עיקרו כלל, ברמב"ן בשם אחרים ובר"ש ורא"ש במעשרות דשדינן גם נופו בתר עיקרו צ"ב. - הא דתנן במעשרות ירושלים וערי מקלט בתרי בבי. - לענין הלכה ובפסק הרמב"ם, וברמב"ן מהירושלמי.

יב. בדברי התה"ד במי שנשתנה שמו מחמת חולי.  
 יג. כשצריך לכתוב דמתקרי בין ב' השמות וכתבם יחד.  
 יד. כשצריך לכתוב ב' השמות יחד וכתב דמתקרי באמצע.  
 טו. בשינוי השם מחמת חולי בזמנינו שנותנים דרך הוספה.  
 טז. ב' שמות מעריסה ונקרא באחד מהם. טעם הדבר שאין הקיצור יוצר שם חדש. אם מהני השם שבפי כל מדין חניכה.  
 יז. בענין שימוש התעודות בזמנינו.

יח. ב' שמות מעריסה שנקרא בכינוי או קיצור של א' מהם.  
 יט. בענין שם שעולה לתורה.  
 כ. בענין אם שם שהוא תרגום בלעז מקיים את השם העברי.

כא. בדין אם שינה ממלא לחסר ובטעם דכשר בשטרות.  
 כב. באופן כתיבת שמות שמקורם בלעז.  
 כג. החילוק שבין שלום ושלוש לבין ניקוד מטעה.  
 כד. בכתיבת שמות שמקורם בלעז וכהיום הם שם בפני עצמו.  
 כה. שראוי להנהיג למחוק מהרישומים שנשתקעו.  
 כו. בענין ב' שמות מעריסה שהם כשם א' בכל ענין.

### סימן מא

### בענין כל תשחית

א. ב"ק צ"א ב' אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצצה, מיתבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע, שאני זיתים דחשיבי, הנדון אם מותר לקצוץ האילן בשביעית תלוי בסוג האילן לענין כל תשחית, ואין חילוק כמה זיתים יש עליו כעת. - בשטמ"ק בשם הר"מ מסרקסטה דקב שאמרו חוץ מן היציאה. - לעולם אזלינן בתר כמות הפרי ולא לפי המחיר. - בדברי הרא"ש דבגפנים אפי' עושין כל דהו אסור. - בפסחים נ' ב' קוצצי אילנות טובים אינם רואין סימן ברכה, אם מיירי בעובר על הלאו דכל תשחית, או דמיירי במעולה בדמים, ובמס' כלה בזה.

ב. לדעת הראב"ד שיחוד כיום מותר, אין הנדון כמה שומרים צריך, אלא רק דין להיפרד בשינה. - לענין הלכה בזה. - דין ישנים בדירה אחת וכל אחד בחדר נפרד, ודין שני שומרים בחדר שלישי והחדרים פתוחים. ודין שניהם ישנים בחדר אחד והדלת פתוחה ויש שני שומרים בחדר אחר  
 ג. מכתב - שלשה פירושים בביאור הוא ישן בין האנשים כו'. - הנדון אם מהני שומרים הוא בסברא. - ביאור הצדדים בנדון כשישנים בחדר נפרד בפ"ע אם יש להתיר ע"י שומרים. - בסברת הראב"ד שהיא אשתו והיצר מקטרג עליה, ברעות הראשונים בדין ייחוד ביום. - בלשון 'בין האנשים'. לדינא בזה.

ד. בדברי החזו"א שם שמשמע לקולא בשני שומרים. - הרבה ראשונים סוברים דבשומר אחד סגי, ובפשוטו לא ס"ל כלל דבליילה בעינן שלשה ביחוד דעלמא. - לדינא יש להקל כהוראת מרן זללה"ה.

### סימן מ

### בענין שמות בניטין

א. גיטין ל"ד ב' מתני' בראשונה היה משנה כו' איש פלוני כו' ובדברי הירושלמי.  
 ב. בביאור התקנה לכתוב וכל שום. בענין שם של מקום הנתינה. שם מפני תיקון העולם. שם אמר רב אשי והוא דאתחזק בתרי שמי.  
 ג. שם אמרי נהרדעי מרים וכל שום כו'. ברשב"א על קושיות הרמב"ן בדברי ר"ת שכותבים כל שום בפרטות.  
 ד. ל"ה א' אחא בר הידיא דמתקרי איה מרי.  
 ה. שו"ע סי' קכ"ט ס"א. בדין כתב רק השם טפל שנקרא בפי פורתא.  
 ו. שם ברמ"א בלשון דמתקרי.  
 ז. במתני' כתב חניכתו וחניכתה כשר. בדעת הרמב"ם אם חניכה כשר לכתחילה.  
 ח. בדברי הרמב"ן באותם שיש להם שם ישראל ושם דגוים.  
 ט. בשו"ע ס"ג בדין שינה שמו כו'.  
 י. בדין מי ששמו אברהם וכתב אברהם.  
 יא. בשו"ע ס"ו בדין גר שכותב שם דגיות ואפי' נשתקע.

מריוח התמרים. - שם ר"ח חזא תאלי בי גדופני, אע"פ שעדיין לא טענו פירות. - שם א"ל לאריסיה עקרינהו גופני קני דיקלא, מכאן ראיה להרא"ש דבצריך למקומו מותר.

ח. צ' ב' מתני' א"ל ר"ע לא אמרת כלום החובל בעצמו כו', פי' שהגדיר לו שזה חשיב בושת, ולא בא להסביר למה חולק על ת"ק שמשלם ארבע מאות זוז. - שם שמרה עומדת על פתח חצרה, פי' ברה"ר. - שם אע"פ שאינו רשאי פטור. - צ"א א' אמר רבא ל"ק כאן בחבלה כאן בבושת, הכאה שאין בה חבלה כבושת, בדין נתינת זמן לבושת ולצער, ובראשונים בזה. - שם והא מתני' בבושת הוא וקתני כו'. - שם ב' ה"ק ליה לא מבעיא בושת כו' ביאור מה אמר לו ר"ע.

ט. שם אמר שמואל באשב בתענית, טעמא דנפשיה קאמר, וס"ל דנקרא חוטא, ויל"ע מהיכן מחלק בין חובל לאשב בתענית.

י. שם ודלמא קטלא שאני, צ"ב בלשון ודלמא. - שם ר"א אומר מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, אשמועינן דחייב מיתה, אבל איסור פשיטא גם בלאו האי קרא, בתוספתא הביאו פסוק זה על כל החובל בעצמו ומשחית בשלו. - שם מקרעים על המת ולא מדרכי האמורי, אם מיירי במת שחייבין לקרוע עליו, או שא"צ לקרוע עליו, וברמב"ן בשבת, ובריטב"א מו"ק בזה. - שם אר"א שמעתי שהקורע על המת יותר מדאי לוקה משום כל תשחית, דוקא יותר מדאי, בתו' דאף בקריעת חיוב אם קרע יותר מזה עובר בב"ת. - דין קריעה שלא בשעת חימום או בשמועה רחוקה. - שם וכ"ש גופו, אם הטעם משום ב"ת, בתו' שאף כשכונתו לצורך אסור להשחית. - הא דנקט ר"א לוקה ולא עובר משום ב"ת. - שם ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא. - שם כי הא דר' יוחנן קרי למאני מכבדותא, ביאור מה ענין דברי ר"י כאן.

יא. שם המצער עצמו מכל דבר עאכו"כ, ביאור הק"ו, ורבא דמשני כאן בחבלה כאן בבושת נדחה מכח הברייתא. - שבועה חיילא על תענית ונזירות, ויש לעי' אם חיילא על חבלה גמורה בעצמו. - בדעת הר"ן בשבועות להנשבע שיחבול בעצמו חייב, אף אליבא דר"א הקפר, וברשב"א בתשובה שמחלק בין אשב בתענית לחבלה.

ב. שם אר"ח לא שכיב שיבחת ברי אלא משום דקץ תאנתה בלא זמניה, מה מטרט קציצתו, ובמ"ש הרא"ש דבצריך למקומו מותר. - שם אלא משום דקץ תאנתא בלא זמנה, ענין סגולי שבקציצת עץ מאכל, בפרקי דר"א ועוד מקורות לזה, והעונש מרומז בקרא, ודוקא בעבר איסור, במה שחשש רבר"ח ב"ב כ"ו א' שלא רצה לקוץ את האילן משום דר"ח, ולשונות הראשונים שם, ובדברי הרמב"ן. - בסוגיא דב"ב קציצת הדקלים היתה הפסד יותר ממה שהצפורים הפסידו בגפנים, ואפ"ה מותר שצריך להרחיק הנזק. - במשה"ק תו' שם ד"ה אנא ממתני' דקוצץ ונותן דמים. - שם בלא זימנא, פי' שעומדת להתייבש, ועדיין לא הגיע זמנה ממש.

ג. שם אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר, בפרש"י וסייעתו דדמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו, וכמה קושיות ע"ז, בפירוש הראשונים דרבינא דהכא מתפרש כמו בברייתא, בענין הקדמת סרק למאכל, ראיה מלשון הספרי, ובדעת רב"ש בספרי.

ד. מנ"ל לרבינא ד"ז. - בלשון מותר דקאמר ולא קאמר חייב, בדין הקדים סרק המעולה בדמים, ובדין הקדים מאכל לסרק, והחילוק ביניהם. - מדריבנא יש ללמוד שעיקר הלאו הוא על איבוד הממון, ומוכח דלוקין על כל ב"ת, בדעת הרמב"ם בזה ובמנח"ת. - בספרי דכי ממנו תאכל מצות עשה ואותו לא תכרות זו מצות לא תעשה, ברמב"ם ורמב"ן בסה"מ, בביאור הדרשא. - בלשון הרמב"ן בסה"מ. - בסוכה כ"ט א' שמאורות לוקין על קוצצי אילנות טובים. - בתוספתא ערכין לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה כו'.

ה. שם תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כו', תוכן הפרשה בפ"י הרמב"ן עה"ת, וביאור הדרשא, ובספרי דדריש מאותו תשחית.

ו. צ"ב א' רש"י ד"ה יכול אפי' מעולה בדמים לקורה יותר מפירות יהא סרק קודם לו ת"ל רק, בטעמיה דרש"י שפי' כן, והלשון קשה, ובפירוש הר"ח והגאון והמאירי בשטמ"ק. - בפ"י הראב"ד שיכול לקנות בדמי העצים אילן מאכל שעושה פירות יותר מאילן זה. - בלשון הרמב"ם אם היו דמיו יקרים קוצצין אותו, ובמה שכתב דעץ סרק מותר לקוצצו אפי' א"צ לו.

ז. שם גמ' אמר מכחשי בחמרא כולי האי. - שם אייתי לי מקוריהו, ביאורו, ודוקא שהפסד הגפנים גדול

יט. תענית כ' ב' ושדי לה לנהרא, למה ליכא משום ב"ת. - שם וליתביה לעניים זמנין דסמכא דעתיהו ולא אתו למיזבן, בלשון זימנין. - שם קסבר מאכל אדם אין מאכילין לבהמה, מבואר דהנהגה זו דחיא בל תשחית. - מ"ט לא חשיב השלכתו לנהר ביזוי אוכלין. - הא דמצינו בדוכתא טובא שמאכילין לבהמה אוכלי אדם. - בדעת הפוסקים אם קי"ל כרב הונא, וראיה לזה. - שם ולא ליוזבניה כלל נמצאת מכשילן לעתיד לבא, מעיקרא מאי סבר.

כ. ברכות נ' ב' ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים כו', גרסת ל"א שברש"י מתיישבת וכ"ה בתוספתא וירושלמי, הטעם שנוטלין לידים אע"פ שאין נוטלין לידים במי פירות. - שם וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים, אם הטעם משום ביזוי אוכלין, או בהלכות נט"ל, ואם קי"ל כשמואל. - שם עושה אדם כל צרכיו בפת, לרבותא נקט פת. - בטעם ההיתר ליטול ידיו ביין וליכא משום על בל תשחית, בירושלמי בזה, ובמ"א ס' קע"א בזה, ובטעם דשרי אע"ג דממאיס. - שם אריב"ח מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה כו', למה נשנית משנה זו בפרקין גבי כוס של ברכה ולא בריש פ"ו בעיקר ברכת היין. - שם ורבנן למאי חזי, אר"ז חזי לקורייטי, פרש"י אלונתית ואנומלית, וצ"ע דאלונתית נמי תערובת דלא חזי כמות שהוא.

כא. שם ת"ר ארבעה דברים נאמרו בפת, אם הארבעה דברים דוקא בפת, ובשו"ע ו"מ ב' שה"ה שאר אוכלין. - שם שקל מר זוטרא דסתנא פתק לקמיה דרב אשי, גירסת שקל רימונא מיושבת יותר, ובדין מונח בכלי, ובשקית ניילון.

כב. שבת נ' ב' קסבר משום הפסד אוכלין, אם ההפסד בזיתים הנשארים או גם בחלק השמן שיוצא ומשתמש בו על גופו, ובראשונים בזה.

כג. דינים העולים. - עוד דרך ביסודי הדברים.

כד. מכתב. בענין לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם, למה כשאין אחרים צריכים להם אין משום ב"ת. - באיזה אופן איצטריך איסור הפסד בתרומה ושביעית הרי בלא"ה אסור משום ב"ת. - מצות פדיה קודמת למצות עריפה, מאי ס"ד דעריפה קודמת הרי איכא משום ב"ת. - בברכות ל"א א' אייתי כסא דמיקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמיהו ואיעציבו, למה לא היה די

יב. שם תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה כו', ביאור איך מתפרש בסתמות הדברים.

יג. מכות כ"ב א' וליחשוב נמי הקוצץ אילנות טובות ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, למה לא הביא רישא דקרא לא תשחית את עצה, ומשמע כהסוברים שאין עובר בב' לאוין, בפ"ה הרמב"ן דהמשחית לצורך עובר רק משום לא תכרות. - במדרש תנאים לא תשחית את עצה זה המכסיח לנדוח עליו גרזן זה הקוצץ, כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות זה העוקר, מכאן אמרו העוקר את האילן עובר על שלשה לאוין, ביאור הדברים.

יד. בדין להקדים סרק למאכל, אם גם במשייר שתי גרופיות בזית. - בבב"ב פ' א' המוכר זיתיו לקוץ מניח שתי גרופיות, אם יש בזה איסור בל תשחית. - בספרי א"ר ישמעאל מכאן חס המקום על פירות האילן ק"ו מאילן, ביאור מאי קמ"ל. - בדין מקדים פירות לבגדים, ופירות תלושין לעץ מאכל.

טו. בספרי מנין אף למשוך ממנו אמת המים כו', ביאור הא דגרמא ג"כ אסורה, ול"ד לשבת, וע"ז גוי אסור, ובטעמא דכתב לנדוח עליו גרזן. - אין מחויב לטרוח להשקותו.

טז. שבת קכ"ט א' שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא, אף שאינו פיקו"נ שרי, וביאור דעת אב"י שחלק. - שם ק"מ ב' ואר"ח האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי כו' ואר"פ האי מאן דאפשר ליה למישתי שיכרא כו', ביאור טעמיהו דר"ח ור"פ. - יל"ע דשעורים הוי מאכל בהמה. - בספר יחוסי תנאים דדברי ר"ח ור"פ רק בעניים ולא בעשירים. - הנידון רק בפת, ותועלת האכילה הזו שוה לו בשעורים כמו בחטים, ולא במיני מתיקה וכיו"ב, ומיירי שאין לו חילוק כ"כ, וביאור למה איכא קצת ב"ת ואפ"ה ב"ת דגופיה עדיף.

יז. חולין ז' ב' עקנא להו איכא צעב"ח קטילנא להו איכא בל תשחית, בפשוטו כשתעקר לא חזיא למידי ולמה אמר רק משום צעב"ח. - בפשוטו החזיק אותם לרכיבה. - מ"ט חשיב הריגתן בל תשחית כשאין מה לעשות עמם.

יח. שבת ס"ז ב' אמר מר זוטרא האי מאן דמיכסי שרגא דמשחא ומגלי נפטא קעבר משום בל תשחית.



ומהו שיעור ההנהגה בזה. - בדין מילוי קומקום לכוס  
 חמין יותר מכפי הצורך, ועוד דוגמאות כיו"ב. - אם  
 יש ענין לאכול אוכל טוב כדי שלא להשליכו, בעובדא  
 דמרן זללה"ה באוכל שנשאר שאמר שאין לזה מעלת  
 אכילה.

לו בפחות מזה. - הנוטע ערב שביעית יעקור, למה לא  
 חששו משום ב"ת. - ענין האיסור להאכיל מאכל אדם  
 לבהמה. - במה שמבואר בב"ק כ' א' שמאכילין בהמה  
 דמי שעורים בזול במקום עמיר שהוא יותר זול. - ענין  
 אכילת פת שעורים במקום חטים. - ענין שוגג בב"ת,



## מפתחות

## ע"ם הש"ם

## ברכות

כ"א א' התם גברא בר חיובא הוא כו', ס"ז סק"ב.

כ"א ב' אר"ה הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור כו', כל הסוגיא, סי"ב סק"א - ג'.

ל' ב' טעה ולא הזכיר של ר"ח שחרית כו', סי"א סק"ג.

ל"ג א' א"ל טעה בוו ובזו חוזר לראש, ס"ה סק"י.

ל"ג ב' משמע שיוצאין י"ח קידוש בתפלה, שם סק"ב.

ל"ד א' מתני' העובר לפני התבה כו', ס"י סק"ו.

שם אר"ה טעה בג' ראשונות חוזר לראש, שם סק"ה.

מ"ו א' בוצע מברך, סי"ד סק"ד.

נ' ב' ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים, סמ"א סק"כ.

שם ת"ר ארבעה דברים נאמרו בפת, שם סק"א.

נ"ה א' ואר"י ג' דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם, כל הסוגיא, סי"ב סק"ה.

## דמאי

פ"ז מ"א - ג' בענין לעשר דמאי, ולהפריש בלי רשות הלוי, סל"ד סק"ג.

## מע"ש

פ"ג מ"ג מי שהיו לו מעות בירושלים כו', סל"ה סק"א.

שם מ"ה מעות נכנסים לירושלים ויוצאין, שם סק"י.

שם מ"ו פירות שנגמ"מ ועברו בתוך ירושלים, שם סק"ט.

שם מ"ז בתי הבתים שפתחיהם, שם סקט"ז.

שם מ"ח הלשכות בנויות בקדש, שם סק"ז.

שם מ"ט מע"ש שנכנס לירושלים, שם סק"ב.

פ"ד מ"א המוצא כלי וכתוב עליו קרבן, כל המשנה, סל"ח.

פ"ה מ"ד כיצד פודין נטע רבעי, שם.

שם מ"ה ובשביעית פודהו בשווי, שם.

שם מ"ו והביכורים כו', שם.

שם מ"ז מי שהיו לו פירות בזה"ז כו', שם.

## שבת

י"ב א' הנכנס לבקר חולה אומר שבת היא מלזעוק כו', ס"ז סק"א (בתוה"ד)

י"ט א' ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי כו', ס"א סק"א.

כ"ג א' אר"ש אכסנאי חייב בנ"ח, כל הסוגיא, ס"ג סק"ט, ס"ד סק"א - ה'.

שם ונימעוט נס, ס"ד סק"ד.

כ"ג ב' אמר רבא פשיטא נר חנוכה ונר ביתו כו', ס"ג סק"ז.

שם אמר ר"ה הרגיל בנר הוין ליה בנים ת"ח, שם סק"ח.

שם דביתהו דר"י הות מאחרה ומדלקת לה, שם סק"ט.

שם סברה לאקדומי א"ל ההוא סבא תנינא כו', שם סק"ב.

כ"ה ב' ר' ישמעאל אומר כו' מ"ט אמר רבה מתוך שריחו רע, כל הענין, שם סק"א - ג'.

ל"ד א' מנה"מ אריב"ל אמר קרא וידעת כי שלום אהלך כו', שם סק"ו.

מ"ט ב' ת"ש עורות בין עבודין בין שאין עבודין כו', ס"ט סקט"ו.

שם נסרים של בעה"ב מטלטלין אותן, שם סקט"ז.

נ' א' תנא רבב"ח קמיה דרב חריות כו', כל הענין, שם סק"א - ג'.

נ' ב' קסבר משום הפסד אוכלין, סמ"א סק"ב.

ס"ג ב' ציץ כמין טס כו', סכ"ג סק"ב (בתוה"ד).

ס"ה ב' והא אמרת רישא פורפת כו', ס"ט סק"ד.

ס"ז ב' אמר מר זוטרא האי מאן דמיכסי כו', סמ"א סק"י"ח.

ק"ב ב' כל שהוא למאי חזי כו', כל הענין, ס"ח סק"א - ג' ו'.

ק"ג א' מתני' הכותב ב' אותיות כו', שם סק"ד ט'.

ק"ג ב' ת"ל אחת הא כיצד כו', שם סק"ה.

## בענינים

## מפתחות

## שונים

מוז

כ' ב' וּשְׁדֵי לִיָּה לְנֹהֲרָא, סמ"א סק"ט.

כ"ט א' מִשְׁנֻכְסֵי אֲב מִמַּעֲטִין בְּשִׁמְחָה, ע"ס הגמ', סט"ו סק"א - ד'.

כ"ט ב' וּשְׁמוּאֵל אָמַר אֲפִי לְאַחֲרֵיוּ נִמְי אֲסוּר, ע"ס הגמ', שם סק"ה.

ל' א' א"ר יְהוּדָה ל"ש אֵלָא מִשְׁשׁ שְׁעוֹת כו', ע"ס הגמ', סט"ו סק"א - ח'.

ל' ב' אָמַר רִשְׁבִּיג לֹא הָיוּ יָמִים טוֹבִים לְיִשְׂרָאֵל, ע"ס הגמ', שם סק"א.

### מגילה

ט"ז א' דִּתְנִיָּא הִרְוָאָה דָּם מִחֻמַּת מִכָּה, ע"ס הגמ', ס"ל סק"י.

כ"ג ב' מִתְנִי' אֵין פּוֹרְסִין עַל שְׁמַע כו', ס"י סק"א.

שם מִנְה"מ אֲרַחֲבִיא אֲרִי דָאֲמַר קִרָּא וְנִקְדְּשֵׁי כו', שם סק"ח.

### מו"ק

כ"א ב' ת"ר כֶּשֶׁם שֶׁאֲמַרְוּ אֲסוּר לְגַלֵּחַ בְּמוֹעֵד כו', סט"ו סק"ט.

כ"ב ב' עַל כָּל הַמֵּתִים כּוֹלֵן קוֹרֵעַ טַפַּח עַל אֲבִיו כו', ע"ס הגמ', ס"ז סק"א - ד'.

כ"ז א' עֲרֵי יְהוּדָה מִנְלָן דְּכֵתִיב וַיְבֹאוּ כו', ס"ח.

### יבמות

פ"ו א' אֲרִישׁ מֵאֵי אֵינָה אוֹכֵלֶת אֵינָה נוֹתֶנֶת כו', סל"ד סק"ט.

מ"א ב' ר"פ אָמַר כְּגוֹן דְּכָאִיב לִיָּה עֵינֵיהּ, סל"א סק"ג.

נ"ג ב' תִּנְיָא רִשְׁבִּיג אָמַר יוֹה"כ שְׁחַל לְהִיּוֹת בְּשַׁבַּת כו', ס"ג סק"ט.

פ"ה ב' גִּינָן וְעֵלִיּוֹת לֹא נִתְקַדְּשׁוּ כו', סל"ה סק"ז.

פ"ו א' וְאִי ס"ד בְּשִׁגְגוֹתֵיהֶן שׁוֹיִן לְקִרְקַע כו', שם.

ק"ז א' וְטַעֲמִית יֵין כ"ש כו', כָּל הַסּוּגִיָּא, ס"ו סק"א ד' ר'.

ק"ז ב' אֲרַבִּי וְצִרִיךְ שִׁיזְכִּיר יִצִּי"מ בְּקִידוּשׁ הַיּוֹם כו', ס"ה סק"א.

### ר"ה

ל"ג ב' מִתְנִי' כֶּשֶׁם שֶׁשִּׁי"ן חַיִּיב כַּךְ כָּל יַחֲדִיד וַיְחִיד, ס"ט סק"א.

ל"ד ב' א"ל לר"ג לְדַבְּרִיךְ לְמָה צִיבּוֹר מִתְפַּלֵּלִין, שם סק"ג.

שם כְּדִי לְהוֹצִיא אֶת שְׁאִינוּ בְּקִי, כָּל הָעֵנִין, ס"א סק"א, ס"ט סק"ז - ט' י"ב ט"ו.

שם וּרְב אָמַר עֲדִיין הִיא מַח', ס"ט סק"ב.

ל"ה א' מוֹדִים חֲמִיכִים לר"ג בְּבִרְכוֹת כו', שם סק"ב.

### סוכה

כ"ט א' מֵאוֹרוֹת לֹקִין עַל קוֹצָצֵי אֵילָנוֹת, סמ"א סק"ד (בְּתוֹה"ד).

### ביצה

ח' ב' לִכְסוֹת בּוֹ דָם צִיפּוֹר כו', ס"ט סק"ח.

כ"ט ב' מִתְנִי' הוֹלֵךְ אֲדָם אֶצֶל חֲנוּנִי כו', ס"א סק"ב.

### תענית

י"ט א' מִתְנִי' עַל אֲלוֹ מִתְרִיעִין בְּשַׁבַּת כו', ס"ז סק"א.

ק"כ א' מִתְנִי' וְאָמַר לְאַחֲרִים בּוֹאוּ וְהִצִּילוּ לָכֶם, ס"א סק"ח.

קכ"ה א' מִתְנִי' הָאֲבָן שְׁבִקְרוּיָה אִם מִמְּלֵאִין בַּה כו', ס"ט סק"ד.

שם ב' זְמוּרָה שֶׁהִיא קְשׁוּרָה בְּטַפִּיחַ, כָּל הָעֵנִין, שם סק"ה - ד'.

קכ"ו א' רִשְׁבִּיג אָמַר מִתּוֹקֵן אֶע"פ שְׁאִינוּ קְשׁוּר, שם סק"ג.

קכ"ז ב' וְאֲרִיבִישׁ א"ר אֲסִי אֲרִי וְהוּא שִׁישׁ תּוֹרֶת כָּלִי עֲלִיהֶן, שם סק"ח.

שם מִתְנִי' כָּל כְּסוּיֵי הַכֵּלִים שִׁישׁ לָהֶם בֵּית אַחֲזִיזָה כו', שם סק"ט.

קכ"ט א' אֲמִירֵי נִהְרַדְעֵי חִיָּה שְׁלֹשָׁה שְׁבַעַה וְשִׁלְשִׁים, סל"א סק"ב.

שם שְׁמוּאֵל צִלְחוּ לִיָּה תַּכְתָּקָא דְּשֶׁאֲגָא, סמ"א סק"ט.

קל"ז א' מִתְנִי' קֶטֶן הַחֹלָה אֵין מוֹהֲלִין כו', סל"א סק"א.

ק"מ ב' וְאֲרִיחַ הָאֵי מֵאֵן דֹּאֲפִשׁוּר לִיָּה לְמִיכַל כו', סמ"א סק"ט.

קנ"א א' דֹּאֲרִי אָמַר שְׁמוּאֵל מוֹתֵר לְאָדָם לֹמַר לְחַבִּירוֹ כו', ס"א סק"א.

### עירובין

ע"א א' כָּלךְ אֶצֶל יְפוֹת, סל"ד סוֹסֵק"ו.

### פסחים

ג' ב' אָמַרְוּ לִיּוֹחָנָן חֲקוּקָאָה כְּשֶׁאֲמַר נַעֲשׂוּ שְׁעוּרִים יְפוֹת, סמ"א סק"ז (בְּתוֹה"ד).

נ' ב' תִּנְיָא קוֹצָצֵי אֵילָנוֹת טוֹבִים כו', שם סוֹסֵק"א.

שם בְּשִׁלְמָא שְׁכַר מִתּוֹרְגִמְנִין מִשּׁוּם דִּמְיָחִי כְּשֶׁכַר שַׁבַּת, ס"א סק"ט.

## כתובות

ד' א' וכן מי שפירסה אשתו נדה, סל"ט.

ס"ד א' איהי דמפתח קא פחית לא מיחזי כשכר שבת, ס"א סק"ז.

## נדרים

ל"ו ב' איבעיא להו התורם משלו על של חבירו, סל"ד סק"י.

ל"ז א' בשלמא למ"ד שכר פיסוק טעמים כו', ס"א סק"ו.

## נזיר

י"ב ב' אמרי לא משוי איניש שליח כו', סל"ד סק"א.

מ"א ב' אי כתב רחמנא במצורע יגלח את ראשו, סכ"ג סק"ג (בתוה"ד).

מ"ב א' נזיר חופף ומפספס, שם סק"ה.

נ"ז ב' אר"ה המקיף את הקטן כו', שם סק"ד.

נ"ח א' אמר רבה דכו"ע הקפת כו', שם.

## סוטה

ל' ב' אר"ג כסופר הפורס על שמע כו', ס"י סק"א (בתוה"ד).

## גיטין

כ' ב' מתני' נמי לא תיקשי בכתובת קעקע, סכ"ד סק"ד.

ל"ד ב' מתני' בראשונה הי' משנה שמו ושמה, ע"ס המשנה, ס"מ סק"א - ג'.

ל"ה א' שלחו מתם איך פלוניתא כו', שם סק"ד.

ל"ח ב' ואחת קבעה סעודתה בערב שבת, ס"ב סק"א.

מ' א' אזל אקנייה לבנו קטן, סל"ד סק"ג.

מ"ז ב' טבל וחולין מעורבין זב"ז כו', סל"ג סק"א.

נ"ט ב' דתנא דר"י וקדשתו כו', ס"ד סק"א.

ס"ו א' כל הרוצה לתרום כו', סל"ד סק"ח.

## קדושין

מ"א ב' אתם ולא שותפין, שם סקט"ז.

שם מה אתם בני ברית כו', שם סק"ז.

שם ולא התורם את שאינו שלו, שם סק"ח.

מ"ב א' ואלא הא דאר"ג אמר רב מנין ששלוחו של אדם כו', שם סק"ד.

## ב"ק

צ' ב' מתני' א"ל ר"ע לא אמרת כלום כו', סמ"א סק"ח.

צ"א א' אמר רבא ל"ק כאן בחבלה כו', שם סק"ח.

צ"א ב' אמר שמואל באשב בתענית, עה"ס, שם סק"ט - י"ב.

שם אמר רבא דיקלא דטעין קבא אסור למקצצה, כל הענין, שם סק"א ב'.

שם להקדים סרק למאכל, שם סק"ד.

צ"ב א' אמר מכחשי בחמרא כולי האי, שם סק"ז.

## ב"מ

כ"ב א' אלא הב"ע דשויה שליח כו', סל"ד סק"ה.

מ"ט א' דאר"א אר"י ישראל שאמר לבן לוי, שם סק"ב.

נ"ג ב' לא פלוג רבנן בין איתנהו מחיצות כו', סל"ה סוסק"ו.

שם והאמר רבא מחיצה לאכול דאורייתא, שם סק"ז.

נ"ח א' נושא שכר אינו משלם, ס"א סק"ד ה'.

ס"ב א' אי עשה תשובה מאי בעי גביה, ס"כ סק"ד.

ס"ה א' אמר אביי האי מאן דמסיך זוזא כו', כל הענין, שם סק"א - ג'.

## ב"ב

ס"ג א' בן לוי ששייר לעצמו מעשר, סל"ד סק"א.

שם כיון דא"ל ע"מ שמעשר שלי שיוריו כו', שם סקט"ו.

## מכות

י"ב א' מעשר בחומה תלה רחמנא, סל"ה סק"ג.

י"ב ב' דתניא ר"א במערה הלך אחר פתחה, שם.

שם רב אשי אמר מאי אחר הנוף כו', שם סקט"ו.

י"ט א' ביכורים מאימתי חייבין עליהן, שם סק"ד.

י"ט ב' אר"א אר"י מע"ש מאימתי חייבין עליו כו', שם סק"א.

שם אר"ה אר"א מניין למע"ש טהור שפודין אותו כו', שם סק"ג.

כ' א' א"ה מאי למימרא, ע"ס הגמ', שם סק"ב.

שם מתני' והמקיף פאת ראשו, סכ"ג סק"א.

כ' ב' ת"ר פאת ראשו סוף ראשו, שם סק"ב.

## בענינים

שם תני תנא קמיה דר"ח אחד  
המקיף כו', שם סק"י.

כ"א א' ועל הזקן שתיים, ר"ש מחוי  
כו', שם סק"ו ז'.

שם יכול אפי' גילחו במספרים יהא  
חייב, שם סק"ט.

שם מתני' הכותב כתובת קעקע, כל  
המשנה, סכ"ד סק"א ג' ה'.

שם א"ל רשבד"ר לרב אסי עד  
דיכתוב, כל הענין, שם סק"ה ו'.

כ"ב א' וליחשוב נמי הקוצץ אילנות  
טובות, סמ"א סק"י ג'.

נ"ח א' דאך פתינהו לבני דר"ה,  
סכ"ג סק"ג (בתוה"ד).

### ע"ז

ל"ה ב' אר"כ אר"י פת לא הותרה  
בב"ד, כל הענין, סכ"ב סק"א ג'.

שם שמן רב אמר דניאל כו', שם  
סק"ג.

ל"ז א' א"ל בימינו תתיר אף את  
הפת, שם.

שם ב' והשלקות, סכ"א סק"א.

שם מה מים שלא נשתנו כו', ע"ס  
הגמ', שם סק"ב.

ל"ח א' אלא מדרבנן וקרא אסמכתא  
בעלמא, ע"ס הגמ', שם סק"ב ד' -  
ט' י"ד ט"ו.

שם ב' דג מליח, ע"ס הגמ', שם  
סק"ט י"א י"ב י"ז.

### סנהדרין

ק"ב ב' אר"ח מח' במע"ש  
בירושלים כו', סל"ה סק"ה.

ק"ג א' וכגון דנפול מחיצות, שם  
סק"ו.

## מפתחות

### זבחים

כ"ט א' אר"א דלא יתכן שפיגול חל  
כשאוכלין מהקרבת חול"ז, סכ"ו  
סק"ב.

### חולין

ז' ב' עקנא להו איכא צעב"ח כו',  
סמ"א סק"י ז'.

שם אר"א דם ניקוף מרצה כרם  
עולה, סל"ב סק"ל ח.

קל"ה ב' בענין שותפות עכו"ם,  
סל"ג סק"א.

קל"ח ב' מתני' שילוח הקן, עה"ס,  
סל"ב סק"א - ג'.

שם סד"א הואיל ובענינא דקדשים  
כתיב כו', שם סק"ז.

קל"ט א' בר קטלא הוא, עה"ס, שם  
סק"ז - י"ג.

שם מפריש מעות לערכו, סל"ה  
סוסק"ד.

קל"ט ב' אלא אי איתמר הכי  
איתמר, עה"ס, סל"ב סק"ד - י"ח.

קמ"א צפרי שמיא איקרו, שם  
סק"י ח.

שם אלא עוף טהור רובץ כו', שם  
סק"י ט.

שם ב' והתניא אם אפרוחין טרפה  
כו', עה"ס, שם סק"י ט כ'.

שם בעי ר"ז יונה על ביצי תסיל  
מהו, עה"ס, שם סק"ד - ה'.

שם מתני' היתה מעופפת כו', ע"ס  
המשנה והגמ', שם סק"א כ"ב.

קמ"א א' א"ל ההוא מרבנן לרבא,  
שם סוסק"ב.

שם מתני' שלחה וחזרה כו' אמר  
הריני נוטל, ע"ס משנה והגמ', שם  
סק"ג כ"ד כ"ו - כ"ט.

## שונים

### מט

שם ב' דקסבר תעזב מעיקרא  
משמע, ע"ס הגמ', שם כ"ט - ל"ז.

קמ"ב א' הנהו פירי חדתי הוו, שם  
סקל"ז.

שם מתני' לא יטול אדם אם על  
הבנים, ע"ס מתני' והגמ', שם  
סקל"ח.

### נדה

ה' א' מתוך שמהומה לביתה, ע"ס  
הגמ', סכ"ז סק"א.

י"ז ב' ולול פתוח בין עלייה  
לפרוזדור, סכ"ח סק"ה.

י"ט ב' כדם שור שחוט, כל הענין,  
סכ"ה סק"כ.

כ"א א' מיתיבי מעשה ותלה כו', שם.

ל"א א' בביאור מה שהקשו לר"ע  
דבעינן ספורין לפנינו, סכ"ו סק"ז  
(בתוה"ד).

נ"ד א' אר"ש זאת אומרת גרגון  
כו', סכ"ט.

נ"ז ב' אמר מר על בשרה ספק טמא  
כו', כל הענין, סכ"ה סק"ה - ט'.

נ"ח א' רב אשי אמר שמואל דאמר  
כר"נ כו', שם סק"ט י' י"ב.

שם בעי ר' ירמיה כשיר מהו כו',  
כל הענין, שם סק"א - ג'.

שם ארוכה שלבשה כו', שם סק"ג  
י"ד.

נ"ח ב' מ"ש מהא דתניא ב' נשים  
כו', שם סק"ד.

שם ותולה בכל דבר כו', ע"ס  
המשנה, שם סק"ו י"ח כ"ד.

שם תנינא להא דת"ר כו', ע"ס  
הגמ', שם סק"י ח י"ט.

נ"ט א' מאי לאו כגריס כו', שם  
סק"י ט.

שם אתמר נמצא עליה כגריס ועוד,  
ע"ס הגמ', שם סק"א - כ"ד.

## בענינים

## מפתחות

## שונים

## ירושלמי

## ברכות

פ"ג ה"ב ארשב"א זה שהוא נכנס לביהכ"נ ומצאן כו', ס"ב סק"ד.

פ"ד ה"ו רב אמר צריך לחדש בה דבר כו', שם.

פ"ה ה"ב שלוששתן שוין מהלך כהן באמצע, ס"ד סוסק"ב.

שם ה"ג בטייאי אישתתק באופנים, ס"י סק"ג.

שם ה"ד כהן שאינו עולה לברכת כהנים, ס"ג סק"ג.

פ"ח ה"ה מנין המשתמש בכהונה מעל, ס"ד סק"ח.

## דמאי

פ"ו ה"א א"ר בא במאמין על ידו, סל"ד סק"ד.

שם ה"ו כל קלח וקלח של שותפות הוא, סל"ג סק"ב.

## מע"ש

פ"ג ה"ג בעובדא דאמוראי שנודמנו להם פירות בירושלים, סל"ה סק"ח.

## תרומות

פ"א ה"א פשטא שנעשית תרומה מכאן ולהבא, סל"ד סק"ו.

שם הא אתם פרט לשותפין, שם סקט"ז.

שם מספק"ל אם שאינו שלו ממצט של חבריו, שם סק"ח.

## שבת

פ"ד ה"ב אמרו דלר"י צריך תואר כלי אבנים, עה"ס, ס"ט סק"ז.

פט"ו ה"ג א"ר אבהו שבת לד' שבות כד' כו', ס"ז סק"ב.

פ"י ה"ו בסוגיא דאבן שבקרויה, ס"ט סוסק"א.

## פסחים

פ"ג ה"ג לענין כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, סל"ד סק"ח.

פ"י ה"א בענין הא דמוקי למתני' כר' יהודה ולא מחלק בין ער"פ לשאר ער"ש ויו"ט, ס"ב סק"ד.

## מגילה

פ"ד אין פורסין את שמע כו', ס"י סק"ב.

## מו"ק

פ"א ה"ז תני אבל מתכין הוא ונושא מערב הרגל, ס"ב סק"ג.

## יבמות

פ"ח ה"א אמר שמואל החמה כו', סל"א סק"ג.

## כתובות

פ"א ה"א אסור לעשות סעודת ארוסין בע"ש, ס"ב סק"ב.

## סוטה

פ"ח ה"ה אמרו דיין קוסס מברכין עליו כו', ס"ו סק"ב.

## תוספתא

## תרומות

פ"א ה"ב אפוטרופין תורמין ומעשרין כו', סל"ד סק"א.

שם ה"ט, שם סק"ד.

## מע"ש

פ"ב ה"ד בנויה בחול ופתוחה לקדש כו', סל"ה סק"ז.

פ"ג ה"ג אין פורין מע"ש בירו' בזה"ז, שם סק"ח.

## שבת

פ"ח ה"ט, ס"א סק"ד.

## קידושין

פ"ב ה"ב ע"מ ששמי יוסף ונמצא שמו יוסף ושמעון מקודשת, ס"מ סק"ה (בתוה"ד)

## מכות

פ"ג ה"ט הכותב כתובת קעקע כו', סכ"ד סק"ח.

## חולין

פ"י ה"ב נטל את האם ולא הספיק כו', סל"ב סקכ"ה.

שם ה"ג המוצא קן כו', שם.

## ערכין

פ"ה ה"ט לא יסתור אדם את ביתו לעשות גינה, סמ"א סוסק"ד.

## נגעים

פ"ג ה"ז ואינו חייב עד שיקפנו בתער, סכ"ג סק"ג.

פ"ד ה"ד יש תולש שתי שערות ועובר משום ד' דברים, שם סק"ג.

שם ה"ט תניא איזהו הראש כו', שם.

## נדה

פ"ז ה"ז כתם הנפל בתוכו, סכ"ה סק"ח.

פ"ט ה"ב ואין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כו', סכ"ז סוסק"ג.

ע"ם שו"ע

או"ח

סימן נ"ט ס"ג ה', ס"י סק"ד ה'.  
 סימן ק"ט ס"א - ג', ס"ב סק"ז ט'  
 י' י"ד.  
 סימן קכ"ח ס"א - ה', ס"ג סק"א  
 - ה'.  
 שם ס"ח ט' - י"ד, שם סק"ט - ט"ז.  
 שם סט"ו ט"ז י"ח - כ' כ"ב - כ"ה  
 כ"ז כ"ח ל"ד ל"ה ל"ח מ"ד, שם  
 סק"ז - כ"ט.  
 סימן קכ"ט ס"א, שם סק"ל.  
 סימן ר"א ס"א ב', ס"ד סק"ז ד'.  
 סימן רמ"ה ס"ו, ס"א סק"ג.  
 סימן רמ"ט ס"ב, ס"ב סק"ה.  
 סימן רס"ג ס"א ג' ד' י', ס"ג סק"א  
 י"ג י"ד.  
 שם ס"ה - ט', שם סקט"ו - י"ח.  
 סימן רע"א ס"א ד' ו', ס"ה סק"ו  
 ח' ט'.  
 שם סט"ו, ס"ו סק"ו.  
 סימן רצ"ד ס"ב, ס"ה סק"י.  
 סימן תקנ"א ס"ג ד', סט"ו סק"ז  
 ח'.  
 סימן תקנ"ב ס"ב - ד', סט"ז סק"ט.  
 סימן תקנ"ד ס"ד י"ט, שם סק"ג ג'.  
 סימן תקס"א ס"ה, ס"ז סק"ה.

ע"ם מ"ב ביה"ל ושערה"צ

סימן נ"ט סק"י י"א י"ב, ס"י סק"ה.  
 סימן ק"ח סקל"ד ל"ו, ס"א סק"ד.

סימן ק"ט סק"א, שם סק"א.  
 שם סק"א ד' - ז' ט' י', ס"ב סק"ב.  
 שם בביה"ל ס"א ד"ה הנכנס, שם  
 סק"ג.  
 סימן קכ"ז בביה"ל ס"י ד"ה כיון,  
 ס"א סק"א.  
 סימן קכ"ו סק"י, שם סק"ב.  
 סימן קכ"ח סק"ט, ס"ג סק"ג.  
 שם סק"ט - כ"א כ"ה כ"ז כ"ח,  
 שם סק"ח ט'.  
 שם סקל"ז מ"א נ"א - נ"ג, שם  
 סק"א י"ב ט"ו ט"ז.  
 שם סקנ"ד ס' ע"א, שם סק"ז י"ח.  
 שם סק"פ פ"ז ק"ו, שם סק"כ כ"א  
 כ"ה.  
 שם בביה"ל ד"ה אין, שם סק"א.  
 שם ס"ב ד"ה או, שם סק"ג.  
 שם סל"ד ד"ה אבל, ומיהו, ולא  
 בקביעות, שם סק"ו.  
 סימן רל"ו סק"א, ס"ב סוסק"ט  
 (בתוה"ד).  
 סימן רמ"ו בביה"ל ד"ה כגון  
 מחרישה, ס"א סק"ג.  
 סימן רמ"ט סק"ח ט' י"א, ס"ב  
 סק"ה.  
 שם בביה"ל ד"ה מותר, שם סק"ה.  
 סימן רס"ג סק"א י"ג י"ד, ס"ג  
 סק"א.  
 שם סקכ"א - כ"ג כ"ז ל' מ"ב מ"ג  
 מ"ה מ"ח, שם סק"ג - ט"ו.

שם בביה"ל ד"ה כשידליק, שם  
 סקט"ו.

שם ד"ה אחר ההדלקה, שם  
 סקט"ז.  
 סימן רע"א סק"ב, ס"ה סק"ג.  
 שם בביה"ל ד"ה מיד, שם סק"ו.  
 שם סוד"ה דאיתקש, שם סק"ז.  
 שם בשעה"צ אות ד', שם סק"ז.  
 סימן רפ"ח סקכ"ב, ס"ז סק"ד.  
 סימן ש"ג סקס"א ע"ד, ס"ט  
 סק"ד.  
 סימן ש"ו סקכ"א, ס"א סקט"ז.  
 סימן ש"ח סק"ז ק"ח, ס"ט סקט"ו.  
 סימן תקנ"א סק"כ, סט"ו סק"ט.  
 סימן תקנ"ד סק"ב, שם סק"ג.  
 סימן תקנ"ט סק"א, שם סק"ח  
 (בתוה"ד).  
 סימן תקס"א סק"ב ג' ד' ט' י' י"ב  
 י"ג, ס"ז סק"ה.  
 סימן תרע"ה סק"ט, ס"ד סק"ג.  
 סימן תרמ"ז סק"א - ג' ד' ח' י' ט"ז,  
 שם סק"י י' י"ב י"ט.  
 שם בביה"ל ד"ה עמו, ס"ג סק"ט.  
 שם ד"ה פתח, שם סק"א  
 שם ד"ה פתוח, ס"ד סק"ח.  
 שם בשעה"צ אות י"ט, שם סק"ב.

י"ד

סימן ק"ב ס"א ב' ד' - ר' ט' י' י"ב  
 - י"ד, סכ"ב סק"ד - ח'.  
 סימן ק"ג ס"א ב' ה' - ט"ז, סכ"א  
 סק"ט - כ"ג.  
 סימן קס"א ס"ו, ס"כ סק"ו.



סימן ק"פ ס"ד, סכ"ד סק"ב.

סימן קפ"א ס"ג, סכ"ג סק"ג.

שם ס"ה, שם סק"ד.

שם ס"ט, שם סק"ב.

סימן קפ"ז ס"ט י', ס"ל סק"ה ז' - ט'.

סימן של"א סי"א, סל"ג סק"ג.

סימן שפ"ט ס"א ג' ה', סט"ו סק"ו ד'.

אעה"ז

סימן קכ"ט ס"א ג' ו', ס"מ סק"ה ו' ט' י"א.

חו"מ

סימן קצ"ט ס"ג, ס"ד סק"ג.



## סימן א

## בדיני שכר שבת

בפירוש המלחמות מפני שתחלת  
החשבון בשבת

ולפ"ז אין האיסור מפני שתחלת החשבון בשבת כמ"ש במלחמות, חדא דמה איסור יש בזה, ועוד דא"כ בע"ש שחרית תשתרי, כיון שמשלם גם על ע"ש, ומאי קמ"ל דבד' וה' מותר, הרי אדרבה כל האיסור בע"ש שיך רק בגלל שמתחיל בשבת, ומה ענין זה לכיו"ב של האגרות, ועוד דבלוקח בד' וה' ומתחיל המנין בשבת ג"כ יאסר ול"מ כן כלל, ועוד שהענין כמפורש שבישראל כה"ג מותר, אע"פ שמנין הימים מתחיל בשבת, ועוד דתניא ב"מ נ"ח א' דשכיר שבת מותר, וש"מ דלא חיישינן לזה שהשבת מוזכרת בהדיא בשכירות, ואין לחלק בין מתחיל בשבת או שמסיים בשבת דכיון שמזכיר שהשכירות נשלמת במוצ"ש בגלל שאז נשלמה השבת, יש לאסור לפי טעם זה, [שו"ר בתוספתא שלא יזכיר שכר שבת בהדיא, עמשנ"ת לקמן ס"ק י"ד, ועי' ב"מ ק"י ב' דתנן בשכיר שבת יצא ביום גובה כל היום, ומשמע קצת דשכיר שמתחיל וגומר באמצע השבוע מיקרי ג"כ שכיר שבת, כיון שנשכר לשבוע שלם, כגון מיום שלישי עד יום שלישי, דהא בשבת עצמה כשיצא ביום אין לו מתי לגבות, ומ"מ סתם לשון שבת היינו עד מוצ"ש כדתנן בנדרים שבת זו אסור בכל השבת ושבת שעברה], ויש לחלק דכשמזכיר שבת קודם המלאכה גרע, דנמצא עובד בשבת מכח התנאי הזה, משא"כ

שבת י"ט א' ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי  
בערב שבת, ביאור האיסור

א. שבת י"ט א' ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי בערב שבת, מדנקט נכרי למדנו דמיירי בכלים של ישראל אסור להשתמש בהם בשבת, ולמדנו מזה דבחלוק וטלית מותר ושטעם האיסור מפני ששוכרם לעשות בהם מלאכה בשבת, וזה כדעת הרא"ש בשם רבנו יונה וכמשי"ת להלן, והנה לעיל י"ח ב' תניא בש"א לא ימכור אדם חפצו לנכרי ולא ישאילנו ולא ילונו ולא יתן לו במתנה אלא כדי שגייע לביתו ובה"א כו', והשמיט התנא דין שכירות, וזה מוכיח דשכירות שאני שאפי' יגיע לביתו אסור, דבכל הני השנויים בברייתא האיסור מפני הוצאה, שהוא כמוציא משא בשבת מבית הישראל בשליחותו, אבל ברייתא דלא ישכיר כל היום בע"ש ולא התירה אלא ביום ד' וה', ע"כ ענין אחר הוא שלא יעשה הגוי מלאכה בכליו של הישראל, ולא אסרו אלא בשכירות דכיון שהישראל נהנה מזה בקבלת השכירות מיחזי טפי כשלוחו, ואין האיסור בעשיית המלאכה בכליו של ישראל לב"ה, אבל בע"ש מיחזי כשלוחו לעשות מלאכה בכליו, וכ"מ מדקתני כיו"ב אין משלחין אגרות שהנכרי עושה מלאכה עבור הישראל, ומ"מ בד' וה' מותר שאין הישראל שוכרו לעשות בשבת דוקא, ולצורך עצמו הוא בוחר לעבוד בשבת, וזהו ג"כ הדין בשכירות כלים, דבע"ש נראה כמשכירו למלאכת שבת.

דיש מן הגדולים שביאר האיסור מפני שנראה כשוכר לשבת ונוטל שכר השבת, ודעת הרי"ף והר"ם ששכר כלים של שבת מותר הואיל ואין אנו מצווין על שביתת כלים, וכ"כ הראב"ד, ולא אסרו שכר שבת אלא או בגופו או בבהמתו, ומשמע קצת דס"ל כדעת אהל מועד, וצ"ע בזה].

### **בדברי הראשונים שאסור משום שכר שבת, ובדין כשאין יודע מזה בשבת**

אבל אין כן דעת רוב הראשונים דפשיטא להו שכל שכר לפי יום אסור בשבת, ונראה הטעם דאם האיסור משום מלאכה בשכר הי' ראוי לאסור אף בהבלעה, שהרי באמת מקבל שכר על השבת ואחריות שבת עליו, כמבואר ב"מ נ"ח א', וע"כ דטעם האיסור מפני שניכר שכר של מלאכת יום השבת, ולענין זה בכל שכר שבת יש לאסור, ולא ניחא להו לחדש דבעינן תרתי לריעותא, שיעסוק במלאכה ושיהא ניכר שמרויח ביום השבת, וכיון דמשום מלאכה בשכר שרי בהבלעה, ש"מ שעיקר האיסור במה שניכר שמרויח ביום השבת.

מיהו אכתי יש לדון דלא שייך כלל איסור שכר שבת כשאין המשתכר יודע מזה בשבת כלום, דכשעוסק ומרויח הר"ז בכלל ממצא חפצך, אבל כשהריוח נעשה מאליו בלי שיש לו שום צד קשר לזה בשבת, אין מקום לאסור את זה, כמו במלוה מעות לנכרי בריבית שמשלם ריבית על כל יום, או על כל חדש ואירע ר"ח בשבת, דבכל הני כיון שאין ישראל שותף לזה בשבת בשום צד, לא חשיב ממצא חפצך, ולפ"ז א"צ לחדש בגדר דתרתי לריעותא בעינן, אלא אפי' אם הישראל מקבל שכר על כל יום של אכילה ושינה אצל אדם בודד ג"כ אסור, אע"פ שאין כאן צד מלאכה, דמ"מ הישראל משתתף בעשיית רווחים בשבת, אבל בשכירות כלים

כשמזכירו במוצ"ש, ואכתי קשה דהשוכר את הפועל בע"ש לא מצינו דאסור, וע"כ דרך בגלל שנוטל החפצים מרשותו לצורך זה אסור, וזה מסייע לומר שהאיסור במסירת הכלים ולא בתחלת המנין.

### **בפירוש תו' דהאיסור מפני שנראה כנוטל שכר שבת**

ובתו' פירשו דהאיסור מפני שנראה כנוטל שכר שבת, והרא"ש כתב בשם ר"י דאע"ג דלישראל מותר בהבלעה דשבת או חודש לנכרי אסור, [ולשון זה ליתא בתו' הרא"ש], ואח"כ כתב בשם רבנו יונה דלא מסתבר לאסור בנכרי טפי מישראל ובאמת לא אשכחן כן בשום מקום, ודבר מחודש כזה לא הו' סתמי מלפרש בגמ', ופירש דמירי בכלים שעושין בהם מלאכה דמיחזי כעובד בשליחות הישראל, ודוקא כשנוטל שכר נראה הישראל כשותף במלאכת שבת, ודוקא בע"ש דעת בנ"א על השבת, אבל קודם לכן לא מיחזי כשלוחו לשבת, כמו שמוכן שהמשכיר כלי ביום ראשון אין רואים את מלאכת השבת בטוחה שיהא נראה כשלוחו, דמאן לימא לן שיעבוד בשבת, ה"ה דשרי בה' בשבת, אבל בע"ש חשיבא מלאכת השבת כודאי.

### **ביאור האיסור דמיחזי כאמירה לעכו"ם**

ב. ולהאמור לאו משום שכר שבת אתינן עלה, אלא משום דמיחזי כאמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשבת, ולפ"ז י"ל שאין שום איסור להרויח מעות בשבת משכירות, וכדעת אהל מועד שער השבת דרך ח' וארחות חיים סי' ש"ה שמותר להשכיר לגוי כלים ולקבל שכר לכל יום בלא הבלעה, דכיון שאין הישראל עושה כלום בשבת, אין בזה איסור להרויח, דלא מצינו איסור שכר שבת אלא כשהישראל עושה פעולה המותרת בשבת, וכשנוטל עליה שכר הרי הוא כעוסק במלאכה, [ובספר הבתים כתב

ובתים ביד אחר כגון חלוק וטלית ביד ישראל וכלי מחרישה ביד נכרי, אע"פ שמשלם שכירות לכל יום י"ל דמות, כיון שאין לישראל שום צד עשייה בשבת.

**ובאמת** מבואר ברשב"א דישראל ששוכר כלים שעושין בהן מלאכה אין איסור ליטול שכר, כיון דידוע שישראל אינו עובד בהם בשבת, ומשמע שאפי' אם השוכר חייב לשלם על כל יום, וגם על שבת, אפ"ה כיון שאינו עושה בהם מלאכה לא חשיב שכר שבת, הרי חזינן שאין האיסור להרויח ביום השבת, אלא שלא להרויח משימוש של יום השבת, ונפ"מ בריבית של נכרי כיום, אם ידענו שהעסקים סגורים ואינו יכול להשתמש במעות ביום השבת, ואפ"ה משלם ריבית על כל יום, האם יש לאסור את השכר שנותנין בלא שום שימוש בשבת, ויש לדחות שרק לענין תחלת שימוש של שכר הבלעה חילקו כן, ולא לעיקר נטילת שכר, ול"מ כן, ועי' בסמוך שכן עיקר.

**וסברא** זו סייעתא למש"כ שאין ללמוד שכר שבת של שכירות כלים, משומר את הזרעים ואת התינוק בשבת, שהרי בלא מעשה כלל מותר להרויח בשבת, וה"נ י"ל דדוקא כשעושה פעולת עבודה אסור, ולא בשכירות כלים.

**שו"ר** שדברי הרשב"א מתפרשים בהבלעה דמעיקר דין שכר שבת מותר, ולפ"ז אין ראי' מדבריו להתיר להרויח שכר כלים, וע"ע לקמן סק"ג בדברי הרשב"א.

### בדעת תו' שאף חלוק וטלית אסור

ג. **דעת תו'** שאף חלוק וטלית אסור להשכיר בע"ש, ולדעתם צ"ב מ"ש נכרי דנקט, ותירץ אאמו"ר זללה"ה בסל"ה סק"י דברייתא מיירי בכלי מלאכה כגון מחרישה וריחים וכיו"ב

דהני לישראל שרי כיון שידוע שאינו שוכרם לשבת, וקמ"ל דאף כלי מלאכה שרי להשכיר לגוי בד' וה', ויש לעי' בזה דבפשוטו הישראל משלם שכר גם על השבת אע"פ שאינו עושה בו מלאכה, דודאי דינו כשומר שכר גם על השבת, שכן דרך אדם ששוכר חפץ לשבת וחדש הרי כל הימים שוים, אע"פ שאינו עוסק בהם במלאכה מפני שביתתו, דניחא ליה שתהא ברשותו כל הזמן, ולפ"ז גם בישראל חשיב שהשכירות התחילה בשבת, והרי הוא כנכרי לענין זה.

גם קשה לומר דנקט התנא בסתמא בכלי שעושין בו מלאכה, ויתפרש דבאין עושין בו מלאכה פשיטא טפי דאסור, וגם לשון כיו"ב דאגרת מוכיח דבמלאכת איסור מיירי, ועוד דסתמא דברייתא מתפרש שבשראל לא שייך לדון בכך"ג.

**והנה** אאמו"ר זללה"ה פי' כונת הרשב"א שכתב והמחזור שבכולן דמיירי בכלים שעושין בהן מלאכה, וב"ה היא, ומשום דנראה כעומד ונוטל שכר שבת, ודוקא לגוי אבל לישראל דלא עביד בהו מלאכה ודאי שרי, דכונתו כמ"ש בספר לעיל, דבאמת בחלוק גם לישראל אסור, ונקט כלי מלאכה לאשמועין דבד' וה' מותר, אבל במ"מ [כמ"ש הב"י בדעתו], וכ"נ בבה"ל פי' כונתו שנוטל שכר על מלאכה האסורה בשבת, ומ"ש אי נמי משום דנראה כשלוחו, זו היא הרחבת הטעם הראשון, דמעיקרא כתב שנוטל שכר עשיית מלאכה האסורה, והאיסור בנטילת השכר דניחא ליה במלאכתו, והוסיף דכיון שהישראל מרויח בזה הר"ז כשלוחו לעשות מלאכה והאיסור בעשיית המלאכה בשליחותו ודמי לאמירה לנכרי, אבל לשני הפירושים הטעם רק משום איסור מלאכה, ולא שייך בחלוק וטלית כלל, ואפי' בנכרי שרי, וזו כונת המ"מ בדעת הרשב"ד, ולפ"ז שפיר פסק הבה"ל סי' רמ"ו ס"א

### ב"מ נ"ח א' נושא שכר אינו משלם, ע"ס הסוגיא

ד. ב"מ נ"ח א' נושא שכר אינו משלם, יעוי' בתו' לעיל נ"ז ב' שפטור גם מפשיעה, והכי מסתברא שאין סברא שתפטור תורה את הש"ח משבועה אם הוא באמת חייב לשלם, הרי בכל מקום שיש רגלים לדבר חייבה תורה שבועה, וכיון שבכל שומר אין הבעלים יכול לדעת האמת, ראוי לחייב את השומר לישבע, מיהו לאו טענה היא דהא שבועת מודה במקצת וע"א ג"כ אין נשבעין על הקרקעות, אע"פ שיש רגלים לדבר, ויש לפרש הטעם דקרקע אינה יוצאה מתחת ידי הבעלים במסירתה לפקדון, ולכן גם לא הצריכה תורה שבועה לכויר האמת, כיון שאפשר לכויר בהוכחות, ומ"מ מסתברא דפטור מפשיעה, מאותו טעם כיון שלא נמסר הפקדון לידו, ועדיין ברשות בעלים הוא, ומאותו טעם שפטור מגו"א פטור מפשיעה, [ולא דמי למטלטלין בבעליו עמו שנחלקו בזה, דסו"ס הוציאם מתח"י, ופשיעתו גורמת הפסד טפי מהקרקע].

מיהו מה שהוכיחו כן התו' משמעתין, מדלא משני שאחריות שבת עליו לענין פשיעה זה צ"ב, דהא לצד שחייב בפשיעה הרי גם בחנם הוא חייב, ואע"פ שאינו נוטל שכר שבת, ולכן לא מצי לאוקומה דאין אחריות שבת עליו לענין פשיעה.

שם ורמינהי השוכר את הפועל לשמור את הפרה כו', סתם שמירה היינו שלא תגנב ולא תאבד, ובתינוק י"ל שלא ינזק, וכ"מ מדמסיים לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותו, [כ"ה בנדרים] משמע דמעיקרא נחית לשמור מגו"א, וכן מתפרש לגרסת אחריות שבת עליו בשמעתין, ולכן קשה לפרש ששכרו לשמור פרה אדומה שלא תפסל בעול, ועוד דבכה"ג הו"ל לפרושי כשאירע שנפסלה כשלא שמרה, ועוד דחיוב

ד"ה וכן להתיר להשכיר לנכרי בע"ש כלים שאין עושין בהן מלאכה, מיהו למש"כ לעיל סק"ב דכונת הרשב"א להתיר רק בהבלעה, משמע טפי דבפי' קמא סבר דמשום שמתחיל לקבל שכר שבת אסור, ולא משום מלאכה, וכמ"ש אאמור"ר זללה"ה.

### בבה"ל בשם הגרע"א בדין כלים שעושין רק מלאכה דרבנן

בבה"ל שם ד"ה כגון מחרישה העתיק דברי הגרע"א ז"ל דבכלים שעושין רק מלאכה דרבנן מותר להשכיר לו, דהו"ל רק מיחזי כעובר על שבות דשבות, ולפ"ז אפי' אם שייך לעשות בהם מלאכה דאורייתא, כיון דנשכרים גם למלאכה דרבנן מותר, מיהו עצם הדיוק מדנקט כגון מחרישה ודאי קשה ללמוד מזה הלכות, והרי לעומת זה הזכירו חלוק וטלית, ובסברא נראה דלפי הטעם שמיחזי כשכר שבת של מלאכת איסור יש לאסור, ולפי הטעם שיחשדוהו שעושה מלאכה בשליחותו יש לדון דלא גזור במלאכה דרבנן, וג"ז צ"ע.

### שם בגמ' בד' וה' מותר

שם בגמ' בד' וה' מותר, פי' הריטב"א דכיון דמיום ד' נחשב לפני השבת לענין הבדלה ועוד דינים, לכן נקט התנא דע"ש של יום ד' וה' מותר, והו"ל לא זו אף זו, ואאמור"ר זללה"ה דקדק מזה דיום ה' דומיא דיום ד' שגם הלילה שלאחריו מותר, ובסברא ודאי נראה כן שרק ביום ששי נראה לאינשי כמתכוין לשבת, ואפשר להוסיף בדברי הריטב"א דכיון דיום ד' נקרא לפני השבת, לכך קאמר דכמו שמוכן שיום ד' מותר ה"ה יום ה', כיון דע"כ ע"ש אינו כולל כל מה שנקרא לפני השבת, ועוד דמצינו דברים שאסרו שלשה ימים לפני השבת והיינו מיום ד', שפיר קאמר שכאן מותר יום ד' וגם יום ה'.

עי' לעיל סק"ב, ואפשר דמ"מ ניחא ליה לתנא לשנות עיקר דין שכר שבת בשוכר את הפועל, שזהו היסוד האסור בשכר שבת, ודין שמירת פקדון הוא כתוצאה מזה, וברייתא זו היא המקור לאיסור שכר שבת.

**ואפשר** דנקט זרעים אגב דתני ברישא שבת פי"ח הט"ו דמשמך כדרכו בשבת ובלבד שלא יספק ולא ירקד כו' ובתר הכי תני דין השוכר את הפועל, ותני זרעים בהדיהו, שלא יקשו מ"ט שביק זרעים דמיירי בהו וקתני בהמה ותינוק, אבל לפנינו בתוספתא לא קתני זרעים בהדיהו.

**ואפשר** דאורחא דמילתא קתני דבהני איכא שכירות לכל יום כיון דנפישא טירחא לעיולה ולאפוקה לפרה, וכן לתינוק, ובזרעים כיון ששמירתו מן העופות צריך ג"כ להשגיח כל הזמן, אבל שמירת כסף או כלים אין משלמין לפי יום, וסתמא דמילתא שכר שמירתן עדיף מהבלעה, דבאמת מקבל שכר לפי הזמן כולו, ואינו נקבע לפי ימים.

ועוד דזרעים שמירתן נמשכת זמן מרובה עד זמן הקצירה והלקיטה, ובזה איצטריך לאשמועינן שתלוי בנוסח ההסכם שביניהם, אבל במבקש מחבירו שישגיח על בהמתו לשעה או שתים פשיטא דבשבת אסור ליתן שכר, דעצם ההסכם על השמירה בשבת אסור, ואצ"ל בשכר.

**שם לפיכך אין אחריות שבת עליו, ע"ס הסוגיא**

ה. שם אין נותנין לו שכר שבת לפיכך אין אחריות שבת עליו, בנדרים הגרסא לפיכך אם אבדו אינו חייב באחריותן, וזה מתפרש שפיר שאינו שומר שכר לגניבה ואבידה, אבל הוא חייב בפשיעה, והכי מסתברא שהבעלים מניח אצלו הפרה כדין שו"ח, דנהי דאין לו שכר שבת אבל לא גרע מהנח לפני דהוי שו"ח,

השמירה על פסול רוחני צ"ת, ואם נעשה בה מלאכה הו"ל היזק שאינו ניכר, והעיקר שלא הי' לו לתנא לשנות דין שכר שבת ושריותא דהבלעה במאורע משונה, והרי סתמא קתני השוכר את הפועל בהדי כל דיני פועל בתוספתא פ"ח מ"א, ומה ענין לשנות הדין בדבר שאינו נוהג בזה"ז, ואין דרך לשומרה יותר משאר בהמות, ומשאירין אותה ברפת לבדה ונועלין בפניה, ומה ענין לשכור פועל מיוחד לזה.

וכן התינוקות אמותיהן שומרים עליהם, ואין ממנין שומר עליהם, וכן זרעים של העומר אי מיירי בשביעית נחלקו ר"י ורבנן בשקלים פ"ד אם מתנדב שו"ח, ולמה הוצרך התנא למיחת לפלוגתא בזה ולמה לא אמר שומר ספיחין בשביעית, ואי מיירי בשאר שנים אין דרך למנות שומר מיוחד לכך, שהרי יש שדות הרבה של שעורים, ולכן מיושב כמ"ש הראשונים דבשל הדיוט מיירי, והראי' מלשמור את הזרעים שהם מחוברין לקרקע, [ומשמע שעדיין צריכין לקרקע שלכן צריכין שמירה זמן ממושך], וה"ה שיש ראי' מתינוק, וסתמא אין חשש שיגנב התינוק, אלא שלא ינזק, ואם ניזוק משלם לאביו כמה שנחתייב, או שמשלם לתינוק ועושיין לו סגולה.

**והראשונים ז"ל פי' בשם ר"ח דהקושיא מזרעים שהם מחוברין לקרקע, וה"ה דבתינוק לא משכח"ל אלא בקנו מידו, והשמירה שלא ינזק.**

**ויש לעי' מ"ט נקט התנא זרעים ותינוק שנצטרך לאוקמינהו בשקנו מידו, וטפי הו"ל למינקט פרה וכיו"ב שיש עליהם חיובי שומרים, ואפשר לומר דנקט הני שצריכין שמירה בשבת, ולאפוקי המפקיד מעות אצל חבירו וטמנן בקרקע שאינו עושה כלום בשבת לצורך השמירה, ונועל ביתו כדרכו, דבכה"ג לא חשיב שכר שבת כיון שאינו עושה כלום, אבל ל"מ כן דעת הראשונים**

שבת בפועל ולא בפקדון, וסתם פועל אין בו דיני שומרים.

תוד"הוכן א"ר יוחנן כו' בההיא הנאה דקא מהימן ליה כו', לכאורה השוכר את הפועל לשמור את הזרעים שלא יאכלום העופות, שזו היא שמירתו כמבואר בתוספתא שבת פ"ח ה"ו, לא מסר לידו כלום, דהא לא חיישין לגנבי אלא לעופות, ולא דמי לפקדון דמהימן ליה בדבר המוסתר שיכול להכחיש בו, ובזה י"ל דלכו"ע בעי קנין דוקא, וכן תינוק אין בו חשש גניבה רק שמירה מנזקים, ולפ"ז לדינא אין השומר את הזרעים יכול להתנות להיות כשואל בלא קנין, ואין בזה דוחק דהא בלא"ה מיירי בקנין דוקא.

### נדרים ל"ז א' בדין שכן פיסוק טעמים

ו. נדרים ל"ז א' בשלמא למ"ד שכן פיסוק טעמים היינו דאין קורין בתחלה בשבת, מבואר כאן דשכן פיסוק טעמים היינו בכל פסוק ללמד היכן להפסיק במשפט והיכן האתנחתא, אבל יגון הטעמים א"צ ללמדם אלא פעם אחת, וממילא ידעו לנגן כן בכל הפסוקים, וכן פשוט שהרי בשכר מלמדי מקרא בכל השנה קיימין, מיהו הניגון מסייע יותר לפרש המפסיק.

ויש לתמוה איך יתכן לומר בזה דלאו דאורייתא הוא, הרי ודאי חלוקת כל משפט לעצמו הוא חלק מביאור התיבות עצמן, מיהו גם לרב דס"ל דאורייתא הוא ומפרש כן הא דכתיב ויבינו במקרא, צ"ע מה יש להזכיר ד"ז כענין בפ"ע, ושום שכל אלו הפסוקים, ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים, [ואמרי לה אלו המסורות, אפשר דהיינו לר' יוחנן], הרי הדבר ממילא שקראו בספר תורת האלוקים כראוי בחלוקת טעמים ופסוקים, ובודאי כל זה נאמר למשה בסיני בחלוקה זו ובניגון זה.

והכא עדיף שלא נגרע משמירתו אלא דרגת הש"ש.

שם היה שכיר שבת שכיר חדש כו', לכאורה בשכיר שבת ניכרת טפי השבת מבשכיר שנה, דבימים מועטים ניכרת טפי השבת, וא"כ הוי זו ואצ"ל זו, ואפשר שכן דרך התנא לשנות שבת וחדש ושנה ושבו, ואפשר עוד דבשכיר שבוע שמבליע שנה שלימה בשכרו הוי טפי חידוש, שהרי משלם לו שנה יותר בגלל השבתות, ואפ"ה חשיבא הבלעה.

שם נותנין לו שכר שבת, יש לעי' במה ניכר שנותנין לו שכר שבת, הרי משלמין לו שכר חדש, וי"ל שאם החסיר בחדש שני ימים ממלאכתו מנכין משכרו, ואפי' חסיר שבתות מנכין לו, דכיון שאין מזכירין שבת בהדיא בתשלום מותר.

שם לא להפסיד שכרו, יש לעי' כמה שכר מפסיד, כגון שהזניח שמירתו ואכלו עופות מעט מהזרעים, הרי א"א להפסיד לו כל שכרו בשביל שעה אחת, ובסמוך אמרין א"ה רישא דקתני כו' ומי איתי ליה שכר שבת כו' משמע שמפסיד רק שכר אותו יום שאירע בו הנזק, שאם מפסיד כל שכרו מאי קושיא, אלא ודאי הוא מפסיד רק שכר אותו יום, מיהו י"ל דכשמקבל שכר לפי כל יום, באמת אין קשר בין הימים, ומפסיד רק שכר אותו יום, אבל בשכיר חדש מפסיד שפיר משכרו כל דמי הנזק.

שם א"ל הכי אמר רב ששת בשקנו מידו, יש לעי' מה ראה התנא לשנות דבריו בשקנו מידו, הרי ה' יכול לשנות פרה בלבד, ויתפרש בחיובי שומר שכר מן התורה, ואפשר דה' מקום לומר דבשקנו מידו מתחייב כדין ש"ש כל הזמן, אע"פ שיש ימים שאינו מקבל עליהם שכר, דסו"ס ניחא ליה שישכרוהו בימות החול, ועי' לעיל סק"ד שהתנא רצה לשנות עיקר דין שכר



על העינוי שמורד עליה, ועוד שזה קנס בעלמא ולא שכר מלאכה, ולכן רק מיחזי כשכר שבת, ומ"מ ל"ד לשכר כלים דסו"ס חשיבא כעושה מלאכה אצל בעלה, ושייך לדון בזה משום שכר שבת, ואפי' אינה עושה שום מלאכה, מ"מ התשלום מתייחס למצב שהם משועבדים זל"ז, וחשיב שמרויחה בשבת בגופה, משא"כ בכלים שאין לשכר קשר עם האדם כלל. – הרי"ף הביא ירושלמי שהקנס כנגד המלאכות שעושה לבעלה, אבל לתלמודן שמורדת רק מתשמיש אין כאן אלא קנס על העינוי.

### בשכר שבת גמור אסור גם בפוחת

ומהא דבפוחת לא מיחזי כשכר שבת ג"כ יש ללמוד שאין זה שכר שבת גמור, דודאי אסור לקבל שכר שבת לפחות מחובו, דאטו אם יקבל כסף מראש, ואח"כ יוותר על הכסף בגלל מלאכתו לא יחשב שכר שבת, ויש לדחות דכיון שמתחלה ניתן לשם שכר אסור, ומ"מ הדין פשוט שהפוחת מחובו חשיב שכר שבת גמור, כמו שהמוסיף על חובו חשיב שכר אע"פ שאינו מקבל לידיו כעת, ונראה שזו דעת הריטב"א במסקנתו לאיסור, ולא שהשאייר הדבר בספק, מיהו צ"ע בריטב"א מו"ק י"ב א' שכתב שם לחלק בין אלו שעובדין בחוה"מ בשכר או בפרעון חוב שלהם, ועמשנ"ת בזה במו"ק ס"א סק"ח.

### שבת ק"כ א' מתני' ואומר לאחרים בואו והצילו לכם, כל הסוגיא

ח. שבת ק"כ א' מתני' ואומר לאחרים בואו והצילו לכם, משמע שה' מקום לאסור לומר לאחרים שיצילו, דכיון דשרינן ליה לעסוק בהצלה ע"י אחרים ואינו מסיח דעתו מהדליקה יש לחוש שמא יכבה, ואין כונת התנא לאשמועינן שכ"ז שלא אמר הצילו לכם אינו הפקר ואין להם רשות להציל לעצמם, וכ"נ בסיפא דקתני בואו

ונראה דאין כונת הגמ' לומר דל"י לאו דאוריתא הוא, אלא שאין זה בכלל מה שאמרה תורה מה אני בחנם, כיון שניתן להבין את דברי התורה בלא פיסוק טעמים, א"כ אין זה בכלל עיקר התורה שחייבה תורה ללמדה בחנם, ולפ"ז י"ל דמודה ר"י דביאור הפסוק ויבינו במקרא הוא פיסוק טעמים, ומ"מ סבר שמותר ליטול שכר על לימוד זה.

ובירושלמי ה"ג אמרינן כתיב ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים מה אני בחנם אף אתם בחנם, יכול אף מקרא ותרגום כן ת"ל חוקים ומשפטים כו' ואי אתם מלמדים בחנם מקרא ותרגום, ואפשר דס"ל שרק תורה שבע"פ אסור בשכר, מ"מ חזינן דאף דברים שהם ודאי דאוריתא אינו מוכרח שאסרה תורה ללמדו בשכר, ושפיר י"ל דהיינו מאי דס"ל לר' יוחנן.

### כתובות ס"ד א' בדין מורדת דמיחזי כשכר שבת

ז. כתובות ס"ד א' איהי דמיפחת קא פחית לא מיחזי כשכר שבת, איהו דאוסופי קא מוספא מיחזי כשכר שבת, נראה דאיש ואשה חשיבי כעושינן מלאכה זה אצל זה, כדאמרינן ב"מ צ"ו ב' דאשה אצל בעלה חשיב בעליו עמו, [ונכתב הראב"ד פכ"א מאישות ה"ט דה"ה בעל אצל אשתו, דהא דמשועבדין זל"ז חשיבי כעושינן מלאכה זל"ז, מיהו ש"פ חלקו עליו בזה עבהגר"א חו"מ סי' שמ"ו ס"ק י"ז, ומ"מ לא תירצו כן בגמ' כיון דסו"ס משועבד הוא לה ומיחזי כשכר שבת אי לאו דפוחת לה], ולכן יש כאן מלאכה שמקבלת עליה שכר שבת, ומ"מ שפיר אמרו בגמ' דהוי רק מיחזי כשכר שבת, כיון שאפי' אם אינה עושה כעת שום מלאכה, או שהכניסה לו ד' שפחות ויושבת בקתדרא, אפ"ה אינה מקבלת שכר שבת, ואפי' כשעוסקת במלאכה אינה מקבלת ע"ז את התוספת, אלא עיקרו קנס

והר"ן כתב דהו"ל כזוטו של ים, ולכאורה בודאי יכול לבחור מקרוביו וידידיו לתת להם לזכות קודם לאחרים, נוגם יכול לומר לנכרי שיציל או כל המכבה אינו מפסידן, וממילא לא הוי הפקר ממש, אלא דמכיון שאומר בואו והצילו לכם נתן רשות לאלו שדיבר עמהם, ואם נתן רשות לכל אדם שירצה וכן אם אמר סתם בשוק בואו והצילו לכם, י"ל דהו"ל כהפקר, כמו סופי תאנים שמכיון שהבעלים אינו משמרם ה"ל כהפקר פסחים ו' ב'.

**שם** אר"ח מדת חסידות שנו כאן, אמר רבא חסידי כו' אלא אמר רבא כו', יש לעי' מאי קשיא ליה לרבא הרי באמת נוהגין עמו מדת חסידות שמחזירין לו הכל משלהם, ונוטלין ממנו רק שכר טירחא, וי"ל דאה"נ אלא דקשיא ליה לרבא דמשמע שכך ראוי לעשות במדת חסידות, וזה אינו דנהי דיש כאן פקחות להבין שאין זה שכר שבת, אבל סו"ס יש בזה תביעה לקבל שכר שבת בהיתר, וחסידי לא עבדי הכי, ורבא בא לבאר שלא זו הדרגה העליונה, והמשך הגמ' וה"ק ואם היו פקחין כו' פרש"י שזה גם פירושא דרב חסדא.

**שם** אלא אמר רבא הכא בירא שמים עסקינן כו', נראה דכונתו לפסוק בתהלים אשרי כל ירא ד' ההולך בדרכיו, יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, ולכן לא ניחא ליה לאתהנווי משל בעה"ב, אבל מיגיע כפיו הוא רוצה ליהנות.

**ומבואר** בגמ' שאף החסיד הי' מבקש שכרו בחול, ורק משום שכר שבת הי' מחמיר, ויש לעי' למה אינו מחויב משום השבת אבידה לסייעו להציל מן הדלקה, ולא מגיע לו שום שכר, וי"ל דדוקא קודם שהפקיר שייך השבת אבדה, אבל לאחר שהפקיר אין כאן השבת אבדה, והוא מחויב להפקיר כי אסור להם להציל עבדו, לאחר שכבר הציל לעצמו שלש סעודות,

והצילו עמי, ש"מ שיש חידוש בהיתר זה, שהרי בסיפא ודאי אינו מפקיר באמירה זו שהרי אמר עמי, וש"מ שיש חידוש בהיתר זה, וכמשי"ת בסמוך בשם הר"ן, ובזה יש חידוש טפי שהרי מצילין עבדו בהדיא.

**ופירש** הר"ן דקמ"ל דאע"פ שכונתו שהמציל יציל עבדו בעה"ב אפ"ה מותר, מיהו הר"ן כתב כהר"ד שאחר מציל כמה שירצה, אבל לשאר פוסקים שמציל לעצמו רק ג"ס ה"ה שאסור לו להציל עבדו בעה"ב כיון שכבר יש לו ג' סעודות ממה שהציל, מיהו יכולין לזכות לעצמן וליתן לבעה"ב, שו"ר בספר אאמור"ר זללה"ה דכיון שבעה"ב הפקירן רשאין לזכות עבדו, וצ"ע בזה, שהרי בעה"ב עצמו אינו יכול להציל לעצמו אע"פ שהפקירן, ומ"מ יש חידוש שבעה"ב שקורא להם להציל עצמם, כונתו שיחזירו לו וכמ"ש הר"ן, ואע"פ שמצילין רק ג"ס, מ"מ דעתם להחזירם לו.

**ובירושלמי** אמרו דאחרים מותרין להציל מפני שראוי להזמנת אורחים, משמע דאחרים אינם יכולים להציל טפי מג' סעודות, אלא שאף הג' סעודות יש לשאול למה מצילין הרי יש להם אוכל בביתם ובעה"ב של בית זה נאלץ להציל מהשריפה ג"ס כדי שישאר לו אוכל, וע"ז תירצו שהם כמצילין לאורחים, ובסברא ג"כ מובן שהמציל לצורך עצמו עלול לכבות, כשרואה האש משתלטת על הצלתו, ולפ"ז אף במקום הפקר אסור להציל טפי מג"ס.

**שם** גמ' חשבון מאי עבידתיה מהפקירא קא זכו, פרש"י דהא הצילו להם קאמר להו לצרכיהם, ולכאורה אף אם אינם הפקר, מ"מ כיון דא"ל הצילו לכם נתן להם רשות לזכות בהם לעצמן, והו"מ למימר והרי הצילו להם אמרת לנו, ואם אינו מפקירן ומחייבם להציל עבדו אסור, דהו"ל כשלוחיו וכבר הציל לעצמו מזון ג"ס.

מיהו עדיין יש רגש נכון לטרוח ולהשתתף בצערו של בעה"ב ולא לבקש ממנו שכר כלל.

**שם** וה"ק ואם היו פקחין דידעי דכה"ג לאו שכר שבת הוא כו', בסיפא דקתני הצילו עמי אין להם רשות ליטול שכר כיון שההצלה של הבעלים, אבל כאן שזכו במזון שהצילו, אינם נוטלין השכר מבעה"ב, אלא מחזירין לו משלהם מה שעודף על שכר טורחם, ויש בזה פקחות כיון שבפשטות דעתם להחזיר לבעה"ב, ולבקש שכר טורחם, מיהו הדבר תלוי אם כשהגביהו זכו לבעה"ב ומבקשים ממנו שכר טירחת ההוצאה ממקום השריפה הו"ל שכר שבת ממש, אבל אם זכו לעצמן ועכשיו נותנין לבעה"ב ודעתם לבקש שכר טירחא מבעה"ב, אין זה שכר שבת שהרי טרחו בשל עצמם, ועכשיו נתנו לו משלהם את העודף על שכר טרחתם, ויעוי' בספר אאמור"ר זללה"ה בדעת המג"א סי' של"ד ס"ק י"ג שהיו פקחין לזכות מתחלה לבעה"ב רק את העודף על שכרם, ואם לא זכרו לעשות כן אסור להם לבקש שכרן, כיון שזכו הכל לבעה"ב, וברש"י נראה שהפקחות ידיעת ההלכה.

ובמו"ק כ"א א' אמרו סבר לאוקומי אמורא עליה, א"ל רב תנינא ובלבד שלא יעמיד תורגמן כו' ותורגמן השמיע לרבים, הרי בהדיא דאמורא בלשון הברייתא תורגמן, וניחא שפיר פרש"י, ואולי ס"ל לרש"י דמתורגמן מתרגם בחול בשני וחמישי, [וכ"כ במהר"ם חלאוה], והו"ל כשכיר חודש, שרואה סימן ברכה כמש"כ להלן, [ולפי' מהרם חלאוה צ"ע], משא"כ האמורא שהדרשא רק בשבת, ועוד העירו דמשמע בברייתא שכל השכר אין בו ברכה, וש"מ שאין כאן שכר של ימות החול, מיהו נראה דלא חשיבא הבלעה בתרגום של ימות החול, דעיקר השכר בשביל שבת שהעולים מרובים והקריאה ארוכה והציבור גדול, אבל בחול קורין עשרה פסוקים, ואפשר שאין המתורגמנין של שבת מזמינים עצמם לכל מנין של ימות החול, ואפי' מזמינים עצמם אין שכרם ע"ז, מיהו א"צ לזה דבפשוטו לא חשיב הבלעה כה"ג, (על קריאת התורה אין נוטלין שכר שזהו כבוד לעלות לתורה, ועושין את זה ברצון בחנם, והמתרגם גם צריך להתכונן לתרגם בע"פ).

**ור"ח** פי' שכר מתורגמנין שדורשין בשבת לציבור ועושין להם פסיקה נראה כאילו שכר שבת הוא, ולדבריו ניחא דלא הוי שכר שבת גמור אלא מיחזי כיון שאין התחייבות ליתן להם מעות, אלא שעושין פסיקה לעבור בקהל שיתן כל אחד מטבע אחד או שנים כפי שירצה ליתן לדרשן, אבל אין כאן חיוב ממוני, [שור' בספר אאמור"ר זללה"ה סל"ה סק"ח שפי' כן, והביא שכ"ה בתו' חכמי אנגליה, (ואומרים שזהו תו' חכמי איורא המוזכרים בראשונים), וז"ל שאינם עושין לו תנאי קצוב אלא מנהג של אותן בני העיר לנדב לבם לתת למתורגמנין], אבל לא מצינו שיקראו לרב הדורש מתורגמן, [ועי' תענית ד' ב' במפרש ובפי' ר"ח], ועוד דהא מצינו במגילה כ"ד א' דהעובר לפני התיבה נוטל שכר, וזה מתפרש

## פסחים נ' ב' בשלמא שכר מתורגמנין משום

### דמיחזי כשכר שבת

**ט.** פסחים נ' ב' בשלמא שכר מתורגמנין משום דמיחזי כשכר שבת, רש"י פי' מתורגמנין שמשמיעין דרשת החכם לרבים, וצ"ע דבמתני' דמגילה כ"ד א' תנן כדי שלא יפסוק המתורגמן, ותנן מכות ו' ב' שלא תהא סנהדרין שומעת מפי התורגמן, ואילו המשמיע הדרשא לרבים נקרא אמורא, כמו הדר אוקי אמורא עליה ודרש, וביומא כ' ב' לא הוה אמורא למיקם עליה דר' שילא, ובכתובות ק"ו א' ר"ה הוה דריש בתליסר אמוראי, שוב העירוני דאמורא הוא לשון הגמרא אבל בברייתות נקרא מתורגמן, כמו ר' חוצפית המתורגמן (מתורגמניה דריש לקיש),

בשמעתין בפסחים, ולכן לא תיקנו לה תוספת כתובה בשבת, שאין זה דבר הגון לחסידים, ואין ראוי לחכמים לתקן דבר שאינו משובח, אבל אין איסור בדבר, ואולי זו כונת ה"ר שמואל שבמרדכי דכיון שאין זה שטר שבת ממש אין איסור בדבר, שרק מיחזי כשטר שבת.

מיהו אכתי צריך טעם מה בין חזן למלמד תינוקות שאסור ליטול שטר שבת רק בהבלעה, כדאמרינן בנדרים, אע"פ שעוסק בלימוד התורה, ואולי כיון דפיסוק טעמים לא מיקרי ללמדו מקרא אין בזה קולא אלא של עוסק במצותו, שהרי ההיתר ליטול שטר בחול זה בגלל שפיסוק טעמים לאו דאורייתא הוא, ואפשר לומר דאגב שטר שימור דבעינן הבלעה אמרו כן גם בשטר פיסוק טעמים, אע"פ שהיה אפשר לתקן דלימוד שרי, אעפ"כ תירצו האמת שהם רואין סימן ברכה בלימודם כיון שהם שכורים לכל החודש, ואפשר לומר דחובת ציבור שאני, שגם הוא מתוך הציבור, משא"כ בלימוד התינוקות.

### ענין אין בהם סימן ברכה

י. שם אין בהם סימן ברכה, יש ללמוד משמעתין דאין בהם סימן ברכה אין הכונה שיפסיד את הקרן, אלא שלא יהיו לו מזה פירות לרווחים, דהא ודאי כותבי ספרים תפילין ומזוזות מתפרנסים ממלאכתם, ואדרבה נחא לחז"ל שיתפרנסו מזה וישארו במלאכתם, אלא שאין בפרוטות אלו סימן ברכה.

ולפ"ז צ"ע במ"ש במ"ב סי' רנ"א סק"ב דאינו רואה סימן ברכה מאותה מלאכה שאף שירויח במקום זה יפסיד במקום אחר, ונאפשר שזהו מה שנרמז במ"ש בגמ' לעולם, דאע"פ שנראה לפי שעה שהריוח, לבסוף יראה שהפסיד מה שהריוח, וזהו לעולם שיראה את זה בעולם, ומשמע שיפסיד גם את הקרן, ואפשר לחלק בין אינו רואה סימן ברכה לפרוטה שאין בה סימן

בשטר גמור [ולא בפסיקה בעלמא כפי' ר"ח], דהא אמרינן דאתו לאינצויי כדי לקבל שטר, ויש ליישב שגם על השטר הנידב בלא חיוב גמור אתו לאינצויי.

ויש לעי' בין לפרש"י ור"ח ובין למפרשים דמתורגמן אומר התרגום, למה מותר ליטול שטר ע"ז בחול, מ"ש ממלמדי תינוקות שאמרו נדרים ל"ז א' דאסור ליטול אלא שטר שימור או פיסוק טעמים, והרי אמירת התרגום זהו ביאור לתורה, ולפרש"י אפשר לומר שהרב הוא המלמד, והאמורא שמשמיע דבריו בקול לא נקרא מלמד תורה, אלא משמיע קול גדול לדברי הרב, כמו מגבירי קול שיש כהיום, ולפי' ר"ח אפשר שהמגיד דרשא הוא מעורר את הציבור, ולא מלמד תורה.

ולכאורה יש ללמוד מזה שהקורא בתורה והמתרגם לא חשיבי מלמדי תורה, אלא כשליח ציבור לתפילה ופורס על שמע והלל, שאין זו אלא חזרה והשמעה לרבים את הדברים שהם כבר למדו, ולכן השטר ניתן על השירות של השמעת הקול והניגון ולא על הלימוד.

לשון מיחזי כשטר שבת מצינו כאן, ובכתובות ס"ד א', ונראה מזה דכיון שאינו עוסק במלאכה, אלא במצות תורה ותפלה, אין בזה דין שטר שבת, כיון שהוא עוסק במצותו, ואין איסור להרויח כסף בשבת אלא לעסוק במלאכה בשטר, ואפי' לדברי הראשונים שאסור לקבל שטר כלים מנכרי, היינו מפני שיש כאן מלאכת כלים, אבל שליח ציבור שעוסק במצוה לא שייך לחשבה מלאכה, ואפשר שזו כונת המרדכי בכתובות ס"ד א', ועי' בסמוך דל"ד לפיסוק טעמים.

### בדעת ה"ר ברוך דאסור ליטול שטר חזנים

והנה ה"ר ברוך מיייתי מההיא דכתובות דאסור ליטול שטר חזנים, ולכאורה אין רא' משם אלא שאינו רואה סימן ברכה, כדאמרינן

שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי, פי' כגון שיש מרחק של שלשת אלפים אמה מביתם לשדה שלהם, ובין הבתים שלהם אלף אמה, וכל אחד יכול לשמור את השדה של חברו שהיא בתחומו, ומדלא קאמר שמור לי ואשמור לך ש"מ שהחידוש בזה שהוא חוץ לתחום, ולא אמרינן דאורחא דמילתא נקט, וקמ"ל דאע"פ שלגבי האומר הר"ז כמפעיל פועלים חוץ לתחומו, אפ"ה לא אסרו משום ממצא חפצך, ול"ד לשמירת פירות מחוברין שהם מוקצה, כיון שאינו אלא שומר, אבל להפעיל פועל חוץ לתחום ס"ד דחשיב ממצא חפצך, וקמ"ל דשרי כיון שאצל חברו אין זו מלאכה כלל, וכמשנ"ת בספר אאמו"ר זללה"ה בזה.

ולא שייך להזכיר כאן היתר בורגנין, שהרי להעמיד בורגנין בשבת הוי מלאכה גמורה, ורק כשאומר שילך לכרך פלוני בחול, אמרינן די"ל שאין כונתו להליכת איסור, כגון שיודע שעתידים בנ"א להעמיד שם בורגנין במוצ"ש, וממילא יגיע לשם בהיתר תחומין, ונמצא שלא הוציא מפיו בשבת דבר שהוא מוחלט לאיסור, ולא מפני שחושבין שיהיו בורגנין, אלא דכיון שהדיבור אינו מוחלט לאיסור, הו"ל הרהור, אבל בשבת עצמה כל חוץ לתחום הו"ל אמירת איסור.

ויש כאן שתי קושיות, א' איך מותר לשכור פועל בשבת, דהא שמור לי ואשמור לך הוי ש"ש, ב' היכי שרי משום שכר שבת, ובקושיא השניה י"ל דלא חשיב שכר כשלא הרויח דבר ממשי, וזה שחבירו נעשה ש"ש לא חשיב ריוח של שכר, שהרי כנגד זה גם הוא נעשה ש"ש, ועיקר הדין מבואר בהגמ"י פ"ו מה' שבת הט"ז שמותר להשאל לנכרי מחבת שלו לשבת, [במלאכת עשיית המלח שמבשלין אותו במחבת], ע"מ שהוא ישאיל לישראל מחבת שלו ביום ראשון, ואמנם מה שלמד כן מהתוספתא שמותר ליתן

ברכה, שהפרוטה קיימת אלא שאין בה ברכה, אבל אין הדבר נראה בפשטות שלכך שינו הלשון בגמ', די"ל שאמרו אינו רואה כיון דקאי על הגברא העושה את המלאכה, וכאן קאי על סוג המלאכה שאין בה סימן ברכה, וכן אמרו המצפה לשכר אשתו וריחיים אינו רואה סימן ברכה לעולם, אע"פ שאין בזה איסור ואינו בדין שיפסיד את הקרן, וש"מ שבכל מקום שדיברו על הגברא אמרו אינו רואה.

ולכן נראה דכל דבר לפי ענינו כמה יפסיד מחוסר סימן ברכה, ואפשר שבאותו דבר פעמים יפסיד גם הקרן ופעמים רק הרויח, כללו של דבר יש במעות אלו דבר המעכב את הברכה, וזה ישפיע בכל מקום.

שוב הראוני במסכת ד"א פ"ה ה"ז אין בהם סימן ברכה כו' שאין מורישין לבניהם ולבני בניהם, משמע שלא יתקיימו בידו לדורות הבאים, ואולי זו היא הכונה לעולם, (אבל שם ל"ג ברישא לעולם).

נראה דבהבלעה רואה סימן ברכה, שהרי מצינו שנשכרים לחדש ולא מסתבר שיפסידו, ולא אמרו בזה מיחזי כשכר שבת, ועי' שבת קכ"ז ב' לגרסת השאלתות שר' עקיבא בן יוסף נשכר לשלש שנים, ובאמת כל ענין הבלעה מתפרש שכאילו אין כאן דמים לשבת כלל, וממילא אין שייך שיהא חלק במעות שלא יהא בהם סימן ברכה, מיהו עיקר הטעם מפני שהדבר היתר גמור, שאין האיסור אלא כששכר שבת ניכר, וכיון שהוא מובלע אין מדת חסידות להמנע מזה, אע"פ שימי שבת משפיעים על גודל השכר.

**שבת קנ"א א' בדין שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי**

יא. שבת קנ"א א' דאר"י אמר שמואל מותר לאדם לומר לחבירו שמור לי פירות

בתחומך מפני שאינני יכול לעבור את התחום, אבל בימות החול שאני יכול לעבור איני צריך לשמירתך].

### בדין אשאיילני ואשאיילך

**בדין** השאיילני ואשאיילך כתב המג"א שם סק"ד דאפי' להשאל לגוי כלי שעושין מלאכה דאורייתא שרי, כמ"ש הגהמ"י דשרי להשאל לו מחבת, וביאר הגרע"א ז"ל להחידוש שאע"פ שאסור להשכיר לגוי כלי שעושין בו מלאכה בע"ש מפני שנראה כשלוחו, אבל כאן שאינו מרויח ממש מותר, ולא נתפרש מנלן דמהני טעם זה לענין להשכיר לו בע"ש, ואמנם דעת הגהמ"י משמע דבע"ש ג"כ מותר, כיון שטעם האיסור בע"ש משום שכר שבת, אבל לפי הטעם דמיחזי כשלוחו, י"ל דכל שיש לישראל תועלת מזה אסור, דכיון דתמורת השאלתו מחזיר לו הנכרי כלי בשאלה, א"כ ניחא ליה לישראל בשאלתו, ול"ד לשכר שבת דבעינן דבר חשוב וניכר, אבל לענין מיחזי כשלוחו י"ל דבכל אופן שמרויח אסור, מיהו אפשר לקיים מסברא דדוקא שכירות גמורה מיחזי כשלוחו, דאיסור שכירות מחודש הוא, ולא אסור אלא בשכירות גמורה שמטרת הבעלים לדמי השכירות.

### בתו' בעירובין שאין איסור לסיירי פירי בשבת

**בתו'** עירובין מ"ג א' כתבו שאין איסור לסיירי פירי בשבת, כדאשכחן שמור לי פירות שבתחומך, וה"נ סייר פירי אינו סיירי נכסיה לדעת מה הם צריכין למלאכתן בחול, אלא לשמור פירותיו מפני הגנבים והעופות, ואמרו לשון סייר שאינו הולך לשמור כל היום אלא לראות אם הם שמורים, נוכנתם להוכיח שהאיסור לכתחלה הוא מפני ששט ע"פ המים ולא מפני שסייר פירי, ולא נחתו לענין שכירות פועל ושכר שבת כלל, ומתפרש באופן המותר כמשנ"ת לעיל].

לו לשאוב מים בשבת מגומתו ע"מ שהוא ישאב משל נכרי ביום ראשון, או שיש להם זכות באותה גומא בשבת ומחליף עם הנכרי ביומו, [כן משמע הלשון ומחליף עמו של שבת למוצ"ש], דבזה ודאי לא חשיב שכר שבת אלא מקח בעלמא, אבל שפיר יש לקיים הדברים דהשאיילני ואשאיילך אע"פ שנעשין ש"ש זל"ז, לא מיקרי שכר שבת אלא מקח וממכר, וז"ל התוספתא לפנינו מו"ק פ"א ה"ב מוכר אדם עוגתו של מים לנכרי ומחליף עמו משבת למוצ"ש ואינו חושש, ובכת"י משכיר אדם עינתו, וכע"ז בהגהמ"י אלא שגרס גומתו].

**מיהו** לענין להשאל לנכרי בע"ש כלים שעושין בהם מלאכה ע"מ שישאיל לו, יש לדון אם מיחזי כשלוחו, והרמ"א בסי' רמ"ו ס"א כתב דבערב שבת ג"כ מותר, והמ"א שם סק"ד כתב דכלים שעושין בהם מלאכה ג"כ מותר כמפורש בהגהמ"י, והגרע"א ז"ל כתב לסייע ד"ז משמעתיך דשמור לי ואשמור לך, ועי' בסמוך ד"ה בדין השאיילני ואשאיילך.

**ובדין** שכר שבת יש לדון בזה דנהי דמותר בשכירות כלים, אבל אכתי באדם שעובד בעצמו י"ל דהו"ל כעוסק במלאכה ע"י השכר דאשמור לך, ועו"ק דלמכור ולהשכיר בשבת אסור בכל ענין, וע"כ כמ"ש אאמו"ר זללה"ה דלא מיירי בשכירות המחייבתו בדיני ממונות לעבוד, [ואף באופן שיחשב שומר שכר אבל לא נשכר כפועל], אלא שהסכימו לעשות טובה זל"ז, דחידושיה דשמואל אינה בדיני שכירות פועל בשבת, אלא בדיני טיפול בחפציו שהם חוץ לתחומו כמשנ"ת לעיל, וממילא מתפרש באופן המותר משום שכירות פועל, וכיון שכן גם משום שכר שבת ליכא, כיון שאין שכרו מוחלט לזכות בו, [ואין לפרש ששכרו לחדש ושבת, שהרי כל הענין מתפרש שא"ל שמור לי



**ביצה כ"ט ב' מתני' הולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו ואומר תן לי ביצים ואגוזים במנין כו'**

**יב. ביצה כ"ט ב' מתני' הולך אדם אצל חנוני הרגיל אצלו ואומר תן לי ביצים ואגוזים במנין כו',** נראה דזה לא חשיב שכר שבת, דמה שהחנוני משתכר במכירתו זה נקרא מחיר האגוזים, והמוכר חפץ ביו"ט לא מיקרי שהרויח שכר בשבת, שבמקרה אירעה המכירה ביו"ט, אבל אין כאן זמן של יו"ט לומר שהשכר הרויח ביו"ט, ולא דמי לפועל שמשתכר בזמן עבודתו והזמן של יו"ט, ואפי' עוסק בקבלנות מ"מ זמן המלאכה של יו"ט.

**ואאמו"ר זללה"ה** כתב בשבת ק"נ א' דאף בגונא דמקח מותר שכירות אסור, ואף בגונא דליכא משום שכר שבת, כגון שבא לשכור כלים לחודש ומתחיל בשבת, ואפי' כשאינו מזכיר כלום, דכיון שהתשלום לפי זמן והזמן מן השבת הר"ז מקח וממכר הניכר בשבת ואסור, [ולדעת הרמב"ן והר"ן שבת י"ט א' הרי מקח שמתחיל בשבת אסור אף בהבלעה, ולכן בלא"ה לא מהני הבלעה בכה"ג להתיר שכר שבת].

**ונפ"מ** שאם קנה גיזות וולדות לחדש ימים לא מיקרי שכר שבת גם בלא טעמא דהבלעה, שהמקח נגמר מיד ומעכשיו ידיה הוא, ואמנם מה"ט יש לחזק דעת הסוברים שאין דין שכר שבת בכלים, שכבר קנה זכות השכירות לכך וכך ימים, אבל בפועל שעובד בשבת לא מהני טעם זה שאין הבעלים קונה את הפועל, מלבד שפועל יכול לחזור בו, ועוד שפעולת מלאכה בשבת חמורה טפי כמשנ"ת, [ואפשר דדבריהם מייירי כשמשלם לפי ימים ולא קנה זכות השכירות, שיכול הבעלים ליטלו בכל שעה שירצה, אבל הדבר סתום שהרי הגוי ודאי זכה בע"ש את השימוש של שבת ואין הבעלים

יכול לחזור בו, וא"כ קשה מ"ט חשיב שכר שבת].

### בדין שכירות חדר ליו"ט

**ולענין** לשכור חדר ליו"ט שמבחינת מו"מ יש להתיר את זה כמו קניית ביצים ואגוזים, דכיון שאין לו היכן לדור הו"ל צורך יו"ט כמו אגוזים, אבל יש לדון כיון שהשכירות ליום היא, ויש כאן שכר ליו"ט, ולפמ"ש אאמו"ר זללה"ה יש לאסור, ולפמ"ש"כ לעיל י"ל שאם קנה את זכות השכירות מותר, ועכ"פ אפשר להשכיר באופן שהוחלט הקנין מע"ש ובדידיה קא דייר, מיהו אפשר שצריך לשכור באופן שאם יפול הבית ג"כ ישלם, דסתם שכירות שמשתלמת לבסוף הטעם מפני שמתחייב ע"י השימוש, וחשיב שכר שבת, אבל אם יחליט קנינו קודם שבת יש להתיר, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה סל"ה סק"ט שנתבארו הדברים דלא חשיב שכר שבת במקח כיון שאין התייחסות ליום, והמציל מן הדלקה כיון שעוסק במלאכתו בשבת ודאי חשיב שכר שבת, כיון שמלאכת פועל מתייחסת לזמן פעולתו.

**וכתב** שם דנפ"מ במוכר חפץ בשבת שרשאי ליהנות מהריוח של המקח ולא חשיב שכר שבת.

**בספר** שו"ת וחדושים סי' ס"ד כתב מרן זללה"ה שמותר לשכור חדר לצורך דירה בשבת ויו"ט, דכמו שמותר לקנות צרכי אכילה מותר לקנות צרכי דירה, והרי עיקר איסור שכר שבת הוא אטו מקח וממכר, ובדברים שמותר מו"מ לצורך יו"ט כ"ש שמותר שכר שבת, אבל אין נראה כן מדברי הפוסקים שאסור שכר חלוק וטלית שלובשן בשבת כמ"ש תו' שבת י"ט א' והראשונים שם, וכן דנו בשכר חזנים, וקרו ליה בגמ' מיחזי כשכר שבת, וכן שמירת התינוק מתפרש אף כשצריך לשמירתו בשבת,



ויש לדון בהלכה זו, א' דשכר שבת אינו כמעשה שבת, שאין כאן שום דבר ששייך לומר עליו שנעשה בשבת, וכמו שאם השוכר מחל לבעלים חוב, אין כאן מעשה שבת, ה"ה אם מסר לו פת או מעות בעין, אין חל עליהם שם מעשה שבת, שהם רק מקרה שבחר השוכר לשלם חובו מהם, אבל אין להם זיקה לשבת כלל, דאפי' שילם לו בפירות שצמחו לאחר השבת, דינו כפת ומעות, שאין לחפץ ששילמו זיקה עם השבת ורק כלפי המשכיר המקבל יש כאן גדר מעשה שבת, ואם השתמש במעות שקיבל, יש לו להשליך מעות אחרים תחתיהם, שהעיקר שלא יהנה מעבירת השבת, אבל אין זיקה לחפץ שקיבל מהשוכר, ולפ"ז אם מצא אדם את המעות שהשליך מותר להשתמש בהם, ושמעתי בשם הגר"ז שכתב לאיסור, ואפשר דבסתמא כה"ג יש הנאה לנותן, אבל אם מצאו אחר שלא מדעתו מותר.

ב' דאיסור שכר שבת הוא במקח וממכר שעשה, וכיון שכבר נקבע הדין שהמעות שלו בדיני חושן משפט, אינו מתקן כלום בהשלכת המעות לים המלח, אלא מענין תשובת המשקל שלא יהנה מן האיסור, מיהו יש חילוק שאם מכח השכירות זכה בפירות מסוימים, כגון שזכה בחלק מהפת שאפו בתנורו, לפי ההסכם שהי' לו עם השוכר, הר"ז כאילו כבר קיבל שכרו, ואיסורא דעבד עבד, אבל אם השוכר חייב לו מעות, והוא לא קיבל ממנו כלום, י"ל דלא עבד איסורא, ואע"פ שכבר נתחייב לו בדין כפי ההסכם, מ"מ אפשר דבלא מעשה לא עבד שום איסור, ובב"מ נ"ח א' מבואר שבאמת אינו חייב לו שכר שבת, ולא חל שום חיוב, וה"ה בשכרו נכרי לשמור פרתו, אבל בשכירות כלים שאינו רשאי להשתמש בהם י"ל שחל חיוב תשלום, ואיסורא דעבד עבד, ואפי' אם חכמים פטרו שוכר ישראל, אכתי י"ל דשוכר נכרי חייב לשלם, ועכ"פ באופן שכבר זכה הישראל בשכרו, אין

נדבפשטו לא מיירי בתינוק לפרה אדומה, וא"כ הוי צורך שבת, וסתם שמירת תינוק בשבת צורך שבת הוא].

ונראה מזה כמ"ש אאמור"ר זללה"ה שלא התירו שכר פעולה שנעשית בשבת כיון שזה מתייחס לזמן של שבת, ול"ד לביצים ואגוזים שהתירו מו"מ בצורת מתנה לצורך שבת, ולא מינכר שכר שבת, שהכל מתייחס לחפץ שבמקרה אירע מקחו בשבת, אבל כל פעולה שע"י אדם וכלים מתייחסת לזמן עשייתה, ובכה"ג לא התירו שכר שבת, שיש בזה זלזול בשבת שניכר שכר פעולה ממעשה שבת, ואע"פ שלשון רש"י כתובות ס"ד א' דשכר שבת אסור גזירה משום מו"מ ושכירות בשבת, וא"כ כאן שהתירו מו"מ כ"ש שהתירו שכר שבת, יש לחלק דשכר שבת ניכר טפי והוי זלזול בשבת להשתכר בו ויבא למו"מ, אבל כאן שאינו ניכר הקלו לצורך יו"ט.

וכבר כתבנו שאם מחליט קנין השכירות מע"ש שאפי' יפול הבית ישלם שכרו, לא חשיב שכר שבת כיון שדר בשלו, ואין שכירות זו משתלמת לבסוף דמקח הוא, ויכול להתנות שקונה השכירות מיד, ומ"מ אם יארע שום נזק מאשמת המשכיר לא ישלם לו, והרוצה להשכיר ביתו לשבת יכול להשכיר באופן זה, שהשוכר קונה זכות השכירות במוחלט, ויכול להתנות באיזה אופנים לא ישלם לו על מקח זה.

### שו"ע סי' רמ"ה ס"ו בדין הנאה משכר שבת

יג. שו"ע סי' רמ"ה ס"ו אם אפו א"י בתנורו של ישראל בשבת על כרחו ונתנו לו פת בשכר התנור אסור ליהנות ממנו, וה"ה מעות כמ"ש במ"ב ס"ק כ"ד בשם א"ר, ועבה"ל ד"ה אסור בשם בגדי ישע שאסור לקבל אבל אם קיבל מותר ליהנות ממנו, וסיים דלשון השו"ע ל"מ כן.

סי' ש"ל סק"ח הביא מהמג"א דאם יש לחוש לאיבה שרי, וסתמות דבריהם נראה שנוטלת את השכר ואינה חוששת, שאם צריכה לאבד את השכר היו מפרשים דבר זה.

**ובאמת** הדבר פשוט שמיילדת נוטלת שכרה בשבת, וכ"כ במ"ב סי' ש"ו ס"ק כ"ד, ולכאורה הטעם משום דודאי יש לחוש שלא תהא מכשילין לעתיד לבא, אבל למש"כ כיון שהיא מוכרתת לעשות המלאכה משום פיקו"נ, אין נוסף איסור ע"י נטילת השכר, וא"צ בזה להיתר דשלא תהא מכשילין לע"ל, וולא דמי למציל מן הדליקה שאסור להציל עבור בעה"ב, וא"כ אינו מחויב בדבר משום השבת אבידה].

**תוספתא שבת פ"ח ה"ז ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים**

**יד. תניא** בתוספתא שבת פ"ח ה"ז ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת אלא אומר לו תן לי שכרי של עשרה ימים, והובאה ברי"ף ורא"ש שבת פ' שואל, ויש לעי' למה יבקש שכר של שבת אם הוא שכיר חדש, ולשון הרמב"ם פ"ו הכ"ה אלא יאמר תן לי שכרי של שנה או של עשרה ימים, ולשון הטור אלא תן לי שכר החדש, ולשון השו"ע סי' ש"ו ס"ד תן לי שכר השבוע או החדש, ומדבריהם משמע דאע"פ שהוא שכיר שבת לא יאמר לשון שבת על שבעה ימים, אלא יאמר שכר שבעה ימים אבל לא נתפרש א"כ למה שנו בתוספתא שכר עשרה ימים ולא שכר שבעה ימים, [וכ"ה בר"מ פ"ח עשרה ימים ומ"ש שם ואם ה"י שכיר שבת זו טעות הדומות], וגם הרמב"ם והטור הזכירו טפי משבעה, וגם לשון השו"ע שהזכיר שבוע וחדש צ"ב, לפי מש"כ שהנדרון אם להזכיר שכר שבת על שבעה ימים, דבכה"ג אין מקום להזכיר לא חדש ולא שנה ולא עשרה ימים.

מקום להחזירו לנכרי שאינו מתקן בזה כלום, רק מענין של יולין הנאה לים המלח.

ג' גם יש לדון האם שכר שבת אסור בהנאה כחמץ בפסח או שרק אסור ליטול, אבל לאחר שנטלו ונשלם האיסור, אין בזה דין איסור"נ, ובבגדי ישע המוזכר בבה"ל הביא שאם קיבל חמץ בפסח בשכר אפיה בתנורו מותר ליהנות ממנו, רק שאסור לו ליקח מהם לכתחלה, ול"ע שם, אבל אכתי י"ל דשכר שבת לא אסור בהנאה אלא לכתחלה שלא החמירו בזה לענין הנאה בדיעבד.

**בדברי הריטב"א בע"ז במילדת את הנכרית בשבת שנוטלת השכר וזורקתו לים**

**שו"ד בריטב"א ע"ז כ"ו א'** שכתב במיילדת את הנכרית בשבת לס"ד דרב יוסף דשרי, שנוטלת את השכר וזורקתו לים, ששכר שבת אסור, ומבואר דאע"פ שנטלתו כבר אסורה להשתמש בו, ועיקר פירושו בגמ' צ"ע, דלא משמע שמיילדתה בשכר ומפסידה שכרה, דודאי מציא אמרה לה שאין רצונה לעבוד בחנם, כי שכר שבת אסור בהנאה, והי' נראה מזה דכיון שצריך לעשות את המלאכה משום איבה רשאי ליטול שכר, שעיקר איסור שכר שבת משום דאמרינן ליה לשבות ולא לעבוד, אבל כאשר הוא מחויב לעבוד בע"כ משום איבה, אין שום ענין לוותר לנכרי על שכרו, וכיון שנוטלו מן הנכרי, אין לחייבו לאבדו, שאין בזה תיקון לעיקר מלאכתו בשבת, ולא דמי לשותפות גוי במרחץ וכיו"ב שכתב הרמב"ם שישאיר השכר של שבת לנכרי, דהתם חשיב הנכרי כעובד בשליחותו, ואסור לו להרויח ממלאכת הנכרי בשבת, ויש לו ברירה שלא יעבוד כלל בשבת, משא"כ כאן שהיא מוכרתת ליילדה משום איבה. והנה מסקינן בגמ' שאין מילדין נכרית בשבת, וא"כ ליכא נפ"מ לענין שכר, אבל במ"ב

מסוים מיום זה עד יום זה, הרי השבת מובלעת יותר.

והנה כבר ביאר אאמו"ר זללה"ה שם דאע"פ שאם חזר בו באמצע השבוע מקבל שכר חצי שבוע בלבד בין אם הפועל חזר ובין אם בעה"ב חזר, אפי' הכי חשיב שפיר יחידה אחת של שכר שבת, דכמו שמשערין חצי יום כך משערין חצי שבוע, שזה חצי מיחידה אחת שיש לו ג"כ מחיר, אבל אין זה מגלה למפרע שהשכירות לימים.

### בשכרו מליל ששי עד ליל שני

ולכאורה גם בשכרו מליל ששי עד ליל שני, אם הרויח ממלאכתו שעד מוצ"ש ראוי שישלם לו שכר שני שלישי, ואין זה מוכיח ששכירותו לימים, כמו השוכר את החמור ומתה בחצי הדרך, שאם הרויח מחצי הדרך צריך לשלם לן, תדע דאטו שכיר שבוע וחזר בו בשנה השביעית מפסיד השוכר כל השש שנים באופן שאין משום עבדי הם, או שחזר בו בעה"ב בשנה הראשונה וכי ישלם לו שכר שבע שנים, אלא ודאי כל דבר לפי ענינו אם הפסיד מחזרתו, ולענין שכר שבת שרי בכל ענין, וכבר נתבאר כ"ז בספר אאמו"ר זללה"ה שם, אלא דבשלשה ימים רצה לחלק בזה, והיינו שאין זמן שנקרא שלשה ימים כמו שבת וחודש, ורק ע"י שמתחייב בכל ענין לשלם כולו, הרי הוא עושהו כזמן אחד, אבל למש"כ שהשכירות אינה לפי ימים אלא מזמן לזמן י"ל דשרי בכל ענין.

### בדין נטילת ריבית על יום השבת

טו. וכן לענין ריבית אם הלווה לשבע שנים בכך וכך, חשיב שפיר הבלעה, אע"פ שאם מחזיר בתוך הזמן משערין לפי ימים, אבל אם לא הלווה לזמן מסוים אלא כפי מה שיתאחר ישלם, בזה י"ל דלעולם לא חשיב שבת וחודש,

שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה סק"ו שכתב שזו רק הנהגת סלסול שלא להזכיר לשון שבת, אלא ימים סתם, אבל בכל ענין שתבעו שכרו מותר, כיון שנתחייב בהיתר, [ונסתפק דאפשר שגם לא יאמר שכר שבעה ימים שג"ז כמזכיר קצת את השבת, אבל בשבוע מבואר בשו"ע שמוותר], ועי"ש כמה אופנים ששייך להזכיר את השבת וקמ"ל שלא יזכיר, ולפ"ז נראה שהתנא ה" צריך לסיים תן לי שכרי של שבעה ימים, אלא קמ"ל שאפי' כשעבד עשרה ימים לא יזכיר שבת ושלשה ימים, וכ"ש כשעבד שבעה ימים שלא יזכיר שבת בלבד, ויש לדקדק מזה דבשכיר שבת שעבד עשרה ימים מקבל לפי ימים ואפ"ה מותר, ועי' בזה בסמוך.

עוד כתב אאמו"ר זללה"ה לדקדק מברייאת זו שאם שכרו לעשרה ימים ג"כ חשיבא הבלעה, דה"י מקום לומר דוקא שבת וחדש ושנה שהם זמנים מוגדרים מצד עצמם, ואין נזכרים בהם הימים, אבל בשוכר לעשרה ימים הרי נחית לענין הימים ושבת בכללן, ומכאן יש ללמוד דעשרה ימים ג"כ חשיבא הבלעה, מיהו כתב דהיינו דוקא אם הכל כיחידה אחת, שאם חזר בו הבעלים משלם לו שכר עשרה ימים, ונסתפק שם בשלשה ימים מאי, דכיון שהשבת שליש מהזמן ונשכר לימים אין כאן הבלעה כ"כ.

ולכאורה נראה שיש חילוק אם שוכרו לשלשה ימים, ויכול להתחיל שלשה ימים מתי שירצה, או ששוכרו מליל ששי עד ליל שני, שאין כאן מנין ימים כלל, אלא יחידה אחת של שכירות מזמן לזמן, ולכאורה כל שכיר שבת וחדש פירושו מזמן זה עד זמן של סוף החודש, ואין כאן התייחסות לימים, ומ"מ אין ללמוד מזה לאסור מליל ששי עד ליל שני, כיון דשכיר שבת עיקרו שבוע ימים, ובזה אין להתיר שלשה ימים, אבל כשאין מטרתו לשלשה ימים אלא לזמן

מקח וממכר ושכירות, ומקח וממכר גמור לא הוי, כיון שכבר סיכמו הכל מע"ש.

**ב. איסור זה קל מאיסור מו"מ**, שלא אסרו רק אם ניכר שנוטל שכר על מלאכתו בשבת, אבל אם הוא שכיר חודש מע"פ שצריך לעבוד גם בשבת, ואם יחסר ממלאכתו בשבת ינכו לו ממשכורתו לפי ערך, כמו כשמחסיר יום אחד מימות החול, מ"מ כיון ששכר השבת מובלע ואינו מוזכר בהדיא מותר, ואם משמר את הפרה וכיו"ב דינו כשומר שכר אף בשבת, ואפ"ה מותר שלא גזרו משום מו"מ אלא כשמוזכר שכר שבת בפירוש, וגם באופן המותר לא יזכיר בלשונו שכר שבת.

**שכיר שבת וחדש שמותר לקבל שכר**, היינו כששכרו במחיר מסוים לכל השבוע ולכל החודש, וסתמא אינו חוזר בו לא הפועל ולא בעה"ב, ואם אירע שחזרו בהן או שחיסרו כמה ימים משלם לפי ערך מדמי החדש, אבל אם שכרו לפי ימים, אלא שאמר שיש לו עבודה לחדש ימים לא מיקרי הבלעה.

**הבלעה שמצינו בגמ' זה בשבעה ימים** שהשבת נבלעת בתוך שבעה ימים, וגם יש מושג של שכירות לשבוע כמו לחדש, אבל אם מתחיל עבודתו לשבת מעט קודם השבת וממשיך במוצ"ש אין זו הבלעה, שהכל פעולת השבת, ואם שכרו מליל ששי עד ליל שני אפשר שמותר, אבל צריך לדקדק באופנים שתקרא הכל שכירות אחת.

**ג. לכאורה נראה שגם בפועל נכרי אסור שכר שבת**, דכיון שמשלם שכר שבת איכא משום מו"מ כלפי בעה"ב, ומלאכות של חולה שמותר אמירה לנכרי מותר ג"כ שכר כדלקמן דין ז', ובמ"ב בשם ח"א סי' ש"ו ס"ק כ"א הזכיר לפני עוור, אבל באמת גם הנותן עובר גוף האיסור שמשלם שכר שבת, ומה"ט אין לשכור

אם משלם לפי ימים ואם פסק באמצע השבוע משלם חצי, והרי אם לא קצב מחיר לחדש, אין כאן הבלעה כלל, מע"פ שקיבל רשות להמשיך הימים עד חודש, ורק במחליט לחדש וקצב מחיר, בזה אין מגרע שיכול לחזור בו, וישלם לפי ערך החדש, כיון שזו חזרה ושינוי דעת, אבל ההסכם מתחלה הי' מוחלט לחדש.

וכן הדין במורדת שאין שום זמן קצוב, אלא בכל יום שתפסיק יספרו מנין הימים שמרדה, ואע"פ שמרדה שנה, מ"מ לא הי' שום דבר שמאגד את הימים לשבת ולחדש, ולכן מיחזי כשכר שבת, ומזה למד המג"א לריבית עפ"ד הר"ן, מיהו סתם מלוה לחודש, יכול להתנות שאם יחזיר לו באמצע החדש ישלם לפי ימים, ורק במלוה בלי זמן, והריבית יתן לפי כל יום, בזה אין כח של שבת וחדש.

**בעיקר איסור נטילת ריבית על יום השבת יש לדון דקיל משכר כלים**, ששם יש כלי של הישראל שעושה מלאכה אצל הנכרי, ומשלם לו על שכירותו, ודמי למקח וממכר, אבל בריבית שאין שום דבר בעין ביד הנכרי רק חובת גברא, בזה אין לנו מקור לאסור להרויח בשבת, ול"ד למורדת שהאשה כעובדת אצל הבעל, ועכ"פ מזומנת ומיוחדת לו, וחשיב שנוטלת שכר על נפשה, ודמיא לפועל, וגם בזה אמרו רק מיחזי, שאע"פ שרשאי ליטול שכר כזה, מ"מ חכמים אינם מתקנים לה שכר ליום השבת כיון שאין זה דבר הגון לכתחלה, דמה"ט אינם רואין סימן ברכה.

## טז. דינים שנתבארו.

**א. פועל שעובד במלאכה המותרת בשבת**, כגון לשמור על התינוק, או לשמש מלצר בסעודה, אסור לקבל שכר שבת, אפי' סיכמו מערב שבת, ואע"פ שעובד במלאכה זו ג"כ בימות החול, טעם האיסור פרש"י גזירה משום

ויש מפרשים הטעם מפני שאין קוצבין להם שכר כפועל, אלא כל אחד מתנדב כרצונו, והנאסף מכולן נותנין לו, ולפ"ז אין היתר בשכירות גמורה, וי"מ דלצורך מצוה שרי, וקשה להקל בזה, מיהו יתכן דכיון שהוא מחויב בדבר, דהיינו שמצות הציבור מחייבת שיהא חזן ובעל קורא בשבת, הרי השכר ג"כ מותר, שהאיסור לעסוק במלאכה בשבת וע"י השכר מיחזי טפי כמקח וממכר, אבל כאשר השבת מחייבת את הציבור במלאכה זו, אין החזן מחויב להתנדב לעשות מלאכתו בחנם, ומ"מ אינו רואה סימן ברכה, ואם הוא חזן כל השנה ונוטל שכרו בהבלעה המותרת, הרי הוא רואה סימן ברכה, - ועי' דין ו' שיכול לומר לבעה"ב שאינו מחויב ע"פ דין, אבל בעה"ב יודע שאם יתן לו במתנה ימשיך עבודתו, ואם לא יתנו יפסיק, ואמנם יתכן שיפסיד שכרו פעם האחרונה כיון שאינם מחוייבין לו, אבל בסתמא כשרוצים בו יתנו לו שכרו בלי חיוב פועל.

ט. כולל ששי שבת לא מיקרי הבלעה שהרי מזכיר שבת בהדיא, ומקבל שכר על הלימוד בזמן המנוחה, ויש להתנות שאינו מקבל כשכר בטלה, אלא כמתנה, ואינו יכול לתבעו בב"ד.

י. אומר אדם לחבירו שמור לי פירות שבתחומך ואני אשמור לך פירות שבתחומי, ואפשר הטעם מפני שאינם מתחייבין כשכירות פועלים, אלא כמתנה תמורת מתנה, [דאל"כ בלא"ה יש לאסור בשבת משום קנין השכירות דהו"ל מו"מ ממש], אבל אם אמר שמור לי בשבת ואשמור לך בחול צריכין לפרש שאינם מתחייבין, אבל אין לסמוך ע"ז שלא נתרבה ממנו, כיון שקיבל שמירה תמורת שמירה, שאם יש כאן חיוב גמור לא מהני טעם זה, מיהו בשו"ע סי' רמ"ו ס"א כתב הרמ"א שמותר להשאיל כלי בע"ש ע"מ

מהקדש וצדקה, כמו שאסור להקדיש בשבת, (שכירות מגוי לצורך עירוב רעועה היא, ואין בה משום שכר שבת).

ד. אפי' אם אינו משלם שכר אלא פוחת מחובו דינו כשכר לכל דבר, וכמו פועל ששילמו לו מראש, דפשיטא דחשיב שכר שבת אע"פ שנתאכלו המעות קודם שבת.

ה. בדיעבד לאחר שעבד אסור לו לקבל שכר ע"ז, אבל אם כבר קיבל את השכר יש אומרים דאיסורא דעבד עבד ומותר ליהנות ממנו, אבל פשטות הפוסקים לאיסור, עבה"ל סי' רמ"ה ס"ו ד"ה אסור, ואם אין השכר בעין שכבר נשתמש בו, אפשר שא"צ להפסיד מממונו כנגד הרווח, וגם כשהשכר בעין צ"ע אם יש איסור בחפצא, שהרי לא נעשה בשבת, והאיסור רק על הגברא ליהנות ממנו.

ו. בין לכתחילה ובין בדיעבד יכול לעבוד באופן שהבעה"ב אינו חייב ליתן לו שכר ע"פ דין, אע"פ שידוע שבעה"ב יתן לו בתורת מתנה תמורת עבודתו מותר, ואע"פ שבעה"ב עושה כן כדי שימשיך לעבוד אצלו בשבתות אחרים, מ"מ כיון שאינו מחויב ע"פ דין ואינו יוצא בדיונים לא מיקרי שכר שבת, מ"ב סי' ש"ו ס"ק כ"ד ט"ו, וזה היתר גמור כמו שמצינו סברא זו בירושלמי לענין מכירת מע"ש פ"ג ה"א, דכיון שבאמת לא הרווח ממון, אלא שעשה מעשה שחבירו רוצה ליתן לו שלא בתורת חיוב, הרי עיקר האיסור ליתיה.

ז. רופא ומיילדת והנהג המסיע אותם מותרין ליטול שכר שבת, ומסתברא שרואין בזה סימן ברכה, כיון שהם מחויבין לעשות את המלאכה, וא"א לחייבם לעבוד ולהפסיד הברכה.

ח. חזן ובעל קורא וכיו"ב אינם רואים סימן ברכה בשכרם, ומשמע שמותרין ליטול שכר,

**יב.** המלוה מעות לנכרי בריבית ומשלם על כל יום שמאחר מלשלם, הר"ז כשכר שבת של כלים, נכ"כ המג"א, מיהו בסברא כיון שאפי' כלי אין כאן בעולם, אין לנו מקור לאסור, ואם מלוהו לזמן מסוים בסכום אחד כגון שמלוהו לחודש, הו"ל הבלעה ומותר ואע"פ שהנכרי יכול להחזיר באמצע השבוע וישלם לפי חצי שבוע, אפ"ה יש להקל מכל הני טעמי.

**יג.** מותר להשכיר כלים ובתים באופן שהשוכר קנה את הגוף לפירות מע"ש, שכבר נשלם המקח מע"ש, ונפ"מ שאם אירע אונס שלא מחמת המשכיר יפסיד השוכר, וזו עצה טובה לשכור אולם וכיו"ב לשבת, שהרי אין אדם חושש לאונסין כאלו.

**יד.** פעמים שהתירו מו"מ בשבת ויו"ט כגון שחסר לו אוכלין ונוטל מהחנוני הרגיל אצלו ביצים ואגוזים במנין, דהו"ל קנין שאינו מתייחס ליום השבת, ומה"ט מותר לשלם דמי טבילה נכ"כ בשם הנו"ב ואינו תח"י, דהו"ל כמקח ולא כשכירות ולצורך כזה מותר, ובאופן זה יכול לשכור חדר לדור בו בשבת, כמש"כ דין י"ג, (ובמקום הצורך יכול לשכור גם בשבת עצמה, כמו במקח של אוכלין, וצ"ע אם בלא דיבור משכח"ל קנין גמור של שכירות, דסתם שוכר כונתו לשכירות רגילה), אבל בדרך שכירות שמשתלמת לבסוף הר"ז כשכירות כלים, אע"פ שצריך להם לשבת.

שישאלו לאחר השבת, דסו"ס לא מיחזי כשכר שבת אלא כמחליפין כליהם זל"ז, ועבה"ל שם שלא יוסיף לו יותר ממה שקיבל.

**יא.** המשכיר כלים לחבירו ומקבל שכר על כל יום מהשכירות, איתא בשו"ע סי' רמ"ו ס"א שאסור ליטול שכר על יום השבת, וכ"ד רוב הראשונים, אבל יש חולקים דלא שייך איסור שכר שבת אלא באדם שעוסק במלאכה, אבל בכלי שביד חבירו ואין לבעלים שום זיקה לכליו בשבת, אין איסור להרויח בשבת, נול"ד למורדת דחשיב שמרויחה בגופה, ואפשר דיש להקל בזה לענין שאם קיבל השכר שא"צ להחזירו, עי' דין ה'.

**במ"ב סי' ש"ו ס"ק כ"א** כתב בשם הח"א דבשוכר כמה שעות לפני השבת וכמה לאחר השבת הוי הבלעה ומותר, והדברים צ"ת, נואף לדעת הח"א גופיה אין להתיר אלא באופן שנחלט השכירות וחייב לשלם בכל ענין ואינו יכול לחזור בו, עי' בסמוך, ובשכירות בתים היה מקום לצרף דעת הפוסקים המתירין בשכירות בתים וכלים, אבל הח"א סובר דמהני רק כשנחלט הקנין כולו קודם שבת, והבה"ל ד"ה נותן חולק עליו, ואמנם נקטינן כהבה"ל בהבלעה גמור של שבת וחודש, אבל אין ללמוד מהח"א להתיר בהבלעה מועטת, כיון שלשיטתו מיירי בנחלט המקח, ובזה בלא"ה כתבנו להקל בדין י"ג.

## סימן ב

## בדין סעודה בערב שבת ויו"ט

ליום השישי, שאם לא היו עושין סעודה כלל לא היו נענשים כ"כ.

עוד פי' הרמב"ן שהעונש על שעשו כן בקביעות, ור' יוסי לא התיר אלא במאורע מפני הצורך, אבל כשקובע כן הרי הוא מזלזל בכבוד השבת, וד"ז סתום בגמ' דהו"ל לפרושי דדיניה דר' יוסי אינו אלא במאורע, אבל לפי' קמא אפי' קודם שעה עשירית אסור, דקבעה סעודת שבת החשובה בערב שבת, ולא כליל שבת.

והרשב"א כתב בשם ר"ח דאפי' בבקר אסור לעשות סעודה גדולה מפני שעי"ז נמנעין מלהתעסק בצרכי שבת, ודוחק שהעיקר חסר מן הספר, ובפשוטו לא חסרו מהכנת צרכי שבת, ובחדושי הריטב"א כתב בשמו שאת הסעודה הגדולה של ליל שבת היו קובעין בע"ש, וזה אסור אפי' בבקר, וג"ז אינו ברור, ובפשוטו אין שום איסור קודם חצות, דהא מבואר בגמ' דאי מנחה גדולה תנן לא יתכן לפרשה משום מצה אלא משום קרבן פסח, דודאי מחצות עד הלילה חוזר ותאב לאכילה, ועוד שלא אסרו להמנע מאכילה בשביל כבוד התאבון לשבת, ועיקר העבירה היא הפגיעה והזלזול בכבוד השבת ולא מניעת התאבון, וע"כ כמשנ"ת מהרמב"ן שעי"ז ביטלו סעודת ליל שבת, וגם הריטב"א פי' כן, אבל נפ"מ בעושה סעודה גדולה בבקר, וחוזר ועושה כלילה כתיקנה.

**בדברי הירושלמי שאסור לעשות סעודת אירוסין בע"ש, ובמתני' דלאכול סעודת אירוסין בבית חמיו ב. מיהו בירושלמי כתובות פ"א ה"א אמרו שאסור לעשות סעודת אירוסין בע"ש**

א. גיטין ל"ח ב' ואחת קבעה סעודתה בערב שבת, מה שפירש"י שכיבדו את הלילה יותר מהיום, קשה טובא לומר שנעקרה בגלל זה, דסו"ס עסקה בכבוד שבת, והרי גם עשו סעודה ביום השבת, ולא יתכן להעניש ע"ז כ"כ, ועוד דערב שבת לא משמע ליל שבת, וכן מ"ש רש"י שאכלו בערב שבת כבכל יום, והיה להם להמנע מפני כבוד שבת, ג"ז צ"ע בפשטות הגמ' דמשמע שהי' דבר מיוחד בע"ש.

ובפשוטו נראה שהיו מקדימין סעודת ליל שבת מבעו"י, שלא היה נוח להם להמתין עד הלילה, ועשו הסעודה לכבוד שבת אלא שהקדימוה לפני שקיבלו שבת, והשתא הוא כמו קבעה סעודתה בשבת, דהיינו סעודת השבת, וזהו קבעה סעודתה דהיינו הסעודה הידועה ולא קבעו סעודה סתם, ומסתברא נמי ששניהם קבעוה באותו זמן, דהיינו בין מנחה גדולה למנחה קטנה שזהו זמן הדרשא, עי' רמב"ם פ"ל ה"י דמשמע שהדרשא קודם מנחה קטנה, ולכן לא ביארו בגמ' מתי קבעוה בערב שבת, מיהו גם זמן מנחה קטנה נקרא זמן בית המדרש, עד שנגמרה הדרשא והתפללו מנחה, ואח"כ הלכו לבתייהם לסעודה שלישית עד הלילה כמ"ש הרמב"ם.

אבל אם היו עושין סעודת שבת כלילה כתיקנה, לא היו נענשים על עשיית סעודה נוספת מבעו"י, דהא קי"ל כר' יוסי שאוכל והולך עד שתחשך, וכ"כ הרמב"ן שטועמים מידי משום קידוש במקום סעודה, אבל עיקר הסעודה עשו ביום, ונעקרו על ביטול כבוד לילה ועל נתינתו



בסעודת אירוסין, וא"כ משמע שהענין מפני התאבון, אבל הרשב"א בשם ר"ח מפרש הטעם משום הכנת צרכי שבת, ובאמת בירושלמי פסחים פ"י ה"א הזכיר טעם דתאבון, ובכתובות טעם דכבוד שבת, משמע דבאמת הטעם מפני שמתמעט כבוד השבת עי"ז, כענין שאמרו ביצה ט"ו ב' שיו"ט הסמוך לשבת משכיח את השבת], ועי' בה"ל סי' רמ"ט ס"ב ד"ה ואפי', וכבר כתבנו דמתני' משמע שכבר אירס, ובבה"ל שם מפרש לה שכבר אירס בו ביום, וקשה להעמיד מציאות כזו שאירס וחזר לביתו קודם הסעודה, וחזר בו ביום לסעודה.

### בירושלמי במו"ק שמתיר לישא בערב הרגל, בחילוק בין שבת ליו"ט

ג. שו"ר דבירושלמי מו"ק פ"א ה"ז ג"כ הביאו הברייתא תני אבל מתכוין הוא ונושא מערב הרגל ומבואר דלא חיישינן לעשות סעודה בערב הרגל כמו בתלמודן, ואמנם יתכן שהסעודה תהיה ביו"ט כדמשמע במפרשים, אבל בפשוטו מתפרש כבתלמודן שהטירחא ליום ראשון של נשואין שהוא בערב יו"ט, ואחרי שנכנסה הכלה יצאה הטירחא כדאמר בירושלמי שם, אבל אם הטעם מפני שהסעודה ביו"ט הו"ל לפרש ד"ז, ועוד דמסתבר שהשמחה בסעודה הראשונה, ואם היא בליל יו"ט הרי יש בה משום אין מערבין, וכ"כ הפוסקים בסי' תקמ"ו עי"ש במ"ב סק שיש להקדים הסעודה בשחרית, ולפ"ז מבואר בירושלמי שמחלקין בין שבת ויו"ט לענין איסור סעודה בעריו"ט, וזה מוכיח שהטעם לא משום תיאבון.

ויש לפרש הטעם מפני שביו"ט אפשר לטרוח בצרכי אוכל נפש ביו"ט עצמו, ולכן אפי' אם טרח בערב יו"ט לנשואין לא יפסיד שמחת יו"ט, ולפ"ז יו"ט שחל בשבת אסור, ויתכן דביו"ט דרך בנ"א לטרוח הרבה, ולא תפסד שמחת

מפני כבוד השבת, ויש לעי' דהתנן פסחים מ"ט א' ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ומשמע דמיירי לאחר האירוסין והולך רק לסעודה, ופרש"י דמיירי ב"ד, ואי מיירי בסעודה שניה י"ל דסעודה קטנה היא, אבל בגמ' מסיק דאתיא כר"י ומיירי בסעודה ראשונה, ולפמ"ש בשו"ע סי' תקמ"ו ס"א שרק בסעודה שבזמן האירוסין איכא שמחה גדולה, וא"כ י"ל שרק באותה סעודה אסר בירושלמי, אבל מתני' הרי מיירי שהוא כבר חמיו.

ולכאורה מתני' מתפרשא שפיר גם ב"ג שאם יחזור לבער לא יגיע לסעודה, ואם יגיע לסעודה לא יוכל לחזור לביתו קודם זמן הביעור, כגון שחמיו במקום רחוק, ועכ"פ יצטרך ללון שם ולא יוכל להגיע לביתו בבקר לבער, ובבה"ל סי' תמ"ד ס"ז כתב דבערב פסח שרי כיון שחייבין לסיים הסעודה בשעה רביעית, ואח"כ אסור לאכול פת לא חמץ ולא מצה, וקשה דהא יכול לאכול מצה עשירה, ועוד דסוף הסעודה בבשר ודגים ומיני תרגימא ג"כ חשיבי סעודה גדולה אע"פ שמושך ידו מן הפת, ויותר מיושב ללמוד מזה כהראב"ד פ"ל ה"ד שרק אחר חצות אסור.

### עוד ראיות אם קודם ט' שעות מותר סעודה גדולה

ועו"ק דבמו"ק ח' ב' מבואר שמותר לישא אשה בערב הרגל, וכתב במ"ב סי' תקמ"ו סק"ט דיש להזהר לעשות הסעודה בשחרית, וש"מ שמותר לעשות סעודה גדולה בשחרית, וכן בכתובות ד' ב' אמרינן שלא יבעול בע"ש משום חבורה ולא הזכירו איסור משום סעודה כמו במוצ"ש שם, ובירושלמי אמרו ע"ז הטעם משום כבוד שבת, [ואפשר דר"ל שימשך ולא יספיק להכין צרכי שבת, אבל באירוסין משמע שם שהעיקר מפני הסעודה, ואין נמשכין כ"כ

ובר"ן להלכה בגזירה זו], מיהו שחיטת בן עוף בליל שבת מתפרשת שהסעודה בליל שבת, שאם הסעודה ביום אין לחוש לליל שבת כלל [וכ"כ הריטב"א שם ג' א'], ולפ"ז אין שום הפסד בכבוד שבת שהרי אוכלין רק בשבת, [ואפשר שהסעודה נמשכת מהיום ללילה, אבל קשה לחוש בכה"ג שילך לשחוט באמצע הסעודה], ולפ"ז בעיו"ט שאין חשש שמא ישחוט בן עוף שרי, מיהו לפ"ז ערב שבת דכתובות הכונה ליל שבת כמו לא יבעול בע"ש וערב הרגל דמו"ק הכונה מבעו"י וא"כ לא מיירי בכתובות בסעודה בערב שבת כלל, ואולי גם הירושלמי אסר משום שמא ישחוט בן עוף וכיו"ב, אלא שלשון כבוד שבת לא משמע חשש חילול שבת, ומ"מ הדבר צ"ת שאם לתלמודן ע"ש פירושו ליל שבת מנלן דלהירושלמי לא מתפרש כן, והאחרונים נקטו דפלוגתא היא כמ"ש המג"א בסי' תמ"ד, ומהא דאמרו בירושלמי דליארס מותר בלי סעודה משמע שהענין מפני השמחה שבע"ש שהיא מבטלת קצת מכבוד שבת, אם מפני שאין טורחין יפה לשבת, או כעין מ"ש הבה"ל ד"ה מפני בשם הפמ"ג, שבוטלת חשיבות סעודת השמחה טפי מהשבת, ועכ"פ משמע שהי' מקום לאסור ליארס, וזה שייך רק בער"ש.

מן האמור נלמד דלענין סעודת אירוסין ונשואין ערב שבת קודם שעה עשירית הדבר בפלוגתא בתלמודן עם הירושלמי, [אא"כ נימא שאם הסעודה נמשכת בלילה ואיכא שמא ישחוט בן עוף אבל בפשוטו לצד זה בסעודה רק בלילה ואין בזה משום סעודה ער"ש כלל], ואין לומר דלתלמודן ג"כ לא שרי אלא כשהסעודה בלילה, דכולי האי הו"ל לפרושי בהדיא, ובפרט שערב הרגל שאמרו מו"ק ח' ב' מיירי ביום דוקא, ואף להירושלמי אין הטעם משום תיאבון אלא משום כבוד שבת, ועוד פליגי בדין ערב שבת ויו"ט משעה עשירית דלהירושלמי

יו"ט ע"י שמחת הנשואין, ולפ"ז גם כשחל יו"ט בשבת מותר, וסתמות הדברים דכל ערב שבת אסור.

ובזה מיושב דסתמא אין חשש משום תיאבון בסעודה שקודם חצות, וע"כ דכבוד שבת היינו שהסעודה תגרום למעט בכבוד שבת, אם מפני שיתן כל מה שיש לו לסעודה הגדולה ולא ישאר לו בשר ויין לשבת, או מפני שלא יספיק להכין לשבת, ושפיר קי"ל כר' יוסי דמשום תיאבון לא אסרינן מידי, ובירושלמי גופיה בערבי פסחים הביא דברי ר' יהודה משום תיאבון, ובאיסור סעודה הזכירו כבוד שבת ולא תיאבון.

### בדברי הירושלמי בפסחים דמוקי למתני' כר"י, ובמחלוקת הבה"ל והירושלמי

ד. מיהו בירושלמי בפסחים מוקי למתני' כר' יהודה ולא מחלק בין ער"פ לשאר ער"ש ויו"ט, וכן איתא שם מעשה דר' מנא אסר לר"י נשיאה לשתות משום הא דתני ר"ח דאסור לטעום כלום, וד"ז נשנה שם בברייתא בכל ערב שבת משמיה דר' יהודה, [ועיקר הדין מחודש טובא, ואמנם נראה שרצה לשתות יין, דמים ודאי ליכא איסור, אבל משמע שם שלמדו מזה לאסור מיני כסנין ומיני תרגימא, ובתלמודן ודאי לא סברו כן, שהרי רבא הוה שתי חמרא כוליה מעלי יומא דכפורי, פסחים ק"ז ב'], ולפ"ז אין ראי' מהא דאסור סעודת אירוסין ונשואין בערב שבת, דהא הירושלמי ס"ל כר' יהודה, אבל כבר נתבאר דאיסור הסעודה בירושלמי לא משום תיאבון נאסר שאין איסור תיאבון שייך בשחרית רק לאיסטגניס, וא"כ הירושלמי שאסר אתא ככו"ע, אבל אכתי החילוק בין עיו"ט לע"ש סתום, דבתלמודן כתובות ה' א' נראה שאין איסור סעודה בער"ש רק משום חבורה דבעילת בתולה, או שמא ישחוט בן עוף, [ועי"ש ברמב"ן

ק"ל כר' יהודה דאסור, ואפי' טעימה אסורה להירושלמי, ולתלמודן אפי' בערב פסח טעימה שריא.

### הערות ע"ס השו"ע והמ"ב

ה. שו"ע סי' רמ"ט ס"ב אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בימות החול כו' שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול וכל היום בכלל האיסור, הראב"ד כתב שרק מחצות אסור, והרמב"ם סתם ומשמע כל היום, וסמכו דבריהם על ההיא דגיטין ל"ח ב', אבל הרבה ראשונים פי' הגמ' בענין אחר, או מפני שעשו כן בקביעות, או שביטלו עי"ז סעודת ליל שבת, ואפי' אם טעמו משהו מ"מ ביטלו עיקר הסעודה, כמ"ש הרמב"ן, ולפ"ז אין לחדש איסור משום לתיאבון באכילה דשחרית, ואפי' מחצות שרי, וכן נראה בירושלמי דמשום תיאבון אסור רק מתשע שעות, כמבואר בתלמודן בער"פ.

והרמב"ם חילק בין סעודה גדולה שאינו רגיל בה שזה אסור כל היום, וסעודה שרגיל בה יש מצוה להמנע מתשע שעות, ואפשר שפי' כן בההיא דגיטין או ע"פ הירושלמי דאסור סעודת אירוסין ונשואין, אבל ל"מ כן בתלמודן, וכן נקטו הפוסקים להקל, עי' מ"ב סק"ט.

שם בהגה כגון ברית מילה או פדה"ב כו', באמת נראה דאף להירושלמי לא אסרו אלא סעודת אירוסין ונשואין שהשמחה גדולה, אבל שאר סעודת מצוה שרי.

שם ולאכול ולשתות בלי קביעות סעודה אפי' סעודה שרגיל בה בחול כל היום מותר להתחיל מן הדין, צ"ע דהא בעובדא דרשב"ג ור' יוסי אכלו כמה שעות, ומבואר שם בראשונים דלר' יוסי מותר להתחיל סעודה כזו לאחר תשע שעות, ולר' יהודה מיירי קודם ט' שעות, ואין לך קביעות גדולה מזו.

שם אבל מצוה להמנע כו', לא נתפרש מהיכן כתב הרמב"ם ד"ז, שאין דרכו להביא דברים מסברא, ולא מסתבר שחשש לדברי בה"ג, וגם לא חיישין להירושלמי שפסק כר' יהודה, ואפשר שלמד כן מהאמוראים שהיו מתענין ערב שבת משום איסטניס, ודכוותה כל אדם מט' שעות כמבואר בער"פ שאסור לאכול מט' שעות, וש"מ דלכו"ע זהו הזמן שמבטל התיאבון, ויש לכולם לנהוג כן לכתחלה שלא לאכול סעודה באותה שעה, [ולפ"ז בחורף שהשעות קצרות יש להקדים משמונה ומחצה, וכ"כ במ"ב ס"ק י"ז, ולפמ"ש"כ כל המצוה הזו לפי ההרגשה מדין תענית כל היום], אבל במקום מצוה כגון בפורים או בסעודה שלישית בשבת עי"ט בדיעבד אין לבטלה משום ענין זה, וכ"כ במ"ב ס"ק י"ג.

שם מ"ב סק"ח וה"ה בעי"ט כו', זה לפי הטעם לתיאבון, אבל אם הטעם שלא יספיק לטרוח לשבת, י"ל דביו"ט מותר כיון שיכול להכין ביו"ט, ויתיישב בזה הירושלמי דמו"ק ומתני' דפסחים.

שם מ"ב סק"ט ובבה"ל, עיקר החילוק בין אירס בע"ש לאירס מאתמול מובן מסברא, דכיון שדוחה את הסעודה עד עכשיו יכול לדחות עד לאחר השבת, אבל פשטות המשנה דפסחים דלאכול סעודת אירוסין בבית חמיו מיירי שאירס כבר מאתמול והוא כבר חמיו ועכשיו הולך לסעודה ראשונה שנועדה לכך, ופשטות הירושלמי בכתובות שאפי' אירס בע"ש לא יעשה סעודה בו ביום, דסעודת אירוסין אינה הכרחית באותו יום, וקילא לענין זה מברית ופדה"ב דלמחר כבר נשתכח הענין, [ובלא"ה לא אסרו אלא סעודות חתן וכלה דנפישא שמחה], אבל אירוסין שמגיע החתן לאכול בבית חמיו איכא שמחה תמיד, ואפי' בסעודה שניה דסבלונות שעבר הרבה זמן מהאירוסין ס"ל לר'

אבל כשנמנע מאכילה מרובה בגלל סעודת שבת לא מיעט במצוה כלל, ובודאי ראוי לקיים שניהם.

**עוד שם תמה על המג"א** שהביא מהב"ח, ולכאורה הדבר פשוט שזהו המבואר כאן בשו"ע מצוה להמנע, ומה צריך להביא ממרחק שיש להקדים סעודת פורים לפני ט' שעות, פשיטא שאין שום סיבה להתיר לכתחלה לאכול סעודת מצוה לאחר ט' שעות, אדרבה סעודת מצוה גדולה יותר ויותר מצוה להקדימה קודם ט' שעות.

**שם בבה"ל** במנהג שאוכלין בשחרית מזונות קודם הסעודה של הפת, בדרך כלל אכילה זו מועטת שלא יהא רעב עד הסעודה, וזה שרי לכתחלה, כמ"ש במ"ב ס"ק ט"ו, וכ"כ בבה"ל ד"ה מלקבוע, ואין חילוק בשיעור הסמיכות, ואדרבה כל אכילה בשבת גופיה עדיפא, [ול"ד לבצקות של נכרים דמצות מצה אינה משום כבוד יו"ט, ולדעת תו' שם באותה שעה מותר יותר], דבאמת גם אכילת המזונות זה כבוד שבת, ולכן אין מגרע בכבוד שבת אע"פ שהיה אוכל הפת שבסעודה ביותר תאבון, דכלל הסעודה אוכל לתאבון, שהרי אוכל סעודה גדולה של דגים ובשר לכבוד שבת, כיון שהכל ליקרא דשבתא אין לחוש לזה כ"כ כמו בע"ש, ומה"ט גם דן הד"מ שלא כאו"ז.

#### ו. דינים שנתבאר.

**א. בערב שבת ועיו"ט** [חוץ מער"פ] מעיקר הדין מותר לאכול סעודת חול רגילה עד שקיעה"ח או עד שעה שקיבל עליו שבת, שמאז אסור לטעום כלום עד שיקדש.

**ב. מצוה להמנע מלאכול סעודה גמורה של חול בע"ש ויו"ט** משעברו תשע שעות מהנץ החמה, [שהוא חצי שעה קודם מנחה

יוסי שהיא סעודת מצוה, וכ"ש סעודה ראשונה דלכו"ע היא סעודת מצוה אפי' לא נעשית בו ביום כמבואר בפסחים מ"ט א', ולכן לקיים דברי הירושלמי יש לדחות אפי' אירס בו ביום, [וזה אינו נוגע בזמננו שהקידושין בזמן הנשואין אלא שיש לדון מדין סעודת נשואין], וסעודת תנאים כהיום לאו סעודה גדולה היא אפי' נוטלין ידיים לסעודה.

**והמג"א** מפרש מ"ש בירושלמי הדא דאתא אמר שלא לעשות סעודה, דכונתו שאם כבר אירס לא יעשה סעודתו בע"ש, אבל אם צריך ליארס רשאי גם בסעודה, וקשה דבירושלמי אמרו אסור לאדם לארס בע"ש, וביארו דהאיסור מפני הסעודה אבל יכול לארס בלא סעודה, ויעשה הסעודה לאחר השבת, ומ"מ נקט תחלה אסור לארס מפני שבדרך כלל עושין הסעודה בזמן האירוסין, אבל אם האיסור רק הסעודה למה הזכיר ליארס כלל.

**שם מ"ב ס"ק י"א**, כבר נתבאר לעיל שענין כבוד שבת אינו משום תיאבון, ולא מצינו איסור משום תיאבון קודם חצות ואף לא קודם ט' שעות, אלא שהרמב"ם והטור נראה שחששו גם משום תיאבון.

**שם בה"ל ד"ה מותר**, מבואר מדברי המ"א בשם הלבוש שמותר למלאת כריסו בסעודת מצוה הראשונה אע"פ שעי"ז יפסיד סעודת שבת בלילה, כמו עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל הדבר קשה דכיון שריבוי האכילה אינה עיקר המצוה וכבר קיים עיקר הסעודה בשיעור אכילה רגילה, מניין לו להתיר לאכול עד אכילה גסה ועי"ז לבטל מצות סעודה בליל שבת וגם לקידוש בעינן סעודה, וכבר תמה הבה"ל דסעודת שבת הוי חיוב טפי, ודברינו גם אם החיובים שוים מ"מ אין הידור מצוה להרבות כ"כ באכילה, ואמנם כשאוכל כל חפצו הוי הכל בכלל המצוה,

ערב שבת, ועי' שו"ע אה"ע סי' ס"ד ס"ג שפשט המנהג להתיר.

ה. סעודות ברית מילה ופדה"ב וכן סיום מסכת עושין בשחרית, ואפי' לכתחלה עד שעה עשירית כיון שאין דרך לעשות סעודה גדולה ביותר, ובדיעבד כגון שמל מאוחר או שאר עיכובים, ונתאחר לאחר שעה עשירית, ג"כ מותר לעשות סעודה, אך יצמצם שלא תתקלקל סעודת ליל שבת, ומצוה לעשות סעודה, (ויתכן דעדיף לעשות הסעודה בליל שבת כמו בברית שחל בתענית שעושים הסעודה במוצאי התענית, אע"פ שאין ניכר כ"כ בשבת שזה לכבוד המילה).

ו. סעודה שלישית בשבת עי"ט אם נתאחר חייב לאכלה לאחר ט' שעות, וכן סעודת פורים, [ואף בסעודת הושענא רבא יש להקל, ובחזו"מ אם לא אכל עדיין סעודה ביום זה והוא רעב יש להקל לאכול מעט בסעודה], וכתב במ"ב סי' תקכ"ט סק"ח שיאכל רק מעט פת כדי שיאכל בלילה לתיאבון, ועי"ש בשעה"צ, ועכ"פ יאכל כשיעור שישאר תאבון ליו"ט.

ז. אם התחילו קודם שעה עשירית אין מפסיקין אפי' עד הלילה, אבל משנכנס שבת אסור לאכול עד שיקדש.

קטנה], דהיינו מתחלת שעה עשירית, וכל אחד צריך לשער בעצמו ממתי תמנע האכילה הזו ממנו את התיאבון לסעודת שבת, [השעות הם זמניות, ובחורף שהשעות הזמניות קצרות, הרי בשעה שמונה ומחצה הוי כמו תשע שעות ביום בינוני, ומ"מ מעיקר הדין עד סוף שעה תשיעית, אלא שכתב במ"ב להזהר בזה כיון שהזמן קצר].

ג. לאכול מעט להשקיט רעבונו מותר לכתחלה, אפי' סעודת פת גמורה, ואין צ"ל דכשצריך לאכול מעט מזונות להשקיט רעבונו שזה מותר לכתחלה, דהא בפת גמורה ג"כ מותר, וישתדל למעט בזה.

ד. סעודה גדולה כסעודת אירוסין ונשואין יש אוסרין אפי' בשחרית, ולכן לכתחלה אין לעשות סעודת אירוסין בע"ש אפי' אם עושה האירוסין בו ביום, מיהו כהיום אין עושין אירוסין אלא תנאים ובזה ודאי אסור לעשות סעודה גדולה להאוסרין, ואם אוכלין רק מיני מרקחת וכיו"ב מותר, ובנשואין בדרך כלל עושין הסעודה בליל שבת, וזה לא מגרע מכבוד שבת, ומ"מ הזכירו בגמ' שמא ישחוט בן עוף בשבת, ולכן טוב להמנע, ואם עושה הסעודה מבעו"י קיל טפי, ומ"מ טוב להימנע מלישא

## סימן ג

## בענין הדלקת נר של שבת ויו"ט

אין ריחן רע כבו ריחן רע עיטרן בין כבה בין דלק ריחו רע, ולמדנו מזה שהתירו להדליק בקרבי דגים שאין האיסור מפני הכבוד בלבד, שהרי מותר להכניס קרבי דגים לבית בשבת, וע"כ כדרכה שהחסרון רק בנר, וכשיניחו ויצא ימתין עד שיכלה הנר ויכלה עמו העיטרן.

עוד אמרו שם שלא תאמר הואיל וריחו רע יהא טעון הרחק ארבע אמות לפום כן צריך מימר אין מדליקין בו, לכאורה פירושו כמש"כ לעיל דכיון דרי"ש אסר רק להדליק בו ש"מ שאין חסר כבוד השבת מפני הריח לחוד דבאמת אין דינו כריח רע להרחקה, וכיון דלא מאיס כ"כ מפני שלא בא מקלקול רק זהו ריחו הטבעי, הרי מה"ט אין זה פוגע בכבוד שבת מפני הריח, אלא מפני הנר גזירה שמא יניחנו ויצא כדרכה.

## בקושיית הראשונים מאי שנא עיטרן מנפט

שם תוד"ה מתוך, הקשו מ"ט שרי רי"ש בנפט, שהרי לא אסר אלא בעיטרן, ותיצו שאין ריחו רע כעיטרן, והרמב"ן כתב שאין ריחו נודף מעצמו אלא כשמנענעין אותו, ובירושלמי משמע שהעיטרן כשנשרף מעלה ריח יותר מכח השריפה, [כריח נוצה ופלסטיק שנשרף], וזה באמת אין בנפט, מיהו מה שהוכיח הרמב"ן מחנוני שמחזיק נפט בחנותו צ"ע, שהרי הפקק סגור ולכך אין ריחו נודף, ומה שהשמש נמנע מלהטות זה כדי שלא יעבור הריח מידיו לכוסות ולקערות ולא בגלל שמצטער מהריח, ואפשר שגם מה שאומר לו בנפט מדוד לעצמך זהו בגלל הנדבך בידים, ולא מפני שריחו הנודף מעט גרוע כ"כ.

כ"ה ב' אין מדליקין בעיטרן כו' מ"ט כו', בביאור שאלת הגמ' מ"ט, ובביאור מפני כבוד השבת

א. שבת כ"ה ב' ר' ישמעאל אומר כו' מ"ט אמר רבה מתוך שריחו רע כו', יש לעי' מה שייך לשאול מ"ט, הרי מפורש במשנה מפני כבוד השבת ופרש"י שריחו רע, והדבר מובן בפשיטות שאין זה כבוד שבת לישב במקום שריחו רע, וי"ל דא"כ הול"ל שלא יניח אדם עיטרן פתוח בתוך ביתו בשבת, ולא דוקא בנר, א"נ אע"פ שכבר הדליק נר של שמן לא ידליק עוד נר של עיטרן, ורי"ש אסר הדלקת הנר בעיטרן וש"מ שיש חסרון מיוחד מפני שמפסיד הדלקת הנר.

ולמסקנא מתפרש מפני כבוד השבת שעלול לישב בחושך בגלל שריחו רע, וכלפי שכל הפרק במה מדליקין משום שמא יטה ושמא ימחוט, קאמר רי"ש שבוזה אין החשש משום מלאכה אלא משום כבוד השבת שלא יהא לו נר, וכבוד השבת משמע מניעת עונג של הנר, ולא צער הריח רע, ואפשר שאף אם יש לו נר אחר אין מדליקין בעיטרן לתוספת אורה, וזה ג"כ נכלל במ"ש מפני כבוד השבת, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה דכתב שמותר להדליק נר בעיטרן אם הדליק נר אחר, וק"ק שהרי העיטרן יגרום לו שלא ישתמש לאור הנר הראשון, מיהו י"ל דהו"ל כמכניס סתם דבר מאוס לביתו, שאין בידנו לאסור, אע"פ שלא יפה עשה, אם זה יגרום שלא יכנס לביתו עד שיכלה הריח, ובאותה שעה יכבה הנר.

## בביאור דברי הירושלמי בסוגיין

בירושלמי אמרו מה בין עיטרן מה בין קרבי דגים, קרבי דגים כל זמן שהם דליקין

ויתכן עוד דבנפט יכולין לכסות פי הנר וישאר בחוץ רק הפתילה ולא יהא ריח רע, אבל בעיטרן יש ריח משריפתו לחוד כמש"כ לעיל מהירושלמי, וזה נעשה בחלק הבולט של הפתילה, שלא מועיל הכיסוי למנוע הריח.

### בלשון יניחנו ויצא אם היינו שיאכל רק למחר

ב. שם אמר רבה מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנו ויצא, פשטות לשון יניחנו ויצא הוא שיוצא מן הבית לחצר שאוירה יפה, וממתין שם עד שיכבה הנר, שאין במשמעות הלשון שיטול סעודתו עמו, ולפ"ז נראה דכשחזור לביתו הולך לישון, ואינו אוכל בחושך, וכ"מ בפסחים ק"א א' דאי מיעקך שרגא אינם אוכלים בלילה כלל, שאם אוכלים בחושך הרי גם יקדשו בחושך, ואין להמציא מאורע שיאכלו אצל אחרים שיש להם נר ואין להם יין, אלא ודאי יאכלו הסעודה למחר ביום, והפסידו קידוש של לילה.

### מה סבר אביי כששאל ויצא, ובביאור מתני' דעל שאינן זהירות בהדלקת הנר

שם א"ל אביי ויצא, הקשו תו' דהא אביי נמי ידע שיש מצוה להדליק נר של שבת כדאמרינן על שלש עבירות נשים מתות כו', ואפ"ה לא חשש אביי אם יצא, וא"כ מה נתחדש לו במה שהשיב לו רבה שזה חובה, ותירצו שהחובה לאכול לאור הנר, מיהו קשה שהרי כשיצא ויחזור בחושך לא יאכל בלילה אלא ביום, וא"כ ביטול העונג הוא בזה שאינו אוכל כלל בלילה, ואין זה ענין לאכילה בחושך.

ובתו' הרא"ש תירץ דאביי סבר דשאינן זהירות בנר היינו שמדליקין משתחשך, וכתב כן רק לס"ד דאביי אבל למסקנא מתפרש כפשוטו שאינן מדליקות את הנר כלל, וכבר תמה הרש"ש שאין ראוי ליתן עונש מיתה על זה שביטלו עונג שבת, וראוי לפרש הדלקת נר דומיא דנדה וחלה

שהם חיוב מיתה, וזהו דיוק הלשון הדלקת הנר ולא קתני בנר [עי' תורע"א] שהעבירה היא בהדלקה ולא בביטול הנר לגמרי, [מיהו הערוני די"ל דלשון נר אינו מבורר כלשון נדה וחלה שהם ענינים ידועים בשם זה בהפרשה ובטומאה, אבל נר הוא שם של חפץ מסוים, ולכן הזכירו הדלקת הנר], והכי מסתברא שכמו שבכל יום מדליקין נר בבית כך מדליקין בשבת, ולא אמרו עבירה אלא בדבר שמסור לאשה לבד שאין הבעל יודע מתי הדליקה, אבל אם רואה חושך בבית ודאי לא יתן לה לזלזל בזה, אלא דפעמים שנתעכבה מלהדליק ומורה היתר לעצמה שעדיין יום הוא אע"פ שהכסיף העליון, וכן הזהירות בנדה וחלה לאו בעברייניות מיירי, אלא שאינן זהירות ולפעמים יוצא מזה מכשול.

מיהו מה שאמרו ל"ב א' ובב"ר וירושלמי שנמסר לאשה הדלקת הנר, וכן בברכות ל"א ב' כלום עברתי על אחת מהן, היינו לקיים המצוה של הדלקת נר לכבוד שבת, אלא דאכתי י"ל שהמיתה היא על איחור זמן ההדלקה, וע"ז אמרו שלשה דברים צריך אדם לומר בתוך ביתו ע"ש עם חשיכה כו' הדליקו את הנר להזהירם להדליק בזמן קודם שחשכה, אבל הלשון שאמרו על עסקי נר הזהרתי אתכם אם אתם מקיימין אותם כו', משמע המצות עשה של ההדלקה, וכן בירושלמי שמסרו מצות הנר לאשה מפני שכבתה נרו של עולם, והיינו שתדליק נר של שבת במקום הנר שכיבתה, וכן מודיעים לגיורת שלש מצוות אלו שתקיים אותם והיינו מעשה ההדלקה, שהרי אין הכונה כל מלאכות שבת, אבל אכתי קשה לקרא לביטול המצוה עבירה, שו"ר באו"ז בשם תנחומא דמפרש בהדיא בשלש עבירות דנר חיובו משום וקראת לשבת עונג, ומפרש שניתנה לה מצוה זו כדי שיתכפר לה על אותו הנר שכבתה, ולפ"ז י"ל שכאשר אינה זהירה להדליק נר חסר לה ההגנה של המצוה הזו, ונענשת על



שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שפי' דהחילוק בין חובה למצוה, דמצוה יש גבול לחיובה ואם כבר קיים את המצוה לא חייבוהו יותר, כגון אם יש לו בית אחר שיש שם נר, ובביתו כבה הנר, דלטעם מצוה הרי כבר הדליק נר וקיים מצותו, אבל לטעם חובה צריך שיתקיים הדבר במעשה, ולא סגי במה שקיים חובתו, ולכן אם יצא מן הבית אע"פ שקיים מצותו לא קיים חובתו, ויסוד הדברים כמש"כ דחובה פירושו שהדבר חמור בעצמותו, ולכן צריך להזהר שיתקיים בכל מצב.

לשון הרמב"ם פ"ה ה"א שאם ההדלקה רק מצוה אינו חייב לרדוף אחריה עד שיעשנה כגון ערובי חצרות [שיכול לסבול ולא לטלטל] או נט"י לאכילה [שאינו חייב לילך יותר מד' מילין ואוכל במפה] אלא חובה [וחייב לשאול על הפתחים ע"ש], ולפ"ז במה שאמר חובה עדיין אין מבואר למה לא יניחנו ויצא, שהרי חובה בא לחייב עשייתו וכבר קיים חובתו בהדלקה, אלא דמזה שהחמירו כ"כ שזו חובה למדנו שאסור לדור בלא נר, וכשנכנס לביתו לאחר שהנר כבה נמצא שדר בלא נר, אבל בפשוטו מצוה חשיב ג"כ חיוב גמור.

### בביאור לשון שאני אומר

שם דאר"נ כו' אמר רב הדלקת נר בשבת חובה, יש לדקדק מהו לשון שאני אומר, הול"ל הכי אמר רב הדלקת נר בשבת חובה, ועוד יש לדקדק בהא דקאמר על רחיצת ידים ורגלים ואני אומר מצוה, האם זה דברי רבה או דברי ר"נ שחולק על מה שאמר משמיה דרב, ועי' גרסת ר"ח, ואפשר שהם דברי רבה וה"ק דבדברי רב מבואר דהדלקת הנר חמירה מרחיצת ידים ורגלים, וכיון שאני אומר דרחיצה מצוה, ממילא מתפרש חובה חיוב גמור, ונמצא דשאני אומר נר חובה נלמד מכח הא דרחיצה מצוה, אבל מדברי ר"נ בשם רב שאמר ברחיצה רשות ובנר

עוונות שלה, ולא שמתחייבת מיתה על עוון זה, ובזהו פרשת תרומה איתא שנר שבת זכו בו הנשים וזהו תיקון כנגד לימוד התורה עי"ש.

ולפ"ז ידע אב"י שיש מצוה בהדלקת הנר, ואפ"ה סבר שאין הפסד אם יצא, דדי לנו בזה שיש לו אור אם ירצה, ואין קושיא לאב"י מברכת הנר, כיון שיש מצוה להדליק נר שיוכל להשתמש לאורו, ויש בזה דינים שצריך להדליקו סמוך לחשיכה להשלים עמוד האש לעמוד הענן, ולא יקדים דלא מינכר כבוד שבת, ושפיר שייך ברכה ע"ז.

### בביאור החילוק בין מצוה לחובה

ג. שם א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, החילוק בין מצוה לחובה הוא כמו מים ראשונים מצוה ואחרונים חובה, דהיכא שההפסד הוא רק שלא יקיים את המצוה זה נקרא מצוה, ואם ההפסד סכנה כמו מים אחרונים דאיכא מלח סדומית נקרא חובה, וה"נ אם חוסר הנר הוא רק חסרון בעונג שבת זה נקרא ביטול מצות עונג, אבל אם חוסר הנר גורם צער ועינוי זה נקרא חובה, והיינו דקאמר שאסור לדור בחושך בשבת כדין פגיעה חיובית בשבת, ולא רק ביטול מעלת עונג, כלשון רש"י כ"ג ב' שב"ב מצטערין לישב בחושך, ובסמוך ד"ה הדלקת נר פרש"י דבמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל כשהולך באפילה, וכל הני חשיבי פגיעה בשבת ולא רק ביטול מעלת העונג, ולכן זה חובה למנוע ממנו להגיע למצב שהוא יכנס לביתו בחושך, ולכן לא מצינן למימר ויצא ומה בכך.

ולפ"ז אב"י סבר שזו מצוה שיהא לאדם האפשרות ליהנות מן הנר, ואם הוא מוותר ע"ז ומניחו ויוצא לא איכפת לך, ורבה חידש שאסור לו לשהות בלא נר, וכן מצינו בסוטה מ"ד ב' דחובה הוי טפי ממצוה לענין חיוב חתן לצאת למלחמה דבמצוה פטור ובחובה חייב,

בשמעתין שהוא מלא הוד והדר ונראה מובדל מבני אדם כאילו כולם בני אדם והוא מלאך, כמו שאמרו אם הראשונים כמלאכים אנו בנ"א, ואם הראשונים בנ"א אנו כחמורים. ובמדרש רבה בראשית איתא בפסוק ויברך שבירכו באור פניו של אדם וקדשו באור פניו של אדם שאינו דומה אור פניו של אדם בחול כמו שהוא בשבת, ולפ"ז התחיל אצל ריכר"א מאור הפנים מיד לאחר הרחיצה.

### שם ותזנח משלום נפשי

שם ותזנח משלום נפשי א"ר אבהו זו הדלקת נר בשבת, פי' דבחול יכול להדליק לשעה קלה ולכבות, אבל לשבת צריך לכמה שעות, וזה לא הי' לו, דלא משמע שישב בחושך כל השבוע והזכיר רק את השבת, ואפשר דכיון שאף העמלים בחול הי' להם מנוחה בשבת, לכן הזכירו חסרון המנוחה והעונג בשבת, שנשכח מהם אפי' השלום והטובה של יום השבת, כמו הרחיצה שנעשית פעם בשבוע לכבוד השבת.

### בדין הברכה על הנר, ובביאור דברי הגאונים שכתבו לברך

ד. שם תוד"ה חובה, ואור"ת דשיבוש הא כו', באמת זה פשוט בגמ' דחובה בא להוסיף בחובת המצוה ולא לגרע, ואם למ"ד מצוה מברכים כ"ש למ"ד חובה, שהרי לא נתחדש כאן טעם אחר בחובת ההדלקה, אלא אותו טעם של המצוה נתחזק בכח חובה, ולא דמי למים אחרונים חובה שיש בהם מלבד הטעם של והייתם קדושים, גם טעם מלח סדומית שזהו מה שעושה אותם חובה.

מיהו בעיקר הדברים יש לדון אם מברכין על נר של שבת כיון שענינו הכנות לעונג שבת, וכמו שפשוט שאין מברכין על הרחיצה אפי' למ"ד מצוה, כיון שאין כאן מעשה מיוחד למצוה רק חובה להתכונן בחלק הגשמי לכבוד שבת,

חובה אין רא' שזו חובה טפי ממצוה, דמתפרש שפיר חובה כלפי רשות, וכה"ג אשכחן בסוטה שם דר"י דקרי למלחמה אחת מצוה מה"ט קרי למלחמה החמורה ממנה חובה, וכן בחולין ק"ה א' מצוה לגבי רשות חובה קרי לה, ולפ"ז ניחא דמייתי רבה מהא דאר"י א"ר, ואיך יחלוק ר"נ על דברי רב מדרב גופיה, ולמש"כ ניחא כיון שרבה מפרש בדברי רב שאין הרחיצה רשות אלא מצוה, ומוכיח כן מדר"י אמר רב, ורק מכח זה הגיע לשאני אומר דנר שבת חובה טפי ממצוה, וכמשנ"ת.

שם מאי מצוה דאר"י א"ר כך הי' מנהגו כו', הטעם במצוה א"צ הסבר דודאי שזהו כבוד שבת, וכמו שאמרו כבדהו בכסות נקיה, וכן מצינו במתן תורה שנצטוו בטבילה וכסות נקיה, ומייתי מר"י ב"ר אלעאי שנהג כך בקביעות ש"מ שזו מצוה ולא רשות, ואמנם אין זה הכרח גמור דרשות ג"כ מתפרש שזה דבר ראוי, מ"מ כיון שראינו שכך נהגו התנאים הר"ז נחשב למצוה, עי' סוטה שם שהחילוק בין רשות למצוה הוא לענין אם זה נחשב עוסק במצוה שפטור מן המצוה, ואפשר דכיון דטרח בה ר"י ש"מ מצוה היא.

### שם ודומה למלאך כו' בביאור הענין

שם ודומה למלאך כו', בקדושין ע"ב א' פרש"י במה שאמרו שם ת"ח שבבבל דומין למלאכי השרת לבושים לבנים ועטופים כמלאכי השרת, וכתוב והאיש לבוש הבדים, וה"נ אמרינן בבמה מדליקין על ר' יהודה שהיה מתעטף ויושב בסדינין המצויינין ודומה למלאך כו', ובנדרים כ' ב' נמי אמרינן מאן מלאכי השרת רבנן ואמאי קרי להו מלאכי השרת משום דמצוינין כמלאכי השרת במלבושים נאים, עכ"ל רש"י, והרא"ש והר"ן בנדרים שם שהם מובדלין בקדושתן ותורתם ופרישותם, ויש לפרש גם

ככל ההכנות לשבת ורק נר חנוכה חשיב מעשה מצוה.

**אבל** כנראה שהגאונים תיקנו כמה ברכות למצוות כאלו, וכמ"ש בסדר רב עמרם גאון, וכן הובא בשם ראבי"ה מירושלמי, וכנראה הם הוספות שהוסיף אחד המעתיקים דברים שקיבלו מהגאונים שנכתבו בצד הירושלמי שהי' להראבי"ה ואינו נמצא בשאר ירושלמי, ובאו"ז כנראה העתיק מראבי"ה [כמו שהוסיפו הרבה דברים במדרש תנחומא], ורבים כיו"ב שמקורם רק מראבי"ה בשם ירושלמי, ולשונם ניכר שאינו ירושלמי.

**ויש** לפרש הטעם ממה שמצינו שנהר כנשמת האדם על עסקי נר הזהרתי אתכם דהיינו להדליק נר, ואם לאו הריני נוטל נשמתכם, ואמרו היא כיבתה אורו של עולם, והיינו שמצות הנר כנשמה וכן בחנה ברכות ל"א ב', וכן גיורת מלמדין אותה שלש מצוות אלו, מכל הני משמע שהוא מצוה חיובית, ולא רק הכשר לעונג שבת, שוב נתיישב לעיל סק"ב שנענשת כשלא הדליקה נר, לא מפני עוון זה לחוד, אלא שניתנה לה מצוה זו להגן עליה, וכיון שלא הדליקה בטלה הגנתה ונענשת על חטאתיה, אבל לשון המשנה משמע שנענשת על זה, ולשון הגמ' שבת מ"ז א' כיון שהוקצה למצותו הוקצה לאיסורו משמע שיש על הנר דין מצוה, ולא הכשר לחוד.

**שו"ר** בתשובת הגאונים מרב שרירא ורב האי ששאלום אם הברכה מנהג או הלכה והיכן היא כתובה בתלמוד, והשיבו דהלכתא היא אע"פ שלא הוזכרה בהדיא בגמ', וזה ממה שאמרו ודאי דדבריהם בעי ברכה, והרי אמרו דנר חובה ואמרו שלשה דברים צריך אדם לומר כו', [אולי כונתו מנשים מתות], וסיימו שאין מברכין עובר לעשייתו רק מדליקין מבעו"י וכד מטי עם חשיכה כשמוסיפין שמן ומתקנים הנרות

ולא מצאנו ברכה על החלק הגשמי, כמו שאין מברכין על קניית בגדי צבעונין ביו"ט ואין זה אלא הכשר מצוה להגיע למצב של עונג, ובשבת קי"ט א' מנו בגמ' כל ההכנות שעשו האמוראים בעצמם משום כבוד השבת, והוזכר שם רב הונא מדליק שרגי, משמע שפעולתו שוה לשל שאר האמוראים, ובודאי משמע שלא בירך, דא"כ זוהי מצוה שבגופו ממש ולא דמי לאינך, ואמנם גם בזה הי' יכול לעשות ע"י שליח, אבל לא דמי לאינך כמו שמדליק נרות חנוכה בעצמו, [אך יתכן שהי' מדליק ומכבה ומכינס שיהיו נוחים להדלקת אשתו, ועי' תשובת הגאונים שהובאה להלן, שמדליקים תחלה ואח"כ מתקנים אותם], והדין נותן שאם שוכר בית מגוי לשבת והגוי מכין נרות דולקים ג"כ שפיר דמי, שאין זו מצוה שבגופו, רק הכשר מצוה, [שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה סק"ד שחייבין להדליק אע"פ שהגוי הדליק וזה לאחר שקי"ל שמברכין, והנדרון כאן בעיקר התקנה אם יש ראי' שמברכין], ולא דמי לעירובי חצרות שבא להחיר טלטול אע"פ שהוא צורך גשמי בלבד מפני שפעולת העירוב מעשה מצוה הוא, ואין לזה שום משמעות רק המצוה, וכן על נטילת ידים ושחיטה בפרטי הלכותיהן, אע"פ שהם צורך גשמי, אבל פעולתן מיוחדת למצוה, אבל הכנות גשמיות לכבוד השבת לא מצאנו בהם ברכה, וכן הכנת עירוב תבשילין שענינו רק הכנת בשר לשבת אין בזה מעשה מצוה לענין ברכה.

**ולעיל** כ"ג א' הזכירו רק ברכת נר חנוכה ושאלו היכן ציונו, ולא משמע שברכת הדלקת נר שבת ידועה, דא"כ פשוט שמברכין בחנוכה כבשבת, דהא סוגיין בנר שבת מיירי, והו"ל לפרושי תחלה שהנוסח ידוע בנר שבת, ולומר דה"ה חנוכה, וגם כשהקשו בחנוכה היכן ציונו הו"ל לפרושי דבשלמא שבת ציונו בקרא דוקראת לשבת עונג, ופשטות הדברים שהנר

יפה מברכים, ובילקו"ש ריש בהעלותך האריך הרבה בזכות נרות השבת עי"ש, ומכל זה מיושב מה שבירכו ע"ז.

### בדין נר שמודלק ועומד או שהביאוהו בלא הדלקה או שהדליקו גוי

שם ועוד נראה לר"ת שאם הי' הנר מודלק ועומד כו', לכאורה פשוט דהנחה ג"כ עושה מצוה בנר שבת, שאם הי' דולק במקום אחר והביאו לביתו דולק קיים חובתו, ולעיל כ"ג א' דייקנן מדמברכין להדליק ש"מ דהדלקה עושה מצוה, אבל בסברא אין מקום למצות הדלקה טפי מהבאה ממקום אחר נר שכבר דלוק, ורק בפרסומי ניסא שייך ענין בהדלקה ולא בכבוד שבת.

מיהו עיקר חידושו של ר"ת צ"ע, דבפשוטו לא שייך לומר שמי שהדליק נר שבת ע"י גוי לא קיים מצות הדלקת הנר, שאין מצות הנר אלא הכשר מצוה, ואמנם ראוי לקיים מצות ההדלקה בגופו וסמוך לחשיכה כשניכר שזה לכבוד שבת, אבל אם הקדים להדליק לכבוד שבת אין שום חסרון בהידור כבוד השבת אלא דלא מינכר בזמן ההדלקה, ואמנם אם יכבה וידליק ירויה שיהא ניכר שעושה לכבוד שבת, אבל לא שייך לומר שיש כאן חסרון בקיום המצוה, כיון שאינה אלא הכשר מצוה, כמו שכתוב בתורה לפני מתן תורה וכבסו שמלותם, וכי תעלה על הדעת שא"א לכבס ע"י נכרי, ואמנם בכה"ג לא יברך על ההדלקה כיון שקיימה בלא מעשה, שו"ר בספר הישר שכך נהגו הנשים לכבות ולהדליק, עי"ש, ולכאורה כיון שרצו לברך נהגו לכבות, אבל אין רא' שזה חיוב למצוה. וע"ע מש"כ בזה לקמן סק"ט, וכ"כ הגרע"א בסי' רס"ג ס"ה דכיון דאין שליחות לגוי א"א לברך על הדלקתו, וע"ע לקמן בדברי הפוסקים שכמה בנ"א מברכים זה אחר זה.

מה שהוכיחו מכיסהו הרוח צ"ב דהתם באמת המצוה קיימת, אלא שאינו מחויב לגלות העפר, ובאמת הפסיד המצוה, אבל כאן לדעת רבינו משולם המצוה התוצאה, ואין לתורה ענין שיכבה וידליק.

### אם חובת הנר רק מחמת הסעודה, ובדעות המפרשים והפוסקים בזה

ה. עיקר הא דהדלקת הנר חובה פרש"י ותו' שהכונה לסעודת שבת שאין סעודה חשובה אלא במקום אור, ולפ"ז חובה דקאמר היינו שחייב לאכול במקום נר ולא בחושך, והדברים צריכין ביאור מנלן לבאר ענין הנר על הסעודה, מה שלא הוזכר מזה בגמ' כלום, ובגמ' כאן ולעיל כ"ג ב' קרו לנר שלום בית, ופרש"י שבמקום שאין נר הולך ונכשל ואין זה שלום, או שבני ביתו מצטערין לישב בחושך, ולא הוזכר ענין האכילה כלל, ולשון שלום לא מתאים על עונג האכילה אלא על הפחד והתקלה, ועוד דמבואר ביומא שביהכ"פ שחל להיות בשבת מדליקין את הנר מפני כבוד שבת והכי קי"ל, וש"מ דבלא אכילה איכא חיוב כבוד שבת בנר, וכ"כ ר"ח ל"ד א' שאין שלום אלא באור, וכ"כ בשאלתות דאי ליכא נר לא מתאכיל ליה ולא משתת ליה ומעניא שבתא וליכא שלמא בביתיה, משמע שהענין שלום הכללי ולא האכילה דוקא, וכן הרמב"ם והראשונים לא הדגישו האכילה, ועוד דבפסחים ק"א א' מבואר שאם כבה הנר אינו אוכל סעודה בלילה וכמש"כ לעיל סק"ב, וא"כ אוכל את הסעודה לאור היום, ונמצא שאין חסרון הנר אלא בשלום ההליכה והשהייה בבית ולא בשלום האכילה, וכ"כ תו' פסחים שם דמה"ט אין חסרון בעונג אכילתו, ובשמעתין פשטות הדברים שכאשר מניח הנר וממתין בחוץ עד שיכבה הנר הרי הוא חוזר לביתו והולך לישן, ואינו הולך לאכול בחושך, ויאכל סעודתו ביום,

אשמועינן שאדם צריך לפקוד ולברר חובות ביתו אם נעשו, ועי"ז לא יחטא, ולא יסמוך בזה על חזקה, וזה אמרו מנא הני מילי שצריך לברר אחר ביתו, וכל חיוב דאית ליה אסמכתא בקרא חמיר טפי.

**אבל** הריטב"א והר"ן פירשו מנא לן הני תלת מילי, וכן בפי' ר"ח כתוב מנא לן דצריך הדלקת נר בשבת שנאמר וידעת כי שלום אהלך וגו' ואין שלום אלא באור כו', וכ"כ ר"ח לעיל כ"ג ב' דנר ביתו משום שלום ביתו שנאמר וידעת כי שלום אהלך, וצ"ע שלא הוזכר פסוק זה בסוגיא כ"ה ב' אלא קרא דותזנח משלום נפשי, ומשמע דלא ילפינן לה מהאי קרא, ועוד דמנה"מ מתפרש על אמירה דמתני' ולא על חיוב הנר, וגם הרמזים שפקדת נוך היינו עירובי חצרות ולא תחטא היינו מעשרות, הדברים מחודשים ואינם מתפרשים כן בסתמות הגמ' בדרך הפשט, וצ"ב בדפשוטו חיוב הברירה קמ"ל, וכן הצינוי להדליק הנר בזמן הראוי כדי שלא יאחרו, והיינו דקאמר עם חשיכה בזמן הראוי להדליק.

### שם צריך למימרינהו בניחותא

**שם** אע"ג דאמור רבנן שלשה דברים כו' בגיטין ו' ב' הגרסא הא דאמור רבנן כו'.

**שם** כי היכי דליקבלו מיניה, בגיטין שם מתבאר הענין שאם יאמרם בלא נוחותא יתכן שיפחדו ויענו לו הן אע"פ שלא עירבו ולא עישרו, וזהו הפירוש ליקבלו מיניה שיקבלו את השאלה בניחותא בלא פחד, ויתכן לפרש בניחותא בלשון שאלה לא כאדם שתובע חובו, אלא כאדם שאומר אני רוצה לעשר ולערב, האם כבר עשרתם וערבתם.

**שם** אמר רב אשי אנא לא שמיע לי כו', אין כאן דבר חידוש שכיוון לזה בעצמו, אלא אדרבה לומר שהדברים פשוטים, וכונתו לומר שצריך

א"נ יאכל סעודתו מיד לאור הנר ואח"כ קודם שילך לישן יצא מביתו ויחזור בחושך ולא קיים חובתו כיון שהוא נכשל בהליכתו כשנכנס לישן.

**וכבר** פסק בשו"ע סי' רע"ג ס"ז שיכול לקדש בחצר ולאכול שם אע"פ שאינו רואה הנרות, ונהמ"א והמ"ב שם כתבו דוקא במצטער הרבה, דהרבה ראשונים ס"ל שסעודה תלויה בנר, וכ"כ המרדכי בשם מהר"ם דנר שבת אינו אלא משום שלא יכשל בעץ או באבן, והרמב"ם ג"כ לא הזכיר חיוב הנר לאכילה, וכ"כ מהרי"ל דמ"ש הסמ"ג שגר שאינו לצורך אכילה אין מברכין עליו זה דלא ככל רבותנו שפסקו לברך ביוהכ"פ שחל בשבת, והשואל כתב שמהר"ם ורבותנו נהגו לאכול בחצר.

**ונפ"מ** בכל הנ"ל לחומרא שאם אכל בפני הנר ואח"כ בא לביתו בחושך, הר"ז עבר על תקנתא דנר, ואע"פ שבמקצת קיים התקנה, מ"מ כיון שעצם השחייה וההליכה בחושך פוגעת בכבוד השבת, הרי לא מהני לזה מה שכיבד את השבת במקצתה, דסו"ס בחלק מהזמן קיים המצוה ובחלק ביטל חובתו שלא לישב בחושך בשבת.

**לענין** הלכה קי"ל כרי"ש דכיון דשקלו וטרו אמוראי אליביה ש"מ הלכתא כותיה, וכן הלשון שלא אמרו מ"ט דרי"ש אלא מ"ט סתם, ויש לדחות, ונראה פשוט דבדלית ליה נר ודאי מדליק מיהא בעיטורן, ומסתברא שמברך על ההדלקה כיון שכעת זוהי מצותו, וזוהי תשובת ר' טרפון לכל הני דוכתי דלית להו שמן זית.

### ל"ד א' מנה"מ אריב"ל אמר קרא וידעת כי שלום אהלך

ו. ל"ד א' מנא הני מילי אריב"ל אמר קרא וידעת כי שלום אהלך כו', יש לעי' למה צריך פסוק למילתא דתליא בסברא, ונראה דקרא

שלום ביתו פרש"י שב"ב מצטערין לישב בחושך, ולכאורה אף באדם יחידי הדין כן, וכדפרש"י כ"ה ב' שההולך בחשך נכשל, וכ"כ בשו"ע סי' רס"ג ס"ו דבחורים חייבין להדליק ולברך משום שלום בית, ומ"מ שפיר הכריע רבא שאלתו בדאיכא בני בית, וממילא נמשך הדין כן גם ביחידי דג"כ נר ביתו עדיף, והרמב"ם בסוף ה' חנוכה פ"י שלום ביתו זו אשתו והביא ממחיקת פרשת סוטה לעשות שלום, עי"ש.

### שם בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום כו' בביאור קידוש היום

שם בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו קידוש היום עדיף דתדיר כו', פ"י הרשב"א בשם בה"ג שאם לא היה אפשר לקדש אריפתא באמת פשיטא דקדוש היום עדיף, וכל הספק מפני שאפשר לקיים שניהם, ורק בזה הכריע רבא דפרסומי ניסא עדיף, והדבר צ"ת איך סתמו ענין זה בגמ' כיון שכל הספק מתחיל מפני שאפשר לקיים שניהם.

מיהו בעצם הדבר יש לדון דכיון דמקדש בתפלה יצא יד"ח קידוש מדאורייתא, כמו ביוהכ"פ שחל בשבת כמ"ש הריטב"א, [מיהו בנוסח שלנו ליכא זכירת יצי"מ בשבת, ואפשר דאף שיש רמז להצריך הזכרתו מדאורייתא, מ"מ אין זה מעכב מדאורייתא, ועי' בזה בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ח דנקט שמעכב], ואם איתא דאינו מקדש אריפתא חשיב שפיר שהפסיד מצות קידוש המיוחדת שאינה חלק מהתפלה, תדע שהרי אם התפלל שמ"ע והזכיר שבת ברצה ג"כ יצא, וש"מ דבתפלה ענין אחר הוא, ושפיר חשבינן מי שמחסר קידוש כחיסר מצוה, אבל לענין החילוק בין מקדש אריפתא או אחמרא זה מחודש לתת לזה כ"כ חשיבות לבטל מצות נר חנוכה בשביל זה. [א"ה, בענינים אלו ע"ע לקמן ס"ד סק"ב ה'].

ליזהר בזה שאינו חשש רחוק שישקרו מפני הפחד, דקיימתיא מסברא שיש לחוש למכשול מפני שהחשש קרוב ולכן צריך ליזהר מאד לאומרם בניחותא שירגישו בנוח לומר שעדיין לא עירבו ולא עישרו, ולא יהיו נפחדים מהעוול שלא קיימו חובתם.

### בסוגיא כ"ג ב' נר ביתו ונר חנוכה וקידוש היום

ז. כ"ג ב' אמר רבא פשיטא לי נר חנוכה ונר ביתו כו', סתם נר חנוכה מדליקין בחוץ ולא מהני לביתו, וא"ת יניחנו על שולחנו דמהני בשעת הסכנה, וי"ל דכיון שעושהו כדי ליהנות לאורו לא חל ע"ז שם נר חנוכה, שאין כאן פרסומי ניסא, וכדאמר רבא לעיל כ"א ב' דצריך נר אחר להשתמש לאורו, ומה"ט אף בזמן שרגילין להדליק בפנים לא מהני, כיון שנר ביתו קודם וכונתו לצורך ביתו, ונחלקו בזה האחרונים, ולע"כ.

שם משום שלום ביתו, לשון זה מפורש שאין הטעם משום עונג שבת לאכול לאור הנר, שאין זה במשמעות לשון שלום ביתו, וגם אין זה טעם מספיק להכריע כנגד פרסומי ניסא, דעונג שבת כקידוש היום שהם מצוות, אבל שלום ביתו זה צורך גמור שמה"ט נר שבת חובה כמשנ"ת לעיל סק"ג, ולכן פשיטא ליה שזה קודם, ועוד דסתמא דמילתא אין אדם אוכל בחושך אלא ממתין לאור היום כמשנ"ת סק"ה וא"כ אין החסרון בשלום ביתו אלא בזה שאינו אוכל סעודתו בלילה, שו"ר ברשב"א דנר ביתו לצורך סעודה, וצ"ע.

שם נר ביתו וקידוש היום כו', למאי דקי"ל דבעינן קידוש במקום סעודה ע"כ שיש לו צרכי סעודה בפת, והנדון להשיג יין לקידוש, ולפ"ז יכול לקדש על הפת ואפ"ה איצטריך לאשמועינן דנר ביתו עדיף, שו"ר שכבר כ"כ הרשב"א, ועי' בסמוך.



ובאמת ר"ת הוכיח משמעתין שאין קידוש בלא יין, ופי' הגמ' בפסחים בענין אחר, אבל ש"פ לא פי' כן, ועוד הוכיח מירושלמי ברכות פ"ח ה"א שאמרו פסחים פ"י ה"ב במקום שאין יין ש"צ יורד לפני התיבה ואומר ברכה אחת מעין שבע וחזרתם מקדש ישראל ויום השבת, וש"מ דאין קידוש בלא יין כלל, עי"ש בסוגיא.

מיהו אי משכח"ל דלית ליה פת ואינו מקדש אלא בתפלה הי' נראה פשטות הגמ' שג"כ נר חנוכה קודם, דמשמעות הלשון שמבטל לגמרי קידוש היום, מיהו סתמא כל פת שמועיל לקידוש במקום סעודה מקדשין עליו. [נא"ה, ע"ע לקמן ס"ה סק"ה].

### שם אר"ה הרגיל בנר כו'

ת. שם אר"ה הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח, יש לעי' מה נקרא רגיל הרי כל ישראל חייבים להדליק נר בכל שבת, וכן חייב בכל בית שדר שם לאכילה וללינה וכיו"ב, ונראה דרגיל מיקרי מי שמרבה בנרות, נכמו הרגיל בשמן זית והרגיל ביין ובשמים הוריות י"ג ב', ומתפרש בכל מקום לשון ריבוי (ועי' ברכות מ' א') וכאן ריבוי בכמות], וזהו שאמרו שכשהיה עובר על פתח ביתם ראה יוצא משם אורה גדולה, דנר אחד בבית אין העובר בחוץ רואה אותו להרגיש בו כ"כ, ואפשר שלכך הוזכר כאן לשון רגיל ובאינך זהיר, דהתם אין מה להוסיף בכמות, רק להזהר בכל מצב אפי' קשה ביותר או זמן מועט ביותר, שו"ר בטור סי' רס"ג שפירש הרגיל לעשותו יפה, והב"ח פי' שמכח הקושיא דמאי רבנות חזא ביה הרי כולם חייבין בנר שבת לכן פירש שעשה נר יפה, ולשון הסמ"ג הרגיל בנר נאה הויין ליה בנים ת"ח, וכ"כ במ"ב סק"ב, ולהראב"י אין להוסיף על שתי נרות וע"כ דהרגיל היינו לנר יפה, ובבהגר"א כתב דהמקור לנר יפה ממ"ש שם א' אמר אביי מריש הוה

ואמנם ודאי דבשמעתין קידוש היום הכונה יין, כדאמרין בסמוך הזהיר בקידוש היום זוכה וממלא גרבי יין, ואמרו מגילה כ"ז ב' במה הארכת ימים ולא ביטלתי קידוש היום, פעם אחת מכרה כיפה שבראשה והביאה לי קדוש היום, והתם ודאי הי' לו פת לסעודת שבת, ובלא יין קרי ליה ביטלתי קידוש היום, וכן ר"ה שם משכן המינו להשיג יין, ומשמע דחמיר להו קידוש בלא יין כביטול הקידוש, ותניא פסחים ק"ו א' זכור את יום השבת לקדשו וזכרהו על היין, ותרי אמוראי אמרי התם בשם רב הנוטל ידי לא יקדש, דהיינו מפני שאין קידוש אלא על יין, והו"ל כטעם קודם קידוש, כ"כ תר"י והראשונים דלא כרשב"ם ותו', משמע דהוה פשיטא להו דקידושי רק על יין, וא"ל רב יצחק ב"ש ב"מ דזימנין סגי אין קידש רב אריפתא כד חביבא ליה, משמע שעכ"פ החמירו להחשיב יין לקידוש כחייב גמור, בדלא חביבא ליה ריפתא, וכן אמרו נזיר ג' ב' דיין מצוה מאי היא קדושא ואבדלתא הרי מושבע ועומד עליו מהר סיני, ונראה פירושו כיון שחייב היין קדם לנזירותו, ואחר זה אמרה תורה שלא ישתה יין, ה"ז מפורש שלא יקדש על היין, ולא צריך קרא מיותר לזה, וצ"ע בתו' ורא"ש שם שלא פי' כן, וכונת הגמ' שאפי' אם תמצא לומר שחייב גמור הוא מדאורייתא מ"מ א"צ קרא מיוחד שנזיר אסור לקדש על היין, כי התורה ניתנה לאחר החיוב בזה, מ"מ חזינן שחשבו היין חמור כ"כ, אע"ג דאפשר בריפתא, [ולכאורה נשים שחייבות בקידוש מדאורייתא כדאמר ברכות כ' ב' חייבות על היין, ואם אינה אוכלת עמו בלילי שבת חייב לפסוק לה יין לקידוש].

ולפ"ז מיושב קצת סתמות הגמ' דכיון שנהגו לחשוב עיקר הקידוש על היין, ובלא זה כביטל קידוש חשיב, שפיר סתמו בגמ' דקידוש היום היינו יין דוקא.



מהדר מר כו', ועי"ש בתו', ובמעשה רב מובא שהגר"א היה מרבה מאד בנרות שמן זית לכבוד שבת, ואפשר דגרס שרגי טובא, או שפירש ברגיל ריבוי נרות.

**הראשונים** שגרסו נר חנוכה צ"ע, דלשון הוה רגיל דהוה חליף ותני, לא משמע על מה שאירע פעם בשנה, ופשטות הסוגיא דמיירי בנר שבת, מיהו רש"י פי' שבת וחנוכה, ועוד דלשון בי נשא משמע שהאשה מדלקת, וזה מיושב בנר שבת.

**בתוד"ה** ה"ג וד"ה דבי נשא משמע דבי נשא שלא הי' אביו קיים, וצ"ע דלא משמע שהיתה מעוברת באותה שעה, והחילוק שר"ה אמר תרי, מפני שר' אבין הוה נמי גברא רבה, דהא קרו ליה ר' אבין נגרא, ואם הי' נולד לו בן אחד ת"ח לא הי' ניכר שכר הנר, אבל בדבי רב שיזבי לא הוזכר אלא זכות אמו, ולכן סגי בת"ח אחד להראות זכות הנרות, מיהו ראיתי ברי"ף ועוד ראשונים שהם גורסין דבי אבין נגרא, וכן מיושב טפי ממה שהזכירו נגרא, ולפ"ז אפשר שבבית ר' אבין הי' האור בכמה מקומות, והתם רק בבי נשא, וזה ע"ד פרתו', ויש גורסין דהוה רגילי בשרגי בדר' אבין וכדרכ שיזבי דהוות רגילה, עי' רי"ף.

**שם** זוכה וממלא גרבי יין, במגילה כ"ז ב' שהניחה לבנה שלש מאות גרבי יין, והוא הניח לבניו שלשת אלפים גרבי יין, עי"ש.

### בענין לא יקדים ולא יאחר, ובביאור עמוד ענן משלים

**ט.** שם דביתהו דרב יוסף הות מאחרה ומדלקת לה, פי' שהיתה מדלקת כשהתחיל להחשיך, כשיש תועלת מן הנר, וסברה דהכי עדיף טפי, ובמתני' קתני שעם חשיכה אומר הדליקו את הנר, וש"מ דסמוך לחשיכה לא הדליקו עדיין.

**שם** אמר לה רב יוסף תניא לא ימיש כו' מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש כו', לכאורה טפי הול"ל שעמוד האש מקדים לעמוד הענן קודם שיסתלק, אבל מזה שעמוד הענן ממתיך לעמוד האש לא שמענו להקדים הנר, דמשמע שעמוד הענן מתעכב עד שיגיע עמוד האש, ולא שעמוד האש מקדים לבא כשעמוד הענן עדיין לא נסתלק, [לשון משלים פירושו שהוא מוסר לידו, כלשון הגמ' אשלמינהו לאימיה ב"מ מ"ב א' פרש"י מסרן לאמו, וכאן נמי קמ"ל שהענן והאש נפגשים יחד ומוסרים שמירתן זה לזה], ורש"י פירש שהי' עמוד האש בא קודם שישקע עמוד הענן, ונראה ביאור הדברים דמקרא קמא ג"כ ידעינן דודאי עמוד האש אינו מאחר לבא, ועמוד הענן מסתלק מיד בתחלת הלילה, וכיון שהשמיענו הפסוק שעמוד הענן אינו מסתלק קודם שרואה שעמוד האש הגיע, ש"מ שעמוד האש הקדים לבא, ועי"ז עמוד הענן כמוסר משמרתו לעמוד האש, ולפ"ז הגורם להשלמת עמוד הענן הוא הקדמת עמוד האש, וזו כונת רש"י, שאם זה נכנס וזה יוצא הרי אינם רואין זה את זה, ומזה למד רב יוסף שקודם החושך כבר צריכין לראות שהנר דולק, וזהו הכבוד שמקדימין להראות לשבת שלא יחשך, כי הנר כבר מזומן להאיר לשבת, ולא מאחרין עד הזמן שמחשיך קצת וכבר צריכין להדליק אור, וזהו הטעם שהשלים עמוד הענן לעמוד האש להראות לבני ישראל שהוא כבר מוכן להאיר להם, ולא ידאגו מה יהא כשיסתלק הענן, [שו"ר במכילתא שעדיין עמוד הענן קיים היה עמוד האש צומח, ד"א לא ימיש בא הכתוב ללמדך דרך ארץ מן התורה על ערבי שבתות עד שעמוד הענן קיים יהיה עמוד האש צומח].

**ומבואר** כאן שלא הי' ההידור משום חילול שבת, דאע"פ שהחשיך קצת עדיין זה קודם שקיעת החמה, וזה מיושב טפי לפר"ת,

להדליקו לכבוד שבת, וכתב הגרע"א ז"ל דהיינו דוקא כשמעיקרא לא הדליקו לכבוד שבת, מיהו אין הכרח מהגמ' שצריך לכבותו, אלא שאין ראוי להקדים כיון שחסר בהיכר של כבוד שבת, והוא מפסיד ענין הכבוד הזה, ולאפוקי ממה שחשבה שכל שמקדימה יותר הוא מעליותא טפי, דכיון שעושה לכבוד שבת טוב שיראו שזה כך, כמו שאמרו קי"ט א' מיעטף וקאי מכתף ועייל וכיו"ב, מיהו י"ל דלדעת רבינו משולם שאין מברכין על הנר אין לחדש מכאן שיכבה וידליק, אבל לדעת ר"ת שמברכין בודאי ראוי לכבות כיון שמפסדת הברכה וממילא מפסדת מעשה המצוה.

### בזמן הדלקת נר יו"ט

י. כתב אאמו"ר זללה"ה בסכ"ה סק"ח דביו"ט יש ג"כ מצוה להקדים מקרא דלא ימיש, שהרי לא מפני חילול שבת אמר לה רב יוסף להקדים, וכ"כ הפמ"ג סי' ר"ס מ"ז סק"ג והובא כן ממטה אפרים, וכ"כ מאשתו של הסמ"ע דמ"ש יו"ט משבת לענין זה, והחת"ס דקדק מהגמ' כ"ד ב' שמדליקין ביו"ט גופיה ולכן אסור להדליק בשמן שריפה, וכתב טעם אשת הסמ"ע כיון שמקבלת יו"ט בברכה הו"ל יו"ט ואסור להדליק בשמן שריפה כביו"ט, והמאירי כ"ג ב' ד"ה כבר כתב שביו"ט המנהג להדליק ביו"ט גופיה.

והנה עיקר הדבר אם תיקנו הדלקה ביו"ט יש לדון בו, דכיון שיכול להדליק ביו"ט לשעתו כפי הצריך, אין לרבנן לתקן תקנה בזה, וכל אחד ידליק לפי צרכו ורצונו, [נרק ביוהכ"פ שא"א להדליק דנו במנהג ההדלקה], מיהו הפוסקים שהביאו ברכה על ההדלקה מירושלמי הביאו כן ליו"ט כמו לשבת, וכבר כתבנו שזה הוספה מהגאונים, [נשור' בארחת חיים בדיני הדלקת הנר ובאבודרהם סדר תפלות השבת

בזמן צאת הכוכבים, ועי' לקמן ל"ה ב' דמאן דלא קים ליה בשיעורא דרבנן מדליק אדשימשא אריש דיקלי, וכ"כ הריטב"א שלא יקדים בעוד השמש בעולם אלא מיד לאחר השקיעה, ומבואר שהיא הדליקה אחרי השקיעה הרבה, וכבר נתבאר בזה בס"ט סק"ט, ועי' לקמן ל"ד ב' בדעת רב יוסף בפני מזרח מאדימין.

שם תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר, יש לעי' היכן שנויה ברייתא זו, ואם ברייתא דלא ימיש נשנית לענין נר ניחא, [עי' לעיל מהמכילתא] דתניא מהאי קרא כדיליף מינה רב יוסף, ומיושב ג"כ לשון ובלבד דמשמע שיש כאן ג' נדונים, א' ענין לא ימיש שדרך כבוד שיכינו לשבת אור קודם שיצטרך לזה, שיש בזה שלוה וכבוד, ב' ובלבד שלא יקדים מדאי שאז מפסיד את הענין שיהא ניכר שזה לכבוד שבת, ולשון ובלבד מתפרש שאין זה מענין הרישא דלא ימיש, ששם הכבוד הוא השלוה, ולא ההיכר, ובלבד שלא יפסיד את ההיכר, ג' ובלבד שלא יאחר משום חילול שבת, דכיון שאמרנו שלא יקדים צריך להזהיר שלא יאחר, מיהו בלא"ה לא יאחר משום לא ימיש, ובברכות ח' ב' מצינו ג"כ לשון זה לענין הקדמת שנים מקרא, וגם שם צ"ב לשון ובלבד, ואפשר דעיקר ובלבד שלא יאחר משום חילול שבת, וכן בשנים מקרא עיקר החסרון במאחר שאינו לומד התורה עם הציבור, מיהו עיקר הדברים צ"ע אם נשנית לענין נר, ואם לא נשנית לענין נר י"ל דקמ"ל דלא נימא שהקדמה מעליותא היא, דתנינא לענין שנים מקרא שלא יקדים, וש"מ דהקדמה ג"כ הפסד הוא, והטעם כדפרש"י שלא ניכר כבוד שבת בזה, והתם נמי חסר בלימוד עם הציבור, וקמ"ל שלא בכל דוכתא ההקדמה מעליותא.

בתו' כ"ה ב' ד"ה חובה הביאו מכאן שבמקום שהנר כבר דולק צריך לכבותו ולחזור

ליה נר אחר, משא"כ בהני דשמא יטה מסתברא שאסור להדליק אפי' בדלית ליה נר אחר.

### בש"ע ומ"ב סי' רס"ג

יא. שו"ע סי' רס"ג ס"א בהגה ויכולין להוסיף כו', לפנינו בגמ' איתא דבשכר שרגי טובא זוכה, וש"מ דמעליותא היא.

שם האשה ששכחה כו', לכאורה הי' נראה שאם הבעל כבר הדליק אין לקונסה, שעיקר העוול כשנשאר חשוך, אבל כשיודעת שגם הבעל מדליק אין האחריות מוטלת עליה כ"כ, ונפ"מ כהיום כשהדליק המנורות הרגילים, אבל בבה"ל ד"ה ששכחה דן בהדליקה ומיעטה נר אחד, ומשמע שגם בזה יש לדון לקונסה, ומ"מ התם גרע שמיעטה בכבוד שבת, וכהיום שהאור גדול לא הוי מיעוט כ"כ, ומסתברא שאם הבעל הדליק הנרות שהכינו עבורה כגון שראה שמתעכבת הר"ז כבשליחותה וכמי שהדליקה ע"י אחר חשיב.

שם ס"ג הנשים מזהירות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית, ד"ז כתב הטור בשם הרמב"ם, ובאמת גם רש"י ל"ב א' ד"ה הריני כתב ועוד שצרכי הבית תלויין בה, וזה טעם לכל השלשה דברים.

שם מ"ב ס"ק י"א אם לא שיש הרבה נרות כו', יש להביא רא"י מר"ה שבת קי"ט א' דמדליק שרגי, ועמש"כ בזה לעיל סק"ד.

שם ס"ק י"ג דמן התורה יוצא בתפלה, אע"פ שלא הזכיר יצי"מ יוצא בדיעבד, וגם יכול להזכיר יצי"מ בתפלה, מיהו העיקר שחייב לקדש על הפת, ובלא פת בלא"ה אין קידוש אלא במקום סעודה.

שם ס"ק י"ד טוב יותר לקנות עוד נרות לחנוכה, לכאורה בשר ויין לסעודת שבת קודמין למהדרין, וצ"ע.

שהביאו פלוגתא אם יש חיוב להדליק ביו"ט, ונפ"מ לענין ברכה], מ"מ למאי דנקטינן לדינא שתיקנו חיוב הדלקה ביו"ט, ולכאורה הוא קודם לקידוש היום אף בלא תקנה], יש להסתפק אם תיקנו רק כדי שלא לישב בחשך, ויכול להדליק בלילה, או שתיקנו להדליק מבעו"י כבשבת, ובסברא אין לחייב להדליק כ"כ מבעו"י להפסיד השמן עד שיבא לאכול כשתחשך, [והאשה שיושבת בבית תדליק בשעה שמחשיך הבית], אבל להקדים בע"ש מעט קודם שמחשיך יש לזה מקום יותר, [ובא"ר סי' תפ"ח כתב בשם השל"ה גם ביו"ט שני לברך מבעו"י כדי שלא ישבו בחושך, והדברים מחודשים טובא דיו"ט שני חול הוא מדאורייתא ולמה להכנס להיתר דחוק להדליק מבעו"י].

ולהאמור נראה שאין ביו"ט תקנה להקדים כבשבת, אבל יש בזה מעלה מאותו טעם של שבת, [מיהו לא דמי לגמרי, דעיקר כבוד ההקדמה הוא כשא"א להדליק אח"כ והאדם דואג שלא ישאר בחושך, אבל ביו"ט א"צ להקדים כיון שאפשר להדליק כל הזמן], וגם כיון שכהיום בדרך כלל יש אור גדול בלא הנר, נהי דמברכין ביו"ט שבע"ש ובמוצ"ש, אבל ביו"ט שבחול שא"צ לאחר, יש מעלה להקדים קודם יו"ט, כדי שלא להדליק ביו"ט שלא לצורך.

הא דתניא כ"ד א' כל אלו שאמרו אין מדליקין בהם בשבת מדליקין בהם ביו"ט, יש לעי' בעיטון מאי, ובפשוטו אפי' אם נר יו"ט חובה מ"מ לגזור שמא יצא ליכא למיגזר, כיון שיכול להוציאו ולחזור ולהדליק נר אחר, מיהו יש מקום לומר דאם נר יו"ט חובה הול"ל לא פלוג, ואפשר שלא הי' גזור על עיטון רק לאחר שקבעו במה אין מדליקין הוציא גם עיטון מן הכלל, וביו"ט שלא אסרו כלום, לא גזרו מיוחד בעיטון, ויש להוסיף דהא בעיטון גם בשבת מדליקין בדלית

### בשיעור הזמן שאפשר להקדים ולהדליק, במקבלת שבת ובאינה מקבלת

יב. כ"ג ב' סברה לאקדומי א"ל ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים כו', בתו' ותר"י והרא"ש ברכות כ"ז א' פירשו דסברה לאקדומי לאחר פלג המנחה, והקשו א"כ מ"ט דרב דצלי של שבת בע"ש, ותיצו דהיכא דמקבל שבת מיד שרי, ורב הרי התפלל של שבת וא"ל לר' ירמיה בר אבא דבדיל ממלאכה, ובאמת אין מפורש בגמ' מתי התחיל רב להתפלל די"ל שהתחיל חצי שעה לפני שקיעה"ח, דנהי דאתיא כר' יהודה דמפלג המנחה מתפללין ערבית, אבל אכתי י"ל דמשום שבת לא הקדים כ"כ, מיהו מעובדא דרבי שם שאחר שהתפלל של שבת נכנס למרחץ ושנה לן פרקין ועדיין לא חשכה, ש"מ שהדליק הרבה לפני שקיעה"ח, וכן מהא דשרי אביי לכברויי סלי שהוא זמן מרובה משמע שאם לא היתה טעות היתה קבלה, מיהו האמת דכיון שמקבל שבת בתפלתו אין כאן הקדמה כלל, שהרי הגיעה שבת ומצוה להדליק נרות קודם שתכנס השבת, מלבד שאינו יכול להדליק לאחר מכאן משום איסור מלאכה, אבל גם כשאפשר ע"י שליח, לא שייך כאן לשון הקדמה שהרי זהו ממש זמנו, (מיהו העירו שאם חסרון ההקדמה משום שרגא בטיהרא, א"כ גם אם מקבל שבת חסר במעלת הנר בשעת ברכה).

והנה לדעת הגר"א דפלג המנחה הוא שעה ורבע קודם שנכסית השמש מעינינו, הרי הדבר פשוט שלא סברה לאקדומי כ"כ דשרגא בטיהרא מאי מהניא, [וכמ"ש במסכת סופרים פ"כ ה"ד דקודם השקיעה אין מברכין על נר חנוכה מפני שאין נאותין לאורן], וע"כ שאף לאחר פלג המנחה אמר לה שלא תקדים, דכ"ז שאור החמה גדול אין טעם להדליק נר שבת ולא מינכר כבוד שבת כלל, והיא בודאי לא קיבלה שבת בהדלקתה, שהרי אם מקבלת שבת אין זו

הקדמה שכבר התחילה שבת כעת, ולפ"ז נמצא שאיש שאינו מקבל שבת בהדלקתו לא יקדים אפי' לאחר פלג המנחה יותר מחצי שעה שזה נקרא סמוך לשקיעה"ח, [ובמקום הצורך יקבל שבת סמוך להדלקתו], אבל אשה שמקבלת מיד לאחר ההדלקה לא חשיבא שמקדימה כיון שהשבת כבר מגיעה סמוך להדלקתה, אע"פ שאינה מקבלת בהדלקה עצמה.

והקשה אאמור"ר זללה"ה בסכ"ה סק"ה לדעת בה"ג שמקבלין שבת מיד עם ההדלקה א"כ אין כאן הקדמה כלל, ומ"ט אמר לה שלא תקדים, והוכיח מזה לשיטתם שסברה להקדים קודם פלג המנחה בזמן שא"א לקבל תוספת שבת, [ולכאורה מזה שלא א"ל שאין להדליק בשעה שאינה מקבלת שבת, ג"כ מוכח שאין ההדלקה מחייבת קבלת שבת], אבל בתשובת רש"ג ורב האי גאון כתבו שמדליקין הנרות מוקדם, וסמוך לחשיכה מוסיפין שמן ומתקנים הפתילות ובאותה שעה מברכים, ולפי דבריהם י"ל שאמרו לה על ההדלקה ולא על זמן הברכה שמברכין בזמן תיקון הנרות סמוך לחשיכה, ודוחק.

ואפשר עוד דכיון שסברה לאקדומי משום הידור מצוה, א"ל שאין הידור בהקדמה זו, ואע"פ שתקבל שבת ולא היא הקדמה, אבל ריוח ההידור שנתכוונה לזה לא הרויחה, שאדרבה אין ראוי להקדים כ"כ, מיהו אכתי אין זה מיישב דהא בבריתא שאמרו ובלבד שלא יקדים היינו כשאינו מקבל שבת, וש"מ דסתמא א"צ לקבל שבת בהדלקה, וגם לשון ההוא סבא משמע שעל הקדמתה נאמר ובלבד שלא יקדים.

ולדעת הרמב"ן שא"א לקבל שבת כשחמה כנגדו וזמן ההדלקה כשהחמה נכסית מעינינו א"כ יש לפרש שסברה להקדים קודם פלג המנחה, וכ"ה בהדיא בריטב"א שתדליק מיד כשהשמש

ישנה [אות ק"ה], מיהו קודם פלג המנחה להגר"א י"ל שפיר דלא מהני.

מה שנקטו הפוסקים שא"א לקבל שבת קודם פלג המנחה, העירוני שהתו' והרא"ש הזכירו כן על מי שמקבל בתפלה דלא שייך להקדים ערבית קודם פלג המנחה, אבל אם מקבל בפיו שייך שיועיל גם קודם פלג המנחה, ערמ"א סי' רס"א ס"א שהזכיר ב' שעות קודם חשכה, ועמהרי"ל שהביא פלוגתא בזה, ועי' ירושלמי סופ"ק דנדה דפלג המנחה הוא הזמן שהיום משתנה על הבריות.

### עוד בענין לא יקדים, ובשיעורו, ובדברי הפוסקים

יג. שו"ע סי' רס"ג ס"ד לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול כו', להמחבר היינו אחר שנכסית החמה מעניינו עדיין נקרא היום גדול, ולהגר"א היינו שעה ורבע קודם שנכסית החמה מעניינו, מיהו זהו הנקרא מקדים, ולא נתפרש מהו הזמן הראוי, ובחצי שעה קודם שנכסית החמה מעניינו, מסיק המ"ב שכן ראוי לכתחלה מפני שיטת היראים, אבל שם הוא מקבל שבת, והנדון כעת הוא כשאנו מקבל שבת, מיהו בשעה"צ אות ל"א כתב להתיר מטעם זה להדליק שתי שעות קודם הלילה בלי לקבל שבת, וזה כשלשת רבעי שעה קודם שנכסית השמש מעניינו, בצירוף שעה ורבע של ר"ת מהשקיעה עד צאת הכוכבים, וכתב אאמו"ר זללה"ה שם דבשעת הצורך יכול להדליק שעה קודם השקיעה, וכל זה כשאנו מקבל שבת, [מיהו בשעה"צ הנ"ל התיר רק שלשת רבעי שעה], אבל כשמקבל שבת מפלג המנחה שרי בכל ענין, וממה שאמרו להדליק כשהשמש בראש האילנות למדנו שא"צ לקבל שבת לדעת הרמב"ן דהוי קודם פלג המנחה, ולמדנו שהחמה זורחת כנגדו ומברכין.

נכסית מעניינו, ולשיטתם כדעת ר"ת פלג המנחה הוא שלשה רגעים קודם שהשמש נכסית מהעין, וכיון שמורין להדליק מיד כשנכסית השמש, ש"מ שהיא סברה להדליק קודם לכן, ומבואר בהדיא שא"צ לקבל שבת בהדלקה, שהרי א"א לקבל שבת קודם פלג המנחה, וכ"כ הרמב"ן בתוה"א שא"א לקבל שבת כשרואה חמה כנגדו, וכ"מ בגמ' שמדליקין בשמשא אריש דיקלי, וכ"מ בתוספתא סוכה פ"ד ה"ז הובאה בבהגר"א ס"ק כ"ב ועמ"ש"כ בזה לקמן ס"ק י"ד.

ובאמת הדבר מחודש לדעת תו' דס"ל כר"ת דפלג המנחה מתחיל בשעה שהשמש נכסית מעניינו וכמ"ש הרמב"ן, דלשיטתם פלג המנחה שעה ורבע קודם צאת הכוכבים, [וכבר נתבאר בשבת ס"ט סק"ה דלא תליא הא בהא, ואף לדעת ר"ת בזמן צאת הכוכבים יש לקיים דשעות היום נקבעין מהנץ עד שקיעת החמה שנכסית מעניינו וכמ"ש בספר אאמו"ר זללה"ה הרבה ראיות לד"ז], וקשה מ"ט חשיב מקדים כשמדליק לאחר שהשמש נכסית מעניינו, ועוד דבהדיא אמרו ל"ה ב' אדשימשא אריש דיקלי אתלו שרגא, וש"מ שעדיין השמש נראית וזהו הזמן הראוי להדליק לכתחלה, וזה קשה גם להרמב"ן והריטב"א, וצ"ל לדבריהם שזה הי' בדיעבד כדי שלא יטעו, ומבואר מדבריהם שיוצאין בדיעבד גם כשהקדים ומברכין ע"ז לכתחלה, וזה כדעת הגר"ע ז"ל שהובא סי' רס"ג ס"ד במ"ב סק"ה ובבה"ל ד"ה מבעו"י, אבל בבה"ל שם כתב דקודם פלג המנחה לא מהני מידי כיון שא"א לקבל שבת, ולפמשנ"ת הרי לדבריהם מהני אף בזמן שא"א לקבל שבת, שהרי לדבריהם א"צ לקבל שבת בהדלקה, ואדשימשא בריש דיקלי הוי קודם פלג המנחה שא"א לקבל שבת, וכ"מ בתורת האדם שאפשר לקבל שבת משעה שהתחיל השמש להשתקע אבל לא כשחמה זורחת כנגדו, עי"ש באבילות

כמו בעצי סוכה, וכשמתנה שאינו מקבל שבת הר"ז כמתנה שהנר הזה יהא דינו כשל חול).

מיהו קשה דהא קי"ל שאיש המדליק אינו מקבל שבת כמ"ש במ"ב ס"ק מ"ב בשם הב"ח והובא במ"א ס"ק י"ח, וש"מ דלא חיישינן כלל לדעה זו שלא מועיל תנאי, דלדידהו אין חילוק בין איש לאשה, שהטעם שלא מועיל תנאי הוא כמו שלא מועיל תנאי במברך זמן ביוהכ"פ, ובמתפלל של שבת בע"ש כמבואר עירובין מ' ב', ולפ"ז קשה למה כתבו שהאשה לא תתנה אלא לצורך עמ"ב ס"ק מ"ד בשם המ"א, הרי אין חילוק בין איש לאשה בזה, ובהדיא מבואר בתשובת הגאונים שיכולין להתנות, ואעפ"כ לא נהגו להתנות, הובא לקמן ס"ק ט"ז.

שם והמנהג שאותה אשה המדלקת כו', יש לעי' איך אפשר לחלק האיש מן האשה, הרי האשה מדלקת בשליחות הבעל, וכשהדליקה הר"ז כאילו גם הבעל הדליק ובירך, ואם צריך לקבל שבת בהדלקה ובברכה הר"ז ככירך הוא בעצמו והדליק, [וכ"כ בבה"ל ס"ו ד"ה בחורים], ורק ענין של רגש יש לחלק בין השליח למשלח, ול"ד לקבלה בטעות שבמ"ב ס"ק ג"ו, מיהו מצינו שבת ל"ה ב' שהתוקע בשופר אע"פ שהדליקו עליו בביתו הוא תוקע אח"כ, וש"מ שיש חילוק בין מי שהדליק בעצמו או שאין המדליק מקבל שבת.

ויש שהעיר שנהגו לקבל שבת מפני הברכה שתהא ההדלקה סמוכה לשבת ממש, ואז חשיבא הברכה בזמן החיוב ולא כהכשר מצוה בלבד, ובאמת נראה בבה"ג ובתשובות הגאונים שנהגו לקבל שבת עם ההדלקה, ובגמ' ל"ה ב' ג"כ נראה שהדלקת הנר היא המלאכה האחרונה לפני שבת, והר"ן נקט שתיקנו כן, ועכ"פ בדברי הגאונים נראה שנהגו שמקבלין שבת מיד עם הדלקת הנר.

ואאמו"ר זללה"ה הי' נוהג לכבות האור של הגנרטור לאחר פלג המנחה ולחזור ולהדליקו לשם נרות שבת וסמך שהברכה תחול גם על מה שהדליק, כמו שמדליקין בכמה חדרים תחלה ומברכין אח"כ במקום אכילה, מיהו יש לדון דכיון שאינו מקבל שבת בהדלקה זו הרי זה בכלל שלא יקדים, ואמנם מהני בדיעבד כדעת הגרע"א ז"ל, אבל ראוי להסמיך ההדלקה לזמן הדלקת הנרות כמה שאפשר, ואיש שמדליק נרות לא יקדים יותר מחצי שעה כיון שאינו מקבל שבת בהדלקתו, ואף באשה אין לנו מקור לקבל שבת מתחלת פלג המנחה, שהרי הרמב"ן מפקפק בחמה כנגדו, ונהי דלא קי"ל כותיה, אבל לא ידענו מתי התפלל רב מנחה, ואולי היה חצי שעה קודם שהחמה נכסית מעינינו.

### בענין קבלת שבת בהדלקה, ובדברי הפוסקים בזה

שם ס"י לבה"ג כיון שהדליק כו', כבר נתבאר לעיל שמפורש בגמ' שמדליקין נרות כשהחמה בראשי הדקלים, וש"מ שמדליקין קודם פלג המנחה לדעת המחבר ס"י רס"א ס"ב ועי"ש במ"ב ס"ק כ"ה וכ"ד רוה"פ כר"ת והרמב"ן וצ"ע שלא הוכיחו הפוסקים מזה, מיהו אנן קי"ל כהגור"א דפלג המנחה שעה ורביע קודם שהשמש נכסית מעינינו, ושפיר מקבלת שבת גם כשהחמה זורחת לנגדו.

שם וי"א שאינו מועיל לה, עמשנ"ת בספר אאמו"ר זללה"ה סק"ט דדעת יחיד היא, ולא דמי לתפלה שאומר מקדש השבת, [וכן מסיק הב"י דבתפלה כו"ע מודו, כדמוכח בגמ'], אבל בנרות יכול להדליק נר לכבוד שבת בלי לקבל שבת, ומשום הברכה שהזכיר נר של שבת, הרי סתמא מברך עובר לעשייתו ואינו מקבל שבת בברכתו כלל, (ומ"ש הגר"א מאיני בודל, אפשר כונתו דמשכח"ל נר של שבת שדינו כשל חול,



אבל בפשוטו בנר שבת אין לחדש דין הדלקה, דדוקא בפרסומי ניסא יש לדון אם במעשה ההדלקה מוכיח טפי פרסומי ניסא, אבל בשבת שהמטרה שיהא אור לשלום בית אין מקום לחלק בין אם הדליק את הנר או הביאו דלוק ממקום אחר והניחו על שלחנו.

מיהו בגמ' דייקנן מדמברכינן להדליק נר של חנוכה ש"מ דהדלקה עושה מצוה, וא"כ גם בנר שבת יש לדייק כן, ואמנם אמת הוא שא"א לברך על הנר בשום נוסח אלא אם מדליקו במקום הראוי למצותו, וכן הדין בנר חנוכה שגם לצד דהנחה עושה מצוה א"א לברך על ההדלקה אלא במקום הראוי למצותו, אלא שהיו מברכין על נר חנוכה בשעה שמניחו על פתח ביתו, וה"נ בנר שבת ה"י מברך כשמביאו, ועכ"פ עכשיו שמברכין בשעת ההדלקה בודאי צריך להדליק במקום הראוי לו, ואם דעתו לפנותו לחדר אחר אע"פ שנהנה ממנו גם כאן, לאו שפיר עבד לענין הברכה, כמו שלא ראוי לברך על ההבאה לחדר שאין דעתו לקיימו שם, דודאי הברכה קיימא על מקום מצותו.

מיהו יכול להזיזו באותו חדר אם נהנה לאורו במקום ההדלקה ובמקום הנחתו, אלא שמשתמר שם יותר, וכ"מ בתוספתא סוכה שהנר בידו ונותנו ע"ג המנורה ע"י להלן בזה, אבל בנר חנוכה ג"ז אסור שהמקום השני מקום אחר הוא, והרואה אומר לצרכו הוא מדליק.

ובמ"ב ס"ק מ"ח כתב שאם הדליק שלא בביתו והביאו לביתו דלוק צריך לכבותו ולחזור ולהדליק, וזה דוקא לדעת ר"ת, אבל לדעת ה"ר משולם גם בהבאה מקיים מצוה, וא"כ אין ראוי לכבותו, דלדעת ה"ר משולם שאם היה דלוק א"צ לכבותו, יכול ג"כ להביאו דלוק, ולאחר שהביאו לשם מצוה אין ראוי לכבותו, שוב הערנוי דאדרבה לדעת ה"ר משולם אין מברכין

שם מ"ב ס"ק מ"ב, ואם האיש מדליק כו' נתבאר לעיל דלהסוברים שלא מועיל תנאי, אף באיש לא מהני, וע"כ דלא חיישינן לדעה זו.

שם ומ"מ טוב להתנות, לפמ"ש הבה"ל ס"ה ד"ה אחר דהאיש מברך ואח"כ מדליק, א"כ אין לך תנאי גדול מזה, למאי דנקטינן שהקבלה תמיד בברכה, ע"י לקמן ס"ק ט"ז, ודברי הבה"ח מתפרשים להסוברים שהקבלה בנר האחרון, כלשון השו"ע שמשליכין הפתילה.

שם מ"ב ס"ק מ"ג יותר טוב שתתפלל ערבית שתים כו', יש לעי' למה לא יעץ לה שלא תקבל שבת, ודוחק לומר שזה לא חשיב צורך, דתפלה בזמנה צורך גמור הוא, ואולי כונתו כשאין שהות אח"כ להתפלל.

שם בהגה ועיקר הדלקה תלויה בנרות שמדליקין על השלחן כו', לדעת רש"י ותו' תיקנו הנרות חובה משום האכילה, ולש"פ אין זה תלוי באכילה דוקא, אלא כל שלום בית שלא יתקל ולא יצטער שוין, ואע"פ שאינו אוכל בביתו, ולפ"ז אין כאן גדר מה העיקר לכו"ע אלא זה תלוי בשיטות הראשונים, וראוי להדר לברך במקום שיוצאין גם לדעת רש"י ותו'.

ובמ"ב ס"ק מ"ה מבואר שגם באותו חדר שאוכלין שם קאמר שהעיקר נרות שע"ג השלחן, ולא הנרות שע"ג המנורה התלויה באמצע אותו חדר, ובפשוטו כיון שכל אלו מועילין לאכילה דינם כע"ג השלחן לענין חובה שפרש"י ותו', וכן נוהגין כיום שאין מניחין הנרות ע"ג השלחן שהם רק מפריעין מנוחת הסעודה מפני הזהירות בהם.

### בדין הדלקה או הנחה עושה מצוה

יד. שו"ע ס"י בהגה, וצריך להניח הנרות במקום שמדליקין כו', בגמ' דנו גבי נר חנוכה אם הנחה עושה מצוה או הדלקה עושה מצוה,



מירושלמי בהרואה כתוב להדליק נר לכבוד שבת וכן להדליק נר לכבוד יו"ט, ונביצה הנוסח של שבת ושל יו"ט, וכתב בלקט יושר שכן נהג התה"ד, [שו"ר בלקט יושר שכתב בשם הרא"ק שאין שתי נוסחאות בירושלמי והגרסא בשניהם לכבוד יו"ט אלא שבאו"ז כשהעתיקו הירושלמי בביצה לא דקו בנוסח הכתוב בירושלמי רק לומר שיש ברכה גם ביו"ט עי"ש], וזו ברכה יתור מובנת דהא ליכא נר של שבת, והמנהג שלנו כ"ה בסדור רב עמרם גאון וברמב"ם ועוד, וכנראה למדוהו מנר חנוכה, אבל בפשוטו לא דמי דבחנוכה אין ההדלקה לכבוד חנוכה אלא נר של הנס, ופירושו להדליק נר שלא יהא שלנו להשתמש בו אלא יהא מיוחד לחנוכה, ובשבת הוי איפכא להדליק הנר שלנו לפני השבת כדי שיהא מזומן לנו לעונג שבת, ובזה מתיישב יותר להדליק נר לכבוד שבת, והערוני די"ל דלשון של לא מתפרש כבעלות של השבת, אלא כתיבה אחת שלשבת כלומר שעשוי לצורך השבת, כמו שאנו אומרים שלחנוכה בתיבה אחת.

### בענין ברכה ביו"ט, ועד אימתי יכול להדליק ביו"ט

שם גם ביו"ט צריך לברך כו', לא נתפרש בהדיא שתיקנו נר ליו"ט, די"ל דכיון שיכול להדליק ביו"ט מתי שירצה אין חכמים צריכין לתקן כלום תחלה, מיהו לפי גרסת הראב"ה בירושלמי ברכת הדלקה לשבת, הוזכר שם גם ברכה ליו"ט, ונתבאר בזה לעיל סק"י.

**כתב** אאמו"ר זללה"ה בסק"ח דיש להסתפק עד אימתי יכול לברך ולהדליק ביו"ט, ואחר שאכל וישן שינת קבע כתב דאינו יכול לברך, אע"פ שעדיין קודם חצות, וגם באכל ולא ישן יש להסתפק אם מברך, והנה פשטות הדברים דכל שימוש שמברכין עליו בתחלת הלילה מברכין עליו באמצע הלילה, אלא שאם כבר ישן שינת

על הנר מפני שאין מעשה מצוה אפי' בהדלקה, והכל הכשר מצוה בכל ההכנות לסעודת שבת, ויכול לכבותו לכתחלה אם ירצה.

ועוד כתב שיכול להעבירו ממקום חיוב אחד למקום חיוב אחר, לכאורה משמע מחדר לחדר ששניהם חייבים בנר, והדברים צ"ת שבבית השני לא קיים מצותו בהדלקה כלל, והבאה לאו כלום הוא כמו בנר חנוכה, שו"ר בח"א שכתב דכשצריך לכך מותר לטלטלם ולהניחם במקום אחר באותו בית, דכל הבית הוי מקומם, והיינו באותו חדר, ולכן מסוכה לבית כתב שאסור, וה"ה מבית לבית דהיינו מחדר לחדר אסור, וכיון שנתבאר שהח"א מקיל רק באותו חדר א"כ צ"ע למה החמיר בזה הלבוש, ואפשר דכוונתו כשאינו מאיר לאותו מקום שהאיר בתחלה, שו"ר בלבוש שכתב וז"ל וצריך שיעמיד המנורה והנר במקום שירצה להניחו שם, ולא שידליקנו במקום זה ויניחנו במקום אחר, כדי שיהא ניכר ונראה שמדליקין לכבוד שבת ולא לצורך אחר, ומשמע קצת דאפי' מזוית לזוית אסר כדי שיהא ניכר, ומ"מ באותו מקום באופן שמחזירו ע"ג המדף שיהא משתמר יותר ודאי שפיר דמי, וכן מבואר בתוספתא סוכה פ"ד ה"ז אפי' נר בידו אין נותנו ע"ג מנורה, אלא מניחו ע"ג הארץ, וש"מ דקודם התקיעה מדליקו ונותנו ע"ג המנורה כשהוא דלוק, [מיהו אפשר דבנר שלא הדליקו קאמר שלא ידליקו ולא יחזירו למנורה, ולע"כ, ועסמ"ג ואו"ז והגהמ"י פ"ה אות ב'], והגר"א בס"ק כ"ב הביא מכאן שמשלכת הפתילה, אבל שם מבואר שהטעם מפני שהגיעה השבת ולא מפני הקבלת שבת שבהדלקה, דאדרבה אי לאו התקיעה ה' מותר לילך ולהניחה ע"ג המנורה.

### בנוסח הברכה

**טו.** שם ס"ה כשידליק יברך כו' להדליק נר של שבת, באו"ז הביא שתי נוסחאות

מוצ"ש, ולא נתפרש איך למדו מזה לברכת האור במוצאי יוהכ"פ שלא חל בשבת, וערמב"ן שהמנהג שלוקחין נר מביהכ"נ לבתיהם, ועי' בהגרא"מ הורוויץ ז"ל מ"ש בזה.

**בחורים** או נשואים שאין נשותיהם עמהם הי' ראוי שלכו"ע ידליקו לכבוד יוהכ"פ, אבל משמע שלכו"ע לא תיקנו ביוהכ"פ הדלקת הנר, ולכן כולם שוין בדין הברכה, ומה"ט גם ע"ג החולים אין מברכין, ובשעה"צ שם אות ו' נתקשה בטעמא דמילתא.

**שם** וביוהכ"פ בלא שבת, גם כשחל בשבת נפ"מ אם מזכיר של יוהכ"פ, ואפשר דמספק מזכיר ולא הוי הפסק, ובאמת יוהכ"פ חמיר מיו"ט כיון שא"א להדליק בו.

### בדברי הפוסקים

**שם** מ"ב ס"ק כ"א, לכאורה במקום הצורך ידליק הבעל בשליחותה ויברך, ויחשב כמו שהדליקה, ואם הדליקה ושכחה ולא בירכה יכול הבעל להוסיף עוד נר ולברך ויעיל גם לנרות שלה, והיא אסורה להדליק שכבר קיבלה שבת בדעתה אע"פ שהדרך לקבל רק בברכה.

**שו"ר** בספר אאמור"ר זללה"ה סק"ד שכתב דלפי הטעם שכל אחד מברך הוא מפני שמוטל עליו חיוב נר בפ"ע, ולא משום תוספת אורה, א"כ אינו יכול לברך על נר נוסף כיון שכבר יצא יד"ח במה שהדליק תחלה, מיהו לא מסתבר שמי שהדליק נר אחד והכין להדליק כמה נרות שאינו יכול לברך לאחר הנר הראשון כגון באיש שמברך תחלה או ביו"ט, ורק כשהסיח דעתו מלהדליק יותר יש לדון שכבר קיים מצותו בלא ברכה ואינו יכול להוסיף ולברך, אבל לפי מה שנקטו הפוסקים כמהרי"ל שמברכין על תוספת אורה ה"נ יכול לברך.

**שם** בה"ל ד"ה כשידליק, לפי מה שנוהגין לברך אחר ההדלקה אין כ"כ חילוק בין הרבה אחר

קבע הר"ז כשימוש נר במרתף ביום, מיהו יש להסתפק בזמננו כשיש אור ממנורות הגנרטור, אם ראוי להדליק נר בלילה כשכבר הולכים לישן, באופן שכבר קיימו המצוה במקום אכילה, שכבר נכנס לביתו באורה, ומיד הולך לישן, ובלייל הסדר שהוא מגיע לביתו לאחר חצות בודאי עדיף שלא ידליק.

### בדין הדלקה ביוה"כ

**בפסחים** נ"ג ב' תניא רשב"א אומר יוהכ"פ שחל להיות בשבת במקום שאמרו שלא להדליק מדליקין מפני כבוד השבת, ועני ר' יוחנן בתריה וחכמים אוסרין, טעמייהו דחכמים מפני שבאמת גם כבוד יוהכ"פ מצריך נר, אלא שחשש המכשול חמיר להו טפי, ומה"ט חמיר נמי כשחל בשבת דדין יוהכ"פ מבטל חיוב עונג שבת בזה, ובירושלמי איכא כמה אמוראי שפסקו כרשב"א, אבל בתלמודן הסכימו כולם [דהיינו עולא ורבב"ח ורב יוסף], לדברי ר' יוחנן דחכמים אוסרין, וכ"מ ברי"ף ורא"ש וטור שסתמו מתני', ולא חילקו בין חל בשבת לחל בחול, ויש לתמוה על הרמב"ם שפסק כרשב"א, והעתיקו בשו"ע והוא דעת יחיד בזה, ואמנם אמרו בירושלמי דמקום שנהגו להדליק משוכח טפי, ואנן נהיגינן להדליק, אבל גם במקום זה נפ"מ לענין ברכה לדעת הפר"ח והגר"א שאין מברכין על יוהכ"פ לחוד וכשחל בשבת מבואר דמברכין, וכן כתוב בשם הגר"א.

**בפסחים** שם משמע בגמ' שטעו ללמוד ממה שא"ר יוחנן וחכמים אוסרין ש"מ שאין מברכין על האור במוצאי יוהכ"פ, ולא נתפרש איך למדו מזה, ור"ח פירש דכיון שאין מדליקין אין להם אור ששבת, וזה קשה דבמוצאי שבת קיימינן ובהו א"צ אור ששבת דלא גרע משאר מוצ"ש, ורש"י פי' דהזכיר מר' יוחנן שלא להדליק נר ביוהכ"פ אפי' שחל בשבת עד

שהם עונות אמן כמו כל המסובים, אבל לפמשנ"ת שאין מקור נאמן לברכת שהחיינו בהדלקת נרות שאמרו רק שלא למחות בידם, לפ"ז נראה שעדיף שלא לענות אמן בקדוש על שהחיינו מי שכבר בירכה שהחיינו, שוב הערוני דבשאלת יעב"ץ ג"כ כתב שהמנהג לברך, ונהגו כן בפני גדולי עולם, וכ"כ בסידורו לר"ה, וא"כ משמע ממה שלא העירו על ההפסק שאין זה הפסק.

וב"א ה"ר אליהו נ"י העיר מהא דאמרי' פסחים נ"ד א' דרבי ה' מברך על נר ובשמים לחדוד, וחזור ומברכן על הכוס להוציא בניו וב"ב, ולא חשש להפסק היין, וש"מ שצורך הברכה אין זה הפסק, ויש לחלק דכיון שאם לא יצא יד"ח עדיין הרי הסדר הראוי לסדרן על הכוס, ה"נ השתא כיון שזו חובתו של רבי להוציאם לא הוי הפסק לדידיה, שאין לו לברך הבדלה כ"ז שלא הוציאם בנר ובשמים, ועוד מצינו פסחים ק"א א' שמקדש בביתו להוציאם ושותה את היין, וה"נ בנר ובשמים והבדלה כיון שלהבדלה שלהם זה הסדר הראוי הר"ז לא גרע מאילו מבדיל רק להוציא אותם, ואכתי אין ללמוד מזה היתר לענות אמן כשהשומע פטור מברכה זו.

מיהו בפסח נוסף בברכת שהחיינו מצות מצה ומרור, וכן בסוכות מצות סוכה, וראוי שיענו אמן, וא"כ הנדון רק בשאר יו"ט שלא נוסף עוד מצוות בלילה, שו"ר בתו' סוכה מ"ו א' ד"ה נכנס דמשמע שיוצאין בשהחיינו אחד על הכל, מיהו בסברא הדבר קשה לומר שמברכין ל' יום קודם על העשייה ומהני ליו"ט, והרי מבואר עירובין מ' ב' שבזמן מקבלין יו"ט, וע"כ שהנדון בגמ' רק על מצות לישב בסוכה, אבל על היו"ט בקידוש ודאי מברכין, וכ"כ הריטב"א בשם הרמב"ן, ועכשיו שמסדרין לישב בקידוש יש חיוב נוסף של שהחיינו, וזה גם לפי' תו' שלא

ההדלקה או מעט, וגם בנט"י וטבילה יש לדון כן, עי' שו"ע סי' קנ"ח סי"א ברמ"א ובמ"ב ס"ק מ"ד כתב דאחר המוציא לא יברך ועמש"כ בזה בידים ס"ב סק"ב, מיהו כיון שיש חולקים על עיקר הברכה אין לברך, ועמש"כ לעיל לדון אם יש עצה שהבעל ידליק עוד נר ויברך.

שם ס"ק כ"ב טוב יותר שיאמר נר, יש להביא ראי' מחנוכה שגם כשמדליק כמהדרין או מהדרין מן המהדרין מברך נר כדמשמע סתמות הגמ'.

### בדין ברכת הזמן בהדלקה ביו"ט

שם ס"ק כ"ג וא"צ לברך זמן כו' אין למחות בידן, כ"כ הגרע"א ושע"ת בשם שאילת יעב"ץ, וכ"כ בלקט יושר שאין מברכין זמן, ובא"ר ובמ"ב סי' ת"ר סק"ד כתב שבהדלקה ביום שני תלכש בגד חדש או פרי חדש ואז תוכל לברך שהחיינו, משמע שנהגו כן, ולכאורה אם אין מקבלין יו"ט אין לברך שהחיינו, ורק לפי מה שנהגו לקבל שבת ויו"ט יש מקום לברך שהחיינו, כמבואר בעירובין מ' ב' דמכיון שאמר שהחיינו ביוהכ"פ נאסר בשתית הכוס, ולדעת הרמב"ן שאין מקבלין שבת בהדלקת הנרות אין לברך שהחיינו, ולכן גם לדין הסדר הראוי הוא להמתין לקידוש, ונפ"מ למ"ש אאמו"ר זללה"ה נדפס בהלכות תפילין סו"ס ג'], שאע"פ שבירכה שהחיינו בהדלקת נרות רשאית לענות אמן בקידוש על ברכת שהחיינו, כיון שפעמיים שהחיינו אינו הפסק, דסו"ס יש כאן קצת מקום לשהחיינו בזמן הקידוש, וכמו שמצאנו שהשהחיינו של הפרי החדש בליל שני של ר"ה אינו חשוב הפסק לברכת היין גם להצד שא"צ שהחיינו ביו"ט שני, כיון דסו"ס נתכוין בשהחיינו גם על היו"ט, ועוד דכיון דלגבי המקדש לא הוי הפסק ה"ה לגבי השומעים.

מיהו נראה שנסמך בכ"ז על המנהג שלא הזהירו אותם שלא לענות אמן, וסתמו כפירושו

גם כשמברך תחלה תהא הקבלה בגמר ההדלקה, וכבר הקשו כן הגאונים ואמרו שאם מקבל בברכה אף נר אחד לא ידליק, אלא מברכין לאחר גמר תיקון הנרות והוספת שמן לנרות הדולקים, ומיד לאחר הברכה מטין ידיהם מן הנרות ושובתין, וסיימו בתשובה שם שיכול לברך עובר לעשיתן ויתנה שלא יקבל, למדנו מדבריהם שהקבלת שבת היא בברכה.

**שו"ר** בספר אאמו"ר זללה"ה סק"ו שכתב עפ"ד הר"ן שעיקר הטעם מפני שחז"ל תיקנו שההדלקה תהא המלאכה האחרונה של חול, [ובאמת יש בראשונים מפרשים עשרתם ערבתם פי' עשיתם כבר כל צרכי שבת שיהא אסור לאחר ההדלקה, א"כ הדליקו את הנר שאפשר כבר להדליק ולשבות, ולשון המשנה נראה יותר שהשלשה דברים שווים], וכיון שלא יכלו לתקן כן בנרות, לכן קבעו כן בברכה עי"ש, והדברים מסתייעים מדברי הגאונים, ולפ"ז אין הטעם משום דברכת להדליק חשיבא כברכת שהחיינו ותפלת שבת, כמו שהבין הב"י שהרי הכל בו העתיק דברי תר"פ שסבר דלא מהני תנאי, ואיהו גופיה סבר שמברכין קודם ההדלקה מיהו ר"ת בתשובה כתב שהקבלה רק בברכה דבעינן אמירה מסוימת ולא שייך שתהא בהדלקה לחוד, וכן נקטו רבים שהקבלה בברכה דוקא, וכהבנת הב"י דדמיא לתפלת שבת.

**בדין** הברכה ביו"ט כתב במ"ב ס"ק כ"ז דהרבה אחרונים ס"ל דביו"ט מברכין תחלה ואח"כ מדליקין, [עי' בדגמ"ר והגרע"א והחת"ס], שלא תיקנו כאן הנהגה לברך לבסוף, שהרי אף כשמברכין בתחלה יכולין שלא לקבל שבת, [והאיש מברך תחלה ואינו מקבל שבת], ובאמת אם טעתה ובירכה בשבת קודם ההדלקה הר"ז כתנאי מפורש שאינה מקבלת שבת, שהרי דעתה להדליק, וענין הלא פלוג הוא לקבל קדושת

הי' שהחיינו על הישיבה בסוכה, מיהו העירו דכיון שמדליקות הנרות בסוכה י"ל שכבר בירכו על הסוכה ג"כ שהחיינו, ושוב א"צ לברך על הכוס.

וכן המנהג שמברכין ביו"ט להדליק ושהחיינו קודם ההדלקה כדמסיק במ"ב, ומקבלין יו"ט בברכה, ואח"כ מדליקין מנר שהדליקוהו קודם הברכה, ומי שיש לה רק גפרורים ואין לה נר להדליק בעיו"ט מבעו"י, תדליק ואח"כ תברך כמו בשבת.

### בענין ברכה לאחר ההדלקה

**טז.** שם ס"ה בהגה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה כו', בנר חנוכה לאחר שהדליק אינו מברך, כמ"ש במ"ב סי' תרע"ו סק"ד בשם הגרע"א ז"ל, ולפ"ז צריך יישוב מ"ש הכא דאיכא דמברכין אחר ההדלקה, ולא משמע דהיינו משום דבשבת ככתה זקוק לה, [שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה סק"ז שכתב שאם חוזר ומברך בככתה מובן טעם מהר"ק שבמ"א ס"ק י"א שמברכין כ"ז שיכולין להדליק עי"ש, (ובסברא ודאי נראה שחוזר ומברך, אלא שהברכה עצמה צ"ע), וע"ש דכיון שמברכין להדליק ולקבוע מזוזה, א"א לברכם בלא מעשה], וראיתי בתשובת ר"ש ור"ה הגאונים שכתבו שאין מדקדקין בזה שיהא עובר לעשייתן, ואע"פ שיש אפשרות לקיים עובר לעשייתן ע"י שיעשה תנאי שאינו מקבל שבת בברכתו ויוכל להדליק אחר הברכה, ומשמע מדבריהם דסתמא מקבלים שבת בברכה, ורק בתנאי רשאי להדליק אחר הברכה, ולכן העדיפו שתהא הברכה לאחר ההדלקה שלא יעשו מלאכה לאחר הברכה, שיהא דבר מוגדר לקבלת שבת.

**הגרע"א** ז"ל בגליון המ"א ס"ק י"ב הקשה שאם הדלקת הנר היא קבלה איך מדליקין כמה נרות, ואם הקבלה רק בגמר ההדלקה א"כ

אבל כשהוא דר בעיר אחרת או בשכונה אחרת בין יש לו אשה בין אין לו אשה, אין הדלקת אשתו מועילה לו כלום, ולכן כל אחד מברך בפ"ע.

ולפ"ז צ"ע מה שחילקו בסעיף ז' דדוקא באין מדליקין עליו בביתו צריך להשתתף בפרוטה, ובפשוטו אין ההדלקה בביתו משנה כלום, ולא דמי לנר חנוכה שיש מצוה לפרסם הנס, וכיון שפרסם הנס מתוך ביתו יצא יד"ח, ואע"פ שהוא אינו דר שם כעת, מ"מ כיון שאשתו דרה שם הרי פרסום הנס שבביתו מתייחס אליו, אבל לענין נר שבת שהוא תועלת לבני הבית, הרי לא מהני לדידיה כלום מה שיש לאשתו נר, ולא שייך לומר שקיים תקנת נר ע"י שהדליקו בביתו, כמו שאין מועיל לו הסעודה ורחיצת פניו ידיו ורגליו שעושין בביתו, שאין העונג שבת שנעשה לאחרים מתייחס אליו כלל, ותדע שאם אין מדליקין במקום זה הרי הוא חייב להדליק כמ"ש בס"ו, ובנר חנוכה הוא פטור, הרי דחיוב נר שבת תלוי רק במקומו, ומקום האשה לא מהני מידי, וכבר תמה בזה אאמו"ר זללה"ה בסכ"ה סוסק"ב.

שם ס"ז אורח שאין לו חדר כו', מה שאמרו בגמ' כ"ג א' דאכסנאי חייב בנר חנוכה היינו משום דס"ד כיון דנר חנוכה תלוי בבית, ומי שאין לו בית פטור מנר חנוכה כמ"ש תו' סוכה מ"ו א', לכן איצטריך לאשמועינן דאכסנאי כיון שהוא דר בבית אע"פ שאינו ביתו הרי הוא חייב בנר חנוכה, אבל נר שבת שאינו תלוי בבית, ואף מי שנמצא בשדה צריך להדליק, הדבר פשוט דאכסנאי צריך להדליק כמו שהוא צריך לקדש.

והנה לענין נר חנוכה אף בנמצא לבדו בפונדק ה' מקום לפוטרו מפני שאין זה ביתו ולא מתייחס אליו, וכן כשמתארח אצל בעה"ב דחשיב שיש לו ג"כ בית, וכיון שאינו מבני

היום תמיד בשעת הברכה בין בשבת בין ביו"ט, מיהו יש מקום לומר שאם תיקנו נר ביו"ט כבשבת ענינו שיהא נר מוכן קודם יו"ט, וא"כ ראוי להדליקו קודם קבלת יו"ט, אבל הפוסקים לא חילקו בזה שהרי הנדון הוא גם ביו"ט גופיה בלילה שא"צ קבלת יו"ט, ועמש"כ בזה לעיל סק"י.

בה"ל ד"ה אחר ההדלקה הביא דעת הדה"ח שאיש שאינו מקבל שבת וכן אשה שעושה תנאי יברכו אחר ההדלקה, שרק ביו"ט שהברכה שונה לא אמרין לא פלוג, ומסיים מהגרע"א וח"א שיברכו תחלה, ולכאורה בזה פשוט יותר לברך תחלה כיון שהברכה יש לה משמעות אחרת, ולא אמרו לברך אחר ההדלקה אלא בברכה שמקבלין בה שבת, אבל ברכה שאין בה קבלת שבת בודאי יש לברך תחלה.

שם בהגה ואח"כ מסלקין היד וזה מקרי עובר לעשייה, בתשובת הגאונים הנ"ל הוזכר דמצלי ידיים ושובתין, אבל בדבריהם מפורש שאין חוששין לעובר לעשייתן, ומצלי ידיהו שמסלקין ידיהם מלהתעסק בנרות מפני השבת, וענין שימת הידים אינו מובן דבשעת ההדלקה כבר יצאו יד"ח [ואדרבה אין להדליק בתוך קופסא שאין נהנין לאורה ואח"כ לסלק הקופסא], וגם כשמשמין הידים נשאר האור בחדר, אלא רמז בעלמא הוא להזכיר ענין עובר לעשייתן.

### בדין אורח

יז. שם ס"ו בחורים ההולכים ללמוד כו', סעיף זה מיירי בדין הברכה שכמו שאדם המדליק בכמה חדרים מברך ברכה אחת לכולם, כך אם הוא מדליק בחלק מהם ואשתו בחלק מהם סגי בברכתה לכולם, דלעולם ברכתה בשליחותו וברכתו בשליחותה, וההדלקה בכל החדרים מוטלת על שניהם.

ועוד שאם הם ישנים בבית בפ"ע הרי הדליקו שם כבס"ו, ואם בבית אביהם הרי הדליקו עבורם שם, וכמדומה שכן נהגו שלא להקנות לבחורים המתארחים בנרות כלום, ועי' מ"ב ס"ק ל"ג והתם מיירי באוכל קבוע על שלחן בעה"ב ולא במתארח סעודה אחת.

**בחורים** בישיבה שאחד מברך לכולם במקום האכילה, שוב אינם יכולים לברך בחדרם, דהו"ל כאיש ואשתו שהברכה של אשתו עולה לכל החדרים, אבל אם מתארחים אצל אדם אחר ולא נשתתפו עמו יברכו בחדרם, אם האור נשאר עד שיבאו לישן, ואם משתתפים עמו לא יברכו דהו"ל כמברכים אף בשבילם במקום האכילה.

**שם מ"ב סק"ל** ועל הירידים כו' ויכוין להוציא כולם בברכתו כו', ואם לא שמעו ברכתו ג"כ שפיר דמי, כמו שאין הבעל שומע ברכת האשה, [עי' תשובת ר"ת שכתב שהנשים מברכות בלחש והוא לא שמע מעולם ברכתם], מיהו אם יש לכל אחד חדר ללינה, כיון שכולם שוים במקום פיתא ואחד בירך בשליחותם אינם יכולין לברך בחדרם, שברכתו קיימא גם על שלהם, וכמש"כ לעיל בבחורים בישיבה, ובמ"ב ס"ק ל"ה כתב דבכה"ג יכול לברך, והיינו כשמדליק בפ"ע גם במקום האכילה.

**שם ס"ח ונכון** ליהזר בספק ברכות כו' אבל אנו אין נוהגין כן, כתב אאמור"ר זללה"ה בסק"ד שהמחבר העתיק דברי מהרי"ל שהביא שיש מי שנוהג כן וכתב ליישב הטעם משום תוספת אורה, ולכן החמיר בדבר, אבל מהר"ח א"ז שגמגם בדבר כתב שהמנהג שכולם מברכים, וכתב הטעם שכל אחד מברך על שלום ביתו, דהיינו שאינו רוצה ליפטר מחובתו בנרו של חברו, ולפי טעם זה אין חילוק בין מדליקין במנורה אחת או בשני מקומות באותו חדר כמ"ש

ביתו הרי הוא צריך להשתתף עמו בשמן, אבל לענין נר שבת כיון שהוא אורח ואין צרכי הבית מוטלין עליו, י"ל שהוא יוצא בנרו של בעה"ב, אפי' אם נימא דנר של גוי או שהי' דלוק מבעו"י לא מהני, אבל כאן אין עליו חיוב כלל, וכן נראה בתשובת מהר"ם שבסעיף ו' דבחורים מדליקים בחדרים ומברכים אע"פ שאוכלים על שלחן בעה"ב ואינם משתתפים שם, שאין ברכת בעה"ב מועילה לחדרם, שאם הם חייבין אצל בעה"ב ויוצאין בברכתו הדין נותן שלא יברכו בחדרם, כדין מי שיש לו כמה חדרים שמברך רק במקום אכילה.

**וכ"ז באורח** שנטפל לבעה"ב, אבל בכמה בעה"ב שדרים בבית אחד, וכל אחד עיקר, נסתפק מהר"ח א"ז אם חייב כל אחד בפ"ע, או דכיון שהדליק אחד, פקעה החובה מן הבית שכבר יש שם שלום, וסיים ומיהו נהגו העולם שכל אחד מדליק על שלום ביתו ומברך, והיינו מפני שאינו רוצה לצאת בהדלקת הראשון.

**שם בשו"ע** וגם אין מדליקין עליו בביתו, יעוי' בכה"ל ביאור הדברים שאם אין מדליקין עבורו בביתו צריך להשתתף כדי לקיים מצות הדלקת נר בשבת, ד"ז חידש הראב"ה הובא במרדכי ולא מצאנו מקור לזה, [שו"ר העתק לשון ראב"ה וקרוי הדבר בעיני דאכסנאי משתתף בפריטי לנר של שבת כמו לנר של חנוכה, ובשני בעלי בתים שדרים ביחד דינם כמהדרין דנר לכל אחד ואחד], וכמשנ"ת לעיל שאם הי' חיוב בזה לא הי' מועיל לזה מה שאשתו מדלקת בביתה, ונפ"מ בבחורים הסמוכים על שלחן אביהם, שלענין נר חנוכה חשיבי שפיר מדליקין עלי בגו ביתאי, בנר שמדליק אביהם בביתו, אם אינם רוצים להדליק בפ"ע כמהדרין, וא"כ לענין נר שבת א"צ להשתתף כיון שמדליקים עליהם בביתם, וחיוב גמור אין להם כאן כדין אכסנאי,



בזה דהא כו"ע מודו שיש חיוב גם שלא יכשל באבן וכיו"ב, ולכו"ע מברכין על חדר שינה בלבד, כמ"ש במ"ב ס"ק כ"ט בשם אחרונים.

### מקומות שא"א להדליק נרות

**במקומות שא"א להדליק נרות כגון בבתי חולים**  
וכיו"ב שחוששין לדליקה, יכולין להדליק במקום מסוים ולאכול שם כזית בלילה ולברך על הדלקה זו, דמקום זה ג"כ משמש לו לעונג שבת, ובשאר מקומות יסמוך על הדלקת המנורה של חדרו, ושאר מקומות שמשמש שם.

### אכסנאי בנר חנוכה ונר שבת

**יט. שבת כ"ג א' אר"ש** אכסנאי חייב בנר חנוכה, פי' כיון דנר חנוכה תלוי בבית, ומי שאין לו בית פטור מנר חנוכה כמ"ש תו' סוכה מ"ו א', ס"ד דמי שאינו בביתו והוא נטפל לבעה"ב הר"ז כאין לו בית, א"נ ס"ד דאפי' כשהוא בבית לבדו כיון שאינו אלא אכסנאי לא נתחייב בבית שאינו שלו, קמ"ל דנר חנוכה חובת גברא בכל מקום שדר בו ושייך להדליק על פתח הבית, וא"צ ביתו דוקא ואפי' נטפל לבעה"ב חייב להשתתף עמו, כיון שחל עליו חיוב במצב של דיור כזה, ומהא דאושפזא דר"ז למדנו דחידושו של ר"ש הוא בכה"ג שמתארח אצל בעה"ב ונטפל אליו.

**ולפ"ז** בנר שבת לא איצטריך כלל לאשמועינן דחייב, שהרי אין חיובו תלוי בבית, אלא במקום ששוהה שם בשבת, מיהו באכסנאי שמתארח אצל בעה"ב בתוך ביתו, י"ל שאינו מתחייב בנר כלל, כיון שמוטל על בעה"ב להדליק אור בביתו, ואין זה מחובתו של האורח כלל, ובמקום זה פטור הוא לגמרי.

**ובהגהות** מרדכי בשם הראב"ה כתב ללמוד נר שבת ויו"ט מנר חנוכה, וכבר נתקשינו

השל"ה, וכיון שמהר"ח גופיה העיד שהמנהג כן שפיר קיים הרמ"א מנהגו, שו"ר בראבי"ה שכתב הטעם דנר לכל אחד ואחד כמהדרין, וזה מתפרש שכל אחד מקיים חיובו בפ"ע, ורק באורח שנטפל לבעה"ב חילק אם מדליקין עליו בביתו.

**ויש להוסיף** דאין חילוק אם כבר הדליק כל אחד בחדרו, דמ"מ כיון שמשתמשים לאכילה במקום זה יש לכל אחד חיובו, דחיוב נר בכל מקום חיוב גמור הוא, ואינו נפטר כלל במה שהדליק במקום חיוב אחר, אלא שלענין ברכה סגי בברכה אחת לכולם, כמו שהאדם מדליק בביתו בכמה חדרים ומברך במקום אכילה, מיהו בספר שם נסתפק דשמא דוקא במקום אכילה שייך לומר שכל אחד חובתו בפ"ע שהאור מתייחס לאכילתו, אבל במקום לינה האור מתייחס לחדר ואין כאן שני חיובים, ומסיק להחמיר, ולפ"ז ביוהכ"פ אע"פ שחל בשבת לא יברכו כולם.

### בדין נר שנכבה קודם שהולך לישון

**יח. שם ס"ט א** אם אין הנרות ארוכות שדולקות עד הלילה הוי ברכה לבטלה, יעוי' במ"ב סק"מ דבאוכל שם סגי, ובס"ק מ"א דבהדליק במקום חשוך סגי, וכ"ז לענין אם הברכה לבטלה, אבל כל שאין נר בבית בלילה כשבא לישון בביתו, עבר על תקנת נר שבת חובה, כיון שאין שלום בית בשעת כניסתו לביתו, ואפי' אוכל בלילה בביתו לאור הנר, אם אין נר בשעה שהולך לישון ביטל מצותו, ונראה פשוט שאף הנר שלאחר אכילה עד השינה קודם לקידוש היום ולנר חנוכה, אלא דיתכן שראוי לו להקדים לישון כדי שלא יצטרך נר ארוך כ"כ.

**מיהו** לפרש"י ותו' דהחובה כדי לאכול לאור הנר, י"ל שאם אכל לאור הנר או לאור היום כבר קיים חובתו, אבל הדבר קשה להקל



בזה לעיל ס"ק י"ז עי"ש, וראיתי בראבי"ה שכתב דבשני בעה"ב בבית אחד יש מצות מהדרין, ובאורח אצל בעה"ב יש דין השתתפות בפרוטה, ומבואר מזה דס"ל שיש חיוב על כל אדם לקיים מצות נר שבת בפ"ע, ובאכסנאי שנטפל לבעה"ב הקלו בהשתתפות בפרוטה, מיהו רב ששת לא הזכיר ענין השתתפות אלא עיקר החיוב.

### שם הוה משתתפנא בפריטי כו'

שם הוה משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, עיקר דברי ר"ז מתפרשים דהא דאכסנאי חייב היינו דוקא באין מדליקין עליו בביתו, והא דמשתתף עם בעה"ב זה פשוט כדין נר איש וביתו, דה"ה אם יש כמה בני"א בבית סגי להו בנר אחד לכולם, אבל אם אינו משתתף אין הנר של בעה"ב מתייחס אליו.

לשון בפריטי מבואר שלא עשה קנין נוסף וסגי בקנין כסף, ומשמע ג"כ שאינו קונה חצי מכמות השמן, אלא סגי ביש לו שותפות כל דהו, וכ"כ במ"ב סי' תרע"ז סק"ג בשם הח"א והמאירי, והטעם משום דבאמת סגי בנר אחד לכל בני הבית, אלא דכיון שאינו מבני הבית רק אכסנאי, לכן בעינן השתתפות מסוימת כדי שתתייחס ההדלקה גם בשבילו, וא"צ שיהא לו שוה פרוטה בכל יום, אלא דבפחות מפרוטה אין קנין כסף, שאין בעה"ב מתחייב תמורת זה כלום, והו"ל כדברים בעלמא דלא מהני כמ"ש בשעה"צ אות ט', ולפ"ז מיירי שזוכה בכד השמן שממנו מדליק בעה"ב כל ימי החנוכה, אבל אם לא הי' השמן ברשותו צריך קנין נוסף.

במ"ב שם הביא אחרונים שסוברים שצריך להוסיף שמן עבור האורח, ולכאורה בלשון בפריטי מפורש שאינו מוסיף, גם אין מובן מה התועלת בזה שהנר דולק לאחר חצי שעה, הרי אין זה זמן מצוה שידלק הנר ברה"ר כשכלתה רגל מן השוק.

בבה"ל שם ד"ה עמו, כתב בשם הפמ"ג דבשני בעה"ב הדרים בבית אחד נחלקו האחרונים אם סגי בשיתוף, או דדוקא באכסנאי שנטפל לבעה"ב הקלו, ובראבי"ה הובא לעיל ס"ק י"ז מבואר דבשני בעה"ב יש דין מהדרין נר לכל אחד ואחד, ומיושב בזה דר"ז לא נהג במהדרין מפני שבאכסנאי ליכא דין מהדרין כיון שהוא נטפל לבעה"ב, ולמדנו מדבריו דאף בשני בעה"ב סגי בשיתוף, וכ"נ פשטות הגמ' דר"ש אמר דאכסנאי חייב, ור"ז הוה פשיטא ליה דסגי בשיתוף, וש"מ דשיתוף מהני לחיוב גמור, אלא שאין כאן דין מהדרין כיון שהוא אכסנאי ומתאים טפי שיתוף, ועי' לעיל ס"ק י"ז לענין נר שבת.

שם דקא מדליקין עלי בגו ביתאי, נראה שאם אין אשתו בביתו אפי' נמצאת בבית יחידי, לא חשיב גו ביתאי, שלא מצינו אלא בביתו ממש שהנר מתייחס אליו, ואצ"ל כשאשתו אכסנאית ואפי' מדלקת בפ"ע לא מהני, וכן אם הוא אכסנאי אינו פוטר את אשתו, שאין הנר מתייחס אליו אלא בביתו ממש. – אם אשתו דרה בבית אביה לא מהני שתלך ותדליק בביתו, דנר בבית בלא דיורים לא מהני מידי, ורק כשהיא מדלקת את הנר לחובתה בביתו מהני נמי לדידיה.

### כ. דינים שנתבארו.

#### חיוב הדלקת הנר ומקומו

א. נר שבת מצוה וחובה, ונפ"מ דחמיר טפי ממצוה שאסור לאכול בחושך ואסור ליכנס לביתו לישן בחושך, וצריך שידלק הנר עד שנכנס לישן, ולא סגי במה שאוכל לאור הנר, ואם יש לו נר קצר שאינו מגיע עד שעת שינה מברך עליו, אבל קיים רק חצי מחובתו, (סק"ג ד' ה' י"ח).

ב. מדליקין הנר במקום האכילה, ששם הוא עיקר הכבוד והעונג, אבל חייבין להדליק

ד. בבתי חולים ובתי מלון שאין נותנים רשות להדליק אלא במקום מסוים, צריך לאכול במקום הנר לכה"פ כזית, שיחשב מקום זה כביתו קצת, וראוי לכבות ולהדליק התאורה בחדר שדר בו בזמן הראוי להדלקה ועכ"פ ימתין עד לאחר פלג המנחה לקיים בה מצות נר, ולכוין שתחול הברכה שעל הנרות גם על הדלקה זו, (סקי"ח).

#### בדיני אורחים וכיו"ב

ה. הדר בביתו ומתארח אצל אחרים לסעודת הלילה, חייב להדליק בביתו נר שישאר דלוק עד שיחזור לביתו מפני שלום ביתו, ונוהגין להדליק גם במקום האכילה, כמו בביתו שמדליק בכל המקומות, מיהו אין הדבר ברור שהוא חייב להדליק בבית בעה"ב המארח, כיון ששם חובתו של בעה"ב, ולכן עדיף לברך בבית שלו, וידליק תחלה במקום האכילה וילך וידליק בביתו ויברך שם, מיהו אם הדבר קשה לחזור לביתו ידליק בביתו תחלה, ולא יפסיק ואח"כ יברך במקום אכילתו, דבכל ענין הברכה מתייחסת לכל המקומות שמדליק, וגם י"א דבכל ענין מקום אכילה עיקר, (סקי"ז, וחז"ב סק"ג) אם קשה לו להדליק בעצמו במקום אכילתו יבקש מבעה"ב שיזכה לו נר מיוחד עבורו, או שיזכה לו חלק בנר של בעה"ב, - אורח שמדליק בעצמו א"צ לזכות הנר קודם הדלקתו, דא"צ לכם בנר שבת, וכיון שהוא המדליק קיים חובתו. - אורח שדר עם בעה"ב יכול להשתתף עם בעה"ב בנר, ויצא יד"ח בהדלקת בעה"ב, בין אם שילם לבעה"ב פרוטה או שהקנה לו בעה"ב במתנה בהגבהה או בקנין סודר, וא"צ שיהא לו שיעור חשוב, שאפי' מאה בנ"א משתתפין בנר אחד, (סקי"ט).

ו. המתארח אצל בעה"ב בחדר נפרד, ואוכל בחדר משותף, מדליק בחדרו ובמקום האכילה, וכיון שהכל דירה אחת יכול לברך

בכל החדרים מעיקר התקנה, (מ"ב רס"ג סק"ב) שעיקר חיוב נר משום שלום ביתו שלא יכשל בעץ ואבן, וגם נפשו עגומה לישוב בחושך, [ואפי' הוא דר יחידי הדין כן], וזה שייך בכל החדרים בשוה, אלא שיש יתרון למקום האכילה, ולדעת רש"י ותו' הנר חובה מפני האכילה, ומצוה משום שלום ביתו, ושאר פוסקים לא הזכירו אכילה במיוחד, ולדעת מרן זללה"ה שרק מקום פיתא נקרא בית, ומקום לינה דינו כחצר, מסתברא שעיקר התקנה בבית נאמרה, והיינו במקום פיתא, אע"פ שחייב בכל המקומות, (סק"ה).

מדליקין תחלה בכל החדרים ואח"כ במקום האכילה ומברכין שם, וטוב ליזהר שלא לדבר מתחלת ההדלקה עד הברכה, (חז"ב סק"ג). - גם אם תיקנו נר רק במקום פיתא ולינה ולא בכל מקום שמשמש שם, אבל אם ב"ב מרובים וישנים בכמה חדרים, הרי כל חדר חיובו בפ"ע שאין מקום לינה שלו פוטר ממקום לינה של בניו.

א"צ להדליק בתוך כל חדר, שאם הדליק בפרוזדור וזה מאיר לחדר ג"כ מהני, נכמו בסוכה קטנה שאמרו סוכה כ"ט א' שהנר מחוץ לסוכה, ויש סומכין בשאר חדרים על התאורה שמאירה לתוך החדר, ואם מפריע לו הנר במקום לינה, הרי כבוד השבת הוא לסמוך על האור שמבחוץ.

ג. מי שאינו יכול להדליק במקום אכילה מדליק במקום השינה ובכל מקום שמשמש, ויכול לברך על הדלקה זו, - מי שאוכל בחדר שאין בו ד' אמות אע"פ שאין דינו כבית מברך שם, וכן אם אוכל בחצר בלילה, אלא שחייב להדליק גם בבית, ואם אוכל בחצר כשיש אור מדליק רק בבית, - ההולך במדבר מברך בחוץ במקום שאוכל. (חז"ב סק"ב)

במקום האכילה, שכל אור שבדירה מועיל גם לו.

ז. נוהגין ע"פ הרמ"א שאפי' כמה בנ"א אוכלין בחדר אחד כולם מברכין ומדליקין, ואם ישנים בחדרים נפרדים ומדליקים שם טוב לברך בחדרם, ומ"מ כשמברכים במקום אכילה ומכוונים על מקום השינה, ג"כ שפיר דמי, ואם ישנים בחדר אחד ומברכים במקום השינה כתב אאמו"ר זללה"ה סק"ד להחמיר שלא יברכו כולם, דבאכילה שייך טפי לומר שכל אחד אוכל לאור נרו.

ח. בחורים בשיבה צריכין להדליק בחדרם נר שישאר דולק עד שיבואו לישן, ולענין הברכה הרי אחד מדליק עבור כולם במקום אכילה, וראוי להדליק תחלה בחדר, ולשמוע הברכות במקום האכילה, (חוב"ב סק"ג), ובשעה"ד סומך על ברכתו של השליח אע"פ שאינו שומע אותה, - אם יש כמה בחורים בחדר שינה אחד יהא אחד מדליק לכולם (חוב"ב סק"ד). - נר שהשיבה מיחדת להדלקה חשיבי כולם כשותפים בו, ואם זה נר פרטי צריך לזכות לכולם חלק בו.

ט. בחור שמתארח אצל אחרים וישן בחדרו או בבית הוריו סומך על נרו של בעה"ב ולא ראינו שנוהגין לזכות לו חלק בנרו של בעה"ב, דמקיים חובתו בחדרו, ומברך שם, [כ"כ מרן זללה"ה במכתב שיברך בחדרו], או שהוא נטפל להוריו שמדליקין, דהוי טפי בגו ביתאי, ובפרט אם מדליקין גם בחדרו, מיהו אם מזכין לו מסתברא שיש בזה הידור מצוה, (סקי"ח).

י. נשוי שאשתו בבית חולים וכיו"ב, אין מועיל לו הדלקתה כלום, ואפי' אם הוא מתארח לאכילה אצל אחרים מברך בביתו, ואם דר אצל אחרים משתתף עמהם או מדליק בעצמו, וכשדר באותה שבת בבית הוריו לא ראינו

שמהדרין להדליק בפ"ע, וטוב שיזכה חלק בנר.

#### סדר זמן ההדלקה

יא. מצות הדלקת הנר לכבוד שבת נתונה לאשה שהיא מצויה בצרכי הבית, וגם לתקן החטא שגרמה מיתה לאדה"ר, [והבעל חייב כמותה רק שעושה בשליחותו, וטוב שהבעל יתקן הנרות, מ"ב סקי"ב, וכשאין האשה בבית לא יתן לבנותיו להדליק אלא הוא בעצמו יברך], ואמר שם שאם אינן זהירות בנר מתות בשעת לידתן, והרש"ש הקשה שאין ראויות לעונש מיתה על חסרון עונג שבת אלא אם מאחרות להדליק משחשיכה דהוי חילול שבת, ואפשר ליישב שכיון שמזלזלת בתיקונה שניתנה לה מצוה זו לתקן החטא, לכן אין לה מי שיגן עליה והיא מתה בשאר עוונותיה, ולא משמע כן, ואם זהירה בנרות יפים ומרובים תמיד, זוכה לבנים ת"ח, ויש מפרשים דהיינו שזהירה להדליק הרבה, ובזמנינו שתאורת המנורות חזקה אין נוסף אורה בנרות אפי' מרובין, ולכן לא נהגו להדר בזה, מיהו יש קצת מעלה שע"י הנרות נראה יותר חגיגי, (סק"ב וסק"ה).

יב. אם שכחה להדליק נהגו שקונסת עצמה להוסיף נר נוסף בכל שבת, ואם ביקשה מבעלה שידליק במקומה אין צריך להוסיף, וכן אם בעלה הדליק נרות לכבוד שבת והיא מוסיפה עליו ושכחה להדליק, מסתברא לקולא, כיון שהוא מדליק לכל בני הבית כמו שהיא מדליקה לכולם, ואולי גם בהדליק מנורות התאורה ג"כ סגי, (סקי"א).

יג. החמירו בנר שבת [ובפשוטו ה"ה ביו"ט], שהוא קודם לקידוש היום ולנר חנוכה, ובנר אחד סגי, ונהגו בשני נרות כנגד זכור ושמור, (רס"ג ס"ו) ויכולין להוסיף כמה שירצו.

(או שמכסות פניהם), ומסלקין הידים לאחר הברכה כאילו נדלקו עכשיו, - האיש אינו מקבל שבת בהדלקתו, ולכן מברך ואח"כ מדליק, (סקט"ז).

יח. אם שכחה לברך, י"א שאם הוא קודם השקיעה תברך כשזוכרה, ויתכן שהאיש יכול להדליק עוד נר ולברך גם על הנרות שלה, ויש לדון בזה, ולכן משגמרה הדלקתה לא יברכו, (סקט"ו).

יט. אם כבו הנרות חייב לחזור ולהדליק, ומסתברא שחזור ומברך, מיהו בזמננו כיון שנשארו מנורות התאורה אינו חוזר ומברך.

כ. אאמו"ר זלה"ה הי' מדקדק לכבות ולהדליק התאורה לאחר פלג המנחה לשם נרות שבת, וסמך שכאשר יברכו אח"כ תחול הברכה של הנרות גם על זה, ויש מקום להדר להסמיך הדלקת התאורה להדה"נ, אבל לא ראינו שהקפידו בזה, ואם הגנרטור נדלק אח"כ הרי הוא חוזר ומכבה ומדליק, (סקי"ג).

כא. בנרות שעוה וחלב, וה"ה בנרות שלנו שמרוחין בחלב ושעוה ונדלקין מיד א"צ להחזיק הגפרור עד שתדלק רוב הפתילה, דאע"פ שמתפשטת מעצמה חשיבא הדלקה לכתחלה, ורק משום חשש הטייה או חיתוי הצריכו רוב היוצא, מיהו במ"ב בשם הלבוש הזכיר טעם דומיא דנרות שבמקדש, וגם שם אין הדין מבואר, ונתבאר בכלים סל"ב סק"ח מדברי או"ז והריטב"א, דביו"ט א"צ רוב היוצא.

כב. נוהגין שלא להדליק מנר שבת גפרור או נר אחר שמשמש רק להדליק עמו, ומעיקר הדין מותר, אבל אם רוצה להדליק נר נוסף לשבת מותר להדליקו בעצמו מהנר הדולק, (מ"ב רס"ג סק"ב, ועבה"ל ד"ה שתי).

יד. הדלקה עושה מצוה, ולכן א"א להדליק נר במקום אחד ולהביאו למקום אחר, ואפי' נימא דיצא עיקר התקנה, אבל הברכה ודאי לבטלה דהא מברכין להדליק, ולפי מה שנקטו הפוסקים דהדלקה עושה מצוה, אם מדליק הנרות בחדר אחד ומפזר בתוך הבית הר"ז כהדליק רק בחדר הראשון, וצריך להדליק הנר במקום שמאיר לאכילה, ואפי' מדליקו בחדר האכילה לא יטלטלנו ממקום למקום, אבל אם מדליק סמוך למנורה או לבית הזכוכית יכול לטלו בידו לאחר שהדליקו ולהניחו ע"ג המנורה או בתוך בית הזכוכית, (סקי"ד).

טו. זמן ההדלקה לכתחלה הוא לא יותר מחצי שעה קודם שקיעת החמה, ואם מקבלת שבת בזמן ההדלקה יכולה להקדים מפלג המנחה שהוא שעה ורביע זמנית קודם השקיעה, (מיהו יתכן שכשאור היום גדול במקום ההדלקה יש חסרון של שרגא בטיהרא דלא מינכר), ומפלג המנחה יוצאין בדיעבד אפי' אם לא קיבלה שבת, (סקי"ג), ובערב יוהכ"פ מצוי שהולכין לביהכ"נ מוקדם, ובמקום שיש אור היום גדול יש לאחר כמה שאפשר.

טז. בשעת הצורך שצריכה לעשות מלאכה לאחר ההדלקה, או שצריכה להתפלל מנחה, יכולה להתנות שאינה מקבלת שבת בהדלקתה, ובאופן זה אין ראוי להקדים יותר מחצי שעה או שני שלישי שעה, (סקי"ג).

מברכין על ההדלקה להדליק נר של שבת, ויש אומרים שבירושלמי הגרסא להדליק נר לכבוד שבת, וזה מיושב יותר, אלא שלא נהגו כן, (סקט"ו).

יז. נוהגין שהנשים מדליקות תחלה (ומכבין הגפרור שהדליקו בו) ואח"כ מברכות ומקבלות שבת רק עם הברכה, וכדי שיהא נראה שהברכה עובר לעשייתן מכסות הנרות בידיהם

נר יו"ט

**כג.** ביו"ט מברכין להדליק נר של יו"ט, ומברכין תחלה ומקבלין יו"ט ואח"כ מדליקין, ולכן צריך לזהר שיהא נר דלוק מוכן להדליק ממנו, לפי שאסור להדליק אש חדשה ע"י גפרור ביו"ט, ואם אין לה נר תדליק בגפרורים ואח"כ תברך כבשבת, בד"א כשמדלקת מבעו"י שהוא עדיין חול, אבל ביו"ט עצמו אסור להדליק גפרור, ובמקום הצורך תדליק הגפרור מאש שבבית או מנר שכבר הודלק ליו"ט, ותזהר להנחיתו בנחת ולא לכבותו, (סקט"ו).

**כד.** יש נוהגין לברך שהחיינו בזמן הדלקת נרות יו"ט, וכן אנו נוהגין, ואם אינה מקבלת יו"ט בזמן הברכה אינה יכולה לברך שהחיינו, - האיש אינו מברך שהחיינו אפי' אם מקבל יו"ט, (סקט"ו).

**כה.** אם בירכה שהחיינו בהדלקה עדיף שלא תענה אמן על שהחיינו ששומעת בקידוש, חוץ מיו"ט ראשון של פסח [וסוכות] שיש עוד מצוות בלילה, ובדיעבד אם ענתה לא הוי הפסק, (ואם יושבת תחת סכך פסול תזהר שלא לענות אמן גם על לישב בסוכה), (סקט"ו), במקום שיש חשש הפסק לא תשתה מן היין בלא ברכת הגפן, אבל ידי קידוש יצאה גם בלא שתיה.

**כו.** יש מעלה להדליק גם בעיו"ט מבעו"י בזמן ההדלקה כבשבת, כדי לקיים לא ימיש עמוד האש כמ"ש בגמ' לענין שבת, (סק"י, וחוב"ב סק"ח).

**כז.** אם הדליקה בליל יו"ט במקום אכילה ולא הדליקה במקום שינה כשמגיעה לביתה תדליק, (ולענין ברכה עחו"ב סוסק"ח), מיהו

בזמנינו כשיש תאורה יש לדון בזה, ונוהגין להדליק בזמן ההדלקה ביו"ט בכל החדרים, שכך תיקנו חכמים להדליק ביו"ט כבכל ע"ש, והרי מדאורייתא הכל שרי מדין הואיל, והרובה להמנע מלהדליק בשאר מקומות שיש שם תאורה יש לזה מקום.

**כח.** כשחל יו"ט במוצאי שבת או בליל יו"ט שני של ר"ה, מדליקין הנרות אע"פ שיש תאורה דולקת מבעו"י, וכן אפי' כמה נשים מדליקות במקום ההדלקה ומברכות, דמצוה להדליק משום תוספת אורה ואע"פ שאינם מועילין להוסיף אורה כשיש תאורה של המנורות, י"ל דמהני שמא יכבה הגנרטור, ועוד אמר אאמו"ר זללה"ה שנרות נראה חגיגי, כמו שמדליקין נרות בברית וכיו"ב, וחשיב כבוד יו"ט, - בחו"ל ביו"ט שני ימתין מלהדליק עד הלילה כמו במוצ"ש דיו"ט שני לגבי ראשון חול הוא, וכן בליל שני של ר"ה.

**כט.** כשחל יו"ט בע"ש נוהגין לברך ולהדליק כבכל ע"ש, אע"פ שמנורות התאורה דולקין מעיו"ט, ובמקום שאין בזה תועלת כלל יכולין למעט.

נר יוה"כ

**ל.** ביוה"כ מנהגינו לברך אפי' חל בחול, ומדליקין בכל החדרים ומברכין במקום שמברכין בכל שבת, אע"פ שאין זה מקום פיתא, דכיון שכל החדרים שוין מדליקין במקום הקבוע, - אם שתי נשים מדליקות במקום הקבוע ואין להם חדר נפרד טוב שישמעו הברכה זו מזו לפמ"ש בדין ז' ח', ואם מדליקות גם בחדרם יכולות לברך כאן על שתי המקומות. (ס"ק י"ז).

## סימן ד

## בענין אכסנאי בנר חנוכה

סגי בהכי, ואין לפרש שר"ז חידש דבאכסנאי סגי בשותפות, אבל בשני בעה"ב שאוכלין כל אחד משל עצמו באותו בית, חייב כל אחד בנר בפ"ע, דא"כ הו"ל לר"ז לפרש דנהי דאכסנאי חייב, מ"מ אין חיובו גמור וסגי בהשתתפות בפריטי, ובלשונו לא משמע חידוש זה, ועוד דמגליה לר"ז לחדש כן, אם איתא דבעלמא אין מושג של השתתפות יחד בנר אחד אלא באיש וביתו, א"כ חזינן שכל המחויב צריך להדליק בפ"ע, א"כ מגלן להמציא באכסנאי שאפשר להשתתף, ואפשר שזה גם מגרע בשלימות מצותו של בעה"ב, אלא ודאי ד"ז פשוט גם בשני שותפין.

וכ"כ הטור בסי' תרע"ז בשם רב שר שלום, וכ"כ הריטב"א שבדין הי' שישתתפו כולם בנר אחד בפתח החצר לרה"ר, עי"ש במימרא דר"ה בחצר שיש לה שני פתחים, וכ"כ בעיטור דמהא דר"ז שמענו שאנשים הרבה בחצר אחת משתתפין בשמן ויוצאין כולן בנר אחד, והכין שדרו ממתבתא, וכ"כ בכל בו ובספר הפרנס, [וכ"כ המאירי בשם תו', מיהו שם מיירי בסמוכין בשלחן אחד], שו"ר שכ"כ בסה"ת במפתחות סי' רכ"ט וז"ל ואנשים הרבה בבית אע"פ שחלוקים באכילה ישתתפו יחד לקנות נר אחד ותו לא, וכ"כ במחזור ויטרי (כנראה העתק מסה"ת, וזה נוסף על מחזור ויטרי המקורי), וצ"ע בבה"ל ס"א ד"ה עמו שהביא בזה פלוגתא מהלבוש והפר"ח, וכתב לדייק משבה"ל כהלבוש, ולא הביא שהדברים מפורשים בטור במקומו ובראשונים הנ"ל.

והפר"ח דייק מדברי המ"מ פ"ד ה"ד שכתב דמשכח"ל שני בנ"א שמדליקין באותו

שבת כ"ג א' אר"ש אכסנאי חייב בנר חנוכה,

## ביאור החידוש

א. שבת כ"ג א' אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, מצות נר חנוכה תלויה בבית דוקא, כמ"ש תו' סוכה מ"ו א' דמי שאין לו בית פטור מלהדליק ומברך ברכת הרואה, וביאור הדברים דחשיבות הנר כשהוא קבוע במקום ומעטרו בנר, וכמו שאין ענין מזוזה באחיזה בידו, כך אין מעלת נר בתפוס בידו, [ועי' לעיל כ"ב ב' דנר בידו לא עשה ולא כלום, ושם הזכירו דהרואה אומר לצורכו הוא מדליק, אבל לשון לא עשה ולא כלום מתפרש שאפי' בסכנה שהדין על שולחנו לא מהני אע"פ שאין אחרים שם], ולפ"ז מתפרש דס"ד דאכסנאי כאין לו בית ופטור מנר חנוכה, וכ"כ הר"ן דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה.

והרא"ש והטור פי' דקמ"ל שאינו נפטר בנרו של בעה"ב כיון שאינו מבני ביתו, ולשון הגמ' משמע כפי' ראשון דקמ"ל עיקר חיובו, דאם הכונה שאינו נפטר בשל בעה"ב, אבל הי' פשוט שהוא חייב, הו"ל אכסנאי אינו נפטר בשל בעה"ב, א"נ חייב בנר לעצמו, ועי' לקמן סק"ו נפ"מ בין הטעמים.

בדין שני שותפים אם יכולין להשתתף בנר אחד ב. שם אר"ז מריש כי היונא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, פשטות הדברים שגם שני שותפים יכולין להשתתף בנר אחד, והטעם מפני שעיקר החיוב הוא נר לכל בית, כמו מזוזה לכל בית, דכיון שבית זה מפרסם הנס

אלא שזיכה לו בעה"ב מעט בפרוטות שנתן לו, שאם נשתתפו בשוה הול"ל משתתפא בהדי אושפיזא דמשמע טפי שותפות שוה בלא תיבת בפריטי, וגם משמע בפריטי שקיבל ממנו בעה"ב פריטי ולא הוסיף בנרו כלום, ובסברא אין מקום להוסיף שמן כדי שידלק לאחר שכלתה רגל מן השוק, ועי' מ"ב סק"ג שהאחרונים חידשו בזה חששות של חשד, אבל בדינא דגמ' פשיטא לכו"ע דא"צ להוסיף כלום, ולכן נראה דכיון שאין חשד כזה בזמנינו יש להקל שא"צ להוסיף כלום, וסגי בזה שיזכה לו שגם שותפות בשמן של השיעור, או שיקבל פרוטה וסגי בקנין כסף, דכיון שדר עמו בבית אין חשש נשרפו חטיך ומעות קונות כמבואר ב"מ מ"ט ב', וכ"כ הריטב"א עירובין פ"א א' לגבי עירובי חצירות הובא בחזו"א סצ"ט סק"ח, או שאחר יגביה ויזכה לאורח פרוטה בשמן, ואפשר דבהגביה וזכה בגוף השמן סגי בפחות מפרוטה, ורק לחלות קנין כסף בעינן פרוטה, ואף אם קנה בפרוטה שמן ששוה פחות מפרוטה שפיר דמי.

#### בדין קנין כסף בנר חנוכה, ועוד בענין זה

יש להעיר בדין קנין כסף בשמן דלא מהני אלא כשדר עמו בבית או בחצר, דלענין עירובי חצרות נקטינן כרבנן עירובין פ"א ב' דלא קנה בכסף, וכתב שם הריטב"א דבדר עמו בחצר קנה, וה"ה בעובדא דר' זירא שדר בהדי אושפיזיה, אבל אם נותן מעות שיקנו לו חלק בשמן ועדיין אינו בביתו א"כ לא זכה עדיין בשמן, ואפשר לומר דכיון שעתיד לדור עמו באותו יום קרינן ביה כדר בחצרו, ולא חיישינן שיאמר לו נשרפו חטיך בעליה, ונפ"מ למתארח בליל שבת ורוצה לקנות חלק בנר.

והנה הרמ"א בחו"מ סי' קצ"ט ס"ג כתב בשם מהרי"ל שקונה מעות ביין לקידוש, כמו שקונה בשר בד' פרקים חולין פ"ג א' שהעמידוהו

פתח, ואיצטריך בגמ' לאשמועינן דבנר שיש לה שני פיות שניהם יוצאין בו, וכתב כגון ששניהם שותפין באותו בית, ואינם סמוכין בשלחן אחד אלא כל אחד אוכל לעצמו, ולכאורה ל"ק מדברי המ"מ ע"ד הלבוש, דכונת המ"מ כגון שלא רצו להשתתף להדליק יחד בנר אחד, אלא כל אחד רוצה להדליק לעצמו, אבל אם ירצו להשתתף שפיר דמי, ולא דמי למהדרין שמדליקין כל אחד לעצמו, דהתם חיובם קל יותר, שבאמת יוצאין גם בנר של בעה"ב, והרי זה מה שנתכוין המ"מ לפרש דמהני נר אחד בשני פיות, אפי' לשני בני אדם שלכל אחד יש חיוב גמור, ולא רק למהדרין כדפרש"י והעיטור, ונהעירוני בזה דכיון שהם מדליקין בנר אחד הרי שניהם שואבים מאותו שמן, והו"ל כנשתתפו בשמן, וי"ל דכיון שאינם רוצים שילך השמן שבזה לפתילה אחת, אין לכל פתילה מעלת נר משותף, משא"כ בבעה"ב וב"ב המהדרין].

מיהו שני בנ"א שיש להם שני פתחים צמודים זל"ז, (ואין להם מזוזה להניח בשמאל), ובאין שניהם להשתתף באותו נר נראה דלא מהני, דכיון שיש כאן שני בתים נפרדים עם חיובים גמורים, בעינן דוקא שתי נרות, וזה מסייע קצת להפר"ח, שהרי המ"מ כתב שני האופנים יחד, ולפי דברינו באופן הראשון שבמ"מ אינם יכולין להשתתף, ובאופן השני יכולין להשתתף, והמ"מ השווה אותם, ולהפר"ח ניחא דבשניהם א"א להשתתף, ומ"מ נראה שהדין אמת, והמ"מ הביא אופן זה דמהני נר בשני פיות לשני חיובים גמורים, וזה נכון גם בכה"ג שיכולין להשתתף וכמשנ"ת, ולהרמב"ם שבעה"ב מדליק נרות לפי מספר בני הבית, הרי לא מהניא הדלקתו עבור האורח.

#### שם בפריטי בהדי אושפיזא, בשיעור ההשתתפות בפרוטה, ואם מוסיף בשמן

ג. שם בפריטי בהדי אושפיזא, לשון בפריטי מוכיח שלא נשתתפו בשוה במחיר השמן



כשעדיין לא אפה ולפ"ז כשנותן לבעה"ב פרוטה לזכות בשמן, סתמא השמן ברשותו ויכול הלוקח לזכות בו בהגבהה, ולמה יתקנו בזה קנין מעות, ולפ"ז ע"כ להגיע לטעמא דלוקח דר בחצרו של מוכר.

**ויש עוד עצה בכה"ג** שהשמן כבר ברשותו, שבאותה פרוטה ישכיר לו גם מקום השמן, ויקנהו בקנין חצר כעובדא דר"ג וזקנים.

**נראה דסגי בזכה בשמן** וא"צ לזכות בפתילה, דסגי בשותפות כל דהו כדי שתתייחס ההדלקה גם עבורו, וכיון שמדליקין בשמן שלו הר"ז כהדלקה שלו, ואע"פ שהרשב"א בתשובה הזכיר פתילה, הרי כל הפוסקים הזכירו רק שמן או שעוה.

### **בדין ב' שותפין שהשמן של הא' והשני מדליק**

**שני שותפים שחייבין כל אחד בהדלקה**, דסגי בשותפות כל דהו שישתתפו יחד בשמן, יש להסתפק אם השמן של אחד, והשני מדליק אם מהני, שהרי ההדלקה מתייחסת גם למדליק שקיים המצוה בגופו, וכיון דאין דין שלכם בנר חנוכה, והמדליק בביתו בשמן של חבירו בהסכמתו יצא, ה"נ נימא דסגי בהדלקתו, מיהו נראה דלא דמי כיון שכל החיוב שייך גם על בעל השמן לחוד והשני מדליק גם בשליחותו, א"כ כל המעשה מתייחס לבעל השמן, ואין כאן מעשה המוכיח ששייך גם למדליק, ויש כאן רק כונתו של המדליק בלי הוכחה במציאות.

### **בהא דלא נהג ר"ז כמהדרין**

**הא דלא נהג ר"ז כמהדרין**, דודאי כשחיובו יותר חזק מבני הבית, יש לו לנהוג כמהדרין נר לכל חיוב וחיוב, ואם כל בני הבית ישתתפו בשמן לא יצאו ידי מהדרין כיון שאין כאן כבוד יותר למצות פרסומי ניסא, י"ל דלא הו"ל מעות כ"כ, ויתכן עוד דכיון שאינו מבני הבית הקבועין

על דין תורה בשביל המצוה, והמ"א סי' שס"ט הקשה מהא דעירובין, דמבואר שבמקום מצות עירובי חצרות לא מהני, והגר"א בחו"מ כתב ליישב דקידוש הוי טפי מצוה מעירובי חצרות וסיים שאינו מוכרח, נועי"ש דלהרמב"ם שמפרש המשנה בעירובי תחומין שמערבין לדבר מצוה, ש"מ שאין קנין מועיל לשאר מצות, והנה לענין דיני ממונות י"ל דמחייבין למוכר ליתן לו, אבל לענין נר חנוכה צריך שיוחלט הדין שכבר זכה בשעת ההדלקה, ונ"ל דלאתרוג שמחייבין למוכר ליתנו, עי' הגרע"א בסימן תרמ"ט, ואם הדין שלא זכה בשמן לא קיים מצותו, וצ"ל שבשעה שעומד לדור בביתו הוא קונה והו"ל כנותן מעות לקנות לאחר ל', שאפי' הקדים המעות קודם שבא ליכנס, מ"מ מהני קנין המעות אח"כ, ועם כניסת השבת בזמן ההדלקה כבר נקרא דר עמו וזכה בשמן.

**ויש להעיר עוד דמה שתיקנו בארבעה פרקים** שיהיו מעות קונות כדאמר חולין היינו דוקא בנותן לטבח מעות קודם שנשחטה הבהמה, שעדיין אין באפשרותו של הלוקח לקחת הבשר, והוא רוצה להבטיח זכותו לקבל בשר, ולזה תיקנו שמעות קונות, וכן בנותן מעות לנחתום שעדיין לא אפה את הפת שיזכה לו עירוב בפת כשתאפה עירובין שם, וכן בדברי הרמ"א חו"מ שם שאין למוכר את היין בחנות, ורוצה לזכות ביין שבאוצר, [דבדבר שלא קנה המוכר אינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם], כדי שיהא מחויב למכור לו כשיגיע סמוך לשבת.

**אבל אם הבהמה כבר נשחטה והלוקח יכול לילך לחנות**, ונותן למוכר מעות שיזכה לו בבשר, אפשר שלא תיקנו בזה קנין מעות דלא הוצרכו לשנות הכלל שמעות אינן קונות, ולא חשיב דבר מצוה שמחייב חלות הקנין במעות, שהרי יכול לילך ולהגביה וליקח לביתו, וכן בנחתום מיירי

הוריו, (ועי' לקמן שם בדין מי שמתארח בבית הוריו לכל ימי החנוכה או חודש ימים ומדליק בעצמו, אם אשתו נטפלת להדלקתו).

### בדברי הרי"ף באכסנאי שיש לו פתח לעצמו, ובדברי הרמב"ם בזה

והרי"ף כתב שאם יש לו פתח לעצמו חייב להדליק מפני החשד, והרי"ף כ"כ בדלא מדליקין עליו בביתו, שמשותף בפריטי, והרמב"ם פ"ד הי"א העתיק ד"ז אף במדליקין עליו בגו ביתה, וכתב ואם הי' לו בית בפ"ע אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברין.

ויש לעי' בדברי הרמב"ם שכתב ביש לו בית בפ"ע רק טעמא דחשד, [ועי' להלן דמדברי הבה"ל משמע שמפרש דברי הרמב"ם בפתח בחדר שבבית בעה"ב], ולכאורה אין להזכיר כאן חשד מתרי טעמי, א' לפמ"ש דדוקא באכסנאי מהני מדליקין בגו ביתאי, כיון שאין לו בית גמור כאן, וכדס"ד בגמ' שהוא פטור מפני שאין לו בית, והיינו דקמ"ל רב ששת שהוא חייב, אבל ביש לו בית גמור כאן חייב מעיקר הדין, ואין שום חסרון במה שדר כאן באופן עראי דסו"ס דירה גמורה היא, [וכ"נ בפסקי הרי"ד שכתב וה"מ דסמך מיסמך אבל אגר ביתא ופתח בבא לנפשיה אע"ג דנסיב מיחייב, והיינו מעיקר הדין, מיהו ק"ק שהזכיר פתח בבא לנפשיה, משמע שביתו מחובר לבית בעה"ב אלא שיש לו פתח לעצמו, ובזה חיובו משום חשד], ב' גם לפי הרי"ף דמיירי בבית בעה"ב ורק הפתח לעצמו יש לדון דאין דין חשד באכסנאי כלל, חדא שאין מכירין אותו, ואין ידוע להם מיד שנתארח, והיכן נתארח והיכן פתחו, ומי שחוקר אודותיו ומכיר כל פרטיו ידע גם היכן הוא מדליק או משתתף, [מיהו באכסנאי קבוע כר' זירא שייך שיראו אותו יוצא קבוע בפתח זה, אבל סתם

אין כאן ענין מהדרין, דלהרמב"ם ודאי לא מהני, שהרי נרו של בעה"ב לא מהני ליה, ואף לדידן י"ל שחיוב אורח קל יותר, שהרי אין כאן בני בית מרובין ולכן ליכא מהדרין, ואמנם יש יותר מקום להדליק בפ"ע כיון שאינו נטפל לבעה"ב, אבל ענין מהדרין נאמר על כל הקבועים בבית, שזה מכבד את המצוה בהשתתפות כולם, ולא כשאחד טפל ואינו מבני הבית, שאין הדלקתו מתחברת עמהם ליחשב מהדרין, ויוצא שפיר חובתו בהשתתפות עם בעה"ב שכאילו גם הוא הדליק, ואולי היה זה פגיעה בבעה"ב שהוא כשוה לו.

### בדין שכר דירה לעצמו, ובדין בחורים בישיבה, ויולדת בביה"ח

ד. שם השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, מתוך הענין מובן שד"ז הוא רק באכסנאי, דכיון שהוא טפל לבעה"ב הרי טפילותו לביתו אלימא טפי, והרי הוא כבעה"ב שנמצא בשוק בשעה שאשתו מדליקה בביתו, שאם הי' ד"ז גם בבעה"ב גמור א"כ למה השמיענו ר"ז ד"ז גבי אכסנאי, ונראה מזה דמי ששכר דירה לעצמו שלא במקום עיקר ביתו, כיון שאינו אכסנאי, הרי הוא מחויב כאן מעיקר הדין, ואינו נטפל לביתו ליפטר בהדלקת אשתו, שהרי כאן הוא ג"כ בעה"ב גמור.

ולפ"ז בחורים שיש להם דירה בפ"ע בישיבה חייבין מעיקר הדין, ולא מהני מדליקין עלי בגו ביתאי, כיון שכאן הם בעה"ב ולא אורחין שנטפלין לבעה"ב, ואף הנוהגין שרק אחד מברך לכל בני הבית, מ"מ כאן הם חייבין מעיקר הדין, מיהו יולדת שנשארת זמן קצר בבית חולים נקראת שפיר אכסנאי, ול"ד לבחורים שדרים כך בקביעות, וכמ"ש לקמן סק"ה בטעמא דלא מהני לר"ז מה שמדליקין בבית הוריו, ומטעם זה גם בלא קנין דירה שבכאן לא מהני ליה בית

ביתו לענין הדלקה, שאין הליכתו משם הליכת עראי, ולא מיקרי בית אביו ביתו, [ואפשר שלכך פירש"י בתר דנסיבי ופעמים שהינו אכסנאי ללמוד תורה, מיהו בביתו בכל ענין חשיב ביתו עיקר], אבל אם הלך מבית אביו באופן עראי, מהני נמי הדלקת אביו.

וכן שמעתי מאמור"ר זללה"ה בבית הסמוכה על שלחן אביה, שנתאכסנה אצל אחיה בעיר אחרת שא"צ להשתתף שם בפרוטה, דמהני לזה שמדליקין עליה בבית אביה.

### בדין הדלקת האשה או הבעל בבית אחר

נראה שאם אשתו הלכה לבית אחר, לא מהניא ליה הדלקתה בבית אחר, ואפי' הבעל בבית אחר ואשתו הלכה לאכסניא לא מהניא לה הדלקתו, דלא חשיבא עיקר דירה אלא בבית שהוא דר בו והלך לאכסניא דלקבעיה הדר, אבל בית שלא דר בו לא, מיהו אם שכרה אשתו בית למגורם המשותף, אע"פ שהוא לא דר בו עדיין, מסתברא דמהני כיון שהוא ביתו, וכן שמענו שהורה אמור"ר זללה"ה לבעל שידליק בביתו הקבוע כדי להוציא את אשתו היולדת שנמצאת בבית החולים, ואמר שבשבת לא ינתק עצמו מביתו עד הלילה, דהיינו שאם רוצה לאכול בבית הוריו יתחיל סעודתו בביתו וימשיך בבית הוריו.

ויש להסתפק אם הוא מתארח בבית הוריו כל ימי החנוכה וקודם לזה, והוא מדליק בפני עצמו, אם בכה"ג מהני הדלקתו לאשתו היולדת שנמצאת בבית החולים, או"ד כיון דסו"ס הוא אכסנאי והוא טפל לבעה"ב, א"כ אין אשתו נטפלת לבית זה [אפי' הוא בית הוריה], דסו"ס לא ביתה הוא.

**בפוסקים בדין בחורים הסמוכין על שלחן בעה"ב**  
ו. מ"ב סי' תרע"ז סק"א ובה"ל ד"ה לתת, הביא דברי המג"א דבחורים הסמוכין על שלחן

אכסנאי מתפרש במאורע, כמו בדר' זירא לאחר שנשא אשה], ועוד דבני מתא ידעי שלבית זה יש שני פתחים כדאמרינן בגמ', ואולי מזה הבין הרמב"ם שכונת הרי"ף בית בפ"ע, [שו"ר בבה"ל ד"ה פתוח שנסתפק אם דוקא בשני חדרים איכא חשד, ונראה שמפרש דברי הרמב"ם באורח אצל בעה"ב באותו בית אלא שחלוק מתוכו בחדרים, ולפ"ז י"ל דבשוכר בית בפ"ע גם להרמב"ם חייב מעיקר הדין], ועוד שאין דין חשד על מאורע חד פעמי של אורח והרבה טעמים שייכים במקרה, ורק בקבוע שמדליק תמיד רק באחד איכא חשדא.

### מדליקין עלי בגו ביתאי, אם נאמר גם בבו הסמוך על שלחן אביו

ה. שם מדליקין עלי בגו ביתאי, יש לעי' בבן הסמוך על שלחן אביו, שעליו נאמר נר איש וביתו שא"צ להשתתף עם אביו בפריטי, מה הדין אם הוא כעת אכסנאי בבית אחר, האם מהני הדלקת אביו עליו כמו הדלקת אשתו, או"ד שאני ביתו שהוא שם עיקר הבית, ולכן גם כשהוא בבית אחר הוא נטפל לביתו טפי מלבעה"ב שהוא מתארח אצלו, אבל בבו אצל אביו שהוא טפל שם, י"ל דכשאנו בביתו אינו נטפל לביתו וחייב להשתתף עם בעה"ב.

**וראיתי בספר הפרנס** [לתלמיד מהר"ם מרוטנבורג] שכתב דה"ה אם אביו ואמו או בני ביתו מדליקין עליו, שו"ר שמקורו בסה"ת במפתחות סי' רכ"ט וממנו במחזור ויטרי, ויש לעי' א"כ ר"ז קודם שנשא למה לא סמך על בית אביו, [עי' מו"ק כ' ב' תני איסי אבוה דר"ז קמיה דר"ז, ש"מ שר"ז כבר לימד ברבים ותני אבוה קמיה, מהו בירושלמי קידושין פ"א ה"ז א"ר זעירא הלואי הו"ל אב ואם, וע"ע סדר הדורות], וי"ל שהי' קבוע בבי רב רוב השנה, שבאופן זה לא מיקרי בית אביו

### הערות במ"ב ובה"ל סי' תרע"ז ס"א

שם סק"ג, נתבאר לעיל סק"ג דאפשר להקל בפרוטה בלבד, ועי"ש בדין איך מועיל קנין כסף, ואם צריך שיהא לו שו"פ בשמן או דסגי במשהו.

שם נכון יותר להדליק בעצמו, אם אינו יוצא בשל בעה"ב הרי הוא מקיים חובתו טפי ממהדרין, אבל לחדש עניני חשד אין לנו, ובפרט שבעה"ב וב"ב יודעים את טיבו ושזיכו לו מקצת בשמן.

שם בה"ל ד"ה עמו, נתבאר לעיל סק"ב דבכל ענין מהני שיתוף שכ"ד הראשונים.

### אם בשעת הסכנה איתא לדינא דמדליקין עלי בגו ביתאי

ז. ענין מדליקין עלי בגו ביתאי נתבאר לעיל סק"ד דחזינן ליה כנמצא בשוק בשעת ההדלקה ועתיד לחזור בשעה שכלתה רגל מן השוק ובינתיים אשתו מדלקת במקומו, שההדלקה ודאי מתייחסת אליו, מיהו נראה דאין לנו מקור לחידוש זה אלא בנר שדולק בחוץ שכאשר ביתו מפרסם הנס בנר, הרי הפרסום מתייחס לבעל הבית, ולכן שייך מושג מדליקין עלי, שהוא כנמצא בשוק ברגע ההדלקה, ומגיע לביתו באותו לילה, שבזה מובן שהוא כדר בבית גם ברגע ההדלקה, והא דמהני גם לכן שאביו ואמו מדליקין עליו כמ"ש בסה"ת, היינו ג"כ מה"ט שהנר שבחוץ מתייחס לכל בני הבית, והוא בכלל איש וביתו, מיהו יש לדון דבשעת הסכנה כאשר מדליק על שלחנו, אין מושג של מדליקין עלי בגו ביתאי, שבשעה זו הנר מתייחס לאותם שדרים בבית כעת בלבד, ואין לבעל הבית קשר עם הנר שעל שלחנו, כיון שאינו נר של הבית אלא נר שבבית, ואפי' אם הבעל יחזור בו ביום לביתו אחר שנכבה הנר יש לדון בזה, מיהו בזה י"ל דהו"ל כיושב בביתו ואינו רואה את הנר שאשתו מדלקת עליו, וכמו אשה שאינה רואה שיוצאה בהדלקת בעלה, אבל בדר בעיר אחרת בעינין שכח הבית

בעה"ב א"צ להשתתף, שהם בכלל בני ביתו, וכתב דהפר"ח חולק, ולכאורה יש ללמוד ד"ז מעיקר מימרא דרב ששת, דמיירי באכסנאי שהוא עראי, ומשמע דבקבוע פשיטא דחייב, והנה אם חידושיה דר"ש דאכסנאי מיקרי יש לו בית וחייב בנר חנוכה, א"כ מי שדר בקביעות בבית זה פשיטא שיש לו בית, ומתפרש שזה הי' פשוט קודם רב ששת דחייב כדן אכסנאי, מיהו אין הכרע אם יוצא בשל בעה"ב, ואם חידושיה דרב ששת שאינו בכלל ביתו של בעה"ב, א"כ לא שמענו אלא אכסנאי, אבל הדר קבוע בבית בעה"ב י"ל שהוא בכלל בני ביתו, מיהו גם לפי קמא דקמ"ל דחשיב יש לו בית, מ"מ פשטות הדברים שאין חיוב נר חנוכה בפ"ע אלא לאכסנאי, וזה כדברי המג"א, ואין זה ענין למ"ש המאירי בשם תו' שבן אצל אביו דינו כאכסנאי אע"פ שאוכל משל אביו, דהתם מיירי במתארח לימי החנוכה, דלא חשיב מבני הבית עי"ז, אבל מי שדר בקביעות בבית זה ואוכל על שלחן בעה"ב י"ל דחשיב שפיר מבני הבית, מיהו אם הוא אוכל משלו הו"ל כשותפין ולא כבן הבית, וכ"כ מהרש"ל לגבי בחורים, [נוצ"ע בבה"ל שנקט דפליגי, ועי' לקמן סק"ב דבשעה"צ אות י"ט מבואר דמפרש לה בבן הסמוך על שלחן אביו כל השנה], מיהו בעיטור כתב שאפי' שכיר ומלמד תינוקות דינו כאכסנאי, ומתפרש שאפי' דר שם בקביעות, מ"מ אינו נחשב מבני ביתו, אבל י"ל דבחורים עדיפי שהוא מחזיקם כבני ביתו ולא כשכיר ומלמד תינוקות שמחזיקו למלאכתו, ולא לסמכו על שולחנו כבניו.

נמצינו למידין כל אורח לזמן קצר דינו כאכסנאי, אפי' בנו שאוכל בימים שמתארח על שלחן אביו, מ"מ אינו נהפך לבן בית עי"ז, וכשמדליק בפ"ע הוא מקיים עיקר הדין ולא רק מהדרין, ואם הוא סמוך על שלחנו בקביעות אפי' אינו בנו א"צ להשתתף וכמ"ש המג"א.

**שו"ע תרע"ז ס"א ואם יש לו פתח פתוח לעצמו  
כו' ביאור הדין, ובספיקת הבה"ל**

ח. שו"ע שם ס"א ואם יש לו פתח פתוח לעצמו  
צריך להדליק בפתחו אע"פ שאותו  
בית אינו מיוחד אלא לשינה כו', תוכן הדברים  
דבכה"ג לא סגי לי' להשתתף בפריטי וצריך  
מנורה לעצמו, ופשטות הדברים דאע"פ שחדר  
השינה אינו צמוד לבית בעה"ב, אפ"ה מדליק שם  
משום חשד, למדנו מכאן שבכל מקום שמדליק  
יוצא יד"ח, דהא חשד אינו קובע עיקר המצוה,  
ואפ"ה מדליק שם אע"פ שמקום פיתא עיקר,  
שהרי הרמ"א כתב דבזה"ז ידליק במקום פיתא  
וכמ"ש הרשב"א, מיהו דוקא בכה"ג שאם לא  
הי' לו מקום פיתא כלל, כגון שאוכל במקומות  
נפרדים, הי' חייב במקום הלינה, דחשיב שפיר  
בית דירתו אלא שמקום פיתא עיקר.

**ובבה"ל ד"ה פתוח נסתפק אם בפתח נוסף באותו  
חדר ג"כ חייב להדליק שם בפ"ע, אבל**  
פשיטא ליה דה"ה בשני בתים נפרדים שצריך  
להדליק רק במקום לינה, ומברך שם כמ"ש  
בסק"ח, וכמ"ב בטור בשם תשובת הרא"ש, אבל  
דברי הרי"ף מתפרשים בחדר באותו בית דכל  
פתח נחשב גם פתח של המקום פיתא, כמו  
שאדם מדליק בפתח חצרו לדעת תו', או בפתח  
הבית שער שנכנסין בו לבית, שכל הבית כחד  
דמי להדליק בפתח החיצון של הבית, וכן בדעת  
הרמב"ם שהזכיר בית בפ"ע, מפרש לה כחד  
בפ"ע, וא"כ אין ראוי שיכול להדליק בבית  
הלינה לחוד, כיון שעיקר ביתו הוא במקום  
הפיתא, אבל משמעות הפוסקים שמדליק רק  
במקום הלינה ויוצא בו יד"ח, וכמשנ"ת.

**בדין אכסנאי בחדר נפרד ואין לו חלון הפונה  
לרה"ר אם יוצא בנו של בעה"ב**

יש לעי' אכסנאי שיש לו חדר בפ"ע ואין לו חלון  
הפונה לרה"ר, ובעה"ב ג"כ אין לו פתח

שהוא ביתו יחשיב את הנר כאילו הוא הדליקו וזה  
לא שמענו במקום שהנר אינו מתייחס כ"כ לבית,  
ואמנם בעינינו נר במקום קבוע וחשוב כבית, אבל  
רק מעלת הפרסום מתייחסת לבעל הבית, ומה"ט  
נראה שא"א לעשות שליח שידליק על שלחנו  
כשאנו בביתו, דאין שום תועלת בהדלקה כזו  
שהיא רק לכותלי הבית.

**אם רשאי להדליק באותו מקום שכבר הדליקו  
עליו, ולדינא במדליקין עליו בביתו בפנים**

ועוד נראה דהא דמהני מדליקין עלי בגו ביתאי  
קולא היא, ומן הטעם שנתבאר, אבל רשאי  
להדליק במקום שהוא שם, דסו"ס מקיים מצות  
פרסומי ניסא במקום זה, וזו היא עיקר המצוה  
לקיים ההדלקה בגופו, וטפילותו לביתו זהו רק  
פטור, אבל לא מונע ממנו לקיים חובתו בגופו  
במקום זה אם ירצה.

מיהו אם אשתו מדלקת בביתו, והוא רוצה לחזור  
ולהדליק באותו מקום בביתו, י"ל שאין  
ראוי לעשות כן, ולפמש"כ דעל שלחנו לא שייך  
ענין זה, ופרסומי ניסא בחוץ יש רק חצי שעה,  
א"כ לא משכח"ל שיחזור וידליק בחוץ לאחר  
שכבו נרות אשתו, ולהדליק בפנים כלילה ודאי  
אין זה ראוי ועדיף לו לצאת במה שמדליקה  
בזמן שיש פרסומי ניסא.

**ולהאמור מה שכתבו האחרונים שנהגו להדליק  
כל אחד ולא לסמוך על הדלקה**  
שבביתו, כן ראוי לעשות מעיקר הדין בזמנם  
שהיו מדליקין בפנים, אבל מכל הפוסקים משמע  
דפשיטא להו שיש ענין מדליקין עלי בגו ביתאי  
גם כשמדליקין על שולחנו, דסו"ס יש נר של  
חנוכה בביתו, וזה נעשה בשליחותו, ואמנם  
אם אין דיוורין בבית לא מהני, אבל כשחל ע"ז  
שם נר חנוכה מכח בני ביתו, קיים שפיר חובתו  
בזה שיש נר חנוכה בביתו, כאילו הוא הדליקו  
לפרסם הנס לבני ביתו.

הזכיר ר"ז כשאמר השתא ודאי לא צריכנא מיהו שמענא הברכות מבעה"ב, משמע שא"צ לשמוע הברכות, ומעיקרא כשנשתתף אפשר דפשוט ששמע הברכות, כיון שהוא צריך להדליק כאן, וחיובו כבעה"ב, נואם לא שמע מסתבר יותר שאינו מברך כיון שהדליקו את חיובו כאן, וכאחד מב"ב שלא שמע הברכות דלא אשכחן שמברך בראיתו, מיהו אין מקור ברור לדין זה, שו"ר במאירי שכתב שגם אחד מבני הבית מברך ברכת הרואה להסוברים כן במי שמדליקין עליו בתוך ביתו, וכ"כ הב"ח בשם רי"ו.

### בדין ברכת הרואה אם יכול לצאת בברכה טרם ההדלקה

ועוד יש להעיר לפי מה שאמרו בשם הגראי"ב ז"ל שהבא לשמוע מחבירו ברכת הרואה אינו יכול לצאת אא"כ אחד הדליק ושומע מהשני לאחר שראה הנר, דכ"ז שלא ראה את הנר לא נתחייב בברכת הרואה, וא"כ בעה"ב שמברך קודם ההדלקה לא יוכל ר"ז לצאת ממנו, שבשעה שהוא מברך עדיין לא ראה ר"ז את הנר ולא נתחייב בו, ולכאורה מסתבר כן, מיהו נראה דיש לדון בזה דשפיר יוצא בברכת שעשה נסים אע"פ שעדיין לא ראה הנר, דכיון שאצל בעה"ב זוהי ברכת שעשה נסים על הדלקת הנר, אף השומע חשיב ששמע ברכת שעשה נסים כתיקנה, דראית הנר היא כדי לחברו למצוה ולברכה, אבל כשנפגש בברכה ששייכת להדלקה שפיר יוצא בה, שו"ר בשיירי כנה"ג הגה"ט ס"ו שכתב שאם הדליקו בביתו יכוין לשמוע מבעה"ב שהוא סועד שם ואם לא שמע ממנו הברכה יברך על הראיה, ומבואר דיוצא בברכתו וכמש"כ.

שו"ר שכבר כתבנו בזה במקו"א מחדושים ע"ש הר"ן בשם הרא"ה שלא יצא בברכה שקודם הראי' אע"פ ששמעה מהמדליק, ובאורחות

לרה"ר והוא מדליק בחדר שיש בו חלון הפונה לרה"ר, ואותו חדר אין לאורח רשות כניסה לתוכו ואינו מקום פיתא, האם הוא יוצא בנרו של בעה"ב, דהו"ל חדר זה כפתח המשותף לכל הבית, או"ד לא דמי לפתח הבית שכולן נכנסין דרך שם, אבל חדר זה אינו משותף לאורח כלל, ובכה"ג ידליק האורח בחדרו על שלחנו בלבד, והכי מסתברא.

### בגדר אכסנאי

ט. יש לעי' מהו גדר אכסנאי, האם אורח שדר בבית בעה"ב כמה שעות ואוכל שם נקרא אורח לחייבו בנר, או"ד דוקא אירוח של שינוי מקום של פיתא ולינה עוקרו מביתו, ונפ"מ במי שיצא מביתו בבקר ועתיד לחזור לשם בלילה, ואינו יכול להדליק בביתו באותו יום, האם יכול להדליק בבית שמתארח שם, או"ד אירוח של כמה שעות לא מהני להדליק כאן שאינו נעשה אורח עי"ז, ובמ"ב כתב דבכה"ג חייב להדליק בביתו, אבל יש לדון כשהוא אנוס ואינו יכול להדליק בביתו, כמה צריך לשהות בבית זה כדי ליחשב אכסנאי.

ולכאורה כל שיעור שהייה שאם לא הי' לו בית כלל, הי' נחשב אכסנאי עי"ז, כגון שהגיע לבית הוריו מהצהרים עד הלילה, ואוכל שם סעודה אחת או שתים, שפיר מתחייב במקום הזה כשא"א להדליק בעיקר ביתו.

### שו"ע ס"ג אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות

י. שו"ע ס"ג י"א שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות, הגה כי חייב לראות הנרות, יש לעי' איך נעשה נרו נר חנוכה ע"י שחייב לראות הנרות, סו"ס נרות אלו הם נרות של פטור, ולא ראה נרות חנוכה, ולשון הגמ' שלא



### מ"ב סק"ב, בענין החיוב להדליק בביתו לאחר שהדליקה אשתו

יא. שם מ"ב סק"ב, בענין החיוב להדליק בביתו לאחר שהדליקה אשתו, לכאורה אם כבר הדליקו בחוץ, אינו מוסיף כלום כשבא להדליק לאחר שתכלה רגל מן השוק, וגם הועילה לו ההדלקה, ואם הדליקה בפנים יש יותר סברא שידליק, וכמשנ"ת לעיל דהדלקת פנים גריעא ולא מהניא כ"כ למי שאינו בבית.

### שם סק"ג נכון יותר להדליק בעצמו

שם סק"ג נכון יותר להדליק בעצמו, הדברים מחודשים להמציא חשדות שלא הוזכרו בגמ', ובודאי אורח שדר אצל בעה"ב כל ב"ב יודעים שנשתתף עמו, ואין אדם חושדו, ולא אמרו חשד בגמ' אלא בדבר נדיר שיש לחצר שני פתחים בשתי רוחות, ואין העוברים מדברים עם בעה"ב, והם רבים, ואתו למחשדיה, אבל אורח הדר אצל בעה"ב אין מקום לחדש חשד בבני אותו בית המכירים את אורחם, ויכולים לשואלו למה אינו מדליק, ועוד כמה עניני חשדות מחודשים שמצאנו באחרונים צ"ב, ולכן נראה דבזמנינו שאין מקום לחשד זה לפי ענין הבריות כהיום, לכן א"צ להחמיר בזה, אי לאו משום מהדרין.

ובבה"ל ד"ה פתח הביא ממהרי"ל להחמיר משום חשד באכסניא, וג"ז חידוש דבנ"א שיושבין ביחד מדברין זע"ז, וא"צ לחדש שם חשד, ומשה"ק על הרמ"א למה לא הגיה דבזמנינו שמדליקין בפנים אין הדבר תלוי בפתח, ובאמת הרמ"א כ"כ בסו"ס תרע"א, ולפמ"ש המ"א שאין אורחים מדליקים בפ"ע אלא כשאוכל בחדר בפ"ע, וכמשנ"ת בבה"ל ד"ה לעצמו ניחא דה"נ החיוב הוא רק בדר בפ"ע, וסתמא יש לו פתח בפ"ע.

חיים כתב דיצא, וכ"מ במרדכי דברכת הרואה משכח"ל באכסנאי שלא שמע הברכה ומדליקין עליו בגו ביתה, וש"מ שיוצא בשמיעת הברכה.

### בדין אם מדליק קודם שמדליקין בביתו, ולדינא בדר עם הגוי

ובמ"ב ס"ק ט"ז כתב שאם ידליק קודם שמדליקין בביתו שפיר מברך לכו"ע, ויש לעי' אמאי, הרי אם עיקר חובתו בביתו, ואינו רשאי לעקור עצמו מעיקר חובתו, כמו שהנמצא בעיר אינו רשאי להדליק בבית אחר, ה"נ אם ביתו עיקר חובתו לצאת בהדלקת אשתו, מיהו לעיל סק"ח כתבנו דנראה מדברי הפוסקים שכל שיש עליו חשד אם ישתתף רק בבית בעה"ב ידליק רק בחדרו, וש"מ דמשום חשד מניח חובתו ומדליק ומברך בפ"ע, דסו"ס מדליק במקום שהוא דר בו, וחשיבא מצות ביתו עי"ז, ולכן שפיר יכול להדליק באושפיזיה ולהנתק מביתו, ואף במקום שיכול לראות נר חנוכה, דודאי הדלקה בעצמו במקומו עדיפא.

ולפמ"ש"כ לעיל סק"ז שכשמדליקין על שלחנו בלבד אין הדבר ברור שיוצא בהדלקת אשתו, א"כ ראוי להנתק מביתו ולהדליק בעצמו, ואמנם לדינא נקטו הפוסקים שנפטר גם בכה"ג, אבל אם רוצה להנתק ודאי הכי עדיף, מיהו טעם זה ליכא בזמנינו שמדליקין בחוץ, ואפשר שאם גם אשתו תכוין שלא להוציאו, יכול לברך בעצמו במקום שמתארח שם, ובדר בדירה או בחדר לעצמו, כתבנו לעיל סק"ד דאפשר שמעיקר הדין אינו נטפל לביתו, וחייב להדליק בפ"ע בברכה, ולפ"ז אם מתארח אצל ישראל ישתתף בפרוטה, ואם בחדר לעצמו יברך, ואם הוא אצל גוי אם כולץ שוין בשותפותן ג"כ יכול לברך, ואם הוא אורח והגוי בעה"ב יקדים לברך לפני אשתו, ואשתו תכוין שלא להוציאו בהדלקתה.



דהפר"ח חולק, ולכאורה דברי הפר"ח מיירי בישן בבית אחר, ובוה אין לנו מקור שנקרא בכלל איש וביתו, עי' לעיל סק"ה.

### מ"ב סי' תרע"ה סק"ט בדין שליח לנר חנוכה אם מברך שלא בפני הבעלים

יג. מ"ב סי' תרע"ה סק"ט כתב דאשה נעשית שליח להדליק עבור האיש ואיש עבור האשה, אבל לענין הברכה בענין דוקא שיהא המשלח עומד שם בשעת הברכה, ומקור הדברים בב"ח סו"ס תרע"ו שמצא כתוב כן בהגהות מנהגים בשם מהר"ח, וסיים בהגה דוקא דבר המוטל על גוף האדם, דהא חזינן בחלה ותרומה שהשליח לבדו מברך, והמג"א בסק"ד ציין לסי' תל"ב ששם כתב שהשליח יברך על ביעור חמץ שבודק בבית המשלח, וציין שבר"ן פסחים נראה שהשליח ג"כ מברך להדליק.

ובאמת הדברים מפורשים בכל הראשונים פסחים ז' א' ב' שהשליח מברך בנר חנוכה שלא בפני הבעלים, והרמב"ן הקשה לשיטתו אם שליח מברך למה ברכתו להדליק, ותירץ דבעינן שמן של המשלח, וכן הביא הר"ן, ומפורש מזה שהמשלח אינו שומע, דא"כ לק"מ, וגם מבואר מזה שהשליח מברך להדליק ולא על הדלקת, דא"כ לק"מ, ומדבריהם נראה שלא תיקנו שתי נוסחאות בברכה, אלא כל שאפשר עי' שליח, הברכה נקבעת בשוה לכולם, ועי' בפסחים שם שאמרו באבי הבן דמברך למול, ועי' במגן אבות להמאירי אריכות בזה עם תלמידי הרמב"ן, ולע"כ, [ואמנם בירושלמי סוכה פ"ג ה"ד נוסח הברכה על מצות [הדלקת] נר חנוכה, היינו אף לכל אדם, אבל בתלמודן הנוסח להדליק בשבת כ"ג א' שתי פעמים וכן בסוכה מ"ו א', ולכן קשה לעשות ט"ס, וכל הראשונים שהקשו ע"ז בפסחים שם על נוסח הברכה לא עלה ע"ד לשנותו וזה דלא כמ"ש בספר הפרדס],

### שם סק"ז שאין להחמיר כדבריהם כי אם כשיש לו עכ"פ חדר בפ"ע

יב. שם סק"ז שאין להחמיר כדבריהם כי אם כשיש לו עכ"פ חדר בפ"ע, [עבה"ל ד"ה לעצמו שזו הכרעת המ"א, וכן מדוקדק שכתב תחלה שהמקור ממהרי"ו ומהרי"ל ואח"כ כתב ודוקא], ויש לדבריו מקור במנהגים שלנו שהביא הדרכי משה, וכן יש בתשובת מהרש"ל להחמיר רק כשיש לו חדר בפ"ע.

### שם סק"ח, בהא דסגי במקום לינה

שם סק"ח, פי' שמדליק רק במקום השינה אע"פ שהוא בית בפ"ע, וד"ז מחודש דכיון דמקום פיתא עיקר, מנלן דיוצא יד"ח בהדלקת מקום לינה, ועמשנ"ת בזה לעיל סק"ח, ומקור ד"ז בתשובת הרא"ש, אבל ברי"ף אין מקור לזה בבית נפרד לגמרי, דדבריו מתפרשים כאותו בית, וכגון שיש לו מקום ופתח נפרד באותו בית, עבה"ל ד"ה פתוח.

### שם סק"י בדין בן הסמוך על שלחן אביו, ובבן נשוי האוכל אצל אביו וסמוך על שלחנו

שם סק"י ואפי' אוכל אצלו בקביעות, פי' שהוא בן הסמוך על שלחן אביו כל השנה, כ"מ בשעה"צ אות י"ט שהוא בכלל בני הבית, והדברים צ"ת דהא לא החמיר הרי"ף אלא באכסנאי, אבל האוכל אצל אביו בקביעות, יודעים שפיר השכנים שזה ביתו, וביותר קשה מ"ש שמדליק רק בבית הלינה, הרי קי"ל לענין שבת ככה"ג דמקום פיתא עיקר כדאמר עירובין ע"ב ב', וכבר הביא הד"מ שהרשב"א כתב שיברך במקום אכילה, אפי' שוכב בבית בפ"ע, אבל אפשר דכונתו שיש לו חדר בבית בעה"ב, ולא בית נפרד בפ"ע.

שעה"צ אות י"ט, נקט דבן נשוי האוכל אצל אביו וסמוך על שלחנו א"צ להשתתף, וכתב

מ"ב א' שאין ראי' מקרבן פסח כיון דאית ליה שותפותא בגויה, מיהו בשבת כ"ג א' אמרו דהשתא דאמרינן הדלקה עושה מצוה הדליקה חש"ו לא עשה ולא כלום, משמע דהדליקה גדול מהני, אף כשאין לו חלק במצותה, ויש לדחות דסתמא מידי בחש"ו הדר בבית, ודכוותה בגדול שפיר מהני.

**ונראה** דמעיקר הא דמהני שאחד מדליק בדאית ליה שותפותא בגויה, למדנו שאין זו מצוה שבגופו, אלא ההדלקה מתייחסת לכל בני הבית, וממילא פשיטא לן דכיון שיש שליחות בתורה בשאר מצות, הו"ל מעשה מצוה אף בדלית ליה שותפותא, שאין מצות הנר כציצית ותפילין, אלא מצוה לפרסם הנס בביתו, וזה נעשה שפיר ע"י שליח.

### **שבת כ"ג א' ונימעוט נס, נס כל יומי איתיה, פירש"י, וביאור הדברים**

**יד.** שבת כ"ג א' ונימעוט נס, נס כל יומי איתיה, פירש"י שהרי כל שמונה הדליקו מן הפך, ויש לעי' דבפשוטו שעשה נסים קאי על נס הנצחון במלחמות, ולא על פך השמן, וי"ל דאה"נ כונת הגמ' דכמו שביום ראשון מברך שעשה נסים עם ההדלקה לומר שההדלקה זכר לנס ההצלה, אין סברא שלא תהא ברכה זו נוהגת כל שמונה עם ההדלקה, שאין יתרון ליום הראשון כמו שההדלקה נמשכת כל שמונה, והיינו ניסא כל יומא איתיה כמו ההדלקה עצמה שהיא זכר לנס, ואמנם אמת הוא שההדלקה כל שמונה מתייחסת לנס השמן, אבל זה רק גבול וגדר לקבוע כך את ימי ההודאה וההלל.

### **טו. דינים שנתבאר.**

**א. מצות נר חנוכה** להדליקה בבית, שזהו כבוד הנר להדליקו במקום קבוע, ולכן המהלך בדרך אינו יכול לקיים המצוה כשדליק

ובתו' הרא"ש שם שבדרך כלל אין עושין המצוה ע"י שליח, ולכן תיקנו להדליק, ולמדנו דפשיטא ליה שהשליח מברך, [מיהו עי' ברבנו דוד שם שכתב שרק אם אשתו או ב"ב שם יכול חבירו לברך, ואפשר דכונתו כשמדליק בתוך הבית, ואמנם כתבנו להסתפק בזה עי' לעיל סק"ז, אבל לגבי יישוב קושיתו מנוסח הברכה, צ"ל שדבריו גם כשמדליק עבור חבירו בחוץ, וזה דלא כש"פ פסחים שם], וכ"ה בכל הראשונים שם (הועתקו בקש"ק).

**ויש** שהעיר דדוקא באשה שאין בה דין ערבות צריך שהיא תשמע הברכה, וכן באיש שיוצא מאשה, אבל לא בכל שליח, אבל אין נראה כן מסתמות הדברים, ולא מדברי כל האחרונים הנ"ל, ובסוגיא דיצא מוציא כתבנו שיש חולקים בכל הענין שאין ערבות לנשים, ובמ"ב כאן ג"כ מבואר שאיש שיצא מברך ומדליק לאשה ששומעת, וש"מ דאע"פ שיצא חשיבא ברכה להוציאה, (ובענין סומא שהזכיר במ"ב שם עי' תו' הרא"ש ר"ה ל"ג א' דמברך), ולכן נראה דעבדינן ככל הראשונים שהשליח מברך כשמדליק לחבירו בשליחותו על פתח ביתו, אבל בתוך הבית על שלחן חבירו צ"ע.

**מיהו** ברכת שעשה הנסים לא יברך השליח, כיון שעדיף שהמשלח יברך כשיראה את הנר, אבל אשתו מברכת גם שעשה נסים ובה נחלקו הפוסקים אם הבעל חוזר ומברך כשרואה, אבל בשליח דעלמא יברך רק להדליק והמשלח יברך כשיראה את הנר במקומו.

**עיקר** הדין דפשיטא לכו"ע ששליח מדליק עבור חבירו, יש לעי' היכן מבואר ד"ז, הרי במדליקין עלי בגו ביתא, ובמשתתף עם בעה"ב ונר איש וביתו בכל הני אית ליה שותפותא בגווה, וחשיב שפיר מעשה מצוה בגלל חלקו, ומהני נמי לשאר שותפין, כדאמר קדושין

הדר בקומה למעלה מכ' שעיקר החיוב מדין על שלחנו יוצא בנרו של בעה"ב, דהא ליכא חשד, [תרע"ז ס"א, וסק"ד].

ה. בן נשוי אצל אביו דינו כאכסנאי, ואם הוא סמוך על שלחן אביו כל השנה, יוצא בנרו של אביו מעיקר הדין דסגי בנר איש וביתו, (ויתכן דלהפר"ח צריך להשתתף), ומשום מהדרין ודאי מדליק בפ"ע, – בחורים האוכלים על שלחנו של בעה"ב כל השנה לדעת המ"א א"צ להשתתף, וי"א שצריכין להשתתף, וראוי להחמיר, [תרע"ז מ"ב סק"א ובה"ל ד"ה לתת, וסק"ו]. – שכיר ומלמד תינוקות של בעה"ב אע"פ שדרין בביתו בקביעות ואוכלין על שולחנו חייבין להשתתף, [העיטור, וסק"ו].

ו. שנים הדרים בבית אחד והם חלוקין זה מזה בעיסתן יכולין להשתתף יחד בנר אחד, (כ"מ בראשונים דלא כהפר"ח שמחמיר בזה), ואפי' אחד מדליק משלו והשני משתתף בפרוטה דינם כשותפין גמורין, ולכן אם האורח רוצה בדוקא להדליק משלו רשאי בעה"ב להשתתף עמו בפרוטה, (ויש מי שאומר דעדיף שידליקו שניהם כדי שלא יהא בעה"ב שנתן פרוטה בלבד כטפל לאורח), וכ"ז מעיקר הדין, אבל מדין מהדרין לא עדיפי שותפין מבני ביתו שבמהדרין כל אחד מדליק. – היו שני בתים צמודין זל"ז, אינם יכולים להשתתף בנר אחד, אע"פ שהוא בטפח הסמוך לשני הפתחים, דכל בית חייב בנר בפ"ע, [סק"ב].

ז. אכסנאי שאשתו מדלקת בביתו א"צ להשתתף עם בעה"ב, וכן הדין בבן סמוך על שלחן אביו והוא אכסנאי בבית אחר א"צ להשתתף עם בעה"ב לפי שיוצא בהדלקת אביו, ולענין ברכה כשמדליק בעצמו הדבר ספק, וגרע ממהדרין כיון שאין זה עיקר ביתו, ולכן צריך שישמע הברכות מבעה"ב, ועי' לקמן

נר לפניו, וראוי לחייב עצמו ליכנס באכסנאי ולדור שם ועי"ז יתחייב בנר חנוכה, ועי' לקמן דין י"ב, [סק"א]. – אם דר בחדר שאין בו ד"א על ד"א [חור"ב] או באהל דינו כבית, אבל עגלה שנוסעים בה אין דינה כבית. וכן רכבת ואוירון דינם כרה"ר, אבל ספינה שיש בה חדרים לדירה דינם כבית.

ב. אכסנאי חייב בנר חנוכה אע"פ שאין לו בית בפ"ע והוא נטפל לבעה"ב, דסו"ס הוא דר במקום קבוע ששייך להדליק בו, ואינו יוצא בנרו של בעה"ב אא"כ משתתף עמו בפרוטה או שיקנה לו מעט שמן בהגבהה או בסודר אפי' פחות משו"פ, ודי בקנין מעות, [שבת כ"ג א' תרע"ז ס"א וסק"ד].

ג. אכסנאי שיש לו חדר בפ"ע בבית בעה"ב ואוכל על שלחנו של בעה"ב, משתתף עם בעה"ב בפרוטה, וישמע ממנו הברכות, או ידליק בפ"ע ויברך, ואם אוכל בפ"ע בחדרו עדיף שידליק בחדרו, (עי' מ"ב סק"ז מיהו שם כתב משום חשד). – ואם בעה"ב מדליק בחלון שבמקום פיתא ולאורח יש ג"כ חלון בחדרו פונה לרה"ר, להידור מצוה טוב שיאכל מעט בחדרו וידליק רק שם בברכה, כי ביתו של בעה"ב לא נחשב כ"כ כביתו מפני שהוא כזר שם אע"פ שאוכל עמהם, אא"כ הוא בן אצל אביו או אצל חמיו, ואם מדליק בפתח הכניסה לדירה הרי פתח זה של כל חדרי הבית והאורח בכלל. – ואם בעה"ב מדליק בחדר פנימי שאין לאורח רשות ליכנס שם אין האורח יוצא בהדלקת בעה"ב, וידליק בפ"ע, [סק"ח].

ד. אכסנאי שיש לו פתח בפ"ע צריך להדליק שם מפני החשד, ולכן לא ישתתף עם בעה"ב ויברך בפתח חדרו, ובמקום הצורך יכול להקל להשתתף בפרוטה, וכן בשעת הסכנה שמדליקין בתוך הבית, א"צ להדליק בפ"ע. –

שמדליקין יכולה להשתתף, ואפשר דסתמא כולן כשותפין בנר של בית החולים, [סק"ד וה'].

י. **אכסנאי** שמדליקין עליו בביתו, והוא רוצה להדליק ולברך בעצמו במקומו, הרי זה ספק לענין ברכה על הדלקתו, ויגרע ממהדרין שרשאים לברך בפ"ע, ואם אינו יכול לשמוע מאחר, ומדליק קודם הדלקתה, יכול להקל ולברך, [שהרי מכיון שלא לצאת בהדלקתה, וטוב שגם יאמר בביתו שיכונו שלא להוציא], ומרויח בזה הספק אם בכה"ג צריך לברך ברכת הרואה, ואם אינו מדליק בעצמו ישמע ברכות הרואה מבעה"ב, או מאחר, (וטוב שישתתף עם בעה"ב כדי שתעלה ברכת בעה"ב עבורו גם לשיטת הרא"ה שהרואה אינו יוצא בשעשה נסים של המדליק לפי שצריך לראות נר דולק דוקא, ויש שהעיר שזה מועיל דוקא אם בעה"ב מדליק קודם אשתו, ונראה דא"צ להחמיר כ"כ), ובמקום נכרים כדי לקיים המצוה לראות נר חנוכה יביא עצמו ליד חיוב הדלקה כנ"ל, [סק"י]. - אם יש לו חדר בפ"ע ויש לו פתח לחוץ חייב להדליק משום חשד ולכן יביא עצמו לחיוב גמור ויברך. - וכ"ז באכסנאי שנטפל לבעה"ב, אבל אם שכר חדר בפ"ע אינו יוצא בהדלקת אשתו כדלעיל דין ח'.

יא. **אכסנאי** בשעת הסכנה שמדליקין בביתו על שלחנו, מבואר מהפוסקים שג"כ יוצא בזה, ובסברא יש מקום לדון בזה, ולכן בכה"ג יחדר לצאת בעצמו במקומו, ונפ"מ במי שדר למעלה מעשרים שמדליק בביתו על שלחנו, מיהו בזמנינו שנוהגין להדליק בחלון כמשנ"ת בספר אאמו"ר זללה"ה ע"פ הריטב"א, י"ל דיש לזה מעלת הדלקה בחוץ, [סק"ז].

יב. **יש לעי'** שיעור אכסנאי מהו, כגון המהלך בדרך ונכנס לבית חברו ומארחו בסעודה ואינו עתיד ללון בבית הזה, האם דינו

דין י' באיזה אופן יכול לברך, [שבת כ"ג א' וסק"ה].

ח. **אם** אינו אכסנאי אלא ששכר בית במקום אחר, לא מהני ליה הדלקת ביתו, כיון שכאן הוא ג"כ בעה"ב, ולכן בחור בישיבה שדר שם בקביעות אינו יוצא בהדלקת ביתו, (ואפי' להנוהגים שרק אחד מברך בביתו, כאן הבן צריך להדליק ולברך), [סק"ד]. - אם הוא מתארח אצל בעה"ב אע"פ שיש לו חדר בפ"ע הרי הוא בדין אכסנאי, ויוצא בהדלקת אשתו, אבל אם שכר חדר בבית מלון, י"ל שאינו בגדר אכסנאי. - בחור שלומד בישיבה ונמצא שם כל היום ואוכל שם ולן בבית הוריו, מדליק בביתו ששם עיקר דירתו, ומ"מ טוב שיאכל סעודה אחת בביתו.

ט. **יולדת** שבבית החולים יוצאת בהדלקת בעלה, דסו"ס זוהי דירת אכסנאי שנטפלת לכל הדרים שם, אע"פ שלפי האמת יש לה דין שוכר, כיון שמקום משותף לכל החולים, ואין בעה"ב שהוא עיקר, מ"מ הדבר מובן שביתה עיקר, אבל אם בעלה בבית הוריו או בבית חמיו, אפי' יש לו חדר בפ"ע, [ואפי' דרו שם שניהם יחד כמה ימים], אינה יוצאה בהדלקתו שאין בית הוריו מתייחס אליה, שהוא נטפל לדירתם, וכן ראיתי בלקט יושר מהתה"ד, ואם עובר מביתו הקבוע לדור בבית אביו או חמיו בשבת בלבד, ידליק בביתו הקבוע וישאר שם עד הלילה ואח"כ ילך לבית אביו, ואז תצא בהדלקתו, דאע"פ שהעביר כל משפחתו וחפציו לשם מבעו"י ע"מ לדור שם, מ"מ לא מיקרי שעקר דירתו קודם ההדלקה, אבל במוצ"ש ובשאר הימים שכבר אינו דר בביתו לא מהני שידליק עבורה בביתו הקבוע. - כ"ז כתבנו מפני שסתמא א"א להדליק או להשתתף בבית החולים, ובפרט בשבת, או שמדליקין בחדר האוכל ואינה אוכלת שם, אבל אם אוכלת במקום

כתב כדברי הר"ד, ועמשנ"ת ס"ק י"ג], ואם המשלח אינו עתיד לראות נר, יברך השליח גם שעשה נסים, (עי' ר"ה כ"ט ב' דיצא מוציא לענין הגפן), מיהו אם מדליק בתוך ביתו על שלחנו בלבד, כגון בשעת הסכנה או למעלה מעשרים אמה, לא יברך השליח כלל, ועיקר חיוב ההדלקה בכה"ג צ"ע, עי' סק"ז, [סקי"ג].

יד. קי"ל לענין עירוב דמי שיש לו שני בתים אחד לאכילה ואחד לשינה מקום פיתא עיקר, ולכן לענין נר חנוכה מדליק במקום פיתא, וכ"כ הרמ"א, [תרע"ז ס"א], מיהו בדירה אחת שאוכלין בחדר אחד וישנים בחדר אחד לכתחלה מדליקין בחלון של החדר שאוכלין שם, (ולא במבטח אלא בסלון, וכשאין רואין מהסלון, יכולין להדליק גם במבטח), מיהו יכולין להדליק בכל החדרים דכמו שמדליקין מבחוץ על פתח אחד וזה משתייך לכל הבית, כך כל חלון משתייך לכל הבית, מיהו עדיף להדליק במקום עיקרי טפי מחדר לינה צדדי.

טו. בחורים בישיבה אם לנין ואוכלין באותו בנין מדליקין במקום פיתא, אבל אם לנין בחדרים שבבנין אחר, ואוכלין במקום אחר, יש לדון שחדר האוכל אינו משמש כבית פרטי, אלא כאולם שמחות ופונדק ציבורי, ואין הרגשה שזהו ביתו של המדליק, משא"כ בחדר השינה ששם ביתו הפרטי, ולכן ראוי שיאכלו בחדרם שתי סעודות, ועי"ז נעשה החדר לביתו הגמור, וגם אם אירע שדילג סעודה או כמה סעודות מ"מ מדליק בחדרו, שזהו מקום פיתא ולינה שלו. – ובאמת אורחים שבאו מחוץ לעיר לשבת של חנוכה ואוכלין כולם באולם אחד, כגון לשמחת חתן, מסתברא שאין האולם נחשב ביתם לענין נר חנוכה, אע"פ שי"ל שלענין עירובי חצרות זהו מקום הפיתא שלהם, דמ"מ עיקר דיוורם

כאכסנאי להתחייב בהדלקה בבית זה, ואמנם אם יש לו בית בעיר כתב במ"ב ס"ק י"ב שחייב להדליק בביתו, אבל הגדון כאן באדם שאין לו בית, דהיינו שעזב ביתו לפני כמה ימים ואין איש בביתו, דבכה"ג כשהוא בדרך הוא פטור, וע"י האכסניא הוא מתחייב, וזהו חידושו של רב ששת, והגדון כמה ידור בבית ויקרא בשם אכסנאי, וקרוב הדבר שכל ישיבה בקביעות מחייבת, שהפשטות היא שכל אדם חייב בנר, ולכן כל שהדלקתו במקום זה מתייחסת אליו במדה מסוימת, סגי בזה לחיבו, אע"פ שבגדרי בית לא חשיב ביתו כלל, אבל לענין נר חנוכה כל סרך שאפשר לחייבו סגי בזה, [סק"ט].

ומי שנסע עם כל בני ביתו לעיר אחרת ועתיד לחזור לביתו בלילה והוא נמצא בבית הוריו וכיו"ב ואוכל שם ושוהה שם כמה שעות, עיקר חיובו הוא בביתו הקבוע, אבל יש לדון אם בכה"ג שהוא אנוס מלהדליק בביתו, חל עליו חיוב כאן, או"ד אין הדין משתנה ע"י אונסו, ונשאר מקומו בביתו, ובעלמא ודאי נקטינן כצד השני, אבל בנר חנוכה י"ל דבכל סרך חיוב מחייבין ליה.

ולמעשה נראה שיבקש משכנו שידליק עבורו בביתו, והוא עצמו ישמע הברכה במקום שהוא שם וישתתף בפרוטה או ידליק בעצמו, ואם הוא בדרך ואינו יכול להדליק, יעשה שליח שידליק עבורו בביתו בברכת להדליק בלבד, [ועי' דין י"ג], וכשיראה נר חנוכה יברך שעשה נסים, ובלבד שיראהו בתוך שיעור זמן חיוב הדלקה, שהוא נקרא נר מצוה.

יג. העושה שליח להדליק עבורו בביתו בפתח או בחלון, הרי השליח מברך להדליק בלבד, [כ"ג מדברי הראשונים שכתבו כולם דשליח מברך, חוץ מרבינו דוד שכתב דמברך רק כשיש מב"ב שם, מיהו במ"ב ס' תרע"ה סק"ט

שזה חיוב גמור מדרבנן להדליק בשתי הרוחות, ושתייהן נר של מצוה, שחייבוהו לפרסם הנס בשני המקומות, ולשון הר"ן ומסתברא דכיון דאינו מדליק אלא משום חשד לא מברך אלא אחד פיתחא, משמע שבא לאפוקי שאינן שתי מצות נפרדות לברך על כל אחד בפ"ע, אבל פשיטא דחשיב נר מצוה, שלא אמרו להטעות את החושדים בנר של חול, ובפרט שבאמת יש בשתייהן תועלת לפרוסמי ניסא בשתי רוחות, ובארחות חיים כתב דלענין ברכה ודאי סגי בברכה אחת שאפי' אם הם שתי מצוות הרי מברך על שתייהן בזמן אחד, ויוצא בברכה אחת, כמו תפילין של יד ושל ראש, ועוד דנר חנוכה חובת גברא וחשיבא מצוה אחת, הרי דפשיטא להו דחשיב נר מצוה.

ולפ"ז נראה שאם לא בירך בפתח ראשון מברך בפתח שני, לא מיבעיא להארחות חיים, אלא אפי' להר"ן דסו"ס חשיב עוסק באותה מצוה, וכן ממברכין עליה ברכת הרואה, [נדע שהתירו לברך ברכת הרואה על כל נר, ולא חששו שמא הוא רק נר של חשד, ועל נר של מהדרין נראה פשוט שמברכין, אלא ששם כל אחד רשאי לברך], והשמן שלה נאסר בהנאה כנר מצוה, ואסור להשתמש לאורה.

ועמשה"ק לעיל סק"י ע"ד הרמ"א סי' תרע"ז ס"ג שאם הוא במקום שאין ישראל חייב להדליק כדי לראות הנרות, דצ"ע איך זה נהי' נר חנוכה, והעיר ב"א הר"א נ"י דמכל הנ"ל יש ללמוד דכל נר שמחייבין להדליק הוא נעשה נר של מצוה, וכמש"כ בשבת ס"ח ס"ק כ"ט דנר של ביהכ"נ ממברכין עליו ברכת הרואה, והמדליקו ג"כ יוצא אע"פ שעדיין לא ראה.

בבית הפרטי של מקום הלינה, והאולם מקום ציבור', ולכן טוב שיאכלו קצת גם במקום הלינה וידליקו שם, וזה גרע מבחורים שזהו ביתם לפיתא.

טז. מי שנוסע לשבת לעיר אחרת מדליק בבית שמתארח שם, וא"צ להדליק בביתו שאין דין חשד אלא בבית שדרים בו כעת, [סק"ז]. אבל אם הוא נמצא באותה העיר, עדיף שישאר בביתו עד תפלת ערבית וידליק שם, ואח"כ ילך לבית שמתארח שם כל השבת, ובמוצ"ש יחזור להדליק בביתו מיד.

יז. מי שנמצא חוץ לעירו בשבת ועתיד לחזור ללון בביתו במוצ"ש ידליק גם במוצ"ש בבית שמתארח שם, שנשאר דינו כאכסנאי מכח השבת, ועקירת דירתו מהאכסנאי שמתארח שם נעשית מכאן ולהבא, וחל עליו החיוב בבית זה, וטוב שימתין כאן עד אחר זמן ההדלקה, ואם יאכל שם סעודת מלוה מלכה עדיף טפי, מיהו אם חוזר לביתו מיד בתוך זמן ההדלקה, יש מקום לדון שחייב רק בביתו, וא"כ לא יצא יד"ח בהדלקתו במקום האכסנאי, וזה משכח"ל כהיום שלא כלתה רגל מן השוק ברוב עיירות עד כמה שעות, [נהי דלא משתנה השיעור בשמן דסגי בחצי שעה, שאף אם הי' כן בזמן התקנה לא היו מצריכים יותר, דסגי בפרסום זמן מסוים], מ"מ לענין שיהא עיקר חיובו בביתו יש לדון דבכה"ג נעשה טפל לביתו, וראוי להדליק בביתו, ולכן אם יש לו שליח ידליק עבורו בביתו בלא ברכה, והוא ישמע כאן הברכה מבעה"ב וידליק או ישתתף עמו.

טז. שבת כ"ג א' אר"ה חצר שיש לה שני פתחים צריכה שתי נרות, סתמות הלשון משמע



## סימן ה

## בדיני קידוש והבדלה

יום השבת, ולפ"ז מתפרש דבדברות הראשונות הוזכר ששבת זכר למעשה בראשית, ובשניות ששבת זכר ליצי"מ, ועיי"ש ברמב"ן שהביא פי' הרמב"ם שהענין שננוח ביום השבת זכר שהניח לנו הקב"ה מעבדות מצרים, ופירושו שיציאת מצרים עדות על בריאת העולם כאשר ראינו שהקב"ה שליט בעולמו ומנהיגו, ועוד ביאר ע"ד האמת שזכור על העשה ושמור על האיסורין ובזה הוזכר המורא, עיי"ש, ולשון הפסוק מיושב יותר כהרמב"ם.

והרי"ז ג'ועוד, הביאו בגמ' דרשא זו בדברי ראב"י דמהא קרא דדברות השניות למדנו להזכיר יצי"מ בקידוש, וזה מיושב יותר מדרשות הנ"ל, דכיון דהאי קרא כתיב בפרשת שמור שנאמר בה זכור בדיבור אחד, הרי בכלל וזכרת גם זכירת יצי"מ בקידוש.

ויעוי' בסמוך בסק"ב שנסתפקנו אם המצוה מפני קדושת השבת, או שזה הזמן לזכור יצי"מ, ולפי' הרמב"ן מיושב שהמצוה להזכיר כעת יצי"מ שהיא עדות על הבריאה ששבת בשבת, ואין זה מקדושת השבת, אלא זכירת יצי"מ מחזקת לנו אמונת השבת, אבל להרמב"ם מנוחת השבת מזכירה לנו יצי"מ, וא"כ מתאים שזה חלק מקדושת יום השבת שנצטוונו בה לזכור עיי"ז יציאת מצרים, ומ"מ יש לדון שעיקר המצוה משום יצי"מ ולא משום שבת.

**בלשון רשב"ם דילפינן בגז"ש דפסח, ובמ"ש תו' שלכך תיקנו זכר ליצי"מ**

ולשון רשב"ם דילפינן בגז"ש דפסח, ושאר מועדים במה מצינו מפסח, ולא נתפרש

**פסחים קי"ז ב' אראב"י וצריך שיזכיר יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור כו'**

א. פסחים קי"ז ב' אראב"י וצריך שיזכיר יצי"מ בקידוש היום כתיב הכא למען תזכור כו' גרסת ר"ח והרא"ש וולפנינו ברי"ף כבגמ' ונראה שהתיקון ממגיהים], כתיב הכא זכור כו', ענין הדרשא לא נתפרש, ואי יליף גז"ש ע"כ שיש הלל"מ לגז"ש זו, שהרי אין אדם דן גז"ש מעצמו וזה מחודש שנמסרה הלכה, וראב"י דריש לה מדנפשיה, שהיה צריך להביא ממי קיבל גז"ש זו, [ועי' להלן גרסא אחרת], ואפשר שלשון וצריך בוא"ו מתפרש שזו הלכה קדומה, ולא שהוא מחדשה כעת, וי"ל דידוע היה בנוסח הקידוש שאומרים זכר ליצי"מ, (כמו ביו"ט בתפלה ובקידוש), וראב"י פי' רק המקור לזה, לכן התייחס בלשון וצריך כהלכה ידועה, ובא רק לבאר המקור לזה, ולשון בקידוש היום מתפרש בברכת קידוש ולא בתפלה.

ועדיין אין הדרשא מבוארת יפה איך ילפינן בגז"ש שתזכור בפה את יום צאתך בשעה שאתה זוכר בפה את יום השבת, ויש גורסים זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, ודרשא זו מצינו בשבת פ"ו ב' דילפינן מיניה שבשבת ניתנה תורה, מדכתיב זכור את יום דמשמע שזהו עיצומו של יום, דומיא דיצי"מ דכתיב את היום הזה שזה היה באותו יום דהא כתיב היום הזה, ולגרסא זו מיושב שלא חידש ראב"י גז"ש זו.

**במקור הקשר בין יצי"מ לשבת**

ועיקר הקשר בין יצי"מ לשבת מבואר בדברות האחרונות דכתיב וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים וגו' על כן צוך ד' א' לעשות את



### בברכות ל"ג ב' שיצא יד"ח קידוש בתפלה ואעפ"כ חוזר ומקדש על הכוס, ובמה שלמדו מזה להבדלה

ובברכות ל"ג ב' ג"כ משמע שיצא יד"ח קידוש בתפלה ואעפ"כ חוזר ומקדש על הכוס, כמ"ש בבה"ל סי' רע"א ס"א ד"ה מיד בשם המ"א, ואמנם בעיקר הגמ' צ"ב דבתפלה לא שייך בלא קידוש שהרי מתפלל שבע, ובלא קידוש על הכוס לא שייך, דבעינן קידוש במקום סעודה, אם זה נלמד מוקראת לשבת עונג, הרי בקריאת התפלה עדיין לא יצא ענין זה, ואעפ"כ ששמע קידוש בביהכ"נ חוזר ומקדש, ויש לדחות שלא תיקנו קידוש נוסף בשביל הסעודה, דהא רב סבר שא"צ קידוש במקום סעודה, וגם המצוה זוכרהו על היין, וא"כ אין ראי' מזה להבדלה, וי"ל דאה"נ ואפ"ה גמר שפיר מקידוש להבדלה דעבדינן תרי זימני, ואין זה כמיותר, וה"נ שייך שיתקנו כן בהבדלה, ומה"ט י"ל דלא יצא יד"ח בתפלה מפני שלא הזכיר יצי"מ, ואפ"ה מייתי שפיר מעצם הענין שיש שני קידושים, וה"נ שייך שתי הבדלות, והיינו מפני שתפלה וכוס שני ענינים הם, מיהו יש לדחות דבקידוש אין אפשרות בלא מקדש השבת בתפלה, וא"א בלא כוס, אבל י"ל דמשמע לגמ' טפי ששייך שני קידושים, ולא שבליה ברירה נשארו שני קידושים והראשון מיותר, ולפמ"ש"כ דיצא ידי קידוש גם בלא יצי"מ אלא שהפסיד מצות זכירת יצי"מ בקידוש, ניחא טפי דכיון דיצא ידי קידוש אינו חוזר ומקדש לצורך הזכרת יצי"מ, ושפיר קרינן ביה מקדש והדר מקדש.

### הענין להזכיר יצי"מ בקידוש

ג. הא דבעינן להזכיר יצי"מ בקידוש, היינו לומר שהשבת זכר ליציאת מצרים, או להודות על יצי"מ שבגלל זה קיבלנו השבת, אבל אם יזכיר יצי"מ סמוך לקידוש בלי קשר לקידוש, כמ"ש

דהא קידוש דיו"ט מדרבנן כמ"ש המ"א סי' רע"א סק"א, והכא ילפינן שבת מקרא דלמען תזכור, ולא מפסח כלל, אלא מזכירת יצי"מ באופן כללי.

מ"ש תו' שלכך תיקנו זכר ליצי"מ, כונתם שהרי השבת קדמה ליצי"מ, והיא זכר למעשה בראשית, אבל מהאי קרא שמעינן שגם השבת זכר ליצי"מ.

### בדין מי שקידש ולא הזכיר יצי"מ

ב. יש להסתפק מי שקידש ולא הזכיר יצי"מ האם הוא מפסיד במצות הקידוש, או במצות זכירת יצי"מ, ובפשוטו מפרשים שזה חלק ממצות הקידוש, אבל בסברא אין השבת מתקדשת בזכירת יצי"מ, אלא עלינו להזכיר בשבת שזכינו לה בזכות יצי"מ, ועמשנ"ת לעיל סק"א בדברי הרמב"ן בכיזור מ"ש בפרשת ואתחנן בדברות האחרונות וזכרת כי עבד היית וגו' על כן צוך וגו'.

ונפ"מ שמי שקידש ולא הזכיר יצי"מ אינו חוזר, שהמצוה היא להזכיר יצי"מ בזמן קידוש השבת, אבל אם כבר קידש ולא הזכיר אינו יכול לתקן שוב, שהרי כבר יצא ידי קידוש, והפסיד את המצוה להזכיר יצי"מ בזמן הקידוש, והכי מסתברא.

ובזה מיושב משה"ק בתו' רי"ד [וכן מובא שהקשה הפרדס וארחות חיים] למה אין אנו מזכירין יצי"מ בתפילות השבת [ולשון הגמ' בקידוש היום ג"כ משמע על הכוס, שכך נקרא קידוש היום ברכת קידוש על הכוס, ומדלא קאמר בתפלה ובקידוש היום ש"מ שא"צ בתפלה], דבשלמא אם זה היה ממצות הקידוש, באמת ראוי להזכירה בכל קידוש גם בתפלה, אבל אם זה ממצות זכירת יצי"מ שראוי להזכירה בזמן הקידוש, א"כ די בזה שמזכירין אותה פעם אחת בקידוש על הכוס.

בבה"ל שם די"ל שאין בג' ברכות ראשונות הפסק בין היצי"מ לקידוש, לפמש"כ לא מהני מידי כיון שאין הזכרת יצי"מ בקשר לקידוש, ועיקר הענין להזכיר שיצי"מ ושבת קשורין זל"ז, ובאופן זה אפי' לא יהא שום הפסק לא מהני, ונראה שצריך להזכירו בברכת הקידוש דוקא.

### אם יש לכוין שלא לצאת יד"ח קידוש בתפלה

עוד דן שם בבה"ל ובמ"ב סק"ב שאם יצא יד"ח קידוש בתפלה כבר יצא המ"ע דאורייתא, ויפסיד ההידור לקדש על היין הקידוש דאורייתא, ולכן טוב שיכוין שלא לצאת יד"ח קידוש בתפלה, וכן יזכיר יצי"מ ויהא קידוש במקום סעודה.

ועיקר הדברים מחודשים דודאי המקדש את השבת בתפלה, כיון שמזכיר בא"י מקדש השבת אין ראוי שלא לצאת יד"ח, שהרי באמת הוא מקדש כעת בברכה, ואין יכוין שמקדש רק לשם תפלה וברכה ולא לשם מצות קידוש, הרי זה פוגע בברכת התפלה, שאומר אני מברך ומקדש את השבת, ומכוין שלא יהא בזה מצוה, והר"ז קרוב ליחשב כאדם שמברך ומכוין שלא תחול הברכה, וגם פשטות הגמ' שמקדש על הכוס לאחר שיצא יד"ח בתפלה, וא"כ אם מכוין שלא לצאת הרי הוא מפסיד ממצות התפלה שתיקנו לקדש בה את השבת.

וכבר כתב אאמ"ר זללה"ה בשבת ס"ח סק"א שהדבר פשוט למ"א ולהגרע"א שיוצא יד"ח בתפלה, ולא משתמיט הנהגה כזו כלל, לכוין שלא לצאת יד"ח, ועוד הוכיח כן מהא דלא הזכירו שביהכ"פ יכוין בתפלה לשם קידוש, ובשלמא אם תמיד יוצאין יד"ח, ממילא גם ביהכ"פ כן, אבל אם תמיד מכוונים שלא לצאת יד"ח בתפלה, היה צריך להזכיר שביהכ"פ שחל בשבת מכוונים לצאת יד"ח, ודוחק לומר שביהכ"פ תמיד מכוונים, דאכתי בשבת שחיוב

קידוש דאורייתא היה צריך להדגיש שיכוין מצוה דאורייתא, אלא ודאי פשוט כמ"ש בגמ' דמקדש בתפלה והדר מקדש על הכוס, ובכל שבת הדין כן, וממילא גם ביהכ"פ.

וכבר נתבאר בספר שם שמצות קידוש נמשכת כל הזמן, וכשמוסיף לקדש על הכוס הרי הוא מרחיב את המצוה, כמו אדם שמאריך בברכת הקידוש, (כגון שהוסיף בקידוש כל נוסחאות התפלה), דודאי חשיב הכל המשך מצוה אחת, אע"פ שיצא יד"ח במשפט הראשון שאמר, כן הדין במקדש בתפלה ועל הכוס, שהכל הרחבת אותה מצוה, ולא הפסיד בחשיבות המצוה דאורייתא בזה שהתחיל בתפלה, [ואפי' בשחרית היה מקום לחזור ולקדש כדתיקנו קידושא רבה], ומה"ט כשמזכיר יצי"מ רק על הכוס ג"כ קיים המצוה דאורייתא שהכל המשך אחד.

וכע"ז יש בזכירת יצי"מ שתיקנו חז"ל אמת ויציב למצוה זו, ולא נמנעו מלהזכיר בתפלה בנשמת כל חי ממצרים גאלתנו, וכן בהודו ויוצא ישראל מתוכם כי לעולם חסדו, וכן בפסוד"ז אנכי ד' א' המעלך מארץ מצרים, ואין זה מגרע ממעלת הברכה אח"כ, כיון ששייך להרחיב במצוה זו.

ולא דמי לנוטל אתרוג מהודר לאחר שנטל אתרוג הכשר בדיעבד, שאין הנטילה השניה בגדר מצוה כלל, שכבר נשלמה המצוה בנטילה הראשונה, שאין לתורה ענין בנטילה השניה, שאינה הרחבת הנטילה הראשונה, וכמו מי שהביא קרבן פסח ונזרק דמו, שאינו יכול להביא אחר נאה הימנו, ורק קודם הכפרה שייך לבטל את הראשון ולעשות את השני, ואין ספר בית הלוי תח"י, שו"ר שנסתפק שם אם אחר שבירך על אתרוג שאינו מהודר בא לידו אתרוג מהודר אם יש ענין בנטילתו, אבל נראה שאם יש לו אתרוג מורכב מהודר ושאינו מורכב מהודר, יברך

ובאמת ענין ההזכרה בקידוש אין זו סברא פשוטה שנוכל לומר שהבינו חז"ל מסברא שראוי לתקן ד"ז, ואסמכוה אקרא, אבל אם זה דאורייתא נחא, מיהו י"ל שראו מדרבנן להזכיר בקידוש מ"ש בדברות האחרונות, עסק"א, מ"מ אין זה אלא הידור מצוה, מיהו מי שקידש בתפלה ולא קידש על הכוס נשאר עליו חיוב דאורייתא להזכיר יצי"מ, בין אם זה מדין קידוש ובין אם זה מדין יצי"מ, ואינו ראוי שיצא יד"ח מקטן, עמ"ב סק"ב בזה, ועי' מנח"ח שהאריך בזה.

### אם קידוש על היין הוא מדאורייתא, וביאור ענין הקידוש על הכוס

ה. בדין קידוש על היין אם זה מדאורייתא, יעוי' מ"ש אאמ"ר זללה"ה שם לדחות הדיוקים מהראשונים שזה דאורייתא, והנה מהא דאפשר לקדש על הפת ש"מ דמ"ש בנזיר ד' א' מושבע ועומד מהר סיני הוא, זה לאו דוקא דהא שפיר חיילא נזירות עליה ויאסר ביין, ויקדש על הפת, ועוד דעיקר מצות הבדלה ודאי דרבנן, אף בדיבור בעלמא, וכ"ש שא"צ יין.

וענין קידוש על הכוס הוא כדי לכבד את הברכה, שהיא נאמרת במקום קבוע ולא אמירת עראי בעלמא, ונחלקו אם בהמ"ז טעונה כוס מדין שירה שאומרים על היין, אבל ודאי שאם אין לו יין או שכר מברך בלי כוס כלל, ול"ד לקידוש שאינו מברך בלא כוס.

ומצינו בעירובין מ' ב' שסברו בגמ' שאמירת שהחינו ג"כ טעונה כוס, ומסקנא דזמן אומרו אפי' בשוק, ולמדנו מזה שענין הכוס הוא לכבד את הברכה שלא תהא עראי, ואין זה דין בקידוש דוקא, אלא ה"ה בשהחינו לחוד, וכיון שבהחינו הדבר פשוט שהוא מדרבנן הוא הדין בכל קידוש.

על שאינו מורכב, אע"פ שמפסיד את ההידור, דמ"מ אין לברך על אתרוג ספק פסול, ואח"כ ליטול הודאי כשר, שאין זה דרך כבוד לומר לפני המלך אקב"ו על נטילת (לולב) אתרוג, ולהחזיק לימון בידו על סמך שיטול אתרוג אח"כ, שזה כעושה שקר לפני המלך במעשיו, מלבד נדון של הפסק, וכן ראיתי מובא שכך נהג החת"ס, ובשם הגר"ח מבריסק אומרים ליטול המורכב תחלה, והגר"ז הסביר שהברכה חיילא על הלולב, ויש לדון בזה דסו"ס כאמר אתרוג דמי, אבל דברינו מפני הספק שקר שבמעשה המצוה כנגד הברכה, שאין ראוי לברך לפני המלך במעשה שיתכן שהוא מזויף, כ"ז שיכול לנהוג בודאי מצוה זהו ההידור, מיהו אפשר דענין זה א' ואנוהו שייך קצת גם כשנוטל אח"כ את המהודר, כיון שניכר כאן אתרוג נאה שהוכן למצוה, וכמו לאכול מצה בהיסיבה לאחר שאכל שלא בהיסיבה, וכבר יצא מדאורייתא, מ"מ שייך שמראה דרך חירות בכזית השני, אע"פ שהוא רק מדרבנן.

### להלכה במי שקידש ולא הזכיר יצי"מ

ד. ונראה דמי שקידש ולא הזכיר יצי"מ אינו חוזר ומקדש, [מיהו אפשר שיכול לומר נוסח בלא ברכה על כבוד קדושת השבת ולהזכיר שם יצי"מ, אבל חז"ל לא תיקנו ע"ז ברכה], לא מיבעיא למש"כ שהחיוב מדין יצי"מ ולא מדין קידוש, דכיון שכבר בירך, שוב אין מקום לזכירת יצי"מ שאינו מברך פעם שניה על הקידוש, אלא אפי' אם החיוב מדין קידוש, מ"מ לא תיקנו ברכה ע"ז, וזה מוכיח דאע"פ שזו דרשא גמורה, [כמו שנקט בבה"ל, ומ"ש בשם סה"מ, לא נמצא כן, ועי' מנח"ח שתמה על השמטת הרמב"ם, [והבה"ל ציין מצוה ל"א במקום מצוה קנ"ה, וזה בחינוך, אבל גם שם ליתא], ובספר אאמ"ר זללה"ה כתב ג"כ דלא משמע שהאמורא חידש כאן אסמכתא בגז"ש,

## דין קידוש בתפלה ואין לו יין או פת, ועוד פרטי דינים

מיהו אם קידוש בתפלה, ואין לו יין או פת, אינו חוזר ומקדש בברכה, שלא מצינו שקידוש אומרו אפי' בשוק, ושהחיינו שאני דשייכא ברכה זו בעלמא בלא כוס, ואם הוא אנוס ואינו יכול להתפלל צ"ע אם יכול לקדש בלא פת ויין, ומסתברא שיקדש בדיבור בלא ברכה, שלא תיקנו ברכת קידוש בשוק, ואין ראוי מיוהכ"פ כיון שיכול לקדש בתפלה בערבית או בשחרית ומוסף או במנחה ונעילה.

ולאמור נראה דבאמת רצון התורה שנקדש על היין, שזהו דרך הכבוד כדין אמירת שירה על היין, מיהו כיון שעיקר החיוב שתהא הברכה קבועה דרך חשיבות, ולכן צריך יין אפי' לרב שא"צ קידוש במקום סעודה, אבל אם כעת חביבא ליה רפתא ואצלו כעת זהו המצב המכובד לברכה, אזלינן בתר ידיה.

וההיא דנר חנוכה ודאי מיירי בדאית ליה פת, דאל"כ פת קודמת לכל דבר, ואפי' אם יקדש על היין, יצטרך לקנות פת, ונמצא שאין הנדון בהפרש שבין פת ליין, אלא במחיר היין כולו, ובפרט למאי דקי"ל דבעינן קידוש במקום סעודה, שבודאי יאכל גם פת מלבד היין.

## שו"ע סי' רע"א ס"א כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד

ו. שו"ע סי' רע"א ס"א כשיבא לביתו ימהר לאכול מיד, מקור הדברים ממ"ש בגמ' פסחים ק"ה ב' דחביבה מצוה בשעתה, וזה קודם לכבוד יום, ואמרינן דעיולי יומא כל כמה דמקדמינן ליה עדיף ומחבבינן ליה, ולכאורה אין ללמוד מזה למהר לקדש מיד, דודאי כשהנדון אם לקדש בלילה או ביום, אין ראוי לאחר הקידוש עד למחר, שחצי מיום השבת עובר בלא קידוש, וכמו שפשוט שאם יש לו לכבוד יום אין

להמתין מלקדש עד הבוקר, ה"נ בדאיכא משום כבוד יום, אבל כשהנדון למהר בלילה עצמה אין לזה מעלה כ"כ, ואמנם שלא לצורך אין להמתין דסו"ס עובר חלק מהשבת בלא קידוש, אבל אין לזה תוקף של דינא דגמ'.

ולענין הבדלה ג"כ אמרו חביבה מצוה בשעתה אי לאו דאפוקי יומא עדיף לאחר, אבל אין ראוי מזה למהר לאכול מיד, דשם מיירי שאוכל סעודה ואח"כ מבדיל, וזה באמת נוגד חביבה מצוה בשעתה, אבל אין ללמוד מזה שראוי למהר לאכול מיד.

## בד' הט"ז להקדים לקדש קודם שחשיכה, ודין קידוש מבע"י אם צריך לאכול כזית בלילה

בבב"ל ד"ה מיד הביא דברי הט"ז להקדים לקדש קודם שחשיכה, והדברים מחודשים, ובפרט למ"ש במ"ב סי' רס"ז סק"ה להחמיר לאכול כזית בלילה ממש, הר"ז מוכיח שעדיין זה קודם הזמן, מיהו פשוט הגמ' ברכות כ"ז ב' ששאלו אם אומר קדושה על הכוס, ומסיק דאומר קדושה על הכוס מבעו"י, והנדון היה משום דתפלת ערבית אפשר להקדים כמו בכל מעריב לר' יהודה, אבל ברכה מיוחדת על הכוס ס"ד דבעינן שיהא ודאי לילה, נוגס יש מקום לומר שהתוספת שבת רק לשביתה ולא למצות עשה, עמ"ש אאמו"ר זללה"ה בשבת ס"ו סק"ג בזה], ומסיק שאומר קדושה על הכוס, הר"ז כמפורש שהקידוש במקום סעודה ואוכל מיד, וא"כ קשה מאד לחדש דמ"מ צריך להמשיך סעודתו בלילה, שהר"ז כמפורש בגמ' שעושה קידוש במקום סעודה מבעו"י, ואם צריך למשוך סעודתו ולאכול בלילה לא הוה שתקי בגמ' מלפרש ד"ז.

והב"ח כתב ד"ז בסי' תע"ב בשם מהר"ל מפראג, וכ"כ המ"א מהשל"ה בשם ס"ח, וסיים דמתו' ורא"ש ורי"ו ותה"ד משמע שיכול לסיים

הסעודה מבעו"י, ומ"מ טוב להחמיר, ולפמש"כ הדבר כמפורש בגמ' שא"צ לאכול כלום משחשיכה כיון שנחתו לנדון אם מקדש על הכוס מבעו"י והשיבו שמקדש, לא יתכן לסתום דמקדש במקום סעודה מבלי לבאר, דמ"מ אין גומרין הסעודה מבעו"י, ועוד דכיון שיוצא יד"ח קידוש במקום סעודה במה שאכל מבעו"י, ש"מ שזו סעודת שבת, ואין לומר דסומך על הסעודה שאוכל כשתחשך, שהיא רחוקה מן הקידוש הרבה, והיה ראוי להזהיר שלא יצא קודם שיאכל הכזית משתחשך, אלא ודאי יוצאין יד"ח משעה שמקדשין.

**ומשה"ק** מהפסוקים אכלוהו היום כו' אינו מובן, דג' סעודות בשבת נאמרו, וכל הזמנים שנקראין שבת מתקיים בהם דין ג' סעודות.

**שו"ר** במלחמות ור"ן ק"ה א' שכתבו שזמן סעודת שבת היא קודם צאת הכוכבים כמבואר בריש ברכות, ועי"ש עוד, ולפ"ז מבואר שאוכלין הסעודה קודם צאת הכוכבים לכתחלה, ונפ"מ נמי לסעודה שלישית לאחר השקיעה.

### בדין סעודה שלישית לאחר השקיעה

והנה בערב שבת זמן סעודת הלילה מזמן תוספת שבת, ומתפרש שהמצוה לאכול סעודת הלילה של שבת, אבל ביום השבת המצוה לאכול עוד סעודה בשבת, וא"כ אין ראוי שאחר השקיעה מיקרי סעודת שבת, אבל אם ההיתר משום תוספת שבת א"כ גם בשבת יוצאין יד"ח כמו בע"ש עד שיעור ששייך תוספת שבת, וכן המנהג בישראל שנוטלין עם השקיעה ואוכלין סעודה שלישית, ונאאמו"ר זלה"ה הזכיר בשבת ס"ו סק"ז דאפשר שהשיעור שעה ורבע אחר השקיעה כמו פלג המנחה בע"ש, ויש סברא לומר שבמוצ"ש השיעור פחות מזה, כמו שאמרו בירושלמי ברכות פ"א ה"ה שבבקר מעה"ש הוא יום, דהיינו לכה"פ שבעים ושנים רגעים קודם

הנה"ח, ובערב מיד בצאת הכוכבים הוא לילה, ואמרו שכאשר המלך מגיע אע"פ שעדיין לא הגיע אומרים שהגיע, דהיינו מעה"ש שרואים תחלה האור, וכשהלך מיד שנסתלק אומרים שהלך, וה"נ במוצ"ש אין להוסיף על השבת לאחר צאת הכוכבים ברור, שהזמן שלאחר השבת אינו נטפל כ"כ לשבת כמו בכניסתו, שו"ר בספר שם שכתב כמה טעמים לחלק בין ע"ש למוצ"ש, וציין למג"א סי' קפ"ח ס"ק י"ח שהביא מעולת תמיד שהשיעור שעה ורבע בע"ש, ודחה דבריו דדוקא בע"ש השיעור מפלג המנחה דהוי לילה לר"י לענין תפלת ערבית, ובשם הר"ן כתב שהשיעור מג' כוכבים מפוזרים עד ג' כוכבים רצופים, [כ"כ במחה"ש ביאור ציון המ"א], וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם ענין אבילות ישנה [אות קה] די"ל שהשיעור בדקדוק כוכבים גדולים, א"נ ג' כוכבים רצופין במקום אחד, אבל אין מבואר שם שאין להוסיף, אלא זהו שיעור מצות תוספת (שוב הערוני דלמאי דקי"ל דבערב שבת שיעור תוספת משעה ורבע קודם השקיעה אין להסתייע מהרמב"ן שכ"כ רק לשיטתו שתוספת לאחר השקיעה, ולע"כ), ולהאמור יש למהר לאכול סעודה שלישית עד שיעור זה של ג' כוכבים ברורים רצופים, דהיינו שיעור כזית וכביצה לקיים המצוה, וכן להמשך הסעודה כדי שתחשב סעודת שבת, ולא סעודת חול, וכן לענין אמירת רצה יש להקדים לצאת ידי הסוברים דלא אזלינן בתר תחלת סעודה, ולברך בתוך השיעור של תוספת שבת, כיון שאין הדבר ברור אם אפשר להוסיף במוצ"ש טפי מזה, ויותר משעה ורבע זמנית ודאי אין שייך להוסיף.

### בנידון הגרע"א באמירת שבתא טבא

ז. **בבה"ל** סוד"ה דאיתקש תמה ע"ד הגרע"א ז"ל שכתב דאולי יוצא באמירת שבתא טבא, שהרי הרמב"ם כתב דבעינן זכירת

ועל הפת, ודעת הרי"ד שמברך על היין ולא על הפת, אבל חילוק הרא"ש מחודש שאם מקדש על היין אינו מברך על היין, ואם מקדש על הפת אינו מברך על הפת, כיון שמברך עליו קודם הקידוש, א"כ אין הפסק בין זה לסעודה, וצ"ע דבפשוטו איסור האכילה גורם ההפסק, ועוד דאם ברכת הקידוש מפסקת הרי היא מפסקת גם במקדש על היין, ורק כשבירך הגפן על הקידוש אינו מפסיק דברכה ידידה היא, אבל אם סומך על היתר השתיה שהיה לו קודם לכן, הרי הקידוש מפסיק, ואין נראה כן דעת ש"פ, מיהו כיון שלא ראו דברי הירושלמי דפשיטא ליה שאין מברכין הגפן, א"כ יש לנקוט לדינא שאינו מברך לא הגפן ולא המוציא.

וענין איסור האכילה קודם קידוש אינו שמא ישכח, ולכן אפי' התחיל מפסיק, דלעשות סעודה קודם קידוש פוגע בקידוש, שאפי' טעם איכא אמוראי בגמ' שאינו מקדש ואינו מבדיל, ולכן צריך להפסיק כדי לא לאכול קודם קידוש, ומה"ט נראה שגם קודם הבדלה מפסיק, וכמ"ש במ"ב ס"ק כ"ו שאע"פ שטעם יפסיק להבדלה, ואין ד"ז תלוי אם הבדלה דאוריתא, כיון שאין החשש שמא ישכח, אלא שעצם האכילה קודם הבדלה פוגעת בהבדלה, לכן יש להפסיק אפי' למ"ד הבדלה דרבנן, ובשעה"צ אות ל"ב הביא שהגרע"א ז"ל מפקפק בזה, דמקילינן לענין זה שהבדלה דרבנן, ולמש"כ גם בדרבנן צריך להפסיק, כיון שעצם האכילה פוגעת בהבדלה, וכמשנ"ת.

**שו"ע שם ס"ו בדין שתית כוס של בהמ"ז קודם קידוש של לילה, ובדין שתית כוס של בהמ"ז בסעודה שלישית לאחר השקיעה**

**ט.** שו"ע שם ס"ו ויש מחלוקת אם יטעום מכוס של בהמ"ז קודם שיקדש, לכאורה נראה דמי שמצריך לברך תחלה בהמ"ז מתיר גם

שבת וקידוש, וכנראה כונת הגרע"א בגלל ששבת מתפרש יום מנוחה ושבתה הרי"ז זכרון של כבוד השבת, אבל נראין דברי הבה"ל דכיון דכתיב זכור את יום השבת לקדשו, אין לחדש דזכור את יום השבת סגי בלי לקדשו, ועי"ש בבה"ל דבאמירתו יכולו יוצא יד"ח, דהתם כתיב ויברך ויקדש אותו.

### בד' השעה"צ בדין קטן להוציא אשה

**בשעה"צ** אות ד' הביא מהתו"ש דמי יודע אם האשה כונה לצאת בתפלה ידי קידוש, ולמש"כ לעיל סק"ג א"צ כונה מיוחדת, אלא כיון שמברכת מקדש השבת זהו קידוש, ולא שייך לברך ולא לצאת ידי קידוש, כמו שהמקדש על הכוס אינו יכול לכונן שלא לצאת יד"ח.

**שו"ר** בתשובת הרשב"א ח"ד סי' רצ"ה לזכור אותו בכניסתו כעין שבח וקילוס, ועי"ש שהזכיר קריאת פסוקי קדושת השבת בקריאת ויכולו או ושמרו בני ישראל את השבת, וכיוצא באלו, וכל אחד ואחד אומר כפי שיזומן לו מעניני שבחו וקדושתו והזכרת קדושתו ובעל פה ובלא שום נקיטת חפץ לא כוס ולא פתו, באו הם [אנשי כנסת הגדולה] ותיקנו לכל נוסח אחד, במקום סעודה, ובחפץ, ותיקנו שיזכירו קדושתו על היין כו' ומ"ש זכרוהו על היין מדבריהם הוא כו', עי"ש, ובתחילת דבריו משמע שבאמירת בואי כלה ג"כ יוצאו ידי קידוש דאוריתא וצ"ע בזה].

### שו"ע ס"ד בדין התחיל לאכול מבע"י

#### וקידש היום

**ח.** שו"ע ס"ד וי"א שאף כשמקדש על היין אינו מברך המוציא, וכתב במ"ב ס"ק י"ח דכיון דספק ברכות להקל יש לנהוג כהי"א, באמת חילוק הרא"ש אם מקדש על הפת או על היין אינו מיושב, ולדעת הרי"ף מברך על היין



שהרי עדיין לא שכח להבדיל בתפלה, ואיך משתנה דינו ע"י ששכח אח"כ להבדיל בתפלה, הרי עדיין היה יכול להבדיל על הכוס אם ירצה, ולא נשתנה כלום באפשרות להבדיל ע"י ששכח להבדיל בתפלה, ורק לדעת הסוברים טעם אינו מבדיל עד למחר, שייך לומר שדינו כטעה גם בכוס, כיון שלא יוכל להבדיל בלילה, ולכן יחזור ויתפלל ויבדיל בלילה.

ועו"ק מהו לשון חוזר לראש, ועיקר השאלה דבעו מיניה מר"ש טעה בזו ובזו מהו אינה מובנת למה יסתפקו אם לקנוס אותו שיחזור ויתפלל, נגרסת כל הראשונים בעו מיניה, וגם לגרסא דידן בעי מיניה ר"ח מר"ש היה צריך לפרש דמספק"ל אם לחדש כאן קנס], ועו"ק דרש"י פי' חוזר לראש שמבדיל בתפלה ובכוס, והרי השתא קיימין שהבדיל בזו ולא הבדיל בזו ינוחו לו ברכות על ראשו.

ולכן נראה לפרש כעין מ"ש באו"ז דמירי ששתה כוס יין ובירך עליו הגפן ונר ובשמים ושכח ולא הבדיל, [א"נ בליל יו"ט וקידש ולא הבדיל], מי אמרינן כיון דשתה כוס יין ושכח להבדיל עליו, בטל ממנו דין יכול לאומרה על הכוס, וחזר דינו לחזור ולהתפלל ולהבדיל בתפלה כדמעיקרא, או"ד מה בכך ששתה כוס אחד יחזור וישתה כוס אחר, ומקום הספק י"ל דהיינו דוקא בבירך על הנר ועל הבשמים שבזה ניכר שזה כוס של הבדלה, והוא שכח להבדיל עליו, אבל הלשון סתום שלא הוזכר נר ובשמים, וגם בסברא הרי מברך על הנר ומניח הכוס וכן בבשמים מניח היין ומברך על הבשמים, ואין להם קשר עם הכוס, ואדרבה הם נפרדין ממנו, ועוד שרבי מפזרן ומברכן בלא כוס וממילא שאינם קובעין דין הכוס.

ולכן נראה דברים כפשטן דכיון ששתה כוסו ושכח להבדיל עליו, יש להגדירו כאדם

לשתות, שאין ראוי לברך בהמ"ז על כוס שא"א לשתותו, שזה חסר בעיקר מעלת הכוס, ומה שמצינו בגמ' לר' יוסי ק"ב ב' כוס ראשון מברך עליו בהמ"ז והשני אומר עליו קדושת היום, הר"ז כמפורש ששותה הכוס הראשון, ור' יהודה שאוסר להמשיך לאכול נאמר בברייתא שאינו מברך בהמ"ז תחלה, אלא כוס ראשון אומר עליו קדושת היום, ולכן לדידן אם אין שותין הכוס של בהמ"ז אין לברך בהמ"ז תחלה.

ונפ"מ לענין הבדלה דקי"ל שאינו מפסיק כדלקמן ק"ה א', א"כ לכו"ע מותר לשתותו מיד קודם הבדלה, שבזה הסכימו כל הפוסקים דלר' יוסי שותה כוס בהמ"ז תחלה, ובהבדלה לכו"ע קי"ל כר' יוסי, שו"ר במג"א סי' רצ"ט סק"ז שכבר כ"כ, ומ"מ כתב שמי שאינו מחמיר תמיד לברך בכוס אסור לו לשתותו, כיון שאצלו זה לא חלק מהסעודה, והדברים מחודשים דאטו בדידיה תליא מילתא, וכבר כתב בשע"צ שם אות כ"ד בשם התו"ש דכיון דלכו"ע איכא מצוה מן המובחר לברך על הכוס, הרי זה שייך לסעודה, ולפמש"כ אין ראוי לברך בהמ"ז על כוס שאינו עתיד לשתותו שהוא מפסיד מעלת הכוס, ובספק חשכה גם השע"צ מיקל, וכן ראוי לנהוג לכתחלה, ובדיעבד אם נתאחר ג"כ ראוי לשתותו.

### ברכות ל"ג א' א"ל טעה בזו ובזו חוזר לראש

י. ברכות ל"ג א' א"ל טעה בזו ובזו חוזר לראש, פי' תר"י והרא"ש דהיינו שטעה ואכל קודם הבדלה על הכוס, ולא נתפרש איך נכנס ד"ז בלשון טעה, ובפרט למאי דקי"ל שטעם מבדיל, ומה שכתבו דמ"מ כאן ששכח בתפלה וגם טעם, חמיר טפי, לא נתיישבו הדברים מה ענין זל"ז, ומה שייך לשון קנס לחייבו בתפלה ובברכות לבטלה, ועוד דמשכח"ל שטעם קודם התפלה שאז דינו להבדיל על הכוס אם ירצה,



רצ"ד ס"א, ובאוכל קודם התפלה ואח"כ שכח להבדיל בתפלה, בודאי עושה הבדלה על הכוס בלבד, ובעשה מלאכה כבר כתב בבה"ל ד"ה ואם שיבדיל על הכוס בלבד.

### שו"ע סי' רצ"ד ס"ב בדין טעה ולא הבדיל בתפלה ואין לו כוס בלילה וסובר שאף למחר לא יהיה לו כו'

שו"ע שם ס"ב טעה ולא הבדיל בתפלה ואין לו כוס בלילה וסובר שאף למחר לא יהיה לו כו', ד"ז צ"ע דבפשוטו כמו שאין מבדילין בתפלה בבוקר, כך אין דוחין את ההבדלה של התפלה לבוקר, ואם לא יכול להבדיל עד הבוקר יחזור ויבדיל בתפלה בלילה, ואפשר ליישב בזה לשון הברייתא מפני שיכול לאומרה על הכוס, ולא קתני שצריך לאומרה, דאתי לאשמועיןן שאם לא יוכל לאומרה על הכוס בלילה חוזר, אע"פ שיכול לאומרה ביום.

### יא. דינים שנתבאר.

א. זכור את יום השבת לקדשו מצוה דאוריתא לקדשו בפה, ומדרבנן הצריכו לקדשו על היין, (סק"ה), ואם אין לו יין או פת, יקדש בפה בלא ברכה כגון שיאמר ויכולו, אבל אמירת שבתא טבא לא מהני, כיון שלא הוזכר בזה לשון קידוש. (סק"ז).

ב. בתפלת ערבית ג"כ יוצאין יד"ח קידוש דאוריתא, ואין ראוי לכוין שלא לצאת בתפלה כדי להרויח שתחלת הדאוריתא יהא על הכוס של יין ובמקום סעודה, דבאמת אינו מפסיד כלום, שהכל כקידוש אחד ארוך כיון שדעתו להמשיך ולקדשו בברכה. (סק"ג).

ג. צריך להזכיר יציאת מצרים בתוך ברכת הקידוש, ובתפלת שבת אין מזכירין יצי"מ בתפלה, וא"כ עדיין מחויב [מדאוריתא] לקדש ולהזכיר יצי"מ, אבל ד"ז אינו ברור, ומי

ששכח הבדלה לגמרי, ויש מקום לחוש ולחייבו לחזור ולהתפלל מיד, שאל"כ הרי הוא ימתין עד שירצה לשתות ולבסוף לא יבדיל, אבל אפשר לחייבו להתפלל מיד, והשיב ר"ש דחוזר לראש דהו"ל כקודם התפלה והכוס, שדינו להבדיל בתפלה ולא על הכוס, וע"ז ינוחו לו ברכות על ראשו, ואמנם אם יבדיל על הכוס בדיעבד ג"כ ש"ד, אבל לעולם מקדימין להבדיל תחלה בתפלה, וזהו מה שראוי לו לעשות, וזהו חוזר לראש שחזר דינו כקודם התפלה שלכתחלה יבדיל בתפלה בלבד.

ולהאמור למסקנא דקי"ל שמבדיל בזו ובזו, אין מקום לשאלה זו דכיון שבלא"ה יבדיל על הכוס הדין פשוט שמבדיל על הכוס בלבד, ורק למ"ד דמבדיל באחת בלבד, בזה יש נדון באיזה להבדיל, ומיושב שהרמב"ם השמיט ד"ז דלא שייך למסקנא, ובספר הבתים ועוד הסכימו לדעת הרמב"ם, וגם דלפי"ה האו"ז ולפי"ה ה"ר יהונתן, וכמה ראשונים שהעתיקוהו, אין שום חומרא באוכל קודם הבדלה ושפיר יש לנהוג כהרמב"ם.

בדברי הרשב"א כ"ט א' בשם הראב"ד שלמד מכאן לענין מי ששכח טו"מ ונזכר לאחר שמע שומע תפלה שחוזר לברכת השנים, עמשנ"ת לקמן סימן י"א סק"ה.

### להלכה בדין מי שאכל קודם הבדלה ולא הבדיל בתפלה

ונראה להלכה מי שאכל קודם הבדלה ולא הבדיל בתפלה, שיבדיל על הכוס תחלה, ושוב אם ירצה להתפלל נדבה רשאי, ואם לאו אל יתפלל, שהרי בבה"ל ד"ה צריך כתב שהפמ"ג נסתפק אם גם לאחר הבדלה יתפלל ויבדיל, ולכן יקדים להבדיל ושוב לא יתפלל מספק, וכיון שהגדון משום קנס יש מקום שלא לחוש כ"כ אם לא יתקיים הקנס, כ"ז לקיים דברי השו"ע סי'

שלא הזכיר יצי"מ בקידוש אינו חוזר ומקדש, ויש לו להזכיר נוסח הקידוש עם יצי"מ או נוסח אחר בלי ברכה, (סק"ב וד'). - וכן מי שאין לו יין או פת, אינו מקדש בברכה וצריך להזכיר יצי"מ בנוסח הקידוש בלי ברכה. (סק"ה).

ד. אשה שלא התפללה ערבית יוצאת יד"ח קידוש מהאיש, אע"פ שהוא כבר התפלל, ולכתחלה תאמר ויכולו תחלה. (עי' סק"ב).

ה. מי שקיבל עליו שבת לאחר פלג המנחה, יכול לקדש על היין קודם שקיעה"ח ולאכול סעודת שבת ויוצא בה יד"ח של סעודות, ויש מצריכין לאכול כזית בלילה, והעיקר כדעה הראשונה. (סק"ו), [שו"ר במע"ר שכתב לא לקדש בערב שבת קודם שמתפללין מעריב, ובהגהות שם נסתפק באמיתות העדות בזה, ולע"כ].

ו. וכן הדין בסעודה שלישית מי שנטל ידיו קודם שקיעה"ח, ולא אכל כזית וכביצה, יוצא יד"ח במה שאכל בתוך שיעור תוספת שבת, דהיינו עד צאת הכוכבים ודאי של שלשה כוכבים רצופים, [בערך כחצי שעה אחר השקיעה, ותלוי בזמני השנה], ועי' בזה לעיל סק"ו, - אם נאנס ולא הספיק להתחיל סעודתו קודם השקיעה, ימהר לאכול מיד ככל האפשר, ויתכן שעד שלשת רבעי מיל אחר השקיעה רשאי ליטול ידיו, דמצות סעודה שלישית עדיפא מחשש אכילה קודם הבדלה, [כמבואר פסחים ק"ה ב' לענין בהמ"ז טעונה כוס שמתחיל סעודה שלמה במוצ"ש קודם הבדלה כדי שישאר לו כוס לבהמ"ז ואח"כ מבדיל על אותו כוס], וראיתי במ"ב סי' רצ"ט סק"א שכתב לאכול עד חצי שעה קודם צאה"כ, [במקומו של המ"ב היה זה כחצי שעה או יותר אחר השקיעה], משום שמרויח ספק מצוה, ולפמשנ"ת הרי הוא יוצא בודאי מצות סעודת שלישית במשך זמן תוספת

שבת, כמו בע"ש, וזה ודאי חיוב כבהמ"ז שטעונה כוס, ובההיא דפסחים שם הרי עדיין לא אכל את הסעודה ולא נתחייב בבהמ"ז, ואפ"ה אמרו שימתין מלהבדיל ויאכל ויברך בהמ"ז על הכוס, וכ"ש הכא, שהוא כבר מחויב בסעודה שלישית, ומה שקראו המ"ב ספק מפני הביהש"מ, כנראה חשש שאין תוספת במוצ"ש כלל, וכמש"כ סק"ו בשם המג"א, אבל לפמש"כ שם הרי ודאי יוצא יד"ח בסעודה שלישית, וימנה שומר למעריב אם יכול, ואם לאו לא יאכל יותר מכביצה, שו"ר בדינים והנהגות ממרן זללה"ה שאמר שלא להתחיל אחר השקיעה, וצ"ע. (עי' סק"ו וסק"ט).

ז. משקיעה"ח בע"ש אסור לטעום כלום, ואפי' מים, וכן אם קיבל עליו שבת מבעו"י אסור לטעום כלום עד שיקדש, ולשטוף פיו במים מותר. (סי' רע"א ס"ד ומ"ב שם).

ח. מחנכין התנוקות שהגיעו לחינוך שלא לטעום כלום קודם קידוש, ובשעת הצורך יש להקל להם במים, וקודם קידוש שחרית כתב המג"א סי' רס"ט סק"א שאסור לענותם, דהרבה מתירין קודם קידוש שחרית אף לגדול, וגם הזמן מרובה עד שיחזרו מביהכ"נ, (והמדקדקים מחנכין תמיד שלא לאכול קודם קידוש, אם מבינים ליוזר בזה, ועיקר הדין לקולא כמשנ"ת, והכל לפי הענין).

ט. בליל שבת טוב לעשות קידוש מיד אם אפשר, כדי לקדש את השבת מיד בכניסתה. (סק"ו).

י. מי שהתחיל סעודתו בערב שבת בהיתר והגיע זמן קידוש, פורס מפה על כל השלחן באמצע סעודתו ומקדש, וחוזר לסעודתו, וא"צ לחזור ולברך המוציא, ואם כבר בירך הגפן אינו חוזר ומברך הגפן בקידוש. (סק"ח).

להבדיל על הכוס, וי"א שגם יחזור ויתפלל, ואין לעשות כן אלא בתנאי נדבה. (סק"י).

טו. שכח ולא הבדיל בתפלה ואין לו יין להבדיל, חוזר ומתפלל ומבדיל בתפלה, ואם מצפה שיגיע לו יין למחר קודם שקיעה"ח, איתא בשו"ע שא"צ לחזור ולהתפלל, ויש לדון בזה, אבל למעשה א"א לחזור ולהתפלל אלא בתנאי נדבה, וכהיום שאין מכוונים אין מתפללין נדבה. (סק"י).

טז. קידוש ביו"ט מדרבנן, ולא הוזכר בזה חיוב הזכרת יצי"מ, אבל בלא"ה מזכירין כן ביו"ט גם בתפלה, ורשב"ם כתב דילפינן מפסח להצריך יצי"מ, וי"ל דכל ענין היו"ט משום יצי"מ ושבועות ג"כ שייך ליצי"מ, כדכתיב תעבדון את הא' על ההר הזה, והחידוש בשבת שקדמה ליצי"מ. (עי' ססק"א).

יז. ביוהכ"פ אפי' שחל בשבת כיון שאין קידוש על הכוס יוצאין יד"ח קידוש בתפלה, ולפמש"כ שבכל שבת יוצאין יד"ח בתפלה, א"צ להדגיש לצאת ביוהכ"פ, אבל להסוברים שאין יוצאין בכל שבת בתפלה, יש לזכור ביוהכ"פ שחל בשבת לכוין לצאת יד"ח מצות קידוש מדאוריתא. (סק"ג).

יא. בסעודה שלישית אע"פ שהגיע זמן הבדלה אינו צריך להפסיק סעודתו, ודוקא בסעודת פת אבל בסעודת פירות ומשקין צריך להפסיק. (עי' סק"ו וסק"ח).

יב. כשמברך בהמ"ז על הכוס, שותהו קודם הבדלה, אפי' נתאחר הרבה, [ולכתחלה ישתה רביעית משום ברכה אחרונה, ועכ"פ לא פחות ממלא לוגמיו], שאין ראוי לברך על כוס שא"א לשתותו, [ואין להפסיד בהמ"ז על הכוס בשום ענין, ואע"פ שאינו מקפיד לזמן ולברך תמיד על הכוס, מ"מ השתא מצוה קעבד], ולכתחלה יגמור באופן שיוכל לשתות קודם השקיעה, ועכ"פ לא יאחר מזמן ביהש"מ, ובדיעבד אם איחר יותר מחצי שעה אחר השקיעה יברך בהמ"ז על הכוס וישתהו מיד קודם הבדלה, או יבדיל באמצע סעודתו, כמ"ש בבה"ל סי' רצ"ט ס"ד ד"ה מברך, [ועי' מ"ב סי' רס"ג ס"ק ס"ז], או ישאר אחד שעה בזימון ולא גמר בהמ"ז, מיהו אין זה לכתחלה. (סק"ט).

יג. מי ששכח ואכל קודם קידוש או קודם הבדלה, רשאי לקדש ולהבדיל כדרכו. (סק"י).

יד. אם שכח להבדיל בתפלה ואכל [נועשה מלאכה] קודם הבדלה על הכוס, יכול

## סימן ו

## בשיעור טעימה בכוס של ברכה

כגון שבירך הגפן על הכוס של בהמ"ז אי"צ  
לשתות מכוס זה כלל, אבל אם צריך לשתות  
ממנו מעט, הרי המעט הוא מלא לוגמיו.

ובכוס של מילה בתענית כתבו הפוסקים בסי'  
תקנ"ט ס"ז להטעים לילדות או לתינוק,  
וי"א לתינוק שנימול, ומבואר מזה שטועמין  
משהו לחלות הברכה, ולפמ"כ זה מועיל  
לברכת הגפן, אבל לענין הכוס של מילה לא  
מהניא טעימת משהו, וש"מ שא"צ טעימה  
כלל, אבל פשטות הדברים שכל הכוסות צריכין  
טעימת מלא לוגמיו דוקא, וכן ראיתי בתשובה"ג  
סי' קכ"ג דכוס של חתן ושל מילה אם המברך  
יטעום מלא לוגמיו מצוה מן המובחר, ואם אי  
אפשר שהמברך ישתה כי החתן והכלה ואמו של  
התינוק שותין אותו ג"כ לא הוי ברכתו לבטלה,  
פי' דכיון שהם שותין אותו א"א שהמברך יטעם  
מלא לוגמיו ולא יניח להם את הכוס, ומבואר  
דמיירי שהם שתו מלא לוגמיו, כמו שכתב תחלה  
שהמברך ישתה מלא לוגמיו, (ומבואר כאן שגם  
בכוס של מילה וחתן מוציא אותם דחשיב ברכת  
המצות, ועי' בזה לקמן סק"ג), שו"ר דמ"ש  
ואם א"א לשתות ממנו אין כונתו מפני שצריך  
להשאיר להם את הכוס, אלא שיש לו סיבה  
שאינו יכול לשתות, כגון ברית מילה בתענית  
סגי בזה שאמו של תינוק שותה ממנו, וכן החתן  
והכלה, ומ"מ משמע ששותין אותו מלא לוגמיו  
כמו שהיה ראוי למברך לשתות.

**בדעת העיטור שיש כוס בלא טעימת מלא לוגמיו**  
ובעיטור הלכות מילה כתב דקידוש שאני דכתיב  
ביה זכור זכרהו על היין אבל בשאר

ביאור ענין הטעימה מכוס של ברכה, ובשתית  
מלא לוגמיו בכוס של קידוש ושאר כוסות  
של ברכה

א. פסחים ק"ז א' וטעימת יין כל שהוא ריבר"י  
אומר מלא לוגמא, בד' כוסות יש  
דין שתיית יין, אבל בקידוש עיקר היין בא כדי  
לקדש על היין, דהיינו להחשיב את הברכה של  
הקידוש כענין שאמרו אין אומרים שירה אלא על  
היין, ולא כדי לשתות יין בשבת אלא שאם אינו  
טועם מן הכוס נמצא שאין לו קשר לכוס, והר"ז  
חסר במעלת קידוש על היין, ולכן צריך לטעום  
משהו, וריבר"י אמר דהאי טעימה היינו מלא  
לוגמיו ולא כל שהוא, ואין הכונה דבעינן שתיית  
הכוס ורובו ככולו, אלא באמת סגי בטעימה אלא  
דס"ל דמשהו חסר בחשיבות הטעימה.

ובכ"ב בטוש"ע סי' ק"צ ס"ג לענין כוס של בהמ"ז  
דכל דבר שצריך כוס צריך לשתות ממנו  
כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, אע"פ שאין בו  
ענין לצאת יד"ח קידוש במקום סעודה, וש"מ  
שאינן מקיימין מצות כוס בלא טעימה, ואין  
טעימה פחות ממלא לוגמיו.

ולפ"ז נראה דבכוס של אירוסין ונישואין ומילה,  
אין מקום לטעימת משהו, דשיעור מלא  
לוגמיו לא נתחדש מכח הקידוש והסעודה, אלא  
משום דבפחות מזה לאו כלום הוא, וד"ז מבואר  
בגמ' גם בהבדלה וגם בבהמ"ז דצריך שיטעום,  
וכאן קבעו מהו טעימה, ולכן בשאר כוסות אם  
טעם משהו לא עשה כלום, מיהו אכתי אפשר  
שא"צ טעימה כלל בשאר כוסות, [ומה שטועמין  
משהו היינו שאין ראוי לברך בפה"ג בלי טעימת  
משהו, אבל אם לא בירך הגפן על הכוס הזה,

בסעודה עי"ז שטועם משהו, וע"כ ששופך בידיו שיעור חשוב, ולא נחתו בגמ' בברייתא זו להקשות אליבא דב"ש מריב"ר דמצריך מלא לוגמיו, שאין זה משנה כיון דסו"ס שותה שיעור שמרוה קצת, ולרווחא דמילתא הביא הא דצריך שיטעום אבל אינו ענין כלל לכאן, שאם מברך תחלה הגפן מדין כוס של ברכה, הרי בהמ"ז מפסיק כדאמרינן בחולין מישתא וברוכי בהדי הדדי אי אפשר, ועי' תו' ד"ה ר"י].

### בדין ברכת אירוסין מי שותה הכוס

ולענין הלכה נראה שראוי לשתות מלא לוגמיו מכל כוס של ברכה כגון של אירוסין ונישואין ומילה, ובפחות מזה הפסיד ענין הברכה על הכוס, מיהו א"צ שישתה המברך מלא לוגמיו אלא ה"ה אחר כמו בקידוש, ויש לחלק דבקידוש כל המסובים חייבין בקידוש ושפיר מהניא שתייתו של כל אחד מהם, וכן בברכת נישואין ומילה שכולם מברכים את החתן ואת התינוק, אבל בברכת אירוסין שרק החתן חייב בה צ"ע אם מהניא שתיית אחר, והמסדר קידושין אינו יכול לשתות, כיון שהוא מברך ברכת אירוסין להוציא את החתן, והוא אינו חייב בה, א"כ ה"ז הפסק גמור בין הברכה לשתיה, וא"כ הי' ראוי שהחתן ישתה מלא לוגמיו, אבל לא נהגו כן, וצריך למנות אחר שישמע בפה"ג, ולא יענה אמן על ברכת אירוסין וישתה מלא לוגמיו, ובדיעבד אם ענה אמן לא יחזור ויברך בפה"ג, [שוב חזרנו מזה לקמן סוסק"ז דכיון שהוא מברך בעצמו, הרי יש לו חלק גמור בברכה מכח חובתו של הערבות וממילא סגי גם בשתייתו].

שו"ר שהגרע"א ז"ל ביו"ד סי' א' בגליון הט"ז סקי"ז כתב שאף בחתן חרש מברכין אותה, ובתבואות שור סקנ"ט כתב שזו מצות הציבור, והגר"א אבה"ע סל"ד ס"א ציין שאדם אחר מברך ברכת אירוסין מדכתיב דויברכו את

כוסות לא בעינן מלא לוגמיו, ולא נתפרש מה החילוק, ואנן לא קי"ל כן בכוס של בהמ"ז, וכן בהבדלה, ומה"ט אין מבדילין בט"ב שחל במוצ"ש, שאין כוס בלא טעימה, [מיהו אם העיטור סובר שבכולן צריך טעימה אלא ששיעור טעימה בכל הכוסות משהו, נחא, דס"ל שריב"ר פליג דוקא בקידוש, אע"פ שפשטות הגמ' שזה ביאור למשמעות דטעימה, ולא דין מיוחד לטעימת קידוש דהו"ל לפרש טעימה דריב"ר, שו"ר דבאמת במילה כתב העיטור שביוה"כ ות"ב מברכין בלא כוס כיון שא"א לטעום משהו], ויש מחלקים בין כוס שהוזכר בגמ' דבעינן טעימה, [עי' ט"ז יו"ד סי' רס"ה סק"י], ובכוס של אירוסין ומילה שלא הוזכר בגמ', לא בעינן טעימה, ועדיין הדבר צריך ראי' שיש כוס בלא טעימה, וכבר נתבאר שאין מושג של טעימה משהו, ולכן פשטות הדברים שכל הכוסות טעונין טעימה מלא לוגמיו, ואם לא טעם מלא לוגמיו לא קיים מצות כוס, ואמנם אין כוס מעכב במילה ואירוסין, אבל אם לא טעם ה"ז כבירך בלא כוס, וצריך להחמיר ולטעום משהו מחשש ברכה לבטלה של בפה"ג, אבל לא קיים ברכת אירוסין ומילה על הכוס, מיהו ההיתר לשתות מעט אינו פשוט דאם איתא שאין כאן מעלת ברכת אירוסין על הכוס, נמצא שהפסיק בין הגפן לשתיה, ואסור לו לשתות.

ועמשנ"ת עוד בזה לקמן סק"ט.

[שו"ר בברכות נ"ב א' שהביאו הא דהמברך צריך שיטעום על מי שמברך בפה"ג לצורך שתיה בלבד, (ואולי מכאן אמר ר"ס גאון שכל מברך צריך מלא לוגמיו, הובא במהר"ם חלאוה שהריצ"ג והרמב"ן דחו דבריו), דהתם מיירי שאומרים ב"ש שישתה בסעודה ואח"כ יברך, ובפשוטו אין זה ענין כלל להמברך צריך שיטעום מלא לוגמיו, ופשוט דאפי' לרבנן דטעימה כל שהוא אין לו רווח של שתיית יין

של בהמ"ז, שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד, וש"מ שדרך לאומרה על הכוס, אבל אכתי י"ל דבדליכא כוס ג"כ מברכין אותם, ושם אמרו מניין לברכת חתנים מן התורה שנאמר ויברכו את רבקה, והקשו בגמ' מידי בכוס ברכוה, אלא אסמכתא הוא.

**ובמסכת כלה רבתי ריש פ"א בגמ' ליכא חמרא מאי מקדש בשיכרני בכפריא מיא אמיא או אריפתא, ומבואר דלא מעכב חמרא, ואפי' על פת מהני, וכאן משמע דאין מקדשין בלא כוס או ריפתא.**

**ובירושלמי סוטה פ"ח ה"ה** אמרו דיין קוסס מברכין עליו ומזמנין עליו ומערבין בו ומשתתפין בו ומקדשין בו את הכלה ומנחמין בו את האבל, ובפשוטו הכונה לברכת נשואין, אע"פ שהוזכר לשון מקדשין, דכלה משמע שהיא כבר כלה, דהול"ל את האשה, ועוד שלא היה לו להשמיט כוס של ברכת חתנים, והיה ראוי להזכיר חתן וכלה ואפשר שנקטו כן מלשון כלה בלא ברכה דקאי אברכת חתנים, [נראיתי מובא שבראבי"ה סי' צ"ח הביא מירושלמי פ' כיצד מברכין דברכת אירוסין וחופה על היין, וכן ברוקח סי' שנ"ב], וכ"כ באו"ז סי' תשנ"ב כמו שבע ברכות דחתן וכלה שתיקנו על הכוס כדאיתא בירושלמי דסוטה, דסתם ברכת חתן וכלה היינו דנשואין, ולא ברכת המצות של קדושין, ואמנם במס' סופרים ומס' כלה אומרים שיש הוספות מהגאונים, אבל הירושלמי הוי סמך גדול לכוס של נשואין.

**ומ"מ מיושב טפי כהרמב"ם** שאם אין יין ושכר מברכין בלא כוס, דלא מצינו כוס של מים, ולא פת בשאר ברכות, וסעודת שבת שאני, [והרא"ש כתובות פ"א סט"ז בשם ר"נ כתב רק יין או שכר] ולא שייך לאסור נשואין בדליכא יין ושכר.

רבקה, ובאה"ע שם כתב הגרע"א בשם הנו"ב דבחרש אין מברכין אותה, וכתבנו בזה בסוגית יצא מוציא ברכות סוף סמ"ד, ולע"כ, מ"מ זה מסייע לשתיית אחד מן הציבור שחשב לשתות בברכת אירוסין, אע"פ שלא שמע בפה"ג, ויברך בעצמו, וכן אם ירצה המסדר לשתות שלא יחשב הפסק, כיון שכולן שייכים בברכה זו.

**שו"ר ברמב"ן ורשב"א וריטב"א** כתובות ז' ב' שהאריכו בענין ברכת אירוסין שהיא ברכה כללית על קדושת ישראל כיון שאין מעשה המצוה נגמר בקידושין עד שתכנס לחופה, וכתבו שנהגו ברוב המקומות לברך אותה אחר אירוסין, [וכן ויברכו את רבקה, היה אחר אירוסין, אלא די"ל שמסירתה לאליעזר הוי כנשואין], ולפ"ז מיושב טפי דהויא ברכה על קדושת ישראל ושייכת לכל השומעים, וכן משמע מהסוברים שברכתה בעשרה שכולם מברכים, [וכדכתיב ויברכו את רבקה, אלא דההיא סתמא ברכת נשואין], והרמב"ם פ"ג מאישות הכ"ג והרמב"ן בפסחים ז' ב' כתבו לברך קודם הקידושין כדין ברכת המצות.

### **בדין ברכת נישואין ואירוסין כשאין יין, ובמקור דין כוס בנישואין**

**ב. בברכת נישואין דעת הרמב"ם** אישות פ"י ה"ד שאם אין כוס מברכין בלא כוס וכתב המ"מ ודבר פשוט, וכ"כ שם פ"ג הכ"ד בברכת אירוסין, ור"ת בספר הישר כתב דלא מצינו כוס בתלמוד ורב יהודאי הנהיגו, והרא"ש והטור בשם ר"נ גאון כתבו דברכת נישואין טעונה כוס, וברכת אירוסין א"צ כוס, ובמסכת סופרים פ"ט הי"א ונהגו רבותינו לומר בבקר ברכת חתנים וברכת אבלים על הכוס בעשרה, ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה, והובא ברמב"ן כתובות ח' א', והוזכר שם שאומר ברכת חתנים וברכת אבלים על כוס בפ"ע, ולא על כוס

## איך מוציא המסדר קידושין את החתן והכלה בברכת בפה"ג באירוסין

ג. בפ"ת אה"ע סל"ד סק"ה הביא בשם הפנ"י בקונטרס אחרון לכתובות שהקשה איך מוציא המסדר קידושין את החתן והכלה בברכת בפה"ג באירוסין, הרי אין הכוס מעכב והו"ל ברכת הנהנין שאם אינו נהנה אינו מוציא, ועמ"ב סי' רי"ג ס"ק ט"ו דאף בדיעבד לא יצא, ונראה דלא מהני שישתה המסדר קדושין קודם החתן כיון שהוא מפסיק בין הגפן לשתיה בברכת אירוסין ולגבי ידידה אין קשר בין הברכות, והו"ל הפסק, [אא"כ ישתה משהו בין הגפן לברכת אירוסין ע"י שישפוך לידו השניה מעט עי' בסמוך], ובמסכת כלה ג"כ הקשו בברכת חתנים דהוי הפסק, ואם ישתה מהכוס אחר הגפן הרי הוא פוגמו, ותיצצו ששופך לתוך ידו ושותה מיד לאחר הגפן, וז"ל והכא כיון דמברך בפה"ג היכי עביד, ומשני דטעים ליה, והא אמר מר טעמו פגמו, ומשני דמוריק בידיה מכסא ושתי, [ועי' תוס' פסחים ק"ה ב' ד"ה טעמו שצריך לשתות מהכוס דוקא, והיינו למצות קידוש, אבל כאן הנדון רק לברכת הנהנין, דלאחר שגמר ברכת חתנים שפיר שותה מן הכוס שבירך עליו], ועריטב"א כתובות ד' ב' שדך ג"כ בהפסק, ועי' ברכות נ"ב א' שדנו בגמ' בכע"ז ואמרו שמוריק בידיה ושתי, ועי' לעיל סק"א.

ונראה ליישב דכמו שברכת אירוסין אינה הפסק בין הנהנין של הגפן, כיון שתיקנו לברך אותה על הכוס, ואפי' אם רק הגאונים תקנוה, סו"ס השתא הברכה המשך להגפן, א"כ י"ל דמה"ט חשיבא נמי כחובה לענין יצא מוציא, דכל שיש קשר בין ברכת המצוה לנהנין, הרי נחשב שמוציאו במצוה בשלימותה, ולא כנהנין דבעינן שגם המברך ינהנה, וזהו מה שפשוטו ר"ה כ"ט ב' דיצא מוציא בהגפן, ובאמת ראוי שאדם אחד יברך שתי הברכות, [ולא יברך החתן

בפה"ג והמסדר אקב"ו], וכיון שצריך להוציא באקב"ו, חשיב גם זה שמוציאו בהגפן צורך המצוה, שו"ר כע"ז בבה"ל סי' ק"צ ס"ד ד"ה יטעום דכיון שיש מצוה מן המוכרח לזמן על הכוס חשיב בפה"ג כברכת המצות להוציא אחר אע"פ שהוא אינו שותה, ושו"ר שכ"מ בתשוה"ג הובא לעיל סק"א דבין בכוס של חתן ובין בכוס של מילה אע"פ שלא טעם המברך רק החתן ואמו של תינוק יצא.

**בברכות נשואין י"ל שכולם שייכים בברכה,** ואף המברך שהכל ברא לכבודו יש לו שייכות לכוס, ושפיר סומך על החתן או אחר שישתה בסוף מלא לוגמיו מכוס זה, והשותה בסוף מלא לוגמיו, צריך שישמע הברכות, דאל"כ אין לו שייכות לכוס זה, ואם שמע הגפן ולא שמע הברכות אפשר שמותר לו לשתות, אבל הפסיד ענין ברכות נשואין על הכוס, ואם שמע הברכות ולא שמע בפה"ג, יכול לברך בסוף בפה"ג ומהני לנשואין.

**ולפי מה שחזרנו לקמן סוסק"ז** שאף המברך להוציא את החתן בברכת אירוסין חשיב שהוא עצמו מברך אקב"ו לקדש את האשה כעת, דהיינו שהוא ג"כ מצווה מכח הערבות, לפ"ז גם בברכת אירוסין הוא שותף בברכה ממש, ומה"ט שייך גם קצת שהשומע כדי לשתות משתתף ג"כ בחיוב הערבות שלו לקיים מצוה זו, ויש לו ג"כ חלק בברכה אם מכיון לצאת בה כדי לשתות.

## בדין אם מלא לוגמיו מצטרף מכולן

ד. שם ריב"י אומר מלא לוגמא, גרסת הראשונים מלא לוגמיו דהיינו לוגמא של המקדש, ולכאורה מוכח מזה דלא מצטרפין כל השומעים לשיעור מלא לוגמיו, דאם השיעור מצטרף מכולן יש לפרש שזה שיעור מלא לוגמא בינוני, דמה קשר יש ללוגמיו של המקדש, אם כולן מצטרפין הרי בדידהו אין מלא לוגמא אלא משהו, והוא



אם צריך לחזור ולברך, שהרי החתן שותה כדיון, וכבר חלה הברכה על שתייתו, והעיקר שיש כמה צדדים שהוא ג"כ יכול לצאת בברכת האירוסין כמו המסדר, לכן מספק ישתה ולא יחזור לברך בפה"ג, אבל עכ"פ לא מהני לייחד את השותה לאחר גמר הברכה, דכיון שאין לו שום קשר לברכה זו לא מהניא שתייתו מידי, כמ"ש במ"ב סי' רע"א ס"ק ס"ט וז"ל אבל אם שותה אחר שלא כיוון עליו בברכה ואותו האחר בדרך מחדש משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודינו כאילו נשפך הכוס, עי"ש, מיהו מסתברא שאם השותה אחד מן המסובין אע"פ שלא שמע יפה בפה"ג וצריך לחזור ולברך, מ"מ הוא משותף בקידוש ושפיר מהניא שתייתו, וכן כששמע ברכות נשואין ומילה, ואע"פ שלא שמע בפה"ג מ"מ הוא שייך לברכות אלו, וכשהוא שותה את הכוס הרי שתאו המחוייב בדבר.

**לשון הא"ר סי"ג דמ"ש בה"ג דלא יצא היינו** כששתה אחר שלא כיון עליו בברכה, ואותו האחר בדרך מחדש, ומשמע דכונתו לברכת הגפן, אבל בר"ה כ"ט ב' מבואר שהענין בכוס של קידוש ושאר מצות, [עי' בסמוך], ומה שהוסיף שבירך מחדש היינו רק לבאר איך שותה היין בלא ברכה אם לא שמע, אבל אין הענין תלוי בהגפן, דלכו"ע סגי במשהו להגפן, וינוקא דעירובין מ' ב' הינו דאתי למיסרך דסו"ס משהו יש לו הבנה בקידוש, אבל פחות מזה לא מהני, דאל"כ הול"ל שיתנו לתינוק שאינו מבין ולא אתי למיסרך, וש"מ דבעינן דעת שהוא קשור לענינו של הכוס, ומה"ט לא מהני אחר שאינו קשור למצוה זו כעת, ולרבנן דסגי בטעימת משהו ודאי דלא מהני טעימת מי שלא שמע הברכה, ואינו שייך לכאן.

**שו"ר ברבינו דוד בשמעתין שכתב שבכל הברכות** שטעונין כוס בעינן מלא לוגמיו, וכל

עצמו לא שותה כלל, ולפ"ז תו' שכתבו שאם המקדש גדול בעינן טפי מרוב רביעית, ע"כ ס"ל שאין כל השותים מצטרפין, וזה דלא כמ"ש הריטב"א עירובין ע"ט ב' בשם תו', וכ"כ הרא"ש והטור דלא מצטרפין, שו"ר בבה"ל סי' רע"א סי"ד ד"ה וי"א שכתב דלמ"ש תו' דמשערין לפי מלא לוגמיו של המקדש ודאי הדין דלא מצטרפין, דהא טעמא משום יתובי דעתא, ועי"ש בשעה"צ אות ס"ה בשם תו"ש, ונראה דמלשון טעימה ג"כ מוכח שהענין בטעימתו של המקדש, שאם זה בחשיבות השימוש מהכוס, הרי אין זה מגדר טעימה דמשמע טעם והנאה, אלא שיחסרו דבר חשוב מהכוס שיהא ניכר השימוש, [מיהו בעיטור הלכות מילה משמע קצת שמצטרפין אלא שדעתו שכל כוס א"צ מלא לוגמיו רק כוס של קידוש מדין זוכרהו על היין, ובזה סבר דסגי אם כל המסובין יחד שתו מלא לוגמיו, שענין זוכרהו על היין שישתו ממנו שיעור חשוב, ולא ממשום דבלא זה חסר בקשר הכוס עם הברכה].

**וכהיום המנהג שלאחר ששתה המזמן מלא** לוגמיו מכוס בהמ"ז מערבין כוס בהמ"ז עם כוס של ברכת חתנים, ומחלקים למסובין מהכוס המעורב, ובצירוף כל השותים שתו גם מלא לוגמיו מכוס של ברכת חתנים, ולפמשת"ש יש להנהיג שאחד ישתה גם מכוס ברכת חתנים מלא לוגמיו, ויתקנו הכוסות שלא יהיו פגומים, ע"י שישפוך תחלה מעט מכוס ברכת חתנים לכוס בהמ"ז, ואח"כ ישתה מלא לוגמיו מכוס חתנים, וישפוך לתוכו מעט מכוס בהמ"ז ואח"כ יחלקו לכולם.

### בדין כוס של אירוסין

**ה. בכוס של אירוסין** לכתחילה עדיף שהחתן ישתה מלא לוגמיו, ואם אחר שותה יש לייחדו שישמע בפה"ג מהמסדר ולא יענה אמן אחר ברכת האירוסין, ואם ענה אמן צ"ע

נשפך הכוס הר"ז כחסרון מכאן ולהבא, ולא דמי לכוס מונח ולא שתה ממנו, אפי' שתה כוס אחר, שניכר מזה שאינו שותה מכוס זה שאינו שייך לקידוש, אבל בנשפך שהוא אנוס חשבינן ליה חסרון מכאן ולהבא, או"ד בעינן שתיה דוקא ואם לאו לא יצא, ומסתמות הגמ' משמע שלא יצא.

**ובשו"ע סי' רע"א סט"ו** כתב דבנשפך הכוס יביא כוס אחר ויברך עליו הגפן וישתה, וכבר תמהו בזה האחרונים, ופשטות הדברים שהשתיה השניה לא מעלה ולא מוריד, אלא יתכן שיצא מפני שקידש כדין, ועכשיו נאנס אונס שהכוס גורם לו, ואם הכוס הראשון עומד ושתה כוס אחר גם להמחבר לא יצא, ורק בנשפך כתב שישתה כוס אחר לרווחא דמילתא, וכן אם המתין הרבה עד ששתה כוס אחר ג"כ לא יצא להמחבר, וצ"ע שיעורו, ואם התחיל הסעודה או הסיח דעתו או עסק בענין אחר, ג"כ לא מתכשר בשתיית כוס יין אחר גם לדעת המחבר. - ואם היה יין על השלחן כתבו האחרונים דהוי כמו שבירך גם עליו, וגז"צ"ב, והדבר תלוי אם נימא שבשתה מהיין שע"ג השלחן והניח הכוס עליו ג"כ יצא ניחא, אבל אם דוקא בנשפך מהני, ש"מ דלא חשיבא הברכה על כל היין שלפניו.

**שו"ר** שהוזכר בדברי הגאונים בנשפך הכוס שישתה כוס אחר, ולפ"ז אפשר ששתיה זו לרווחא דמילתא להחשיב הסעודה על היין, דמה"ט בענין טעימה מלא לוגמיו, [להסוברים שזה דין בקידוש בלבד], אבל עיקר הקידוש יצא כיון שעשאו כדין אלא שאירעו אונס שנשפך או ששתאו אחר, אבל אם הכוס קיים ואינו שותהו הוי גנאי ולא יצא אפי' ישתה כוס אחר.

#### ביאור ענין המברך צריך שיטעום

**ז.** ענין המברך צריך שיטעום פרש"י עירובין מ' ב' משום ברכת בפה"ג, וקשה דמשום

שטעם אחד מהן יצאו כולם, או אפי' מי שאינו יוצא עמהם ואפי' ינוקא כו' אלא כל שנהנה ממנו אדם כו', והדברים מחודשים, ונראה שלא החליט דמהני אלא כונתו שיתכן שסגי בזה, והר"ן העתיק דבריו [כדרכו בכל המסכת] והשמיט תיבות אלו, עי"ש.

**בסוגיא** דעירובין מבואר דמהני טעימת אחר ואפי' קטן, והתם בקידוש היום מיירי, ולכן אין ליישב דברי הגאונים דקידוש שאני, דהא אי לאו דמיסריך ינוקא היו מקדשין על הכוס מקדש ישראל ויוהכ"פ ולא רק שהחיינו, ואמנם בגמ' דנו על שהחיינו לחוד, אבל לכאורה היה מקום לקדש הכל על הכוס, דאין חסרון של מקום סעודה ביוהכ"פ, וצ"ע בזה, די"ל שדנו בגמ' רק על זמן, ולדחות דבקידוש צריך המברך לשנות, ודוחק דודאי זמן במקום קידוש קאי לכל דבר.

#### שם גמ' המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא

**ו.** שם גמ' המקדש וטעם מלא לוגמא יצא ואם לאו לא יצא, יש כאן שני חדושים א' דסגי במלא לוגמיו אע"פ שאינו רוב הכוס, ול"ד לד' כוסות דבעינן רובא דכסא דוקא, ב' דבפחות ממלא לוגמיו לא יצא אע"פ שטעם משהו מן הכוס, דכיון דלא בעינן שישתה את הכוס, ס"ד דכל ששתה מעט חשיב שפיר קידוש על הכוס, דכיון שחל ברכת בפה"ג על שתיה זו, חשיב שפיר שהכוס חלק מהקידוש, קמ"ל דכל שלא טעם שיעור חשוב דמלא לוגמיו הר"ז חסר בקשר הכוס לקידוש, דנהי שהקלו שא"צ לשותות כולו, אבל צריך שישתה ממנו שיעור חשוב.

#### בדין נשפך הכוס לאחר קידוש

**ויש** להסתפק נשפך הכוס לאחר קידוש מאי, מי אמרינן כיון שקידש עליו כראוי, ועכשיו

אאמו"ר זללה"ה בשבת ס"ח סק"ב דמה"ט גם כשמכוין להוציא את עצמו, מ"מ האחרים ששנו שפיר יצאו, שמה משנה להם אם הוא חשב מתחלה לצאת ולא יצא, או שלא רצה לצאת, הרי הם שותין מלא לוגמיו ומכוונים לצאת, וי"ל דאה"נ אם הוא עדיין לא יצא יד"ח קידוש, לא מהני מה שמכוין כעת רק להוציאם, אבל אם הוא כבר יצא ואין לו מקום לקידוש פעם נוספת, אין חסרון במה שאינו שותה עמהם, כיון שהוא כבר מחובר לקידוש ואינו מוציאם כאדם זר שאין לו שייכות לקידוש, וכיון ששתיתו מיותרת כעת, שפיר מהני שתיה דידהו.

ולפ"ז אפשר ללמוד מזה נמי לכו"ע דמי שכבר יצא יד"ח קידוש וחוזר ושומע קידוש כעת דמהניא שפיר שתייתו, דכיון שהוא מקדש את השבת כעת, יכול גם לשתות את הכוס, לא מיבעיא אם מברך כעת להוציאם שהוא בודאי שייך בברכת הכוס הזה, אלא אפי' בא רק לשתות הכוס י"ל דמהני, כיון שהוא קשור לתוכן הקידוש ונתכוין לצאת בו כעת, דשייך לומר קידוש כמה פעמים אי לאו ברכה לבטלה, וכן שייך לברך את החתן כמה פעמים אע"פ שהוא לא נשתתף בסעודה זו, מ"מ כיון שאין כאן חשש ברכה לבטלה, הרי הוא שפיר מתחבר לברך פעם נוספת ושפיר שותה את הכוס של ברכה זו, אבל אם הוא עדיין לא קידש ואינו רוצה לצאת בברכה זו, וכן ביוהכ"פ אם אינו מקבל עליו קדושת יוהכ"פ, לא מהניא שתייתו כלום.

### בהא דמבואר דמהני שתיית ינוקא

בספר אאמו"ר זללה"ה שם סק"ג כתב לדקדק מהא דמהני שתיית ינוקא בעירובין שם, ש"מ שא"צ בר חיובא דהא קטן לגבי גדול כלאו בר חיובא לפמ"ש תו' מגילה י"ט דתרי דרבנן לא מפיק חד דרבנן, מיהו צריך שישמע הברכה וידע ששותה כוס של ברכה, ולכך בעינן הגיע

בפה"ג ודאי סגי במשהו לכתחילה, ומדקי"ל דבעינן מלא לוגמיו ש"מ דמשום הכוס של המצוה בעינן טעימה, [שו"ר במהר"ם חלאוה ק"ז א' בשם ריצ"ג בזה], ותדע דהא יכול לברך הגפן תחלה על יין אחר, וסגי ליה בקידוש על הכוס בלא בפה"ג, אלא ודאי עיקר חיוב הטעימה הוא מפני הקידוש שרק עי"ז נחשב על הכוס, וכמשנ"ת לעיל סק"א ובאמת בר"ה כ"ט ב' בגמ' וברש"י מבואר דהמברך צריך שיטעום בשביל עיקר הקידוש, והברכה אינה מחובת הקידוש, אלא לפי שאסור ליהנות בלא ברכה מברך ברכת הנהנין, ומי שנמצא באמצע סעודה וא"צ לברך על היין, ומקדש בלא בפה"ג, ג"כ צריך לעיכובא לשתות מלא לוגמיו.

שו"ר בתשובת הר"ן סי' נ"ב שמ"ש רש"י דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה אדם ממנו לאלתר, וזהו נתינת טעם למה עדיף שהמברך בעצמו ישתה ששתייתו לאלתר טפי, אבל כשלא שתה אדם [בר חיובא או קטן שהגיע לחינוך] ממנו כלל הדבר ברור שאינו גנאי בלבד אלא איסור גמור, וסיים ודברים הללו כל כך פשוטים שא"צ לשאת ולתת בהם, לפיכך צריך להטעים כוס של ברכה לקטן שהגיע לחינוך.

בגמ' מבואר שיכול להוציא אחרים בקידוש אע"פ שאינו שותה, ואיך מתיישב לפי' הגאונים בר"ה כ"ט ב' מבואר שיכול להוציא אחרים בקידוש אע"פ שאינו שותה, שהרי אמרו שם בגמ' דאע"פ שבברכת הנהנין יצא אינו מוציא, אבל בבפה"ג של קידוש הרי הוא מוציא וש"מ דאע"פ שאינו שותה בעצמו הוא מוציא, וקשה לדברי הגאונים שבטור, [ויש לדחות שבאמת שתה היין אלא שהיה באמצע סעודה ולא היה חייב בברכת הגפן אבל סתמות הגמ' דומיא דמצה שאינו אוכל כלל], והגרע"א ז"ל תירץ דכשמוציא רק את אחרים עדיף, והקשה

את השבת להוציא את חבריו, אבל המברך ברכת אירוסין להוציא את החתן, ע"כ ברכתו על חובת החתן שהוא ג"כ מחויב בה מדין ערבות, והוא מברך אקב"ו לעשות מצוה זו, ולפי סברא זו דינו כמו החתן עצמו גם לענין שתיית היין, כיון שזו גם ברכה שלימה של המברך, אבל יש מקום לדון דמ"מ המברך גרוע מן היוצא, דסו"ס עיקר הברכה של היוצא, ואין המברך יכול להתחבר אליה כמתפלל להוציא חבריו, כדאשכחן שבברכת המזון רק מי שאכל הוא יברך שאינו יכול להשתתף ולברך בלב שלם על האכילה כשהוא לא אכל, משא"כ על המצוות, הרי הוא שפיר מברך אקב"ו כמו חבריו, ומ"מ כשדנים על שתיית היין י"ל שחלק המציאות הזו שייכת יותר לחתן שהוא לבדו שייך במצוה הזו, ול"ד לקידוש שהמברך שייך בענין קדושת השבת, והרי הוא שותה כוס של קידוש השבת שהוא שייך בו, זהו הטעם שכתבנו שעדיף שישתה החתן.

אבל יפה העיר ב"א הר"א נ"י שאין להצריך לשתיית הכוס טפי מברכתו, דכיון דסגי בברכתו לומר שהוא שותף להודות ולברך על שנתקדש עם ישראל יחד במצוות, ממילא גם שתייתו על חלק זה מהני כאילו הוא עצמו מקדש את האשה, כיון שהוא מברך את ד' על מצות הקידושין וממילא גם שתייתו מכח ברכתו.

וב"ז לענין המברך בעצמו דאע"פ שזו ברכת המצוות של החתן, מ"מ הוא מברך בעצמו על המצוה מפני שהוא ג"כ חייב בקיומה מכח הערבות, ומודה את ד' על אקב"ו על מצות קידושין, משא"כ אחר שבארק לשותת את הכוס, מיהו אם אותו האחר מכין לצאת ידי הברכה, יתכן שיש לו גם זכות בברכה מכח הערבות, כמו שהיה יכול לברך להוציא את החתן, אע"פ שאינו עושה פעולה להוציא את החתן, א"נ מה

לחינוך, וכתב ללמוד מזה למי שכבר יצא שג"כ יכול לשותת, ואפשר לומר דלגבי החשיבות של שתיית הכוס סגי בתרי דרבנן, כיון דסו"ס יצא בברכתו מכוס זה, חשיב שפיר שהכוס בא לשתייה ולא לראותו בלבד, נאפשר שליתן לשותת לקטן שכבר יצא לא מהני, כיון דליכא עליה חיוב חינוך, דלענין הכבוד של הכוס סגי בזה שבירכו עליו כדי לשותתו במצוה דרבנן.

### במה שמבואר בפסחים דגם מי שאין יוצא י"ח מוציא בקידוש

עוד דן שם דהמקדש שקידש בביהכ"נ לאורחים פסחים ק"א א' איך יצאו בשתייתו, הרי אצלו אין זה מקום סעודה ולא יצא יד"ח, וכתב דאין נראה לומר דשאני המקדש בעצמו, כיון דסו"ס הוא לא יצא, ואמנם אין עליו איסור שתיה קודם קידוש, כיון ששותה כוס של ברכת קידוש כמ"ש במרדכי בשם השר מקוצי, אבל שיצאו יד"ח טעימה בשתייהם לא מסתבר דמהני, כיון שאינו יוצא יד"ח כעת, ולכן רצה להוכיח מזה שכל אדם שנתכוין לברכה ולשותת מהני.

מיהו אכתי י"ל דהמברך עצמו שטעם אע"פ שאינו יוצא יד"ח כעת אין בזה חסרון בחשיבות הכוס של ברכה, שהרי יצא בברכת בפה"ג, וגם מותר לו לשותת קודם קידוש כיון שסו"ס עוסק הוא בברכת קידוש כעת, ומה"ט גם לחשיבות הכוס מהניא שתייתו, שאם לא היתה שתייתו מועלת, ה' אסור לו לשותת, וכיון שיש לברכתו כח קידוש במדה מסוימת, סגי בזה לדין המברך צריך שיטעום.

[ענין יצא מוציא בברכת המצות שפי' הטעם משום ערבות בעינן שהמברך ישתתף בברכה בעצמו, כגון שמוציא בתפלה י"ח, צריך המוציא לעמוד לפני המלך ולהתפלל כאדם שלא התפלל, שהוא כעת ג"כ שותף בתפלה שנתחייב בה כדי להוציא את חבריו, וכן המקדש

שום ברכה נוספת שתקשר את השותה לחשיבותו של כוס זה, א"כ לא מהניא שתייתו, שאין כאן שתיית של כוס של קידוש מצידו, ומסתברא לקולא דסו"ס יוצא בברכת הגפן, וקצת סיוע לזה דבכוס של בהמ"ז ודאי דיצא אינו מוציא, ובכוס של קידוש שחרית ג"כ נחלקו הראשונים הובא בב"י סי' רע"ג, והרמ"א שם הכריע דמוציא, ובחידושים מהריטב"א פסחים ק"ו א' הביא מהר"י קרקושה דאינו מוציא, ועמש"כ בזה בברכות סמ"ד סק"ו, וא"כ להסוברים דהוי ברכת הנהנין מסתבר טפי דשתייתו מהניא, כיון שהברכה היא ברכת הנהנין, ודי בזה שהמברך טועם מלא לוגמיו, והכא השומע חייב כמברך, ואמנם יש הידור שישתה מי שיוצא בקידוש ובהמ"ז, אבל במקום הצורך יש להקל, שכ"כ בחידושי רבינו דוד הנ"ל סק"ו, ועמש"כ שם שלא החליט הדברים, וכן צידד אאמ"ר זללה"ה אלא שסיים שהדבר צריך ראייה, אבל דברינו הם לפמשנ"ת דמי שאינו יוצא כעת בברכה ואינו בר חיובא לא מהניא שתייתו, ואפ"ה הכא י"ל דמהני.

**דעת הסוברים שרק בכוס של קידוש בעינן מלא לוגמיו, והראיות שלא קיי"ל כן**

ט. עוד הנני חוזר לבאר מה שרבים סברו שרק כוס של קידוש בעינן מלא לוגמיו, ויסוד הדברים עפ"י תשובת הרשב"א שבב"י יו"ד סי' רס"ה, ולא נמצאה תשובה זו ברשב"א, אבל נמצא כן במחזור ויטרי, וחותם ע"ז יצחק ב"ר יהודה, ובאותה תשובה יש כמה נוסחאות, ותוכן הדברים שם שכוס של מילה אף דא"צ מלא לוגמיו מ"מ אסור לטעום ממנו בתענית כלל, ועפ"ז נהגו להטעים לתינוק הנימול משהו, או לתינוק שהגיע לחינוך, או לילודתו, ולא הזכירו שתטעום מלא לוגמיו.

אבל אנן לא נקטינן כתשובה זו שהרי בכוס של בהמ"ז מבואר בשו"ע סי' ק"צ ס"ג דבכל

שדעתו לסייע לקיום המצוה ע"י ששותה מלא לוגמיו מחברו גם לברכה מכח הערכות כשמכוין לצאת בה.

ולענין קידוש פשטות הדברים שהמקדש בביהכ"נ לאורחים לא יצא יד"ח, ואפ"ה הוא שותה את הכוס, דכיון שהוא מברך כעת על מצות הקידוש, ממילא השתיה היא השלמת הקידוש, ואחר ששומע הברכות בלבד אם עדיין לא יצא יד"ח קידוש, וכעת אין זה מקום סעודה שלו, אין לו היתר לשותות קודם קידוש, ואין ראוי שישתה גם מכח הקידוש, אבל בשו"ע סי' רס"ט ס"א כתב להטעים לקטן, ומבואר דמהני אע"פ שאינו יוצא יד"ח, ולא מסתבר לקדש באופן שאם היו אורחים לא היו יוצאין יד"ח קידוש בזה, וע"כ נראה דצריך תינוק שהגיע לחינוך כההיא דעירובין מ' ב' וכי היכי דמהני כשהמברך שותה מהני נמי כשהתינוק שותה, אע"פ שזה גרע שאין על התינוק ערכות, ולכן עדיף שהגדול ישתה].

### בדין מי שיצא אם יכול לשותות הכוס

ח. ולהאמור נראה דבשעת הצורך אפשר להקל שאף מי שיצא יכול לשותות, אם שמע כעת הברכות ע"מ לשותות, וצריך שיכוין בהם לשם ברכה וקידוש באופן המועיל לשתיית הכוס, [ובדיעבד אפי' אינו עושה כעת קידוש ומכוין לשותות יצא, אלא שאסור לו לשותות קודם קידוש], אבל מי שלא שמע הברכות או שאינו בר חיובא כלל, לא מהניא שתייתו, ואם יוצא בקידוש ולא שמע הגפן, מהניא שתייתו אע"פ שחוזר ומברך הגפן, דעיקר השייכות לכוס היא בברכת הקידוש, וכן הדין במילה ובנישואין.

ויש להסתפק בכוס של קידוש שחרית ובכוס של בהמ"ז האם יכול לשותות מי שכבר יצא קידוש, ולא אכל עמהם, מי אמרינן דודאי מהני שתיית אחר, כיון שאין כאן אלא בפה"ג, והוא יוצא בה הרי הוא כמברך עצמו, או"ד כיון שאין

י. דינים שנתבארו.

א. כוס של קידוש צריך לטועמו מלא לוגמיו, ואפי' בכוס גדול סגי במלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, ואדם גדול צריך לשתות כמלא לוגמא שלו, או רביעית.

ב. לכתחילה ישתה המקדש עצמו, (לצאת דעת הגאונים), ועיקר הדין שכל מי שיוצא כעת בקידוש זה יכול לשתות, (וכן נהג מרן זללה"ה לפי שהיין הי' מזיק לבריאותו). - טעימה משהו של המקדש לא מהני עד שישתה אחד שיצא בקידוש זה מלא לוגמיו, [ובשעה"ד גם קטן שהגיע לחינוך ומבין שיוצא בקידוש, יכול לשתות שיעור מלא לוגמיו]. - העיקר נראה דצירוף כמה ששתו אע"פ שביחד יש מלא לוגמיו, לא מהני, ויש מקילין דכיון ששתו מהכוס שיעור חשוב די בזה, ואין להקל.

ג. מי שלא שמע הברכות לא מהניא שתייתו, וכן מי ששמע ונתכוין שלא יצא ידי קידוש כעת, ואם המקדש קשה לו לשתות, ואין אחד מן המסובין שיכול לשתות, בשעה"ד יכול מי שכבר יצא יד"ח ג"כ לשתות, אם מכוין לשמוע הברכות ולצאת בהן כאילו מברך פעם שניה.

ענין הברכה פעם שניה היא כמו שמקדשין בתפלה ואח"כ על הכוס, כך יכול אדם לברך עוד על קדושת השבת, אלא שאסור משום ברכה לבטלה, וכשמכוין לברך פעם שניה כדי לשתות, חשיב שפיר שהוא שותף בברכה, ושותה את הכוס מכח ברכתו.

מי שכבר קידש ומברך להוציא אחרים יכול לשתות מלא לוגמיו ויוצאים בזה יד"ח, ואפי' אם אינו יוצא יד"ח כגון שמקדש בביהכ"נ ואין זה מקום סעודה שלו, וחוזר ומקדש בביתו, אפ"ה נראה בגמ' דמהניא שתייתו, ויש אומרים שבכה"ג יטעים לתינוקות וצריך שיכוונו בברכה

כוס בעינן מלא לוגמיו לעיכובא, ושוב אין מקור לחלק בין בהמ"ז לשאר כוסות, דהעיטור כתב סברא שרק בקידוש בעינן מלא לוגמיו משום דמפרשין זוכרהו על היין, אבל מי שמודה שיש כוסות אחרים דבעינן מלא לוגמיו, שוב אין לו מקור לחלק בין זה לשאר כוסות, וממילא מפרשין הגמ' כפשטה דטעימת יין מלא לוגמיו דפחות מזה אינה טעימה כלל, שהרי רבנן אמרו משהו וע"ז חלק ריב"ר וקי"ל כותיה, וש"מ דריב"ר חידש שפחות ממלא לוגמיו אפי' משהו אינו.

והט"ז ביו"ד סי' רס"ה רצה לחלק בין כוס שכתוב בגמ' או שהנהיגו הגאונים, ואין לד"ז מקור, דמי שחולק ס"ל שרק בקידוש יש ד"ז, אבל מי שמודה בשאר ברכות מודה בכלם, והדבר מפורש בריצ"ג הל' קידוש וברי"ז וברבינו דוד ובמהר"ם חלאוה פסחים ק"ז א', שכל הכוסות טעונין טעימה מלא לוגמיו, וכ"כ הרא"ש בתשובה כלל כ"ה ס"א שאין טעם לחלק בין כוס של קידוש לשאר כוסות, ועוד שכוס של נשואין מבואר בירושלמי סוטה והובא באו"ז, וכן במסכת סופרים והובא ברמב"ן והרבה ראשונים, ובמסכת כלה, וכיון שכן קיימא הגמ' כפשטה שאין כוס בלא טעימה ואין טעימה פחות ממלא לוגמיו, וכן סתם בטושו"ע סי' ק"צ ס"ג, ולכן נראה שאין להקל בשום כוס, וזה מעיקר הדין שאם אין לכוס הזה דין כוס הר"ז הפסק בין הגפן לשתיה, וכ"כ בח"מ אה"ע סי' ס"ב סקט"ו שמברכין ברכה אחרונה אחת על כוס אירוסין ונשואין אע"פ שמברכין ברכה ראשונה שתי פעמים, ומשמע ששותין מכל אחד שיעור ברכה אחרונה, והנהיגין ע"פ הרמב"ם שותין מלא לוגמיו מכוס אירוסין ונשואין קודם שישתו החתן והכלה, ובבאר היטיב אה"ע סל"ד סק"ו כתב בשם באר שבע שהחתן ישתה רביעית, ובשם כנה"ג שלא ראיתי נוהגין כן.



ו. כוס של קידוש שבת שחרית צריך לשתות ממנו מלא לוגמיו, ובפחות מזה לא יצא, וכל מי שיוצא כעת בקידוש יכול לשתות המלא לוגמיו, ומי שכבר קידש קודם לכן, ויוצא כעת בברכת הגפן כדי לשתות את הכוס, בשעה"ד יש לסמוך דמהני.

ז. בקידוש ליל שבת לכו"ע גם מי שכבר יצא יכול להוציא אחרים שלא יצאו, גם בברכת הגפן, אע"פ שהוא אינו שותה, אבל בקידוש דשחרית שהוא רק בפה"ג יש פלוגתא בראשונים אם מוציא כשאנו שותה בעצמו, וכתב הרמ"א להקל.

ח. ולענין שתיית היין מי שיצא ומוציא יכול לכתחלה לשתות המלא לוגמיו.

ט. כוס של הבדלה צריך לשתות מלא לוגמיו, ובפחות מכאן לא יצא, ומי שלא שמע הבדלה כעת אינו יכול לשתות, מיהו אם כבר שמע וחוזר לשמוע פעם שניה כדי לשתות, בשעה"ד יכול להקל לשתות את הכוס, ומי שכבר שמע הבדלה ומברך להוציא אחרים יכול לשתות המלא לוגמיו.

י. כוס של בהמ"ז צריך לשתות ממנו מלא לוגמיו, ולא מהני שכולם ביחד שתו רוב רביעית, אבל יכול המזמן לברך ולטעום משהו, וליתן לאחד מן המסובים שבירכו כעת לשתות מלא לוגמיו, והכי עדיף טפי מליתן לאחר מהמסובין לברך בפה"ג, אבל אם אינו טועם אפי' משהו עדיף שהשותה יברך, ובדיעבד אם בירך המזמן והוציא את השותה יצא.

יא. מי שלא אכל עמהם לא ישתה הכוס של בהמ"ז, ואם שתאו הר"ז כנשפך הכוס והפסידו בהמ"ז על הכוס, מיהו בשעה"ד אם הוא מכין לצאת בפה"ג מן המזמן אפשר דמהניא להו שתייתו, אבל אם אינו מחויב

ע"מ לשתות, ולא ישתה בעצמו קודם קידוש, כמ"ש בשו"ע סי' רס"ט ס"א בזה"ז שאין אורחים, אבל מ"מ שתייתו מהניא להוציא את האורחים.

ד. מי שלא שמע בפה"ג ושמע הקידוש ויוצא יד"ח כעת, אע"פ שמברך בפה"ג לעצמו מהניא שתייתו, אבל מי שיוצא כעת בפה"ג לברכת הנהנין ואינו יוצא ידי קידוש לא מהניא שתייתו.

ה. אם לא שתה מהכוס מלא לוגמיו לא יצא יד"ח, כ"מ בגמ', מיהו אם נאנס כגון שנשפך הכוס, או ששתאו אחר שלא יצא יד"ח קידוש דהו"ל המקדש אנוס, איתא בשם הגאונים וכ"ה בשו"ע סי' רע"א סט"ו שימלא כוס אחר ויברך עליו בפה"ג וישתה ממנו מלא לוגמיו, ואם היה היין לפניו על השולחן או סמוך לו דיבזה שישתה ממנו מלא לוגמיו וא"צ לברך בפה"ג, ד"ז צ"ע אבל ספק ברכות להקל, ואם לאחר שנשפך שח או הפסיק קודם ששתה היה נראה שצריך לחזור ולקדש, דכולי האי לא מצרפינן כח שתיית הכוס השני, אבל במ"ב שם ס"ק ע"ח כתב שאם יצא ממקומו או הסיח דעתו יחזור ויקדש, אבל בשח לחוד משמע שא"צ לחזור ולברך, והטעם י"ל דכיון שבירך כדין ונאנס בשתיה מקילין כמה שאפשר, ועי' שו"ע שם דה"ה בכל מקדש שאם שח לאחר שטעם משהו, ועדיין לא שתה מלא לוגמיו, לא הפסיד את הכוס, ואם שח קודם הטעימה משהו יברך הגפן בלבד.

ואם קידש בטעות על שכר ובירך בפה"ג ויש יין לפניו על השולחן, והי' דעתו לשתות ממנו בסעודה, בפשוטו לא מהני שתיית כוס יין שהי' על השולחן, שהרי לא קידש עליו, אלא על הכוס שבידו, אבל במ"ב שם ובשעה"צ אות פ"ו כתב דיצא, והיינו דס"ל שמתחלה מקדש על כל היין שבשולחן, והדברים צ"ת.



בבפה"ג, נמצא שאין לו שום קשר לברכה זו, ולא מהניא שתייתו.

**יב.** ויש להסתפק במי שאכל עמהם בסעודה ובירך ברכת הזימון והמשיך בסעודתו, אם יכול לשתות כוס בהמ"ז, דנהי שנשתתף עמהם בברכת הזימון, אבל אכתי הכוס שייך לבהמ"ז שלא היו מתקנים כוס לברכת הזימון לחוד, ומסתברא לקולא, ועי' דין י'.

**יג.** בסעודה שלישית בשבת אם מברכין לאחר ביהש"מ יש מחמירין שלא לשתות הכוס של הזימון למי שאינו נזהר תמיד לברך על הכוס, דכיון שאין הכוס חובה לבהמ"ז, יש לחוש שלא לשתות לפני הבדלה, ובביהש"מ כתב בשעה"צ סי' רצ"ט אות כ"ד בשם ח"א ותוספות שבת להתיר שתייתו, ולכאורה נראה דכיון שמצוה מן המובחר לברך על הכוס, עדיף שישתה הכוס מיד אחר בהמ"ז, [וכ"כ בשעה"צ שם בשם תו"ש], שאם ישתה רק בהבדלה הפסיד ענין הכוס של ברכה, [אע"פ שלא הבדיל עליו משום חבילות], שכבר נאבד הקשר של הכוס עם בהמ"ז, ומצוה זו משוי ליה ככוס של בהמ"ז חובה שמותר לשתותו קודם הבדלה, כיון שכבר נתקשר הכוס לבהמ"ז ואין לבטלו, ועבה"ל סי' רצ"ט ס"ד ד"ה מברך די"א מה"ט להבדיל קודם התפלה, כדי שלא להשהות כוס של בהמ"ז.

**יד.** מיהו בכוס של שבע ברכות יש להסתפק אם אפשר לשתותו להסוברים שאין זה המשך של הסעודה, עי' רמב"ן כתובות ח' א', (או מפני הסוברים שאין חיוב לשתותו), ומה"ט אמר אאמו"ר זללה"ה שישאר אחד מן המסובים שלא יברך בהמ"ז רק יענה על ברכת הזימון, ויוכל לשתות כוס של שבע ברכות, וגם לשתות כוס של בהמ"ז, אבל לפמש"כ דין י"ב אין הדבר לכתחלה שישתה כוס של בהמ"ז כיון שהוא לא בירך.

**וראיתי** בשם הנצי"ב סברא הפוכה, דכוס של בהמ"ז כיון דקי"ל בהמ"ז אינה טעונה כוס, יש להחמיר שלא לשתותו קודם הבדלה, אבל כוס של שבע ברכות שהוא חיוב, ולהרא"ש והטור בשם ר"נ גאון אין מברכין בלא כוס, ואם ימתין עד הבדלה הפסיד הכוס, ראוי לשתותו מיד, וכ"נ עיקר דאם לא שתאו עד לאחר זמן הו"ל כלא בירך על הכוס, ולהסוברים שאין מברכין ברכת חתנים בלא כוס הו"ל ברכה לבטלה, וכן שמעתי שאח"ז אמר אאמו"ר זללה"ה שגם כוס של ברכת חתנים קשור לסעודה ומותר לשתותו. ולכן נראה שיש לשתות שתי הכוסות מיד, דהעיקר שחייבין לשתות שתי הכוסות, והרוצה להחמיר ולהשאיר אדם אחד באמצע הסעודה יכוין לשמוע בפה"ג וברכת חתנים וישתה הכוס של חתנים בלבד, אבל אם לא שמע הברכות לא ישתה, וישתה מי ששמע, וכוס של זימון ישתה המזמן או מי שבירך עמו.

**שוב** נתבאר בסוגיא דקידוש והבדלה סק"ט שהעיקר כהתו"ש לשתות כוס של בהמ"ז לאחר השקיעה.

**טו.** מי ששתה מלא לוגמיו מכוס של בהמ"ז נכנס לספק ברכה אחרונה, ולכן כתוב בשו"ע סי' ק"צ ס"ג שישתה רביעית, ונראה דאפי' להסוברים שמלא לוגמיו פטור מברכה אחרונה, [עמש"כ ברכות סכ"ז סק"ג], מ"מ כיון ששתה רוב רביעית שיעור 80 סמ"ק כבר נכנס לספק רביעית להסוברים שהביצים לא נתקטנו, ולדבריהם ב- 80 סמ"ק כבר יש רביעית, (ולא כאומרים 86).

**טז.** כל כוס של ברכה צריך טעימה מלא לוגמיו, [ולא רק של קידוש, כגון של בהמ"ז והבדלה ונשואין ואירוסין ומילה], ואין שייך כוס בלא טעימה, שלא אמרו ברכה על היין שיעמוד יין לפניו או שיטלנו בידו, אלא על יין ששותין

עי' לעיל סק"א מדברי הראשונים כתובות ז' ב', חשיבא שפיר מענין הגפן גם למסדר, ויכול לשנות מהיין, וירויח בזה שמוציא לכתחילה את החתן בברכת הנהנין, [וכ"מ בתשוה"ג דמה"ט ישתה המברך, בברכת חתנים ומילה, אלא שלא ביארו שם דמיירי גם באירוסין], שוב חזרנו מזה דלכו"ע המברך משתתף גם בברכת אקב"ו ויכול לשנות מהיין, עי' סק"ז, אבל למעשה נוהגין שהמסדר אינו שותה, והחתן יוצא בברכתו גם בהגפן, שמקילין לחשוב ברכת הגפן כהגפן של קידוש, שאע"פ שיצא מוציא, וכמשנ"ת בפנים.

**והמנהג** שהחתן והכלה טועמין רק משהו, וא"כ אין יוצאין ידי כוס של ברכה, ולכן יש למנות אדם שישמע הברכות מהמסדר, וישתה מלא לוגמיו, ולכתחילה לא יענה אמן רק על ברכת הגפן ולא יפסיק בדיבור עד שישתה, ובאמת עדיף שהחתן ישתה מלא לוגמיו או המסדר, אלא שנכנסים לספק ברכה אחרונה, ושלישי השותה טוב שישתה רביעית כדי שיוכל לברך ברכה אחרונה, (ויש להזכירו שלא ישכח לישאר שם ולישב ולברך במקומו, שמרוב ההמולה קשה לברך שם, ואח"כ שוכחים לברך).

**יט.** כוס של נשואין בחופה צריכים החתן והכלה ליהזר שלא להפסיק בדיבור בין הגפן לשתיית היין, [וכן לא לזמר קול ששון וגו' כיון שהוא כמברך כעת ברכה זו], וצריך לשנות מלא לוגמיו, ואם החתן אינו שותה אלא משהו ימנה אחר שישמע כל הברכות וישתה מלא לוגמיו או כולו, ויכול לענות אמן על כל הברכות כיון שהוא ג"כ כמברך כעת את החתן באלו הברכות, אבל אם שמע רק הגפן ולא שמע שאר הברכות, לא מהניא שתייתו לברכת חתנים, ואם שמע ברכת חתנים ולא הגפן יכול לברך הגפן ולשתות.

**בחופה** נוהגין לחזור ולברך הגפן על כוס של נשואין, אע"פ שהחתן נשאר במקומו,

אותו ונהנין ממנו, כלשון הטוש"ע סי' ק"צ ס"ג שכל דבר שצריך כוס צריך לשנות ממנו כמלא לוגמיו שהוא רוב רביעית, וכ"מ ברבינו דוד ור"ן ועוד, ולא נמצא מקור לחלק ביניהם, דכמו שפשוט דבעינן ככולן טעימה משהו לרבנן, כך בעינן מלא לוגמיו לריב"ז דקי"ל כוותיה, [חוץ מד' כוסות שזה תלוי ברוב הכוס, ולא סגי ברוב רביעית, אבל ברביעית סגי], ובעיטור דייק מלשון המקדש צריך שיטעום דדוקא קידוש, אבל בלשון הגמ' יש גם המברך צריך שיטעום, והב"י יו"ד סי' רס"ה הביא תשובת הרשב"א דבשאר כוסות א"צ מלא לוגמיו, והעירו בגליון שם שלא נמצא כן ברשב"א ועי"ש.

**יז.** כוס של אירוסין ונישואין ומילה לא נזכר בגמ', וכוס של נשואין מצינו במסכת סופרים ובמסכת כלה, כוס של אירוסין מצינו בירושלמי סוטה פ"ח ה"ה על יין קוסס שמקדשין בו את הכלה ומנחמין בו את האבל, אבל מסתבר שהכונה לכוס של נישואין, [וכן שמעתי שיש בב"ר פ"ח ה"ג על הפסוק ויברך אותם אלקים נטל הקב"ה כוס של ברכה וברכן, וכן בזוהר פ' תזריע ויברך אותם אלקים כחתן המברך לכלה שבע ברכות, וכן בפדר"א סוף פ"ב], ומ"מ נראה דלאחר שתיקנו חזר דינם ככל כוס של ברכה, ואם אין שותין ממנו מלא לוגמיו הפסיד הענין של הכוס, והוא ברכת אירוסין הפסק בין בפה"ג לשתיית החתן, ולכן ככולם חובה לשנות מלא לוגמיו, ועי' בסמוך מי ראוי לשתות.

**יח.** בברכת אירוסין לכאורה היה נראה שהדבר תלוי בפלוגתת הראשונים שאם ענינה ברכת המצוות של החתן, כמ"ש הרמב"ם, א"כ לא שייכת ברכה זו אלא לחתן, אבל המסדר אינו יכול לשתות מן היין, לפי שהפסיק בברכת אירוסין בין הגפן לשתיה, אבל אם ברכת אירוסין היא ברכה כללית ששייכת לכל ישראל,

**כא. בכוס של מילה ג"כ** מעכב שתיית מלא לוגמיו, ונוהגין לטעום משהו מיד אחר כורת הברית, ובדיעבד לא הוי הפסק מה שממשיך לברך את התינוק, ואח"כ ישתה המברך מלא לוגמיו, או ייחד אדם אחר שישמע הברכות ויצא יד"ח בהגפן ובברכת המילה [ולא יפסיק עד שיגמור לברך התינוק] וישתה מלא לוגמיו, או רביעית לכתחילה משום ברכה אחרונה, ויכול לענות אמן על כורת הברית, ואם לא שמע ברכת כורת הברית ישתה המברך כדי שלא יפסיד הכוס, והוי גם הפסק בין הגפן לכורת הברית, מיהו גם מי שלא כיון לשתות אם שמע כל ברכת אשר קדש עד כורת הברית יכול לשתות.

**כב. במילה ביוהכ"פ** כתב הרמב"ם דהגפן הוי ברכה לבטלה אם אין שותה ממנו גדול שאינו מתענה או תינוק שהגיע לחינוך, ולכן יש למנות תינוק שישמע הברכות ולא יפסיק וישתה מלא לוגמיו, כדי שלא לשנות מנהג הרמ"א לברך על הכוס ביוהכ"פ, אבל היולדת בדרך כלל אינה שומעת הברכות יפה ולא מהני שתייתה, שו"ר שהרמ"א שם סי' תרכ"א כתב להטעים לתינוק הנימול, [ולא לתינוק שהגיע לחינוך], ורק בתשעה באב שאיסורו מדרבנן יש ליתן לתינוק שהגיע לחינוך, והדבר צ"ת למעשה, דסו"ס יש כאן חשש ברכה לבטלה, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שבת ס"ח סק"ג שנדחק ליישב דברי הרמ"א, ולמעשה נראה שרשאי להחמיר לתת לתינוק שהגיע לחינוך שישתה מלא לוגמיו, ויודיענו שלא ידבר עד כורת הברית, וישתה מעט לאחר כורת הברית, ואח"כ מלא לוגמיו.

**כג. אורח שבא לבית חברו בזמן בהמ"ז ורוצה** לשתות מכוס של ברכה צ"ע אם רשאי לצאת בפה"ג מהמזמן, דבעינן היסבו להוציא חברו בברכה ראשונה, ולכן עדיף שיברך לבדו, [ובדיעבד אם כיוון לצאת יצא], והמסובים

ולא הסיח דעתו מהגפן של אירוסין, ודעתו לטעום מהיין בברכת הנשואין, ואפשר הטעם משום דהויא מצוה בפ"ע כמו בד' כוסות, ועי' תו' פסחים ק"ב ב' שלכן מפסיקין בקריאת הכתובה באמצע, ועוד דכיון שנתקנו בשני זמנים, [שהיה דרכם לקדש זמן מרובה קודם הנשואין, לפעמים י"ב חודש ולכה"פ שלשים יום], תיקנו להם שני כוסות, ולכן אע"פ שעכשיו מברכין אותן יחד מ"מ שתי מצוות הן, ואם אדם אחר שלא שמע הגפן באירוסין ומכיון לצאת בפה"ג ובברכת הנשואין ולשתות המלא לוגמיו של ברכות הנשואין, הכי עדיף טפי.

**כד. כוס של נשואין לאחר בהמ"ז** מבואר במסכת סופרים שיש להכין שתי כוסות, שיהא כוס אחד מיוחד לברכת חתנים, ונוהגין לשתות מלא לוגמיו מכוס של בהמ"ז, ואח"כ מערבין הכוסות זב"ז, אבל לא מהני עד שאדם אחד ישתה גם מכוס של ברכת חתנים מלא לוגמיו, ולכן ראוי לשתות מלא לוגמיו גם מכוס חתנים קודם שמערבין אותן, דאל"כ הפסידו הכוס, ולדעת הרא"ש והטור שאסור לברך בלי כוס, יש בזה חשש ברכה לבטלה, ולכן ימנו אחד שיקשיב הברכות וישתה מלא לוגמיו, [ובדיעבד אם שמע אשר ברא לחוד ג"כ יכול לשתות, אבל בעיקר הדין צריך לשמוע כל הברכות], ולבסוף ישמע בפה"ג מהמזמן, וגם מי שלא אכל בסעודה יכול לשתות כוס חתנים אם שמע הברכות, ואם שמע רק הגפן לא ישתה, שאין שתייתו מועילה לא לכוס בהמ"ז ולא לכוס חתנים, וכדי שלא יהיו הכוסות פגומין יוסיף עליהם מהבקבוק של היין [או יתקן כוס בהמ"ז ע"י כוס חתנים קודם שישתו ממנו, ואחרי שישתו מכוס חתנים יחזור ויתקנו ע"י כוס בהמ"ז]. - ולכתחילה ישתה כל אחד רביעית משום ספק ברכה אחרונה, ויש לשתות הכוסות מיד בסמוך לברכות, ונתבאר לעיל דין י"ג י"ד.

שאני שהם קשורים לכוסו וברכתו מכח הזימון  
המשותף, ואם טעם אפי' ירק וענה ברוך שאכלנו  
כיון שיש לו קשר לכוס יכול לצאת בברכתו,  
ובשבע ברכות יש להקל כיון ששמע ברכת  
חתנים הרי הוא קשור לכוס החתנים לברך עליו  
הגפן, ויוצא בברכת המברך.

## סימן ז

## בדיני בקשות בשבת

חולים בשבת פי' ר"ח והרי"ף שהי' מקום לגזור שמא יצעק בתפלה לרפואתו, וז"ל משום דחיישנן שמא יבקש עליו רחמים בצרה ובצעקה, ולמדנו שענין הצעקה שייך בכל יחיד, מיהו רש"י פי' שהטעם מפני שמצטער בשבת, וזה מתאים לניחוס אכלים שג"כ נאמר שם, ובאמת החשש לגזור שמא יתפלל בצעקה אינו פוטר ממצות ביקור חולים, ומ"ט דב"ש דאסרי שם א', [דבפשוטו טעמייהו מאותו טעם שב"ה התירו רק בקושי], אבל אם הטעם משום ביטול עונג שבת ניחא, שו"ר בשאלתות אחרי צ"ג שביאר בארוכה כפרש"י, וכנראה טעמיהו דר"ח והרי"ף משום דבקושי התירו משמע גזירת איסור.

## אם יש מקור מכאן לאיסור תחינה בשבת

**כתב** אאמו"ר זללה"ה דבמשנה זו מבואר איסור תפלה בשבת שלא התירו אלא באלו שיש בהם סכנת היום, ולכאורה אין מכאן ראי' אלא לאסור התרעה, שהוא ענין מיוחד להתפלל בצעקה, כדחזינן דרבנן פליגי אשמעון התימני ואמרי שאין מתריעין על הדבר כל עיקר אפי' בחול כדאמר כ"ב ב', אבל להתפלל בעלמא אין ללמוד איסור מכאן, וכ"נ בירושלמי שבת פט"ו ה"ג שהביאו בריתא שאסור לתבוע צרכיו בשבת ולא הביאו ממתני' דעל אלו מתריעין בשבת, ובגמ' שבת שם אמרו שר' יהודה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל ר' יוסי אומר המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל, ומבואר בגמ' שם דנוסח זה הוא ענין של תפלה שהקשו אהא דאר"א רחמנא ידכרך לשלם היכי עביד הכי והא אמר רב יהודה לעולם אל ישאל

א. **תענית** י"ט א' מתני' על אלו מתריעין בשבת על עיר שהקיפוה נכרים כו', פי' מתריעין שמתפללין בצעקה בקול, ולעיל י"ד א' מבואר בגמ' דמתריעין היינו שצועקין עננו בקול גדול, וכתב הרמב"ן דהיינו מה שאומרים לאחר התפלה עננו אבינו עננו כו', ונראה דקרי לה תנא התרעה מפני שצועקין בקול גדול כקול שופר, וכ"כ המפרש הנקרא רש"י בד"ה רב יהודה אמר מתריעין עננו בקול רם היו צועקין עננו אבינו עננו כו' הכל כפי שאומרים בסוף הסליחות, ובטוש"ע סי' תקע"ו סי"ג זועקים ומתחננים בתפלות בשבת, ובגמ' כ"ב ב' אמרו דה"ה יחיד הנרדף מפני נכרים כו', וכתב הר"ן דה"ה כל חולי שיש בו סכנת היום וכ"כ הנמו"י בשם הריטב"א, וכ"ה בשו"ע, וכלל דמילתא כל חולי שא"א להמתין מלהתפלל עליו עד מוצ"ש, מפני שהחולי תכוף עליו כמו רדיפת נכרים ולסטים, ואם לא ינצל כעת לא ינצל אח"כ, זהו הנקרא חולי שיש בו סכנת היום, על אלו מתריעין בשבת בצעקת התפלה בעננו וכיו"ב כמ"ש אאמו"ר זללה"ה י"ד א' דמשמע שיש ענין בתפלה בצעקה, ולכאורה עננו לאו דוקא, וכל לשון תפלה שפיר דמי, ועי"ש דמבואר בסוגיא שאם תוקעין בשופר אין צועקין בעננו, וש"מ שהצעקה מעין שופר.

ולפ"ז מה שאמרו שבת י"ב א' שהנכנס לבקר את החולה אומר שבת היא מלצועק ורפואה קרובה לבא, ור"ח גרס מלצועק, היינו בחולה שממתין עד לאחר השבת, ואומרים לו שאסור לצעוק בתפלה לרפואתו בשבת, ויתרפא בזכות השבת, ומה שאמרו שם בקושי התירו לבקר

המסוכן בו ביום, ובמ"ב ס"ק כ"ח כתב אבל מי שאינו מסוכן לא, וכשעושין מי שברך לחולה שאין בו סכנה אומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא, עכ"ל, ולא נתפרש מה תועלת בתוספת זו, שו"ר במחה"ש בשם א"ר וכתב ליישב עי"ש, ועי' תשובות מהר"י בי רב והב"י שנדפסו בשו"ת אבקת רוכל ס"א י"ב שאין איסור לברך את החולה.

שו"ר בב"י סי' רפ"ז שכתב שהרמב"ם והטור פסקו כת"ק והרמב"ן בתוה"א פסק כר' יוסי ולא נהגו כן, והנה הרמב"ן כתב וכן הלכה על מה שאמרו מי שיש לו חולה בתוך ביתו צריך שיערבנו בתוך שאר חולי ישראל, ולא נחית לנדון הברייתא איך מברכין החולה בשבת, דבפשוטו שני ענינים הם, וכ"כ באו"ז והכי קי"ל וכונתו רק על הא דאומרים בתוך כל חולי ישראל, וכ"ה בטור ובקיצור פסקי הרא"ש שבחול צריך שיערבנו בתוך חולי ישראל, ובשבת אומר כשבנא איש ירושלים, מיהו אם הי' דעת הרמב"ן שיש הכרעה בלשון הברכה בשבת הי' מבאר דבזה הלכה כת"ק, ואפשר דס"ל שיכול לומר בכל לשון שירצה, וגם יתכן קצת לפרש דר"מ ור"י ור"י מוסיפין ע"ד ת"ק, מלבד שבת היא מלזעוק שזה מוסכם לכו"ע, וכ"נ בספר צרור החיים שאומר שבת היא מלזעוק כו' ואומר המקום ירחם כו', ובר"י כתב שאומר שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא וכיוצא בדברים אלו כדי להכיר שאסור להצטער בשבת, ובריא"ז כתב אומר לו המקום ירחם עליך בתוך חולי עמו ישראל שמותר להתפלל על החולה בשבת.

ונראה דכו"ע מודו שמותר להתפלל על החולה, ואם ת"ק פליג אר"י ור"י היינו מפני שצריך להבליט איסור הצעקה כמ"ש ר"ח והרי"ף שבקושי התירו לבקר את החולה בשבת

צרכיו בלשון ארמי דא"ר יוחנן כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו כו' שאני חולה דשכינה עמו, [פרש"י ואין המתפלל צריך שיזדקק לו מלאכי השרת להכניס תפלתו לפנים מן הפרגוד], ש"מ דחשיבא תפלה ואמרו לאומרה בשבת, וכן מבואר שם בהא דמייתי מדר' יוסי שצריך לערב החולה בתפלה בתוך חולי ישראל, ועי"ש ברש"י שתפלתו נשמעת בזכותן של רבים, הרי בהדיא שרק התרעה אסורה, [שו"ר בר"ן שפי' שבת היא מלזעוק פי' אינו יכול לבקש רחמים עכשיו שע"י כן יעורר בכי ויצטער אלא אומר להם דברי תחנונים שלא יצטערו, ועי' להלן שהרמב"ם פסק כת"ק], ואפשר דה"ה שריבוי תפלות ותחנונים אסור, אבל תפלה קצרה ראוי להתפלל, ולפ"ז ה"ה דשרי לומר עליו פרק תהלים, שלא אסרו אלא לעשות את השבת יום תפלה וצעקה שזה פוגם בכבוד השבת ושלותה, (ועמהרש"א בח"א שלכן אומרים שבת היא מלזעוק כלומר אע"פ שאסור לזעוק לרפואתך אפ"ה תבא לך רפואה בקרוב).

### בדין תפילה קצרה ומי שברך לחולה

ולפ"ז א"צ היתר של סכנת היום כדי לומר מצלאין [הוא נוסח תפלה ידועה בלשון ארמי שמתחלת מצלאין אנחנא ותבעין רחמא מן קדם כו'], על החולים בשבת, שעל כל החולים מותר להתפלל תפלה קצרה, וצ"ע בר"ן הנ"ל שכתב דההיתר נלמד מהא דמתריעין על חולי של סכנה ביומו, וכן קבעו לומר יקום פורקן ובריות גופא ונהורא מעליא ושיתפרקון וישתזבון מכל עקא ומכל מרעין בישין, ובסידור חסידי אשכנז לתלמידי הרוקח כתבו שזה במקום רפאנו שאין אומרים בשבת, והיינו משום דתפלה קצרה מותרת, ומה"ט גם לומר מי שברך לחולה שרי, אבל הרמ"א בסי' רפ"ח ס"י התיר לברך החולה

למצא נוסח קצר למבקר את החולה, ואף למש"כ שאין איסור תפלה בלשון המקום ירחם עליך, מ"מ בחולה אסרו טפי משום דהוי צער בשבת, וכמ"ש בתנחומא דמה"ט אין אומרים י"ח משום רפאנו, ואפי' נימא דלא פליגי תנאי לאסור כל אחד תפלת חבריו, כדמשמע פשטות הדברים, וכ"נ ברי"ף וברמב"ן שלא פסקו הלכה באלו, מ"מ נראה שצמצמו תפלתם בדקדוק מפני שתפלה על החולה מעוררת צער, ויתכן לפ"ז דר"י ור"י אמרו דוקא ירחם עליך ולא יזכרך לרפואה, דירחם שייך גם בבריאים.

ולפ"ז י"ל לאידך גיסא שרק בפני החולה התירו להשתתף בצערו ולברכו, אבל שלא בפניו אין להתפלל לכו"ע על החולה, ולא משום איסור תפלה הרגיל אלא איסור מיוחד בחולה משום צער בשבת, [ואין יקום פורקן בכלל זה כיון שמתפללין על רפואה באופן כללי בלי התייחסות לחולה מסוים, וזה אינו מעורר צער, ומה"ט מזכירין שם גם מזוני רויחי, שזו תפלה על אחרים ובאופן כללי], ולפ"ז ר"י ור"י שהזכירו המקום ירחם עליך לא הוצרכו לומר שבת היא מלזעוק, שהרי הם מתפללין עליו, ורק ת"ק ושבנא שלא התירו להתפלל אמרו ההתנצלות של שבת היא מלזעוק, וזה מסייע לומר דפלוגתא היא שר"י ור"י התירו להתפלל עליו בפניו וצמצמו תפלתם בלשון המקום ירחם עליך, ות"ק ושבנא אמרו שיאמר התנצלות וכמש"פ הר"ן, וכן ר"מ אמר שזכות השבת תרחם עליו לרפאותו.

### בענין תפילת שמו"ע וכיו"ב אם יש בזה משום איסור לתבוע צרכיו בשבת

ב. ברכות כ"א א' התם גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת, כאן מבואר שאין איסור להתפלל בשבת, אלא שרבנן לא הטריחוהו, שאם אין ראוי

שלא יצעק, וכן לרש"י להרחיב דעתו שלא יצטער, וולשון הטוש"ע שלא יאמר לו כדרך שאומר בחול, ובמ"ב כתב מפני שמצטער ומעורר הבכי, ומקורו בר"ן הנ"ל, וכן במדרש תנחומא וירא שא"א רפאנו בשבת כדי שלא יצטער], אבל אין איסור תפלה באמירת המקום ירחם עליך בתוך כל חולי ישראל, שלא אסרו אלא להתריע בצעקה, וכ"מ בטור שמנחמין האבל המקום ינחמך כו' הובא במ"א סי' רפ"ז ובמחמה"ש ביאור הדרישה בדעת הטור, וכתב בשם הב"ח ומהרש"ל לומר שבת היא מלנחם, עי"ש, אבל עכ"פ שמענו דעת הטור כמש"כ, דאין איסור תפילה בנוסח זה, ורק בחולה אסר משום צעקה, אבל המ"א בסי' רפ"ח ס"ק י"ד כתב דלהפוסקים כת"ק אסור לברך החולה בשבת וסיים דאפשר שסומכין על הרמב"ן שפסק כר' יוסי שמותר לומר המקום ירחם עליך, אבל לומר יותר מזה לכו"ע אסור, מבואר שפי' דת"ק ור' יוסי פליגי באיסור תפלה בשבת, ואין ללמוד מר' יוסי יותר ממה שאמר בברייתא, אבל לפמשנ"ת לא פליגי באיסור תפלה כלל, וע"ע לקמן סק"ב, שו"ר בתשובת הרמב"ם הלכות ק"ש פ"א הי"א שפירש שלת"ק אסור להזכיר המקום ירחם עליך, והוכיח מזה כמה החמירו חז"ל שלא להתפלל אפי' דבר מועט.

### עוד בדין תפילה על חולים דמשמע דחמיר משאר תפילה קצרה

במה שנקטנו שמותר להתפלל על החולה שלא בפניו תפלה קצרה, דלא נחלקו התנאים אלא בכנס לבקר את החולה שיש חשש צעקה כדחזינן לדעת ר"ח והרי"ף ובוזה סידרו נוסח קצר, אבל בינו לבין עצמו הר"ז ככל תפלה קצרה בלא צעקה, העירו דיותר משמע שיש איסור תפלה על חולה מפני שזה מעורר צער ובכי ולא רק משום צעקה, ולכן דקדקו התנאים



ר"ז שאל לרחב"ו מהו מימר רעינו פרנסינו, א"ל  
טופס ברכות כך הן.

**ונראין** הדברים שהאיסור לתבוע צרכיו נובע  
מהאיסור לדבר בצרכיו בשבת, ואע"פ  
שאין זה בדרגת ממצא חפצך, כיון שאינו שוכר  
פועלים ולא מזכיר עשיית מלאכה, אבל מחשבתו  
ובקשתו סביבות המלאכה, ולכן הביאו מעשה  
בחסיד שהחמיר על עצמו מפני מחשבתו, ואמרו  
שאסור לתבוע צרכיו כהמשך לשבות ממאמר.

**ולפ"ז** נראה שאין איסור תפלה אלא בצרכי חול  
כמ"ש רענו פרנסנו, וכמעשה של אותו  
חסיד, אבל אין בכלל זה כל תפלת י"ח שהם  
בקשות רוחניות וכלליות, ואינם מביאין את  
האדם להרהר בעסקיו, ואמנם ברכת השנים  
דומה לרענו ופרנסנו י"ל גם בזה טופס תפלה כך  
הוא, אגב שאר הברכות, או שהיא ברכה כללית  
יותר, וכן ברכת הרפואה י"ל דלא חשיבא צרכי  
חול, ובמדרש תנחומא אמרו שאין מתפללין י"ח  
בשבת כדי שלא יצטער ברפאנו.

**ונפקא** מינה גם חומרא שאף בהרהור אין  
להתפלל על צרכי מלאכת חול, שהרי  
האיסור הוא מפני שמביאו להרהר במלאכתו,  
ועוד שהוא כמתעסק בתיקוני מלאכתו ע"י  
הבקשה הזו, ואמרו במכילתא ועשית כל  
מלאכתך שבות כאילו כל מלאכתך עשויה,  
ופרש"י בחומש שלא תהרהר במלאכתך, ד"א  
שבות ממחשבת עבודה, כ"ה בילקוט, ואמרו"ר  
זללה"ה בתענית שם כתב דהרהור מותר, והיינו  
לשיטתו שם שהאיסור גם בתפלה על החולה  
וכל צרכיו, ובוה חמיר דיבור טפי, אבל למש"כ  
שהאיסור משום מחשבת מלאכה יש לאסור גם  
בהרהור, ובשאר צרכים יש להתיר אפי' בדיבור,  
ואמנם מצינו בשבת ק"נ א' דודבר דבר דיבור  
אסור הרהור מותר, אבל בקשה בתפלה היא בגדר  
ודבר דבר, וההרהור בבקשה נוגד את המנוחה,

להתפלל למה חשבוהו גברא בר חיובא, וכ"מ  
לקמן כ"ז ב' דר' יאשיה מצלי של מוצ"ש בשבת,  
וכן ר' ישמעאל ב"ר יוסי שם, וש"מ שאין איסור  
משום תפלה בשבת, ושני דינים אלו מבוארין  
בירושלמי, נויש חולקין שם לענין לגמור הברכה  
בשבת, דהיינו אם חשיב בר חיובא, ונחלקו גם  
בחול שטעה יום פוסק באמצע הברכה, אבל  
עכ"פ אין שם איסור משום תפלה בשבת].

**ולפ"ז** מה שאמרו בירושלמי פ"ה ה"ב שמבדיל  
בתפלה ואח"כ אומר אתה חונן או חנונו  
מאתך, דכמה דאת אמר אסור לעשות מלאכה עד  
שיבדיל, ודכוותה אסור לו לאדם לתבוע צרכיו  
עד שיבדיל, ולכן יבדיל תחלה, ומ"ד מטבע  
ברכה ואח"כ מבדיל סבר כרבי שאם אין דעת  
תפלה מנין והבדלה מנין, אין הכוונה שאסור  
להתפלל כלל, דהא שרינן להתפלל של מוצ"ש  
בשבת, ובהתחיל בטעות גומר כל הברכה, וש"מ  
דאין איסור בדבר, אלא דכיון שמתחיל לבקש  
צרכיו ונוהג מנהג חול בענין הבקשות ורשאי  
גם לצעוק אם ירצה, לכן ראוי לתקן הבדלה  
תחלה, ולרבי שהי' ראוי לומר ברכת הדעת אפי'  
בשבת יכול לומר תוכן הברכה תחלה ואח"כ  
ההבדלה, כמ"ש בירושלמי שם, מיהו כיון  
שחותם חונן הדעת צריך לחזור ולחתום מעין  
הברכה, ולנוסחתנו ניחא ועי' בהגר"א בזה, מיהו  
ק"ק שחוזרין ואומרים "אתה" חוננתנו, הול"ל  
וחוננתנו כו'.

### **איסור לתבוע צרכיו נובע מאיסור לדבר בצרכיו**

**ירושלמי** שבת פט"ו ה"ג א"ר אבהו שבת לד'  
שבות כד' מה הקב"ה שבת ממאמר  
אף את שבות ממאמר, מעשה בחסיד אחד שיצא  
לטייל בכרמו וראה שם פירצה אחת וחשב לגדרו  
במוצ"ש אמר הואיל וחשבתי לגודרה איני  
גודרה עולמית כו' אר"ח מדוחק התירו לשאול  
שלום בשבת כו' תני אסור לתבוע צרכיו בשבת,

טפי מצורך מסוים לומר הנראה שתעמוד עמי לערב.

### בענין רענו פרנסנו שבירושלמי

הרמב"ן בשבת קי"ג ב' כתב דמהירושלמי חזינן שלא נהגו לומר בשבת רענו פרנסנו, אלא לומר ברכת נחמה כהכרעת הרי"ף ברכות מ"ח ב', [משמע דבנחמה אין מוסיפין בקשות משא"כ ברחם], שאם הי' המנהג לאומרו לא הי' שואל מהו למימר הכי, אלא הי' לו להקשות והרי אנו אומרים רענו פרנסנו, ולכאורה אם פלוגתא דתנאי היא התם לא הוה מצי לאקשווי בפשיטות, היכי אמרינן, [וצ"ע בסוגיא ברכות מ"ח ב' אם למ"ד מתחיל בנחמה מדלג רענו פרנסנו, או שגם בנחמה שפיר מזכיר כמו ברחם, ולא בזה נחלקו התנאים, והרמב"ן מסייע דעת הרי"ף דאיכא תנא שאינו מזכיר רענו בשבת, ודלא כהמפרשים שגם בנחמה מזכיר רענו], ועוד דכיון דמסיק דטופס ברכה כך היא משמע שכך נוהגין, אלא שהרמב"ן ביאר בזה דכיון שטופס ברכה בחול כך הוא א"צ לשנותה בשבת, אבל לשאול צרכיו מעצמו אסור, והרמב"ם בסוף ספר אהבה לא העתיק רענו זוננו בבהמ"ז כלל אפי' בשל חול, והרמב"ן באמת תמה מה ענין בקשת פרנסה בבונה ירושלים, ושמא בברכת הזן היו אומרים כן כמו שאנו אומרים לא חסר לנו ולא יחסר [לנו מזון] לעולם ועד, עכ"ד, ויש ליישב שהרי דוד ושלמה תיקנו ברכת בונה ירושלים דוד אמר על ישראל ועל ירושלים ושלמה הוסיף ועל הבית הגדול, כדאמר ברכות מ"ח ב' והברכה היתה לבקש על קיום ירושלים כמ"ש הרשב"א שם שהתפללו להמשיך קיום ירושלים והמקדש ולהמשיך שלות הארץ, ושפיר י"ל שהוסיפו שתתקיים בברכת פרנסה ושלום, וכשחרבה ירושלים לא ביטלו בקשה זו, אע"פ שעיקרה לבקש על בנין ירושלים.

### בביאור ענין טופס ברכות

ג. מצינו בקשות בתפלת שבת שתיקנוה מעיקרא כך, ולא שייך לומר ע"ז טופס ברכה כך היא, שהרי אמרו קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך וכו', ולמדנו מזה שבקשות אלו מותרות בשבת, ואף מה שאומרים שבענו מטובך מתפרש שנשבע מהמזון המוכן לשבת, ואין זה חיזור אחר פרנסה, שמשתייך לעשיית מלאכה.

באו"ז הלכות מוצ"ש סי' פ"ט דמה שאומרים אלקי נצור בשבת דסומכין שזהו טופס תפלה כמו טופס ברכות שבירושלמי, אע"פ שלא תיקנו כן בנוסח התפלה כשים שלום עי"ש, ואח"כ הביא תשובת רבנו אפרים שכתב שזהו הטעם שמרבים בהרחמן כגון הרחמן יצילנו מדקדוקי עניות, ועוד, וע"כ דכיון שתיקנו ונהגו העולם לאומרו אין כאן בית מיחוש, ואכתי אין מיושב בזה קדשנו במצותיך שתיקנו כך לשבת, ולפמשנ"ת לעיל ניהא נמי אלקי נצור, ומה שאומרים בר"ח במוסף לפרנסה ולכלכלה ולמחלת חטא י"ל דטופס ברכות חשיב, כיון שתיקנו כן בחול, וישמחו במלכותך חשיב כבוד שבת.

והגר"א הי' אומר בשבת רק שלשה הרחמן הראשונים ימלוך ויתברך וישתבח ואח"כ אמר ינחילנו יום שכולו שבת, [ובנוסח הרמב"ם בחול יש רק ג' הרחמן דומין לאלון], ובאמת אין ללמוד מהירושלמי היתר להזכיר פרנסה וכבר העיר כן הב"י בסי' קפ"ח ע"ד השבה"ל שהביא יש אומרים וכנראה זוהי התשובה שבאו"ז דיש ללמוד מהירושלמי להרחמן, דלא מיקרי טופס ברכות, אבל בתשובה שבאו"ז נחית לשאלה זו דאלקי נצור תוספת היא, ומסיק דמ"מ כיון שתיקנו ונהגו הר"ז נעשה טופס ברכות, אבל לפמשנ"ת דאין ראי' ממה שאומרים אלקי נצור, צריך ראי' לסמוך על

י"ג מדות והרבש"ע ברגלים נוהגים לאומרם ע"פ האר"י, והגר"א לא הי' אומרם, ובר"ה ויוהכ"פ מוזכר שם גם פרנסה, אלא דאפשר שאין בהם איסור תפלה על פרנסה באופן כללי, כדאמרין אבינו מלכנו בר"ה ויוהכ"פ.

**במ"ב סי' ק"ל** סק"ד כתב שלא לומר הרבש"ע בזמן נ"כ כשחל יו"ט בשבת, וצ"ע מגלן לחלק בין יו"ט לשבת בזה, ומצינו שחילקו בר"ה ויוהכ"פ לענין אבינו מלכנו וי"ג מדות, אבל זה לא דההיתר מפני שהם ימי דין, אבל ברכת כהנים אינו ענין ליו"ט טפי משבת, שו"ר במג"א סי' קכ"ח סק"ע בזה.

**בדינים** והנהגות כתוב בשם מרן זללה"ה שמותר לבקש בקשות פרטיות בר"ה ויוהכ"פ, ולפמשנ"ת מותר אפי' כשחל בשבת, חוץ מפרנסה דכשחל בחול ג"כ צ"ע.

**כתב** רבנו יונה באגרת התשובה בדרוש השלישי לאחר הדלקת הנרות ותתפלל באותה שעה על בניה ותאמר יהי רצון שיהיו בני מאירים בעולם בתורה ובמצות וביראת שמים, מפני שתפלה זו נאה להתפלל בשעה שהאירה נר של שבת כענין שנאמר כי נר מצוה ותורה אור, ומבואר שאחר שהדליקה מתפללת תפלה זו, וכ"כ במ"ב סי' רס"ג סק"ב בשם האחרונים ולכן ראוי שתתפלל האשה אחר שתגמור ההדלקה והברכה שיתן לה הקב"ה בנים זכרים מאירים בתורה.

**נראה** דהנוסע לפיקו"נ בשבת מתפלל תפלת הדרך ומברך, דלא מצינו שביטלו שום תפלה בשבת, רק תיקנו שבע במקום י"ח, ועוד דהו"ל כחולי סכנת היום דכיון שא"א לדחות התפלה לזמן אחר מברכין, אבל א"צ לזה דתפלת הדרך אינה כצרה אלא ככל תפלה דשריא בשבת.

מה שנהגו לומר הרחמן, ואין לנו רמז שתיקנו ונהגו כן בגמ', וכדעת הגר"א מיושב טפי, ודעת רבנו אפרים דכשאינו מחדש בקשה רק ממשיך כדרכו בחול לית לן בה, שאינו מתחבר לחול ע"י בקשה זו, ועדיין אין זה מצדיק שלא להשמיט הרחמן הוא יפרנסנו בכבוד וכיו"ב, כיון שהם כבקשה בפ"ע ולא נוסח קטע בתוך ברכה.

**ולכאורה** הי' נראה דטופס ברכות כך הוא מתפרש שאומרים אותו אע"פ שא"צ לו כיון שזהו הנוסח, כמו שאומרים בתפלת הדרך חיות רעות בדרך, אע"פ שאין זה בנמצא כלל בדרך שלנו, וה"נ אומרים רענו פרנסנו מפני שזה טופס הברכה, ולא שרוצה לייחד בקשתו זו כעת, ולפ"ז אין מקום להכניס בכלל הזה אלקי נצור שהוא ענין שלם בפ"ע, וכן הרחמן של פרנסה וכיו"ב.

### בדיני תחינות ובקשות שונות

**ד. מ"ב סי' רפ"ח** ס"ק כ"ב כתבו האחרונים (מ"א ועוד) שמותר לומר בשבת אלקי עד שלא נוצרתי כו' יה"ר כו' דאינו אסור שאלת צרכיו אלא כשמבקש על חולי או פרנסה ודומה לו, שיש צער לפניו, אבל חרטת עונות טוב לומר בכל יום כיון שאינו בלשון וידוי, עכ"ל, וכשמתענה אומר עננו ורבון העולמים כמ"ש בשו"ע ס"ו, וכ"ז מתיישב טפי לפמש"כ שאין איסור תפלה אלא בבקשת צרכי העולם וכלשון המ"ב חולי או פרנסה והדומה לו, ולשון השו"ע הגר"ז כאן דדוקא צרכי הגוף אסור, ולפמש"כ האיסור רק בדברי חול.

**מקור** דברי המג"א מתשובת מהר"ם מינץ ושם כתב שאומרים בשחרית אחר ברכת גומל חסדים טובים יה"ר שתצילנו היום ובכל יום כו', ואין פוצה פה, ומובא בספר אמרי נועם שהגר"א לא אמרו, ולפמשנ"ת אין איסור בזה.

## ה. סידור דינים שנתבארו.

א. אין מתריעין בשבת, דהיינו שלא להתפלל על הצרה בקול צעקה, ובגמ' אמרו במאי מתריעין בעננו, פי' שלא לצעוק בקול עננו אבינו עננו, וה"ה כל תפלה וכיו"ב.

ב. צרה שזמנה בהול ואין אפשרות לדחות התפלה לימות החול, כגון ספינה מטרפת בים או נרדף מפני לסטים מותר לזעוק עליו בשבת, וכן יולדת קודם הלידה, ותוך שבעה ללידתה אם היא חולה, וכן חולה מסוכן שחייו בסכנה היום, כיון שהצרה ממחרת לבא, ואם ידחו התפלה יהיו כצועקין לשעבר, לאפוקי מחלה שנמשכת אע"פ שמסוכנת, שהרי אפשר להתפלל לאחר השבת.

ג. תפלה קצרה על החולה שאינו מסוכן היום ביחיד בלי צעקה משמע שמותר, כמו שאמרו ר' יהודה ור' יוסי המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל, וה"ה המקום ירחם על פלוני, א"נ יהר"מ שתרם כו', ויש אוסרים אפי' תפלה קצרה, ונהגו לברך החולים בשבת בשעה שהס"ת על הבימה, וכתבו לסיים במי שברך שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבא, [ובפשוטו תיבות אלו הוזכרו לאמרם רק אצל החולה, ולא בביהכ"נ, שאין מתאים לאמרם לרבים, אלא שכבר נהגו, וזה מזכיר שלא לצעוק בתפלתו], אבל כשמתפלל בינו לעצמו לא יאמר שבת היא מלזעוק.

ולמעשה ראוי להמנע מלהתפלל על החולים בשבת, כיון שבמדרש תנחומא פ' וירא כתוב שביטלו תפלת י"ח בשבת כדי שלא יצטער ברפאנו, ובתלמודן אמרו גברא בר חיובא הוא, ורבנן לא אטרחוהו משום כבוד שבת, משמע ג"כ שיש בריבוי תפלה מניעה מכבוד שבת, אלא שזה קאי על כל הי"ח ברכות של התפלה, ועכ"פ אין להרבות בתפלה בשבת.

שוב העירוני דיש להחמיר שלא להתפלל על החולה כלל אפי' תפלה קצרה, שלא התירו אלא בפני החולה להשתתף בצערו ולעודדו, והטעם מפני שתפלה על החולה מעוררת צער בשבת, כמו ביקור חולים שבקושי התירו מפני הצורך, ובתפלה לא התירו, ולפי"ז מתפרש שבת היא מלזעוק ולהתפלל בכלל על החולה, ואומר כן כמתנצל לחולה שאינו מתפלל עליו, כפי' הר"ן, וזה כת"ק וכשבא איש ירושלים, ולר"י ור"י שמתפלל עליו א"צ לומר כן.

ד. אסור להתפלל על פרנסה וצרכי חול בשבת, אבל במקומות שמוזכר פרנסה וכיו"ב בתוך התפלה ובהמ"ז א"צ לדלגם, ולהתפלל בהרהור על פרנסה ג"כ אין ראוי כמו להרהר בעסקיו, [אחר זמן ראיתי בתענית ד' ב' שיש פעמים שהתורגמן מתפלל דבר שהוא צורך הציבור, והציבור עונין אחריו, שאמרו שם בגמ' דאע"פ שאין שאלת טל ומטר בתפלה ביו"ט שייך שישאל התורגמן, ופי' ר"ח שב"ד מעמידין תורגמן לשאול דבר הצריך לציבור, ואומר בערבית ושחרית של יו"ט יהר"מ ד' א' שתתן טל ומטר על פני האדמה, והמפרש כתב שאומר כן באמצע הדרשה, מ"מ שמענו שמותר לומר בקשה זו ביו"ט, ולע"כ].

ה. כתב הרמ"א סי' רפ"ד ס"ז ונהגו להזכיר אחר קרה"ת נשמות המתים ולברך העוסקים בצרכי ציבור, ונהגין לומר יקום פורקן, ואין בזה משום איסור תחינה בשבת, וג"כ נוהגין לומר אב הרחמים, עכ"ל, ולא כתב הטעם, ואין לומר דלא חשיבי תפלה שהרי המקום ירחם עליך בתוך כל חולי ישראל כתבו הפוסקים דחשיבא תפלה, ועסק"א בזה, אלא שאין איסור להתפלל תפלה קצרה בלא צעקה על המתים ועל טובת אחרים דלא חשיב ממצא חפצך. – תפלת יחדשהו בברכת החודש עיקרה נתקנה

אין אומרים אותו בשבת שטעם ימי דין מהני רק לר"ה ויוהכ"פ, ואף בע"ש אין אומרים אותו, וכן לענין נפילת אפים, לפי שהיו רגילים להתפלל מנחה סמוך למעריב והו"ל כבלילה, ויש שהעיר דאבינו מלכנו כתפלה בצעקה דמיא כיון שמרבה באבינו מלכנו הרבה פעמים, (ולכן החמירו גם סמוך לשבת, וכמו נפילת אפיים), – נראה שאין לבקש באופן מיוחד על פרנסה אפי' בר"ה ויוהכ"פ, [ואין זה בכלל מ"ש בדינים והנהגות שמותר לבקש בקשות פרטיות, וצ"ע בזה], שהרי השוו יו"ט ושבת, ואמרו בירושלמי שאסור לתבוע צרכיו בשבת, מיהו בבספר חיים מזכירין פרנסה טובה, וכן באבינו מלכנו.

ח. מותר לבקש עניני תורה ויר"ש בשבת, כמו שתיקנו קדשנו במצותיך ותן חלקנו בתורתך וטהר לבנו, וכן באהבה רבה זהו נוסח כל הברכה, ולא תוספת שתחשב טופס ברכות, [ונכתבו האחרונים שאין האיסור אלא בדבר שחסר לאדם כחולי ופרנסה ויש לו צער מחסרוננו, ולפמשנ"ת הגדר אם זה צרכי חול], ובכלל זה בקשות פרטיות לצורך היום, ומ"מ אין להרבות תפלה בשבת משום כבוד שבת כלשון הגמ' גברא בר חיובא הוא ורבנן הוא דלא אטרחוהו משום כבוד שבת, ולכן אין להוסיף באלקי נצור רק אם מזדמן צורך מיוחד ובקצרה.

ט. יה"ר שאומרים בשחרית אחר ברכת גומל חסדים טובים כתב מהר"ם מינץ שנוהגין לאמרו ואין פוצה פה לפקפק בזה, ולפמשנ"ת זו בקשה המותרת, והגר"א לא נהג לאמרו.

י. יה"ר שאחר ברכת כהנים כתב במ"ב סי' ק"ל סק"ד שאין לאמרו כשחל בשבת, ובאמת הביא במ"ב שם סק"ה דלדעת השו"ע אין אומרים היה"ר אפי' כשחל בחול, וכן נהג הגר"א לומר רק הרבש"ע, ובאמת אין

בשביל ההכרזה, וזה נמצא בראשונים, אבל היה רצון שתחדש שאומרים בתחלה לא נהגו בו הקדמונים, ונכנסו בסידורים מאוחרים ולא מתלמידי האר"י, ומאחר שנהגו אין אנו משנים המנהג, ואפשר דברכה להתחדשות החודש קיל קצת מבקשת צרכים, וביחדשהו נוסח חו"ל לא מוזכר פרנסה, אבל מצינו שאומרים לפרנסה ולכלכלה במוסף בר"ח שחל בשבת, אלא דהתם הו"ל טופס הברכה כמו בחול. – וכן מתפללים תפלת טל וגשם גם כשחל בשבת.

ו. תפלת מלא רחמים שאומרים בשבת שלפני היארציי"ט מבואר ברמ"א סי' רפ"ד שמותר לאמרו, וכן נוהגים לומר יזכור ומלא רחמים ביוה"כ וברגלים אפי' חל בשבת, וכתבו שאומרים תפלה זו בשבת מפני שכולם נמצאים בביהכ"נ, ועוד כתב ב"י משבה"ל שאז המתים נוחים עי"ש, ומרן זללה"ה אמר שאם היארצייט בחול אחר יום שני או חמישי עדיף לאומרה בחול, ולפמשנ"ת אין איסור לאומרה בשבת ואף לדעת מרן זללה"ה אומרים אותה בשבת כשחל היארצייט בשבת או ביום א'. – תפלת אנא שאומרים אחר הלימוד אין ראוי לאומרה בשבת שיש בה הרבה הזכרת צער המתים. – נוהגין שאין אומרים תפלת יזכור על מת שהוא עדיין בתוך יב"ח לפטירתו מפני שצער קרוב ומעורר בכי.

ז. בפתיחת הארון בר"ה ויוהכ"פ וברגלים נוהגין לומר י"ג מדות ותפלת רבש"ע, והגר"א לא אמרן, ובר"ה ויוהכ"פ שהוזכרה בהם גם פרנסה י"ל דבימי דין קיל טפי, ואף ביוהכ"פ שחל בשבת אומרים י"ג מדות מפני שבלא"ה אומרים י"ג מדות ביוהכ"פ בערבית ובנעילה, וכן אומרים אח"כ הרשב"ע, דהזכרת לחם לאכול בתוך הענין כטופס ברכות חשיבא, אבל אבינו מלכנו שנתקן מעין י"ח ברכות,

מקור להתיר תפלה על הפרנסה ביו"ט, ועסק"ד.

**יא. כתב** רבנו יונה לאחר הדלקת הנרות תתפלל ותאמר יה"ר שיהיו בני מאירים בעולם בתורה ובמצוות וביראת שמים, וכע"ז במ"ב סי' רס"ג סק"ב שיתן לה הקב"ה בנים כו', ותפלה זו מותרת בשבת, אבל אין קולא להתפלל בתוספת שבת מה שאסור בשבת, [ומ"ש במ"ב סי' רצ"ג ס"א בשם הפמ"ג שאומרים פרקי תהלים במוצ"ש כדי לאחר התפלה, ומה שאין אומרים כן כשחל יו"ט במוצ"ש אפשר שהוא מפני שאין אומרים תחנה ביו"ט משא"כ כשחל בחול שיכול לאומרו משחשיכה קודם מעריב עי"ש, ולכאורה משמע מזה דבתוספת שבת מותר לבקש צרכיו, אבל נראה שלא נתכוין להמציא ולשנות בהבלעה חידוש דין שאין לו מקור, שהרי אמרו שלא יהא דיבורך של שבת כדיבורך של חול, ופי' הרמב"ן דקאי על התפלה, ובודאי שכל הנאמר שם בגמ'

קאי גם על תוספת שבת, אלא כונתו שמקילין משחשיכה לחשבו כחול לענין זה, אבל אין שום דבר שמקילין בתוספת שבת בתחלתו כה"ג], ואין צ"ל שאסור לבכות בכי של צער ותחנונים בתוספת כמו שאסור בשבת.

**יב. הגר"א** לא אמר בשבת רק ג' הרחמן הראשונים של חול, וכן ראוי שלא לומר הרחמן הוא יפרנסנו בכבוד, וברמב"ם ליתא אף בחול. – ברכת האורח לבעה"ב מותר לאומרה בשבת, [גם לנוסח שמוסיף נכסיו ונכסינו, שההוספה הזו הו"ל כטופס ברכות]. – הרחמן לברית מילה אומרים בשבת.

**יג. תפלה** שקודם הלימוד מותר לאומרה בשבת, וכן שלאחר הלימוד ולאחר סיום מסכת.

**יד. תפלת הדרך** אומרים בשבת, שלא ביטלו שום תפלה לגמרי בשבת, ועוד שזה צורך היום.

## סימן ח

## בענין בונה

– הוספה לספר שבת סימן ל"ה סוסק"ג –

שוב נתחדשו דברים בביאור המשנה שעיקרה בבנין שכולו רק כל שהוא, ודלא כמש"כ בשבת סל"ה סק"ג שעיקר מתני' בבנין כל שהוא מתוך בנין גדול, ונתבאר עוד בסוגיא דאחת מהנה, ומה הגדר לשיעור מלאכה, ומ"ט באורג לא הזכירו למאי חזי, וסוגיא דקודח מנחות נ"ז א', וענין חק קפיזא בקבא

באיכות המלאכה של חורש בין מעט להרבה, אלא שהתוצאה פחותה דלא חשיבא, ורק משום דשייך צורך כזה במשכן, ממילא מתפרש ציווי המלאכות גם על מלאכה זו שלא לעשותה.

מיהו אם היה מצוי בנין קבוע של טיט להצניע מחטין, י"ל דהוה קים לן מסברא שזה בנין חשוב, וא"כ מצטרף לזה החסרון שזו גומא בעלמא, אבל עיקר נדון הגמ' משום דהוי כל שהוא, ובגומא גדולה לא הוה מהדרינן לדכוותה במשכן, וכן יש ללמוד מדמיינתן שלשה ענייני בנין כל שהוא, והצד השוה שבהן הוא השיעור כל שהוא, אבל איכות הבנין של פטפוטי כירה ושל סתימת נקב, לא דמו לגומא, וע"כ שהנדון רק מפני השיעור הקטן, ודכוותה בכותב אות אחת והשלים התיבה שהוא פטור, דחשיבא חצי שיעור, ורק בהשלים הספר חידש רב אשי ק"ד ב' דחשיבא מלאכה, לכאור' היה נראה דע"כ ל"פ ר"א ארבא אלא בהשלים הספר דחשיב טובא אבל השלים מזוזה לא חשיב כ"כ, אבל בפ"י ר"ח כתב דה"ה בהשלים מזוזה, כנראה דייק מדקאמר להשלים שאני ולא קאמר להשלים הספר שאני.

ב. שם אביי אמר כיון דמשתכי לא עבדי הכי, לכאורה אין חשש שיעלו המחטין חלודה, כיון שמשתמשין בהן בכל יום, ואין ההצנעה

א. ק"ב ב' כל שהוא למאי חזיא כו', פי' כיון דאשכחן מלאכות שהצריכו שיעור, דבפחות מזה לא חשיב, כגון כותב שתי אותיות, והמוציא גרוגרת, ובבונה לא נתנו שיעור, ושאלו אמאי חשיב בונה כל שהוא טפי מכותב אות אחת, ומשני דאיכא גונא דכל שהוא הוי דבר שלם, ולכן לא ניתן שיעור למלאכת בונה, מיהו אין ללמוד ממתני' לחייב בפחות מדבר שלם, דמתני' מירי בעיקר מלאכת בונה, ולקמן ק"ג א' בחורש ג"כ איתא כה"ג דמהדר למאי חזיא חרישה כל שהוא.

שם דכוותה גבי משכן, לא מצי למימר רק שכן תופרי יריעות כו', כיון שכהיום אין הדבר בהוה כלל, אלא כיון דאשכחן כהיום בעני שעושה גומא, שייך לומר שבמדבר שהיו יושבי אהלים ולא היה להם מקומות להצניע, יש סברא לומר שעשו גומא כמו העני, ור' ירמיה משער דהוה קים להו לרבנן שכן היה במשכן, וע"פ זה קבעו דסגי בכל שהוא.

ויש לעי' למאי איצטריך דכוותה במשכן, ואמאי לא סגי בזה שיש כאן בנין חשוב להצניע בו פרוטות, והנראה בגמ' שהחסרון מפני שהוא קטן ביותר ואין חשיבות לתוצאה של המלאכה, דכה"ג אמרינן גבי חורש דכוותה גבי משכן שכן ראוי לקלח של סמנין, והתם אין חסרון



לקמן ק"א' יבמות ו' ב' מה לי בישול פתילה מה לי בישול סממנים, וי"ל דכל דבר לפי ענינו וכמו שהביאו מתוספתא דמבשל לאכילה שיעורו כגרוגרת וסמנין לצביעה שיעורו כדי לצבוע בגד קטן בסבכה.

הא דחשיב כל שהוא היינו מפני שאין הנקב מפסיד את הקורה, כספר שחור בו אות אחת, ששימוש הקורה מושלם גם עם הנקב, וטיפול הנוי לסתום הנקב הוא בנין בפ"ע, ואינו כמשלים את הקורה, ולכן לא דמי כמוסיף אות אחת להשלים התיבה שנקרא חצי שיעור.

ד. ק"ג א' מתני' הכותב שתי אותיות כו' בין משם אחד בין משני שמות, [שני שמות פשוט יותר לחיוב, ומ"מ נקט שם אחד תחלה, מפני שנח לשנות אחד ושנים], רישא דמתני' מיירי בכותב רק שתי אותיות והשלים כל צרכו, אפי' רוצה ללמד לתינוק ולנקד על אות א' פת"ח וקמ"ץ ג"כ חייב כיון שהשלים מלאכתו שהיא שתי אותיות, אבל כשדעתו לכתוב שמעון וכתב שם, יש מקום לפוטרו שהרי לא עשה מלאכתו עדיין, ואין כונתו לכתוב שם כלל, ובאמת לר"ש פטור עד שישלים את כל התיבה, ור"י חידש דכיון ששתי אותיות אלו הם שם במקו"א בפ"ע, קרינן בהו מאחת, וזו סברא מחודשת, דלענין ההתקדמות של שיעור חשוב, הרי אין חילוק אם התקדם שם משמעון, לשש מששבצר או אג מאגדה, ולענין כונתו, בכולם אין התקדמות, וצ"ל דבשם משמעון כיון שהרואה שאינו מכיר כונתו של הכותב, רואה כאן שם גמור, קרינן ביה מאחת, אבל באג מאגדה הוא רואה שאין כאן שם רק חצי, ובשם מששבצר אין הדבר ברור אם נכתבו שתי האותיות בכונה מסוימת, או שכתב אותיות בעלמא, אבל כאשר הוא כותב שני שמות ניכר שמכוין לאיזו מטרה ולא לאותיות בעלמא.

אלא לשעתה מהיום למחר, אלא דסבר אביי שדרך החייטים להמנע מסוג שימוש כזה, כיון שפעמים נשאר מחט אחת יותר זמן ומחלידה, ולכן הם מנהיגין עצמם בהצנעה אחרת.

שם פטפוטי כירה קטנה, נראה דהכונה פטפוט אחד מתוך השלשה, כמו לענין הוצאה דאר"י כדי לעשות פטפוט, ולא אמרינן כדי לעשות שלשה פטפוטינן, שכל פטפוט כבנין בפ"ע אע"פ שצריך שלשה, ולכאורה הפטפוטינן הם ע"ג הכירה בגג הכירה סמוך לפתח שיוצא משם חום העצים שבכירה, שלא לסתום פי הכירה ע"י הקדירה, ולכן סגי בכל שהוא, [שם עושה כירה מפטפוטינן לחוד כדתנן בכלים פ"ו העושה שלשה פטפוטינן בארץ הרי צריך פטפוטינן גדולים להכניס תחתיהן עצים להסיק הקדירה], וחשיב בנין בפ"ע אע"פ שצריך להקדים עשיית הכירה תחלה, דמ"מ עושין את הפטפוטינן בפ"ע, וגם מצוי שהם נופלין וחוזרין ועושין פטפוטינן אחרים.

ג. שם ראב"י אמר אין עניות במקום עשירות, נראה שאין הכונה בגלל הכמות בלבד, שהרי בחורש אמרינן דסגי לקלח אחד של סמנין, אלא שביורה גדולה הסממנין מתבשלין יותר טוב, והצמר קולט יותר בטוב, משא"כ ביורה קטנה שאין הצמר נבלע יפה במי הצבע והרבה צבע נדבק ביורה לפי מעט הכמות, ולכן ס"ל שלא עשו כן.

שם שכן קרש שנפלה בו דרנא כו', לא דמי להא דתנן במדות פ"ב מ"ה שכל עץ שנמצא בו תולעת פסול מע"ג המזבח דהתם להקטיר ע"ג המזבח הרי דבר שנמצא תולעת מאיס, אבל בבנין המשכן או בגדי כהונה, אין מאיסות וכיון שסתמו שפיר דמי.

שם מטיף לתוכה אבר, יש לעי' אמאי לא ילפינן מכאן דשיעור מבשל כל שהוא, דהא אמרינן

נחשב שעושה דבר חדש ולא רק מתקן, אלא כל שניכר שעשה מקצת ועדיין לא נשלם הדבר, הרי באמת העור נקרא שאינו מעובד, וכן בכותב שם הרי אין כאן מקצת שמעון, משא"כ באורג, וכמשנ"ת, [בירושלמי כאן ה"א הוזכר בדר"ש גם קוצץ, ויש לפרש שמתקן דבר מסוים ע"י הקציצה, אבל הקוצר ודאי חייב בקוצץ כשיעור, וכן הוא הלשון עד שיקצץ כל צרכו].

ויש לעי' מה הדין לר"ש אם כתב שתי אותיות אחרונות של התיבה, שהרי כתב כשיעור המלאכה, מיהו אין לזה משמעות רק בצירוף מה שעשה תחלה בחול, ומסתברא דחייב, וכן בכל הני דברייתא קודח ומעבד וצורה, וכ"ש לר' יהודה, אע"פ שאין משמעות בשתי אותיות האחרונות לחוד, - מיהו יש לעי' לר' יהודה אם היה כתוב ש' מ' והוסיף ע' ו', דהשתא מתפרש שמעו אבל רק בצירוף שתי אותיות של אתמול, ומסתברא דפטור, כיון שאין כונתו לכתוב שמעו אלא שמעון, ולע' ו' לחוד אין משמעות של שם מכח עצמם.

ו. ק"ב ב' מתני' והקודח כל שהוא חייב, לקמן ק"ג ב' אר"ש עד שיקדח את כולו, ולכאורה משמע מתני' דהכא לאפוקי מר"ש, אבל במנחות נ"ז א' נראה דמתני' מתפרשת דומיא דהבונה כל שהוא, דהיינו שאין שיעור לגודל הנקב שהוא קודח, ומיירי בקודח רק כל שהוא, ואין כונתו להמשיך הנקב יותר, שגם לר"ש חייב בכה"ג, והקשו בגמ' כל שהוא למאי חזי, פ' היכא איכא קודח כל שהוא שיהא בו מלאכה גמורה, כמו שהקשו על הבונה כל שהוא למאי חזי.

ולפ"ז כשתירצו שם דחזי לככא דאקלידא [גרסת ככא עיקר דהיינו השן של המנעול שנכנס בכותל ועי"ז הדלת נסגרת], פירושו דאשכחן מלאכת קודח גמורה בכל שהוא בקודח לצורך

ה. ק"ג ב' ת"ל אחת הא כיצד כו', לשון הברייתא מתפרש שחייב בארג שני חוטין ועשה שני בתים בנפה, דהא קתני דלא בעינן כל הבגד ולא סגי בחוט אחד, ומתפרש כדתנן בהאורג ששיעורו שני חוטין, וכן בנפה, ויש לעי' מה בין אורג ובתי נירין בנפה לכותב שחילקו איזה שתי אותיות, ופרש"י מפני שבנ"א מקיימין כן, ולא נתפרש אטו בכותב אין מקיימין כן, הרי אדם מפסיק כתיבתו לפי המזדמן שהוא צריך להפסיק.

ונראה דהחסרון בכותב מפני ששם משמעון הוא משמעות אחרת, ולא רק חסרון בכמות, ולכן בעינן שיהא שם חשוב בפ"ע, אבל האורג והעושה בתי נירין החסרון רק בכמות, שאין חילוק בין אריגת שני חוטין הראשונים לחוטים האחרונים, ולכן כשעשה שיעור שני חוטין קרינן ביה מאחת, שהרי עשה שיעור מלאכה בפ"ע, וההמשך הוא רק חסרון בכמות, כמו שמובן שהרוצה לאורג שתי אמות לא יפטר באמה, ורק בכותב יש חסרון שהמיעוט הוא משמעות אחרת מהשלם.

[שוב נתבאר לקמן סק"ח שיש חילוק יסודי בין החיוב של אורג ועושה בתים לבונה וכותב].

ומצינו סברא זו גם בדר"ש, שהרי מודה ר"ש באורג ובעושה בתי נירין דסגי בשנים, ופליג בכותב וקודח ומעבד, והחילוק מפני שהמעבד מקצת מן העור ניכר שכל העור אינו מעובד, וניכר החסרון שלא הושלמה מלאכתו, ונמצא שהעור הזה מוגדר כאינו מעובד, וכן בקודח וצורה שהחזי אינו חסרון בכמות, אלא שהוא מהות אחרת, אבל באורג שאינו מתקן דבר אחר, אלא יוצר דבר חדש, אין כאן אלא רצון להוסיף, ואפשר שזו כונת תו', אלא שלשונם משמע דלא הויה מלאכה חשובה כשמתקן בלבד, וזה אינו מובן כ"כ, ועוד דכותב ודאי

בחתיכה אחת נתחדש שהחתיכה מצרפתן, נחא טפי הא דרבינא, דהא חזינן שיש בחתיכה אחת כח לצרף החתיכות הצליות המפורות בה, ולא מפני שמלקט אותם לאכילה, דא"כ בשלש חתיכות ג"כ יכול ללקט מהם גרוגרת, אלא כיון שהכל בחתיכה אחת חשבינן להו כמצורפין ע"י החתיכה, וה"נ נקבים דקים שראויין יחד מצטרפין באופן שהם סמוכין וראויין לצירוף.

מיהו כ"ז דוחק שסבר רבינא מכח ההכרח, אבל ודאי דכל שהוא דמתני' יש לפרשו כפשוטו, שנקב רק כל שהוא ולא שקדח ב' וג' פעמים כל שהוא ועי"ז נעשה כשיעור יותר מכל שהוא.

וכבר נתבאר דחזי לכא דאקלידא היינו שקודח נקב במזוזת הבית או התיבה לצורך שן המנעול שיכנס בתוכו, ובכה"ג חיובו משום קודח והוי בנין חשוב בכל שהוא, ומעיקרא סבר רבינא דאין קודח אלא לעשיית פתח לצורך נקב בלול של תרנגולים, ועי"ז הקשה דלא משכח"ל פתח בכל שהוא שיהא בו תועלת.

ז. מן האמור נתבאר דמתני' דהקודח כל שהוא חייב אתיא שפיר כר"ש בקודח לכא דאקלידא, ופלוגתא דרבנן ור"ש ק"ג ב' בקודח לעשות פתח מעבר לעבר, וקדח רק מקצת הנקב דלת"ק חייב מכאן שקדח כשיעור ככא דאקלידא, דקרינן ביה מאחת מהנה, ור"ש פוטר כיון שנשאר כל הנקב סתום.

ובבונה שיעור סתימת נקב בבית, אפשר דלר"ש ג"כ חייב, דהו"ל כאורג שני חוטינן ועושה שני בתים בנפה, שאין חסרון באיכות במה שבנה כבר, אלא שרוצה להוסיף יותר.

נמצא לפ"ז, א. באורג ועושה בתי נירין, שנקבעה המלאכה בשני חוטינן ושני בתים, בזה לכו"ע סגי במקצת מתוך בגד גדול, שהרי אחת על האריג פטור, וש"מ שגם במקום שיש תועלת

שן המנעול, כמו בבעה"ב שסותם נקב בירתו, ומה שנלמד מזה לאופנים אחרים, בהא לא מיירי מתני', כמו שבבונה לא נתפרש במתני' דין בונה כשאינו סותם נקב בירתו, אלא אשמועינן דמהות המלאכה אין לה שיעור כיון שיש כל שהוא שחייבין עליו, ואיצטריך חזי לקודח בפני עצמו כיון שזו מלאכת סותר בבנין הקיים, וחיובו משום בונה פתח וחלון, ולכן בעינן נמי דכוותה חזי בכל שהוא.

ומה שאמרו במנחות שם דמיירי בקודח בשנים ובשלשה מקומות צ"ע איך אפשר לפרש במתני' דקתני הקודח כל שהוא, שפירושו הקודח שלש קדיחות שכל אחת כל שהוא, הרי בפשוטו קודח משמע קדיחה אחת כל שהוא, כמו שא"א לשנות הצולה חצי או שליש גרוגרת ויתפרש ג"פ שליש שיצטרף לגרוגרת, וגם עיקר ענין הצירוף בנקבים לא נתפרש, דבשלמא בשר צלוי שייך לקלפו ולאסוף ממנו גרוגרת, אבל שלשה נקבים אינם מצטרפין יחד.

ונראה דלמסקנא בטלו דברי רבינא, דאף לל"ב דמהני צירוף בנצלה בשנים ושלשה מקומות, אבל בנקבים לא מהני צירוף, דבשלמא בבשר כמו ששייך לצלות שני חצאי גרוגרת בזא"ז, כך אפשר לצלותם בשני מקומות, אבל בנקבים אין אפשרות לחברם בלא נקיבה נוספת, אלא דכיון דלא אשכח רבינא כל שהוא שיהא חייב בקודח, סבר דקמ"ל תנא ענין הצירוף דלהכי סגי בקדיחה כל שהוא ע"י שעושה שני נקבים זה בצד זה, ואח"כ מחברם בקל ע"י סתירת הדופן הדק שנשאר ביניהם כדפרש"י, וזה לא חשיב קדיחה נוספת, שבקל סותרין המחיצה, ומדמה לה לאסיפת חלקי הגרוגרת מהבשר שנצלה.

ואם נימא שהצולה שלש חתיכות ובכל אחת צלה שליש גרוגרת פטור אף לל"ב, ודוקא

ור"ש, דמפרש הא דמפשיטין את הפסח עד החזה, דלר"ש לאו מלאכה היא כיון שנשאר חציו מחובר.

ח. עוד בשיעור מלאכת אורג ובתי נירין, והנה במתני' ק"ג א' ב' שנינו ששיעורן שני חוטין [ושני בתים] ברוחב הסיט כפול, מלבד בצלצול קטן ששיעורו שני חוטין ברוחב שלשה בתי נירין, דכיון שכל רוחב הצלצול הוא שלשה בתי נירין, הרי ארג כל רוחב הבגד ומה שייך להצריך יותר, דאורך מלא הסיט נאמר אפי' בבגד רחב הרבה, דזה הוי שיעור חשוב שראוי לרוחב בגד, אבל כשעשה כל רוחב הבגד אין להצריך יותר, וכן בשפה מה"ט סגי בשלשה בתי נירין.

ושיעור שני חוטין שוה בכל מקום שזהו מהות המלאכה ולא שיעור, ויש לעי' מה המקור לשיעור שני חוטין, ולר"א סגי בחוט אחד המתקיים, ואין לומר שזה שיעור הראוי לצלצול קטן שאין שייך שום צלצול באורך כזה, ועוד דהא לא הוה דכוותה במשכן, אלא כיון שדרך אוריג יריעות להכין יריעות ארוכות, לא לפי שיעור בגד, אלא סליל גדול של אריג, ואח"כ חותכין ממנו לכמה בגדים לפי הצורך, לכן נקבעה המלאכה לפי יצירת הבסיס של האריג ושל בתי הנפה, כמו שהמחבר את החוטין של השתי לתוך כלי האריגה חייב, כך המכין את הבסיס של האריג חייב, דהיינו תחלת האריגה, וזהו ג"כ השיעור להתחייב בכל משך האריג, ולר"א סגי באחת על האריג.

ולפ"ז מה שחייבין על שני חוטין באריג, היינו שמלאכת אריג נאסרה מפני הבסיס של המלאכה וכשיעור זה חייבין בכל אורך האריג, ובסתם אורג לא הוצרכנו לקרא דמאחת, כיון שמתחלה אין כונתו לבגד מסוים, דנימא שלא גמר מלאכתו, וחייב אחת דאורג הוא בשיעור שמתקיימת תחלת האריגה.

גמורה נקבע שיעור למלאכה, ובכל מקום שקבעו שיעור, העושה כיו"ב שהוא מקצת, בתחלה, או בסוף שגמר, שיעורו שוה, ומודה ר"ש דחייב כיון שחסר רק בכמות, ואם היה רוצה להפסיק כאן היה הדבר שלם, ועמשנ"ת עוד בסק"ח ביסוד שיעור שני חוטין.

ב. בונה יש לדמות לאורג, שכשמוסיף על הבנין הר"ז כמוסיף לאורג, מיהו בכל תולדה של בונה צריך שיהא ראוי דכוותה באותו שיעור, כמו קודח דבעינן שיהא שיעור שלם בקודח. לככא דאקלידא.

ג. בכותב סגי בשתי אותיות, אבל במקצת מתיבה אחרת, כיון שהתיבה השלימה משמשת משמעות אחרת, א"כ בשיעור שתי אותיות ליכא מאחת, ולכן פוטר ר"ש עד שיכתוב כל התיבה, וכן במקצת צורה שבשלימותה היא צורה אחרת, ולר"י סגי בכתב שיעור מלאכה שיש בה משום שם במקום אחר, ובתיבה שלימה אף לר"ש חייב אע"פ שלא גמר את כל המשפט שרצה לכתוב כאן.

ד. בקודח מקצת נקב, אם זה המקום המתאים לשן המנועול חייב לכו"ע, אבל כשכונתו להשלים הנקב שיהא פתוח מעבר לעבר, בזה לרבנן סגי בכל שהוא, כיון שהתקדם במלאכתו בשיעור מלאכה שלימה, ולר"ש פטור כיון שהנקב נשאר סתום וניכר שאין כאן תועלת של מקצת מלאכה, ולא דמי לאורג שחסר רק בכמות, - וכן הדין במעבד מקצת מן העור ומגרר מקצת.

ה. בצולה מקצת חתיכה אע"פ שרובה אינה צלויה חייב לכו"ע בכשיעור, מיהו בבן דורסאי מצד אחד לא מהני, שרק בנשלמה צליית כל החתיכה מהני הא דחזיא לבן דורסאי.

ו. המפשיט חצי בהמה ונשאר העור מחובר, נראה בירושלמי שג"ז בפלוגתא דרבנן

החידוש מפני שהכלי אינו ראוי לדפנות ושוליים עבים וכבדים וגם מפסיד מהאפשרות למלאות בו, ואפ"ה חייב כיון שיש מקיימין כן.

**ומסתברא** דרביעית בקבא לא חשיב כלי, אלא נקב בבקעת, אבל קפיזא שהוא שלשת לוגין נמי לאו דוקא, אלא שזה לשון מורגל בגמ' חולין כ"ה א' מנחות כ"ד א', ובפסקי הרי"ד כתב דלאו דוקא קפיזא אלא כל שיעור חייב כיון שהוא מתקיים אלא שמוסיף עליו חייב, ואפשר שכונתו כמ"ש"כ דבעינן שנקרא כלי ולא נקב בעץ.

**ויש לעי'** בלשון זה הכלל, דמשמע שזהו כללא דרישא והרי לא הוזכר ברישא ענין עשיית מקצת מבנין גמור, ורק בדרשא דמאחת מהנה שמעינן לה לקמן ק"ג א', וי"ל דאח"כ אין זה כללא דרישא אלא דברישא שמעינן דכל שהוא חייב, ולכן הוסיף התנא שהכלל כל מלאכה שמתקיימת, ויותר מיושב אם ברישא מיירי גם בסתם בנין שהוא מקצת מכותל שלם, דסתם בונה כל שהוא לא מיירי במאורעות שהוזכרו בגמ', וכיון שהאמת שחייב בכיו"כ במקצת בנין שלם, שפיר קאמר תנא דזה הכלל כל שמתקיים חייב, אף כשניכר שעתיד להמשיך, ואפשר דכלפי זה ארשב"ג דאף המכה בקורנס על הסדן בשעת מלאכה אע"פ שאין מלאכתו מתקיימת כלל חייב.

**ר"ח והראשונים הביאו פי' ר"ה** גאון דחק קפיזא בקבא היינו שעשה חריץ לסימון היכן מחזיק שלשת לוגין בכלי שמחזיק קב, והחידוש שדבר מועט כזה ג"כ חייבין, ויש לעי' מ"ט לא אמרו בגמ' כל שהוא למאי חזי לשנתות, וי"ל דבעי לאשכוחי בנין יצירה ולא חיסור, וגומא של עני מיקרי יצירה שבונה בית האוצר שמשמש בכותליו ושוליו, משא"כ שנתות, (וקפיזא בקבא דפרש"י מיקרי ג"כ בנין כמו גומא).

**וסברא** זו לא שייכא בכותב ובונה שאין לתחלת המלאכה חשיבות של בסיס שכולם בנויים עליו, ואין זה אלא כמות, שהשני בנוי ע"ג הראשון, אבל באריגה תחלתה יצירה עיקרית, והיא הבסיס וההמשך אינו חשוב יצירת הבסיס לקבוע המלאכה עפ"ז, ולכן בכותב ובונה בעינן שיעור מלאכה של דבר מושלם בפ"ע, לקבוע שיעור יסוד המלאכה, ולכן שאלו למאי חזיא בבונה וחורש.

**בקודח** שאלו בגמ' כל שהוא למאי חזי, ולא מהני לזה הא דחופר גומא להצניע פרוטותיו, ששם המלאכה בונה שעושה אוצר כבבנין, שכותלי הקרקע הם כותלי האוצר, ואין זה ענין לקודח שהמלאכה היא פתיחת הסתימה להיות פתח לאויר או ליתד, אבל בעני המלאכה בנית אוצר, וכיון שזו מלאכת חיסור איצטריך לפרושי איך אמרו בזה שיעור כל שהוא, דהא ליכא למילף ד"ז מבונה, ובודאי אי לאו רבינא הרי הדברים כפשטן שקודח שיעורו בכל שהוא כמו בונה כל שהוא, וכמו שנשנו יחד במתני', וכך נשאר למסקנא כיון דאיכא כל שהוא בככא דאקלידא וילפינן מיניה כמו שלומדים בונה מעני, אלא דלס"ד דרבינא מיירי בכל שהוא כמחט או מלא מקדח, כיון דמצטרף ע"י ב' וג' קדיחות, ולמסקנא בעינן כל שהוא כככא דאקלידא, ובשאר קדיחות בעינן שיעור חשוב של התקדמות, וזה ג"כ בכלל כל שהוא כמו בבונה.

**ט. ק"ג א'** זה הכלל לאתויי מאי לאתויי חק קפיזא בקבא, פרש"י בגולם גדול הראוי לחוק בו קב, חקק שלשה לוגין, ואע"פ שעתיד להוסיף יש מקיימין כן, ולפ"ז מתקיימת בשבת אע"פ שעתידה להשתנות לאחר השבת, ורש"י במשנה לא פי' כן, אלא מתקיימת במקו"א, וקמ"ל דאע"פ שאינו עתיד לקיים כן, ועיקר

שאפי' בסימון אחד בלבד חייב, ושנתות משמע כמה סימנים, ועי' בסמוך יישוב אחר.

לשון "שנתות" לא מצאנו בשום מקום אלא במתני' דמנחות פ"ז ב', ואפשר שזה מלשון שניות כלומר מדה שנית, ושנתות לשון רבים דפי' הערוך מלשון שינים צ"ב בלשון רבים שנתות, ויש ליישב דכמו ששינו באהלות פ"ח השננים והסלעים ומתפרש בליטות סלעים כעין שיניים, כך אמרו על הבליטות האלו שנתות, כלומר בליטות קטנות, כמו בליטות גדולות של הסלעים, ולפ"ז השנתות היו בולטות בתוך ההין ולא חקוקות, וכ"כ הערוך, [אבל בחק קפיזא פי' חקיקות כמו השנתות], ולפ"ז חק קפיזא בקבא אינו ממש שנתות, אלא כמו שהשנתות בולטות כך הוא חקק סימניות בקב, ומיושב טפי למה לא הביאו מתני' דשנתות, שעיקר החידוש הוא בחקיקה שהוא דבר מועט, וגם אין אפשרות כ"כ להדביק דבר בולט שיתקיים.

ומצינו ג"כ לעיל פ"ב ב' דשנתות הם בליטות כמש"פ רש"י שם ומפרש כדי לסוד שנתות דהיינו שסד את הבליטות בסיד כדי שיהיו ניכרים היטיב להבחין המדה למביט מבחוץ.

ואכתי צ"ב כיון שלא הוזכר ברישא כמה כל שהוא, הרי בפשוטו זה כולל כל בנין שהוא, ולמה נמעיט חקיקת שנתות מכל שהוא, ואם זה דבר שאינו חשוב, איך מתרבה ד"ז מלשון זה הכלל דמלאכתו מתקיימת בשבת, ועו"ק דלשון חק קפיזא בקבא אמרו חולין כ"ה א' על כלי שלא נגמ"מ, וזה מפורש כפרש"י, ובני מאיר נ"י העיר דגרסת הראשונים בחולין דחט קפיזא בקבא, בביאור הבריייתא שם דמייירי במחוסר חטיטה, ובערוך מיייתי הא דשמעתין בערך חק ופי' כר"ה גאון, וההיא דחולין בערך חט ופי' כרש"י, ומיושב למה לא השוו שתי הלשונות יחד, אבל באמת מצינו לשון חקיקה ג"כ כפרש"י שחקק קב בבקעת, ותנן בכלים פכ"ב בכופת עד שיחוק בו, ופי' בערוך עד שחופר בו מקום לישיבת הנר, ואמנם אפשר דסתם חקיקה נאמר על חריטה ולא על חפירה בעומק שבזה נאמר לשון חטיטה כמו החוטט בגדיש, ואפשר דמחוסר חטיטה נאמר על דבר שאפשר בקל להשלימו בחפירה בעלמא, וחקיקה נאמר על דבר קשה, ולכן הזכירו בחולין לשון חטיטה כמו בבריייתא שגם כשמחוסר רק חפירה בקל הכלי טהור, ועדיין אין מתיישב למה לא אמרו שנתות שהוא לשון משנה הידוע ומובן, וי"ל דקמ"ל

## סימן ט

## בדיני יחוד מוקצה

## בסוגיא נ' א' בדין חריות של דקל אם צריך לקשר

א. נ' א' תנא רבב"ח קמיה דרב חריות של דקל כו' הוא תני לה והוא אמר לה הלכה כרשב"ג, נראה דרבה בר חנה גרסינן שהוא בן דודו של רב, שרשב"ח לא יאמר קמיה דרב הכי הלכתא, דסתם הוא תני לה משמע שזוהי דעתו שהלכה כרשב"ג, וכ"נ בירושלמי דר' אבא בר חנה פליג אדרב וס"ל שא"צ קישור גמור.

שם שגדרן לעצים, היינו לשריפה, ולפ"ז אין כאן מחשבה חיובית שכל עצים סופן לשריפה, אבל בירושלמי הגרסא לאהלים, וזה שימוש מוקצה מלבד מה שעומדים לשריפה לבסוף.

ובירושלמי נחלקו רב ורב"ח בגדרן לשכיבה אם צריך לקשר, ומבואר שם דאף לרב"ח דצריך לקשר מ"מ א"צ קשירת הוצין זל"ז לעשותן מחצלת אחת שלימה שזה מעשה גדול, וסגי בעשיית תואר כלי, דהיינו שיהא ניכר שאינם עצים בעלמא, ולפ"ז בתלמודן שהוזכר שגדרן לעצים, מבואר דבגדרן לישכיבה א"צ מעשה נוסף לכו"ע, דחשיב מעשה שהכינם בתלישתן לישכיבה.

שוב נתבאר ע"פ הירושלמי דרב"ח פליג אדרב בין לקולא ובין לחומרא, שהוא מצריך מעשה כל דהו לתואר כלי גם בגדרן לשכיבה, וסגי ליה במעשה כל דהו גם בגדרן לאהלים, דמעיקר הדין ס"ל דסגי במחשבה כרשב"ג, אלא דבעינן שיהא ניכר על החפץ שאינו עצים ואבנים מעלמא, ולכן גם בדעביד מעשה הגדירה לשם שכיבה לא מהני כיון שאינו ניכר על

העצים, ולעומת זה לרב שהכל תלוי במעשה א"צ שיהא ניכר, ולכן בגדרן לשכיבה א"צ שום תיקון, ובגדרן לעצים בעינן קשירה גמורה, וכך היא פלוגתא דר' אמי ור' אסי לקמן קכ"ה ב', וכמשנ"ת בסק"ז, ויש לחלק דלימדס באבנים באמת חשיב תורת כלי ומהני לכו"ע, אבל בגדרן שאין רואים עליהם כלום בהא פליגי, וכ"נ בירושלמי דקירדסן ודאי מהני לכו"ע, מיהו מסתמא דתלמודן משמע שאין חולק דבגדרן לישכיבה א"צ שום מעשה, אפי' לתורת כלי, ואמנם לא הוזכר ענין תורת כלי בסוגיא זו, אבל סתמות הדברים דמעשה גדול מהני בכל גונא.

שם ונמלך עליהן לישכיבה, [היינו חשב דרשב"ג שלכן לא הצריך כלום], סתם נמלך היינו לעולם, ואמנם אין החריות מתקיימות זמן מרובה, אבל לשון נמלך משמע שינוי גמור בדעתו, ולא רק מחשבה לשבת אחת, וכ"כ הרמב"ן במלחמות קכ"ה ב' דמשמע לעולם, מיהו עי' לקמן סק"ח י"ב דלרשב"ג סגי גם ביחוד לשבת אחת.

ויש לעי' מ"ש מגיזין דמהני ייחוד לעולם, ומשמע דבלא שום מעשה הם מותרין, ומ"ש חריות דבעינן מעשה, ואפשר לומר דגיזין לאו בר מיעבד מעשה ניהו, שאין שום תיקון להיות מושלמים יותר להטמנה, מיהו אפשר שא"צ בזה לגדר לאו בר מיעבד מעשה, כיון שהם ראויין ומתאימין יפה להטמנה שזה שימוש חשוב י"ל דסגי בייחוד, ולא דמי לחריות שאין הישיבה עליהם משובחת, אלא שעושינן כן בשעה"ד, ולכן צריך טפי הוכחה לייחודם, אבל



אבל רב אסי סבר דכו"ע מודו דישיב מהני, והיינו דקאמר אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישיב, דבין לרבנן דבעלמא ס"ל דצריך לקשר, מודו שפיר דישיבה מהני, ובין לרשב"ג סגי בישיב בלא חשב, ונתעוררתי לזה קצת, וביאור הדברים דהיכא דסידר החריות לישיבה, שסידרן זה בצד זה כעין מחצלת, הר"ז כמעשה דקשירה כיון שהתחיל במלאכה, אבל לא חישיב התחיל בשימוש כשמסדרם בערב שבת ויושב לרגע, כיון שאין זו ישיבת שימוש לומר שהתחיל מלאכה אלא הכנה, ובוזה בעינן קשירה דוקא לרבנן, אבל לרשב"ג ודאי מהני מדין מחשבה, מיהו אם ישב בעלמא שלא ע"ד שבת לא מהני לרשב"ג מדין חשב, וחידש רב אסי דמהני מדין התחיל במלאכה.

ולפ"ז רב אסי גופיה מצי סבר דבעינן קשר דוקא, ומצי סבר דסגי במחשבה, ושאלו בגמ' רב אסי דאמר כמאן כיון שלא הזכירו התנאים עצה זו, אבל רב אסי סבר שפיר דכו"ע מודו דמהני ישיב, וכמשנ"ת.

### בביאור פקורין וציפא ולאיה דין נשנה כאן

שם דתניא יוצאין בפקורין וציפא בזמן שצבען כו' ענין הפקורין והציפא לא נתפרש כאן, דכדי לעשות פיאה נכרית צריך תיקון גדול ותורת כלי גדול, [שו"ר בערוך שקושר עם חתיכת בגד כדי שיראה כשערו ומוציא קצותיו תחת הסודר], וע"ג המכה אין מועיל ענין כרכן במשיחה ולא ענין משיחה בשמן, ובתוספתא מיד בתר הלכה זו הוזכר ענין מכה, וש"מ דעד השתא לא קיימינן במכה, ומצאנו בתוספתא סוף פ"ה דכלאים הפוקרית והציפה אין בהם משום כלאים ואם תפרן מקבלין טומאה ואסורין משום כלאים, [ובערוך פקורין משמע ששניהם צמר ולפ"ז קמ"ל שאינם בדין בגד ליאסר עם חוט של פשתן], וכן בתו"כ שמיני ומצורע ממעטינן

גזיזים להטמנה זה שימוש מושלם, אלא שאין מאבדין גזיזין דחשיבי לבגדים ולשמש בהם שימוש תבן, ולכן בייחוד לעולם סגי, [ומה"ט עדיפי מעפר לכסות בו, שאינו שימוש חשוב], מיהו שימוש לשבת אחת לא מהני אף לרשב"ג דסגי בחשב, בחריות אפי' לשבת אחת כמש"כ סק"ח י"ב, כיון שעיקר מטרתו לבגדים, ולא מתבטל משימוש האיסור ע"י ייחוד פעם אחת.

### בדברי רב אסי דישיב מהני, ומה דעת ת"ק ורשב"ג בזה

ב. שם ורב אסי אמר ישיב אע"פ שלא קישר ואע"פ שלא חישיב, פשטות הלשון דמחשבה עדיפא מישיב, אבל בסברא צ"ב, וגם לשון אע"פ שלא קישר מיותר, דכיון שלא חשב ודאי שלא קישר, שאין אדם קושר ההוצין זל"ז בלא מחשבה לצורך ישיבה, ולפי' הרמב"ן דישיב הוי תיקון קצת כעין קושר, י"ל שהזכיר אע"פ שלא קשר לומר דנהי דבעלמא ס"ל להצריך קשירה, אבל ישיב בו תיקון קצת ודמי לקשירה וסגי בזה.

מיהו לשון הגמ' משמע דרב אסי מיקל טפי מכולהו, ואמנם ודאי דא"צ חשב בישיב, אבל מנ"ל דבלא ישיב ס"ל דסגי בחשב, וש"מ דס"ל דישיב בלא מחשבה גרע מחשב, ועוד דמקשינן רב אסי דאמר כמאן, ואם איתא דישיב הוי תיקון קצת כפי' הרמב"ן, א"כ רב אסי רק החמיר טפי מרשב"ג, ואין גילוי בדברי רשב"ג מאי ס"ל בישיב.

ויותר מיושב דרב אסי חידש סברת ישיב, דכיון שהתחיל במלאכה הר"ז כייחוד במעשה, וסברא זו משמע דלא קים להו לרב ושמואל מדלא הזכירו עצה זו, וכן פשטות הברייא דרבנן דרשב"ג לא ס"ל כרב אסי שהרי הצריכו קשר דוקא, ואין לחדש דרשב"ג ס"ל גם סברא זו.

דקש לאו בר מיעבד מעשה הוא, או דכר וסדין שעליו כמעשה דמי.

**שם ומאן תנא כו', בעובדא דר' חנינא בן עקיבא**

ג. שם ומאן תנא דפליג עליה דרשב"ג כו', כברייא קתני לה בשם רבנן, אלא דתלמודא סבר דיחידא פליג עליה, ובאמת ר' חנינא גופיה לקמן קכ"ה ב' אמר דרבי לא הצריכן למעשה והיינו כרשב"ג, ולכן סבר דרחב"ע יחידא הוא.

**דין מחשבה בשל אחרים ובשל הפקר**

שם ומצא חריות של דקל שגדרום לשום עצים ואמר להם לתלמידיו כו', נראה פשוט ששאל רשות מהבעלים, ולא הוצרכו להזכיר ד"ז בגמ', ונקט לשון ומצא כיון שחיפשו עצה מה יעשו בבית המשתה, ונודמן לפניו ומצא חריות הרבה ועי"ז הצליחו לתקן את בית המשתה, וכן לקמן קכ"ה ב' אמרו שמצא רבי נדבך של אבנים, ופשוט שאינו הפקר, ונטל רשות להשתמש בהם. - מסתברא דבמקום שאין חשש שיקחום אחרים מהני מחשבתו בהפקר אע"פ שלא זכה בו, דסמכא דעתיה להכין במחשבתו כבשלו.

שם צאו וחשבו, משמע דלא סגי במחשבה ידיה, דבעינן התייחסות מפורשת לחריות מסוימות שישבו עליהם, ולבדוק אם יש חריות עם קוצים שאינם ראויין לשיבה, או סיבות אחרות, ולפ"ז צאו לשדה ותבדקו ותחשבו קאמר, וכן בירושלמי פ"ד ה"ב בחרו לכם חלקי אבנים [אבנים חלקות], ואתם מותרין לטלטלן למחר, ואמרינן צפוראי אמרי עד שיחשוב, עי"ש, ועי' ר"ח קכ"ז א' שפירש שכל אחד יחשוב לעצמו.

**בהיתר דטרידי**

שם ולא ידענא אי בית המשתה כו', פי' דרחב"ע התיר להם במחשבה ואמר שהטעם משום דטרידי, וזעירי לא זכר אם טירדת בית

ציפה מדכתיב בגד, ולמדנו מזה שמשמשין בהן כעין בגד, אלא שאין מק"ט מפני שאינם מושלמין בטיב כבגד, ונעי' לעיל מ"ח א' דציפי צמר אין מטלטלין אותן, ועי' בסמוך].

ולפ"ז לענין מוקצה בכל ענין מותרין, ולענין הוצאה כיון שאין נראה עליהם צורת בגד הר"ז כנושא גיזי צמר על גופו, ולכן הצריכו שיהא עליה צורת בגד קצת בצביעה וכריכה, או בחד מינייהו, ולא מהני מחשבה להתיר הוצאה בהן, שהחסרון בצורת בגד ולא ביחוד, והנה מבואר כאן כברייא דהיכא דיצא בהן מבעו"י מהני תחלת מלאכה כמו מעשה, ומזה סייעתא לרב אסי לענין מוקצה דהתחיל במלאכה כמעשה דמי, ונרב ושמואל ודאי מודו לד"ז, וי"ל דס"ל דכיון דהתם מיוחדין לכך וחסר רק צורת בגד, לזה שפיר מהני התחיל בלבישה, אבל לא לאפוקינהו מעצים למיהוי לשיבה], וכיון דאשכחן כברייא סברא זו ס"ל לרב אסי שאין לדקדק מסתמות ברייתא דרשב"ג דפליגי על ד"ז, דאינהו בע"ש כשלא ישב ואין שייך אצלו ישיבה כעת רק לשם הכנה, וזה לא מהני.

שם אמר רב אשי אף אנן נמי תנינא כו' או שהיה עליו כר או סדין מנענעו בידו, הסדין והכר שהוא מכסה כל המטה כסדין, עי' תו' ע"ז ס"ה א', אין נותנין אותן על הקש כדי לשכב עליהן אלא לאחר שמיישרין הקש שיהא ראוי לשכיבה, ולכן הכר והסדין שנפרסו כדי לשכב עליו חשיבי התחיל במלאכה, אפי' אם עדיין לא שכב, דחשיב מעשה המוכיח על תחלת מלאכה, וש"מ דהתחיל במלאכה כמעשה, שהרי לא הוזכר שחשב לשכב עליו בשבת אלא שכב רק בע"ש או שחשב לשכב בע"ש ונמלך, אבל לשבת לא חשב כלל, וא"כ אין כאן מחשבה, ושמואל מצי סבר דכיון שנתן סדין ש"מ שחשב, ואף לרב י"ל

המחשבה מועילה לגמרי, ורק בכח זה מהניא המחשבה.

### שם האבן שבקירוייה, בביאור נופלת ואינה נופלת

ד. קכ"ה א' מתני' האבן שבקירוייה אם ממלאין בה ואינה נופלת, בפשוטו נופלת לגמרי מן הקירוייה, וזהו שאמרו בגמ' כיון דלא הדקה בטולי בטלה, שאם אינו חושש על איבוד האבן לגמרי, הר"ז יחוד גרוע, אבל אם האבן מהודקת לדופן, ובשעת המילאוי שמיישר הקירוייה הרי האבן נופלת לשולי הקירוייה, נדקירוייה שהיא דלעת ארכה פי שנים ברחבה, ופותרין פיה במקום הצר, והאבן בדופן הארוך ועי"ז היא שוקעת ומתמלאה מים, ומושך בחבל ומיישרה ומעלה אותה], בזה ליכא למימר בטולי בטלה כיון דסו"ס משתמרת האבן בתוך הקירוייה, מיהו לשון הגמ' בהדקה משמע שאינה מתנדנדת בתוך הקירוייה, ועמשנ"ת עוד בסמוך בזה, וק"ק איך מהדקין אותה לדופן שא"א לנקוב הקירוייה שלא ישפכו המים, ולא משמע שקושרין אותה מבחוץ, ולשון רש"י שקשורה יפה לפי הקירוייה, ואולי סמוך לפיה אין חוששין מלעשות נקב לחוט שקושר בו, והנה בסתמא אין נותנין אבן גדולה שלא תכביד על הקירוייה עם המים יחד, ואפשר לחקוק מעט בצדה ולהדק האבן בחקק, ועי"ז תשאר במקומה ותסתום מקום החקק.

האבן שבקירוייה מהודקת לצדה של הקירוייה, שאם תהיה בשוליה לא יכנסו המים, כיון שצריך להשקיעה כולה וסתמא אינה שוקעת, ורק כשהאבן בצדה והיא שוכבת על צדה ונכנסין המים במקום ששוקעת ועי"ז היא שוקעת כולה בצירוף כח המים שנכנסו עם האבן, וכנראה לצורך זה מהדקין האבן לדופן סמוך לפיה, אבל לשון נופלת משמע לגמרי מחוץ לקירוייה,

המשתה או בית האבל, ושניהם שוין שההיתר משום דטרידי, מיהו צ"ב מהו גדר היתר זה, דאם מחשבה לא מהני הר"ז נשאר מוקצה, ולא משמע שהתיר מוקצה לכבוד בית המשתה, ואם בשעה"ד סגי במחשבה א"כ הוא מודה לרשב"ג בעיקר הדין, אלא שאינו סומך ע"ז לכתחלה.

והריטב"א וכן בהגהות הגרא"מ על הרא"ש כתבו לפרש דכיון דטרידי ולא מצו לקשר הו"ל לענין זה כמידי דלאו בר מיעבד מעשה הוא, דליכא למימר דמחשבה לחוד אינה החלטה חזקה להחליף מעצים לשיבה, שאם היתה החלטה גמורה הוה עביד מעשה, דהכא י"ל שרק מכח הטירדא לא עשו מעשה, אבל הדברים סתומין בלשון הגמ', שא"א ללמוד כל זה מתיבת טרידי לחוד.

והרמב"ן פי' דרחב"ע אמר להם כדי שנשב עליהם בבית המשתה, ומזה דייקו שבמקום אחר לא הי' מתיר במחשבה לחוד, ואפשר דכיון שכולם ידעו שהם בבית המשתה, לכן לא היה צריך להזכירו בהדיא אלא להשמיענו שרק בגלל זה הוא מיקל, ולכאורה יש לפרש שבהדיא אמר להם שמיקל מפני בית המשתה, ועכ"פ מבואר ברמב"ן שהקיל לצורך בית המשתה, [ועי"ש שמקילין בעוד אופנים לבית המשתה], וכ"ה פשטות הגמ', ומה שאמרו דטרידי היינו לומר שלא היה בידם לקשר, ולכן חשיב צורך בית המשתה להקל להם, שאם היה להם זמן, לא שייך להקל מפני בית המשתה.

ויש ללמוד מזה דחשב לחוד מפקיע ממנו שם מוקצה, אלא שלא התירו חכמים לסמוך ע"ז אלא במקום צורך מצוה, אבל אם אירע צורך מצוה כבית המשתה בשבת ולא ידעו מזה קודם שבת, לא יוכלו להשתמש בחריות שחשב עליהן, דבעינן שקודם שבת ידעו שלצורך מצוה

### ביאור החסרון בלא הדקה, ובדעת רב אסי נ' א' בסוגיין

ה. שם גמ' כיון דלא הדקה בטולי בטלה, פי' כיון שאינו חושש שמא תפול האבן ותאבד, ש"מ שאינו מייחדה לשימוש זה, וייחוד גרוע כזה לכו"ע לא מהני, ומה"ט לא הקשו מרישא לרשב"ג, כדמקשינן מזמורה, ומה"ט ניחא אף לרב אסי דלעיל נ' א', (ולאו היינו רבי אסי דשמעתין תלמידו של ר' יוחנן דמיכף כייף לרב הונא תלמידו של רב, ורב אסי גדול משמואל, כדאמר ב"ק פ' ב').

מיהו קשה היכי מוקים רב אסי למתני' דאבן שע"פ החבית, הרי אף בשוכח דין הוא שלא תהא מוקצה, דכיון שהתחיל להשתמש בה מע"ש, אע"פ שלא ייחדה לשבת, סו"ס היה כאן תחלת שימוש כמו ישב ע"ג חריות, ומ"ט חשיבא מוקצה.

ואפשר דסתם שוכח באבן שע"פ חבית היינו שהיה דעתו להניח עליה כיסוי יפה, ומכיון שיהא לחבית כיסוי הרי הוא משליך את האבן, ולא שייך לומר שמשאיר האבן לשימוש כיסוי, שהרי שוב אין לו צורך בכיסוי האבן כלל, ולכן תחלת השימוש מע"ש לא מהני, כשכונתו להפסיק שימושה בשבת, ול"ד לחריות שאין שום מניעה שיצטרך להשתמש בהם בשבת, וגם אם לא חשב ע"ז בהדיא, הרי הם מיועדות כל הזמן לשימוש זה, וכן קש שע"ג המטה.

ובנדבך של אבנים י"ל דג"כ לא מהני תחלת שימוש לרב אסי, כיון שסתם אבנים עומדות לבנין, ואין עומדות לשיבה, כך שבכל אופן השימוש הוא עראי ועומד להתבטל, ולכן לא שייך לומר שתחלת השימוש משוי ליה כלי, כיון שהוא שימוש עראי, ורק מכח ייחוד לשבת שייך להתירה, ותליא בפלוגתא אם בעינן מעשה או לא, ועמ"ש"כ לעיל נ' א' דישיבה שלא לצורך

שע"י שטף המים שנכנסין האבן צפה ויוצאת מן הקרויה לגמרי, מיהו ע"י לשון ר"ח שנותנין בתוכה אבן מהודקת שלא תהיה מתנדנדת, ומשמע שאם אינה קבועה בהידוק הרי היא נופלת, וכלשון הגמ' כיון דהדקה שויה דופן, ואפשר דכיון שאינה מהודקת ונופלת לשולי הקרויה הרי אינה ראויה למלאת בה כמשנ"ת, ולכן בכל ענין שאינו מהדקה הר"ז יחוד גרוע.

### שם זמורה שהיא קשורה בטפיח

שם ב' זמורה שהיא קשורה בטפיח, [טפיח הוא כלי קטן שאפשר לדלותו ע"י זמורה], ממלאין בה בשבת, כאן לא מסיים ואם לאו אין ממלאין בה, ואם מפני שהטפיח ממלאין בו בכל ענין, הרי ממלאין בה על הזמורה קאי, [דטפיח לשון זכר], ושייך לומר ואם לאו אין ממלאין בה, והיינו כגון שייחדה ולא קשרה והיא חתיכת זמורה בפ"ע, ואע"פ שאינה מחוברת לטפיח כלל יכולין לדלות בה, כדפרש"י כגון שיש עקמומית בראש הזמורה כעין מזלג שראוי לדלות בה טפיח, ויש לעי' למה לא פרש"י בעניבה או קשר אחד, ואפשר שאין אפשרות של עניבה ע"י זמורה, ובקשר אחד צמוד לטפיח יתכן שאסור, ולמ"ש בגמ' דמיירי במחוברת א"כ י"ל דבתלושה בכל ענין ממלאין, ולכן לא אמרו ואם לאו, ואם נימא דמותר לקשור בעניבה או קשר אחד מצינן למימר שאם בא למלאות בה בלא קשירה אפשר דליכא שמא יקטום, ורק כדי לקשור בשבת בעניבה איכא שמא יקטום, אבל ברש"י מבואר דבכל ענין חיישינן, וזה לשיטתו שהוא פירש שהקטימה מפני שהיא ארוכה, ולא שתהא ראויה לקשור בה. – ומשמע שיש חידוש בקשירה, ולכאורה פשיטא דשרי, ונראה מזה שאין חיבור הזמורה לטפיח אלא לשעתו.

סתם, והרי לקושטא דמילתא מתפרש בייחוד בעלמא, אלא ש"מ שא"צ מעשה גדול למהוי תורת כלי, אלא שיהא ניכר שאינו עצים ואבנים בעלמא, אלא מתוקנין לצורך שימוש מסוים, כדקרינן לשריתא תורת כלי בעירובין ק"ב א' אע"פ שהיא קורה בעלמא, מיהו צ"ע דלכאורה ע"י בית אחיזה נעשה ג"כ תורת כלי, ועי' בזה לקמן סק"ח.

מיהו אכתי קשה מאי מותבינן אשמעתין מאבן שבקירוייה הרי סתמא אינה עשויה בצורה מיוחדת, ואף אם האבן המהודקת מיוחדת, אבל זו שממלאין בה ונופלת א"צ לזה צורה מיוחדת, וי"ל דכיון שהיא בתוך הקרויה הר"ז בעצמו תורת כלי, ובסמוך כתבנו כן אף בכיסוי החבית.

שוב נראה דאבן שע"פ החבית א"צ תורת כלי, דכיון שהיא משמשת עם החבית יחד, זהו גופא תורת כלי או תואר כלי כלשון הירושלמי, דכיון שמשמשת עם החבית יחד זהו תואר כלי שלה, וכן אבן שבקירוייה כיון שמתקנת בתוך הקירוייה זהו תואר כלי שלה, ובזה מיושב טפי מה שסתמו בגמ' ולא ביארו דמיירי באבן מתקנת בתואר כלי, וכן לא הזכירו באבן שבקירוייה תורת כלי, ופשטות הדברים שבכל ענין האבן מותרת בטלטול לר' אסי, וא"צ תואר כלי, ולפמש"כ דאבן שמשמשת עם הכלי, א"צ עוד תואר כלי, ניחא.

וא"ת הרי לקמן הצריך ר' אסי משמיה דר' יוחנן תורת כלי בכיסוי כלים, הרי בהדיא דאע"פ שמשמש ככיסוי צריך עוד תורת כלי, וי"ל דהתם מיירי בכלים המחוברין לקרקע או בכיסוי קרקע, וכיון שאינם מטלטלין עם הכלי, דיינינן להו ככיסוי לחוד, וכנגד שהתקינו לפתוח ולנעול בו דבעינן תורת כלי, וכבר כתב הרשב"א בשם הראב"ד דבעינן תורת כלי רק במשמש עם הקרקע, והקשה עליו מחריות, ולמש"כ ניחא

לא חשיבא תחלת שימוש, כיון שעושה כן להכנה ולא לשימוש.

**בנדבך השימוש עראי מפני שעשוין לבנין,** ועוד שאינם ראויין לשיבה קבועה, אבל חריות נהי שאינם ראויין לשיבה קבועה, מ"מ שייך לייחדם לשיבה לכל משך הזמן שהם לחים ונוחים לשיבה.

### בדעת רבי אסי באבן שע"פ חבית, ובדין תורת כלי

ו. שם נעשה כיסוי להחבית, הקשו בתו' הרי רבי אסי מצריך שפשוף בסמוך, וכן לקמן קכ"ו ב' מצריך רבי אסי תורת כלי, ובפשוטו יש ליישב דאבן שע"פ החבית סתמא משופשפת, דהיינו שהחליקו אותה באופן שתסתום פי החבית יפה, דאל"כ יכנסו שם רמשים, ואסורה משום גילוי, ולכן לא הוצרכו לפרש דכיסוי של החבית סתמא תורת כלי עליו, דהיינו שניכר עליה שהיא מיוחדת לצורך כיסוי, אבל אבני בנין להתאימן לשיבה צריכין שפשוף מעט, וכלשון רש"י צאו ושפספסו מן הטיט שיהיו נאות לישב עליהן ולמחר תלמדום דבמעשה כל דהו נעשה כלי, דאבני בנין שיש עליהם טיט הם מושלמין לבנין, ולכן ע"י השפשוף ניכר שהשלימו אותם יותר מבנין וראויין לשיבה נקיה ונוחה, אבל אבן שסותמת פי החבית מוכרחין להחליקה יפה, וממילא יש תורת כלי עליה.

וכן מבואר בסוגיא קכ"ו ב' דקנה שהתקינו בעה"ב להיות פותח ונועל בו, מתפרש שפיר בשיש עליו תורת כלי, ומתפרש גם בלא תורת כלי, וש"מ שהחילוק בין תורת כלי להתקנה בעלמא אינו חילוק גדול, דאי לאו דאשכחן דרשב"ג לא מצריך קשירה וסגי ליה בייחוד של נמלך, הוה מפרשינן דבריו בקנה שהתקינו ויש בו תורת כלי, ואם איתא דתורת כלי הוי שינוי גדול וחשוב, איך סתם רשב"ג לשונו מתוקן

דודאי בחירות ואבנים בעינן תורת כלי, אבל כשהם משמשים עם הכלי יחד, זהו תורת כלי שלהם.

**ביאור דברי ר' אמי דס"ל כרב נ' א', ולא ס"ל מדין תורת כלי, ובירושלמי בסוגיין**

ז. שם ואזדור לטעמייהו כו', הענין מתיישב, דר' אמי סבר שצריך מעשה גמור כקשירה ודלא כרשב"ג והיינו כדבר נ' א' דאמר קושר, והיינו דאמרינן קמ"ב ב' משמיה דרב דבמניח נעשה בסיס כדר' אמי, ולכן פירש הא דר' יוחנן שרבי הצריך מעשה גמור דהיינו צאו ולמדום, שהיינו המושבות בתיקון מעשה גמור, כגון שחיברו האבנים זל"ז בטיט שיהא ספסל ארוך, או שהתקינו אבנים לישיבה ומשענת, או שקבעום יפה בקרקע שיהיו ראויין לישיבה ביושר, מיהו בכל הני הוו כמחובר ואסור לטלטלם, וצ"ל שיישרו הבליטות והצמידום יפה זל"ז כמ"ש בירושלמי, ועכ"פ פקע תורת מוקצה מהם ע"י מעשה גמור כמו קשירה, וסתמא לאו בר מיעבד מעשה טפי מזה נינהו.

**ובירושלמי פ"ד ה"ב אמרו דלר' יוחנן צריך תואר כלי באבנים, וס"ל כר' בר חנה**  
דלא מצריך קישור גמור בחירות, אבל מצריך מעשה שע"ז יהא להם תואר כלי, למדנו שכו"ע משוים אבנים לקורות ולחריות, ושתואר כלי הוא פחות מקישור, והרמב"ן במלחמות הביא רישא דירושלמי, אבל בהמשך מבואר שם שאין חילוק בין חריות לאבנים, ור' יוחנן שהצריך תואר כלי באבנים סבר כרבה בר חנה שמצריך תואר כלי בחירות.

**שם מאי אמר להו ר' אמי אמר צאו ולמדום כו', אפשר שלא שמעו מר' יוחנן מאי אמר להו**  
אלא דאזדור לטעמייהו כיון שלר' אמי צריך מעשה גדול מסתמא צאו ולמדום אמר להו, ולר' אסי צאו ושפשפום אמר להו שהוא מעשה

קטן, ולפ"ז אזדור התם לטעמייהו דהכא, שמכח דבריהם כאן למדו גם לבאר כן דברי ר' יוחנן שהצריכם רבי למעשה.

**בירושלמי שם ר"ז אמר עד שיקרדם, ור' יוחנן**  
אמר עד שיהא עליהם תורת כלי, ואמרו שם דרב שמצריך קישור בחירות, ור"ש ב"ר יוסי שמצריך קישור בעורות, ור"ז שמצריך קירוד באבנים, אמרו דבר אחד, למדנו דקירוד היינו מעשה גמור כקישור בחירות, ומצינו בתוספתא דכלים הובא בר"ש פ"י מ"ד בשולי הכלים קירדסן ושיפן ועשה מהם כלים, למדנו שקירוד הוא מעשה גדול ליישר הבליטות הגדולות, ושיפוי הוא מעשה קטן להחליקן, ובירושלמי אמרו דמ"ד שישפשף לא מצינו לו זוג דסבר כותיה, ור' יוחנן שאמר תואר כלי כרב"ח וריו"נ שהם אינם מצריכין קישור גמור רק מעשה מועט לתואר כלי, ואין חילוק בין גדרום לשכיבה או לאהלים, וכ"ז מתיישב כמו שפירשנו בתלמודן.

**שם איתמר ריב"ש אמר סואר של קורות הוי כו'**  
אבל גשוש קפיד עליה, פלוגתא זו מתיישבת טפי כדעת ר' חנינא שלא הצריכם רבי למעשה, [וכ"מ בירושלמי פ"ד ה"ב דר"י בן שאול תני צבר של קורות שחישב עליהן מאתמול מותר לטלטלן, ואמרו שם דצפוראי שאמרו שרבי אמר להם לגבי האבנים צאו וחשבו וסגי במחשבה, אמרו דבר אחד עם ר"י בן שאול], דסתמא אין עושין שפשוף בקורות, וניחא דלא מהני ייחוד היכא דקפיד עליה, דבטלה דעתו שאע"פ שמייחדה דעתו על שימוש האיסור שבו, אבל אם עשה מעשה גמור מסתבר טפי דמהני בכל ענין, וגם סתם קורות אין משפשפין אותן.

**גשוש של ספינה מיושב טפי שהוא כמו גשיש של מטה זבים פ"ג מ"א, ופירשו שם שהוא**  
מהדק את פרקי המטה, מיהו יש שם בתוספתא



תורת כלי, דכיון שהוא משמש עם הכלי התלוש זהו תורת כלי שלו.

ויש לעי' כיון שיש לו בית אחיזה מה צריך עוד תורת כלי, הרי תורת כלי בא לאפוקי שאינו כעצים ואבנים בעלמא, אלא הוא משמש צרכי האדם ככלים, וכיון שיש לו בית אחיזה הר"ז מוכיח שהוא כלי, כענין שאמרו בעירובין ק"ב א' עשה לו בית יד מהו א"ל בוכנא קאמרת, למדנו שבית יד משוי ליה ככלי גמור.

ונראה דאחיזה הוא רק נקב שאפשר לתפוס בו ולפתחו, ובזה ס"ל לר' יוחנן דכיון שהוא משמש לקרקע מיחזי כדף של קרקע שהוא מוקצה, ולכן בעינן תורת כלי, מיהו לעיל קכ"ה א' מבואר דבית יד ובית אחיזה היינו הך, ונראה מזה דבית יד מהני לבונה, אבל לטלטול בעינן דבר המיטלטל ולכן בעינן תורת כלי, ודוחק, וצ"ל שיש בית אחיזה שאינו משנה צורת הכיסוי ובזה הצריכו תורת כלי, וה"ה דבחירות ואבנים בעינן תורת כלי, אבל כשמשמשים לכלים והם עליהם זהו תורת כלי שלהם, וכבר דנו בזה הראשונים ונתבאר בשבת ס' מ"ב בארוכה.

שם וכ"ת ה"נ דאיכא תורת כלי עליו כו', ענין תורת כלי הוא משום מוקצה, ורשב"ג בברייתא זו מייירי בדין בונה, וקאמר שא"צ קשור לדין בונה, דהיינו שע"י שהוא קשר לחבל ניכר שאינו תקוע כאן לעולם בתורת בנין, אלא הוא כלי תלוש שנועל בו, ומה"ט מהני קשור בניטל באגדו עירובין ק"ב א' דניכר שהוא דבר תלוש, וכיון דהתקינו דקאמר רשב"ג לענין בונה איתמר, שפיר סתם ר' יוחנן דהלכה כמותו, דבאמת משום בונה בהתקינו סגי, אלא דמשום מוקצה בעינן תורת כלי, דהיינו שניכר על הקנה שהוא משמש לצורך האדם, ואינו כשאר קנים דעלמא, ושפיר אפשר דרשב"ג נמי מצריך קשירה, ומסיק דבהא דמוקצה פליג עליה

ארבע רגלי הגשיש, ועכ"פ משמע שהוא הבסיס של הספינה, ומלשון ספינה גוששת, והם עשויין לבנין הספינה, ולא לגשש עומק המים שלזה אין נוטלין קורה רחבה וישרה, אלא ברזל דק וארוך וכיו"ב.

ולפ"ז דין גשוש כדין הקורות ששניהם עשויין לבנין, ולא שייך לדון בו משום כלי שמלאכתו לאיסור, דהא מבואר שצריך מחשבה, וכלי שמלאכתו לאיסור א"צ מחשבה אא"כ מוקצה מחמת חסרון כיס.

אפשר שנחלקו אם היה סואר של קורות לבנין שראויות פחות לשייבה, או סואר של קורות עבים של גשיש הספינה שראוים יותר לשייבה, או שהיו ביניהם גם גשישין של ספינה ונחלקו אם רבי התיר גם הגשישין, ועי' לקמן ס"ק ט"ז דיש להסתפק אם ר"ח ור"י מודו דמהני מחשבה בקורות.

לענין הלכה לכאורה אין מה להזכיר כאן הלכה כרבה לגבי רב יוסף, כיון דחד אמר משמיה דר' אמי וחד משמיה דר' אסי ולא פליגי, וצ"ע במלחמות שנסתייע דהלכה כרבה לגבי רב יוסף, והרי כו"ע מודו דר"א ור"א נחלקו בביאור הצריכן רבי למעשה שאמר ר' יוחנן, כדאמרינן ואזדו לטעמייהו, ומשמע דס"ל שרבה דחה דברי ר' אסי וקיבל דברי ר' אמי.

קכ"ו ב' והוא שיש תורת כלי עליהם, ענין תורת כלי למוקצה ובית אחיזה לדין בונה, ומ"ט בית אחיזה לא חשיב תורת כלי

ח. קכ"ו ב' ואריב"ש א"ר אסי א"ר יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן, הא דמצריך תורת כלי היינו משום מוקצה, וכדמפרשינן בסמוך דהיינו דלא כרשב"ג דחריות, ולעיל נתבאר דדוקא בכלים המחזירים ס"ל הכי או בכיסוי קרקע, אבל כיסוי של כלי תלוש א"צ



ורשב"ג פליג אפי' לשבת אחת, דהא התנא דפליג ארשב"ג הוא רחב"ע ושם מיירי לשבת אחת של בית המשתה, ב. עובדא דרחב"ע לשבת אחת, ואתיא כת"ק דרשב"ג. ג. בעפר משמע דאפי' לעולם יש להצריך מעשה במידי דבר מיעבד מעשה. ד. האבן שבקרויה אפי' לעולם, ומותבין מנה לאבן שע"פ החבית, בתרווייהו לרבה ור' אמי בעינן מעשה, ולרב יוסף ורב אסי לא בעינן מעשה, ה. ומייתנין מעובדא דרבי דהויא לשבת אחת, [וזהו מקור תורת כלי של ר' יוחנן לדעת ר' אסי שלמד כן מעובדא דרבי שהצריכן למעשה שפשוף], ו. ומדמינן קנה שהתקינו לעולם לחירות, ז. וכן כיסוי כלים הם לעולם.

וכן בירושלמי משווה לעולם ולזמן, לענין מעשה ותואר כלי ומחשבה.

### בירושלמי בפלוגתא רב ורב"ח בדין חריות ונדבך של אבנים

בירושלמי מבואר שרב שהצריך קישור בחריות לאוהלים מצריך בנדבך של אבנים מעשה גדול כמו ר"ז שמצריך שיקדם, וא"צ תואר כלי, ורב"ח שמצריך קישור בגדרן לשכיבה וש"מ דלא סגי ליה במעשה הגדירה, ס"ל כר' יוחנן דבעינן תואר כלי, וזה מספיק גם בגדרן לאוהלים, דס"ל שא"צ מעשה אבל צריך שיהא ניכר עליהם שהם משמשים ככלים, ובתלמודן חשיב שפשוף תורת כלי, אבל בירושלמי אמרו דמ"ד שפשוף לא אתיא כמ"ד תואר כלי, ונראין הדברים שהוא יותר מעשה מתואר כלי.

### בדין כיסוי הכלים

ט. קב"ז ב' מתני' כל כיסוי הכלים שיש להם בית אחיזה ניטלין בשבת, פרש"י דהנדרון משום דהוי כבונה, וכשרואים שיש לו בית אחיזה מוכחא מילתא דלמישקל ואהדורי

דרשב"ג, אבל אין זה מענין הברייתא, ולכן אין הכרע בברייתא אם מיירי בתורת כלי, דרשב"ג קמ"ל שא"צ קשור כלל לענין דמיחזי כבונה, ונדון מוקצה דבר צדדי הוא, ומתפרש באופן שאינו מוקצה.

אבל לר' אמי שצריך קשור משום מוקצה, לא מצי רשב"ג למימר שא"צ קשור אלא מתוקן, שהרי האמת שצריך קשירה, ולכן לא מצי ר' יוחנן למיסתם הלכה כרשב"ג, אע"פ שכונתו לענין הבונה שבדבריו, דמ"מ אין דבריו נכונים שאמר שא"צ קשור, אבל לר' אסי שחסר רק מעשה כל דהו לתורת כלי, שפיר קאמר רשב"ג דסגי בהתקינו, ונמצא דר' אמי פליג על מה שאמר ר' אסי בשם ר' יוחנן הלכה כרשב"ג, ויש ליישב דקשור דקאמר ת"ק היינו קשור ותלוי סמוך לדלת, וקשור דר' אמי היינו כעין בית יד ליטלו בו, מיהו בניטל באגדו דהיינו שתופס בבית יד והקנה נמשך עמו ג"כ מותר כמ"ש עירובין ק"ב א', [שוב נתבאר בהוספה לסימן מ"ב דניטל באגדו דהיינו הנגר עם הקלוסטרא ולא מיירי בבית יד כלל], וא"כ קישור שמצריך ר' אמי לר' יוחנן דומה לשל ת"ק, דהא בעינן מעשה המועיל לשימוש, ולא להיכר בלבד, ועמש"כ בזה לקמן ס"ק י"ג.

### בדין יחוד לעולם ולזמן

ואכתי קשה דבפשוטו קנה שהתקינו להיות פותח ונועל בו הרי התקינו לעולם, ולמה לא סגי בייחוד לעולם, ומהא דפשיטא לגמ' דקנה כחריות, ואע"פ שייחדן לישיבה לעולם לא מהני, ש"מ דבכל שדומה לעצים ואבנים דעלמא בעינן מעשה ולא סגי בייחוד לעולם, ולר' אסי סגי במעשה קל של תורת כלי.

בכולה שמעתין דחריות ואבנים לא חילקו בין ייחוד לזמן ליחוד לעולם, א. חריות שנמלך לישיבה נ' א' משמע אפי' לעולם,

בית אחיזה, ודוחק לומר דכיון שטמונים בקרקע אף לר' יוסי נקראין כיסוי קרקע, ולא פליג אלא בתנור הבנוי ע"ג קרקע, דהו"ל לגמ' לפרושי דל"ב לכו"ע גזרינן.

ויש לעי' דלעיל קכ"ה א' תניא העיד ר' יוסי משום ראב"י על כיסוי של תנור שאינו צריך בית יד, ואמר רבינא כמאן מטלטלינן האידנא כיסוי דתנורי דמתא מחסיא שאין להם בית אחיזה כראב"י, נואע"פ שר' יוסי חבירו של ראב"י דכולהו תלמידי ר"ע, ונמנה בגמ' אחרי ר' יוסי, וראב"י בכלאים פ"ד אמר משום חנינא בן חכניאי תלמידו של ר"ע, אפשר שהעיד ר' יוסי בשמו מהקדמונים, ועי' בסדר הדורות, והנה לל"ב דשמעתין הרי מתני' ר"י הוא ניהו שהעיד כן משמיה דראב"י, ובתו' הקשו למה לא אמרי כר"י דמתני', וטפי הו"ל להקשות דהא ר"י גופיה הוא המעיד בשם ראב"י, ומסתמא מעדותו של ראב"י שנה משנה זו, ומזה משמע דסוגיא דהתם אתיא כל"ק דפליגי בכלים המחוברים לקרקע, אבל בתנור לא שמענו, ומעדותו של ר' יוסי נלמד דהני עדיפי מהמחוברים בקרקע שטמונים בעומק ודמו לבור ודות, אבל תנור בולט ע"ג קרקע וניכר שהוא כלי, ואין כיסוי דומה לבונה, אלא משמש את הכלי, וגם מוכרחים לגלותו כל פעם מחדש.

ולפ"ז נראה דלא קי"ל כר"י דמתני', דהא רק בתנור דאיכא עדותו של ראב"י קי"ל להיתירא, ולהכי לא אמרו בגמ' כמאן כר' יוסי, כיון דלא קי"ל כר"י דמתני', וגם יתכן דתנור שהוא בנוי ע"ג קרקע גרע מכיסוי כלים, מיהו רש"י פי' דמחברי בארעא תנור וכירים, ואין כאן מחלוקת לשונות, אלא לישנא בתרא מבאר דמחברי כגון תנור, וכ"כ מהרש"ל בשם תו', וכ"מ ברש"י קכ"ב א' שכתב דפלוגתא היא במתני' בתנור.

עבד, מיהו לשון ניטלין משמע שאינם מוקצה, כבכוליה פרקין, מדלא קאמר נוטלין ומחזירין כדלעיל קכ"ב ב', וכן לעיל א' בנגר פותח ונועל בו, וי"ל דאה"נ דתרוייהו שמעינן ממתני' ועי' להלן.

שם גמ' אריב"ש אר"א א"ר יוחנן והוא שיש תורת כלי עליהן, פי' הא דקתני ניטלין בשבת כשיש להם בית אחיזה, היינו דוקא כשיש על הכיסוי תורת כלי, ופרש"י שלכן הוסיפו בגמ' לבאר דמודו רבנן בכלים תלושים, ורש"י גרס ודכו"ע בוא"ו שזה המשך דברי ר' יוחנן, אבל גם אם נפרש דסתמא דגמ' אמר לה, מ"מ מיושב שהקדימו מימרא דר' יוחנן שעפ"ז מבארים המשנה, דאל"כ הו"ל לגמ' לפרושי המשנה תחלה, ואח"כ להוסיף דינו של ר' יוחנן, וכיון שר' יוחנן פי' דמתני' מיירי בדאיכא תורת כלי עליהן, ואפ"ה הצריך התנא בית אחיזה, הר"ז מוכיח שבית אחיזה משום בונה הוא, וכיסוי כלי תלוש אין בו משום בונה, וגם יש לו תורת כלי מפני שמשמש כיסוי כלי, ומזה למדנו דכלים דקאמר ת"ק בדמחברי בארעא, ובזה פליג ר"י.

ונראה דלכך לא אמר ת"ק דכשאיין להם בית אחיזה אינם ניטלין, שזה אינו כלל בכל הכלים, שהרי התלושים א"צ בית אחיזה.

שם מ"ס גזרינן, מבואר מזה דחברינהו בארעא היינו שכל הכלי טמון בקרקע דומיא דבור ודות, ולכן שייך לגזור אטו בור ודות שהם קרקע ממש.

שם ל"א כי פליגי בכיסוי תנור כו', משמע דלת"ק כיסוי תנור מעיקר הדין אסור ולא משום גזירה, ולפ"ז משמע דבכלים שאינם בנויים ע"ג הקרקע, אלא סתם כלים תלושין המחוברים לקרקע לכו"ע לא גזרינן שהרי לא מצינו כאן פלוגתא לחדש גזירה, ולישניה דר' יוסי ודאי משמע שאין שום כיסוי כלי שצריך

לאשפה עומדת לשימוש קינוח טיט וכיו"ב, ותורת כלי עליה.

ולפ"ז מובן שאבני בנין שייחדם לשיבה לשבת זו, אם שפשפם חשיבי תורת כלי, שהרי לבנים תורת כלי עליהם, אלא שמקצה אותם לבנין, וכן אבנים מרובעות המתאימות לבנין, כיון שכשאינם עומדות לבנין הרי הם ראויין לשיבה, מהניא שפיר מחשבה לצורך ישיבה בלי מעשה.

ומה"ט חשיבא שריתא דהוה ביה ר' פדת תורת כלי עליה, והיינו מפני שיש לה צורה מרובעת כקורה של בנין, וניכר שאינה גזע עץ בעלמא.

אבל האבן שבקירוריה והאבן שע"פ החבית סתמא אין בהם תורת כלי, דהיינו שמניח אבן לפי המזדמן, ואינו מסתתה לצורך החבית והקירוריה, דבחבית השימוש לזמן קצר, ובקירוריה אין מעלה באבן מרובעת, ובזה פירשנו שהשימוש עם הכלי מועיל כמו תורת כלי, כיון שהוא כמייחד חלק מן הכלי.

ויש לעי' הרי האבן שבקירוריה ייחדה לעולם, ואין צורך להחליקה שתהא ראויה יותר לשימוש זה, וא"כ מ"ט לא סגי בייחוד זה, וי"ל דהו"ל להדקה לקירוריה, ואע"פ שמשמע שרק בתירוצ' נתחדש ענין ההידוק, אין הדבר כן דמעיקרא נמי המעשה ששייך לעשות באבן הוא להדקה, ונתחדש בתירוצ' דההידוק משוי לה דופן, והיינו מעשה גמור, אבל גם בקושיא ידעו שהמעשה ששייך לעשות באבן הוא להדקה, ולכן לא מהני מה שייחדה לעולם, כיון שאין השימוש מושלם בלא הידוק, ולפ"ז א"צ שתהא חלק מהדופן, אלא דלא משכח"ל ייחוד אמיתי באבן שבקירוריה רק באופן שאינה נופלת, וממילא נעשית כדופן.

ולעיל כתבנו לאידך גיסא דל"ב דפליגי בכיסוי תנור, כו"ע מודו דלא גזרינן בכלים דמחברי בארעא, שלא מצינו פלוגתא אלא במחובר גמור שאסור מן הדין, אבל הטמונים דמשום גזירה אין לחדש לל"ב, אבל הרי"ף פסק כל"ק וכת"ק ולא הביא שתי לשונות, ונתבאר במלחמות.

### בגדרי תורת כלי

י. בגדר תורת כלי מצינו בגמ' מ"ו א' שהחילוק בין כלי שאין לו שימוש היתר בשבת, דמהני הא דחזי לכיסויי ביה מנא להתירו בטלטול, לבין עצים ואבנים דעלמא דלא מהני מה שאפשר לכסויי בהו מנא, דהני יש להם תורת כלי, וביאור הדברים דחפץ שאדם שומרו לשימוש, בשימוש כל דהו נוסף הוא נותן דעתו גם ע"ז, אבל אינו מחזיק עצים ואבנים בשביל שימוש כיסוי בלבד, כענין שאמרו קכ"ג א' שמחט שאין בה נקב מותרת בטלטול כיון שראויה ליטול בה את הקוץ, אבל מחט שנשבר הנקב הרי היא מוקצה כיון שאדם זורקה, ואע"פ שאמרו מה איכפת ליה לקוץ בין נקובה לבין שאינה נקובה, שאין אדם שומר את המחט בשביל קוץ לחוד, אבל מחט ששומר אותה כדי לעשות בה נקב, הרי דעתו גם על שימוש הוצאת הקוץ, ולכן מיטלטלת בשבת.

וכן מצינו בגמ' קכ"ד ב' הני ליבני דאישתיוור מבניינא שרי לטלטולינהו דחזו למיזגא עלייהו, ופרש"י שכיון שהלבנים נשארו מהבניה, הרי הם עומדים לשימוש ישיבה והסיבה, ותורת כלי עליהם, אבל אם עשה מהם ערימה מסודרת הרי הוא מייחד אותם לבניה נוספת, למדנו שלבינה של בנין נקראת תורת כלי, מפני שהיא מתוקנת בצורה מיוחדת, ואם אינו מייחד אותה לבנין, הרי ניכר עליה שעומדת לשימוש האדם, ואפי' חתיכת חרס שנשברה מכלי כ"ז שלא זרקה

מעשה מה לעשות, שו"ר בב"י סי' רנ"ט ס"ב בשם האגור, ובד"מ הביא דברי המרדכי דבעינן מעשה גם באבנים, והדברים צ"ת כמש"כ, וכתב שם דלהטור סגי ביחוד, ובסברא אפשר לומר דתואר כלי צריך בכל דבר, שלא יראה כעצים ואבנים דעלמא, כמו דלא מהני גדרן לשכיבה בירושלמי, דאע"ג דאיכא מעשה בעינן תואר כלי, וה"נ אע"פ שאין מה להוסיף בתועלת הסמיכה, מ"מ אם היא נראית בלי תואר כלי יש להחמיר, ועפר שאני שאין מה להוסיף בו כלל.

**והב"י** בסי' ש"ח [סכ"ב] הביא דברי המרדכי שצריך מעשה [קצת כלשונו שום מעשה של תיקון] והוסיף כן על דברי הרשב"א בתשובה דסגי בייחוד אבן לפצוץ בה אגוזים לעולם, דמ"מ צריך שפשוף, וכתב בשם רי"ו דלא דמי לחריות, ולא נתפרשו הדברים דמאן דמצריך תיקון כל דהו היינו ר' אסי לתואר כלי, והוא מצריך כן גם בחריות כמבואר בגמ' קכ"ו ב', והרשב"א לא הצריך שום מעשה באבן שייחודה לעולם, והטעם מפני שלא הצריכו מעשה בייחוד לעולם כדאשכחן בגיזי צמר, ועוד י"ל מפני שאין מה להוסיף בתיקונה ע"י המעשה, שאם ישפוף האבן לא תהא עי"ז יותר ראויה לאגוזים, [שוב העירוני דכונת המרדכי בשם ר"י לפסוק כת"ק דרשב"ג נ' א', ואמנם א"צ קישור וסגי בשפשוף באבנים, אבל יסוד הדברים כת"ק דרשב"ג ולא סגי במחשבה].

**ובשו"ע** סכ"ב השווה כיסוי החבית באבן להעמדת הדלת באבן, ורק לפצוץ בה אגוזים סגי בייחוד, וסיים וי"א דלא שנא כו', והדברים סתומין דבפשוטו אבן שע"פ החבית לר' אמי בעינן מעשה דוקא, אפי' יחדה לעולם שהרי אבן שבקירויה יחדה לעולם, ואפ"ה אמרו ומותבינן אשמעתין, ועוד כתב הר"ן שאין דרך לייחד אבן לכיסוי חבית, [ואפי' מעשה

ויש לעי' מה הדין במייחד אבן לעצור בה את הדלת שלא תסגר, שהרי לכאורה אין מה להוסיף בה מעשה שתהא ראויה יותר לשימוש זה, שכל אבן מתאימה לזה, ואין יתרון באבן מרובעת טפי מסתם אבן כמות שהיא, שיש בה בליטות רבות, וא"כ י"ל דחשיב מידי דלאו בר מיעבד ביה מעשה, מיהו אפשר שלא אמרו כן אלא בעפר שלא שייך לעשות מעשה, אבל אבן אפשר להחליקה ולרבע אותה, ומסתברא דלר' יוחנן דבעי תורת כלי יש לרבע אותה דומיא דלבינה, וה"ה שיכול לייחד לזה לבינה או מרצפה, דחשיב שיש להם תורת כלי, כיון שצורתם מוכיחה שהיא מיוחדת ואינה אבן מן השדה בעלמא.

**ובמרדכי** סו"פ כל הכלים סי' תט"ז כתב דאבנים שטומנים בהם א"צ מעשה, שהם כעפר דלאו בר מיעבד מעשה הוא, שהמעשה אינו משפר את האבנים שיהיו ראויין להטמנה, וסיים אבל אחר שנטלו החמין אין לטלטלם מפני שאפשר בלא טלטולם, ואפשר שכונתו בזה דהו"ל ככלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו ומקומו, [שוב העירוני דכונתו דבכל שבת שטומן באבנים בחול בע"ש אינו מייחדם לשבת, מפני שיכול להוציא הקדירה בלי לנגוע באבנים, ורק ביו"ט ע"ש צריך לנגוע באבנים ולטלטלם כדי לסדר ההטמנה בהם, וד"ז צ"ע דמסתברא שכל המטמין חשיב יחוד לשבת], וכתב עוד וכן פסק ר"י דבלא שיפה האבנים בעי קישור, וכן באבן לסגור הדלת או להכות בברזא צריך שיעשה שום מעשה של תיקון מבעו"י, ואם לאו אסור, ולכאורה סיפא סתרא לרישא, דכיון שאבן להעמיד בה הדלת שלא תסגר או להכות בה בברזא, אין מעלה בשיפויה, א"כ הו"ל מידי דלאו בר מיעבד מעשה, [ולא משמע דבהטמנה הוי מעשה שהתחיל לטמון קודם שבת, כדין ישב בחריות, שהרי כתב הטעם מפני שאין

החבל שקשור עליה, שאם יתפוס בחבל תשמט האבן ותפול, ואם החבל מהודק ביותר שלא תשמט האבן, א"כ קשה לתחוב אצבעו שם, וגם אין דרך לישא אבן באצבע אלא ביד, ולכן החבל אינו מועיל שתנטל באגדו, וקשה א"כ מה תועלת בקשר החבל ע"ג האבן, הרי מעשה שאינו משפר את השימוש לא מהני מידי, וצ"ל דעבדיה להיכירא בעלמא שידעו בנ"א שיחדו אבן זו לשימוש, ולפמשנ"ת במרצפה באמת דינא כאשתיו מבינא, שאינה משמשת יותר לבנין, ולכן בקל מתייחדת לכל צורך, אבל אבן מן השוק שאין בה שום צורה יש מקום להצריך תורת כלי שתהא מיושרת קצת, מיהו כיון שאין תועלת לסגירה ע"ז, אין לנו מקור להצריך תורת כלי בזה.

ולענין להקיף אבנים לשפות עליהן את הקדירה, אם אין האבנים מיושרות דלית להו תורת כלי כלל, לכאורה יש להצריך מעשה כמו שפשפן, אבל בלבנים דאשתיו מבינא שבזמננו אינם מיוחדים לשיבה כלל, מ"מ כיון שיש להם צורה מיושרת מסתבר דביחוד סגי כיון שאין מה לשפר בהם לתועלת השפיתה של הקדירה.

### בישוב הסוגיות לפמשנ"ת ע"פ הירושלמי

יא. לענין הלכה בסידור הסוגיות כבר כתבנו לעיל שהמהלך ע"פ הירושלמי מיישב כל הסוגיות, וכן מבואר בירושלמי, אבל הפוסקים נקטו להלכה כר' אמי וכרב, וזה כרבנן דרשב"ג, ואעפ"כ נסדר תחלה יישוב הסוגיות לפרש"י וחלק מהדברים איתא ברז"ה.

א. סוגיא דבמה טומנין נ' א' משמע דהלכה כרשב"ג, ורב שהצריך שם קושר סבר כרבנן, וממילא גם נדחית מימרא דרב קמ"ב ב' דהא אתיא כרבנן ואנן קי"ל כרשב"ג, [והרי"ף העתיק מימרא דרב קמ"ב ב' משום דמשמע

להחליקה צ"ע אם מהני כיון שאין האבן ראויה לשימוש זה, מיהו פשטות הדברים דמהני], ולר' אסי א"צ כלום, דע"י שמניחה ע"פ החבית הו"ל תורת כלי שהיא כחלק מן החבית, ואפי' ייחדה לשבת אחת מהני, שזהו דין מניח שנעשה כיסוי להחבית, ומה שמצינו ייחוד לעולם זה רק בגיזין להטמנה ששימושן לבגדים חשוב יותר, כדאמרין מ"ח א' וכי מפני שאין לו קופה של תבן עומד ומפקיר קופה של מוכין, [ולעולם לאו דוקא אלא שמשתמש בקביעות כאילו אינם עומדים לבגדים, ובשימוש לכמה חדשים סגי].

ולענין הלכה כתב מרן זללה"ה בסמ"ב סק"ט דאבן ובקעת לסמוך בהן הדלת, מהני בהו מחשבה ליחוד כיון שדרכן בכך, כדין אבן לפצוע בה את האגוזים, ולדעת הר"ן סגי במחשבה לשבת אחת, ולדעת הרשב"א ביחוד סתמא, וכגון שכבר התחיל להשתמש בהן מבעו"י.

ובשו"ע סיים וי"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון מבעו"י, וכתב במ"ב דבשעת הצורך יש לסמוך להקל דסגי ביחוד לשבת אחת.

והנה המקור לשום מעשה של תיקון הוא מהא דבעי ר' אסי שישפשפום, והיינו משום תואר כלי, ולפ"ז לא מהני ייחוד לעולם, עד שיהא ניכר עליהם, ולפ"ז נראה דאבן מרובעת כמרצפה ולבינה סגי בייחוד לעולם לכתחלה, כדין ליכני דאשתיו מבינא, שהוחלטו לצורך זה, וה"נ כיון שיש להם צורה וייחוד לכך סגי בזה, ואפי' לשבת אחת כיון שדרכן בכך, וגם לאו בר מיעבד מעשה הוא, שאין מה להוסיף שתהא יותר ראויה לשימוש זה.

ומעשה במרצפה שבבית מרן זללה"ה שהעמידו בה הדלת שלא תסגר, וציוה לקשור עליה חבל, ולא נתפרש מה תועלת בחבל זה, דודאי אין דרך ואין אפשרות לישא האבן ע"י

כיון שהדבר מבואר בהדיא בסמוך משמיה דר' יוחנן.

ועי' להלן שמהא דמוקים רב אשי למתני' דזמורה כרשב"ג ג"כ מבואר דס"ל הכא דהלכה כרשב"ג, והיינו כר' אסי.

ג. ר' אמי חולק על כל הד' מימרות דר' אסי, א' שהוא אינו יכול לסתום הלכה כרשב"ג בקנה שהתקינו כיון שצריך מעשה גמור, [ונראה דרבב"ח משמיה דר' יוחנן ג"כ חולק על האי מימרא דר' אסי משמיה דר' יוחנן, וכ"ה פשטות הדברים שהלכה כמתני', וכדפליגי בגמ' קכ"ו ב' אם הלכה כמעשה רב, והוי שפיר ר' יוחנן לטעמיה בעלמא דהלכה כסתם משנה], אבל לר' אסי שפיר סתם כיון שאין מפורש בברייתא זו שא"צ תואר כלי כמבואר בגמ' דמצינן לפרושה בתואר כלי, אי לאו רשב"ג דלעיל נ' א', וכאן בברייתא מיירי בדין בונה, ולכן שפיר סתם הלכה כרשב"ג, ב' בכיסוי קרקעות לא סגי לר' אמי בתורת כלי, אלא בעינן מעשה גמור, ובמעשה גמור אפשר שא"צ תורת כלי, [כמבואר בירושלמי, שהם שני נדונים דלא תליין זה בזה], דפשטות הגמ' נ' א' שבגדרן לשכיבה א"צ כלום לרבנן ולרב והיינו כדר' אמי, ואע"פ שחסר בתורת כלי כיון שעשה מעשה גמור, [וכן מפורש בירושלמי בדעת רב, ובדעת רב"ח דפליג אדרב מצריכינן תואר כלי].

ולהאמור כיון שהדבר מוסכם דקי"ל כר' יוחנן דבעינן תורת כלי בכיסוי הכלים, וזוהי מימרא דר' אסי, ואיהו ס"ל דתורת כלי היינו מעשה כל דהו כשפשוף, וכהתקינן של קנה, והסוגיא נ' א' כרשב"ג, ומסוגיא דמייתנין לדבר קמ"ב ב' אין להסתייע כלל, שהדבר מובן דרב לשיטתו, ולא מיירי בגמ' בהכי, א"כ סתמות הגמ' כרשב"ג וכו' אסי, ושמעתי שכע"ז פי' בחזו"א סמ"ב סק"ו בדעת הר"ן, דלהלכה

ליה שזה כמסקנא דגמ' לאחר כל הסוגיות, אבל באמת לא נחתו שם בגמ' לדין מניח, רק הביאו שתי מימרות של רב דמתני' בשוכח, לענין אבן ולענין מעות, ואין בזה שום סייעתא לדין מניח באבן, כיון דהסוגיא לא מיירי בזה, והוצרכו להביא שתי המימרות של רב, להשלים דבריו במעות, וכיון שבסוגיא נ' א' מבואר דרב כרבנן דרשב"ג, מימלא מובן שדברי רב באבן כרבנן, וכדברי ר' אמי בשם ר' יוחנן, וזה מיותר לפרש יותר בגמ', כיון שכבר נתבארו בארוכה בסוגיות הקודמות], וממילא גם נדחו דברי ר' אמי משמיה דר' יוחנן, וכ"ז כמפורש בגמ' ולא חסר ביאור.

ב. ר' אסי אמר ארבעה דברים בשם ר' יוחנן, א' דלא סגי במחשבה רק בעינן תואר כלי, כדאמר קכ"ו ב' דר' יוחנן שמצריך תואר כלי פליג על רשב"ג, ב' דלא בעינן מעשה באבן שע"פ חבית ובאבן שבקירויה [ובנדבך של אבנים, דאזדי לטעמייהו דלא בעינן מעשה], ופרש"י דההנחה ע"פ החבית וההנחה בקירויה משוי לה כלי, ג' דבנדבך של אבנים א"צ מעשה גמור וסגי בשפשוף, כדפרש"י דבמעשה כל דהו נעשה כלי וכדלעיל דההנחה משויא ליה כלי, וזהו דין תורת כלי שהצריך ר' אסי לקמן, ורק במחובר כתב רש"י שהשימוש לפתוח ולנעול הוא תורת בנין ולא תורת כלי, ומבואר שזהו החילוק בין אבנים לקנה ונגר, ומבואר דחריות ואבנים דינם שוה, ד' דהלכה כרשב"ג בקנה שהתקינן שא"צ קישור, והיינו לשיטתו דסגי במעשה כל דהו, מיהו פליג על רשב"ג ומצריך תורת כלי דהיינו מעשה כל דהו.

וכל זה מבואר בדר' אסי שאמר שא"צ מעשה באבן שע"פ חבית ושבקירויה, ותוך כדי דיבור אמרו בגמ' דמה"ט אמר שא"צ למדום וסגי בשפשוף, ולא ביארו למה צריך שפשוף,



ובירושלמי בסוגיא דאבן שבקירוייה פ"ז ה"ו  
מיייתנן מאבן שבכלכלה [כמו  
בתלמודן מאבן שע"פ החבית], ושם א"ר יוחנן  
דבכלכלה מלאה פירות עסקינן, וטעמא דאבן  
שבקירוייה כיון דהדקה שווייה דופן, ואבן  
שבכלכלה לא הויא דופן, ומכ"ז מוכח דקי"ל  
כר' אמי דבמניח נעשה בסיס].

### בפשטות הסוגיות בד"ן יחוד לשבת אחת, ובד' הרמב"ן בסוגיא

יב. עוד בפשטות הסוגיות שאין חילוק בין ייחוד  
לעולם ליחוד לשבת אחת, אלא בדבר  
שבטלה דעתו להפקיר גיזין להטמנה, אבל  
בחריות ואבנים סגי בשבת אחת, אלא דבעינן  
מעשה כל דהו לשווי תורת כלי, או לחברו להיות  
חלק מהכלי.

בסוגיא נ' א' משמע דלא בעינן תואר כלי,  
שהרי בגדרן לשכיבה סגי לכו"ע, וכ"מ  
קכ"ו ב' דלרשב"ג א"צ תואר כלי, ומבואר  
דקי"ל כרב אסי דסגי בישב לחוד, ויש לעי' הרי  
בישיבה אין תואר כלי בסתמא, ובאמת בההיא  
דפקורין וציפא י"ל דחשיב שפיר תואר כלי,  
שהגדרן משום הוצאה, וכן כר' וסדין שע"ג הקש  
חשיב שפיר תואר כלי, כיון שהכר והסדין על  
הקש, ונעשו יחד ככלי, כמו באבן שע"פ החבית,  
אבל בחריות קשה, דודאי משמע שכיסוי קרקע  
אפי' התחיל להשתמש בהן בעינן תורת כלי, וכן  
בקנה שעשאו נגר אפי' נעל בו מע"ש, משמע  
דבעינן תורת כלי, ואפשר דחריות שסידרן באופן  
שראוין לישיבה אע"פ שלא קשר חשיבי שפיר  
תורת כלי, וזה רק בצירוף שישב עליהן, ע"ד פי'  
הרמב"ן במלחמות, ורשב"ג דמיירי רק בנמלך  
בלי שום מעשה, א"כ לא סידרן לישיבה כלל,  
וש"מ שאינו מצריך שום תואר כלי.

הרמב"ן במלחמות הביא מנגר שיש בראשו  
גלוסטרא דלא מהני שימוש תדיר בלא

גם בחריות בעינן מעשה כל דהו לתורת כלי,  
ולא בעינן מעשה גמור כרבנן, ומ"מ לא סגי  
במחשבה.

וכ"ז מבואר גם בירושלמי באר היטיב בכל זה,  
וכמשנ"ת לעיל.

ויש להוסיף דרב אשי גופיה מוקים למתני'  
דזמורה שהיא קשורה בטפיח כרשב"ג  
דחריות, וש"מ דסבר דהלכתא כותיה, והרי"ף  
העתיק הא דרב אשי, ויש לעי' הרי איהו ס"ל  
כרבנן דרשב"ג וא"כ בעינן קשורה דוקא, ויתכן  
לומר דס"ל שכ"ה האמת גם לרבנן דרשב"ג,  
אבל ממה שהעתיק קשורה אין שאינה קשורה  
לא, משמע דס"ל כרשב"ג דהא לרבנן ניחא  
בפשיטות דבעינן קשורה דוקא.

אבל רזה"פ תמכו בדעת הרי"ף שהלכה כר' אמי  
וכרב [שוב נתבאר דהכי משמע באבן  
שבכלכלה קמ"ב א'], אע"פ שפסקו כרשב"ג  
בחריות, ועוד הצריכו תורת כלי בכיסויין,  
ומשמע אפי' גדרן לשכיבה בעינן מעשה לשווי  
תורת כלי, וזה מחמיר יותר מרבנן ורב נ' א',  
והרא"ש כתב שרק במחובר בעינן תורת כלי,  
וכן העתיק הב"י בריש סי' שי"ג, ולדבריהם צ"ל  
דאבנים שאני, אבל קשה דאבן שבקירוייה דרכה  
בכך וגם יחודה לעולם, ובגמ' מותבין להו  
אהרדי.

[אח"ז ראיתי דבסוגיא קמ"ב א' באבן שבכלכלה  
מבואר דקי"ל כר' אמי, דלא מהני מניח  
לשוויי דופן ובעינן מלאה פירות דוקא, כדנקטינן  
עיקר בסוגיא דאף למסקנא דבכלכלה פחותה מ"מ  
בעינן מלאה פירות, וש"מ דלא מהני ייחוד לשבת  
אחת ואע"פ שהתחיל להשתמש בה מע"ש, דכיון  
שאינ מתאים להשתמש באבן לדופן לא מהני  
ייחוד, וה"ה אבן שע"פ החבית, וש"מ דקי"ל כר'  
אמי, ובאמת רב כר' אמי ס"ל, ובגמ' הביאו דברי  
רב דכלכלה פחותה ע"ד ר' יוחנן.]



גם מה שדימה הרמב"ן ישיבת חריות להנחת אבן ע"פ החבית צ"ב, דהא אבן שע"פ חבית אין דרכה בכך, ומה"ט בשוכח לא נעשית כלי אפי' לר' אסי, ואע"פ שנתנה מדעתו אלא שהיה דעתו להסירה קודם שבת, שאין אבן ראויה לכיסוי חבית שצריכה מגופה שסוגרת ככובע שמקיף כל פי החבית, ומה"ט לכו"ע בשוכח לא נעשית כלי, אפי' למ"ד דישב מהני בחריות, דהתם אין מניעה מצדו להמשיך לישב ע"ג החריות אם יצטרך לכך, וכן בקש שע"ג המטה, והרמב"ן גופיה כתב דאבן לא חזיא לכיסוי, ולשיטתו בחריות מיירי להתירן לגמרי בטלטול ולא רק לשימוש הישיבה, וכ"ז דברים סתומין.

עוד הביא הרמב"ן מההיא דכיתונא ק"מ ב' למה לא סגי בשימוש התליה להפקיע שם מוקצה מהקנה שתלה עליו את הכיתונא, ותרין שהקנה משמש מעשה כותל ולא מעשה כלי, א"נ שאין דרך לייחד קנה לכיתונא, ולכאורה התם מיירי בנטל סתם קנה שלא ייחדו לכך, ועומד להשליכו לבין הקנים, וכ"נ כונת הרמב"ן שאין מייחדין קניא לכיתונא, אלא דלמש"כ לא מפני חשיבותיה דקניא, אלא שחוזר ומשליך את הקנה לבין הקנים, ואינו שומרו לשימוש זה.

עוד מבואר בדברי הרמב"ן בירושלמי דרב דסבר כרבנן דרשב"ג סגי ליה במעשה רבה, וא"צ תואר כלי, ורב"ח דסבר כרשב"ג מצריך תואר כלי, ולא סגי ליה במעשה, ובדאיכא תואר כלי סגי ליה במחשבה, ותואר כלי סגי במעשה כל דהו, וזהו תורת כלי שבתלמודן, וסוגיא דתלמודן נ' א' לא מצרכא תורת כלי לא לרבנן ולא לרשב"ג, דלרבנן סגי בגדרן לשיבה ולרשב"ג סגי במחשבה, ומ"מ קיים הרמב"ן דברי רב אסי דמהני ישב והחשיבן כתורת כלי, [ויש לדחות דבאמת לא מהני ישב לר' יוחנן

תורת כלי, ולכאורה התם הנדון משום בונה, וכשיש בראשו מנעול הרי הוא מוכיח שהוא שימוש, כדלת על צירה, וכקשור ותלוי דמי ע"י הקלוסטר, אבל משום מוקצה סתמא יש בו תואר כלי, שא"א להתקין בראשו קלוסטר אלא ע"י תיקונו בהכנה לכך.

עוד נקט הרמב"ן דאבן שע"פ החבית ואבן שבקירויה חסרים תורת כלי, ואפ"ה התירם רבי אסי לשימושי כיסוי בלבד, ובכיסוי קרקעות הנדון להתירם ככל הכלים, אבל לשימוש כיסוי בלבד א"צ כלום, וכמה הדברים סתומים בגמ' דפשטות הדברים בכיסוי קרקעות ותנורין דמתא מחסיא קכ"ה א' לענין שימוש פתיחה וסגירה, והנדון משום דמיחזי כבונה וכמ"ש רש"י, וע"ז א"ר אסי משמיה דר' יוחנן שאסור לפתחן בלא תואר כלי, הרי שלא התירו להשתמש בהן שום שימוש אפי' לפתוח ולנעול בלא תורת כלי, וגם מה שחידש שדנו בכל הסוגיא רק להיתר מסוים, אין לזה רמז בגמ', ולא מצינו בדיני מוקצה נעשה כיסוי לחבית, ואסור בשאר טלטולים.

מה שדקדק הרמב"ן באבנים מ"ג א' למה לא תירצו דחזיין למיזגא עלייהו, היינו משום דסתם אבנים שצריכין הגנה מפני הגשמים קטנים הם ויש חשש שימוחו, שהם עשויין מחומר רך, אבל אבנים של בנין אינם ניזוקין בגשמים או בשמש, וחזיין לשיבה ושכיבה, אלא דיש להם חשיבות וסתמא מייחדם לבנין, טפי מלבנים דלא חשיבי כ"כ, ובפשטותו ישיבת אבנים ולבנים שוה לענין הקושי בשיבה, אלא ששיבתן עראי, וכן למיזגא הוא דבר עראי, וצ"ע במלחמות בזה.

ומה שחילק בין סואר של קורות לחריות, בירושלמי מבואר דריב"ש מתיר גם סואר של קורות במחשבה לחוד, ומדמים שם חריות לאבנים.

דבעי תורת כלי, אבל קש שע"ג המטה חשיב תורת כלי ע"י הכר והסדין, וכן הפקורין והציפא, אלא שסתמות הגמ' ל"מ כן], ובעיקר הדברים נראה בירושלמי דלא כהרמב"ן דהתם משה אבנים לחירות וכמשנ"ת לעיל.

**קכ"ו א' רשב"ג אומר מתוקן אע"פ שאינו קשור, בחשבון כל הסוגיא, ובשיטות הראשונים להלכה**

יג. קכ"ו א' רשב"ג אומר מתוקן אע"פ שאינו קשור, פי' דרבנן מצריכין למיחזי כבונה קשור ותלוי או קשור לחוד, ורשב"ג אמר דסגי בהתקינו לכך, דכיון שמשמש בקביעות להיות פותח ונועל בו לא מיחזי כבונה, ונראה דלא מהני לזה ייחדו לשבת אחת, דכיון שהנדרון משום מיחזי כבונה, אם אינו הקנה המיוחד לכך, א"כ מיחזי כבונה, דמגלן שלא ישאיר הקנה כך בקביעות, ולא מהני ייחדו לשבת אחת כיון שהייחוד למעשה הנעילה והרי אנו חוששין שהנעילה כבונה, ולא שייך לומר שייחדו לשיבה וישתמש לנעילה, ונמצא שהייחוד לנעילה לשבת אחת לא יועיל כאן כלל, ונתעוררתי לזה, וכן מתפרש סתם לשון התקין הזמין לכך בקביעות כמו התקין למאכל בהמה, ולא דמי להזמנה לשיבה דשייך גם לשבת אחת כיון שאין חשש בונה רק מוקצה בעלמא.

ויוש לדחות דרשב"ג לא חייש כלל למיחזי כבונה, ומצריך ייחוד רק למוקצה, וגם ייחוד לשבת אחת מהני, דלא חיישינן בפקק ונגר לבונה כלל שצורתן מוכחת עליהם.

**שם ב'** והוא שיש תורת כלי עליהן, עיקר הנדרון בכיסוי קרקע הוא ג"כ משום מיחזי כבונה כמ"ש רש"י במתני', ולכך הצריכו בית אחיזה, ור' יוחנן מצריך גם תורת כלי, שיהא ניכר שזה דבר העשוי לשימוש כלי, וממילא מובן שלא חיברו כך לעולם לצורך בנין.

**שם וכ"ת ה"נ דאיכא תורת כלי עליו ומי בעי רשב"ג כו', משמע דבלשון הבריייתא שייך לפרש התקינו ויש לו תורת כלי, וקשה א"כ מאי פריך מהא דרשב"ג אינו מצריך תורת כלי בחירות, הרי התם הנדרון לענין מוקצה דחירות תלושין, וליכא משום מיחזי כבונה ולכן א"צ תורת כלי, ומה"ט אפשר שגם ר' יוחנן מודה בחירות שא"צ קשירה.**

ונראה דכיון דרשב"ג הזכיר רק מתוקן, ש"מ שא"צ אלא הזמנה, ואמנם אם בעלמא מדין מוקצה הוה ס"ל לרשב"ג דבחירות וקנים בעינן קישור ושאר מעשים כיו"ב לבטל מהם דין מוקצה, היה מתפרש שפיר גם כאן בלשון התקינו שביטל ממנו תורת מוקצה, ואם צריך תיקון שניכר תורת כלי ע"כ מיירי הכא נמי בכה"ג, אבל כיון דרשב"ג אינו מצריך תורת כלי בחירות, וא"כ ה"ה בעלמא התקינו בהזמנה בלבד בטל דין מוקצה, ואם איתא דס"ל שכאן יש דין מיוחד בגלל מיחזי כבונה דבעינן גם תורת כלי, א"כ הי' לו לפרש דבעינן טפי מהזמנה דעלמא.

**ולפ"ז ר' יוחנן שהזכיר תורת כלי רק במחובר, מצי סבר דלענין מוקצה בתלוש סגי בהזמנה לחוד דהיינו חשב, ורק בכיסוי קרקע ונגר וכיו"ב ס"ל דבעינן תורת כלי, וכו"כ הרא"ש בדעת הרי"ף], וכדחזינן באבנים לעיל קכ"ה ב' דסגי ליה בשפשוף לר' אסי, או בשימוש ע"ג החבית בלבד, [לעיל כתבנו דרשב"ג מצריך התקינו לעולם לשימוש זה, שאם ניכר עליו שמשמש לנגר קבוע לא מיחזי כבונה, אבל כבר כתבנו לדחות דכיון שלא מיירי שניכר שהוא לעולם, א"כ י"ל דרשב"ג לא חייש לבונה כלל, וכל הנדרון משום מוקצה, וכיון דסגי בייחוד לשבת אחת, א"צ התקינו לעולם].**

מיהו מהא דאר"י הלכה כרשב"ג משמע דלא פליג עליה כלל בהא דסתם דסגי בהזמינו

ואפשר דבחירות כיון שגדרן לשריפה, דהיינו כמו לאיבוד, א"כ כל מחשבה לשיבה מחשיבתן לכלי כמו לעולם, כיון שאין מניעה להשתמש בהם לעולם לשיבה, כ"ז שהם קיימין, אלא שאין לו צורך בכך משיעבור המשתה, ולא בטל שימוש ישיבה מהם, וכמו גדרן לשיבה דמהני אף לת"ק אע"פ שכבר אין לו צורך בישיבתן, מ"מ נשאר בהם כח הישיבה כיון שאין שום דבר כנגד זה, ה"ה כל נמלך לרשב"ג אפי' לשבת אחת דינו כלעולם, ורק כשימוש הכלי גרוע ככיסוי חבית בזה בטל שימוש הכיסוי משעה שא"צ לו, ובאבני נדבך שעומדים לבנין, הרי כח הבנין עיקר, ומשבטל שימוש של אותה שבת, חזר לדין שרגינהו אקצינהו.

בדין גדרן לשיבה משמע דמהני לכו"ע בלא מעשה, וכ"מ בירושלמי בדעת רב, מיהו אפשר דהיינו דוקא בחירות, שיש בהם כח ישיבה וחשבינן להו כעשאן לכך בגדירתו, דהיינו כאילו בנה כעת חריות לשיבה, אבל קנה שחתכו לפתוח ולנעול בו את הדלת לא מהני לר' יוחנן, דסו"ס אין לו תורת כלי, ובירושלמי מבואר דמאן דמצריך תואר כלי לא מהני ליה גדרן לשכיבה, אבל לתלמודן לפי' הראשונים דר' יוחנן ס"ל כת"ק, הרי מבואר דגדרן לשיבה מותר, מ"מ היינו דוקא בחירות.

סתמות הגמ' בסוגיא דר' אמי ור' אסי צ"ב, מהא דמדמו אבן שבקרויה לאבן שע"פ החבית, ולא אמרו דאבן שבקרויה מיוחדת לעולם ודרכה בכך, ואפשר שהקושיא מפני שיש במשנה שבנופלת היא מוקצה, וש"מ שיש באבן זו חסרון בתורת כלי שבה, ולכן נחתו לבאר בה, אם החסרון בנופלת או המעלה בהדקה, אבל אם היו מוצאים משנה שמתירה אבן שבקרויה בסתמא לא הוה מקשו מינה.

בקביעות לשימוש נגר, דאם ר' יוחנן מחדש שצריך להוסיף כאן עוד היכר לשימוש נגר, לא היה סותם דהלכה כרשב"ג, אבל אם טעמיה דר"י משום דפליג עליה בעלמא בדיני מוקצה, שפיר סתם כאן דהלכה כמותו דסגי בהזמינו בקביעות באופן שמפקיע ממנו דין מוקצה, וכל חד כדעתיה, לרשב"ג סגי בייחדו ולר' יוחנן בעינן שיהא בו תורת כלי, וכן מתפרש בכל דוכתא סבר כותיה בחדא ופליג עליה בחדא בענין אחר, שאם באותו ענין מצריך טפי מיניה נמצא דפליג עליה לגמרי, אלא דסבר כותיה במאי דפליג עם אחריני לענין קשור ותלוי.

וזהו שנקטו הראשונים מכאן דר' יוחנן פליג ארשב"ג בדיני מוקצה, וכבר פירשנו כן לעיל, אלא דיש סתמות בגמ' כאן דמאן דפליג ארשב"ג בחירות סבר כת"ק ידידיה, שלא הזכירו כאן ענין מחודש דר' יוחנן סבר כרשב"ג גם בחירות, אלא שהוסיף ענין תורת כלי דהיינו מעשה כל דהו, דכל כי האי הו"ל לגמ' לפרושי דלא פליג עליה אפי' בחדא, אלא סבר כותיה גם בפלוגתתו עם רבנן, וס"ל שיטה מחודשת דבעינן תוספת של תורת כלי, ולכן נקטו הרבה ראשונים דהלכה כת"ק דרשב"ג וכו' יוחנן, וישב עדיף מחשב, (ערז"ה ורמב"ן וראבי"ה במרדכי והרא"ש בתשובה ור"י ור"ת).

ועדיין אין הדברים ברורים, דהא לעיל נ' א' מבואר דרבנן דרשב"ג היינו רחב"ע, והיינו ממה דס"ל לשבת אחת דבעינן מעשה, כההיא דבית המשתה, ומזה הוכיחו דפליג על רשב"ג, ואילו ר' יוחנן סגי ליה בשפשוף באבנים או בשימוש ע"כ כלי, וא"צ מעשה של תורת כלי גמור, ומבואר גם דפשוט לגמ' דלרשב"ג אע"פ שלא נמלך עליהם לשיבה לעולם, רק לשבת אחת ג"כ סגי במחשבה.

גם מה שאמרו במאי קמיפלגי מר סבר בעינן מעשה כו', למה לא הזכירו פלוגתא דתנאי ואמוראי נ' א', ואפי' נימא דאבנים לא דמו לחריות, הו"ל לפרושי אליבא דמאן פליגי הכא, אם הלכה כרשב"ג ואבנים חמירי, או הלכה כרבנן ואבנים קילי, (ס"ק זה צע"ע וסידור).

### שבת ס"ה ב' והא אמרת רישא פורפת כו', בחדושה דמתני'

יד. שבת ס"ה ב' והא אמרת רישא פורפת כו', עיקר המשנה לאשמועינן שמותרת לצאת עם אבן הפרופה אע"פ שאינה מחוברת ואינה חלק מן הבגד, והר"ז כנושאת אבן ומטבע בבגדה, וקמ"ל דכיון שמשמשמין שימוש בגד הו"ל כבגד, ולא זו אף זו קתני לא מיבעיא אבן שמתבטלת בקל כיון שאין לה חשיבות, אלא אפי' אגוז דחשיב טפי, ואפי' מטבע דחשיבא טובא וגם נשאת מוקצה, ואסור לפרופה בשבת, מ"מ מותר לצאת עמה לרה"ר, [וסלע שעל הצינית ג"כ נשאת מוקצה, אבל היא עצמה מרפאה את האדם ומתבטלת טפי, אבל בפורפת הרי המטבע משמש מעשה אבן, ואינו שימוש בגד בעצמו רק מסייע לבגד שלא יפול, ס"ד שאסור לצאת עמו].

ולפ"ז היה ראוי לשנות יוצאה אשה באבן ואגוז ומטבע הפרופין בבגדה ובלבד שלא תפרוף כו', [כמו ששינוי יוצא בפלפל ובגלגל מלח ובלבד שלא תתן לכתחלה בשבת], ומדקתני פורפת על האבן משמע שיכולה לפרוף לכתחלה בשבת, אבל מהא דמדיות פרופות אין ראי' שמותרת לצאת באבן התלושה, דעיקר חידושה דפרופות הוא בצורת המלבוש כמו רעולות, שהיא צורת עיטוף משונה, ומשכח"ל באבן המחוברת לבגד, ולכן הדיוק רק מהא דפורפת משמע לכתחלה, מדלא קתני יוצאת במטבע הפרופה.

אופן הפריפה לכאורה נותנת אגוז ועטפתו בבגד, ואח"כ מביאה הצד השני של הבגד שיש בסופו רצועה ומתעטפת בבגד, וכורכת הרצועה סביב האגוז באופן שהאגוז בולט כולו מעל הרצועה, והרי הוא משמש ככפתור בתוך הלולאה שהיא הרצועה הכרוכה, וכשפושטין הבגד פותחין הרצועה, ועדיין האגוז יכול להשאר במקומו בתוך השקע שבבגד, ולכן אם האגוז פרוף מע"ש שייך לצאת בבגד בשבת פעם שניה.

### שם אמר אביי סיפא אתאן למטבע, ביאור המשנה לפ"ז

שם אמר אביי סיפא אתאן למטבע, לשון ובלבד מתפרש איסור צדדי ידוע, כמ"ש אאמור"ר זללה"ה בשבת ס"א סק"ז, שהתנא ראה כאן צורך להזכיר ד"ז לפי שעלול להכשל באיסור זה, שאם כונת התנא להגביל את החידוש של הרישא בתנאי מסוים, הול"ל אבל לא תפרוף לכתחלה בשבת, שלא התרנו אלא כשכבר נתבטל מע"ש, אבל השתא מתפרש שהתנא מזהיר מאיסור צדדי ידוע, והוא איסור מוקצה, דלא מהני לייחד מטבע לפריפה, ולכן אין אפשרות לפרוף בו בשבת.

מיהו קשה דא"כ הול"ל פורפת על האבן ועל האגוז, ובלבד שלא תפרוף על המטבע לכתחלה בשבת, ומזה נבין שמותר לצאת במטבע הפרופה, וי"ל שאין נאות לשנות כן שהרי לא הוזכר מטבע במשנה להיתר טלטול, [ועוזחו"א סמ"ב ס"ק י"ג שהקשה לפרש"י דבמדיות פרופות מבואר שמותר לצאת בהן, וסיפא דפורפת רק להיתר פריפה, א"כ אין לשנות מטבע בפורפת], והשתא מתפרש דבעיקר דין הוצאה בפורפת אף מטבע מותר, מיהו מה שרמזו דמותר לפרוף לכתחלה בזה מתמעט מטבע מן הכלל, [בירושלמי מפרש שגם

שיש אופן שמטבע אסור, ולא הי' לו לסתום כי גם יש אופן שאבן אסור, ולכן מיושב יותר לומר שמטבע לעולם אסור.

וא"ת א"כ מ"ט קתני לכתחלה, הול"ל ובלבד שלא תפרוף בשבת, וי"ל דכיון שלא שנה מטבע בהדיא, הרי בלשון לכתחלה ביאר התנא שלא יפרוף דבר שאינו מיוחד לפריפה לפני שבת, ובמטבע שאין מועיל שום יחוד נקרא תמיד לכתחלה, אבל מעשה הפריפה מותר בשבת.

ובאמת אין אדם מבטל מטבע לעולם, שאם יצטרך למטבע יקח אבן במקומו, ול"ד לגיזין שאם מחליט להשתמש בהם להטמנה החליט להפסידם לצורך ההטמנה, ולאחר שימוש ממושך שוב לא יוכל להשתמש בהם לבגד, ואף אם מיוחד המטבע לעולם לפריפה כדי שיהא שמור ומזומן לכך, מ"מ לא בטל חשיבות מטבע מיניה, (ועמש"כ כלים פ"ב מ"ז דמטבע שלא נפסל אפי' יעשה בו נקב לא בטל שם מטבע ממנו ואינו מק"ט).

ובמ"ב סי' ש"ג ס"ק ע"ד כתב בשם התוס' והגרע"א ז"ל דייחוד לעולם מהני אף במטבע, ובס"ק ע"ה כתב בשם המ"א לפמש"פ הלבו"ש שאפי' נפל המטבע בשבת מותר להחזירו, ומרן זללה"ה בסי' מ"ב ס"ק י"ג כתב דלא מהני ייחוד במטבע לעולם, וכן לא מהני מעשה פריפה לשבת אחת לבטל שם מוקצה ממנו, ואם נפל לא תחזיר, ואפי' פרפה מע"ש וייחדה לעולם נשאר דין מוקצה על המטבע, אלא שהוא מותר לצאת בו, ובאמת קשה לבטל שם מוקצה ממטבע אע"פ שפרפה, דסו"ס לשימוש מטבע קאי.

### באיזה אבן מיירי בפורפת על האבן

ובאבן כתב במ"ב שם ס"ק ס"א דמיירי באבן עגולה שמתאימה לפריפה ודרכה בכך,

אבן מתמעט חוץ מאגוז, וק"ק סדר המשנה, דלתלמודן פי' אאמו"ר זללה"ה שנשנה אגוז באמצע להפריד האבן מן המטבע לומר דשריא לכתחלה, ולהירושלמי צ"ל דלא זו אף זו קתני, וכמש"כ לעיל, ואפשר שהתנא סתם ולא הזכיר מטבע כיון שהדין אמת גם באבן שלא ייחדה.

### פרפה על המטבע מע"ש ונפל בשבת, ודין יחוד במטבע

ויש לעי' מה הדין אם פרפה על המטבע מע"ש ונפל בשבת, האם מהני ליה המעשה שכבר הותר בשבת, וכמ"ש בתוספתא כל דבר שמותר לטלטל מותר לפרוף עליו, ובאופן זה אמרו בירושלמי שגם אבן בכלל שלא תפרוף לכתחלה בשבת, או"ד אין שום ייחוד מועיל למטבע שלא יהא מוקצה, ואע"פ שהתחיל להשתמש בו והי' דינו כבגד, לא נעשה היתר אלא שמותר לטלטלו עם הבגד כמו אבן שבכלכלה שנעשית דופן, והכא א"צ מלאה פירות כיון שמשמשת שימוש בגד, וכמו שמותר משום הוצאה מותר משום טלטול מוקצה, אבל עדיין המטבע בעצמו מוקצה היא.

ולכאורה לשון ובלבד שלא תפרוף לכתחלה בשבת, משמע שאם נפל תחזיר, מיהו קשה אם איתא דעל המטבע גם אפשר לפרוף בשבת אם נפל, ואפי' נפל מבעו"י כיון שכבר היה חלק מן הבגד, וה"ה אם היה פרוף בשבת שעברה ונפל, ולפ"ז התנא סתם לנו דין פרטי שיש אופן דלא מהני ייחוד למטבע, ויותר מיושב אם מטבע לעולם אסור, ששמו וחשיבותו עליו בכל מקום, ולכן מתפרש שפיר סיפא על המטבע במוחלט, אבל אם יש פעמים שמותר לפרוף על המטבע בשבת, כגון שנפל בשבת או קודם שבת או שייחודו לעולם, וכן באבן אם לא ייחדה קודם שבת אסור לפרוף בה, א"כ התנא מתייחס בלשון ובלבד בלי לבאר לנו דיני המטבע, אלא

והנה בתו' לעיל א' ד"ה טומנין כתבו בשם ר"ת שרק יבשים חזיין למיזגא עליהו, ולפ"ז אף עורות שאינן עבודין מיירי ביבשים, וק"ק סתמות הברייתא דכיון דנחתא למימר דשאינן עבודין חזיין למיזגא עליהו, אם איתא דלחין לא חזיין, הו"ל לתנא לפרושי ד"ז, בשלמא לפרש"י דלא נחית לאשמוענין דשאינן עבודין חזיין, אלא דעבודין לא קפיד עליהו, ניחא דמתפרשא כולה ביבשין, אבל אם התנא נחית לאשמוענין דבלא עיבוד חזיין, הו"ל לפרושי דלחין אסורין.

מיהו עיקר דברי התו' סתומין בגמ' שלא חילקו בין לחין ליבשין, ולשון שלחין משמע עורות שהפשיטום, ומתפרש גם לחין, ובביצה י' א' אמרינן דחזי למיזגא עליהו אף בלחין שהפשיטו אותן ביו"ט, [מיהו שם אמרו כן רק בדרך דיחוי, ע"י להלן, ולב"ש אסור להגביהו], וכן פירש הרמב"ן קט"ז ב' דנטלטל עור אגב בשר היינו שהעור ראוי לטלטול, [וצ"ע מ"ט דב"ש], ורש"י פ' שם דדוקא של בהמה גסה חזי למיזגא עליהו, והיינו מפני שהוא גדול ורחב, [וזה מחודש שהרי נותנין את העור של בהמה דקה לפני הדורסן ביצה י"א ב' וש"מ ששייך למיזגא על עור בהמה דקה, ולא גריעי מלבנים דחזיין למיזגא עליהו], ולשון הברייתא סתום ומשמע סתמא כל עורות, ולמש"כ הרמב"ן דכולהו עורות חזיין ניחא.

ברם בביצה שם משמע דלקושטא דמילתא ב"ה מתירין הגבחת העור כדי ליתנו לפני הדורסן, רק מפני שהתירו סופו משום תחלתו, אבל ב"ש אוסרין גם הטלטול וגם הנתינה כדתנן ולא יגביהנו אא"כ יש עמו כזית בשר, ולא משמע לחדש פלוגתא נוספת בין ב"ש וב"ה, וא"כ משמע דעור לח שהופשט לא חזי למיזגא עליה, ואפשר ליישב דהיכא שדעתו להניחו לפני הדורסן באמת אסור לטלטל את העור, כי

דאל"כ בעינן ייחוד לעולם, ומרן זללה"ה כתב דאבן של פריפה דרכה בכך וא"צ מעשה, כיון שאין נוסף תועלת במעשה, והו"ל כלאו בר מיעבד ביה מעשה, ומטבע כאבן שע"פ חבית דמיא שאין דרך לייחדה, אבל התם החסרון שאינה ראויה לחבית, אבל במטבע הנדון מפני חשיבותה שאינו מבטלה, [ונראה שגם להמג"א ל"ד עגולה אלא כל שמתאימה לפריפה, וסתם אבן קטנה ראויה לפריפה, כמו מטבע ואגוז אע"פ שאינה עגולה].

### בדין עורות

טו. מ"ט ב' ת"ש עורות בין עבודין בין שאין עבודין מותר לטלטלן בשבת כו', פרש"י דשאינן עבודין פשוט יותר שמטלטלין אותן בשבת מפני שאין מקפידין עליהן, והכי מסתברא דאומן קפיד על העבודין יותר, אבל קשה דבעלמא דאמרינן לא אמרו עבודין אלא לענין טומאה, מתפרש דלענין שבת א"צ שיהא להם תורת כלי של עבודין כמו לענין טומאה, אלא עור שהופשט ג"כ מותר לטלטלו דחזי למיזגא עליה, אע"פ שהעבודין חזיין טפי למיזגא עליהו.

מיהו לפ"ז מה שאמרו ליפלוג וליתני בדידה בד"א בשל בעה"ב אבל בשל אומן לא, הר"ז מתפרש איפכא דבשל אומן דוקא שאינם עבודים מותר, ויותר נראה דבשל אומן הכל אסור, דאומן קפיד בכל העורות, וכ"נ בברייתא דבסמוך דקתני בשל אומן אין מטלטלין אותן ומתפרש אפי' שאינן עבודין, ובשל בעה"ב תרווייהו מטלטלין, ולפ"ז ניחא טפי דלא הוי איפכא מלענין טומאה, וליפלוג וליתני בדידה אין הכונה בין עבודין לאינן עבודין, אלא שיש אופן בעורות שאסור לטלטלן, והיינו של אומן בין עבודין ובין שאינן עבודין, ועריטב"א בזה שלא כ"כ.



בהמה דקה וחזי למיזגא עלייהו, ולענין להחמיר בעורות לחין ברישא בזה הרמב"ם והטור סתמו בכל עורות להתיר, ודברי הגמ' דלחין אסורין כשורצה ליתנן לפני הדורסן שלא יתכווצו, ולכן אינם עומדין לישיבה.

### בדין נתנן באוצר

**שם מ"ב ס"ק ק"ח** הביא בשם המג"א דבנתנן באוצר לסחורה אסור לטלטל, וצ"ע אטו אומן לאו אוצר הוא, הרי כל עורותיו של אומן עומדין למכירה, וע"כ דשימוש עורות למיזגא עלייהו אינו פוגמן ולכן א"צ יחוד, ואף לרבנן דשל אומן אסור לטלטל מהני להו מחשבה לשבת אחת כמבואר בנסרים, ול"ד לגיזין שהשימוש להטמנה פוגמם הרבה, ואפי' של בעה"ב אסור לטלטל, והנה המ"א כ"כ ע"ד הרמ"א בעור בהמה דקה דלא חזי לפרש"י, אבל כשייחדן לכך ודאי דעור דקה חזי כעור גסה, כיון שאינו נפגם בשימוש, אלא שאינו גדול מספיק למיזגא עליה לדעת רש"י, ובזה ודאי יש לדמותו לנסרים ולעורות של בעה"ב לכו"ע, שאם ייחדן לשבת אחת שפיר דמי, וכבר העיר בזה מרן זללה"ה בסמ"ב ס"ק ט"ז ולע"כ בדבריו ז"ל שם.

**שו"ד** בירושלמי על מתני' הדא דתימר בנתונין אצל בעה"ב אבל בנתונין באפותיקי לא בדא, וזהו כרבנן דר' יוסי, ובתר הכי אמרינן התם אריבר"י אבא שלחא הוה ולא התיר שלחין אלא אם קשרו ראשי גיזיות זל"ז מערב שבת, [נפליג על תלמודן דר' יוסי התיר בלא יחוד], ומבואר כמש"כ דאומן היינו הפתק, ודברי המ"א רק בבהמה דקה דלא חזיין לפרש"י, מיהו הירושלמי דראשי גיזיות מיירי בדקה, וביארו בירושלמי דריבר"י אתיא כמ"ד דבעינן קישור בחריות.

ועוד אמרו שם דגיזי צמר מיירי בהפתק, אבל אצל בעה"ב מטלטלין אותן, ומסתברא דהיינו דוקא כשטמן בהם.

אינו רוצה להשתמש בו כך למיזגא עליה, אלא להניחו לפני הדורסן שלא יתכווץ, אבל כשאין דעתו לעבדו הרי הוא ראוי גם בלח, ויתיישב בזה גם ההיא דזבחים צ"ד א' דעור משהופשט ראוי לקבל טומאה, דבעצמותו ראוי הוא לשימוש למיזגא ולאכול עליו, אלא שאם דעתו לעבדו אינו מניחו לשימוש עד שיעבדו שלא יתכווץ.

**והא** דאמרו ביצה י"א ב' דכששטחו לפני הדורסן לא מוכחא מילתא שכונתו לעבדו, דאיכא למימר ששטחו למיזגא עליה, אין מזה רא' שהעור עומד לכך, אלא שאם שוטחו דכיון שהוא ראוי קצת, יאמרו ששטחו למיזגא עליה, ואע"פ שסתמו אינו עומד לכך, מ"מ ראוי הוא בשעה"ד.

**כתב** הרי"ף בשם הגאונים דקי"ל כר' יוסי, משום דשלחא הוה ומעשה רב, וטעמא דשלחא הוה אינו מובן, שהרי גם חכמים שחלקו עליו ידעו דשלחא הוה, [ובא"ר מכשירין פ"ב מ"ו פסק כר"י דשלחא הוה, ולמד כן משמעתי, אבל הרמב"ם פסק דלא כר' יוסי, וזה כמש"כ דאין יתרון בזה דשלחא הוה], ומעשה רב כשמעתיא ג"כ מחודש, מיהו אם גיזי צמר דמתני' מיירי בשל הפתק ודכוותה קתני טומנין בשלחין ומטלטלין אותן, יש ללמוד מזה דאף בשל אומן מטלטלין אותן, מיהו ע"כ לא דמו לגיזין, דשלחין שטמן בהם פשיטא דמטלטלין אותן, כדנתיא בנסרים של אומן דקפיד עלייהו ואפ"ה בחשב ליתן עליהן פת לאורחים שרי, וא"כ מה שאמרו בגמ' מסתברא בשל בעה"ב היינו בלא טמן בהם, ולא הוי דומיא דגיזין.

**שם מ"ב סי' ש"ח ס"ק ק"ז** והעיקר כדעה הראשונה, להקל ולהתיר ביבשים אף בדקה, ד"ז נראה מוסכם מכל הפוסקים דלא כרש"י, דודאי פשטות הגמ' גם בעורות של בהמה דקה, דלא גרע מלבנים שהם קטנות יותר מעורות של



שבת קכ"ד ב' דחזיין לאורחים], ומשמע דשל בעה"ב בסתמא כשל אומן במחשבה, וא"כ דינם כמלאכתו להיתר.

שם חישב ליתן עליהם פת לאורחים מטלטלין אותם שאני נסרים דקפיד עלייהו, האומן מקפיד שלא ישתמשו בהם לשאר צרכים, אבל כשמזדמן לו צורך ליתן פת לאורחים לא בטלה דעתו כשמשמש בהם, שאינם נפסדין הרבה בשימוש זה, וכמו סוואר של קורות דמהני להו מחשבה לריב"ש לקמן קכ"ה ב', אבל סתמן לבנין ומוקצין הן, כמו לבנים דשרגיניהו אקציניהו, וקורות ארוכין מנסרים ומתקלקלין יותר בקל, וגם אין צורך בשימוש בקורות ארוכין ולכן גם אצל בעה"ב מוקצין הן, ויש לדון בזה מדקאמר סוואר של קורות, ובירושלמי צבר של קורות, והיינו שרגיניהו, ואין ראייה מזה לקורה אחת, אבל משמע קורה דומיא דגשיש אפי' אחת.

אבל גשיש של ספינה אע"פ שחישב עליו לא מהני כיון שהפסדו גדול, ובטלה דעתו ואמרינן דהדר ביה מיחודו, וכמו מוקצה מחמת חסרון כיס דלא מהני דעתו להשתמש בו, אבל כאן א"צ שיהא חסרון כיס גמור, אלא דכיון שעיקרו מוקצה, ורוצה להתירו מכח מחשבתו, בזה בקל מתבטלת מחשבתו בדבר שהפסדו מרובה.

ובלבנים דשרגיניהו מהני מחשבה להסב עליהם, דהא באמת אין קפידא בלבנים אלא דאקציניהו לבנין, וכיון שחשב עליהם שפיר דמי.

ונסרים דמהני מחשבה באומן, כיון דבהדיוט א"צ מחשבה ש"מ שאין הקלקול גדול, ולכן באומן שהחליט להשתמש שפיר דמי.

אבל סוואר של קורות דהדיוט נמי קפיד יש להסתפק אם מהני מחשבה, ואמנם לריב"ש

### בדין נסרים וקורות וגשיש של ספינה

טז. שם מיתיבי נסרים של בעה"ב מטלטלין אותן, מבואר כאן דסתם נסרים חשיבי כיש עליהן תורת כלי, כיון שיש להם צורה מיוחדת, כדאמרינן בליבני דאישתיור מבנינא דחזיין למיזגא עלייהו, ולא הצריכו בהן מעשה, שהם כבר מתוקנים לשימוש ישיבה והיסבה, ויש להם צורה שמתאימה לכך.

ולפ"ז מה שהצריכו לקמן קכ"ו ב' תורת כלי בכיסוי קרקעות היינו בנסרים שאינם משופים, והדבר מחדש דסתם כיסוי כלי קבוע הוא משופה ומתאים לכיסוי, ואפשר דה"נ קאמר והוא שהם משופים ומתאימין לכך, דהו"ל תורת כלי, ולאפוקי בול עץ שמונח ע"ג הבור, וולפ"ז מובן יותר הא דבית יד לא מהני להפוך הגזע עץ שאינו משופה לתורת כלי, ודומה לזה חריות וקנה שהם נראין כעצם בעלמא בלי שום שינוי.

ויש לברר האם הנסרים והעורות נקראין כלי שמלאכתו להיתר או לאיסור או שאינם נקראין כלי כלל, אלא כמכניס מלא קופתו עפר, ובפשוטו אין להם מעלת כלי שעיקרו לשימושים רבים, ולבינה ונסר ועור אינם עשויין לשימושים רבים, שעיקרם לבנין ולכלים ולבגדים, אלא דבאישתיור משתמש בהם לצרכים המזדמנים, ולא חשיבי מלאכתם לאיסור כיון שאינם עומדים למלאכתו כעת, כמו ליבני דאישתיור מבנינא, וכן נסרים אצל בעה"ב אינו עומד כעת לעשות מהן כלים, ולעומת זה עיקר יצירתם למוקצה גמור, [שו"ש שבחזו"א סמ"ג ס"ק כ"ג דן בזה].

ולכאורה כשחישב לתת עליהם פת לאורחים הרי הם מיוחדים להיתר לשבת זו, וא"א לאסור אותם מחמה לצל שהרי צריך להם לשבת, [ואפשר דה"ה כלי שמלאכתו לאיסור כשיש לו צורך גופו לשבת זו, דהו"ל כשמצילו לצו"ג ולא להצלת הכלי, כההיא דבי סדיא דרב מרי

ב. עפר שייחדו לשימוש לכו"ע סגי במחשבה [אם הפרידו מעפר הארץ], כיון שאין מה להוסיף בו מעשה שיהא ראוי יותר, ולפ"ז גם אבן להעמיד הדלת אין מה להוסיף בה שתהא ראויה יותר לשימוש זה, וכ"כ הרשב"א באבן לפצוע בה אגוזים, ומרן זללה"ה הורה לקשור עליה חבל, [כנראה להיכר שאינה סתם אבן מן השוק], ואאמו"ר זללה"ה הורה לעטוף בניר כסף את האבן שהניחו ע"ג בסיס השלחן שלא יזוז, ואח"ז קשרה לשלחן, דהו"ל כדופן ממש.

נוהגין להכניס עפר למילה למול על האדמה ולטמון בו הערלה ומייחדין אותו לכל שימוש, וצ"ע בזמנינו שאין לעפר שום שימוש, ונמצא מייחדו בלי כונה לשימוש כלל, שאפי' יכסה בו צואה אין לו תועלת כיסוי שהוא רק מוסיף טינוף, והטמנת הערלה לחוד צ"ע אם זה מתיר, כיון שזה שימוש קבורה למוקצה, ואין זה משימושי שבת, ונראה דהערלה היא גרף, ולפ"ז יש לו לטמון הערלה בעפר שלא תהא מגולה כגרף, מיהו אין ללמוד מכיסוי הדם שזו מצוה, ושפיר מייחד העפר למצוה זו, אבל קבורת הערלה אינה מצוה בעצמותה וכקבורת המת דמיא, (וגם בכיסוי לא התירו אם שחטו בעיו"ט אע"פ שהעפר מוכן, עי' סי' תצ"ח ס"כ, ועי"ש סי"ח), ועש"ך יו"ד סי' רס"ה סק"כ.

ג. לבנים דאישתיו מבינא מבואר בגמ' דסתמן אינם מוקצה, דכיון שאינם עומדין לבנין דעתו עליהן לכל צורך, וחזיין למיזגא עלייהו, ויש ללמוד מזה דכל אבן שמתוקנת ואין משליכין אותה כסתם עצים ואבנים כיון שראויה לשימוש היתר מותרת, וזה מיקרי תורת כלל, וכל שכן דמהני לה ייחוד ומחשבה, כיון שאין מוסיפין בה מעשה.

ולפ"ז לבנה ומרצפה שמייחדה לשימוש העמדת הדלת או להניח עליה את הקדירה, הרי

ור' יוחנן ב"ש מהני, אבל לר' חנינא ור' יוחנן לא שמענו אם מהני מחשבה בקורות, ואמנם אין בהם מעשה לשפשפם או ללמדם, אבל אפשר דקפיד עלייהו טפי מאבנים.

שם שאני נסרים דקפיד עלייהו, למסקנא דרבנן פליגי אר' יוסי בשלחין של אומן, מצינן למימר דהאי ברייתא רבנן היא, ובאמת אין מקפידין על נסרים טפי משלחין, דהא חזינן דשל בעה"ב שרי גם לרבנן, ולפ"ז להפוסקים כר' יוסי יש להתיר גם בנסרים של אומן, אבל הפוסקים נקטו שתירוצן זה נשאר למסקנא, ואף לר' יוסי נסרים של אומן אסורין.

שם כתנאי עורות של בעה"ב מטלטלין אותן ושל אומן אין מטלטלין אותן, לפמשנ"ת בגמ' דנסרים מקפיד אומן עליהם טפי מעורות, א"כ עורות שחיטת ליתן עליהן פת לאורחין ודאי מהני לכו"ע, ולכאורה ה"ה אם טמן בהם.

#### יז. דינים שנתבארו.

א. חריות של דקל רוב הפוסקים ס"ל דקי"ל כרשב"ג דסגי במחשבה, מיהו לר' יוחנן בעינן תורת כלל, והיינו לקשור קצת ראשי ההוצין זל"ז שיראו כמחצלת, ואם גדרן לישיבה משמע דמהני, וגם בזה יש לדון שצריך תורת כלל, ולהסבירם דסגי במחשבה אף לשבת אחת מותר, ואף בדעתו לישיב עליהן לאחר השבת מהני, ואם התחיל לישיב קודם שבת יש להקל כרב אסי, מיהו דוקא אם סידרן באופן שראויין לישיבה ונשארו כך מסודרין.

וכ"ז בזמנינו צ"ע שאין שימושים כאלו כלל, ובזמן הגמ' ודאי היה דרכן בכך, כדאשכחן שגדרום לישיבה, והשתמשו בהן לבית המשתה וכיו"ב, אבל כהיום גם כשחושב לישיב עליהן בטלה דעתו, ולכן צריך מעשה לשוטחן כמחצלת ולקשרן מעט זל"ז.

ו. יחוד לעולם מצינו בגיזי צמר להטמנה, שזה מגלה שהסיח דעתו משימוש בגד להטמנה, משא"כ כשדעתו להשתמש בהן לבגד, הרי השימוש העראי הזה אינו מפקיע המוקצה מהם, כיון שעיקר חשיבותו לבגד.

אבל באבנים סתם שאין דעתו עליהם לא מצינו יתרון בייחוד לעולם, אבל הרשב"א כתב דבמיוחד אבן לצורך דבר הרגיל, כגון לפצוע בה את האגוזים בזה מהני ייחוד לעולם בלא מעשה, אבל הר"ן כתב דלשבת אחת נמי מהני.

שימוש קבוע בלי תכנית להחליף בקרוב זהו לעולם.

### ביצה ח' ב' לכסות בו דם ציפור אסור לכסות בו דם צואה

יה. ביצה ח' ב' לכסות בו דם ציפור אסור לכסות בו דם צואה, דלאחר שיכסה בו צואה שוב אינו ראוי לכיסוי דם ציפור, בחזו"א סמ"ג סק"ו פ' דכיון שע"ז בטלה הכנתו לדם צפור חזר להיות מוקצה, ולכן אסור לכסות בו צואה, והקשה מדאמרין שבת קכ"ד ב' דהקצאה בשבת לא משוי ליה מוקצה, כדאמרין אלא מעתה זרק לגלימיה באשפה כו'.

ונראה שיש חילוק בין דבר שיש לו תורת כלי, שצריך להקצותו באופן חיובי כמו גרוגרות וצימוקים, דבזה אינו נעשה מוקצה בשבת, שכבר היה אצלו מצרכי השבת, ואין זה מתבטל ע"י הקצאה, אבל עפר שהוא מוקצה בעצמותו, ורק הייחוד מפקיע ממנו תורת מוקצה, בזה י"ל שאפשר לבטל הייחוד ויעשה מוקצה בשבת, כיון שא"צ לזה הקצאה, אלא ביטול הייחוד, וממילא חזר להיות מוקצה.

ובאמת נראה דכל מקום שאמרו חזי למיזגא עליהו וחזי לכיסוי ביה מנא וכיו"ב, בכל הני יש להם תורת כלי בצורתם, ולכן

היא מותרת, וכן מצינו בגמ' בנסרים של בעה"ב שא"צ מחשבה, ושל אומן דמהני מחשבה אפי' לשבת אחת.

ואפשר עוד דדברים שצריךין רק חתיכת עץ ואבן מהני להו יחוד לכו"ע, כגון חתיכת נייר לצלות בה מליח, וכן אבן ובקעת לסמוך את הקדירה, או את כרעי המטה, שאין מתאים להם דבר אחר, ול"ד לכל ייחודים שמייחד חריות ואבנים לשיבה במקום כסא, אבל בשימושים אלו אין דברים מתאימין יותר.

ד. אבן שסותמת נקב שבכלכלה נחלקו בירושלמי פ"ז ה"ו אם היא מוקצה, ובתלמודן נראה שהיא מוקצה מדמצריך ר' יוחנן כלכלה מלאה פירות, [וכן בירושלמי אמר כן ר' יוחנן]. ולא משמע שנדחו דברי ר"י בשינויא דכלכלה פחותה, ונראה מזה דאתא דרבב"ח כר' אמי קכ"ה ב' דבמניח נעשה בסיס, ולר' אסי באמת מותר, ובאמת רב כר' אמי ס"ל, ומייתנין דרב ע"ד ר' יוחנן ש"מ דהכי קי"ל, ויש ללמוד מזה דהלכה כר' אמי, ואע"פ שהתחיל בשימוש קודם שבת לא מהני, כיון שאינה ראויה לשימוש זה, ואע"ג דקי"ל כרב אסי נ' א' דישב מהני, מ"מ במידי דלאו אורחיה לא מהני ישב וחשב, מיהו מעשה גמור י"ל דמהני, כמו לימודם באבנים דמהני לר' אמי, ויש לחלק דהכא גם לאחר המעשה הוי שלא כדרך, ויתכן מצב שיחוד לעולם [בצירוף מעשה] מהני, בשלא בטלה דעתו.

ה. אבן שבקירויה שנתפרקה מהידוקה בשבת משמע שאינה מוקצה, והו"ל כדין שברי כלים, וכמו פורפת על האבן, וכדאמרין נעשה כיסוי לחבית, אלא ששם יכול להשתמש בה שבת, אבל כשנפלה מהקירויה אין ממלאין בה שלא תפול, ומ"מ חשיבא חלק מהכלי, וכן הדין בכל שברי כלים שדעתו לחזור ולחברם לכלי.

סזי בחזי למילתא, אבל באבנים ובעפר שהם מוקצים לא מהני חזי, עד שייחדם לכך בפירוש, ונמצא דכל דמהני חזי בלא ייחוד תורת כלי עליו, ולא יתבטל ע"י הקצאה בשבת, וכל שצריך ייחוד, יכולין לבטל הייחוד בשבת ויחזור להיות מוקצה. (לפו"ר)

## סימן י

## בדין פורסין על שמע

שאינו מברך לעצמו, אלא כיון שבדרך כלל שומעין מהש"צ שגם הסומא יכול לשמוע ממנו, לכן הזכירו הדין לענין שיהא הוא הש"צ שפורס על שמע, וכן מתפרש שם בקטן ופוחח, וכ"מ מדקתני שהמפטיר בנביא הוא פורס על שמע, ולא שייך לומר כן על מאורע שבאו לביהכ"נ אחר התפלה, כדתנן והוא עובר לפני התיבה, וגם פשוט פרש"י פי' שם על סדר התפלה הרגיל, ועוד דבגמ' לא אמרו הטעם משום ברכה לבטלה אלא משום ונקדשתי, ולרש"י מתפרש שההיתר לחזור לברך כדי שיוכלו לומר ברכו, ואין ברכת הזימון בלא ברכה לכן מברכין ברכה אחת, והכל כדי שיוכלו לומר קדיש וברכו, ולכן למדו ד"ז מונקדשתי, שוב חזרנו מכ"ז לעיל דכונת רש"י רק משום קדושה שלא אמרוה בברכת יוצר ביחיד, [שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שכתב שגם רש"י מפרש כפשוטו, אלא שהוסיף עוד דין ע"פ מסכת סופרים, ויש שהעיר שרק באופן זה הש"צ מוציא את כולם לדעת רש"י, אבל כשקוראין כולם מתחלה בעשרה אומרים כולם עם הש"צ, ולכן פרש"י בכה"ג כל דיני פורס, ובטור בשם הרא"ש מבואר שלא נהגו כן].

וכבר כתב הר"ן בשם הגאונים דמתני' מיירי בסדר הרגיל של ברכות ק"ש בביהכ"נ קודם התפלה, [ולשון פורס פרש"י ברכה אחת מתוך שתיים שלפניה, וכ"פ הראב"ד, אבל לפי' הגאונים מיירי על כל הברכות וכן בערבית, והר"ן כתב ע"ז דלא פלוג רבנן ואסרו גם בערבית, ובפשוטו כיון שקריאת שמע קורין כל הציבור, והש"צ מוציאם רק בברכות עד ק"ש ולאחר ק"ש, לכן קרי ליה פורס על שמע, פי'

אין פורסין על שמע כו' פחות מעשרה, בפירוש הראשונים, ובענין דבר שבקדושה

א. מגילה כ"ג ב' מתני' אין פורסין על שמע כו' פחות מעשרה, יש לעי' למה צריך עשרה בברכות ק"ש, ומ"ש מברהמ"ז דסגי בשלשה לזימון, ורש"י פי' שמברכין ברכה ראשונה של יוצר, אע"פ שכבר יצאו יד"ח בברכה זו, ובזה מובן שאין היתר ברכה לבטלה אלא באופן שתיקנוה חז"ל, וזה כדי שיוכלו לומר קדיש וברכו.

[שו"ר שהר"ן העתיק פרש"י שחזור ואומר ברכות יוצר מפני קדושה שבה, שלא אמרו אותה בביתם כשהתפללו ביחידות, וז"ל עומד ומתפלל בקדיש וברכו ומתחיל ביוצר מפני קדושה שבה, ולפ"ז לא חידשו ברכת יוצר כדי שיהא לברכו על מה לחול, אלא כדי לומר קדושה שבה, שלא אמרוה בביתם, וכ"כ הרשב"א, וכעת דקדקתי שכנראה כולם פירשו כוונת רש"י מפני הקדושה ולא כדי שיהא לברכו לחול עליה, ולפ"ז בכלל דברי רש"י גם כל מברך ברכת ק"ש משום קדושה, וכמ"ש אאמו"ר זללה"ה].

אבל הדבר קשה לפרש מתני' במאורע שנאספין מבתיהם לאחר שהתפללו, [והמאחרים לבא לביהכ"נ סתמא לא בירכו ולא התפללו], והרי בירושלמי הקשו למה צריך לומר שאין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה, הרי כבר מזמן פריסת שמע היו עשרה בביהכ"נ, ומבואר מזה דפורס על שמע היינו סדר הרגיל של ברכות ק"ש קודם התפלה, וכן מתפרש במתני' כ"ד א' דסומא פורס את שמע ור' יהודה אוסר, דהיינו עיקר ענין הוצאת הרבים בברכות ק"ש, [וה"ה

פורס, פי' חצי מברכות ק"ש, וקשה דלשון פורס על שמע במתני' כ"ד א' נאמר על כל ברכות ק"ש, ולכן דוחק לומר דפורס ר"ל ברכה אחת, ולכן סבר דברכה שניה לא בעינן עשרה, [מיהו יש לדון כיון שהברכה סמוכה למלכות של יוצר אור א"כ דוקא לאחר שביצרו יוצר אור בעשרה יכולין להמשיך להוציא בפחות מעשרה, ונפ"מ נמי לסומא אליבא דר"י דכיון שלא יצא במלכות דיוצא אינו יכול להוציא באהבה רבה], ולענין ערבית דליכא קדושה כתב הר"ן דלא פלוג, [ובאמת יש לשאול במה ששינו כ"ד א' רי"א מי שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע, דלכאורה בערבית אין חסרון זה כיון שגולל אור מפני חושך, ואינו מברך על המאורות בערבית, ומפני שמזכיר מדת יום בלילה אפשר שאין לפוסלו כיון שאין זו עיקר הברכה, מיהו ברכה שניה של שחרית סמוכה על המלכות שביוצא אור, ואם סומא פטור הר"ז מגרע גם בברכה השניה], והרמב"ם כתב וכן לא יהיה אחד מברך ברכות שמע והכל שומעין ועונין אחריו אלא בעשרה וזה הוא הנקרא פורס על שמע, ואין אומרים קדיש אלא בעשרה, וע"ז השיג הראב"ד דדוקא בברכה ראשונה של יוצר אור הדין כן, והרמב"ם סתם כאן שבכל הברכות הדין כן, מיהו לא נתפרש למה חשיבי דבר שבקדושה, ופשטות הדברים נקטינן דקדושת יוצר הוי רק סיפור דברים, וא"כ צ"ב למה חשיב דבר שבקדושה, [נשוב נתבאר לקמן סק"ג מדברי הירושלמי דקדושת יוצר הציבור עונה אותה בקול, ומשמע מזה דחשיבא קדושה גמורה, וניחא בזה שסתמו בגמ' ולא הוצרכו לבאר למה הוי בכלל ונקדשת].

והי' מקום לומר שאמירת ברכו הוי דבר שבקדושה, וכ"ה בשו"ע סי' נ"ה ס"א, אבל קשה א"כ למה אמרו דאין מזמנין בשם פחות מעשרה משום דלאו אורח ארעא, הרי

אומר חצי הברכות עד שמע, וה"ה לאחריה, אלא שעיקר הנדון על חצי הראשון, ורגילין לומר כן, כדי להזכיר שק"ש חייבין כל הציבור לקרא בעצמם, [שו"ר בריטב"א בשם הרמב"ן דפורס היינו מברך, כדכתיב והוא יברך הזבח, ומתרגמינן והוא פורס על מזונא, וצ"ע איך זה מתפרש בלשון, ובפשטו פורס על המזון, היינו כבוצע על הפת, שהוא המברך בתחלת הסעודה להוציא את כל המסובים, ואין שייך לשון זו על ברכות ק"ש, שו"ר בערוך ערך פרס לא יפרס על שמע לא יברך ברכת יוצר אור, כי הוא יברך הזבח מתרגמינן ארי הוא יפרס נכסתא, משמע כהרמב"ן, ולמש"כ זה לשון מושאל כמו שנקרא המברך בסעודה בוצע].

ועי' סוטה ל' ב' דאר"נ כסופר הפורס על שמע שהוא פותח תחלה והן עונין אחריו, והיינו שאומר הברכות לבדו ואח"כ אומרים כולם יחד ק"ש, א"נ הש"צ אומר ק"ש בקול וכולם יחד עמו, וג"ז נקרא שהוא אומר תחלה, אבל לא המתניו עד שיאמר התיבה תחלה קטן המקריא לגדול שאינו יודע מה לומר, אלא כאן הם ידעו ג"כ ברוה"ק, ומיד שהתחיל התיבה אמרו עמו יחד, מיהו כיון דשירה היא ודאי אמרו גם הם בקול רם וכ"ז בק"ש עצמה, אבל ברכות שמעו מהש"צ.

ולפ"ז צ"ב למה אינו יכול להוציא את חבריו בפחות מעשרה, ואמנם מצינו בבהמ"ז דבשנים מצוה ליחלק ברכות מ"ה ב', אבל במקום שיש זימון אחד מברך לכולן, וה"נ יכולין לזמן בשלשה בלא שם כמו בבהמ"ז, ועוד דברכת השבח יש לרמות לברכת המצות טפי מלברכת הנהנין.

ובגמ' אמרו ע"ז טעם דהוי דבר שבקדושה, והרמב"ם בפ"ז מתפלה הי"ז כתב דיחיד אינו אומר קדושת יוצר, וכ"כ הראב"ד בפ"ח ה"ה דמה"ט בעינן עשרה, [ופי' שזהו לשון

סוכה נ"ב א' שאינם יוצאין בלא שמיעה, ונדחקו דמיירי רק לענין ענית אמן, ויש ראשונים שפי' כפשטה, הובא לעיל ס סק], אבל בברכות ק"ש לא מצינו ענין זה כמו שבבהמ"ז בעינין שומע כעונה דוקא, וכמבואר ברכות נ' א' שאם אינם שומעין מריש גלותא יש להם לזמן לעצמם, שרק בתפלה ובתקנתא דרבנן שייך לתקן ענין שליחות, ולא בבהמ"ז דאורייתא, וה"ה בברכות ק"ש שאם אינו שומע אין לו מעלת מברך כלל, ורק בתפלה שייך ענין ריצוי לכל הציבור, כמו ששנינו ברכות ל"ד א' אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר וכל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין, וכ"ז לא שייך בברכות שאם לא שמע לא הי' לו מעלת מברך.

מיהו אפשר דלכתחלה אין ראוי להוציא את היחיד מפני שראוי להצטרף לציבור בקדיש וברכו, ולצאת מהש"צ ברוב עם, וכלשון הרמב"ם, [מיהו הרמב"ם כתב בפ"ט ה"א שגם בברכות ק"ש רק האיני בקי יוצא, והבקי מברך עם הש"צ בנחת, ולכאורה בכל הראשונים פשוט שבברכות ק"ש כולם שתקו חוץ מק"ש עצמה, וכן ביאר הר"י מיגש בתשובה סי' פ"ו דפורס על שמע מוציא את כולם כבהמ"ז וקידוש], אבל ודאי במקום צורך או בדיעבד שבירך יצא וא"צ לחזור ולברך והוא ברכה לבטלה, ול"ד לתפלה דשייך שיתפלל כל היום כולו.

ובירושלמי אמתני' אמרו אין פורסין את שמע פחות מעשרה התחילו בעשרה והלכו להן מקצתן גומר, ומשמע דביצאו רובן אינו גומר אלא כל אחד ואחד ממשיך לעצמו, [ובקה"ע פ"י התחיל קדיש וברכו, אבל פשטות הדברים דעל הברכות עצמן קאי, ולדעת רש"י שמברך פעם שניה ניחא, ולדבריו אין מקור שלא יצא יחיד מיחיד], ונראה דהיינו שכן ראוי לעשות שיברך כל אחד לעצמו, שלא תיקנו ענין

בפשוטו אין לחלק בין זימון של ברכות ק"ש לזימון של בהמ"ז, וא"כ גם זימון דבהמ"ז הוא דבר שבקדושה, וכמו ששנינו בשלשה והוא אומר ברכו, ובמאה אומר ברוך ד' א', ומה מצינו בביהכ"נ, ומפשטות המשנה יש ללמוד דברו לא הוא דבר שבקדושה שהיא ברכת זימון בלבד, והא דצריך עשרה היינו כמו שצריך בבהמ"ז, משום דלאו אורח ארעא לזמן בשם פחות מעשרה, אלא דבכל מקום שתיקנו לומר ברכו בלא"ה איכא חיוב עשרה משום פורס על שמע או קרה"ת, ומסמיכות לשון הרמב"ם יש לדקדק דכיון שתיקנו לומר קדיש קודם ברכו, לכן חשיב פורס על שמע דבר שבקדושה, ודוחק, דקדיש לא הוזכר בגמ', והרמב"ם כתב ד"ז ע"פ מסכת סופרים, ולא מסתבר שאמרו פורס על שמע ונתכוונו לקדיש, ובקרה"ת יש לפרש כדעת הר"ן שלא תיקנו חיוב קרה"ת אלא לציבור, ולא משום דהוי דבר שבקדושה, כ"נ לכאורה כונת הר"ן, אבל מזה שהרשב"א הקשה רק מ"ט אין מפטירין בנביא פחות מעשרה נראה שהטעם משום ברכו וכן נקטו הפוסקים, וצ"ב מה בין זה לברכו דבהמ"ז, [ולפמשנ"ת לקמן סק"ג מהירושלמי דקדושת יוצר הוי כקדושה, יש לפרש הגמ' כפשטה משום קדושה].

### ביאור אין פורסין על שמע פחות מעשרה, ופרטי דין עשרה

ב. מן האמור נלמד דכשאמרו אין פורסין על שמע פחות מעשרה לא נתחדש שא"א להוציא חבריו מדין שומע כעונה בברכות ק"ש, שלא תיקנו כאן איסור מחודש בדין שומע כעונה, ול"ד לתפלת ש"צ בחזרת הש"צ שהוא מוציא בדין שליח, כמו שאמרו ואם ש"צ הוא סימן רע לשולחיו, והוא מוציא עם שבשדות, ובאלכסנדראי של מצרים מוציא את כל מי שבא לביהכ"נ אע"פ שלא שמע התפלה, [שור"ר בתו'



שם דין עשרה כלל, שרק בתפלה הצריכו שיבקש רחמים על עצמו, ולפמשנ"ת שגם בברכות ק"ש בשעת הצורך יוצא מחבירו, פשוט דכ"ש ברכות השחר, וכן נוהגין.

**בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג בטיטיי אישתתק באופנים כו' מכיון דעניתון קדושתא כו', ובדין אם צריכים הציבור לומר בפה את הקדושה**

ג. בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג בטיטיי אישתתק באופנים כו' מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחלת ברכה, ומשמע מזה שהציבור עונה קדושה כמו בתפלה, ולפ"ז ניחא בפשיטות מה שהוצרכו לומר שאם התחילו ברכת יוצר בעשרה ויצאו מקצתן משלימין, וזה מיושב דכיון שענו כל הציבור הר"ז עושה השלמה כאילו גמר החזן שליחותו, ולא מפני שזו כברכה חדשה, דוהאופנים וברוך כבוד ולקל ברוך נעילות יתנו זה המשך של הקדושה, אלא שאחר עניית הציבור יכול להמשיך הש"צ כתחלת ברכה, דדוקא כשבא בתוך דברי הש"צ יש לו להתחיל מתחלת הברכה, אבל כאשר הציבור דיברו והפסיקו את החזן, הרי מכאן ולהבא זה כתחלת ברכה.

ולפ"ז אפשר לקיים הדברים כפשטן שנשתתק באופנים ועדיין לא אמרו ברוך כבוד, ואפ"ה חשיב תחלת ברכה כיון שהציבור ענו קדוש, נויש ללמוד מזה לכל ברכה שהציבור עונה עם הש"צ באמצע התפלה כגון בפיוטים, שאין המחליף את הש"צ צריך להתחיל מתחלת הברכה, אבל המ"ב בשם הגרע"א והחת"ס והח"א לא נקטו כן, ועי' משנ"ת בסק"ד, וכ"כ במ"ב סי' נ"ט ס"ק כ"ח שאם טעה בוהאופנים מתחיל מוהאופנים, דלאחר שענו קדוש קדוש כתחלת ברכה דמי, ולמש"כ הענין מפני שהציבור שענו הפסיקו את החזן וכנשלמה ברכתו דמי, [ולפ"ז אין כלל מקור שלא להוציא בפחות מעשרה].

ש"צ בביהכ"נ אלא בעשרה, ואפי' אם תיקנו כן מפני שתיקנו להתחיל בקדיש וברכו, מ"מ תיקנו כן כהנהגה קבועה, כדי שיהיו זהירים בקדיש וברכו, דאל"כ יתרגלו להוציא גם בפחות מעשרה, אבל אין כאן גזירה שלא יצא בשומע כעונה במקום הצורך וכמשנ"ת, [שוב נתיישב בפשיטות לקמן סק"ג ע"פ מה שנראה בירושלמי דקדושת יוצר הוא דבר שבקדושה, וקמ"ל שאם התחילו יוצר ויצאו מקצתן אומרים קדושה].

אבל תר"י בברכות כ"א ב' פי' שאין היחיד יוצא מהש"צ אלא בעשרה, אבל בהתחילו בעשרה גומר ויוצאין ממנו בשמיעה, ומזה כתב הרמ"א סי' נ"ט ס"ד שאין הש"צ מוציא את היחיד בפחות מעשרה, וכתב במ"ב ס"ק כ"ב בשם המ"א דאפי' אם אינו בקי לא יצא, דהיינו שצריך לומר עמו מילה במילה, כמו בהלל כשעבד או אשה מקרין אותו, מיהו נראה דאף ידידיה אם עבר והוציא יצא, דלא אשכחן שתיקנו שיתבטל דין שומע כעונה, ואינו רשאי לחזור ולברך כמשנ"ת לעיל, ועי' סק"ג ד"ה בירושלמי.

במ"ב שם ס"ק כ"ג כתב דהלבוש מחמיר גם בברכות השחר כברכות ק"ש משום דבכל ברכות השבח בעינן עשרה, ועי"ש בבה"ל ד"ה בפחות, והנה כל הראשונים חיפשו טעם למה בעינן עשרה בפורס על שמע, וכתבו משום קדושה [וכתב הראב"ד דבברכה שניה מוציא, וכן בערבית להראב"ד, והר"ן כתב דמשום לא פלוג לא יפרס בערבית], או משום קדיש וברכו וגם תר"י שכתבו שאין יוצאין בפחות מעשרה, כתבו שתיקנו ברכה זו בעשרה מפני ק"ש שבה דחשיבא דבר שבקדושה, אבל בברכות השחר אין מקום להזכיר דבר שבקדושה, ואין שום מקום לציבור בזה, שהרי מדינא דגמ' מברך אותם כל יחיד מיד בקומו, וכל מי שמסופק בברכות השחר דינו כאינו בקי שאינו יכול לברך בעצמו, ואין לתקן

**ודאתאן** עלה נראה מהירושלמי דקדושת יוצר חשיבא דבר שבקדושה, דכיון שהציבור עונה אותה ש"מ שאין זה סיפור דברים בעלמא, [ולפי מה שחזרנו בזה אין ראי' אלא מדיוק הלשון, ולא מעיקר הדין], וכ"כ הראב"ה בברכות סי' ס"ו בשם תוספתא דמכילתין פ"א ה"א שאין עונים עם המברך [ששומע ושותק בכל הברכה], ור' יהודה היה עונה עם המברך קדוש קדוש [וברוך כבוד], ודן בראב"ה שם דלרבנן עונים בלחש ולר"י בקול, או דלא פליגי, ומסיים דנהוג עלמא כר"י, הובא בבהגר"א סנ"ט סק"ו, והכונה דכיון דדבר שבקדושה הוא ולא סיפור דברים לכן ראוי להזכיר הקדושה בפיו, כמו בתפלה בחזרת הש"צ, ולא משמע דפליגי אם זו קדושה או סיפור דברים, אלא אם צריך לומר עמו ביחד קדושה זו, ולפ"ז נחא בפשיטות סתמא דתלמודן דקרי לה דבר שבקדושה, וזה כדברי הראב"ד דקאי אברכה ראשונה דיוצר, ועי' ב"י דהרבה ראשונים סוברין דהויא דבר שבקדושה.

**שו"ע סי' נ"ט ס"ה אם טעה מקדושה ואילך כו' כמה פרטי דינים**

ד. שו"ע סי' נ"ט ס"ה אם טעה מקדושה ואילך כו', במ"ב ס"ק כ"ח כ"ט כתב דאין חולקין ברכה אחת לשנים, ומ"מ בין קדוש לברוך הויא כברכה חדשה, וכן בין ברוך לקל ברוך נעילות יתנו, ובאמת שניהם שוין שגם אחר ברוך כבוד זהו אמצע ענין קדושת המלאכים, וא"כ קשה למה זה נקרא תחלת ברכה, אבל לפמשנ"ת הטעם הוא מפני שהפסיקוהו הציבור ולא משום דהויא תחלת ברכה, ועי' להלן בזה.

ולפ"ז אף מי שבירך בנחת עם הש"צ, אינו מתחיל באמצע ברכה, שזה ענין כבוד הברכה והציבור שלא להתחיל מאמצע דיבורו של הש"צ, ובדיעבד אם התחיל מאמצע הברכה שפיר דמי, שהרי בקדושת יוצר הו"ל באמצע

ובזה מיושב הא דפשיטא לירושלמי שיש לדמות ברכות ק"ש לברכה שבאמצע חזרת הש"צ, ולכאורה לא דמי דבברכות יוצאין מדין שומע כעונה, ומי שלא שמע לא יצא, שאין דין שליחות בברכות כבתפלה וכמש"כ לעיל, אבל כיון שהענין שאין ראוי שיתחיל המחליף באמצע ענין, א"כ שייך ד"ז גם בברכות ק"ש, וכיון שהפסיקוהו הציבור בענייתם, חשיב שפיר כתחלת ברכה, שיכולים להחליף ש"צ שיתחיל ממקום שפסק הראשון, שגם הראשון כמתחיל מחדש חשיב.

[שו"ר דא"כ קשה מה שאמרו בבבלי וירושלמי דטעה בג' ראשונות חוזר לראש, ואמאי לא אמרו חוזר לקדושה דכיון שענו קדושה נפסקה הברכה הראשונה, וכתבנו לתרץ דעיקר המימרא ביחיד וגם נפ"מ קודם קדושה או כשלא אמרו קדושה, אבל כל הפוסקים פשיטא להו שאין לחלק בזה, וע"כ שפירשו שזו סברא מיוחדת בברכת יוצר שקדושת המלאכים אינה שייכת לברכה כ"כ, ולכן לאחר קדושה חשיבא תחלת ברכה, וכמש"כ סק"ד, ולפ"ז ליתא למש"כ, ובאמת פשטות הגמ' דמדמינן יחיד שטעה לש"ץ, וביחיד אין מושג של עניית אחרים, מיהו י"ל דטעמא דציבור דכיון שכל הציבור שמעו הברכה וגם ענו, הר"ז כאילו כולם התפללו כש"ץ כל הברכה עד מקום זה, ולשון הירושלמי תחלת ברכה יש לפרש לענין דין זה, ולא מפני שזו ברכה בפ"ע, ודעת מהר"ם הגהמ"י שמי ששמע כל התפלה ונתכוין לצאת א"צ להתחיל מראש וא"כ י"ל דדוקא ביוצר ששומעין כל הברכה מהש"צ מהני, אבל א"כ א"צ ענית קדושה כלל, ובירושלמי הצריכו ענית קדוש.

ומסקנא דמילתא כתבנו שם דהירושלמי אמר כן רק ביוצר, ואין ללמוד מזה לתפלת י"ח].

בחזרת הש"צ לא מהני עניית קדושה], אע"פ שבסברא ודאי דברכת יוצר כולה ברכה אחת היא כדתנן בברכות שנים לפניה, וגם ברוך כבוד ולקל ברוך אמצע הענין הוא, ואיך יתחיל בזהאופנים כו' ברוך כבוד כו', ומי שטעה בחתימת יוצר לא יוכל לחזור רק לקל ברוך, וע"כ פירוש הירושלמי כמש"כ.

ונראה שהם פירשו שענין קדושת המלאכים אינו שייך לברכת יוצר, ולכן דנים אותו כענין בפ"ע, ולכן הוא מפסיק את הברכה וכשחוזר לפועל גבורות ולעושה אורים גדולים הר"ז כענין אחר, ולכן יכול להתחיל שם, ומה שמתחיל בזהאופנים זה בגלל שענין קדושת המלאכים אינו שייך לברכה, וכיון שיתחיל לאל ברוך הר"ז כהתחיל מתחלת הברכה, ונראה שלמדו כן מהא דמדמינן ש"צ ליחיד לענין שבג' ראשונות ואחרונות חוזר לראש, ואע"פ שאומר קדושה וברכת כהנים ולא חילקו בזה, אם קודם קדושה או לאחריה.

ולכאורה נראה דלכו"ע בדיעבד אם התחיל באמצע יצא, כדחזינן בירושלמי בנשתתק באופנים, דודאי חצי ברכה היא, אלא שאין פגם בכבוד הציבור והברכה אם מתחיל משם ואילך, שגם אצל הראשון זה כהתחלה מחדש, וא"כ יש לקיים ד"ז בכל מקום, ולכן אם טעה בהאל הקדוש וחזר לומר לדור ודור שלאחר קדושה שפיר דמי, וא"כ למש"כ שהדבר ספק ראוי לנהוג כן, אבל הדברים סתומים בדברי האחרונים, וגם הראשונים הי' להם לפרש חילוקים במה שאמרו בגמ' ל"ד א' דבג' ראשונות חוזר לראש, ולא חילקו בין קודם קדושה לאחר קדושה, וגם הירושלמי הביא דין ג' ראשונות ולא חילק בין קודם קדושה לאחר קדושה, וכן בתלמודן, ולכן יש לנקוט שזה דין מיוחד בברכת יוצר וכמש"כ לעיל, וצ"ע.

הברכה, ומפני שהפסיקה הציבור יכול להתחיל באמצעה, וש"מ שאין חסרון בזה בדיעבד.

ובמ"ב סי' קכ"ו סק"י כתב דש"צ שנחלש באמצע הפיוטים יתחיל מאתה בחרתנו, ולמש"כ סק"ג כיון שענו הציבור בפיוטים הר"ז כמי שענו קדושה, וא"צ לחזור לתחלת הברכה, וכמ"ש שם בשעה"צ אות י"ב בשם החת"ס בתשובה או"ח סי' כ"א, ושם כתב רק מהטעם שסגי ליה בסוף הברכה דמחל לעוונותינו, אבל לפמש"כ לכתחלה שרי דכיון שהפסיקו הציבור אמירת הש"צ ע"י הפיוטים, הו"ל כתחלת ברכה, ומתחיל מהמקום שגמרו הציבור דיבורם, כמו ביצר שאם נשתתק בבורא רפואות חוזר רק לתחלת לקל ברוך, וה"נ חוזר רק עד המקום שמתחיל הש"צ לבדו.

ובזה מיושב משה"ק הגרע"א ז"ל [שו"ר שהוא בגליון השו"ע כאן] הובא בחת"ס שם ע"ד הב"י סי' קכ"ו איך המחליף את הש"צ הכהן שהלך לדוכן ומקריא לכהנים ואח"כ ממשיך שים שלום, הרי בג' אחרונות חוזר לראש רצה, ולמש"כ כיון שהפסיקוהו בברכת כהנים, הו"ל כענו הציבור קדושה, ומה שאמרו בגמ' דחוזר לרצה היינו קודם ברכת כהנים או בדליכא ברכת כהנים, והחת"ס ג"כ רצה ליישב דאמירת או"א מפסיקה את הברכות, ועי"ש עוד אופנים שהדיבור מפסיק, ומ"מ לא סמך להתיר עי"ש, שו"ר בנ"א כלל כ"ט שהקשה ג"כ בדברי הב"י.

והנה הגרע"א והנ"א נקטו דאם טעה בברכה שלישית חוזר לראש, והובאו במ"ב שם סק"י"א, וכן הורה הגרע"א ז"ל למעשה, ויש לשאול מי גרע מעניית קדושה שאמרו בירושלמי שחוזר משם ולהלן, וה"נ כיון שענו קדושה בחזרת הש"צ ג"כ שפיר דמי, ומכ"ז נראה שהפוסקים לא קים להו ביאור זה בירושלמי, אלא דשייך לחלק ברכת יוצר לשנים, [אבל

## שו"ע סי' נ"ט ס"ג בנדון קדושת יוצר ביחיד ובעשרה

ה. שו"ע סי' נ"ט ס"ג וי"א שיחיד מדלגה ואינה נאמרת אלא בציבור, כ"ה פשטות הגמ' שאמרו על מתני' טעמא דונקדשתי, ועי' ב"י ובהגר"א שכ"ד רוב הראשונים, מיהו לשון הגמ' סתום, דהא ודאי שכל יחיד חייב לברך בשחר שתים לפניה, והו"ל לפרושי שנוסח הברכה משתנה ביחיד, ואם נימא דבמכוין לסיפור דברים מותר ניחא, דבאמת בעיקר התקנה קבעה לשם קדושה, ואסור לאומרה בפחות מעשרה, אבל בפחות יכול לאומרה בכונה אחרת, ולא התירו לאומרה בצורת ש"צ כיון דכל כה"ג סתמה לשם קדושה היא, והרא"ש כתב שמותר לאומרה ביחיד מפני שהיא סיפור דברים, וכ"כ הריטב"א מגילה כ"ג ב' בשם הרא"ה.

ולמעשה כתב במ"ב ס"ק י"א י"ב להדר לאומרה בטעמים לשם סיפור דברים ולאומרה בישיבה.

ובסק"י כתב בשם הפר"ח שאם יש ציבור בביהכ"נ אע"פ שאינו אומרה עמהם יכול היחיד לומר קדושה לכו"ע, [ומ"ש אומרם אפי' בלחש צ"ב, דטפי הול"ל אפי' בקול ואולי ר"ל אפי' אין עשרה ששומעין אותן], מיהו לא נתבאר מקורו, דודאי בפחות מעשרה שאומרים יחד קדושה לא קרינן ביה ונקדשתי, וכע"ז מהגר"ח מואלזין ז"ל בכתר ראש דקדושה דיוצר אין לומר ביחיד, [וזה כדעת הגר"א], אבל יכול לאחר קצת, ובנוסח כתי' נוסף כגון שהציבור אומרים אופנים יכול לומר קדוש, ולא נתפרש מ"ט, (וכע"ז שמעתי שנהג אאמ"ר זללה"ה במקומות שהוצרך להקדים ק"ש לומר במתינות, מ"מ המתין ואמר קדוש משעה שהתחיל הש"צ יוצר אור, כדי שיחשב עם הציבור), ומשמע מדבריהם שענין הקדושה בסיפור קדושת

המלאכים אינו כענין קדושה שבחזרת הש"צ, דבענין שיספרו ענין קדושתם בעשרה.

## ברכות ל"ד א' אר"ה טעה בשלש ראשונות חוזר לראש כו', כל הסוגיא

ברכות ל"ד א' אר"ה טעה בשלש ראשונות חוזר לראש כו', דברי ר"ה נאמרו ביחיד שטעה, כגון שהחסיר דבר המעכב, שלא הזכיר גשם בימות הגשמים, או שדילג בברכה, או שלא חתם המלך הקדוש, אבל בש"צ שנשתתק הו"ל למימר מתחיל מראש, ולפ"ז מובן הא דמותיב ר"ש ממתני', שאם ר"ה אמר דבריו על משנתנו אין מתאים לשון מוטיב, אלא הול"ל והא מראש הברכה קתני.

שם ורב אסי אמר אמצעיות אין להם סדר, יש לעי' למה לא אמר אמצעיות כל אחת ברכה בפ"ע היא, ומה יש להזכיר ענין הסדר, ומה למדו ר"ה גאון ור"ח וכ"כ תו' בדעת רש"י שיכול להשלים הברכה בכל מקום שירצה, [והדבר קשה לברך והחזירנו בתשובה לאחר סלח לנו, וכן בשאר הברכות אין מתוקן לומר אתה חונן בין ירושלים לאת צמח, וכבר תמה בזה הרי"ף], מיהו גם לפירושם מה שאמרו בג' ראשונות לא איצטריך למימר שאינו יכול לומר מחיה המתים באמצע האמצעיות, דזה ודאי שא"א להכניס ברכת השבח באמצע הבקשות, אלא אם שכח המלך הקדוש חוזר לראש, ולא מהני שיתחיל מאתה קדוש והלאה, וכיון דמודו דיש להם סדר מצריך להתחיל מראש, ממילא מתפרש שפיר אין להם סדר כלפי הברכות שכבר בירך שאינם תלויין בברכות של אחריהן, שא"צ להתחיל אתה חונן, שאם היה להם סדר היתה ברכה אחרת מפסיקה את כל הסדר, ובטלו כולן למפרע, כיון שהשלימות של הראשונות תלויה באחרונות, אבל מכאן ולהבא פשיטא שמבין כסדרן, וכן מבואר בגמ' דלר"ה שיש להם סדר

וע"ז אמרו דה"ה בנשתתק שאין החזן צריך לחזור לתחלת הברכה, אבל במקום שיחיד חוזר, ה"ה ש"צ, ובגמ' ובירושלמי מיירי בטעה שדילג הברכה וכיו"ב, ונאמרה המימרא ביחיד, והשוו לזה דין הש"צ, דלא שייך ענין עניית קדושה בדבר שיחיד חוזר וכמש"כ, ובדבר שיחיד אינו חוזר אין לנו בגמ', אלא ששנינו לתחלת הברכה שטעה בה דמשמע תחלת הברכה ולא למקום שפסק, וזה שייך רק בנשתתק, אבל בדילג ודאי בטלה כל הברכה אפי' ביחיד, ובנשתתק באמצע הברכה חילקו בירושלמי בין קודם שענו קדושה לאחר שענו.

ולפ"ז ש"צ שנשתתק בקדושה חוזר למקום שפסק, ואע"פ שזה מג' ראשונות, אבל קשה דא"כ נשתתק במחיה המתים ג"כ חוזר לאתה גבור, ורק בדילג ברכה שלימה חוזר לראש, וא"כ כשהקשו בירושלמי ממתני' לעובדא דבטיטי נשתתק, הול"ל נשתתק שאני, שהרי אינו בכלל דין המשנה לשלש ראשונות ואחרונות, ועו"ק דהא ודאי מתפרש דשלש ראשונות ושלש אחרונות לכו"ע כחדא ברכה חשיבי, והם בכלל מה ששנינו לתחלת הברכה שטעה בה, וא"כ לא עדיפא ברכת יוצר, שהיא ברכה אחת מממש.

ומחזורתא דמילתא שאין ללמוד תפלת י"ח מההיא דאופנים, דבאמת לא דמו שאר ברכות לתפלת י"ח, ומ"מ שפיר הביאו בירושלמי ממתני' שאין ראוי להתחיל באמצע ברכה, ומשני דבשאר ברכות גדר הדין הוא שלא יתחיל השני באמצע ענין, אבל כיון שענו הציבור קדושה הו"ל תחלת ענין וכתחלת ברכה דמי, וכל אחד מן הציבור יכול להמשיך ולהוציאם, שלא נתבטלה ברכתם ע"י שהוא נשתתק, [אבל מי שלא שמע תחלת הברכה מסתבר שאינו יכול להוציאם, דלא מהני שומע כעונה אלא כשיש

היינו שכולן ברכה אחת, והו"ל כמפסיק באמצע ברכה וכלפי זה אמר רב אסי שאין להם סדר ליחשב ברכה אחת.

שם מתיב רב ששת מהיכן הוא כו', יש לעי' מה ענין זל"ז, הרי הש"צ אומר כולן על הסדר, וכן הציבור שומעין, ושפיר סגי כשהש"צ השני מתחיל מתחלת הברכה שפסק הראשון, אבל מי שבירך ברכה אחרת באמצע שפיר י"ל שזה מפסיק, ונראה דבמתני' קתני המתפלל וטעה ולא קתני ונשתתק, ופרש"י שהחסיר ברכה וצריך לחזור למקומה, וכיון שכן אפי' אם הש"צ הראשון היה חוזר להתפלל דינו שחוזר לראש או לאתה חונן.

מיהו מתני' ודאי כוללת גם נשתתק הש"צ דהא קתני יעבור אחר תחתיו, ומנלן שהראשון שטעה אינו יכול לחזור למקום שטעה, אלא ודאי מתני' כוללת גם נשתתק או שאינו יודע לחזור לברכה שדילג, ומבואר בירושלמי שהש"צ השני שחוזר בנשתתק, דינו כטעה ואינו יכול להמשיך את החצי הראשון.

**פשטות הגמ'** שדין ש"צ שטעה כדין יחיד שטעה והיינו דמותבנין לר"ה ממתני' וכמש"כ לעיל, ולפ"ז ש"צ שטעה בשלש ראשונות חוזר לראש, ואף אם הציבור ענו קדושה, דסתמא קאמר כל שטעה בג' ראשונות, ואמנם המימרא נאמרה ביחיד שטעה, אבל ממה שהגמ' השוותה אותם משמע שדינם שוה, ועוד דאם טעה בהמלך הקדוש (והמשיך) מאי מהני ליה שאמרו קדושה הרי כל הברכה נתקלקלה, ורק בנשתתק ולא סיים הברכה שייך לדון כן, ובזה באמת נקטינן שאינו חוזר לראש אלא לאתה קדוש, ואף בלא קדושה, הרי אתה קדוש זה תחלת הברכה.

ולפ"ז נראה דמה שאמרו בירושלמי דלאחר קדושה חוזר למקום שפסק, זה נאמר רק בשנתתק, דיחיד כה"ג ודאי חוזר למקום שפסק,

ואינו יכול להמשיך, וד"ז לא נשנה במתני', ואפשר דדינא קתני שאם נתבלבל ע"י שטעה, אין ממתנינים עד שתתיישב דעתו עליו, אלא יעבור אחר תחתיו מיד.

שם מתחלת הברכה שטעה זה, לשון זה משמע שטעה באמצע הברכה, ויש בכלל לשון זה שאם טעה בג' ראשונות כגון שדילג ברכה או טעה בחתימה, חוזר לראש התפלה שזהו תחלת הברכה, וכן בשלש אחרונות חוזר לעבודה, אבל באמצעיות משכחת לה בשכח טו"מ, [או ששאל טו"מ בקיץ], ובכה"ג יחיד שטעה חוזר לתחלת הברכה אפי' לר"ה, דכ"ז שלא סיים הברכה יכול לתקנה, אבל כשעובר אחר תחתיו בטלה כל התחלת הברכה וחוזר לאתה חונן לר"ה, ודכוותה יש לפרש בג' ראשונות וג' אחרונות שאם הוא עדיין באמצע הברכה, באופן שהוא עצמו היה ממשיך ממקום שפסק, מ"מ אם אחר עובר בטלה הברכה מתחלתה וחוזר לראש.

ולפ"ז אפשר לקיים מ"ש בשו"ע סי' קי"ד ס"ד דיחיד שאמר מוריד הגשם בקיץ ונזכר קודם מחיה המתים חוזר לאתה גיבור, ואחר שעובר תחתיו חוזר לראש התפלה, דמצינו שאצל אחר מתבטלת הברכה מתחלתה, ואצל האדם עצמו אינה מתבטלת, מיהו דעת הגר"א שם דכיון שקלקל בהזכרת גשם לא מהני לחזור מאתה גבור דסו"ס הוזכר גשם בתוך ברכה זו, וצריך לתקנה מתחלתה שזה באבות.

**בהגהמ"י בשם מהר"ם בדין ש"צ כהן שבא לקיים מצות ברכת כהנים, ואחר מחליף אותו בברכת שים שלום.**

ז. בהגהמ"י פט"ו מתפלה בשם מהר"ם דמי ששמע חזרת הש"ץ מתחלתה יכול להמשיך שים שלום, וא"צ להתחיל מעבודה, ולכאורה נראה דהיכא שהש"צ הראשון יכול להמשיך אלא שהולך מרצונו לקיים מצות ברכת

חלות שם ברכה על המברך, אבל המתחיל ברוך נעימות יתנו, והוא לא הזכיר תחלה כלל ענין המלאכים ולא יוצר אור מסתברא שאינו יכול לברך, וצ"ע בבה"ל סי' נ"ט ס"ה ד"ה אם שכתב דגם בכה"ג יכול להוציאם, וציין לסי' קכ"ו ושם מיירי בתחלת ברכה שיש לה תוכן בפ"ע, וגם בזה צ"ע, ועוד דכיון שהיה בביהכ"נ הרי הש"צ מוציאו כדין עם שבשדות כיון שהוא בא לביהכ"נ ואע"פ שהוא בקי מ"מ יש לו חלק בתפלת הש"צ, אבל אם לא היה בביהכ"נ י"ל דהתם ג"כ לא מהני].

אבל בתפלת י"ח שעומד לפני המלך, אין השני יכול להתחיל באמצע גבורות, אפי' בתחלת אתה גבור וכ"ש באמצע קדושה בין קדוש לברוך דומיא דלאחר קדושה בברכת יוצר, דכה"ג בתפלה חוזר לראש, ק"ו מתחלת אתה גבור ואתה קדוש שחוזר לראש אע"פ שהם תחלת ברכה ממש, ודין נשתתק כדין טעה שחוזר לראש התפלה אפי' ענו קדושה, ועוד דבתפלת י"ח אין הציבור בדין שומע כעונה שהחזן שליח של כולם, אבל ביוצר כיון ששמעו הו"ל כמתפללים, ובאמת הירושלמי לא הזכיר נדון זה בדיני ג' ראשונות בתחלת הסוגיא רק בסוף הסוגיא, ע"ש.

ולפ"ז אפשר דלתלמודן ליכא כלל דין תחלת הברכה בשאר ברכות, ואף קודם קדושה אינו חוזר לראש אלא לתחלת ענין כמו תתברך צורנו וכי"ו ב. [א"ה, ע"ע ברכות סמ"ד סק"י].

**ברכות שם מתני' העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו**

ו. ברכות שם מתני' העובר לפני התיבה וטעה יעבור אחר תחתיו, פרש"י אם דילג כו' ואינו יודע לשוב ולאחוז סדרו, יש לדקדק למה שנה התנא וטעה דבזה שפיר מתקן טעותו וממשיך, ועיקר הענין שנשתתק או נתבלבל



ח. מגילה כ"ג ב' מנה"מ ארחב"א א"ר יוחנן דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה, בברכות כ"א ב' יליף מינה ראב"א דיחיד אינו אומר קדושה, ור"ה פליג התם, ויש לעי' מ"ט לא הקשו עליו ממתני', וכבר הקשו כן תר"י בברכות שם, וכן בריטב"א כאן, והריטב"א הביא לשון רש"י דר"ה ג"כ לא התיר אלא כשהוא בביהכ"נ והציבור מתפללים, אלא שהם מתפללים עם הש"צ ואינם אומרים קדושה בשעה שזה אומר קדושה ביחיד, וזהו שכתב רש"י יחיד המתפלל עם הציבור, [ומוכח שאין למחוק תיבות אלו, ודלא כמו שציינו מהטו"א בזה], ובתרי" נראה דלר"ה הטעם אינו משום קדושה, אלא מפני שנתקנה מעיקרא בעשרה, לא התירו לצאת בשמיעה ועניית אמן לחוד אלא בעשרה, [גרסת כת"י אפ"ה מק"ש אינן נפטרינן אלא באמירה, או בעניית אמן בברכות, ועניית אמן אינו פוטר אלא בעשרה].

והנה משמע בגמ' דר"ה לא דריש מונקדשתי שאין אומרים קדושה ביחיד, ולפי' הריטב"א קשה דהא ר"ה נמי מצריך עשרה מהאי קרא גופיה, והנדון רק אם הציבור צריך לענות עמו ול"מ כן, ולפי' ה"ר יונה לא הוזכר בגמ' טעמא דמתני' אליבא דר"ה, ויש לחדש מסברא שלא התירו להוציא השומע אלא בעשרה, וזה כמו תקנת קרה"ת ונביא שלא תיקנו אלא בעשרה, ול"ד לבהמ"ז דסגי בשלושה שהם שותפין בסעודה ויש קשר ביניהם בהודאה אחת, אבל בתפלה כל אחד מחויב בפ"ע, ורק במעמד של עשרה דאיכא כבוד שמים גדול בצירופן, התירו להצטרף יחד לברכה אחת.

מיהו אכתי קשה כיון דלר' יוחנן מתני' היא, וכדדריש ראב"א, מ"ט לא הזכירו מזה בגמ' בברכות או במגילה, ולפרש מ"ט דר"ה, ועוד דודאי שענין עשרה דחשיבי ציבור בכל

כהנים, בזה אין דין תחלת הברכה כלל, דדוקא כשהראשון נסתלק והסיח דעתו מלהתפלל בזה בטלה תחלת הברכה שבירך, אבל כשמסדר מראש שכאשר ילך לדוכן יחליפנו אחר, והוא ממשיך תפלתו ככל השומעים, אלא שנוח לציבור שלא להמתין לו שיחזור מהדוכן לתיבה, אין זה ענין כלל למתני', דשניהם כהמשך תפלה אחת חשיבי, שהראשון לא הסיח דעתו וממשיך להשתתף עם הציבור.

מהר"ם בתשובה שנדפסה באנשי שם על המרדכי במגילה כתב הטעם שצריך לשמוע מתחלה כדי שיפתח בברוך, דשים שלום אינה מתחלת בברוך לפי שנסמכת על ברכת אבות, ולכן אם לא שמעה אינו יכול להתחיל בשים שלום, והגרע"א ז"ל בשו"ע סי' קכ"ו הקשה דשמא טעמיה דמהר"ם כדי שלא יצטרך להתחיל מרצה, אבל בתשובה הנ"ל מבואר שאף ברצה לא מהני אלא מי ששמע הפתיחה בברוך.

יעוי' בספר אאמו"ר זללה"ה סט"ז סק"ז דלמעשה יש לנהוג שיעבור אחר שלא שמע התפלה או ששח באמצע, ויתחיל מתחלת שלש ראשונות, או שלש אחרונות, ובברכת כהנים בלא"ה נקטינן למעשה שימשיך הש"צ כמ"ש במ"ב סי' קכ"ח ס"ק פ"א, ולפמשנ"ת דלדעת מהר"ם דינא דמתני' הוא רק כשהש"צ אינו יכול להמשיך, ולכן בטלה תחלת הברכה, ככל אדם שהפסיק באמצע וחוזר לאחר זמן שמתחיל מתחלה, אבל כשעושין כן במתכוין כדי לברך ברכת כהנים שפיר מצטרפין, כיון שהש"צ הכהן שהלך לדוכן הוא ממשיך להשתייך לברכתו, אלא שהסדר הנכון שמעכשיו הוא יברך ברכת כהנים וימשיך לשמוע שים שלום, ואין כאן שום הפסק שיבטל את חציה הראשון של ברכתו, ולפי' בנשתתק אף למהר"ם לא מהני אפי' שמע מתחלת שמו"ע.

[א"ה, ע"ע בברכות סמ"ד סק"י].



נפרדים, דהיינו ברכת כהנים ושמנו את שמי, (או גז"ש בני ישראל בני ישראל כמ"ש בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ד), וקרה"ת משום ברכו, ומפטירין בנביא משום ברכו שקורא בתורה תחלה, או שאין זה מטעם קדושה אלא שלא תיקנו קרה"ת ונביא ליחיד כלל, ויותר מיושב שהכל נכלל בדבר שבקדושה, דהיינו המעמד של ברכות ק"ש וק"ש ותפלה וברכת כהנים וקרה"ת, כולם נקראין קידוש השם, ותיקנו שיהיה מעמד מכובד של עשרה, ואף אם התיירו ליחיד ק"ש וקדושה לר"ה, מ"מ תיקנו שלא יעשו המעמד המכובד של פורס על שמע להוציא את הציבור ושישתתפו כולם יחד בק"ש וברכותיה ע"י ש"צ, אלא בעשרה שיתקיים עי"ז ונקדשתי בשלימותו, ואפשר שאם היו מתירין בפחות מעשרה לא היו מהדרין אחר עשרה, ולכן אסרו לעשותן בפחות מעשרה, כדי שיתחזקו לעשות קידוש השם בשלימותו, וגם קרה"ת ונביא יש בהם משום ונקדשתי ע"י שמתאספין יחד לשמוע דברי התורה והנביאים, ואע"פ שיחיד רשאי לקרא בתורה, מ"מ את המעמד הזה תיקנו בעשרה, ובזה מתיישבים דברי רבינו יונה, שאת הדברים שתיקנו לעשותם בעשרה מפני שיש בהם קידוש השם, אסרו לעשותם בפחות מעשרה, ולא הוצרכו בקרה"ת לטעם של ברכו, ולכן בבהמ"ז דליכא משום דבר שבקדושה, שאין זה מעמד של קידוש השם, לכן הוצרכו לטעם של פחות מעשרה לאו אורח ארעא.

ולפ"ז מתפרש מנה"מ דקידוש השם בעשרה דוקא, ולא מייתי לאיסור בפחות מעשרה, אלא שלכך תיקנו כל הני בעשרה, מפני שע"ז מתקיים ונקדשתי בתוך בני, ואמנם ר"י אמר לא יהא בפחות מעשרה משום דס"ל שיחיד אינו אומר קדושה, אבל עיקר הדברים דבפחות מעשרה לא מתקיים ונקדשתי כמצותו.

מקום לכו"ע נלמד משיעור עדה כדתנן סנהדרין ב' א', ועי' כתובות ז' ב' דמפרש דמקהלות היינו עשרה ופרש"י מהקהל את העדה, ועי' ירושלמי ברכות פ"ז ה"ג, ומודה ר"ה לההיא דסנהדרין ע"ד ב' דשיעור פרהסיא בעשרה, וזה נלמד תוך תוך מעדה וכ"ה בירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ה וא"כ י"ל דהיינו נמי טעמא דמתני' שתיקנו כל הני בעשרה שהוא שיעור עדה דחשיבי, וכן במקהלות ברכו אלקים היינו עשרה כמ"ש בירושלמי ברכות שם, אלא דס"ל שאין זה כלל לכל דבר שבקדושה, ומותר לקיים ונקדשתי גם ביחיד, ולפ"ז ראב"א חידש רק הא דלא יהא אלא בעשרה, אבל הא דעיקר קידוש ד' בעשרה בזה גם ר"ה מודה.

ורבינו יונה ג"כ פירש דשמע הוי דבר שבקדושה ומותר לאומרה ביחיד, וכן קדושה של יוצר, אלא דכל דבר שנתקן בתחלה בעשרה מפני קדושה שבו אין אומרים אותו בפחות מעשרה, וקדושת יוצר באופן שש"צ מוציא את הציבור והם שותקים ועונים אמן זה תיקנו מתחלה בעשרה, וכיון שתיקנוה בעשרה מפני דבר שבקדושה שבה שהיא ק"ש, לכן אין רשות לנהוג כן בפחות מעשרה, אע"פ שיחיד אומרה לעצמו, אבל לא בצורה זו של סופר הפורס ומוציא את הציבור, והדברים צ"ב דמה שייך להסתייע בהא דכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה אם איתא דאת הדבר שבקדושה עצמו אומרים גם ביחיד, והרי מהאי קרא יליף ראב"א שיחיד אינו אומר קדושה וכמעט כל הראשונים פשוט להם ללמוד מכאן שלא לומר קדושת יוצר ביחיד, או משום ברכו וקדיש.

וב"א הר"א נ"י העיר דיש לפרש דבר שבקדושה שבמתני' דבר שכולל כל השנויים במתני' בחד טעמא, שאין לפרש שהכונה בגמ' רק לקדושת יוצר ותפלת י"ח, ולהשאיר יש הסברים

## סימן יא

## בדיני טעות בתפלה ותפלת תשלומין

לפרש שתיקנו כן דלענין הזכרה הש"צ מוציא גם את הבקי, [וערש"י ל' ב' שלא פי' כן], אבל מאחר שבה"ג ושאלתות נקטו כן אין לפקפק בזה, ומ"מ רשאי להתפלל בעצמו, וערש"י ל' ב' שפירש שרק בצירוף המוסף מהני מה שמוע מהש"צ, ועי' להלן בזה], מיהו צריך לשמוע כל התפלה מתוע"ס, שאי אפשר לצאת בהזכרה לחוד, וכמו שהיוצאין מש"צ ברכות של ר"ה צריכין לשמוע כל התפלה מתוע"ס, כמ"ש ר"ח והרי"ף מהירושלמי, ולא מהני אם ישמעו רק ברכות אלו, וכש"כ הזכרה שאין לזה משמעות אלא בתוך התפלה.

הא דיוצא מש"צ היינו מפני שכבר התפלל ויצא יד"ח תפלה, וחוזר ומתפלל לתוספת של ההזכרה או של השאלת טו"מ, אבל אם הזכיר טו"מ בקיץ שקלקל תפלתו חוזר ומתפלל, שו"ר בשעה"ת סי' קי"ד סק"ג דמשמע ששווה הזכיר גשם לשכח גשם ודן רק מדין ג' ראשונות, ולפמ"ש"כ אין ללמוד מדילוג הזכרה ושאלה, לאמר דבר שאינו ראוי שמקלקל תפלתו לגמרי, וכלא התפלל דמי, ואפי' בברכת השנים אם שאל טו"מ בקיץ כלא התפלל דמי, - ואם שכח גשם בימות הגשמים בהזכרה זה שייך לנדון השע"ת שם, ואם גמר תפלתו מסתבר להקל, אבל להמתין לש"צ ולשמוע ממנו אבות כיון שצריך לשמוע מראש התפלה יש להחמיר יותר, ועי' בסמוך בדברי הבה"ל.

בבה"ל סי' קכ"ד סי' ד"ה יכוין, הביא דברי הגרע"א ז"ל שאם נזכר בהודאה ששכח יעו"י ימתין לש"צ עד שיגיע לרצה ויצא יד"ח

ר"ה ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי, בדין בקי שאינו זוכר ברכה בתפלה

א. ר"ה ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי, נראה דבקי שאינו זוכר תפלה של יו"ט או ברכה אחת מי"ח וכיו"ב אינו יכול לצאת מהש"צ, דכיון שהוא בקי בענין התפלה, חובה עליו ללמוד ולשנן שידע כל התפלה, ואם לא למד לכאורה צריך להוציא בשפתיו עם הש"צ, ואפי' נאנס י"ל דלא חשבינן ליה כאינו בקי, וזהו מה שנתחדש במודים חכמים לר"ג בברכות של ר"ה, שלא חייבו את הבקיאם לשנן את הברכות ויצאו מהש"צ, ואין לומר דכל מי שאינו יודע כעת להתפלל בעל פה מיקרי אינו בקי, א"כ גם לרבנן כולם יוצאין בברכות של ר"ה כיון שאינם בקיאין בהן.

שם תוד"ה כך מוציא כו', בכמה דינים בשכח הזכרה

שם תוד"ה כך מוציא כו', כתבו בשם בה"ג דיחיד ששכח יעו"י יכול לשמוע מפי הש"צ, וכ"כ הרא"ש בשם השאלתות ודייקו כן ממהיא דברכות כ"ט א' כאן ביחיד כאן בציבור, בציבור מ"ט לא משום דשמעיה מש"צ כו' אלא אידי ואידי ביחיד, משמע שעדיין נשאר התירוץ דציבור שאני, אלא דאידי ואידי ביחיד, דמסתמות הגמ' חזינן דפשיטא לגמ' שאם חסר לו הזכרה לחוד יוצא מש"צ, וזה נשאר למסקנא מדאמרו אידי ואידי ביחיד, [ולו"ד הגאונים לא הי' נראה לחדש כן מס"ד דמקשן שרצה לחדש כן דבציבור נפק מהש"צ, דסו"ס חידוש הוא שחייב בתפלה ויוצא מהש"צ, והו"ל לגמ' ]

אם ישמע יפה מהש"צ, וגם אין ברור שיוצא בכה"ג.

### גדר דין המתפלל בלא הזכרה ושאלה, והנפ"מ בזה

ב. ויש ללמוד מהלכה זו שהמתפלל בלא הזכרה ושאלה יצא יד"ח תפלה, וחוזר ומתפלל בלא חיוב גמור רק כדי להוסיף ההזכרה, [ואין חילוק בין הזכרה לשאלה כמפורש בגמ' כ"ט א' דמיירי בשאלה], ונפ"מ שאם שכח יעו"י במנחה בר"ח ובליילה לא יזכיר יעו"י אינו מתפלל שתים בלילה, כיון שכבר יצא יד"ח תפלה, וזה כדעת תו' שהביא במ"ב סי' ק"ח ס"ק ל"ב, ולא נתפרשה דעת חכמי פרוכניצא שהביאו תר"י, שהרי מפורש בגמ' דתפלתו הראשונה תפלה היא, ולכן יוצא מהש"צ כיון שכבר קיים עיקר תפלה בעצמו, ומה שחייבוהו חכמים לחזור בשביל המעלה של הזכרת ר"ח, זה כמו חיוב נוסף, שכיון שיש לו מה לחדש בתפלה רשאי לחזור ולהתפלל, ומחויב בכך, אבל בלילה בלי התוספת אין מקום לחייבו.

ועוד ראי' לזה מהסוגיא שם ל' ב' דש"צ אינו חוזר מפני שעומד להתפלל מוסף, וש"מ שיש על תפלת השחרית שם תפילה.

### אם תפלת י"ח בשבת בלי להזכיר שבת דמי לשכח יעו"י בר"ח

בתו' ברכות כ"ו ב' ד"ה טעה [והובא בשו"ע שם סי' ק"ח סי"א] כתבו דיש להשוות תפלת י"ח בשבת בלי הזכרה לשכח יעו"י בר"ח או שאלת טל ומטר, ולכאורה לא דמי דתפלת חול בשבת חשיב חיסור כל התפלה, כיון שחז"ל תיקנו ברכה מיוחדת לשבת וזוהי כל התפלה, לא חשיב שחיסר רק הזכרה, אלא כלא התפלל כלל דמי, ואמנם יש חיוב י"ח בשבת ולכן אם התחיל ברכת חול משלים אותה, אבל תפלה בלא ברכה

ממנו, ואסור לו להמשיך תפלתו דהוי ברכה לבטלה, ויש כאן להעיר שאם יפסיק תפלתו בהודאה ע"ד לשמוע מהש"צ מתחלת שמו"ע כמו שהזכיר הגרע"א ז"ל בתחלת דבריו, מסתברא שלא יוכל לצאת מהש"צ כיון שעדיין לא יצא יד"ח תפלה כלל, שלא נתחדש ד"ז אלא במי שיצא יד"ח לגמרי וחסר לו רק שאלה או הזכרה, אבל מי שלא גמר הודאה ושים שלום כאילו לא התפלל, וממילא דינו כבקי שאינו יוצא מש"צ.

ואם ימתין לש"צ עד שיגיע לרצה, לא יוכל לצאת ממנו בברכת הודאה ושים שלום, דהו"ל בקי שעדיין לא בירך ברכות אלו, ורק רצה יכול לצאת מהש"צ, או מברך עלינו עד לאחר שומע תפלה כשנזכר ברצה, ולפ"ז יוצא מהש"צ רק ברכה אחת מתוך י"ח, וזה ג"כ חידוש שיוצא ממנו ברכה אחת, אע"פ שאינו מחובר לתפלת הש"צ, [וכמו שרמזו הבה"ל לדין מי שהתפלל שבע בר"ה במוסף, שצריך לשמוע כל חזרת הש"צ, אלא דהתם אם עומד באמצע תפלתו, ג"כ י"ל שיכול לשמוע מהש"צ מלכיות זכרונות ושופרות ולהשלים מרצה בעצמו], ומדברי הגמ' אין ללמוד שהש"צ מוציאו קודם שגמר תפלתו, ושדינו כאינו בקי לברכה מסוימת, ושיוצא ברכה אחת בלבד מהש"צ.

ועוד יש לדון שאינו רשאי לשמוע מש"צ מתחלת התפלה, דכיון שלא גמר תפלתו, ודינו לחזור לרצה, אין לו רשות להתפלל כעת אבות וגבורות, שזה הפסק באמצע תפלתו, ורק רצה שצריך לחזור ולברך רצה רשאי לשמוע מש"צ, וכן אם בירך הודאה, יכול ג"כ לצאת מהש"צ, מיהו למעשה אם ברור לו שלא הזכיר עדיף שיחזור לרצה, ולא ישהה כדי לגמור את כולה לכתחלה, שאין ראוי לעשות כן באמצע תפלתו, ולדעת המחבר יפסיד הכל, וגם ספק

דשכח בליל חוה"מ לא מהניא ליה תפלת שחרית, [וכן שכח טל ומטר בשחרית לא מהניא ליה מנחה], ואם שכח במוספין דהיינו שהתפלל י"ח פשיטא דלא מהניא ליה מנחה מידי, ועמש"כ לעיל בזה.

ורש"י פי' דאיכא מקצת הזכרה כששומע מש"צ, וקשה דא"כ למה צריך תפלת המוספין ומזה הוכיח אאמור"ר זללה"ה דרש"י פליג על בה"ג לעיל כ"ט א' וס"ל דלא סגי בשמיעה מהש"צ רק בצירוף תפלת המוספין.

שם בציבור שנו, פי' ש"צ, אבל בפי' ר"ח משמע שגם יחיד המתפלל עם הציבור גורם טורח ציבור, דפעמים שימתינו עליו, והיחידים שאינם בקיאים ודאי יצאו מהש"צ, שהרי א"א לחייבם בתפלה נוספת דהא לא בקיאי, ולא חייבו אותם טפי מהש"צ, ובמ"ב סי' תכ"ב סק"ד הביא מכנה"ג והוא בשם הרמ"ע מפאנו שאם כבר התפלל היחיד מוסף אינו חוזר, ואאמור"ר זללה"ה סייע דבריו מהאינן בקיאים שבציבור, ולכאורה אין אפשרות לחייבם דהא לא בקיאי, וכתב לפרש שתיקנו שבמקום מוסף לא מעכבא הזכרה בדיעבד לאחר שהתפלל מוסף, והפר"ח והשיו"ב בשם הרשב"א כתבו דלעולם חוזר היחיד, וכ"נ סתמות הגמ' דהול"ל לא שנו אלא שלא התפלל מוסף אבל התפלל מוסף אין מחזירין אותו, וש"צ סומך לכתחלה על תפלת המוסף, והענין משמע שרק לש"צ הקילו, ולא שעיקר התקנה היתה לסמוך על מוסף.

### בדיני טעות בתפלת התשלומין בר"ח, וביו"ט ראשון של פסח

ד. מ"ב סי' ק"ח ס"ק ל"ד אבל אם בלילה ג"כ ר"ח לכו"ע יתפלל כו', ואם שכח יעו"י בתשלומין אינו חוזר, ואע"פ שנמצא שלא תיקן כלום, מ"מ כיון דהשתא ערבית היא אינו חוזר, שאין מקדשין את החדש בלילה. - הא

של שבת הר"ז חסרון בעיקר התפלה, וגם אם האמת שאם התפלל י"ח והזכיר שבת בעבודה יצא, אבל אם לא הזכיר כלל חשיב שחסר לו עיקר התפלה.

ואפשר שלמדו כן מגרסת הספרים ל' ב' טעה ולא הזכיר במוספין ופרש"י שהתפלל אתה חונן, ומשמע דמדמו לה להזכרה, אבל באמת אין גרסא זו ברוה"פ, ובסברא ג"כ תמוה כמשה"ק אאמור"ר זללה"ה שהרי לא הזכיר בה מוסף, ובלא"ה קשה שהרי אם טעה והתחיל אתה חונן במוסף פוסק באמצע ברכה, כיון שמעיקרא לא חייבו בה י"ח ברכות, [ונחלקו בזה הראשונים], וא"כ לא שייך כלל י"ח במוסף, ולפמש"כ דבשבת ג"כ יש לדון דכלא התפלל חשיב, א"כ כש"כ במוסף דחשיב כלא התפלל, ועמש"כ בזה בדינים שנתבארו דין ג' ודין ט'.

### בדין שכח הזכרה ועבר זמן תפלה

עיקר הדין שמי ששכח יעו"י בשחרית ועבר זמן תפלה מתפלל מנחה שתים מוסכם בפוסקים, עי' מ"ב ס"ק ל"ד שאף בלילה השני של ר"ח מתפלל שתים, אבל בר"ח עצמו פשיטא, וכן נוהגין, אבל בסברא הדבר צריך מקור שחייבו תשלומין על הזכרה בלבד, די"ל שאין תשלומין בתפלה אחרת משום הזכרה, ול"ד לזמן של אותה תפלה דחשיבא ההזכרה תיקון גמור, וצ"ע וחיפוש.

### ברכות ל' ב' טעה ולא הזכיר של ר"ח שחרית כו'

ג. ברכות ל' ב' טעה ולא הזכיר של ר"ח שחרית אין מחזירין אותו מפני שיש תפלת המוספין לפניו, א"ר יוחנן ובציבור שנו, כ"ה גרסת הרי"ף, ולפ"ז לא אמרו אלא במוסף שהיא תפלה נוספת לכבוד ר"ח, ומהניא להזכרה לשחרית, אבל תפלת מנחה לא מהניא לשחרית, שכל תפלה יש לה חיוב הזכרה בפ"ע, ונפ"מ

שו"ר כעיי"ז בספר הבתים ש"ד ס"ד במי ששכח מנחה בשבת והתפלל במוצ"ש אחת של חול ואחת של שבת דיש מי שכתב שיצא כיון שהשניה לתשלומין של שבת, והוא כתב דלא יצא, דעכשיו חובתו ביי"ח, ולכאורה הדברים פשוטים שמה ענין שבת בחול, ואיך יאמר שקר מקדש השבת.

### בדין שכח טו"מ ונזכר אחר שמע קולנו

ה. בדין שכח טו"מ ונזכר אחר שמע קולנו איתא בירושלמי ברכות פ"ה ה"ב שחוזר לשמע קולנו, ובתלמודן הדבר סתום דמתפרש שפיר מחזירין אותו כשגמר תפלתו, או מחזירין לשמע קולינו, ובשו"ע סי' קי"ז ס"ה פסק שחוזר לברכת השנים ועי' ב"י פלוגתא גדולה בין הראשונים בזה, ופסק ע"פ הרמב"ם והרא"ש וכ"כ הרשב"א בשם הראב"ד אלא שכתב לנהוג כירושלמי וכ"כ הריטב"א בתענית בשם הרא"ה, וכ"ז נגד רב האי גאון ותר"י ותו' בשם ירושלמי וכ"כ אגודה בתענית בשם הראב"ה, [ועי' להלן בסוה"ד עוד ראשונים כדעת הרמב"ם והרא"ש], ונראה שהחוזר לשמע קולנו לא הפסיד, דבדיעבד לכו"ע יצא, שאין לחלוק על הירושלמי מסברא או מקושיא, כמבואר ברשב"א, ובעיקר הקושיא אין רא' מטעה בזו ובזו חוזר לראש, דהתם כאשר יחזור לראש יזכיר הבדלה בתפלה והרויח עיקר התקנה בחזרתו, אבל כאן כיון שיבקש בשומע תפלה אין כ"כ יתרון לבקש בברך עלינו, ולפמשנ"ת במקו"א ענין טעה בזו ובזו אין מזה רא' כלל, דהתם למ"ד שמבדיל רק באחת מהן, ואמרו שיחזור ויתפלל ויבדיל בתפלה כמו שתיקנו מעיקרא, וכ"כ הראב"ה דכיון שאפשר להשוות הבבלי והירושלמי הכי נקטינן, ומ"ש בה"ג שאם לא נזכר עד לאחר שמע קולנו חוזר לראש ע"כ כונתו שעקר רגליו, דאל"כ הול"ל חוזר לברכת השנים, וממילא גם בגמ' מחזירין

דמתפלל בתשלומין יעו"י אפי' שכח מנחה של חול לא דמי להבדלה דהתם כיון שהבדיל בראשונה נעשה חול, ושוב אין מקום להבדלה, שהזמן הזה כבר מנותק מהשבת, אבל בר"ח בכל תפלה מתאים לומר יעו"י, וז"פ, ומה"ט כתב אאמו"ר זללה"ה שאפי' אמר יעו"י רק בשניה יצא, דכיון שהיה צריך להזכיר בשניהם אין שכחת הראשונה מגלה על השניה כלום, עמשנ"ת בדינים אות ח' בזה, ואפשר עוד שלא אמרו בגמ' אלא בהבדלה דכיון שהבדיל בשניה גלי דעתיה דאכתי שבת הוה אצלו, דהבדלה שייך רק אם קודם לכן הי' שבת, ולפ"ז לא שייך ד"ז אלא בהבדלה, שההבדלה מוכיחה שעדיין שבת היה, אבל אם נתכוין לתשלומין תחלה אינו מגרע, ויצא שפיר של עיקר החיוב בראשונה.

מ"ב שם ס"ק ל"ו אם לא התפלל שחרית ביום ראשון של פסח כו' ואם טעה בתשלומין והתפלל כמו שהיתה ראויה כו' [דהיינו שהזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בתשלומין במנחה], במג"ג למד זה מהדינים הראשונים, ובפשוטו לא דמי דהזכרת גשם במנחה זהו דבר שלא בעתו, ומה מועיל מה שאילו היה מתפלל בשחרית היה ד"ז בעתו, שו"ר בבה"ל ד"ה הטועה לענין הזכרה דלא הוי הפסק, וג"ז קשה דכיון שעכשיו שקר הוא, מה ענין בעבר שהיה ביום אחר ולשאול טו"מ גרע טפי, דהזכרה הוי דברים בטלים אבל בקשת טו"מ הוי דבר שלא כדין, [ובמג"ג כתב גם מי ששאל טו"מ במנחה תלוי בפלוגתא אם חוזר ומתפלל בליל ז' חשון כיון שלא יתקן כלום, ותמוה דבלילה הו"ל דבר בעתו, ובודאי יתקן, ובלא"ה כתבנו לעיל סק"ז שמי שאומר טו"מ בקיץ חשיב כלא התפלל כלל ואינו יוצא מהש"צ, שרק בחסרון הזכרה אמרו, ולא במקלקל בהזכרתו, אבל בשע"ת לענין גשם בקיץ לא כ"כ, וזה צ"ע].

הש"צ אינו חוזר כמבואר ל' ב', וכן בסוגיא כ"ט א' אמרינן דמהני כי שמע מש"צ, ובאמת מסוגיות אלו יש לסייע דעת הפוסקים, ולמעשה אינו חוזר ומתפלל שכהיום אין מתפללין נדבה.

ג. התפלל של חול במנחה בשבת, הפוסקים נקטו שזה אותו נדון כדין ב', וכ"מ בתו' ובראשונים ברכות כ"ו ב', ואמור"ר זללה"ה בברכות ס"ז סק"ו כתב שמסתברא שאפי' התפלל י"ח תיקנו ברכה לשבת, ולפ"ז הו"ל כהחסיר ברכה שלמה דלכו"ע חוזר ומתפלל אע"פ שלא יתקן בחול, עי"ש בספר ס"ט סק"ה, [דין החסיר ברכה שגרע משכח הזכרה כתבו תו' ברכות כ"ט ב' בשם מהר"ם לענין שלא יוצא מש"צ], מיהו אף לדעת השו"ע סי' רס"ח ס"ד שא"צ ברכה נוספת בשבת וסגי בהזכרתה ברצה, מ"מ י"ל שאם לא הזכיר שבת כלל חשיב כלא התפלל, דכיון שקבעו בשבת כל התפלה על השבת לחוד, חשיב כלא התפלל כלל, דאמנם אם הזכיר בדיעבד שבת ברצה יצא, אבל אם לא הזכיר כלל הו"ל כהחסיר כל התפלה, ולית ליה תקנתא, ועי' דין ט'.

### בדיני טעות בתפלת השלומין

ד. שכח מנחה בער"ש מתפלל בערבית שתיים של שבת, ואם התפלל שניה של חול נקטו האחרונים שיצא, וג"ז תלוי בנדון הנ"ל, וה"ה אם שכח מנחה ביו"ט ע"ש והתפלל שניה של חול יצא לדעת הפוסקים.

ה. שכח מנחה בו' חשון מתפלל מעריב שתיים, ואם שכח טו"מ בשניה נקטו האחרונים שא"צ לחזור, כיון שבמנחה לא היה חייב בהזכרת טו"מ, ובסברא יש לדון בזה, כיון שכעת ראוי להזכיר טו"מ, אלא דכיון שכבר הזכיר בראשונה מסתברא לקולא, [ואם לא אמר בראשונה ואמר בשניה עי' לקמן דין ח'].

אותו היינו לראש התפלה, ושפיר סמכו שנבין שכ"ז שלא עקר רגליו חוזר לשמע קולנו, וכ"כ הרי"ף דלבתר שומע תפלה מחזירין אותו, ועי' תר"י ורא"ש מ"ש בזה, שו"ר בשאלות פ' ויצא סכ"ב שכתב מסברא דכיון שצריך לחזור חוזר לברכת השנים, וכנראה זהו מקור דברי הרמב"ם, בצירוף סתמות דברי הרי"ף, וכ"כ בשם רס"ג, וצ"ע אם היו חולקין על הירושלמי שכתב בהדיא לחזור לשומע תפלה, וכיון שדעת תו' ותר"י והרשב"א ואגודה בשם הראב"ה לקיים דעת הירושלמי, ובדיעבד אם חזר לשומע תפלה יצא, מי שעשה כן לא הפסיד, מיהו רשאי גם לחזור לברכת השנים שכן סתם בשו"ע וכן הסכימו כל הפוסקים שאחר השו"ע.

### ו. דינים שנתבארו.

#### בדיני תשלומין על חסרון הזכרה

א. שכח יעו"י או טל ומטר או גשם חוזר ומתפלל, ואם עבר זמן תפלה חוזר ומתפלל תשלומין, כגון ששכח טו"מ בשחרית מתפלל מנחה שתיים, כן נקטו הפוסקים, ולא נתפרש מנלן שיש חיוב תשלומין בחסרון הזכרה, נהי דחוזר ומתפלל בזמן תפלה, אבל משעבר הזמן י"ל שכבר יצא ידי תפלה, אבל כך הלכה רווחת, ונחלקו מה הדין אם לא יתקן בתפלה הבאה כדלהלן דין ב'.

ב. שכח יעלה ויבא במנחה בר"ח, ובלילה עבר ר"ח, בזה נחלקו הראשונים אם מתפלל ערבית שתיים, כיון שלא יתקן בתשלומין כלום, והרי כבר יצא יד"ח תפלה, וחוזר רק לתוספת שמחדש בה דבר דהיינו ההזכרה, ובכה"ג שאינו מתקן למה יתפלל, והחולקים סוברים דכיון שהיה חייב בזמנה לחזור ולהתפלל, מאיזה טעם שיהיה, לא פקע חיוב זה, וחשבינן כחייב בתפלה נוספת, אבל לא שייך לומר דתפלה בלא הזכרה אינה תפלה, שהרי



אבל אם שכח מנחה בשבת והתפלל במוצ"ש שניה של שבת ודאי דברים בטלים הם, וכבר כ"כ בספר הבתים אלא שכתב שיש חולקים.

ו. שכח שחרית ביו"ט ראשון של פסח ומתפלל מנחה שתיים ואמר מוריד הגשם בשניה מסתברא שחזור, דעכשיו לאו זמן גשם הוא, ולא מהני לזה מה שבשחרית היה ראוי להזכיר גשם, וצ"ע במ"ב סי' ק"ח סקל"ו בשם מג"ג שלא חילק בזה, ול"ד לשכח שחרית בשמיני עצרת שאם שכח טל וגשם בשניה יצא, כיון דבשחרית היה פטור מהזכרה זו, דשכחת הזכרה אינה קלקול התפלה, משא"כ הזכרת גשם שלא בזמנו, וכן אם שכח מנחה בר"ח ומתפלל שתיים בערבית ואמר יעו"י בשניה דינו כיעו"י בכל השנה, ואין יתרון במה שמשלים כעת תפילת ר"ח, דסו"ס כעת לאו ר"ח הוא, וצ"ע בבה"ל שם ד"ה הטועה.

ז. לא התפלל ערבית כליל ר"ח ומשלים שתיים בשחרית ושכח יעו"י בשניה אין מחזירין אותו כדין שכח כלילה, דלא חמיר זמן התשלומין מעיקר החיוב, ועי' דין ה' כעיי"ז, ושם כתבנו שאין זה פשוט, מיהו כיון שכבר הזכיר בראשונה יצא יד"ח הזכרה.

ח. שכח מנחה בערב ר"ח חוזר ומתפלל שתיים כליל ר"ח, ומזכיר יעו"י בשתייהן, ואם שכח יעו"י בשניה לחוד או בשניהם, אינו חוזר, [וה"ה אם שכח יעו"י במנחה ביום ראשון דר"ח], ואם שכח רק בראשונה והזכיר בשניה כתב הרמ"א סי' ק"ח ס"ט שאם הזכיר יעו"י בשניה ולא בראשונה גלי דעתיה דראשונה לתשלומין ולא יצא, והקשה אאמור"ר זללה"ה ברכות סכ"ב סקל"ג דלא דמי להבדיל בשניה ולא בראשונה, כיון שכאן היה מחויב להזכיר בשניהם, ולא הוי גלי דעתיה שהראשונה לתשלומין בזה שלא

הזכיר, דע"כ צ"ל ששכח ר"ח שהרי עשה שלא כדין, וכיון ששכח אין בזה שום גילוי דעת, שהרי לא מתוך כונה עשה אלא מתוך שכחה, ולא יחזור מספק.

ובעי"ז כתב בבה"ל שם ד"ה ואם בשם דה"ח דבשכח מנחה בו' חשון שמתפלל ערבית שתיים, אם לא אמר טו"מ בראשונה ואמר בשניה חוזר, דגלי דעתיה שהראשונה לתשלומין, ולפמשנ"ת ליכא גילוי דעתא בשכחה, מיהו אם הראשונה עיקר התפלה הרי צריך לחזור מפני ששכח טל ומטר, מיהו יש מקום לומר דכל ענין גילוי דעתא נאמר רק בהבדלה, עי' סק"ה, ושפיר יוצא ההזכרה בתפלת התשלומין.

#### בדין טעה בתפלה אם אפשר לשמוע מהש"ץ

ט. אם אחר שגמר תפילתו נזכר ששכח יעו"י או טו"מ יכול לשמוע מהש"ץ ולצאת יד"ח, ואע"פ שהוא בקי, דכיון שכבר יצא עיקר חיוב תפלה יכול לשמוע מהש"ץ, ויש להסתפק אם גם בהתפלל של חול בשבת הדין כן, והפוסקים סתמו שגם בשבת יוצא מהש"ץ, ואמנם כ"מ בתו' וברא"ש כ"ו ב' כנ"ל דין ג', אבל בסברא יש לדון בזה, דשכח של שבת חשיב כחיסור ברכה שלימה, וגרע מזה, עי' דין ג', ובפשוטו נחלקו בזה הסמ"ג והסמ"ק בדין ש"צ שהתפלל של חול בשחרית בשבת שלדעת הסמ"ק אינו חוזר מפני שעתידי להזכירו במוסף, ולהסמ"ג בשם בה"ג חוזר, והטור סי' קכ"ו הכריע כהסמ"ק כנראה ע"פ תו' והרא"ש הנ"ל.

י. שכח תפילת ערבית שצריך להתפלל שחרית שתיים, יכול לצאת תפלה השניה מהש"ץ כיון שתפלת ערבית רשות, וכן אם חוזר מפני ששכח הזכרה או טו"מ וגשם, כדלעיל דין ט', אבל אם אמר טו"מ וגשם בקיץ חשיב כלא התפלל כיון שקלקל תפלתו, ואינו יוצא מש"צ, אבל בשע"ת פשוט לו שגם בכה"ג יוצא מהש"ץ,



ובמ"ב ציין לדברי השע"ת לענין אחר, ומשמע שמסכים לדבריו, ואם שכח ברכה אחת דינו כלא התפלל כ"כ תו' בשם הר"ם, עי' לעיל דין ג'.

יא. נזכר בהודאה שלא אמר יעו"י או טו"מ, לא ימתין לש"צ אלא יחזור לעבודה או לברכת השנים או שמע קולנו, אבל אסור לו לגמור בלי הזכרה על סמך שישמע מהש"צ, ויכול להמתין שיגיע ש"צ לעבודה וישמע ממנו ברכת עבודה, עם יעו"י, ואח"כ יאמר הודאה ושנים שלום בעצמו, שלא תיקנו לבקי שיצא מש"צ אלא כשגמר תפלתו וחסר הזכרה, אבל ברכות שעדיין לא בירך צריך לברך בעצמו ועדיף שיחזור לעבודה ולא ימתין לש"צ. - הש"צ עצמו רשאי לסיים משום טירחא דציבורא, מיהו אין

כ"כ טירחא אם יחזור לעבודה או לשמע קולנו, ובאמר בטעות טו"מ אינו יכול להשלים, ונפ"מ רק בשכח גשם בחורף ולא אמר מוריד הטל שא"צ לחזור לראש.

#### שכח טו"מ ונזכר אחר שמע קולינו

יב. שכח טו"מ בברכת השנים אינו חוזר מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה, ואם נזכר לאחר שומע תפלה נחלקו הראשונים אם חוזר לשומע תפלה או לברכת השנים, וקי"ל דחוזר לברכת השנים, דכיון שצריך לחזור חוזר כתיקון הראוי, ואם לא עשה כך וחזר לשומע תפלה יצא, ולכן נראה דמי שרוצה לחוש לדעת הירושלמי והפוסקים כמותו וחוזר לשומע תפלה לא הפסיד.

## סימן יב

## בדין הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור מתפללין

במקום שא"צ כריעה, דבשלמא אם אומר מודים אנחנו לך הר"ז כריעה של השתחואה, אבל אם אינו אומר כלום הר"ז ככורע לדמיון של הציבור, ואינו כורע לפני המלך באמת, שהרי אין מתאים לכרוע כעת, ואם אירע שלא הספיק מודים י"ל שיכרע עם הציבור ויכוין לשם השתחואה, וכמו שנהג ר"ת, דכיון שראוי להשתחוות עם הציבור הר"ז מתקבל גם לפני המלך שראוי להשתחוות כעת, אבל לכתחלה אין להכנס להשתחואה כזו, שו"ר בט"ז סי' ק"ט סק"ב.

## קדושה קודמת בחשיבותה לתפלה בציבור

שם ריב"ל אמר אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ לקדושה יתפלל כו', כאן אין הטעם שנראה ככופר שהרי למ"ד יחיד אומר קדושה א"צ להמתין לקדושה, וא"כ בא להשמיענו שקדושה קודמת בחשיבותה לתפלה בציבור, ואע"פ שהיה מקום לומר שיחזור ויתפלל, ובירושלמי פ"ד ה"ו אמר רב שיחזור ויתפלל, אפ"ה קדושה חשובה יותר, ובירושלמי שם אמרו דאמן דהא-ל הקדוש ושומע תפלה חשוב יותר.

## במש"כ הראשונים שרשאי לצאת לעזרה ולהתפלל

ויש לעי' א"כ למה כתב בספר צרור החיים בשם הרשב"א והרמב"ן [והובא בשע"ת סי' ק"ט ובמ"ב סק"א], שאם רוצה לצאת לעזרה ולהתפלל אע"פ שלא יגיע למודים או לאמן של שומע תפלה רשאי, דהו"ל כהלך לביתו, וקשה דלבתו נמי אמאי שרי הרי הוא מפסיד קדושה ובשלמא לענין מודים שהטעם

הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין כו', אם יש חילוק בין אם בא בתחלת התפלה או באמצעה

א. ברכות כ"א ב' אר"ה הנכנס לביהכ"נ ומצא ציבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור עד שלא יגיע ש"צ למודים יתפלל כו', ר"ה מיירי כשכבר התחילו הציבור להתפלל, אבל באמת אין חילוק בין אם בא בתחלת התפלה או באמצעה, דלעיל א' ג"כ אמר שמואל מצא ציבור שמתפללין, ומתפרש בין שמתחילין כעת בין בעומדין באמצע התפלה, דבכל ענין אם יכול לחדש בה דבר יתפלל, וש"מ דזכות תפלה בציבור שייך בין בתחלה בין באמצע, והא דנקט ר"ה כשנמצאין באמצע התפלה היינו משום שבזה יש לדון אם יספיק לגמור קודם שיתחיל הש"צ, אבל אם התחיל עם כולם בשוה יגמור עמהם קודם שיתחיל הש"צ, וכן מצינו לעיל ז' ב' דבשעה שהציבור מתפללין היינו כל זמן התפלה, דהא השמש שמודיעו שהציבור מתפללין לא שייך שידיעו ויוכל לכוין רגע להתחלה.

## שם עד שלא יגיע ש"צ למודים, בפרש"י מפני שנראה ככופר

שם עד שלא יגיע ש"צ למודים, כבר כתב רש"י דבמודים אין הטעם מפני מעלת אמירת מודים, שהרי יחיד אומר מודים, והו"ל כיחיד אומר קדושה, אלא הטעם מפני שנראה ככופר כשאינו כורע עם הציבור, ויש לעי' מ"ט לא מהני שיכרע עם הציבור, ולא יפסיק בדיבור באמצע תפלתו, וי"ל שאין ראוי לדבר עם המלך ולכרוע

**שם** יחיד אומר קדושה, פרש"י יחיד המתפלל עם הציבור, דכיון שיש כאן ציבור קרינן ביה ונקדשתי בתוך בני, אבל יחיד בביתו לכו"ע אינו אומר קדושה, וכ"כ הריטב"א מגילה כ"ג ב' בדעת רש"י, ועי"ש שבוז מיושב הא דתנן מגילה שם אין פורסין על שמע פחות מעשרה, ופירשו בגמ' משום דבר דבקדושה, ואתיא שפיר כר"ה שהוא ג"כ מודה דבעינן עשרה בביהכ"נ, אלא שא"צ לענות יחד, וכ"כ הרשב"א בשמעתין.

**מיהו** קשה דהא אראב"א מנין שאין היחיד אומר קדושה, ומה ראי' מייתי מינה הרי גם ר"ה דריש מהאי קרא, אלא דס"ל דסגי בזה שיש כאן עשרה בשעה שהוא אומר קדושה, ועוד דלשון הגמ' יחיד אומר קדושה משמע יחיד ממש, ובטור"א כתב למחוק תיבות אלו מרש"י, אבל ברש"י שעל הרי"ף ג"כ איתא, וכעת ראיתי בספר מג"ע על הרי"ף נדפס בגמ' הנדמ"ח שהביא שמהרש"ל על המרדכי כתב דלא דוקא יחיד שעם הציבור, אלא ה"ה יחיד ממש, וכתב שכ"מ בגמ', וביאר שם דכונתו כמש"כ דמשמע שר"ה פליג על דרשא דראב"א, ויישוב הקושיא ממתני' על ר"ה נתבאר לעיל ס"י סק"ח, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ע"ס הגמ' בזה עי"ש.

### **איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כו'**

**ג.** שם איבעיא להו מהו להפסיק ליהא שמו הגדול מבורך כו', יש לעי' מהו מקום הספק בזה, הרי הטעם שאין מפסיקין לקדושה, הוא מפני שאין מתאים לומר קדושה באמצע הברכה שלא במקומה, או בין הברכות, ולא משום דקדושה אינה מספיק חשובה, וא"כ גם ביהא שמה רבא כן, ועו"ק מאי מייתי מדמפסיקין ליש"ר במעשה מרכבה, הרי שם אינו מדבר אל המלך ואין חסרון אם מפסיק ליש"ר, ולשון הגמ' ולית הלכתא כותיה משמע

דנראה ככופר הדבר מובן דבחזן שפיר דמי, אבל בקדושה מפסיד בחזן כמו בפנים, ואין לומר דנראה ככופר שאינו אומר קדושה, דהא באמר קדושה ביחיד שפיר דמי, אע"פ שאינו אומר עתה עמהם, ועוד שאין ניכר לאחרים אם אומר קדושה או תפלה, ורק במודים ניכר שאינו כורע, וכן בירושלמי אמרו שלא יתחיל אם לא יגיע לענות אמן, ובודאי שאין ניכר אם עונה אמן או מתפלל, ולפמשנ"ת לקמן סק"ד בביאור הירושלמי דכשעונה אמן על ברכת שומע תפלה הר"ז מועיל גם להא-ל הקדוש, א"כ מבואר שאין חסרון במה שאינו עונה אמן עם הציבור, אם לבסוף יענה אמן על ברכת הא-ל הקדוש בברכת שומע תפלה, ועמשנ"ת לקמן סק"ה.

**א"ה,** עי' במכתב הנדפס בס"ק ט"ו.

### **שם במאי קמיפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה כו'**

**ב.** שם במאי קמיפלגי מר סבר יחיד אומר קדושה כו', יש לעי' מנלן דפליגי בזה, דילמא ר"ה לא חייש להפסד של קדושה, וס"ל דתפלה בציבור עדיפא, ורק למודים חייש משום שנראה ככופר, וריב"ל חייש גם להפסד של קדושה, ודכו"ע אין יחיד אומר קדושה, וי"ל דידעו בגמ' שיש מחלוקת בדין יחיד אם אומר קדושה, וכדמשמע בירושלמי דחייש לאמן דהא-ל הקדוש ולא חייש לקדושה, ש"מ דיחיד אומר קדושה, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה בשם הגהה שבמרדכי שהיא מהרמ"א, ולכן לא חידשו מחלוקת נוספת בין ריב"ל ור"ה, וכן בירושלמי סברו דיחיד אומר קדושה, וחששו להפסד של אמן, ונוח לומר דר"ה סבר כותייהו, [ואם נימא דבקדושה ג"כ הנדון מפני שפורש מן הציבור, י"ל דמה"ט פשיטא לן דר"ה הוה לדריב"ל כמו שחושש למודים, אי לאו דס"ל יחיד אומר קדושה, ועסק"ה].

לעד ובסוף ישתבח, ולפ"ז אמן של שומע תפלה בתפלת הדרך או במהלך במקום סכנה אין לזה מעלת שומע תפלה שבחזרת הש"צ.

ולפ"ז ניחא דבחול כשעונה אמן על שומע תפלה הר"ז כעונה גם על שלש ראשונות, שכולן בכלל תפלה הן, ורק בשבת שאין ברכת שומע תפלה צריך לענות על הא-ל הקדוש, וגם בזה הענייה מתייחסת לכל השלש ברכות הראשונות, ובפרט שכולם ברכה אחת חשיבי לקמן ל"ד א', אבל ברכת מקדש השבת אינה חתימה של התפלה, וכן ברכת המברך את עמו ישראל בשלום, אינה נחשבת חתימה לכל התפלה שהיא ברכה פרטית, וגם נאמרת לאחר ההודאה, ולא חשיבא סיום של התפלה.

שם פ"ד ה"ו שם רב אמר צריך לחדש בה דבר כו', פי' שהיה מקום לומר דתפלת מוסף היינו רק תפלה נוספת, וא"צ להזכיר שזה מוסף, כמו שנעילה היא תפלה נוספת, והינו דא"ר יוסי שאפי' התפלל הכל כמו בשחרית רק הוסיף בברכה אמצעית ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא, וכ"ז מיירי במתפלל שבע וחזרת בשל שבת, ולא מיירי כלל במתפלל י"ח בשבת או במוסף של ר"ח, ועי' להלן.

שם ר"ש בשם רב נתפלל ומצא עשרה בנ"א מתפללין מתפלל עמהם, ס"ל כמו שהוזכר בתלמודן כ"א ב' יחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי, קמ"ל דלא אמרינן הכי, וזה לאפוקי מרב דירושלמי, והא דנקט עשרה בנ"א ולא אמר ציבור שמתפללין, כיון שאם מקצתן אינם בקיין ורק הבקיין מתפללין לא חשיבא תפלה בציבור.

שם ר"א ר"י בשם ר"ז נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף מתפלל עמהם, פי' של מוסף, ולא אמרינן כיון שהתפלל שחרית ביחיד יחזור ויתפלל עמהם שחרית,

דאף לענין מעשה מרכבה אין הלכה כן, מדלא קאמר דלא דמי ושאני מעשה מרכבה שאינו עומד לפני המלך, ויש לדחות דרך לענין מה שלמדו ממעשה מרכבה לית הלכתא כותייהו, דמשמע שהם לא חידשו הא דבמעשה מרכבה פוסק וזה דבר ידוע, אלא שהם דימו תפלה למעשה מרכבה, ויש לפרש הטעם דקדושה ומעשה מרכבה תרוייהו בכבוד שמים, ולכן אינו פוסק, אבל יהא שמו הגדול ברכה היא, וזה אין במעשה מרכבה, ולפי' זה מיושב דהא דאיבעיא לן ביש"ר כיון שזה דומה יותר לתפלה וברכה, וכמו שפוסק במעשה מרכבה יפוסק נמי בתפלה, ומסיק דלא ילפינן מזה לתפלה.

### ביאור דברי הירושלמי בסוגיין

ד. ירושלמי פ"ג ה"ב ארשב"א זה שהוא נכנס לביהכ"נ ומצאן עומדין ומתפללין אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר כו', לדעת הירושלמי לקמן פ"ד ה"ו, שאם התפלל ביחיד ומצא ציבור מתפללים חוזר ומתפלל, אפי' בלא לחדש דבר, יש חידוש גדול דאמן עדיף מתפלה בציבור, שהרי זה כלא התפלל כלפי תפלה בציבור, והרי לא יהא לו ציבור אח"כ, ואפ"ה עניית אמן עדיפא ליה.

שם א"ר פנחס ולא פליגי מ"ד באמן של הא-ל הקדוש בשבת, ומ"ד בשומע תפלה בשבת, יש לעי' למ"ד אמן של שומע תפלה מאי שנא דבשבת צריך לענות אמן של הא-ל הקדוש, ובחול סגי ליה באמן של שומע תפלה, ונראה דהמעלה של שומע תפלה שברכה זו חותמת כל הברכות שלפניה, וכמו שעונין אמן בברהמ"ז בבונה ירושלים מפני שברכה זו חותמת כל הברכות שלפניה, וחשיב כעונה אמן על כל השלש ברכות, כ"ה בשומע תפלה שהעונה אמן הוא כעונה על כל חזרת הש"צ עד ברכה זו, ומה"ט יש שעונין אמן בשומר עמו ישראל

דתיקנו ברכה מיוחדת למוסף ולשבת ויו"ט, ולא מהני י"ח לזה, וכמ"ש אאמור"ר זללה"ה בסט"ז סק"ו.

הא דלא הזכירו בירושלמי מודים י"ל מפני שגומר קודם רצה, וממילא יוכל לכרוע במודים, ואין לו ענין למהר ולהתחיל עם הש"צ שכבר כמעט גמר תפלתו, ובלא"ה אין זה עם הציבור כ"כ, ולענין קדושה צ"ל דס"ל שיחיד אומר קדושה, וכמ"ש בהגה"ה שבמרדכי, ומשמע דס"ל דיותר חשוב לומר אמן על חזרת הש"צ, מלהתפלל עם הציבור, דגדול העונה אמן יותר מן המברך, וכשעונה על ברכה אחרונה הר"ז כעונה על כולם יחד.

### בדברי הרשב"א שיכול לצאת לעזרה ולהתפלל

ה. במ"ב סי' ק"ט סק"א הביא דברי הרשב"א שאם יודע שלא יגיע לקדושה או למודים יכול לצאת לעזרה ולהתפלל מיד, וכבר תמה אאמור"ר זללה"ה דבשלמא במודים שהטעם מפני שנראה ככופר שפיר מהניא יציאתו מביהכ"נ, שאינו עם הציבור וא"צ לכרוע במודים, אבל לענין קדושה שהטעם מפני שמפסיד קדושה, מה מועיל זה שיוצא לעזרה סו"ס הוא מפסיד קדושה, [בספר צרור החיים שהוא מקור הדברים הזכיר אמן דשומע תפלה ומודים, ולא הזכיר קדושה ואמן דהא' הקדוש, ולא נתפרש מ"ט, דהא לא מיירי בהתחיל אחר קדושה], וצידד לומר שגם בקדושה עיקר החסרון מפני שכולם מקדישים והוא אינו מקדש עמהם, ולא שנראה ככופר אלא שאין זה דרך כבוד כ"כ, אבל אם כבר אמר קדושה או למ"ד יחיד אומר קדושה תו לא קפדינן בזה.

[וייש שהעיר דאם יחיד אומר קדושה אפשר דאפי' אם לא אמר קדושה לא חשיב פורש מן הציבור כשלא אומר עמהם, דכיון שאין זה דבר המיוחד לציבור אין הציבור מאוגדים יחד

דעדיף להתפלל עמהם מוסף, וכיון שמתחיל עמהם ממילא יגיע לתחלת חזרת הש"צ כמו כל הציבור, ובפרט למ"ד אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, שרק עם הציבור יכול להתפלל מוסף.

שם לא נתפלל של שחרית ובא ומצאן מתפללין של מוסף אם יודע הוא שהוא מתחיל וגומר כו', פי' שמתפלל שחרית שהיא י"ח ברכות והציבור מתפלל שבע, א"כ יש לחוש שלא יספיק לגמור י"ח עד שגיע ש"צ להא-ל הקדוש, לכן לא יתפלל עמהם כלל, ולא יקדים מוסף לשחרית, אלא ימתין לאחר חזרת הש"צ.

שם באיזה אמן אמרו כו', באמת כאן אין שייך שומע תפלה שהרי במוסף מתפללין רק שבע, וזוהי כל משמעות הסוגיא דכיון דשחרית י"ח ומוסף ז' לא יספיק לגמור קודם הש"צ, וכמש"כ, והעתיקו כאן לשון הגמ' דלעיל פ"ג ה"ב כדרך הירושלמי, והכונה שכאן לכו"ע הכונה לאמן של הא-ל הקדוש, כיון דלא פליגי ולכו"ע צריך לענות אמן על הא-ל הקדוש, אלא שיוצאים בענייה על שומע תפלה וכמשנ"ת, והתו' והרא"ש דייקו מירושלמי זה שמתפלל י"ח במוסף, והיינו מדהוזכר כאן שומע תפלה, אבל כבר כתבו המפרשים שדרך הירושלמי להעתיק סוגיא דמקום אחר כלשונה, אבל הכונה כאן להא-ל הקדוש בלבד, ולומר שכאן לכו"ע צריך לגמור קודם הא' הקדוש, דהא לא פליגי, וכבר נתבאר כל הענין בספר אאמור"ר זללה"ה סו"ס ק"ב ע"ש, וכנראה התו' לא היה בגרסתם תחלת הירושלמי דבהתפלל שחרית מתפלל עמהם מוסף, דבזה מבואר דכיון שתרוייהו שבע א"צ להזכיר שגיע ש"צ לקדושה, כמו שא"צ להזכיר לכל מתפללי הלחש שיספיקו קדושה.

ולפ"ז נראה שאם התפלל י"ח במוסף והזכיר באחת הברכות מוספי היום לא יצא,

שרשאי לילך לביתו רשאי להתפלל בעזרה, והיינו באופן שנאלץ להפסיד מעלת הקדושה, אלא דמ"מ ראוי לצאת מביהכ"נ שלא להראות שאינו חושש למעלת הקדושה.

ולפ"ז נראה דמי שאינו יכול להמתין עד לאחר התפלה או שאז לא יוכל לכוין כראוי מפני לחץ הזמן, או שאין המקום בעזרה מתאים לתפלה בשלות נפש, בכל הני רשאי להתחיל אע"פ שלא יגיע לקדושה, שהקדושה דוחה תפלה בציבור, ואינה דוחה עיקר הכונה בתפלה.

ובע"ז כתב אאמו"ר זללה"ה שהמתחיל בשוה עם הציבור, אינו חייב למהר תפלתו כדי להגיע לקדושה, דדוקא במי שאיחר לבא ובגלל זה במאורע יפסיד קדושה, בזה נחתו לדון מה עדיף, אבל לא ביטלו אפשרות להתפלל עם הציבור למי שמאריך בתפלתו, ובפרט אם המהירות מבטלת כונתו, ולפ"ז גם מי שאיחר לבא לביהכ"נ, ודרכו להאריך בתפלתו ובגלל זה לא יגיע לקדושה, ולא מפני האיחור, א"צ להפסיד בגלל מה שאיחר לבא, שהרי גם אם היה מתחיל בזמן ה' מפסיד קדושה מפני שמאריך בתפלתו, ולא האיחור גרם לו שלא יגיע לקדושה, וכן אם מיהר הש"צ בברכת אמת ויציב שג"כ לא האיחור גרם לו שלא יגיע לקדושה, ואמנם אם החילוק הוא בין אם מתחיל בשוה עם הציבור למתחיל אחרים, א"כ בכל איחור אינו נחשב כמתחיל ממש עמהם, אבל אם החילוק תלוי אם האיחור גרם לו שלא יגיע לקדושה, או שדרכו להאריך גורם לו, א"כ בכל ענין שאריכותו גורמת לו מותר לו להתחיל בכל גונא.

ובאמת נראה כמש"כ סק"א שאין חילוק במעלת התפלה בציבור אם התחיל ממש בשוה או שהתחיל אחרים, דפשטות הגמ' שיש

דניכר שהוא פורש מהם, דכיון שא"צ ציבור הרי הם כיחידים שאומרים יחד, ולפי סברא זו אין ראיה מיחיד אומר קדושה שהנדון רק משום הפסד הקדושה, די"ל דלמאי דקי"ל יחיד אינו אומר קדושה הר"ז דבר שהציבור מתאגדים בו, והפורש מהם לאו שפיר עבד, אף אם אמר קדושה, מיהו מרש"י נראה כפשוטן של דברים שהפסיד אמירת קדושה, וכלפי זה אמר דבמודים הטעם משום נראה ככופר, ולכן לא מהני מה שאומר מודים ביחיד, וכ"כ המ"א סק"ג שאם כבר אמר קדושה לא ימתין והוכיח כן מהא דיחיד אומר קדושה, וכ"ה סתמות הגמ' שלא הסבירו כלום, ומשמע שהדבר פשוט דכיון שאומר לעצמו א"צ לאמירה עם הציבור.

ולעומת זה הרמב"ן והרשב"א פשיטא להו שרשאי לצאת לעזרה ולהפסיד קדושה, וכן בגמ' מיושב יותר אם מודים וקדושה ענין אחד הוא, ואפשר דכשמתפלל לעצמו ניכר שאינו אומר קדושה, אבל אם יחיד אומר קדושה הרי המתפלל ביחיד אין ניכר שפורש מקדושה שהרי אומרה ביחיד, אבל לפ"ז לא מהני אם אמר כבר קדושה, כיון שד"ז אינו ניכר, משא"כ אם יחיד אומר קדושה].

א"ה, עי' במכתב הנדפס לקמן סק"ט"ו.

והנה לעיל סק"ד דקדקנו מהירושלמי דאע"פ שאינו עונה אמן על ברכת הא' הקדוש, כיון שלבסוף עונה בשומע תפלה על הכל שפיר דמי, וש"מ דלא חיישינן שאינו עונה עם הציבור, ומשמע מזה דכיון שגדול העונה אמן יותר מן המברך, הרי הציבור שעונין על תפלת הש"צ חשיבי כמברכין, ולכן זה חשוב טפי מתפלה בציבור, ולפ"ז קשה מאי מהני כשיוצא לעזרה הרי הוא מפסיד את מעלת עניית האמן, ואפשר לומר דמיירי באופן שאינו יכול להמתין ולהתפלל אח"כ, וכמו שהזכיר הרשב"א דכמו

### במש"כ הרי"ף בשם ר"ה גאון שכשאלו יכול להספיק קדושה ומודים עדיף שיתחיל להתפלל בלחש עם הש"צ

ו. כתב הרי"ף בשם ר"ה גאון דמה שאמרו בגמ' ואם לאו אל יתפלל אין הכונה שלא יתפלל עד לאחר קדושה או לאחר מודים, אלא שלא יתפלל עם הציבור בלחש, ויהיה באמצע תפלתו בקדושה ובמודים, אבל עדיף שיתחיל להתפלל בלחש עם הש"צ, ויאמר עמו קדושה ומודים.

ויש לעי' אם איתא שהמתפלל עם הש"צ מיקרי ג"כ תפלה בציבור, א"כ הו"ל לגמ' לאשמועין שראוי לעשות כן כדי להתפלל עם הציבור, ולענין תקיעות על סדר הברכות מצינו ר"ה ל"ד ב' שיש לזה מעלת ציבור, דאל"כ הי' עדיף שיתקעו על הסדר בשעה שמתפללים בלחש, ויש לדחות דאין זה ראוי להתאים יחד באמצע התפלה את כל המתפללים, ופעמים שאין כולם בקיאים, ומהא דאומרים קדושה וברכת כהנים אין ראוי דחשיב תפלה בציבור דכיון שכולם משתתפין בקדושה ובברכה הו"ל בתוך בני ישראל.

ונראין הדברים דלא חשיב תפלה בציבור ממש, דסו"ס רק אחד מתפלל בשליחות הציבור, והגע עצמך שכולם בקיאים והוא מתפלל להוציא עם שבשדות, או לקיים התקנה דלא פלוג חכמים שיחזור ש"צ תפלתו בכל ציבור, ויאמרו קדושה וברכת כהנים, דסו"ס אין כאן ציבור שמתפללים, ולכן לא הזכירו ד"ז בגמ' כמעלת תפילה בציבור, ומ"מ יש לזה יתרון מסוים שפי מיחיד, דסו"ס משתתפין בתפלה זו כל הציבור לענין קדושה ולקיום תקנת חז"ל, דהא תנן שאין יורדין לפני התיבה בפחות מעשרה, ובמג"א סי' תקצ"א סק"ט כתב דבשעה שהש"צ אומר פיוטין לא חשיב מתפלל עם הציבור, וכתב דפיוטין

מעלה בציבור בכל ענין, ואפי' אם כבר התפלל חוזר ומתפלל לדעת הירושלמי, וגם נראה בירושלמי דהמתפלל שחרית בזמן שהציבור מתפללין מוסף מיקרי תפלה בציבור, שהשוו דין שחרית ומוסף לדין שחרית ושחרית כמשנ"ת סק"ד.

ועוד נראה שאם יצטרך לשהות כדי לגמור את כולה בשירה חדשה, ג"כ רשאי להתחיל מיד, שלא אמרו להפסיד הברכה בשביל הענין הזה של קדושה, ואפי' פחות מכדי לגמור את כולה י"ל שאין זה דרך כבוד להפסיק הרבה באמצע הברכה, ומעשה דר"ת י"ל שלא הוצרך להמתין הרבה, דבאופן זה אין הברכה נפסדת בהמתנתו, ומסתברא שהיה מאריך בברכות ק"ש כדי שלא יצטרך להמתין הרבה, [שו"ר שבתו' י"ג ב' הזכירו שלא היה חושש לשהות כדי לגמור את כולה דסבר שאינו חוזר לראש, ולפ"ז לדין די"א דחוזר לראש, יש להחמיר שלא להפסיק], ולפ"ז מי שנמצא באמצע ברכת אמת ויציב עדיף שימשיך להתפלל שמו"ע, כי ההמתנה של שיעור י"ח ברכות, היא בגדר שהה כדי לגמור את כולה, וגם בפחות מזה גורמת הפסד בכבוד הברכה, ובגמ' מיירי כשמתחיל להתפלל מיד, והיינו במנחה או שכבר בירך ברכות ק"ש, או כשאינו סומך גאולה לתפלה.

וכ"ז בקדושה ולהירושלמי באמן של הא' הקדוש ושומע תפלה, אבל במודים אין נראה בגמ' דמהני לכרוע עם הציבור, והטעם משום דכריעה בלא אמירת מודים אנחנו לך, אינה כריעה של השתחואה, ואין ראוי לעשותה באמצע התפלה כשעומד לפני המלך, ובפרט באמצע ברכה וכיו"ב, שההשתחואה רק שלא יאמרו שהוא כופר אינה השתחואה אמיתית, והר"ז זלזול בכבוד המלך, ולכן צריך למהר להגיע לאלקי נצור ויוכל לענות מודים אנחנו לך.



תפלה אחרת היא ק"ו ממוסף ושחרית, ומשמע דס"ל דבשעה שמתפלל ברכות חשיב כציבור, אבל מה שחילק בין פיוטין לברכות ד"ז קשה דודאי כל מה שאומרים בתפלה הר"ז בכלל תפלה בציבור.

**ואפשר** עוד דאפי' אם לגבי הש"צ חשיבא תפלת הציבור, אבל המתפלל עמו אינו כמתפלל עם הציבור, דכאשר באים ציבור ומתפללים שייך שהוא ג"כ יהא חלק מהציבור כשמתפלל עמהם או בשעה שהם מתפללים, אבל תפלת הש"צ אע"פ שיש לה מעלת ציבור שהוא בא בשליחותם, מ"מ אפשר שהיחיד המתפלל עמו אין לו חיבור להצטרף עמו, וליחשב כבא עם הציבור, ולכן מעלתו פחותה מתפלה עם הציבור.

**ודברי רה"ג** הם רק לאשמוענין דרשאי לענות קדושה עם הציבור, ולא חשיב הפסק באמצע תפלתו, כיון שהוא נמצא בברכת אתה קדוש, ושם אין זה הפסק, וכמו הש"צ עצמו, אבל לא דחשיב תפלה בציבור ממש, ואין לחייבו לעשות כן, ולהירושלמי דס"ל שאם התפלל ביחיד חוזר ומתפלל בציבור, אינו חוזר ומתפלל כשמוצא את הש"צ שחוזר תפלתו, ובזה ניחא שלא הזכירו בגמ' הוראה לעשות כן.

**הקשה** בתה"ד הובא בב"י מאי מהני זה שמתפלל עם הש"צ לענין אמנ דהא' הקדוש ושומע תפלה, בשלמא קדושה ומודים הרי הוא עונה עמהם, אבל אמנ אינו עונה עמהם, ותירץ שדינו כש"צ עצמו שמברך ואינו עונה אמנ, שהוא ג"כ אומר אותו תוכן של הברכה כמו של העונה אמנ, ואין זה מיישב כ"כ דהא דאינו יכול לענות אמנ אין זה נותן לו חשיבות, דבשלמא הש"צ מוכרח לברך, ואמנם גדול העונה אמנ יותר מן המברך, אבל צריך שיהא אחד מברך כדי לענות עליו, אבל זה שמתפלל עם הש"צ מפסיד

שאינו עונה אמנ, ואאמור'ר זללה"ה בס"ו סק"א ביאר דכיון שהוא משתתף עם הציבור באמירת אותה ברכה בשעת עניית האמן שפיר דמי, דעיקר טעם הירושלמי מפני שאין ראוי לפרוש מן הציבור בעניית אמנ, ולזה מהני מה שגם הוא מברך.

**ובאמת** אין מקור מרה"ג דמהני לאמן, שהרי הרי"ף לא הביא דברי הירושלמי, והיינו משום דתלמודן פליג דלא חשלענות אמנ, מדנקט מודים ולא הצריך להקדים משומע תפלה, וא"כ י"ל דלהירושלמי לא מהני להתחיל עם הש"צ, מיהו לקושטא דמילתא שפיר י"ל בתירוץ הנ"ל דנהי דגדול העונה אמנ יותר מן המברך, מ"מ כשמברך שומע תפלה עם הציבור העונה, הרי הוא משתתף בזה עם עניית האמן שלהם, דהיינו שמסייע לכח עניית האמן של הציבור, משא"כ כשמברך ביחידות שאינו משתתף עם הציבור בכח הברכה.

**בטעם השמטת הרא"ש את דברי ר"ה גאון, ואם לכתחלה הוא להתחיל עם הש"ץ,**

**ז. הרא"ש** השמיט דברי ר"ה גאון, ואין דרכו לסתום דבריו, ונראה שסמך על מה שכתב שאם הגיע ש"צ למודים משתחוה עם הציבור, וכן לענין קדושה אם יגיע לש"צ כשאומר נקדישך יאמר עם הש"צ כו' ואין זה קרוי הפסק, ובאמת ר"ה גאון בא להשמיע ד"ז בלבד, שאמירה עם הש"ץ לא חשיבא הפסק כיון שהוא כעת בברכת הקדושה, ולכן לא הוצרך הרא"ש לחזור ולהעתיק דבריו.

**והנה** הרא"ש הביא ד"ז בתוך דברי התו' דלא סמכין להתחיל עם הציבור על סמך שישחה עם הש"צ, כמבואר בגמ' דלא יתחיל קודם מודים, אע"פ שיכול לשחות באמצע תפלתו, וכמשנ"ת לעיל סק"א דלא אורח ארעא הוא לכרוע במקום שאין כונתו לכרוע באמת

### למה לא אמרו אם יכול להגיע למודים בשעה שהש"צ במודים

ח. עוד דקדקו בתו' למה לא אמרו בגמ' אם יכול להגיע למודים בשעה שהש"צ במודים, וכתבו דלא פסיקא לגמ' למינקט בכה"ג, פי' שהראוי להזכיר עיקר הענין שיאמר מודים עם הציבור, ולכן צריך לגמור תחלה, אבל אין נכון למסור הלכה זו במאורע כזה שאם יכול להתאים עצמו למודים עם הש"צ יתחיל שזה מאורע מיוחד שמתחיל בזמן שמתאים להגיע באופן שמודים שלו יהיה שוה עם מודים של הש"צ, ומי יוכל לשער כזאת, ולעמוד ולשתוק אינו ראוי, ולכן אמרו יסוד הדין שצריך לומר מודים עמהם, ולבד נוכל להבין דה"ה אם הגיע בדיוק עם הש"צ.

ואאמו"ר זללה"ה פי' כונת תו' דלא פסיקא ליה היינו שאין זו עצה הוגנת לכיון עצמו להגיע לומר מודים עם הש"צ שזה משבש הכונה לחשוב על מהירותו של הש"צ ולפ"ז להתאים את תפלתו, וכ"כ הפר"ח אלא שכתב שזה דלא כתו' דמהני ביכול להגיע למודים עם הש"צ דמיטריד לידע אימת יגיע ש"צ למודים ולא יוכל לכיון, ומשמע דלהתחיל עם הש"צ בשוה שפיר דמי, שהוא מתאים עצמו עם הש"צ, ורק במקדים או מאחר צריך נתינת דעת מיוחדת, וזה מבטל הכונה.

### הערות בשו"ע ופוסקים

ט. שו"ע סי' ק"ט ס"ג ונראה דה"ה אם היו הציבור אומרים כתר כו' וי"א דקדושת כתר כו', בתשובת הגאונים שבב"י מבואר שדינם שוה, ובדברי הרשב"א אין סתירה לזה וכמ"ש בד"מ, ומה שדייק הפרישה מלשון הרשב"א שהזכיר שני טעמים, נראה כונתו שבקדושה דסידרא יש שני חילוקים א' שהקדושה עצמה אינה נקדש כשם שמקדישין, אלא לבאר ענין

רק לאפוקי מהרואים, והרא"ש העתיק דין הקדושה כדין המודים, ומשמע שגם בזה אין ראוי לכתחלה להתחיל על סמך אמירת קדושה עם הש"צ, וכן העתיקו הטור בסי' ק"ט, והרא"ש מיירי כשהקדים להתפלל קודם הש"צ, וזה מותר רק לצורך, אבל אם מתחיל מתחלה עם הש"צ שבאופן הרגיל יגיע עם הש"צ לקדושה ומודים י"ל דשפיר דמי לכתחלה, ונמצא שדברי הטור כדברי הרא"ש דמיירי בהתחיל קודם הש"צ, ולא הוזכר בדבריהם דין התחיל עם הש"צ ביחד מתחלה, ולא חידשו שהענין בדיעבד אלא מה שכתבו התו' שמוכח בגמ' דלכתחלה אין לעשות כן.

ולהאמור אין לנו מי שחולק על ר"ה גאון לענין להתחיל עם הש"צ בשוה, והרא"ש והטור לא מיירו בזה, ובגמ' ג"כ י"ל שבאופן זה מותר לכתחלה, ורק להתאים עצמו כשהתחיל קודם הש"צ אמרו שלא יעשה כן, ובגמ' אין לנו ד"ז אלא במודים שלא ישחה עם הציבור בשעה שאינו אומר מודים.

אבל הרמ"א בסי' ק"ט ס"ב כתב דלכתחלה לא יתחיל עם הש"צ, ובד"מ פי' כן כונת הטור, ועי' מ"ב ס"ק י"ד בשם כמה אחרונים להקל לכתחלה, ואאמו"ר זללה"ה כתב דהטעם שלא יעשה כן לכתחלה מפני שזה מפריע בכונה להתאים עצמו לש"צ, אבל האחרונים נקטו דכשמתחיל עם הש"צ יכול בקל לכיון עמו, ואם יורד בעצמו להיות ש"צ הוי לכתחלה לכו"ע, בזמנינו שמתפללים מתוך הסידור וא"צ לסדר תפלתו תחלה, וכ"כ בחזו"א בסי"ט סק"ז.

שו"ר בספר מרן זללה"ה סי"ט סק"ז דכשבא לביהכ"נ יתפלל יחד עם הש"צ וזה יותר נכון מלשמוע הש"צ ואח"כ להתפלל ביחידות, דעם הש"צ הוי תפלת הציבור, ועמש"ש בסוף הס"ק.

להתפלל עמהם, ואמנם יש לדחות דקצת ענין יש בזה, אבל נראה סתמות הירושלמי שענינם שוה לשחרית ושחרית, וכן בסברא דעת רצון הוא בשעה שהציבור מתפללים, ואין חילוק איזו תפלה מתפללים, דסו"ס עת רצון הוא שהתפלות מתקבלות בשעה זו, וכשאמר דוד ואני תפילתי אין הכוונה שהתפלל מה שהציבור התפללו.

והמ"א בסי' צ' הובא במ"ב סק"ל הביא מע"ז ד' ב' שאמרו דלא ליצלי תפלת מוסף בתלת שעי קמייתי בריש שתא, אבל שחרית מתפלל כיון שיש ציבור שמתפללין כעת שחרית, ואם איתא אמאי לא מהני תפלת שחרית של הציבור לענין שיתפלל היחיד מוסף, ונראה ליישב דסתמא דמילתא מתפלל שחרית בשעה ראשונה עם הציבור, וכשבא להתפלל מוסף הרי הציבור עוסק בקריאת התורה ובחזרת הש"צ, ואה"נ אם היה מתפלל גם מוסף בשעה ראשונה היה מועיל לו זכות הציבור, אלא שאין דרך להתפלל הכל מיד בשעה אחת, ויתכן גם דכיון שהוא מתפלל כל תפלותיו והציבור עדיין לא התפללו אלא שחרית, הרי הוא נדון לבד, ולכן לא מהני שחרית בציבור למוסף ידידה, אבל טעם זה לא הזכירו בגמ'.

ומדברי המ"א דפיוטין אינם כתפלה משמע דציבור שמתפללין ערבית והוא מתפלל מנחה חשיב שפיר עם הציבור, ורק מפני שתוכן התפלה של מוסף שונה משל שחרית לא חשיב עם הציבור, [ובמ"ב סי' רל"ו סק"י כתב דחשיב עם הציבור, אבל במג"א שם ביאר דלא חשיב עם הציבור רק בשעה שהציבור מתפללין, עי' בסמוך], ובסברא היה מקום לומר דתפלות מנחה ומעריב חלוקין יותר זה מזה, מפני שהם של זמנים שונים, אבל אין נראה לחלק אלא כל תפלת הציבור חשיבא עת רצון לכל תפלות שבעולם, שו"ר במג"א סי' רל"ו סק"ג שכתב

הקדושה, ב' שהש"צ אינו עומד לפני המלך ואינו עוסק כשליח ציבור כלל, אבל בשחרית ומוסף שניהם שוין בקדושה להקדיש כשם שמקדישין, ואין חילוק באמירת קדוש קדוש בין שחרית למוסף, ואף שיש חילוק באמירת כתר או נעריצך, אין זה דבר עיקרי בקדוש קדוש, וכיון שהציבור אומרים כתר או נעריצך יאמר עמהם, ובלא"ה אין לסתור דברי הגאונים המפורשים מכח ספק דיוק בדברי הרשב"א, וע"ע מ"ש אאמור"ר זללה"ה ס"ו סוסק"ב.

שו"ר במאירי בשמעתין שהביא שתי דעות לענין ענית קדושה בשחרית ומוסף וסיים ואין בידינו להכריע, והביא שם לדון במתפלל ערבית עם הש"צ שמתפלל מנחה [קודם השקיעה לאחר פלג המנחה שהוא ראוי למעריב] שיש שאומר שלא יאמר קדושה, כיון שלא תיקנו חזרת הש"צ בערבית, וכיון שלא תיקנו קדושה במעריב א"כ י"ל שאפי' עם הש"צ לא יאמר קדושה, ונראה מזה שלא נחלקו בשחרית ומוסף אלא מפני שבמוסף אומרים קדושת כתר ואינה כקדושת שחרית, אבל מנחה ומעריב שוין לענין זה, וא"כ לנוסח אשכנז שא"א כתר בר"ח וחוה"מ, לכו"ע עונין קדושה ממוסף לשחרית בר"ח וחוה"מ, כיון שהקדושות שוות, ולפמ"ש דהעיקר כהרמ"א בלא"ה אומרים קדושה של זה בזה, ובמנחה ומעריב לכו"ע הקדושות שוות, וכ"כ במ"ב סי' רל"ו סק"י א דחשיב תפלה עם הציבור כשמתפלל מנחה עם מתפללי ערבית.

ובעיקר הדברים נראה דהמתפלל שחרית עם ציבור המתפלל מוסף מיקרי תפלה בציבור, שזו כונת הירושלמי פ"ד ה"ו שמתפלל עמהם אם יגיע לקדושה, אע"פ שהוא מתפלל שחרית והם מוסף, דחשיבא תפלה בציבור ודינו כשחרית ושחרית, דאם איתא דבשחרית ומוסף לא חשיבא תפלה בציבור א"כ מה ענינו

שוב ראיתי במג"א סק"ג שכתב לאידך גיסא דקדיש לא מהני מה שכבר שמע קדיש כיון שאין לו קיצבה, ולכן לעולם צריך להמתין לקדיש, ואאמו"ר זללה"ה שם סק"ד העיר ע"ז ד"ל שדוקא בקדושה שנאמרת פעם אחת בתפלה, הרי הפורש מן הציבור בשעה זו מפריד עצמו מהם במחלט, שהרי יש רק קדושה אחת לציבור, אבל קדיש שאין לו קיצבה, גם אם לא אמר עמהם כעת, יאמר עמהם בקדיש אחר, שאין זמן עניית יש"ר נקבע כזמן יחידי להשתתף עם הציבור לענייה זו, ואע"פ שמעלת ענייתו גדולה מקדושה, אבל אין חילוק בזה בין אם נמצא בעזרה או בתוך ביהכ"נ.

שם מ"ב סק"ד ודע דאיש"ר עדיף מקדושה ע"כ אם בא סמוך לקדושה כו' טוב שיתחיל להתפלל קודם קדושה כו', לפמשנ"ת לעיל מדברי אאמו"ר זללה"ה עדיף שיאמר קדושה, שהיא חובת שירה של הציבור בכל יום, ואע"פ שהמעלה של איש"ר גדול מקדושה, מ"מ קדושה היא חובת היום פעם אחת בכל תפלה, וקדישים אפשר להשלים במשך היום, וכ"נ ממה שלא הוזכר ד"ז בכל הפוסקים מלבד המרדכי בשם ר"י, וכ"כ במ"ב סוף סק"ה בשם הדה"ח וח"א שאם כבר ענה איש"ר [פעם אחת] א"צ תו להמתין, ולפמשנ"ת אפי' לא ענה, הרי בקל יוכל להשלים ענית איש"ר.

שם וקדושה עדיף ממודים, כבר כתב אאמו"ר זללה"ה דנהי דקדושה עדיפא, אבל אכתיי החשש דנראה ככופר י"ל דחמיר טפי, ואין להתיר איסור זה משום ריוח דקדושה, וכמו שתפלה בציבור עדיפא מאמירת מודים עם הציבור, ומ"מ היא נדחית מפני חשש נראה ככופר, ואמנם כתבו טעם נוסף שבמודים יכול לשחות עם הציבור באמצע הברכה, אבל ד"ז מבואר בגמ' שאינו ראוי לכתחלה, ומנלן דרשאי

דמנחה ומעריב לא מיקרי עם הציבור וכש"כ משחרית ומוסף כיון דסתרי אהדרי וזה כמש"כ, וכתב דאפי' אם הוה מיקרי בשעה שהציבור מתפללין אכתי לא הוה מיקרי עם הציבור רק באותה תפלה ממש.

### בדין אם איש"ר עדיף מקדושה, ואם קדושה עדיפא ממודים

י. שו"ע סי' ק"ט ס"א קודם שיגיע ש"צ לקדושה או לקדיש, ד"ז כתבו המרדכי בשם ר"י, וטעמו מפני שמבואר בגמ' דיש"ר עדיף מקדושה, ואין להקשות למה לא הזכירו ד"ז בגמ', שהרי אם יגמור קודם קדושה וימתין למודים ממילא ישמע גם קדיש, אבל אכתי הו"ל להזכיר חיוב קדיש משום מעריב כמש"פ המ"א סק"א, וכן נפ"מ שלא יתחיל תפלתו מיד אחר מודים קודם קדיש.

ועיקר הדין יש לדון בו, דנהי דיש"ר עדיף מקדושה, אבל יש לחלק דקדושה היא חובת כל יום כמו התפלה, ולכן אם לא אמר קדושה כשם שמקדישים בשמי מרום, עדיין לא השלים חובתו, אבל קדיש שנאמר פעמים רבות ביום, ואינו תלוי בסדר התפלה, אין כאן חיוב לעכב תפלתו, ואם כבר שמע שלשה קדישים בשחרית אין עליו חיוב קדיש כלל, ואע"פ שתיקנו קדישים בכל תפלה, אבל אין זה מסדר היום להפסיד תפלתו עם הציבור בגלל ענית קדיש, וגם בקל יכול לשמוע קדישים אחרים, או לומר קדיש בפני עשרה, ולא הוזכר חיוב זה בשאר הראשונים, ונפ"מ בבא ומצא ציבור שמתפללין ערבית ולא שמע קדיש שלפני שמו"ע, אם יש לו צורך להתפלל כעת ולא להמתין לקדיש, יכול להתפלל עם הציבור וא"צ לצאת לעזרה, שלא מצינו חיוב לענות קדיש עם הציבור כקדושה, שזמנה רק כעת בתפלה, ולכן ניכר שאינו משתתף עמהם, משא"כ בקדיש.

ליכנס לזה כדי להרויח קדושה, הרי אין ראוי לכרוע שלא במקומו, וכמש"כ סק"א.

### **דין מי שאמר קדושה בשחרית, ובא להתפלל מוסף**

**יא.** יש להסתפק מי שאמר קדושה בשחרית, ובא להתפלל מוסף אם יכול להתפלל אע"פ שלא יגיע לקדושה, כי כבר אמר קדושה בשחרית, ובמנחה ודאי משמע דלא מהני מה שאמר בשחרית, כיון שתיקנו שירד הש"צ לפני התיבה שתי פעמים, ויאמרו כולם קדושה, אבל מוסף תוספת היא, ואע"פ שחוזרין ומקדישין אין לחושבה כחיוב נוסף לקדושה, והרי איכא למ"ד ברכות ל' א' ב' שאין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, או שבמקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין, והכי מסתברא, אלא די"ל דכיון שכל הציבור אומר קדושה שתי פעמים, חמיר טפי כשפורש מן הציבור, וזה תלוי אם עיקר האיסור הפסד הקדושה או הפרישה מן הציבור, עסק"ה באורך בזה.

**ומסתברא** דאף לדעת המחבר בס"ג שאין קדושת שחרית ומוסף שוין, מ"מ לענין חיוב קדושה סגי בכל קדושה בין של שחרית בין של מוסף, ובלא"ה נתבאר לעיל סק"ט שהעיקר כהרמ"א.

### **הערות ע"ס המ"ב**

**יב.** שם מ"ב סק"א ואם רוצה לצאת כו', כבר נתבאר לעיל סק"ה דצ"ע אם הטעם שמפסיד קדושה, מה מועיל שיוצא לחוץ, גם יש ללמוד מדבריהם שלא חששו להפסד קדיש וברכו, שהרי דימוהו להולך לביתו.

**שם** סק"ב רק ימתין בשירה חדשה, לקמן ס"ק י"ד כתב בשם הח"א שיתחיל עם הש"צ כדי שלא יצטרך להמתין הרבה בשירה חדשה, ולעיל

סק"ה כתבנו שיכול להתפלל מיד שאין נכון להמתין באמצע הברכה כדי לגמור את כולה, ור"ת לשיטתו דלא חייש לשהייה, אבל לדידן יש לחוש להרבה פוסקים שמחמירין בזה, ויתפלל מיד או שיצא לחוץ, ועיקר ההמתנה אפי' אם א"צ לחזור לראש אינה דרך כבוד, עי"ש, שו"ר באבהעו"ז סי' ס"ו שכתב שלא להמתין בשירה חדשה שאסור להמתין באמצע הפרק, כדי לשמוע קדושה, ומתפרשים דברי הרא"ש שצריך להתחיל להתפלל כדי לסמוך גאולה לתפלה, דכל שהתחיל אמת ויציב ישרים ויתפלל.

**שם** סק"ד במעריב דליכא קדושה, עמש"כ סק"י בדין הקדיש, ואם שמע קדיש שקודם שמ"ע אפשר להקל כדעת הדה"ח וח"א שבסוף סק"ה.

**שם** ואם נותן לבו ויודע כו', לכאורה בודאי יודע שזה אמן של קדיש, אלא שאינו חושב על תוכן הדברים שעליהם עונה אמן, מפני שהיה עסוק בתפלתו, ובפשוטו גם כשאנו עוסק בתפלתו הדבר מצוי שאינו חושב על תוכן הדברים, וסומכים ע"ז שיוודע שעונה אמן על הקדיש, ויודע בלבו ענין הקדיש אע"פ שאינו חושב על תוכנו כעת.

**שם** ודע דאיש"ר עדיף מקדושה כו', עמשנ"ת בזה לעיל סק"י.

**שם** טוב שיתחיל בזה כו', לפמשנ"ת לעיל סק"ז מדברי מרן זללה"ה בכל ענין רשאי להתחיל עם הש"ץ בשוה.

**שם** וכן עדיף איש"ר מתפלה בציבור, באמת לפי תוכן דברי המג"א היה נראה כט"ס מ"ש דתפלה בציבור עדיף, אבל מכיון שכבר שמע כמה קדישים ביום זה, יש מקום להקל ולהתחיל מיד, כפרט אם ע"י שימתין לאחר התפלה לא יכוין כ"כ כמו כאשר מתפלל עם הציבור,

פליג מנלן להחמיר כהירושלמי ולהפסיד תפלה בציבור, ועמש"כ לעיל ע"ד המ"ב סק"ה.

**שם סק"ט פ'** שטעה ואמר עד גאל ישראל כו', כ"מ בדברי ר"ת שהמתין בשירה חדשה, אבל לעיל סק"ה כתבנו דלדין כיון די"א שחוזר לראש ראוי להחמיר שלא לשחות כדי לגמור את כולה בשירה חדשה, ואף בפחות מזה אין ראוי להמתין הרבה מפני כבוד הברכה, ואמנם מסתברא דזה לא חשיב שהיה מחמת אונס, מ"מ אין ראוי להפסיק, שאין לנו בגמ' היכא דנמצא באמצע ברכה שרשאי להפסיק, שו"ר באבן העזר סי' ס"ו שאסר להפסיק, ושם הוכיח דש"פ פליגי על ר"ת עי"ש, והובא בבאה"ט אות ט"ו, ובמ"ב סק"מ מ"ב.

**שם סק"י** משום דשמא ישכח מלשחות כו', הדבר תימה שיורו לו להפסיד תפלה בציבור מחשש שמא ישכח לשחות, וגם חשש טירדא ליכא כ"כ שכולם שומעים שכעת אומרים מודים, אלא הענין כמשנ"ת בט"ז סק"ב ולעיל סק"א דאין ראוי לכרוע באמצע התפלה כדי להוציא מלבן של בנ"א, שאין זה כבוד המלך לכרוע לפניו אף אם כונתו באמת כעת לכרוע כדי להשתחוות, כיון שאינו משתחוה מפני צורך התפלה, אלא מפני הציבור.

**ומ"ש** המחבר אבל אם הוא בתחלתה או בסופה לא ישחה כו', צ"ע דודאי יכול לשחות ולא לומר כלום, ואח"כ יתחיל הברכה או יסיים אותה, ורק אם אירע שהוא באמצע משפט כגון שהתחיל ברוך אתה בזה אין לשחות ולהפסיק מפני כבוד הברכה, ואם ימשיך ברכתו נמצא כורע בתחלת ברכה או בסופה שלא כדין, שו"ר בבה"ל ד"ה לקדושה שכתב שבין גאולה לתפלה ישחה וישתוק, וזה כמש"כ.

ולפמשנ"ת לעיל סק"א גם אם מתחיל לאחר שהתחילו הציבור חשיב תפלה בציבור לכל דבר.

**שם סק"ה** וה"ה אמן כו', יעוי' בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ו סק"א שהרמ"א מחודש בזה שהעתיק את הירושלמי להלכה, דתלמודן ודאי פליג על ד"ז, וכן רזה"פ שלא העתיקוהו, מיהו בצרור החיים כתב שהרשב"א חשש לזה, וכ"מ בתה"ד, ומ"מ אין להפסיד עבור זה תפלה בציבור, ורק במקום שיכול לקיים שניהם ראוי להדר בזה.

**שם** וה"ה אם יודע שהציבור יאמרו ברכו כו', לא נתפרש מנלן לחדש חיוב לענות ברכו, הרי ברכו עיקרו ברכת הזימון, וכיון שכבר בירך ברכות ק"ש אין חיוב לברכו כלל, ואמנם רש"י במגילה כ"ג ב' כתב שחוזרים ואומרים ברכו בעשרה כדי להרויח עניית ברכו, אבל אין להפסיד בשביל זה תפלה בציבור.

**שם סק"ו** אחר קדושה כו', הדבר מחודש שימהר תפלתו כ"כ שבזמן שהש"צ אומר עד מודים הוא יספיק חמש ברכות יותר מהחזן, ובפרט שהם ארוכות יותר מהברכות של החזן, ובגמ' לא מיירי בכה"ג, והא דמשכח"ל שיספיק להגיע למודים היינו כשכבר שמע קדושה או שעתיד לשמוע קדושה, והפוסקים שהשמיטו מודים לכאורה היינו מפני שסברו שכבר גמר קודם קדושה וממילא ישמע גם מודים, אבל זה קשה דהא יכול להתחיל מיד אחר קדושה, אם לא ידע שצריך להמתין למודים.

**שם סק"ז** צריך לגמור קודם אמן של שומע תפלה, יש לעי' נהי דראוי להחמיר לכתחלה גם לענות אמן של שומע תפלה, אבל סו"ס חומרא דאתי לידי קולא הוא, שמפסיד עי"ז תפלה עם הציבור, וכיון דתלמודן



## במש"כ הבה"ל דאפשר דזה לאו תפלת ציבור גמורה מיקרי

יג. בה"ל ס"א ד"ה הנכנס, דאפשר דזה לאו תפלת ציבור גמורה מיקרי כו', כבר כתבנו לעיל סק"א ה' שלא מצאנו חילוק במעלת תפלה בציבור בין התחיל בשוה להתחיל אח"כ, וגם אם נימא דלענין תקנת חזרת הש"צ בעינן שיתחילו ביחד, אבל למעלת המתפלל עמהם נראה שאין חילוק בין בשוה לבאמצע, עי"ש, מיהו כתב אאמו"ר זללה"ה דלא מסתבר שהמאריכים בתפלה יצטרכו להתפלל תמיד ביחידות, ויצטרכו להמתין באמצע ברכות ק"ש עד חזרת הש"צ, ונמצא תפלתם משתבשת כל הימים, וע"כ שלא תיקנו אלא במי שאירע שאיחר לבא ואיחרו גורם לו שלא יגיע לקדושה, אבל מי שמתפלל עם הציבור כדרכו, לא חייבוהו להמתין או למהר, וכ"כ בשם מרן זללה"ה, ולעיל כתבנו לדון לפ"ז שאף אם איחר לבא, אם הטעם שאינו מגיע לקדושה הוא בגלל שדרכו להאריך, כגון שהגיע בשעה שאוחזין באתה גבור, וגם אם היה מתחיל עם כולם בשוה לא היה מגיע לקדושה, נמצא שאין איחרו גורם לו אלא אריכותו.

## בשו"ע ס"ב

יד. שו"ע שם ס"ב בהגה אבל לכתחלה לא יתחיל כו', עי' בה"ל ד"ה אבל בשם המג"א דהטעם מפני שאיך יאמר בעצמו נקדש, ולא נתיישב טעם זה דמה חסרון יש אם אומר בעצמו נקדש, והרי הדבר ראוי שמפסיק באמצע תפלתו לבאר שמפסיק כדי לקדש, ולפ"ז גם העונה באמצע תחנונים ראוי להתחיל נקדש, ולא נהגו כן, ואפשר דכיון שכבר אמר יהיו לרצון לא קפדינן בזה כ"כ.

ומ"ש בבה"ל ד"ה אם דכשלא התחיל עם הש"צ אין זה לכתחלה לומר עם הש"צ צ"ע, ובפשוטו בכל ענין שהוא עומד בברכת אתה

קדוש יכול לענות עם הש"צ לכתחלה, וכן נוהגין, ומי שכבר התחיל אתה קדוש ושמע קדושה חוזר ואומר נקדש, [וכע"ז מ"ט משמיה דמרן זללה"ה], וממשיך לדור ודור, וכן שמעתי מאאמו"ר זללה"ה למי ששומע קדושה בר"ה באמצע ובכך תן פחדך שיאמר נקדש עם הש"צ וימשיך במקום שהוא אוחז.

## טו. דינים שנתבארו.

א. הנכנס לבית הכנסת ומצא שהציבור כבר התחילו תפלת שמו"ע, איתא בגמ' שאם יתחיל עמהם ויספיק לגמור עד המברך את עמו ישראל בשלום קודם שיגיע ש"צ לקדושה יתפלל, ואם לאו לא יתחיל להתפלל, וימתין שיאמר הש"צ קדושה ויענה עמו קדושה ואמן, ואח"כ יתפלל תפלת לחש שלו. (שו"ע סי' ק"ט ס"א).

ב. אם כשיתחיל אחר קדושה ואמן דהא' הקדוש, לא יספיק להגיע למודים עם הש"צ, ימתין עד לאחר מודים, ולהרמ"א גם אם לא יספיק לאמן דשומע תפלה לא יתחיל. (שם, ועי' משנ"ת סקי"ב בזה).

ג. אם כשיתחיל אחר מודים, לא יוכל לענות איש"ר על הקדישים לא יתחיל עד שיגמרו הקדיש תתקבל, [כ"כ המ"א דמעלינו ואילך אפשר שאינו בכלל], ובכה"ג אינו מפסיד אם ימתין, שהרי בלא"ה אין זו תפלה בציבור, מיהו קצת יתרון יש להתפלל בשעה שהש"צ חוזר תפלתו, שיש לזה כח ציבור. (סי' ק"ט שם, ומ"ב סק"ה).

ד. אם כבר שמע קדושה בציבור אחר, יכול להתחיל אע"פ שלא יגיע לקדושה, (מ"ב סק"ה), ואפי' לא ענה אמן דהא' הקדוש, לא יפסיד תפלה בציבור בשביל אמן זה, (סקי"ב), מיהו צריך שיגיע למודים עם הש"צ, (אע"פ



כשאיחר לבא, ואע"פ שיש סברא שלא הגבילו את המתפלל עם הציבור שלא יאריך, מ"מ סתמות הגמ' שלא יתפלל עם הציבור כשלא יוכל לומר קדושה, ולפ"ז ראוי לכל מתפלל למהר תפלתו כדי שיגיע לענות קדושה עם הציבור, או שיקדים לשמוע קדושה או שישמע אח"כ קדושה, ועי' דין ו', ועכ"פ ישתדל לגמור קודם מודים, כדי שלא יזדקק להיתר לכרוע באמצע תפלתו, [וזה חמור טפי מלהפסיד קדושה, ואפי' התחיל בשוה ראוי להחמיר בזה כיון שאין לחילוק זה מקור בגמ', כ"נ מדינא דגמ' והאחרונים לא כ"כ], ויקיים מעלת המאריך בתפלתו בתחנונים בתפלת א' נצור לשוני וכו'. (נתבאר סק"א, ה', י"ג).

ו. כתב בצרור החיים בשם הרשב"א [שהרמב"ן הורה לו כך], שרשאי לצאת ולהתפלל חוץ לביהכ"נ אע"פ שמפסיד קדושה, דכיון שאינו עם הציבור הר"ז כהלך לביתו, ונראה דאפי' עומד בחדר הפתוח לביהכ"נ או בעזר"נ שרואה את הציבור, וחשיבא תפלה עם הציבור, אע"פ כן דינו כחוץ לביהכ"נ לענין שמותר להתחיל בכל זמן שירצה.

טעם הוראה זו במודים מובן, דכיון שאינו עם הציבור אינו נראה כפורש מן הציבור, אבל בזה שמפסיד קדושה אין חילוק היכן הוא מתפלל, וביאר אאמו"ר זללה"ה דנהי דאין ניכר אם אומר קדושה או לא, משא"כ במודים דניכר שאינו כורע, וא"כ משמע שהנדון רק משום הפסד מצות ונקדשתי, אפ"ה יש עוד ענין בזה שכשנמצא עם הציבור ואינו מקדש חשיב לעצמו כפורש מן הציבור, ואם כבר ענה קדושה קודם לכן, לא חמיר כ"כ כיון שכבר קיים מצות ונקדשתי, אבל חוץ לביהכ"נ אינו כפורש מן הציבור, רק מפסיד מצות קדושה, ולפ"ז אפשר דדוקא אם כבר אמר קדושה מהני, ולא

שכבר ענה מודים בציבור אחר), כדי שלא יהא נראה ככופר כשאינו כורע עם הציבור, ואינו רשאי לסמוך ע"ז שיכרע עם הציבור באמצע תפלתו במקום שאינו רשאי להפסיק ולומר מודים אנחנו לך, (שו"ע שם ס"א), ורק אם נאנס והוא באמצע תפלתו יכרע עם הציבור, ויכוין בכריעתו להשתתף עם הציבור בהודאתם. (נתבאר בסק"א).

ה. בד"א שאיחר לבא לביהכ"נ וכבר התחילו הציבור תפלתם אבל אם מתחיל בשוה עם הציבור, רשאי להאריך בתפלתו אע"פ שלא יגיע לענות קדושה עם הציבור, כ"כ אאמו"ר זללה"ה ובבה"ל נסתפק בזה, וכן העידו בשם מרן זללה"ה, וביאר בספר הטעם שלא מנעו חכמים את המאריך בתפלתו מלהתפלל עם הציבור, ולא חייבוהו לקצר, ורק במאורע שאיחורו גרם לו שלא יספיק להגיע לקדושה חייבוהו להמתין.

ולפי טעם זה אם איחר תחלת התפלה והגיע באמצע ברכת אבות, דבדאי יכול להגיע עם הציבור לקדושה, אלא שמפני שדרכו להאריך לכן אינו מגיע לקדושה, ונמצא שלא איחורו גרם לו להפסיד קדושה, שהרי גם כשמתחיל בשוה אינו מגיע לקדושה, ה"נ יכול להתחיל תפלתו, אבל אפשר שלא אמרו כן אלא בצירוף זה שהוא מתחיל בשוה, ויש לו מעלת תפלה עם הציבור בשלימותה, ועוד שלא קבעו הלכות למי שמתפלל כדרכו בשוה עם הציבור, שלא חייבוהו להמתין, ורק כשאינו חלק עיקרי עם הציבור אמרו שיחשוב מה עדיף. (סק"ה).

עיקר חילוק זה אין לו מקור בגמ', דפשטות הגמ' שכל זמן שהציבור מתפללים חשיבא תפלה עם הציבור לכל דבר אפי' לא התחיל עמהם, אלא אורחא דמילתא נקט שאם היה מתחיל עם הציבור היה גומר עמהם קודם שמתחיל הש"צ תפלתו, וא"כ צריך ראייה שדין הגמ' נאמר דוקא

לביהכ"נ. - קצרן ש"ד מי שעומד באמצע אמת ויציב ימשיך ויגמור תפלתו, ואם יכול להגיע לקדושה ימהר, וישתדל להגיע למודים עם הש"צ, וכן בערבית, ורשאי להתחיל ברכות ק"ש אע"פ שאיחר, כ"ז שהציבור אוחזין בברכות ק"ש. (סקי"ב).

ח. בתפלת ערבית אם שמע הקדיש שקודם שמו"ע יכול להקל ולהתחיל, אע"פ שנתעכב בברכות ק"ש ואינו מתחיל עם הציבור, ואין לו להפסיד תפלה בציבור בשביל קדיש תתקבל, וגם בלא שמע קדיש אם ימצא אח"כ קדיש שפיר דמי, ובאמת לא מצינו שביטלו תפלה עם הציבור בשביל קדיש, דאין ללמוד ד"ז מקדושה וכמ"ש סק"י.

ט. מי שאינו יכול להמתין עד שיגמרו הציבור תפלתם, וגם אינו יכול לצאת חוץ לביהכ"נ, שאין שם מקום נוח להתפלל כראוי, יכול להתפלל לביהכ"נ, ואע"פ שלא יענה קדושה, דכיון דטריד באיחור הזמן, הר"ז קודם לקדושה, כדאשכחן ל' א' שישאר על החמור משום כונה, (וכן עם שבשדות משום דטרידי במלאכתן פטרו אותם מלבא לביהכ"נ). (סק"ה).

י. מעלת איש"ר עדיפא מקדושה, ואעפ"כ י"ל דקדושה קבוע לה זמן פעם אחת בכל תפלה, ויש לו להקדים חיוב זה לאיש"ר, כיון שאין לו קצבה ושומע קדיש כמה פעמים ביום. (סק"י). - וכן ברכו לא אשכחן חיוב כזה, ואין לדחות בשביל ברכו תפלה בציבור אפי' התחיל אחריהם. (סקי"ב).

יא. במוסף יכול להתחיל אע"פ שלא יגיע לקדושה אם כבר אמר קדושה בשחרית, ולדעת האחרונים דסגי כשיאמר קדושה אח"כ, א"כ יכול לסמוך בשחרית על זה שיאמר קדושה במוסף. (סקי"א).

מהני מה שעתיד לומר קדושה, אבל האחרונים נקטו דבכל ענין מהני, וכ"מ בריטב"א מגילה כ"ג ב', אלא שהמ"א לא הזכיר ההיתר לצאת מביהכ"נ.

ולפי דבריהם אפשר דתפלה בציבור קודמת לקדושה, ורק כשנמצא בציבור יש להחמיר כדי שלא לפרוש מן הציבור, ואין הדבר נמדר בחשיבות המצוה, אלא בסדר הראוי לאדם, כמו שאיש"ר עדיף מקדושה, ומ"מ בסדר היום תפלה עם הציבור זהו סדר התפלה, וקדושה כמצוה חשיבא. (נתבאר סק"א וה').

ז. היה עומד בברכת אמת ויציב, והציבור מיהרו והתחילו תפלתם, כתבו הפוסקים שימתין באמצע הברכה לאחר עושה פלא, עד שיתחיל הש"צ תפלתו, ויאמר קדושה באמצע הברכה ואח"כ יתפלל, וימהר קודם שיגיע ש"צ למודים או שיגיע עמו למודים, (מ"ב סק"ב), ונראה שאין ראוי להמתין באמצע הברכה ולשהות כדי לגמור את כולה, ואפי' פחות אין ראוי לשהות, ובמ"ב סק"י כתב שיתחיל להתפלל עם הש"צ בשוה, אבל גם בזה אין ראוי לשהות הרבה, ולדעת האבן העזר סי' ס"ו אסור להמתין כדי לענות באמצע הברכה אלא יגמור ויענה בין גאולה לתפלה, ולדעת ש"פ אסור להפסיק, ולכן בכה"ג יכול לסמוך להקל ולהתחיל להתפלל מיד, היכא שדרכו תמיד להאריך, ובגלל זה לא יגיע לקדושה, וכמשנ"ל לעיל דין ה', ועוד יש להתיר להתחיל בכה"ג, אפי' אין דרכו להאריך, לפמש"פ האבן העזר דמ"ש הרא"ש שאם צריך לסמוך גאולה לתפלה מותר להתחיל, כונתו כיון דאסור להפסיק באמצע הברכה, ע"כ יגמור גאל ישראל והוי הפסק בין גאולה לתפלה, ועוד שאם התפלל ברכות ק"ש עם הציבור, אלא שהש"צ מיהר בק"ש וכיו"ב, יש לזה קצת קולא של מתחיל בשוה עם הציבור, כיון שלא איחר לבא

במוסף, ויאמר כתר כמו הש"צ, וכן אם מתפלל ערבית מפלג המנחה, ושומע ש"צ שמתפלל מנחה אומר עמו קדושה. (שם ס"ג ברמ"א, ונתבאר סק"ט).

טז. המתפלל שחרית ואם יאמר שים שלום לא יגיע לקדושה לא יאמר שלום רב, כמ"ש בדינים והנהגות, אבל במנחה של שבת יכול לומר שלום רב כיון שדעה ראשונה ברמ"א לומר שלום רב, ומי שנוהג לומר שים שלום במנחה הורה אאמו"ר זללה"ה שיכול לומר שלום רב כדי להספיק קדושה.

יז. המתפלל עם הש"צ ימתין לשמוע ברכת כהנים כשאוחז בהטוב שמך, ורשאי גם לענות אמן בכה"ג, כ"כ בשם הרמב"ם, (וביו"ט לא יאמר עמו ותערב). [א"ה, עי' בדיני ברכת כהנים סק"ב דין ל"ד ל"ה בפרטי דין זה].

- מכתב -

טז. יש שתי אפשרויות בביאור הגמ', א. הוראה מחודשת למאחרים שאינם חלק מן הציבור, ואין להם להכנס לציבור ע"מ לפרוש מן הציבור, ולהתפלל רק תפלת היחיד, אבל המתחיל עם הציבור בשוה, לא שייך להורות שלא יתחיל, שהרי הוא עיקר הציבור, (וכמו עשרה מאריכים שמתפללים עם עשרה שאינם מאריכים, דלא שייך לומר שהם פורשים מן הציבור), ושייך רק להורות שלא יאריך בתפלתו, ולא מצינו הוראה זו.

ב. ביסוד הדברים אין חילוק בין התחיל עם הציבור בשוה או שאיחר לבא, אלא שבדרך כלל המתחיל בשוה מגיע לקדושה כמו כל ציבור שמתפללין בלחש וגם הש"צ, וכשגומרין מתחיל חזרת הש"צ, ואמנם יתכן שא"א להורות לאדם שלא יאריך בתפלתו, אבל באמת המאריך כמאחר לענין פרישתו מן

האחרונים נקטו שהרוצה להתפלל שחרית והציבור מתפללים מוסף לא חשיב תפלה בציבור, ונראה מהירושלמי דחשיב תפלה בציבור, וכן במנחה כשהציבור מתפללים מעריב מפלג המנחה חשיב תפלה בציבור, והמג"א חולק בזה. (סק"ד וט').

יב. המתפלל עם הש"צ יש לזה קצת מעלת תפלה בשעה שהציבור מתפללים, וכשאיחר תחלת התפלה עם הציבור יתפלל בשוה עם הש"צ, [ניותר טוב שהוא עצמו יהא ש"צ, כדי שלא יצטרך להתאים תפלתו ע"פ אדם אחר, ואפי' לכתחלה שרי, דא"צ לסדר תפלתו כיון שמתפללים מתוך הסידור, ועכ"פ הסידור פתוח לפניו, כמ"ש אאמו"ר זללה"ה בסי"ז סק"ה], וזה עדיף מלהמתין באמת ויציב, ואף במנחה ומוסף שאין ברכות קודם התפלה הכי עדיף, אם אין מפריע לכונתו ההתאמה לקצב של הש"צ. (סק"ז).

יג. המתפלל עם הש"צ אומר עמו נקדש, ולעומתם, ולדור ודור, (ק"ט ס"ב). [ואף במקום שהש"ץ אומר אתה קדוש, כתב אאמו"ר זללה"ה שיאמר לדור ודור, כי הטעם שאין נאות להתחיל אתה קדוש אחר שכבר אמר קדושה, ולכן אומרים לדור ודור], וטוב שימשיך הכל עם הש"צ, [חוץ מברכת ענון], אבל יכול להתפלל לפי דרכו, דהיינו להאריך ברפאינו ולקצר בברכה אחרת ויזהר לחתום שומע תפלה עם הש"צ.

יד. אם הגיע למחיה המתים ועכשיו הש"צ מתחיל תפלתו, לא ימתין לו עד שיגיע לקדושה, אלא ימשיך להתפלל ויפסיד קדושה, כ"כ בלקט יושר, שאין זה דרך ארץ להמתין לפני המלך, אבל מעט זמן אפשר להקל.

טז. המתפלל שחרית והש"צ במוסף יכול לענות עמו קדושה, אפי' כשאומרים כתר

גורמת לו להפסיד, משא"כ היכא שאיחורו גרם לו, ויתיישב בזה מה שדיברו רק במאחר לבא, אבל קשה להחליט כן במודים, וכיון דמודים וקדושה הוזכרו יחד, הרי הפשטות דבהתחילו יחד ג"כ שייך דינים אלו, וכבר כתבנו דפשטות הבבלי והירושלמי שאין חילוק במעלת תפלה בציבור בין אם מתחיל ביחד בשוה או כשהציבור כבר התחילו, דבדף כ"א א' ס"ד דכשמצא ציבור שכבר מתפללים יחזור ויתפלל עמהם משום דיחיד לגבי ציבור כמאן דלא צלי דמי, וכ"ד הירושלמי, ולא חילקו כלל בין בתחלה לבאמצע, וכן בירושלמי כשמתפלל שחרית עם המתפללין מוסף נקרא תפלה בציבור, ואפ"ה לא יתחיל עמהם אם לא יגיע לאמן, וכיון שאין לנו בגמ' אלא נדון מציאותי שהמאחר לא יספיק, אין לנו לחדש דבר נוסף בלי שיתפרש בהדיא בגמ', אע"פ שיש רגש בזה.

ומה"ט קשה לקבוע כאן הלכות, כי האחרונים נקטו שכל הנדונים בחשיבותן זה כנגד זה, ופשטות דעתם שאפי' יוצא לעזרה צריך לחשב דרגות חשיבותן, והגמ' פשיטא לה שאם מתחיל עם הציבור בשוה יגיע לקדושה, וכ"מ בירושלמי שהנדון רק בשחרית עם מוסף, ולא במוסף עם מוסף, והרמב"ן והרשב"א פשיטא להו שהנדון רק בהיותו עם הציבור, ומצינו דאם יחיד אומר קדושה א"צ להמתין, והלכה רווחת בישראל שמאריכין בתפלה ואין נמנעים, אבל לרב היו ממתנינים שישמע קדושה.

הציבור, דסו"ס אינו כורע עם הציבור ואינו עונה עמהם קדושה, ואין זוכרים לו מתי התחיל תפלתו, וסברא זו יותר פשוטה בגמ', שמי שאינו כורע ואינו עונה לאו שפיר עבד, ולא שנתחדשה הלכה למי שאינו מן הציבור ובא להתחבר עמהם, וכ"מ בירושלמי שהמתפלל שחרית עם ציבור של מוסף יש לחוש שלא יגיע לקדושה, אבל המתפלל מוסף עמהם בודאי יגיע לקדושה, וכך מתפרש בתלמודן שבגלל האיחור לא יגיע לקדושה, אבל נדון הפסד הקדושה שוה בכל מתפלל.

פשטות הגמ' דקדושה דומיא דמודים, שאין לפרוש מן הציבור, ומה"ט היה פשוט לרמב"ן ורשב"א דבעזרה מותר, ולפ"ז צ"ל שאם יחיד אומר קדושה, אין זה דבר של ציבור ולכן לא חשיב פורש מן הציבור, אע"פ שאינו עונה עמהם, ומרש"י ומג"א נראה כפשוטו שלא יפסיד קדושה כיון שיאמרנה בעצמו ביחיד, וא"כ הנדון משום הפסד קדושה, ועד"ז פי' כל האחרונים שהובאו במ"ב בסי' ק"ט, וכן באמן שבירושלמי משמע שהענין חשיבות ענייה זו ולא פרישה מן הציבור, דרחוק לראות בחוסר הענייה של תיבת אמן פרישה מן הציבור, בפרט כשהוא בעצמו מברך ברכות אלו, והו"ל כיחיד אומר קדושה.

ויש מקום לומר שהמתחיל עם הציבור כיון שאריכות תפלתו גרמה לו שלא יגיע לקדושה אינו כפורש מן הציבור, כיון שהמצוה

## סימן יג

## בדיני ברכת כהנים\*

## טעם שנ"כ צריכה עשרה

א. שו"ע סי' קכ"ח ס"א אין נשיאת כפים בפחות מעשרה, בפשוטו הטעם מפני שנשיאת כפים בהשראת השכינה בין במקדש ובין במדינה, ומה"ט איתקש לשירות, לעמוד לשרת ולברך בשמו, והו"ל כדבר שבקדושה, ומה"ט הכהנים מן המניין דא"צ עשרה מבני ישראל הזרים, אבל הר"ן חידש גז"ש כתיב הכא כה תברכו את בני ישראל וכתוב ונקדשתי בתוך בני"מ להלן עשרה כו', ולא נתפרש מנלן למידרש גז"ש אפי' באסמכתא מה שלא הוזכר בחז"ל, ואם יש כאן דרשא חדשה למה סתמו בגמ' דמשמע שזה בכלל דבר שבקדושה, ולא גז"ש חדתא דבני ישראל, וכ"מ ברמב"ם פ"ח ה"ה דהטעם משום דבר שבקדושה, וכ"מ ברשב"א ומאירי.

והנה פשוט דבכל עשרה מתפללים יש דין ברכת כהנים, וממילא אין עשרה שעונין אמן, ולפי טעם דהשראת השכינה נחא דכהנים מצטרפין, אבל לטעמיה דהר"ן דכתיב כה תברכו את בני ישראל ובני"מ הם עשרה, א"כ ליבעי עשרה עונין, וכ"כ הפמ"ג לכתחלה, ולא נתפרש מקור לזה, דודאי לכתחלה מברכין בכל עשרה, וכ"מ בירושלמי שהקשו מה יש להזכיר עשרה בברכת כהנים הרי בלא"ה צריך עשרה לתפלה, ותירצו שאם הלכו מקצתן גומרין התפלה ואין מתחילין בני"כ, ולמה לא תירצו דבנ"כ בעינן עשרה עונין שהם יותר מתפלה, אלא ודאי א"צ

עשרה עונין אפי' לכתחלה, ולדעת הפמ"ג י"ל דמתני' מתפרשת דמעכב בדיעבד, והיינו דוקא בדליכא עשרה כלל.

## אם צריך עשרה מדאורייתא

בה"ל ד"ה אין כתב בשם הפמ"ג דהא דמצרכינן עשרה לנ"כ מדרבנן הוא, ויש לעי' למה הוצרכו לתקן כך מדרבנן, הרי בלא"ה אין נ"כ אלא בתפלה ואין עוברין לפני התיבה בפחות מעשרה, וא"כ זו נפ"מ רק ביצאו מקצתן באמצע התפלה שגומרין את התפלה ואין נושאים כפיהן, כמ"ש הירושלמי במגילה פ"ג הובא ברי"ף שם, ואם איתא דמדאורייתא מברכין בפחות מעשרה היה ראוי שלא להפסיד הדאורייתא במאורע כזה, ויש לקבוע דין הנ"כ כדין התפלה, אלא ודאי מעיקר דין נ"כ בעינן עשרה, וקרוב הדבר שזה מדאורייתא כיון שהוקשה לעבודה ויש בה השראת השכינה דואני אברכם, ממילא זה צריך להיות מעמד מיוחד דומיא דונקדשתי בתוך בני"מ דבעינן עשרה מדאורייתא, עי' סנהדרין ע"ד ב' לענין יהרג ואל יעבור, וכך מתפרש כה תברכו בזמן הראוי לברך, וכ"כ באו"ז סי' תי"א בשם ר"ת דמדאורייתא בעינן עשרה והסכים עמו, ובמקדש סתמא ג"כ יש עשרה, כלשון המשנה וברכו את העם, ואע"פ שכתוב בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך, מ"מ אין מזכירין את השם בפחות מעשרה, וכיון דכתיב אבא אליך הר"ז בכלל ונקדשתי, וכמשנ"ת, וכ"נ דעת הראשונים שפי' הטעם משום דבר

(\*) א"ה, סוגיות הגמ' נתבארו בשיעורים על מסכת סוטה.

ובלא פסוק אין איסור בדבר, דאיכא למימר כהנים מצוה וישראל רשות.

### אם אמירת כהנים מדאורייתא או מדרבנן וההוכחות לכך

ג. שו"ע ס"ב הר"ז עובר בשלש עשה, בירושלמי אמרו עובר בעשה ובגמ' אמרו בשלש עשה, והרמב"ם השווה ביניהם, ומבואר דקרא דאמור להם שהוא העשה השני הוא ציווי לכהנים, ולפ"ז מה שפי' דהעשה הוא רק כשיאמרו להם "כהנים" צ"ע דזה תרתי דסתרי דשלש עשה משכח"ל רק אם הפסוק כפשטיה שהוא ציווי לכהנים אמור להם יברכך, ומה שקורין כהנים מדרבנן הוא, תדע דלאחד אינו קורא כהנים, ולר"ח בגמ' הכהנים אומרים כהנים, וש"מ שאין הקריאה גורמת את החיוב שאין הכהנים גורמים חיוב לעצמם, וכבר הזכירו תו' מנחות מ"ד א' הקושיא ששתי הדרשות סתרי אהדדי, וכ"נ ממה שעוקרין רגליהם בעבודה בלי שקראו להם וש"מ שהם כבר בחיוב המצוה, נובאבודרהם כתב שקורין כהנים קודם רצה, ואין כן דעת ש"פ], ובכ"י בשם ה"ר מנוח נראה דבכל גונא עובר בעשה, מיהו באמת קרא דאמור להם כמיותר דסגי בכה תברכו יברכך, ומזה למדו לאסמכתא, מיהו פנים כנגד פנים מתפרש שפיר בפשטיה דקרא.

ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ד נראה בהדיא דכיון שהוא עומד בביהכ"נ בזמן ברכת כהנים ואינו עולה עובר בעשה, ולא הזכירו הקריאה כלל בענין זה, רק סיימו דר"י בין פזי כד הוי תשיש הוה קאים אחורי עמודא ור"א הוה נפיק ליה לברא, וש"מ שאם הוא בביהכ"נ עובר בלא קריאה, מדלא הוזכר תנאי זה, מיהו אם אינו בביהכ"נ אינו עובר, וכ"מ מדאביי חולין קל"ג א' לא פריס ידיה ש"מ שאינו עובר בעשה אלא כאשר הוא נמצא בביהכ"נ בזמן נשיאות כפים,

שבקדושה, וכ"כ הרמב"ם פי"ד ה"ז שהכהנים יהיו עיניהם כלפי מטה כמו שעומד בתפלה והובא בשו"ע סכ"ג, ולמש"כ היינו מפני שהשכינה שם.

ולפ"ז זר שעולה על הדוכן בדליכא עשרה אינו עובר, ומיושב מה שדקדק בבה"ל ד"ה דזר, איך נוהגין לברך את חבריו ואת הבנים באמירת יברכך.

### המקור לזר שנו"כ עובר בעשה

ב. שם בהגה דזר עובר בעשה, כ"מ בכתובות כ"ד ב' ופרש"י כה תברכו אתם ולא זרים, ולא הבא מכלל עשה עשה, ולכאורה נראה דעיקר קרא מדכתיב בעת ההיא הבדיל ד' את שבט הלוי וגו' לשרתו ולברך בשמו, ונמצא שזר המברך בשם ד' כמשרת במקדש, שאם כל אחד מישראל רשאי לברך, ורק הכהנים נצטוו בחיוב לברך, א"כ אין כאן בחירה לברכה כמו בחירה לשירות, אלא ודאי בבחירה זו נאסר על ישראל לברך ברכה זו, באופן שהכהנים נצטוו לברך אותה.

ור' יוסי דאמר שבת קי"ח ב' שאם יאמרו לו חבריו עלה לדוכן היה עולה, היינו שהם יאמרו לו שהוא כהן, ואע"פ שיודע שהם טועים הוא מבטל דעתו ושומע להם וחושב עצמו כטועה, ולא מיירי כשאומרים לו לעלות באיסור אע"פ שאינו כהן, דפשיטא שלא ישמע להם אפי' לא היה בזה איסור גמור, וזהו מה שאמר יודע אני בעצמי שאיני כהן, פי' מה שחברי אינם יודעים, ולא קאמר אע"פ שכולם יודעים שאיני כהן, והמיוחד בזה מלבד האיסור שזה חוכא ובזיון בדבר הידוע, ואפ"ה ישמע להם, שנוהג בהם כרבותיו לשמוע בקולם, שו"ר שכבר כ"כ הט"ז בסק"ב ועי"ש בפמ"ג, ומ"ש תו' לא ידע ר"י, מתפרש לא ידע מנין לנו שיש איסור עשה,

מפרש הטעם מפני שהקריאה לשבט כולו, וש"מ שהחיוב של אחד ושנים שוין, והטור כתב שאינו עובר בלא קריאה, ואעפ"כ נקט שגם כהן אחד עובר, ופי' הב"י והב"ח שהכונה אם קראו לו, אבל לפמשנ"ת נראה דלא תליא בקריאה ובין אחד בין שנים עוברים אם הם בביהכ"נ בשעת ברכת כהנים, ולכן האמוראים שבירושלמי יצאו מביהכ"נ או עמדו מאחורי העמודים שזה כחוץ לביהכ"נ, אבל הראשונים ביארו הטעם מפני שהוא עובר רק כשקורין לו לעלות.

מ"ש בשו"ע דה"ה אם אמרו לו ליטול ידיו, כ"כ במרדכי והובא במ"ב סק"י ובבה"ל ד"ה או אם, ונראה דמקורו מגרסת הר"ן מגילה כ"ד ב' ותו' מנחות מ"ד א' שהביאו מספרי שהש"צ קורא להם שאו ידיכם קדש, והיינו ליטול ידיים לברכת כהנים, אבל מסברא אמירה ליטול ידיו לא אלימא כשאו ידיכם קדש וברכו וגו', וגו' מחודש ולא נמצא לו מקור, שגרסתנו בספרי ומנין שהחזון צריך לומר להם אמרו ת"ל אמור להם, ואמנם גם אמירת כהנים היא רק רמז, אבל נט"י לאו אמירה היא כלל, ולשון הספרי לומר להם אמרו לא נתפרש, שהרי ליכא למ"ד כהאי לישנא, ואם היתה דרשא גמורה לומר אמרו לא היה ראוי לשנות הלשון ולומר "כהנים" לבד.

### זמן אמירת כהנים

ובעיקר הדברים נראה שהאמירה צריכה להיות בשעה שמתחילין לברך, מכח אמירה זו, אבל קודם רצה אין חלות לדיבור זה דהו"ל לפני דלפני, שעדיין אין להם לברך כעת, ולשון הכתוב אמור להם שנכתב לאחר כה תברכו, ודאי משמע שהקריאה בשעה שמתחילין לברך, ולא בזמן ההכנות.

ונראה הטעם משום שמשמעות הפסוק שבזמן הראוי לברכה תברכום ככה, מדלא קאמר צו את אהרן ואת בניו תברכו את בני, וכה תאמרו להם, ומזה שהמצוה ניתנה בלשון שידוע שצריכים לברך והשמיענו הכתוב מהו הנוסח יש ללמוד שהמצוה חלה בזמן שראוי לברך את בני שיאמרו ככה, והיינו כשיהיו בעבודה במקדש, וכיו"ב בגבולין כתקנת חכמים, ולכן מי שאינו נמצא שם בזמן הזה אינו עובר בעשה, ומסתברא דאע"פ שתפלה דרבנן מ"מ גם בגבולין מסרה הכתוב לחכמים לקבוע מתי הזמן הראוי לברכה שיהא דומה לעבודה, דמשמעות הפסוק שלא בכל שעה חייבין לברך, אלא דבשעה שראוי לברך בה כה תברכום.

בט"ז סק"ג דייק מ"ט כתיב אמור להם בקמ"ץ ולא בסגו"ל, ובפשוטו אמור בסגו"ל הוא לשון יחיד כמו אמור אל הכהנים והו"ל אמרו להם, אבל אמור בקמ"ץ קאי על האמירה, ואין זה ציווי לברך את ישראל אלא ביאור ללשון כה תברכו באמירת פסוקים אלו, ומ"מ שפיר ילפינן מיניה עשה נוסף, דלא נפיק מפשטיה שיאמרו להם, ועפ"מ ג.

שם מ"ב סק"ט כשקורא כהנים דבלא"ה אינו עובר, כבר נתבאר לעיל שאין מקור שיהא חיוב תלוי בקריאת כהנים, והרי לכהן אחד אין קוראין ואפ"ה הוא מחויב לעלות, ובפשוטו חיובו מדאורייתא כדעת הטור, וכ"ה פשטות הגמ' והירושלמי, שהדברים נאמרו בכהן אחד, ולא משתמיט שיזכירו בשום מקום לשון רבים, ועוד ראי' דילפינן ברכת כהנים מאהרן שהוא היה יחיד בברכתו, וראי' מר"ח שהכהנים קורין כהנים, וע"ע סוסק"ג, ובפשוטו הזמנה למצוה היא להתחבר יחד כמו ברכת הזימון, ולכן לא שייכא באחד, ובירושלמי פליגי אם קורא לאחד כהן או כהנים ומ"ד שקורא כהנים לאחד



### בדין לא עקר רגליו ברצה וקראו כהנים

שם במ"ב הביא מא"ר בשם מהר"ם מינץ שאם לא עקר רגליו ברצה וקראו כהנים שמסתפק בזה שמא מחויב לעלות, ולא נתפרשו הדברים דודאי כשאמרו בגמ' כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, הכונה שאסור לו לעלות, ואין בגמ' דידן דין יציאה מביהכ"נ, ופשוט שהקריאה כהנים מתייחסת רק למי שראוי על פי דין לעלות, והר"ז כאומר כהנים חוץ מפלוני, ועמג"א סק"ד שהביא בשם הב"ח שהקורא אינו מתכוין לפסולים, וכתב בשם הב"י שאפי' יאמרו לו בפירוש אינו עובר מפני שחכמים מעכבין אותו, ולכאורה נראה שאין כח לש"ץ לומר בשם הציבור לעלות למי שאינו ראוי, ולכן אפי' א"ל בפירוש עלה לא חשיבא אמירה זו כלל, שאינו אלא ש"ץ, ואמירת יחיד בלא שליחות [או מדין זכין שהיא כשליחות] לאו כלום היא, [ועי' בה"ל ס"ב ד"ה או בשם המאירי, ועי' הגר"ז בס"ג, ועי' מרדכי באמר לו הנותן מים, וי"ל דחשיב ממונה מהציבור, הוספה], וכמו שפשוט שהאומר לכהן לברכו אינו חייב כלל, וכן עשרה שאינם בתפלה אין באמירתם לכהן ברכנו שום חיוב, ה"ה כל פרטי הדינים שאמרו חז"ל שלא יעלה שהר"ז כאינו בזמן תפלה כלל, וכמשנ"ת לעיל ד"ה ובירושלמי.

### דין אמרו לו לעלות קודם רצה ולא עקר רגליו ויצא מביהכ"נ אם עובר בעשה

בה"ל ס"ב ד"ה או כתב שאם אמרו לו לעלות קודם רצה ולא עקר רגליו אע"פ שאח"כ יצא מביהכ"נ בזמן אמירת כהנים עובר בעשה, ולעיל כתבנו לדון, א. שאין אמירה קודם הטוב שמך מועילה כלום, דאמור להם בזמן הברכה מתפרש. ב. שאין עובר בעשה אא"כ נמצא בביהכ"נ בשעה שגמר הש"ץ הטוב שמך, וכבר קראו כהנים ולא מפני הציווי אלא דכל שלא

הגיע זמן הראוי לברך אינו עובר. ג. ואם נמצא בביהכ"נ ולא שמע כהנים ג"כ עובר בעשה ועי' לקמן בסעיף ד' מש"כ בזה. ד. אם לא עקר ברצה אפי' במזיד ונשאר בביהכ"נ אפי' קראו כהנים אינו עובר כיון שאינו ראוי לברך.

### שו"ע ס"ג אם עלה פעם אחת ביום זה כו', אם במוסף חייב מדרבנן

ד. שו"ע ס"ג אם עלה פעם אחת ביום זה כו', כ"כ תו' בר"ה כ"ח ב' ד"ה הכא, והנה התם מיירי באותה תפלה בציבור אחרינא, דודאי אינו מחויב לברך כל היום כולו, אבל אכתי במוסף שתיקנו רבנן לברך פעם שניה, י"ל שחייבוהו לברך, ואם לא בירך במוסף, ואיתרמי ליה ציבורא אחרינא שמתפללין מוסף צריך לברך, אבל מדאורייתא מסתברא שאין חיוב טפי מפעם אחת ביום, שהרי תפלות דרבנן הם, מיהו אפשר שלא חייבוהו במוסף בציבורא אחרינא שזה חובת התפלה, וכיון שאין זה הציבור שמתפלל בו אינו מחויב במוסף של ציבורא אחרינא, ואפשר שאף באותו ציבור אינו חייב אם יש שם כהנים אחרים שנתקיימה תקנת חז"ל.

### דין נכנס לביהכ"נ לאחר קריאת כהנים קודם הברכה

שם ס"ד א"צ לשהות חוץ לביהכ"נ אלא בשעה שקורא החזן כהנים כו', בבה"ל כתב דהיינו כשלא אמרו לו לברך קודם רצה או ברצה, ובאמת כ"ה פשטות הדברים שהרי אין דרך אדם לקרוא ולהזמין קודם אמירת כהנים, מיהו למש"כ לעיל נראה דאמירה דקודם הזמן אינה מחייבת, ועיקר החיוב אם הוא תלוי באמירת כהנים אינו ברור, דפשטות הירושלמי שאם הוא נמצא בביהכ"נ בזמן הראוי לברכם ואינו מברך הרי הוא עובר, ולפ"ז אם עקר רגליו ברצה ונכנס לביהכ"נ לאחר קריאת כהנים קודם הברכה או שהוא יחיד שאין קורין כהנים, הרי הוא עובר בעשה, ואם קראו

ולענין שצריך נטילה עד הפרק, לכאורה אין כאן חידוש בדומיא דעבודה שהרי הרמב"ם כתב כן גם לענין תפלה פ"ד ה"ב שרוחץ ידיו עד הפרק, וכ"כ לענין נט"י לסעודה פ"ו מברכות ה"ד.

**ובאמת** אין לדמות נ"כ לעבודה, ששם עושה עבודת הקרבנות בידיו, וצריך גם לקדש רגליו ומן הכיור, ואין ללמוד כ"ז לנ"כ, ואף לענין כלי וכח גברא אין לדמות לנ"כ כיון שנ"כ אינה משום טומאה שאינם תופסין בשום דבר קדוש בידיהם, אלא ענינו לכבוד השכינה השורה על ידיהם כדאיתא במדרש שה"ש מציץ מן החרקים מבין אצבעותיהן של כהנים, ולכבוד הא דאיתקש לשירות, אבל אין כאן טומאה שצריכה טהרה בכלי ובכח גברא כנט"י לסעודה, ובנטילת מים אחרונים ג"כ אמרו והייתם קדושים, ואין שם דין כלי כשר ורביעית וכח גברא כיון שענינו נקיות, ואמנם לכתחלה צריך ליטול מכלי שישפכו המים על הידים וירדו מהם, ולא ימשיכו להחזיקם בתוך הכלי שרחצו בו, אבל ה"ה כל רחיצה.

**מיהו** לענין שיעור עד הפרק א"צ ראייה, דכיון שהם נושאים כפיהן, מ"מ מובן שכל הכף בכלל שאו ידיכם קדש וכן לתפלה כתיב ארחץ בנקיון כפי.

**ועיקר** ענין הנט"י לנ"כ אסמכתא בעלמא היא מדרבנן, דהא וברכו את ד' לא קאי אברכת ישראל ע"י הכהנים, [ועי' לעיל סק"ג בדגרת תו' והר"ן בספרי], ובירושלמי מייטנן לה לברכת המוציא ובהמ"ז, וכ"נ דברכות מ"ב א' אמרינן תיכף לנט"י בהמ"ז, והכל כלול בשאו ידיכם קדש, אלא רמז משאו ידיכם דכל שנושאים ידיים לברכה יהיו קדש כמ"ש אאמור"ר זללה"ה בביאור הדרשא, ועיקרו מדרבנן לכבוד השכינה ששורה על קשרי אצבעותיהם וראוי שיהיו ידיהם נקיות, ולא סגי במידי דמנקה

כהנים והוא לא שמע ודאי שהוא עובר, ואם יצא מביהכ"נ לאחר רצה לפמש"כ לעיל אינו עובר.

### שם ס"ה לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים

**ה. שם ס"ה** לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים, הסברא הפשוטה שאין זה דרך כבוד לחלוץ המנעלים על הדוכן, אע"פ שא"צ ליגע בהם בידיו, ולא מהני מה שמניחם במקום צנוע ע"ג הדוכן, שעצם החליצה על הדוכן גנאי לדוכן ולציבור, ובגמ' אמרו שלא יעלו לדוכן, ולא רק שלא ישאו כפיהם, מיהו יש לדחות דעיקר התקנה היתה כשיש דוכן ורגליהם נראות לכולם, אבל אם היו עומדים ע"ג קרקע בשוה עם כולם לא היו רגליהם ניכרות, [ופשוט שלאחר שתיקנו לחלוץ המנעלים, ה"ה דבעומדים ע"ג קרקע צריכין לחלוץ מנעליהם].

**ומבואר** בגמ' שאין זה כבוד ציבור לעמוד ע"ג הדוכן במנעלים מלאות טיט, מיהו למסקנא לא אמרו לחלוץ מטעם זה, וכתב הפר"ח דמ"מ אין להקל בבתי שוקים כשיש טיט דבוק בהם, דנהי דלא אסרו מטעם זה, אבל הבא להקל בבתי שוקים נמצא גרוע ממה שתיקנו לילך בלא מנעלים, והובא במ"ב ס"ק י"ח.

### בדיני הנטילת ידיים לנ"כ

**ו. טור סי' קכ"ח** ס"ו ויטול ידיו ויברך ענט"י, וכתב הרמב"ם שצריך ליטול עד הפרק כמו בעבודה, מה שדימה הרמב"ם לעבודה לא מצינו כן בגמ', שהרי הביאו פסוק דשאו ידיכם קודש, והרמב"ם ג"כ הביא פסוק זה, וז"ל פט"ו ה"ה נוטל ידיו במים עד הפרק כדרך שמקדשין לעבודה ואח"כ מברך שנאמר שאו ידיכם קדש וברכו את ד', ומבואר מדרשא זו דלאו משום עבודה אתינן עלה, אלא מקרא דשאו ידיכם קדש, ובירושלמי ברכות פ"א ה"א מיייתי מהאי קרא דתיכף לנט"י ברכה של סעודה דהיינו המוציא,

- הועתק מספר ידיים ס"ב סק"ב -

### בשיעור כ"ב אמה, ובסמיכת גאולה לתפילה, וברכת כהנים

בתו' סוטה ל"ט א' הביאו מסמיכת מצורעים שנעשית בשער ניקנור דאמרו שלא קיימו תיכף לסמיכה שחיטה, ש"מ דבשיעור הילוך כ"ב אמה לא הוי תיכף, וצ"ע דהתם השינוי מקום הוא נגד התכיפות, שענין התכיפות להראות שהשחיטה באה מכח שליחות סמיכתו, וכיון שסומך בריחוק מקום הר"ז נגד התכיפות, אבל אם הי' סומך סמוך למזבח וממתין כדי הילוך כ"ב אמה עד השחיטה מסתברא שאין בזה כ"כ חסרון בתכיפות, [שו"ר במנחות צ"ג ב' שאמרו דמ"ט במקום שסומכין שוחטין מפני שתיכף לסמיכה שחיטה, ועמ"א סי' קס"ו סק"ג], ועוד דהולכת הכבש משער ניקנור הוי טפי מכ"ב אמה הילוך בנ"א, שצריך להוליכו לפי דרכו ולהעלותו במעלות שבין עזרת ישראל לעזרת הכהנים ולהוליכו לצפון המזבח לטבעות, וזה נמשך יותר זמן, וכל הענין הזה קובע שהי' כאן חסרון בתכיפות.

ומסתברא דבתיכף לגאולה תפלה השיעור פחות מכ"ב אמה, [שו"ר במ"ב סי' קי"א סק"ב מפמ"ג דהוא תוכ"ד שלא ישהה יותר מכדי דיבור, מיהו זה מחודש], וכל דבר תלוי לפי ענינו, וכן בנט"י לסעודה בריחוק מקום גרוע יותר, וכן בברכת כהנים דודאי נוטלין ידיים קודם רצה שעקירת הרגלים סתמא לאחר נטילה היא, שהיא לכוון הדוכן, ואם הש"צ אומר יעלה ויבא ועל הנסים בחנוכה ב"ר ודאי נמשך הזמן יותר מכ"ב אמה, אלא כל שנטלו ידיהם בזמן הראוי זהו תיכף, ועבה"ל סי' כ"ח ס"ו ד"ה חוזרים, ובר"ה ויוהכ"פ מאריך החזן באמירת אבינו מלכנו, וש"מ שאין חוששין לזה.

דלשון קדש משמע קידוש ולא רק נקיות, כמו דלא סגי למים ראשונים ואחרונים מידי דמנקה.

ולכן נראה שהרמב"ם שהזכיר כמו בעבודה רמז בעלמא כתב כן שצריך ליטול כל היד, אבל אין כאן דיני קידוש ידיים דעבודה, כדמסיים שהטעם מקרא דשאו ידיכם קודש ולא מעבודה, ותדע שהעיד ר"א בן הרמב"ם שבמצרים בפני הרמב"ם לא נטלו הכהנים ידיהם באמצע התפלה וסמכו על נטילת שחרית, ואם יש תקנה של נטילה לנ"כ, הרי צריך להסמיכה לנ"כ, ולא סגי בנט"י שחרית, ובפרט דהתם סגי במידי דמנקה, וממילא אין דין כלי ורביעית וכח גברא.

ואמנם יש הידור לנהוג בנטילה, וכ"כ הב"י מהזהר שלוי נוטל ידיו של הכהן, אבל עיקר העיכוב הוא נקיות הידים לרחצן במים, ויש ליטלן סמוך לנ"כ, כדילפינן בירושלמי מהאי קרא דתיכף לנט"י ברכה, וממילא ה"ה לנ"כ לדרשא דתלמודן, וענין התיכף בפשוטו אינו הילוך כ"ב אמה דהתם עיקר העיכוב הוא שינוי המקום, אלא כל שנוטל בזמן הראוי לקיום המצוה דהיינו שנוטל בעבודה שפיר דמי, אע"פ שהש"צ מאריך בתפלה הרבה יותר מכ"ב אמה, והמ"א כתב שהש"ץ לא יאריך ברצה, והנה אמירת רצה בלא יעו"י ובלא מודים ועל הנסים ג"כ מתארך יותר מכ"ב אמה, אלא כל שנוטל לצורך נ"כ, ועולה לדוכן א"צ סמיכות יותר שזהו זמן הראוי לנטילה, וגם למ"ד שמברכין על נטילה זו א"צ סמיכות טפי מזה, וכבר נתבאר כ"ז בידים ס"ב סק"י"ב הועתק בסמוך, וכן המנהג שיש זמן הרבה מרצה עד נ"כ וכן ש"ץ שנושא כפיו אינו חוזר ונוטל ידיו כדי להסמיך נטילתו לברכת כהנים, שו"ר בקרן אורה סוטה ל"ט א' שכתב ויותר נראה שאין לזה שיעור כלל, אלא מצוה לתכוף בכל מאי דאפשר.

ומדברי הטור נראה שבכל ענין מברך ענט"י, אע"פ שסתמא שומר ידיו מנט"י לתפלת שחרית עד זמן נ"כ, ולכאורה אם היה דעתו לסמוך ע"ז לנ"כ א"כ יש רק חסרון שלא הסמיך נטילה לברכה, ובודאי אסור לברך ענט"י בכה"ג.

### בדין חציצה בנטילה זו

ולענין חציצה כיון דלאו משום טהרה היא אלא משום נקיות מסתברא דחציצה לא מעכבא, וכן בנט"י שחרית, ומצינו במי שידיו צבועות איסטיס ופואה שאם רוב אנשי העיר מלאכתן בכך כיון שאין מסתכלין בו מותר, ומשמע אפי' אם הוא כן מקפיד ע"ז, דהא מיירי כשהוא אינו דש בעירו, שתלו החסרון רק בהסתכלות העם, וע"כ נטל ידיו עם החציצה דבעינן שלא ישא כפים כשידיו אינם קודש, אבל כשידיו אינם נראות לעין אין חסרון זה.

### בפוסקים בדין כח גברא

והמג"א בסק"י כתב דאפשר דבעינן כח גברא [וכלי ורביעית עי' מ"ב ס"ק כ"א], וגם בנט"י שחרית כתוב בשו"ע ס"ד ס"ז טוב להקפיד בנט"י שחרית בכל הדברים המעכבים בנט"י לסעודה, וסיים הרמ"א מיהו אינו מעכב וכתב המ"ב דיכול לברך ענט"י בכל הפסולים, ולפמשנ"ת נראה דכיון שהנדון בדרכנן יש להקל בנ"כ בדא"א בנטילה כדינה כל שרחץ ידים במים אפי' בלא כלי וכן נתן ידיו בתוך הכלי, אע"פ שנתמעט בקידוש ידים ורגלים ממנו ולא בתוכו, אבל כאן א"צ אלא נקיות מדרכנן, ודינו כנט"י לתפלה ולמים אחרונים, מיהו מים מעכב בזה, והרמב"ם שהזכיר דומיא דעבודה קושטא קאמר ואין כונתו ללמוד מעבודה כלום דמבואר בגמ' וברמב"ם שכונתו מקרא דשאו ידיכם קדש ולא מעבודה.

וכבר נתבאר בידים ס"ב סק"י דאע"פ שאמרו ב"ה דעדיף נט"י אחר קידוש משום תיכף לנט"י סעודה, אין ללמוד מזה דכל הפסק בשיעור זמן של עשיית קידוש מגרע, חדא דודאי עדיף להסמיך כמה שאפשר, ועוד דקידוש הוא ענין חשוב וההתעסקות בענין אחר חשוב קובעת את הדבר כהפסק, אבל אדרבה יש ללמוד מב"ש שאין זה הפסק גמור, דבמקום חשש אמיתי כו"ע מודו שעדיף ליטול ידיים קודם קידוש, ולא חשיב הפסק, ורק ב"ה דחשבי לניצוצות חשש רחוק אמרו דהא עדיפא.

- עד כאן -

### בדין ברכת ענט"י בנ"כ

ז. ולענין ברכת ענט"י י"ל דכמו שתפלה מברכין אע"פ שאין זה מענין טהרה אלא משום נקיות, א"כ גם בנ"כ מברכין, ונפ"מ כשצריך נטילה ואינו יכול לסמוך על נטילה דשחרית, מיהו במים אחרונים לא תיקנו ברכה כיון שאין בה מצות טהרה אלא נקיות, והראב"ד כתב שגם על מים אחרונים מברכים, ובמ"ב ס"ק כ"ד הביא שהא"ר כתב דשמא לא תיקנו ברכה על נטילה זו, ומהרמב"ם משמע שאין מברכין, דא"כ הי' צריך לפרש מתי מברכין, ולשיטתו שכבר בירכו שחרית סתמא אין מברכין אפי' הסיח דעתו וחזר ונטל, דנטילת שחרית מתייחסת גם לנ"כ דהא לא מסח דעתיה, ואולי מה"ט לא תיקנו ברכה, והמאירי בסוטה הביא פלוגתא בזה, ומסברא נראה שאם הסיח דעתו מברך ענט"י, דכיון שבלא נטילה אסור לישא כפיו, א"כ זה חיוב גמור כנטילה לסעודה, מיהו לפמ"ש הרשב"א דמה שמברכין ענט"י שחרית אינו משום תפלה רק משום בריה חדשה, א"כ י"ל דכל נטילה שאינה לטהרה אין מברכין עליה, והו"ל נ"כ כתפלה שאין מברכין עליה.

**בביאור הדרשא דנט"י לנ"כ**

ח. מ"ב ס"ק י"ט כלומר כשתשאו ידיכם קדשו אותם תחלה והיינו נטילה ואח"כ ברכו את ברכת ד' והיא ברכת כהנים, הלשון דחוק דודאי ברכת ד' היינו ברוך אתה ד', כמבואר בגמ' סוטה ל"ט ב', ואמרו"ר זללה"ה פ"י שציקר הדרשא משאו ידיכם פ"י נשיאת כפיים תעשו בקודש דהיינו בקידוש הידים בנטילה, דלענין בהמ"ז והמוציא אין מתאים לשון שאו ידיכם, שהרי אין שם נשיאות כפים, נואפשר דכיון דמסיים יברך ד' מציון דהיינו ואני אברכם שפיר אסמיניהו דברכו את ד' מתפרש כמו עם ד', דברכת כהנים מתחברת עם יברך ד' מציון].

**המקור שצריך דוקא מים**

שם במ"ב והנטילה צריכה להיות במים דוקא, דלשון קדש לא מצינו אלא במים או בשמן ערב, אבל נקיות לחוד לא מקריא קדושה וילפינן מארחץ בנקיון כפי.

**דין אם נתכוין בשחרית לצורך נ"כ**

שם ופסק המחבר דאע"פ שנטל ידיו שחרית יחזור ויקדש כו' תיכף לקדושה ברכה משמע, הנה מי שנטל ידיו לסעודה או לבהמ"ז ונתעכב אע"פ שלא קיים תיכף לנט"י ברכה, מ"מ אינו מחויב לחזור ולקדש, ולפ"ז אם נתכוין בשחרית לצורך נ"כ א"צ לחזור וליטול, וצ"ע איך הצריכו הטור ברכה בכה"ג, שהרי ידיו כבר קודש, ואמנם ראוי לחזור וליטול כדי שתהא נטילתו סמוך לברכה אבל ברכת ענט"י מנלן, גם במ"ב ס"ק כ כתב דבאין לו מים נוכל לסמוך על שיטת הרמב"ם, ומשמע דלדעת תו' אינו יוצא כלל, ואפשר דלפי' תו' סתמא אין דעתו לשם נ"כ, וכיון דלתפלה א"צ מים דוקא, הרי נטילה הראשונה לשם נקיון, ושייך להצריך נטילה שניה, ועכ"פ אם נתכוין בהדיא גם לנ"כ יכול לכתחלה לישא כפיים על סמך נטילה זו, מיהו הוא מפסיד ענין הסמיכות

לברכה, אבל כשיש מתפלל אחריו וכיו"ב, נושא כפיו בלא נטילה נוספת.

**כשנוטל קודם התפלה לשם נ"כ אם מפסיד הסמיכות**

שם ס"ק כ' לשיטת הרמב"ם יוצא בנט"י שחרית דא"צ נטילה לשם ברכת כהנים רק שיהיו ידיו נקיות, ובזה פליגי התו', אבל אם נתכוין בבקר גם לשם נ"כ, אינו מפסיד אלא סמיכות נטילה לברכה, וגם בזה יש לדון דכיון שעוסק בתפלה חשיב הכל קידוש אחד, כמו שהעובר לפני התיבה נושא את כפיו, ואינו חוזר ונוטל באמצע תפלתו, כיון שנוטל לצורך נ"כ.

ובאמת יותר מיושב לומר שלא תיקנו חז"ל שיצאו הכהנים באמצע התפלה לנט"י, ולא שיטלו בתוך ביהכ"נ, ומה יעשו כהנים שאינם בקיאים, וא"כ הנכון שיטלו ידיהם קודם התפלה ויכוונו לשמור אותם עד זמן נשיאת כפים, וכך היה ראוי לחז"ל לתקן, וממה שנהגו במצרים בפני הרמב"ם שלא ליטול באמצע התפלה, ואפ"ה נטלו למוסף כמ"ש הרדב"ז, נראה הסברא כמשי"כ שלא תיקנו ליטול באמצע התפלה, אלא בכל תפלה נוטלין קודם התפלה לצורך נ"כ של אותה התפלה.

**בדין נטילה מכלי וכח גברא ורביעית**

שם ס"ק כ"א, בדין נטילה מכלי וכח גברא ורביעית, כתבנו להקל בשעה"ד ולישא כפיו כל היכא שרחץ ידיו במים בלא כלי ובלא כח גברא.

**בשיעור הילוך כ"ב אמה**

שם בה"ל ד"ה חוזרים, שיעור הילוך כ"ב אמה הוא מועט ביותר ולא נזהרים בזה כלל, וגם במקדש הולכת הקרבן הוי הרבה יותר מהילוך כ"ב אמה, ועיקר כונת הגמ' שינוי המקום שאין שוחטין במקום שסומכין.

דעק רגליו שפיר דמי, דהיינו שהתחיל במצותו אע"פ שאינו עולה כלל בעבודה, מיהו מה שאמרו בגמ' כי עקר כרעייהו מאי אמרי משמע ודאי בעבודה ולא קודם לכן, [מיהו מפרש"י ותו' נראה שאמירה זו היא כשעומדים על הדוכן בהודאה, ומסיימין אותה עם ברכת הטוב שמך] ובחדושי הרד"ל הנדפס בסוף הגמ' כתב דלא מהני ההליכה שקודם רצה, וצ"ע.

### עד אימתי מהני עקירת רגליו

**שם מ"ב ס"ק כ"ה,** כ"ז שלא סיים ברכת רצה שפיר דמי, אבל סיים רצה ולא התחיל מודים לא מהני, ואפי' בשעת עניית הציבור אמן על ברכת עבודה כתב הפמ"ג א"א ס"ק י"ב דלא יעלה.

### במ"ב ס"ק כ"ז שיביאו לו שם מים סמוך למקום הדוכן

**שם ס"ק כ"ז** שיביאו לו שם מים סמוך למקום הדוכן, וה"א אם נד פסיעה אחת לכוון הדוכן ונוטל ידיו במקום זה, ונראה דכיון שהוא שעת הדחק יכול להקל בנט"י בלא כלי ובלא רביעית, עמש"כ לעיל סק"ו ח'.

### בדין היה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע שהש"ץ התחיל רצה

**שם ס"ק כ"ח** כשהיה ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע שהש"ץ התחיל רצה, באמת גם בזה יש לדון דכיון שאינו בביהכ"נ אינו בכלל עבודה, ולכאורה תפלה אינה כקריאת מגילה ושופר שהש"ץ מוציא את מי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ, אבל תפלה רק מי שבביהכ"נ יוצא, שהוא מצטרף עם הש"ץ לעמוד לפני המלך, ולכן מי ששומע רצה מביתו לאו כלום הוא, דלענין מגילה ושופר סגי בשומע כעונה, אבל לענין תפלה לעמוד לפני המלך בעינין שהש"ץ יהא כשלוחו ויעמוד גם עבורו במידה מסוימת,

ואם ידיו נשארות רטובות לא מהני מידי כיון שענין זה נאמר לגבי פת שאסור לאכול בידים רטובות, ולכן זה נחשב השלמה לאכילה, מיהו אם חוזר ומשפשף ידיו יתכן דכנטילה דמיא היכא דלא בעינן כלי וכח גברא, ומ"מ א"צ להדר בזה ומצותו להסמיך הנטילה לעלייתו לדוכן ולא יותר, וכ"ה לשון רש"י ותו'.

### משמעות לשון הגמ' דלכתחלה ראוי לעלות לדוכן ממש בעבודה

**ט. שו"ע ס"ח** כשמתחיל ש"צ רצה כל כהן שבביהכ"נ נעקר ממקומו לעלות לדוכן כו', לשון הגמ' כל כהן שאינו עולה בעבודה שוב אינו עולה, ותניא בברייתא לא שנו אלא שלא עקר רגליו כו', ולשון זה משמע דלכתחלה ראוי לעלות לדוכן ממש בעבודה, אלא שאם עקר רגליו לילך נמי שפיר דמי ורשאי לעלות, וכן בסברא דבעינן שהכהנים יהיו ע"ג הדוכן בעבודה, אבל הרמב"ם והטו"ש"ע העתיקו עיקר הדין בעקירת הרגלים לכוון הדוכן, ולא הזכירו דעיקר הענין שיהיו ע"ג הדוכן בעבודה, והמ"א ס"ק י"א כתב שעכשיו עומדים על הדוכן בתחלת רצה, וכ"ה בלבוש, ולפמ"ש כ"ה עיקר מדינא דגמ'.

### דין עקר רגליו לכוון הדוכן קודם רצה, וברצה לא עקר

יש להסתפק מה הדין בעקר רגליו לכוון הדוכן קודם רצה, אבל ברצה עמד במקומו קרוב לדוכן, אבל לא הגיע לדוכן ולא נד פורתא בברכת העבודה מאי, מיהו אם הוא עומד על הדוכן א"צ לנוד בעבודה כלום, [שאינן התועלת בנד פורתא אלא מפני שמתקדם לדוכן ומפני שהוא באמצע התפלה ואינו רשאי לעקור ממש סגי ליה בנד אפילו פורתא, אבל בעלמא צריך עקירה גמורה של פסיעה אחת], ובסברא נראה דשפיר דמי כיון שהוא באמצע הדרך בעבודה, ומתפרש בגמ'



כדאמרין שהמתפלל ש"צ הוא סימן לשולחיו, והיושב בביתו אין הש"צ שלוחו, ויכול לצאת רק בכח שומע כעונה, ובפשוטו לא מהני בתפלה, [שו"ר במ"ב סי' נ"ה ס"ק ס"א שכתב שש"צ מוציאו בביתו גם בתפלה, עפ"ד תו' בסוטה, אבל אין הדבר ברור כן לדעת תו' בשאר דוכתי, עי' בספר דבר שאול סוטה סי' ס"א ס"ק י"ד, ולע"כ], ואם הולך מביתו לכונת נ"כ ולא שמע הש"צ כלל נראה דודאי לא יעלה.

### בדין לא עקר רגליו בעבודה ועלה אם ירד

שם בה"ל ד"ה אבל, בדין עלה אם ירד, הנה עיקר הדבר לחלק בין אונס לשוגג ומזיד לא נתבאר מקור לזה, דמה שייך להכשירו מפני אונסו, סו"ס לא עקר רגליו בעבודה, וממילא אף אם טעה ועלה לא נוסף בו הכשר, וכיון שפשטות הגמ' שהדבר מעכב, אין לנו לחדש אם עלה לא ירד, ולא דמי למנחה בתענית שכתב הרמב"ם אם עלה לא ירד שאין חסרון בכהונתו כלל, רק שמא יטעו ללמוד מזה לישא כפים במנחה.

ולפ"ז נראה דבשום ענין לא יעלה ואם עלה ירד, ואפי' אמרו לו עלה שהביא בבה"ל ד"ה שוב להסתפק בזה, דכל שאינו ראוי לברכה לא מהניא אמירתן כלום, וכ"כ המג"א סק"ב, וא"צ ליש כח ביד חכמים לעקור, אלא דלא חל חיוב באמירה כזו, וכמשנ"ת לעיל סק"ג.

ולכן יש להחמיר אפי' אם רוצה לעלות שלא יברך בכל אופנים אלו, אלא ישמע הברכה מאחר, או לא יברך כלל, ויותר טוב שלא יעלה.

### שו"ע ס"ט כשעוקרים כהנים רגליהם כו' ומאריכין בתפלה זו כו'

י. שו"ע ס"ט כשעוקרים כהנים רגליהם כו' ומאריכין בתפלה זו כו', לדעת הרמב"ם וטוש"ע נראה שאומרים אותה בעבודה, וא"כ

אין מובן איך מאריכין בה עד סוף הודאה, ובאמת אין מקור לדברי רש"י להאריך בה עד סוף הודאה, שאין הציבור עונין אמן אלא על ברכת הודאה של הש"צ, ולא שייך לצרף ענייתם אלא באמן של ברכת כהנים שמברכין שישמור את ישראל, ולכן עומד כנגד הכהנים להתברך בזה, וכיון שעונין אמן על ברכת כהנים מתייחס האמן גם על תפלתו, כיון שמבקש שתחול עליו בברכת כהנים להצילו מחלומותיו, וכיון שמתחזקת תפלתו עם ברכת הכהנים מהניא ליה נמי האמן, אבל עניית אמן על מודים אין לה קשר עם בקשת הכהנים, ואפי' יכוונו בהדיא אין שניהם נכללין באמן אחד.

והמג"א בס"ק י"א ביאר שבזמן הגמ' אמרו מודים בזמן הליכתך ואח"כ יה"ר ע"ג הדוכן, והדברים צריכין ביאור דבפשוטו רק ר"א ור"א התחילו ללכת בעבודה ולא הגיעו לדוכן, אבל שאר הכהנים עלו בעבודה, ועוד דבהדיא אמרו בגמ' כי עקר כרעיה, ואיך אפשר להפוך משמעות זו לומר שאומר מודים תחלה.

והנה מה שמהרו לאמרה מכי עקר כרעיה צ"ב, שהרי יש להם זמן מספיק לאומרה בנחת בעמידה על הדוכן, אלא נראה דכונת הגמ' שצריך לאומרה בעבודה, כדי שיועיל לה זכות הקרבנות, [וגם לקשר ברכת הכהנים לעבודה שזה מקומה], ולכן מי שעקר מאוחר יאמרנה מיד בעקירתו, ומי שהגיע לדוכן יאמרנה על הדוכן, וגומרה בעבודה, ואינו מאריך בה עד שיגיע ש"צ להטוב שמך, וד"ז הסכימו בו הטוש"ע להרמב"ם כפשטות הגמ', ומה שנדפס בהגה מדברי רש"י ותו' והר"ן הוא מדברי באר הגולה, ולא מדברי הרמ"א כמו שהעידו המדפיסים בגליון, וכ"מ במ"א ובעט"ז שכתבו דברים אלו מעצמן, ולא נתפרשו דברי המחבר שמאריכין בה עד אמן של הודאה, והוא מדברי



**והרמב"ם** כתב היכל לפי מנהגנו שהס"ת שם, מיהו בס"ת מגולה אין היתר להפוך גופו אליו.

**שם** ואחוריהם כלפי העם, שלא אמרו אימת ציבור אלא כשמדברים אליהם, כמו דוד המלך שעמד על רגליו כשהחל לדבר אל העם.

**שם** ואצבעותיהם כפופין לתוך כפיהם, כתב במ"ב ס"ק ל"ב דר"ל שא"צ לפרוש כפיהם, ואפשר שאין לפרוש כפיהם לכוון ההיכל, כיון ששכינה שורה ע"ג קשרי אצבעותיהם אין ראוי להעמידם כך אלא במקום הברכה, מיהו כהיום מתחילין הברכה פניהם כלפי ההיכל כמ"ש במ"ב ס"ק מ, ויש שפורשין ידיהם מיד בשעת הברכה, והרמב"ם כתב שבברכה פניהם כלפי ההיכל ובגמר הברכה הופכין פניהם כלפי העם ופושטין אצבעותיהם, ויש בזה טעם טוב שהברכה היא כלפי שמיא, ואין ראוי לברך אותה כלפי העם ואחוריהם כלפי ההיכל.

**שם** ואז אם הם שנים קורא להם הש"ץ כהנים, פי' כהנים התחילו בברכה, וסגי באמירת תיבה אחת שהיא לרמז בעלמא, שהרי הם עומדים מוכנים לזה על הדוכן, ובספרי הסמיכו אמירה זו על הפסוק אמור להם שהחזן אומר להם אמרו, [ובמדרש רבה איתא שאומרים להם "כהנים ברכו" ומתלמודן אין סתירה לזה שהזכירו עיקר הענין אבל שפיר יתכן דפשיטא להו שצריך לבאר בקריאה כהנים ברכו, ובספרי ג"כ אמרו שאומר להם החזן אמרו, ובצורר החיים כתב כהנים עמודו, אבל למעשה הראשונים נקטו שאומר רק כהנים שהרי מגביה קולו באו"א ואומר כהנים עם קדושין כאמור], ובפשוטו הענין שלא יקפצו לברך מעצמם, אבל ממה שלאחד אינו קורא כהנים, וכן מהא דלרב חסדא הכהן קורא כהנים, יש ללמוד שהקריאה כענין ברכת הזימון להזמין למצוה

רש"י, ובטור הנדמ"ח הוסיפו מכת"י בנוסח הטור דברי רש"י כנראה הוספה מהטור עצמו, וכן לקמן סט"ו, אבל לא נתיישב איך מאריכין בה כ"כ, ובפשוטו ראוי לאומרה בעבודה דוקא, ולסיימה מיד, ולמעשה קשה לשנות המנהג שהובא במ"ב סק"ל ל"א.

ובזה מיושב שלא תיקנו בגמ' לאומרה מהלך, דודאי עדיף לאומרה בנחת ע"ג הדוכן כמ"ש הפר"ח, אלא שאם איחר מלעקור רגליו בתחלת רצה, יאמר התפלה מיד בעקירתו כדי שיספיק לאומרה בעבודה.

### בביאור נוסח התפלה

**נוסח התפלה צ"ב**, ולפי הגרסא שברמב"ם וטוש"ע שתהיה ברכה שלמה ולא יהא בה מכשול ועון מעתה ועד עולם, למדנו שאין חשש המכשול במעשה הברכה אלא שהברכה תהא מושלמת בכל תוצאותיה מעתה ועד עולם, שלא יחטאו מכת השפע שיקבלו ממנה, ולא יחטאו על סמך ישא ד' פניו אליך, וזוהי ברכה שלימה כענין שכתוב ברכת ד' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה, שלא יקנאו בהם הגוים ויזיקו להם מקנאת טובתם.

### שם ס"י עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל כו' ביאור כל הסעיף

**יא. שם ס"י** עומדים בדוכן פניהם כלפי ההיכל ואחוריהם כלפי העם, בגמ' קראו למזרח פניהם כלפי שכינה, ואין הכונה שיש שם היכל וס"ת בתוכו בצד מזרח, שבזמנם היו שומרים הס"ת בבית בפ"ע, אלא כיון שמתפללים וכורעים ומשתחוים למזרח, כלפי ירושלים, נקרא מקום זה מקום שכינה שמשתחוים לשם, וזהו הנקרא אחוריהם כלפי שכינה כמו שמובן שהש"צ שהתפלל למזרח והופך פניו למערב הרי הוא הופך אחוריו כלפי שכינה.

לברך יחד, ובירושלמי ברכות פ"ה ה"ד אמרו שקוראין גם ליחיד, ונחלקו אם קוראין כהן או כהנים.

שם קורא להם הש"צ כהנים, בירושלמי אמרו וצריך שיהא החזן ישראל, מבואר שהקריאה היא של החזן, אלא שיש לדון האם החזן הוא העובר לפני התיבה או העוסק בצרכי ציבור, ומסתמות הדברים נראה שהוא העובר לפני התיבה, [ועי' תו' בברכות ובמנחות בזה, ולדינא כתבנו באות כ"ב שלא יקרא הש"ץ], אבל אפשר שאם הש"צ כהן יאמר ישראל כהנים, (וזה דלא כרב חסדא בתלמודן), וכבר ביאר במ"ב ס"ק ל"ד שאין לחוש להפסק כיון שזהו ציווי של הקב"ה כעת לעשות באמצע התפלה, וכמו שהעובר לפני התיבה והבטחתו, הולך מהתיבה לדוכן, ואינו חושש משום הפסק, והופך פניו לציבור, דכל זה מצותו של הקב"ה, הרי כל המסתעף למצוה בכלל זה, ואין זה נקרא הפסק לצורך, אלא זה המשך אחד כמו להמשיך שים שלום.

שם בהגה ואז יאמרו בקול רם, לכאורה אין זה דרך ארץ לדבר לפני המלך ולצטוק לכהנים עלו לדוכן, [וזה גרוע מהאומר ותן טל ומטר באמצע תפלתו בקול, כדי שיזכרו אחרים טל ומטר שאמר מרן זללה"ה שאין זה דרך כבוד, דהתם מדבר רק אל המלך, אבל כאן משמש בקריאה זו לדבר אל הכהנים], ועוד שעוקר המשמעות שמדבר אל המלך שאומר האמורה מפי אהרן ובניו [הכהנים, וד"ז חידשו מהר"ם, וכבר כתב בהגהמ"י פ"ד אות ז' שמהר"ם אמר לתלמידו שחזר בו מהנהגה זו, - ולפ"ז מ"ש במ"ב ס"ק ל"ח בשם א"ר שאפי' בכהן אחד יכול להגביה קולו אין נראה כן, ובפרט שזה נראה נגד דינא דגמ' שלא לומר כהנים ליחיד, ובירושלמי נחלקו אם לומר כהן או כהנים.

שם מ"ב ס"ק ל"ז הביא בשם מג"א שיעמדו אצל ההיכל ולא כלפי הש"צ, וצ"ע שהרי המג"א הביא שתי הדעות שבכנה"ג, ולא הכריע, ולכן נראה דיש לנהוג כהפמ"ג בשם הפר"ח, דודאי כך נקרא פנים כנגד פנים, שאין רוב הציבור הופכים פניהם לצד צפון, ובגמ' אמרו כלפי שכינה והרי השכינה בצד שלשם פני הש"צ שמתפללין לכוון ירושלים, ואין דין בהיכל של הס"ת כלל, ולא נתפרש מקום למנהג זה כלל.

שם בשו"ע ואם הוא אחד אינו קורא לו כו', יעוי' במ"ב ס"ק ל"ט, ולפמשנ"ת לעיל ס"ק ג' אפי' כהן אחד שלא קראו לו חייב מדאורייתא לברך, כדעת הטור, וכן שני כהנים חייבין לברך מדאורייתא בלא קריאה, אע"פ שהסדר הרגיל שקוראין להם כהנים, מ"מ כבר נתחייבו לברך, וזה כדעת מהר"ח וט"ז שבמ"ב כאן, וכל שאינו ראוי לא מהני ליה אמירה מידי, ופשוט שמברך לכו"ע, ובגמ' לא הוזכר חילוק בחיוב עשה בין כהן אחד לשנים, וסתמו כפירושו שחייב מדאורייתא כדאשכחן באהרן, וכן כתב הפר"ח ללמוד מאהרן שא"צ שנים מדאורייתא.

### שם ס"א כשמחזירין פניהם כלפי העם מברכין כו'

יב. שם ס"א כשמחזירין פניהם כלפי העם מברכין כו', עמשנ"ת ס"ק י"א שמנהג הרמב"ם לומר הברכה כלפי שכינה מיושב יותר, וכתב במ"ב ס"ק מ' לצאת ידי שניהם להסתובב באמצע הברכה, ולא נתפרש מה הענין לברך בפני הקהל, הרי יותר מיושב לברך כלפי ההיכל שזוהי נטילת רשות להפוך פניהם לציבור כי כך צויתנו.

### אם ברכת אשר קדשנו חיוב

בגמ' מבואר שבזכות הברכה אשר קדשנו זוכין לאריכות ימים, ובבהגר"א ס"ק ל' כתב שאין

ויש להסתפק אם הכהנים במדינה חייבין להגביה כל גובה היד ביושר כנגד כתפותיהן, או דהעיקר שיהיו ידיהם פרושות בגובה כנגד כתפותיהן אע"פ שהידים כפופות קצת במקום המרפק, והנה הפשטות שפושטין כל ידיהם ביושר ממקום יציאתן מהכתף, גם הזרוע והקנה, וכ"כ בקרית ספר שהזרוע נקרא יד כדחזינן בתפלין, וכ"כ בבאר שבע, [נועד הביאו ראה ממ"ש רש"י מ' א' שכשמגביהין ידיהם מסתלקין בגדיהן ונראין הסנדליון לציבור, וש"מ שמגביהין הרבה עד שהחלוק עולה למעלה והעקב מתגלה, אבל קשה ללמוד מזה הלכה, שהרי בפשוט ידים ביושר אין החלוק מוגבה כלל, וא"צ טפי מפשוט הידים ביושר כנגד כתפותיהן], אבל אפשר שאינו מעכב ואם כפות הידים פרושות בגובה כנגד כתפותיהם שפיר דמי, דלשון הגמ' אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהם משמע שהעיקר הוא פרישת כפות הידים, והרי במקדש ע"ג ראשיהם לא שייך אלא הכפות ומקצת מן הזרוע, וכן דקדק אאמו"ר זללה"ה מלשון הגמ' הנ"ל וז"ל אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן כו', בפשוטו על כל פרישת ידיהם קאמר, ומשמע דפרישת ידים עיקרו לפשוט קישרי אצבעותיהן, מיהו בזה כתבנו דאפשר דלרבנותא קאמר שאפי' ישאיר ידיו נשואות בגובה לא יכוף כפות הידים, ומ"מ נפ"מ למי שקשה לו לזקוף כולן דבדיעבד בזקיפת כפות הידים כנגד הכתפים סגי, מיהו צריך לפרוש הידים לפניו בפשוט קצת, דבלא זה לא מיקרי פרישת כפיים, והרי כתוב וישא אהרן את ידיו אל העם ש"מ שהידים שטוחות כלפי העם.

**שם סי"ג** מתחילין הכהנים לומר יברכך כו', אם מקרין תיבת יברכך, ומהו המקור שמקרין

**יד. שם סי"ג** מתחילין הכהנים לומר יברכך כו', ה"ב דקדק מהרמב"ם שתיבת יברכך

הברכה חיוב, ויתכן הטעם כיון שאינו מחויב לבא לביהכ"נ, והמעשה חל כשנמצא בביהכ"נ, כדאשכחן באב"י חולין קל"ג א' דלא פריס ידיה, ומיושב בזה שאומרים בקדושתו של אהרן ולא במצותיו כיון שאין ציווי גמור, ונראה דעיקר הענין שמברך את ישראל בשמחה וברצון, עד שנותן הודאה תמיד על הזכות לברך את ישראל.

### שם באהבה

**שם באהבה**, המג"א הביא מהזוהר שאם אינו אוהבם לא יברך, ואאמו"ר זללה"ה פ"י שכל ענין הברכה שייכת רק מתוך אהבה, אבל האומר יברכך ואינו רוצה לברך הר"ז חסרון במעשה הברכה, שאין הברכה אמירת התיבות אלא כונת הלב, ונמצא שזהו עיקר הציווי תמיד, שו"ר בפמ"ג מהמדרש אמור מלא בוא"ו בכונת הלב.

**מ"ב ס"ק מ"א** ולא שאחד יברך כו', יש לעי' מ"ש מכל המצות דבעינן ברוב עם שאחד יברך לכולם, וראיתי במחה"ש שכתב דהטעם מפני הטיורף, ולכאורה אין טירוף כשמקרין להם, ואולי הטיורף למברך עבור כולם שנטרד בזה, ויותר נראה שצריך להזמין שישתקו ויצאו בברכתו, וצריך להחליט מי המברך, וכ"ז אינו שייך על הדוכן.

### שם סי"ב מגביהין ידיהם כנגד כתיפותיהן כו' ופורשין כפיהם כו'

**יג. שם סי"ב** מגביהין ידיהם כנגד כתיפותיהן כו' ופורשין כפיהם כו', הנה פרישת הידים כנגד הכתפיים זהו קו הישר של פשיטת הידים בגובה מתחלתן, ובמקדש מגביהין יותר מגובה הטבעי, ובמקדש שמגביהין ע"ג ראשיהן לא מגיע בגובה אלא מקצת מן הזרוע וכפות הידים, [ואינם מניחין הידים על הראש ממש אלא באויר מע"ג הראש].

להמתין לסידור, מיהו בדליכא ודאי מקרין ע"פ כמו בדינא דגמ' וכמשנ"ת.

### הטעם שיש לציבור לעמוד בנ"כ

טו. שם סי"ד מ"ב ס"ק נ"א אבל הציבור רשאים לישב כו', לפמשנ"ת סק"א דברכת כהנים הוי דבר שבקדושה, דכיון דכתיב ושמנו את שמי הר"ז בכלל ונקדשתי ולכן צריך עשרה, לפ"ז י"ל דצריכין לעמוד למאי דכתב הרמ"א סי' נ"ו ס"א ע"פ הירושלמי שנוהגין שיש לעמוד בכל דבר שבקדושה, [לשון הירושלמי כד עניין איש"ר וכל דבר שבקדושה, ועי' מ"ב סי' קמ"ו, ועי' סי' ק"ט ס"ה דברכו כקדושה], והציבור ג"כ בכלל המצוה בפרט למ"ש בבה"ל ס"א מהחרדים שהם מקיימין עשה בשמיעתם, ובסברא נראה דברכת כהנים ראוי לעמוד מפני כבוד השכינה שבאה לברך אותה, וכבר כ"כ במ"ב בשם האשכול והמאירי.

### דין סמיכה בנ"כ

שם במ"ב ואינו יכול לעמוד אלא ע"י סמיכה לא ישא כפיו דהוא כישיבה, לענין ישיבה בעזרה סמיכה מותרת, אבל נ"כ איתקש לשירות וגם כתיב בה עמידה, ולכן יש להחמיר בסמיכה.

מיהו מ"ש בס"ק נ"ב שנשיאת כפים בסמיכה מעכב ופסול בדיעבד צ"ע מנלן, דענין הכבוד של נשיאת כפים אינו נפגע ע"י סמיכה וא"צ שיגביהם מכחו, [כדאשכן במשה רבינו שאהרן וחור תמכו בידיו וזה נקרא פרישת כפים], מיהו בדרך כלל אין זו נשיאת כפים מכובדת לכבוד השכינה ולכן צריך להמנע, ואפשר שאם יש לו עמוד [סטנדר] שאין סמיכתו ניכרת לפגום בכבוד הברכה אפשר להקל, ולא יברך אשר קדשנו מספק, ולע"כ בדברי האחרונים, [א"ה, וע"ע בברכות סט"ז סקי"ב בעיקר הענין של סמיכה לשאר דיני התורה].

אין מקרין אותן, והביא שכן נהגו בארץ ישראל ובמצרים, אבל באמת חסר ברמב"ם ברכת אשר קדשנו לאחר קריאת כהנים, וכיון שכן י"ל דיברכך שכתב לאו דוקא, דהול"ל מתחילין ברוך אתה כו', ובסברא אם ילפינן לה מקרא דאמור להם, הרי מפורש בתורה אמור להם גם יברכך, ועוד דאטו במקדש התחילו בהקראת שם המפורש, מיהו מסתברא שלא הקריאו שם המפורש כלל בכל הפסוקים, אבל גם בגבולין אין נאות להתחיל ד' וישמרך, ולמאי דילפינן לה מקרא בודאי צריך לקרא כל הפסוק.

מיהו פשטות הגמ' שאין מקרין כלל כדמוכח בלשון הגמ' ל"ט ב' ונתבאר במקום אחר [בשיעורים], אלא הם מברכין כל הברכה מעצמן, וענין ההקראה נתחדש בדורות מאוחרים ואסמכוה במדרש, ואפשר שלשון המדרש שם נוסף ע"י הגאונים כמו שמצוי במדרש תנחומא ועוד, והדבר פשוט שאין זה מעכב, וצ"ע בבה"ל ד"ה ואח"כ שנסתפק בזה, מיהו במ"ב ס"ק מ"ט כתב דברי הפר"ח בסתמא שזה רק למצוה, ונפ"מ כשאין מי שיקריא שיכולין להתחיל מעצמן, אבל לאחר שבירכו לא שייך לדון שיחזרו על תיבות אלו.

### דין להקריא מתוך סידור

עוד כתב במ"ב שם בשם הפר"ח שיש להקריא מתוך הסידור לא בעל פה, והנה בזמן הגמ' בודאי הקריאו בעל פה שלא היו רשאים לכתוב ברכות ופסוקים, וכל ענין הטירוף ששנינו במתני' זה בגלל שאין לו סידור וכמ"ש הפוסקים, אלא שהפר"ח כותב הנהגה טובה מעצמו, מיהו בדליכא סידור עדיף שיקריא בעל פה שהמקריא אינו עלול להתבלבל כמו הכהנים, ומעשה בציבור שלא היה סידור והש"צ הכהן נשא כפיו והמתנינו לסידור ועמד אחד והקריא מעצמו, והעיר לו אאמ"ר זללה"ה שהיה צריך

## שם ובקול רם

טז. שם ובקול רם, פי' בגמ' דקול רם היינו כאדם האומר לחבירו, שזה בא רק לאפוקי בלחש, וכ"כ הטור בשם ירושלמי בההיא דברכות וקללות דקול רם הכונה קול בינוני שהוא מעולה שבקולות, ואע"פ ששם עמדו ששים רבוא למעלה בהר, וש"מ שא"צ שכולם ישמעו, [מיהו היה קול גדול ע"י שאלפי כהנים בירכו], ונראה דקול בינוני הוא קול המדבר לחבירו לאפוקי צעקה ולחש, ולכן גם כשהקהל מרובה כאלכסנדריא של מצרים אסור לצעוק, שאין זה דרך כבוד לברך בצעקה אלא בדיבור בקול, ולא בלחש שאין זה כאומר לחבירו.

ובמ"ב ס"ק נ"ג הביא בשם הפר"ח דבעינן שיהא כל הקהל שומע ולכן כשהקהל גדול צריך קול רם ממש, וכבר כתבנו דבהר גריזים אמרו קול בינוני אע"פ שהיו שם ששים ריבוא, ואיך אפשר לשנות הירושלמי מפשטיה, וגם בגמ' פירשו דקול רם ששינו ברישא הכונה כאדם שאומר לחבירו, והפר"ח כתב שדבריו דלא כהב"ח והפרישה שכתבו מלשון רוממות וחשיבות, וכבר כ"כ אאמו"ר זללה"ה, ונראה שגם הפר"ח מודה שאין לברך בלשון צעקה, ולכן מי שאין קולו חזק וכדי להשמיע לקהל גדול צריך להגביה קרוב לצעקה, עדיף שיברך בקול רגיל כתפלת הש"צ, וא"צ שישמעו כל הקהל.

שם במ"ב במי שקולו צרוד שלא ישא כפיו, היינו כשאין עשרה יכולין לשמוע, אבל כל כהן שראוי להיות ש"צ לתפלה, כשר ג"כ לברכת כהנים, שעיקר הדרשא כאדם שאומר דבר לחבירו, ולאפוקי בלחש ובינו עצמו כלשון הספרי.

## בדין שומע כעונה בברכת כהנים

בדין שומע כעונה בברכת כהנים, כבר האריכו בזה ונתבאר בספר אאמו"ר זללה"ה דלא

שייך שומע כעונה אלא כלפי שמיא, שהאדם יודע שהוא מצטרף בשמיעתו להיות כעונה, אבל בין אדם לחבירו שאינו יודע מה בלב חבירו הרי הוא כמברך בינו לבין עצמו, ובעינן אמור להם, וכן בהר גריזים בירכו כל הכהנים יחד כמשמעות הפסוק וענו הלויים ואמרו וגו', וכן בנ"כ כתיב כה תברכו בקול רם ומתפרש שכולם יברכו, ואין זה ענין לנדון שכתב מרן זללה"ה בסכ"ט סק"ג שקריאת הבעל קורא שרואה בספר מהניא לכולם, וכבר נתבאר בזה בברכות ס"ז ס"ק ט"ז ע"ש.

## שם סט"ו בענין תפלת רבון העולמים

## שאחר נ"כ

יז. שם סט"ו וברך את עמך את ישראל, כאן מסתיימת תפלתם, ואינם ממשיכים ואת האדמה וגו' שזה שייך רק בוידוי מעשרות, וכ"ה ברמב"ם וטור, ומה שנדפס בסידורים להשלים כל הפסוק, נראה שהוא ט"ס.

שם במ"ב ס"ק נ"ד בשם המג"א שבר"ה ויוהכ"פ יתחילו רבון העולמים רק לבסוף כדי שיסיימו עם הקהל כאחד, והדברים צ"ת שהרי בגמ' אמרו וכי מהדר אפיה מציבורא מאי אמר, והיינו שיש להם להסמיך הבקשה עם גמר ברכת כהנים, ומ"ש רש"י שיסיימו עם ברכת שים שלום לא נמצא לזה מקור, וגם בסברא אין שייך ללמוד ד"ז מההיא דברכות נ"ה ב' כמש"כ לעיל, ששם הציבור מחזקים באמן שלהם את הברכת כהנים, אבל ברכת שים שלום אע"פ שהיא שייכת לברכת כהנים ולכן הסמיכוה לברכת כהנים כדאמר מגילה י"ח א' דברכה דהקב"ה שלום, מ"מ י"ל דכמו שברכת שים שלום משלימה את הברכת כהנים, כך תכלול בתוכה בקשת הכהנים, וא"צ להסמיכה לסוף הברכה דוקא, ולא דמי לבקשה הפרטית של בעל החלומות, ולכן נראה שעדיף שיסמיכו השקיפה לברכת

זו, אלא הענין בכבוד הברכה שתאמר בנחת ובכבוד, כמ"ש במדרש אמור להם מלא [בוא"ו] כו' שלא תברכום כחיוב מהמלך ובבהילות, אלא תהיו מברכין בכונת הלב כדי שתשלם הברכה בהם.

### ביאור ענין הטירוף בש"ץ שהוזכר בגמ', בדין עניית אמן

יח. שם סי"ט אין ש"צ רשאי לענות אמן אחר ברכה של כהנים, פרש"י דהטעם מפני שהש"צ מקריא לכהנים יברכך, ולפ"ז לא הו"ל לתלות הדבר בעובר לפני התיבה אלא במקריא, ועוד דע"כ גם על ברכה אחרונה קאי, והתם ליכא טירוף של מקריא, וא"כ הטירוף של המשך שים שלום, ושפיר י"ל שאין הטעם מפני שהוא מקריא, שלא מצינו לד"ז רמז בגמ' ובמשנה, וסתמות הגמ' סוטה ל"ט ב' שהכהנים אומרים מיד יברכך ויאיר בלי מקריא, ולכן הזהירו שלא יתחילו קודם שיכלה אמן מפי הציבור, ולפ"ז הדין נאמר לעובר לפני התיבה שלא יענה אמן אחרון שקודם שים שלום מפני הטירוף, דהיינו שיהא מרוכז להתחיל שים שלום, שאם יענה אמן תחלה ולא הכין עצמו לתחלת שים שלום יתכן שיתבלבל, [ובפרט כשמוכין היטיב על מה הוא עונה, דיש לחוש שיטרוף במחשבתו, ובט"ז ס"ק י"ד כתב דבזה לא מהני הבטחתו, כיון שאין זה בשליטתו, עיי"ש], וזהו פשוט המשנה והגמ' שהטירוף על תפלתו ולא על ענין מחודש שלא נזכר כאן, ואין לחדש שני עניני טירוף, א' של המקריא ב' של שים שלום, וענין הטירוף של שים שלום כן פי' כל המפרשים, שהרי דנו מי ממשיך שים שלום, ועוד ראי' דבמתני' לא הוזכר טעם שלא ישא כפיו ומשמע שטעם נשיאת כפיים מפני הטירוף כמו באמן, ובנ"כ הרי הטירוף לשים שלום, כדקתני וחזור לתפלתו, וש"מ שגם באמן זהו הטירוף.

כהנים ולא ימתינו, כיון שזהו הראוי מדינא דגמ', מיהו למעשה קשה לשנות מדברי המ"א והמ"ב.

### שם סט"ז אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם כו'

שם סט"ז אין הכהנים רשאים להחזיר פניהם כו' ואינם רשאים לכוף אצבעותיהם כו', הכל טעם אחד להראות שהם שמחים בברכתו ואינם מפסיקין אותה אלא כשמוכרחים להפסיק דהיינו מפני שהש"צ ממשיך כבר שים שלום, והם צריכים לשמוע התפלה ממנו, וכן מניחים ידיהם פרושות כ"ז שפניהם כלפי העם ג"כ מה"ט להראות שהם כממשיכים ברכתם.

שם לכוף אצבעותיהם, אפשר לפרש דלא מיבעיא שאינם רשאים להוריד ידיהם לגמרי, אלא אפי' פרישת האצבעות ג"כ צריך להשאיר, ואפשר לפרש שהעיקר בפרישת כפיים זה פרישת האצבעות, ואמנם ודאי אם יוריד הידים למטה אין משמעות לאצבעות הפרושות, אבל העיקר פרישת כף היד שהשכינה שורה ע"ג אצבעותיהם, וע"ז נאמר משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים, ונפ"מ שאם המרפק כפוף למטה אם הכפיים פרושות בגובה הכתפיים שפיר דמי, וכמש"כ לעיל ס"ק י"ג.

שם מ"ב ס"ק ס', ועכשיו שהמנהג לומר לכהנים בירידתם מן הדוכן יישר [כח] כו', זה המנהג בחו"ל שמברכין רק ברגלים, אבל בא"י שמברכין בכל יום אין הדרך כן, ויכולין לירד קודם קדיש.

### שם סי"ח אין המקרא שקורא כהנים רשאי כו', בטעם הדבר

שם סי"ח אין המקרא שקורא כהנים רשאי כו', רש"י פירש דכל הני טעמיהו משום דתרי קלי לא משתמע, ולכאורה הכהנים ישמעו כיון שעומד קרוב להם, והציבור א"צ לשמוע קריאה



שרק כדי שלא תתבטל מצות נ"כ התירו לו היכא שמובטח לו שלא יתבלבל, ונראה שכל הראשונים שהעתיקו המשנה כצורתה חולקים ע"ז ומפרשים המשנה כפשטה, דבהבטחתו בכל ענין נושא את כפיו, דדיוקיה דמהר"ם מחודש ולא יתכן שיעתיקו המשנה בלי לפרש שיש חילוק בדבר, אלא ודאי סתמן כפירושן שבכל ענין בהבטחתו נושא את כפיו.

**ועיקר פירושו של מהר"ם תמוה, דפשטות המשנה איפכא דביש כהנים אחרים אפי' אין הבטחתו ישא את כפיו, ויתכן שהטעם משום לעז שיאמרו שאינו מברך עמהם מפני שאינו כהן, או מפני שקוראין כהנים ועובר בעשה, ולא העמידו דבריהם בחשש טירוף שהוא רחוק קצת וגם אפשר לתקנו בקל, ונלמש"כ שבכל ענין עובר בעשה י"ל דמ"מ בשכולם מברכין חמיר טפי, כיון שכעת זהו הזמן שנאמר בו כה תברכו, משא"כ כשאין כהנים דשפיר ממשיך תפלתו, ועוד דבלא"ה איכא טירוף ע"י שמפסיק לכהנים העולים, ועוד כתב אאמו"ר זללה"ה דבדאיכא כהנים בלא"ה צריך להקריא להם יברכך ואיכא טירוף, מיהו בשו"ע סכ"ב כתוב שאם הוא כהן אינו מקריא להם, וכתב עוד דכשמברך לבד הוא טרוד יותר, אע"פ שמקרינ אותו, ולמש"כ דמדינא דמתני' אין מקרינ אותו, מובן שטרוד שלא יתבלבל בברכתו, וטובים השנים.**

**ועו"ק דלא הו"ל לתנא לסתום בלשון זו, והכי הו"ל ולא ישא את כפיו, ואם הבטחתו כו' ואין שם כהן אלא הוא רשאי, ומה ענין להזכיר ד"ז ברישא שמשמעותו איפכא.**

והנה היכא דקראו לו לעלות כתב הרמ"א שיעלה, וכתב במ"ב ס"ק ע"ה דאפי' אינו מובטח יעלה, ולפמ"ש"כ שבכל ענין עובר בעשה, הר"ז כקראו לו, וממילא מיושבת המשנה כפשטה דביש כהנים אחרים וקוראין להם כהנים, אף

ולפ"ז יש לפרש לא יענה אחר הכהנים אחר ברכה אחרונה, נוכ"נ ברא"ה שהטירוף שלא ידע להמשיך שים שלום], ואף אם פטרוהו מלענות על כל הברכות, היינו כדי שידע שהוא פטור מענית אמן על הכהנים, אבל הטעם מפני הטירוף בתחלת שים שלום, וכ"נ ברא"ה, ואם הבטחתו בראשונה ושניה ולא בשלישית יענה רק בהם ולא בשלישית, א"נ אחר הכהנים היינו אחר גמר ברכת כהנים.

**ולדינא כתב במ"ב ס"ק ע"א דבמתפלל ומקריא מתוך הסודר עונה אמן, וזה נלמד מק"ו שרשאי לישא כפיו, ששם ההפסק גדול יותר ואיכא טירוף גדול, ואמנם יש לחלק שרק לצורך מצות עשה סמכו על הבטחתו, ולא לצורך עניית אמן, אבל היות והחשש רחוק יש להקל בכל ענין.**

**וכבר כתבו האחרונים שהדבר מבואר במדרש פ' כי תבא, ואמרו שלא שייך בזה אין למדין הלכה מפי המדרש, כיון שהמדרש רק מעתיק כך את המשנה, ועוד שהוא עוסק רק בלימוד הלכה זו, ולא בדרך אגב בתוך נושא של אגדה, וז"פ.**

**במ"ב ס"ק ע"א כתב שלא יענה אחר ברכת אקב"ו של הכהנים, שזו ברכה פרטית של הכהנים, והט"ז שהתיר לא נחית רק לומר שאין חשש טירוף בזה, ולא נחית להכריע נגד הפוסקים שברכת אשר קדשנו לא שייכא לתפלה, והוא הפסק, וכיון שלא דן בזה נקטינן עיקר כש"פ שלא יענה, וכ"כ במ"ב משום דשב ואל תעשה עדיף.**

**שם ס"כ אם ש"צ כהן כו' לא ישא כפיו, אם בהבטחתו שהוא חוזר לתפלתו נושא את כפיו גם כשיש עוד כהנים**

**יט. שם ס"כ אם ש"צ כהן כו' לא ישא כפיו, דעת המחבר כדעת הטור בשם מהר"ם**



פורתא לכוון הדוכן, ולא סגי בנענוע רגליו בעלמא בלי התקדמות לשום כוון ידוע, אלא שמתקדם לצד ימינו שמשם ממשיך לכוון הדוכן, וכיון שהוא באמצע התפלה שאסור לעקור רגליו סגי ליה בהתקדמות מעט, וא"צ עקירה של פסיעה גמורה דמיקריא עקירת רגלים, שצריך לעשות כן מי שאינו מתפלל.

**ולפי מנהגנו** שהש"צ נושא כפיים במקומו, בסברא א"צ לנוד פורתא, שהרי הוא כבר על הדוכן, ועוד דכיון שנמצא במקום הברכה בעבודה שהוא מתפלל כעת, אין מה להוסיף בנד פורתא, שבלא"ה אינו מתקדם לכוון הדוכן טפי עי"ז, שכאשר יהפוך פניו לכוון הציבור לא יכוין רגליו לא במקום שעמד מעיקרא ולא במקום שנד כעת, אלא כפי המזדמן.

**אבל** סתמות הפוסקים שלא העירו דלפי מנהגנו א"צ לנוד כלל, משמע שהצריכו לנוד להראות שהוא מתכוון לנ"כ, וכן צ"ל לדעת הרא"ה שכתב שהש"צ לא ילך לדוכן אלא ישא כפיים במקומו, ואפ"ה אמרו בגמ' דנד פורתא, ובפשוטו מזה מוכח כדעת כל הפוסקים שהולך לדוכן ודלא כהרא"ה, והטעם מפני שהליכתו בציווי המלך להפסיק לברכת כהנים, ואין בזה פגם בהליכתו כמו שאין פגם בהפיכת פניו, ומ"מ נראה שבדיעבד אם לא נד פורתא ג"כ יכול לסמוך ולברך, שאין לנו לחדש ענין נד פורתא לסימנים בעלמא, אלא עיקר החשבון מפני שאינו עומד על הדוכן בעבודה, וכיון שהוא שם א"צ יותר.

וכן כהן יחיד שמתפלל ע"ג הדוכן ולא נד פורתא בדיעבד יכול לישא כפיו במקומו, ואם עומד אצל הכותל ולא ע"ג הדוכן, אפשר דג"כ שפיר דמי כיון שנעמד שם כדי לישא כפים שם.

**מ"ב סק"פ קאי על מובטח כו'** אם החזן אינו מובטח ואחר העומד שם מובטח ג"כ שפיר

הוא יעלה אע"פ שאינו מובטח, וכ"כ בשעה"צ אות פ"ד דכשעובר בעשה נושא כפיו אע"פ שאינו מובטח.

**ונראה** לדינא דכיון שדעת רוב הראשונים שבהבטחתו עולה אפי' בדאיכא כהנים אחרים, יש להחמיר בזה טפי מחשש טירוף שכמעט לא שייך בכה"ג, וכ"כ בשעה"צ אות ס"ד דבמקום שנהגו כהפר"ח אפשר שאין למחות בידם, והמ"א ס"ק ל"א כתב ועכשיו נהגו לישא כפיו אפי' יש שם כהן אחר ולא ידעתי מנא להו, ודייק השעה"צ מדבריו שאין למחות בידם, וכן נהג גיסי הגרד"ח הכהן זללה"ה כשהיה ש"צ לישא כפיו לפני אאמו"ר זללה"ה אפי' בדאיכא כהן אחר, ולפמשנ"ת שכ"ד רוב הראשונים ראוי להחמיר כן, דיותר יש להחמיר בחשש עשה מחשש טירוף התפלה, בפרט באופן זה שמתפלל מהסידור, ואם כבר נשא ידיו בשחרית ועכשיו מתפלל מוסף, אינו מחויב לברך, ואעפ"כ עדיף לברך.

**ואאמו"ר זללה"ה** כתב דלפי מנהגנו שהחזן עומד במזרח ונושא כפיו במקומו, יש סמך להקל לכו"ע, עפ"ד המג"א שהוכיח מתקיעת שופר, וע"פ המנהג שהחזן כורע במוסף בר"ה ויוהכ"פ בשעה שהציבור כורעין, ולא חיישינן לעקירת רגלים במקומו, מיהו בפשוטו בזמן המג"א ג"כ כבר נהגו כן ואפ"ה החמיר בדבר, ולפמש"כ לעיל אף למנהג ספרד שהש"צ מתפלל באמצע ביהכ"נ מותר לו לעלות לדוכן במזרח, ווראיתי ברא"ה שכתב שאף בהבטחתו דקתני במתני' דשרי אסור לו לעקור ממקומו, אבל בשו"ע כאן פסק שיעקור ממקומו לדוכן].

### שם יעקור רגליו מעט בעבודה

**כ.** שם יעקור רגליו מעט בעבודה, ובמ"ב ס"ק עי"ז לילך לצד הדוכן כו', כאן מיירי כשהחזן מתפלל בתיבה באמצע ביהכ"נ ונד

דמי שעומד אחורי הכהנים האם הוא משלים לעשרה, ולדעת הר"ן דבעינן עשרה מתברכים יש לדון דכיון שאינו מתברך אינו בכלל תברכו את בני ישראל, ואם הטעם משום דבר שבקדושה אפשר דסגי שהם בביהכ"נ, מיהו אם הם מזידים י"ל שאינם בכלל אף לדבר שבקדושה.

**שם אפי' מחיצה כו',** ואם העומדים בצדדין שלאחוריהם בכלל הברכה

**שם אפי' מחיצה כו' היינו בתוך ביהכ"נ,** דבגמ' אמרו דפשיטא שאדם ארוך שמסתיר לאדם קצר אינו מפסיק, וכן התיבה, אבל מחיצה מאי, ומסיק דמחיצה אינה מפסקת, וזה נפ"מ למעשה בעזרת הנשים, אבל העומד חוץ לביהכ"נ אפשר דלא חשיב עם שלפני הכהנים, וכ"כ בבה"ל ד"ה אם.

**וכתב אאמור"ר** זללה"ה דכהיום שהכהנים מסתובבים לימין ולשמאל אפשר שגם העומדים בצדדין שלאחוריהם בכלל ברכה כיון שבשעה שהם הופכין פניהם לצפון ולדרום פניהם כלפי אלו, ואלו שלפניהם אינם מפסידין כיון שגופן נשאר במקומו כנגדן.

### ביאור דין בהכ"נ שכולה כהנים

**כג. שם סכ"ה** ביהכ"נ שכולה כהנים כו' והעשרה עונים אחריהם אמר, האחרונים נתקשו למה בכהנים צריך עשרה עונים, ובישראל סגי באחד, ועיקר הענין מחודש, גם צ"ב כיון דבקרא כתיב אמור להם לבני ישראל, איך מתקיימת המצוה באמירה לכהנים, וקשה לומר שתיקנו כאן ענין מחודש מדרבנן ומדאורייתא לאו כלום הוא.

**ונראה** ביאור הענין דודאי עם שבשדות מתברכין מדאורייתא כדמשמע בגמ' ובירושלמי שעיקר הברכה באה עבורם, ואם מדאורייתא לא חל מידי בברכתם, מה הרויחו בהגדרה

דמי, ולא רצה התנא להנהיג כן מפני שהוא משבש את התפלה בש"צ אחר.

### שם סכ"ב משתדלים שיהא המקריא ישראל

**כא. שם סכ"ב** משתדלים שיהא המקריא ישראל, כ"ה בירושלמי, וגם בתלמודן לא קי"ל כר"ח שאמר שכהן קורא כהנים, ממילא נמצא דישראל הוא קורא כהנים, והקראת יברכך לא מיירו בה בגמ' שלא נהגו כן, וגם לא אסמכין לה אהאי קרא, שהרי ר"ח אמר בגמ' שכהן קורא כהנים, והרי אח"כ הוא נושא כפיו, וע"כ דקאי רק על קריאת ההזמנה לכהנים שיברכו.

### שם מ"ב ס"ק פ"ז יקריא הכהן הש"צ בעצמו

**שם מ"ב ס"ק פ"ז** יקריא הכהן הש"צ בעצמו, לפמשנ"ת עיקר הנדון על אמירת כהנים, וזה ודאי ראוי שיהא ע"י ישראל, ולענין הקראת יברכך, ד"ז אינו ענין לש"צ אלא מי שירצה יקריא לו שלא יתבלבל, ומיהו כיון דמיירי בש"צ שאין הבטחתו שחזור לתפלתו, דאל"כ היה נושא כפים בעצמו [לפמש"כ ס"ק י"ט], וא"כ גם אין ראוי לבלבל דעתו בהקראה לכהנים.

### שם סכ"ג ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים

**כב. שם סכ"ג** ויהיו פניהם כנגד פני הכהנים, לפ"ז מי שעומד בצדדין שלפניהם טוב שיצדד פניו לכוון הכהנים, שו"ר בבה"ל סכ"ד ד"ה אבל שכ"כ לגבי היושבים בצדדים ממש בשוה.

**שם מ"ב ס"ק פ"ח** כמו שעומד בתפלה, בפשוטו הטעם מפני שהם עומדים לפני השכינה כמו בתפלה.

### שם סכ"ד העם שאחורי הכהנים אם משלימים לעשרה

**שם סכ"ד** העם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, ראיתי בספר דבר שאול שנסתפק

אינו עובר, וה"ה בכל התנאים המעכבים בברכת כהנים, וכ"כ הריטב"א סוכה ל"א ב' מהרא"ה בשם הרמב"ן דדוקא כשממשיך בנשיאת כפים הוי בל תוסיף, ובלא זה האי לחודיה קאי, והנה בבה"ל מבואר דה"ה לה"ק ועמידה, ויש לדון בזה דבשלמא יברך בעינן לה"ק, אבל הנוסף משלו אין מקום להצריך לה"ק, שהרי תוספת היא, ורק על מה שנכתב בתורה נאמר דהלשון שנאמר בתורה מעכב, וכן עמידה משום כבוד השכינה והרי זה ציווי לנהוג כן ואין זה שינוי בצורת המצוה, ושפיר י"ל דחייב בתוספת בכל ענין, אבל כשאומר בלחש ואינו אומר להם כאדם שאומר לחבירו אלא לוחש לעצמו, מסתברא דפטור, ובלא נ"כ י"ל שג"כ חסר באמור להם, אבל כשאנו פנים כנגד פנים י"ל דעובר.

#### הערות בשו"ע ומ"ב בסכ"ח

**כה. שם סכ"ח מ"ב ס"ק ק"ו,** בהא דליכא חיובא אלא פעם אחת ביום, ראיתי בשם החת"ס שעובר בכל תפלה, שבמוסף כיון שנתחדש קרבן חדש נתחדש חיוב, ובשעה"צ אות פ"א פשיטא ליה דפטור, ועמשנ"ת לעיל טעמא דמילתא, וברמב"ם נראה שבמקדש אין נושאים כפים במוסף, אבל תו' כתבו שנושאים גם במוסף.

**שם שעה"צ אות פ"ג וכן במ"ב סוף דברי היעב"ץ,** ולכאורה נראה שאין ענין תטרף דעתו אלא בציבור, אבל ביחיד ימתין ויתבונן עד שתתיישב דעתו.

**שם במ"ב אמנם הא"ר מפקפק בעיקר היתר זה כו' דהעמידו חכמים דבריהם כו',** יש כאן לדון מתרי טעמי, א' דאין חל חיוב באמירה למי שאינו ראוי מן הדין, שהאמירה צריכה להיות בשליחות הציבור, וזה רק למי שראוי לו לברך, וזה אינו למי שבאמצע התפלה, ולשון כה תברכו מתפרש כשראו לברך, ולכן גם למש"כ שא"צ אמירה לחיוב העשה, כאן לא חל העשה.

זו, אלא ודאי הכהנים מברכים את כל ישראל, ואלו שבביהכ"נ צריכין לעמוד פנים כנגד פנים, שזהו דרך הכבוד של אמור להם, אבל האנוסים שבשדות מתברכין ג"כ אע"פ שאינם כאן, והוציאו רק הפושעים מן הכלל, ובעיר שכולה כהנים מתברכין כל ישראל כיון שהם בגדר אנוסים להגיע לעיר זו.

**ופשטות הגמ' שגם כשיש עשרה כהנים מתברכים,** עדיין הברכה לעם שבשדות, שד"ז לא נשתנה בגמ' כשאמרו דאשתייר בי עשרה, ולעולם הברכה מדאוריתא מפני שמברכין את בני ישראל שבשדות, אלא שכאשר יש בי עשרה העונין אמן הרי הם כשלוחים של כל ישראל, ועונין אמן שתחול הברכה על בני ישראל, וסברא זו שייכא רק בעשרה דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, הרי יש כאן כח ציבור שמקבל את הברכה עבור כל ישראל, פנים כנגד פנים, ואע"פ שהם כהנים מ"מ כח ציבור של ונקדשתי אינו מתמעט כשהם כהנים, ואפי' במקדש שאינם עונין אמן שייך ענין זה, וכן אם הכהנים לא ענו אמן נתקיימה הברכה כתיקנה, ובדאיכא ישראל אחד א"צ לכל זה שהוא מתברך כפשוטו מקרא דתברכו את בני ישראל.

**ולאמור הברכה הזו מדאוריתא בין בנשתיירו עשרה בין בלא נשתיירו,** ומהא דמשמע דאפי' היו אחד עשר כהנים עולה אחד לדוכן, ש"מ שגם אחד חיובו מדאוריתא וכמו שדקדק בבה"ל ד"ה יותר, ועי' בזה לעיל סק"ג, והכהנים שעונים אמן אינם מפסידין מן המצוה כיון שע"י קבלתם מתברכים כל ישראל, וגם מחזקים ברכת הכהנים בענית אמן, וחשיבי חלק מהמצוה.

**כד. שם סכ"ז ואם הוסיף עובר על בל תוסיף,** השמיט לשון הרמב"ם בין בקול רם בין בלחש, ובבה"ל ד"ה ואם ביאר דבלחש

ללמוד מזה לעובד ע"ז שע"ז אמרו במנחות ק"ט א' שהוא כבע"מ, וגם דין שוגג לא נזכר בגמ' וסתמא במזיד מיירי, מיהו הירושלמי בגיטין פ"ה ה"ט שאפי' כהן שאומרים עליו שהוא שופ"ד ומג"ע מהניא ברכתו, סתמא במזיד מתפרש שאין אומרים פלוני שופך דמים על השוגג, וא"כ הירושלמי פליג על תלמודן, והאחרונים תירצו שאומרים עליו ולא נתברר הדבר, ואין זה פשטות הירושלמי, וכתב המ"א בשם הרלב"ח שאם יודע שהרינון אמת לא ישא כפיו, וזה לתלמודן, אבל פשטות הירושלמי שבכל ענין סמכינן על ואני אברכס.

**והרמב"ם** השמיט מהירושלמי שופ"ד ומג"ע והעתיקו בסנו שומעניה, ועי"ז השווה הירושלמי עם הבבלי, מיהו לא נתפרש מקורו שהחמיר בשוגג ועשה תשובה, וכל שוגג מיקרי עשה תשובה כמ"ש בגמ' מנחות ק"ט ב', ומהרבה ראשונים נראה דדוקא מזיד נפסל.

**שם** בהגה ויש להקל על בעלי תשובה כו', יש לחלק בין מומר לשופך דמים, דמומר ישאר בין הגוים אם לא יקבלוהו, אבל השופך דמים ישראל גמור הוא ולא ימנע מהתשובה עכ"פ בשוגג, ויש חידוש בקולא זו דשרינן ליה לברך אשר קדשנו במקום ספק כזה, לפי הנראה דבלא עשה תשובה אם עלה ירד.

### שם סל"ח שתה רביעית יין כו'

**כח. שם** סל"ח שתה רביעית יין כו', במ"ב ס"ק קמ"א הביא פלוגתת האחרונים לענין שיכור משאר משקים ולענין שתה יין מגתו, ומצינו תענית ט"ז ב' שאסרו לאנשי משמר לשותות יין ולא מצינו שאסרו להם לאכול דברים המשכרין כדבילה קעלית וכיו"ב, וכן אם שתה רביעית יין ולא נשתכר אסור ליכנס למקדש, ואם אכל דבילה קעלית ולא נשתכר מותר ליכנס למקדש, וש"מ שיש חומר ביין, ומ"מ העיקר

ועוד דלהפסיק באמצע תפלת י"ח זה לא נושא של ביטול מצוה דרבנן, אלא נושא של חוסר דרך ארץ לדבר אל המלך ולהפסיק באמצע, וזה חמיר טפי ממצוה דרבנן, ולכן אין להתיר אלא כשהוא ג"כ במקום הראוי לנשיאת כפים, דבזה שפיר דינו ככל בור היוצא תפלתו מן הש"ץ שאם הוא כהן עולה לדוכן וכן הש"ץ עצמו.

### דין בן י"ג בנ"כ, ובדין קטן

**כו. שם** סל"ד בה"ל ד"ה אבל וד"ה ומיהו, מבואר דבן י"ג נושא כפיו עם גדול בקביעות, וכשאין אחר ג"כ נושא בקביעות, נמצא דמה שאינו נ"כ בקביעות זה דוקא כשיש כהן אחר והוא לא עולה, והדבר דחוק שתתקיים הלכה זו רק באופן רחוק ביותר.

**שם** בבה"ל הביא מירושלמי דננס לא ישא כפיו שלא יאמרו קטן נושא כפיו, מדגורין שמה יאמרו, מבואר מזה דפסול קטן הוא מדאורייתא, (וכ"מ בירושלמי ברכות פ"ה ה"ג שהטף עונין אמן, אלא דהתם משכח"ל בטף שאינו יודע לישא כפיו).

**שם** בה"ל ד"ה ולא בקביעות, הביא מדברי התו' שקטן אינו נושא כפיו בימי תענית שמרבינן ברחמים, ונראה דכונת תו' לענין לירד לפני התיבה, ולא לענין נשיאת כפים, שבזה אין לחלק אם מרבים ברחמים ביום זה, אע"פ שהזכירו בלשונם גם נ"כ, מיהו יש ללמוד מזה שביום שאומרים סליחות לא ירד קטן שלא נתמלא זקנו, דביום כזה לוקחים זקן ורגיל, ואם נותנין לקטן להתפלל הר"ז כמעמידו בקביעות, וכ"כ במ"ב סנ"ג סקכ"ד, ולע"כ, מיהו כשאומרים הסליחות קודם התפלה אפשר שיכול לירד לפני התיבה.

### שם סל"ה כהן שהרג את הנפש כו'

**כו. שם** סל"ה כהן שהרג את הנפש כו', ד"ז מפורש בגמ' בברכות ל"ב ב', ואין

### בדין נ"כ במנחה גדולה בתענית

שם בשו"ע הואיל ותפלת מנחה סמוך לשקיעה"ח היא דומה לתפלת נעילה כו', בזמן הגמ' התפללו מנחה קטנה בכל יום, ובתענית התפללו יותר מאוחר עד סמוך לשקיעה"ח שהוא זמן נעילה, ונראה שהתפללו אחר פלג המנחה או שהאריכו בתחנונים באופן שנשיאת כפיים היתה סמוך לשקיעה ממש, שהוא זמן נעילה.

והנה כהיום גם אם מתפללין מנחה קטנה או אפי' מפלג המנחה, מ"מ אין מאחרין כ"כ לשעה שהחמה בראשי האילנות, ונבאמת גם בנעילה רגילין להקדים הרבה מזה], ולפ"ז בטלה נשיאת כפיים בתעניות, וכל הפוסקים סתמו גם הגאונים והראשונים שנושאים כפים במנחה בתענית ולא הזהירו שום תנאי שיהא סמוך לשקיעה ממש דוקא, וזה מסייע לדברי מרן זלה"ה שכבר נקבע הדין בגמ' שנושאים כפים במנחה דתעניתא כשאינן נעילה, דאל"כ הול"ל הוראה ובלבד שלא יקדימו, וכן דקדק מרן ז"ל מדלא אמרו ובלבד שיתפללו מפלג המנחה, ולפי הנראה בגמ' גם מפלג המנחה לא מהני, כיון שזמן נעילה הוא כשהחמה בראשי האילנות וזה סמוך לשקיעה"ח ממש, או לאחר השקיעה להסוברים נעילת שיערי שמים, והיא צאת הכוכבים, ודאי מתפרש בסתמות הפוסקים שבכל ענין שרגילים שמתפללים בזמן מנחה קטנה או פלג המנחה נושאים כפיים.

ומהא דשינו בגמ' בזמנם לישא כפיים במנחה, למדנו שלא היתה גזירה מוחלטת שלא לישא כפיים במנחה, שהרי בזמן האמוראים לא היה מושב ב"ד לבטל הגזירה, וש"מ שאינו דבר שבמנין שצריך מנין אחר להתירו, וכ"מ ממה שנהגו העם כר"מ ולא מיחו בידם, ולפ"ז כהיום שאין חשש שילמדו מזה לישא כפים במנחה, שכבר נקבעו ההלכות בישראל באופן

נראה ששיכור בכל ענין אסור לישא כפיו, שכ"ה סתמות הגמ', ומה שדימו לנזיר זה בגלל שלא החמירו בנ"כ כעבודה לענין פרועי ראש ובע"מ, ולכן הוצרכו לדמות לנזיר, מיהו רביעית יין שחייבין עליה במקדש אפי' לא נשתכר אסור בנ"כ, אבל בשאר משקין דוקא נשתכר אסור.

ולענין יין מגתו צ"ע, אבל כיון שאינו משכר י"ל דדמי לחרצנים, ועכ"פ בשעה קלה של המתנה ודאי שפיר דמי, שכבר עברה ההשפעה של היין.

### במנהג שאין נ"כ בחו"ל

כט. שם סמ"ד נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביו"ט כו', יתכן לשער שהיה זה בגלל הגוים שכנראה העלילו שכונת ישראל שיהא להם שלום לחוד ולא לגוים, ולכן נמנעו מלברך בכל יום, ומשום יו"ט לחוד דלא שכיח לא חששו, ושמרו הדבר בהסתר שלא יודע לגוים.

### דין נ"כ במנחה דיוהכ"פ

ל. שו"ע סי' קכ"ט ס"א אבל בתענית שאין בו נעילה כו', כ"ה מסקנת הגאונים והראשונים שלא לישא כפים במנחה דיוהכ"פ, ובדעת בה"ג והשאלתות והעיטור כתבו שכיון שממשיכים את המנחה עד זמן נעילה נמצא שהנשיאות כפים שהיא בסוף התפלה הרי היא בזמן נעילה ולכן כנעילה דמיא, והרמב"ן ג"כ סבר כן לפי שפירש בגמ' דנהוג עלמא כר"מ שנושאים כפיהם במנחה ובנעילה, ור"נ מבאר שהלכה כר"י והטעם שנהגו כר"מ הוא מפני שמתפללין סמוך לשקיעה"ח ולא מפני שהלכה כר"מ, מיהו מסקנתו של הרמב"ן נראה דלדינא אין נושאים כפים במנחה ביוהכ"פ, ולכאורה גם בדעת השאלתות אין הדברים מוכרחים, ויתכן לפרש כונתו דאשאר תעניות קאי, שמאריכים בתפלה עד זמן נעילה של יוהכ"פ.

לב. דינים שנתבאר.

#### בגדרי המצוה

א. מצות עשה לברך ברכת כהנים גם בגבולין, כהן שנמצא בביהכ"נ בזמן התפלה ואינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשה, י"א שאינו עובר א"כ קראו לו לעלות, ויותר נראה שבכל ענין עובר, ואם יצא מביהכ"נ קודם שסיים הש"ץ הטוב שמך אינו עובר, שחייב התורה לברך בזמן הראוי לברך.

אם נאנס ולא עקר רגליו ברצה או שלא יכול ליטול ידיו וכיו"ב, כיון שאינו רשאי לעלות מדרבנן אינו עובר, אבל אם פשע בזה עובר.

ב. אין חיוב מדאורייתא לבא לביהכ"נ כדי לברך, כדחזינן באביי שלא נשא כפיו, ואם יצא קודם רצה הר"ז כלא בא לביהכ"נ, ואם יצא קודם הטוב שמך אינו עובר מדאורייתא, אבל לאו שפיר עבד שכבר נתחייב לעקור בעבודה, אם לא שמע קריאת כהנים ונכנס מיד אח"כ נראה שג"כ עובר, ואפי' באמצע שמברכין אפשר שעובר, ויש חולקין עי' דין א'.

ג. נראה עיקר שכהן אחד ג"כ חיובו מדאורייתא, ויש להדר אחר שנים לצאת ידי הסוכרים שרק שנים דאורייתא, ומדרבנן חייב לכו"ע.

ד. מדאורייתא אינו חייב אלא פעם אחת ביום, אבל אם חוזר ומברך לציבור אחר מקיים מצוה דאורייתא, ומברך אשר קדשנו, - מדרבנן חייבו לברך בכל תפלה שהתפלה כקרבן, ומאהרן ילפינן שמברכין בשעת עבודה, ובירושלמי יליף מזה לקרבן מוסף, ומסתברא דאסמכתא היא, וכ"כ במ"ב ס"ק ק"ו בשעה"צ אות פ"א, וברמב"ם נראה שאין מברכין במקדש במוסף, אבל בשם החת"ס בתשובה כתוב שמדאורייתא המצוה בכל תפלה דומיא דקרבנות], ואפשר דנהי דתיקנו ברכת כהנים

שלא ישתנו, הרי יש בזה סמך להמשיך לנהוג כמו שפסקו בגמ', גם אם האמת שבזמן הגמ' אם היה משתנה כבזמננו לא היו נושאים כפים, מ"מ כהיום לא שייכא הגזירה כלל.

וכבר כתב אאמו"ר זללה"ה להוכיח מדברי הפוסקים שסתמו דנושאים כפים במנחה מפני שמתפללים סמוך לשקיעה"ח ובודאי סתמות דבריהם מתפרש אף כשמתפללים בפלג המנחה, וזה מתיישב רק לפי דברי מרן זללה"ה דכיון שקבעו בגמ' שנושאים כפיים במנחה, כל שעה שמתפללים בכלל זה, שלא הזהירו שיתפללו סמוך לשקיעה"ח ממש, וש"מ שכבר נקבעה הלכה שנושאים כפיים במנחה דתעניתא.

וכן נוהגין ע"פ מרן זללה"ה לישא כפיים במנחה גדולה בתענית, ואין בזה חשש ברכה לבטלה כיון דקי"ל שאם עלה לא ירד גם ביוהכ"פ שיש אחריה נעילה.

#### בדין נשיאת כפים בנעילה

לא. בדין נשיאת כפיים בנעילה בלילה נחלקו הפוסקים, ועמ"א סי' תרכ"ג סק"ג בשם מהרי"ל דאפי' נתארכה תפלת נעילה עד הלילה נושאים כפיים כדין הקטרת אברים ופדרים, ולכאורה כ"ה פשטות הגמ' שמתפללין נעילה עם שקיעה"ח וא"כ זמן נשיאת כפיים בלילה, ובירושלמי פ"ד ה"א אמרו שאין נשיאת כפיים בלילה, אבל אפשר דהיינו למעוטי בתפלת לילה, אבל נעילה כל זמן שמתפללין אותה נושאים בה כפיים, דאם איתא שנושאים כפיים רק ביום הו"ל להזהיר דדוקא אם מיהרו בתפלת נעילה, ועי' הגהמ"י פ"ג מתפלה אות ה' שכתב דבעינן ביום, ולמעשה אין לברך, בפרט שמי שנשא כפים ביום זה אינו מתחייב שוב.



ברכה, ובשעה"ד אם שימר ידיו לתפלה יכול לסמוך על נט"י שחרית ולא לחזור וליטול, ואם צריך לעבור לפני המתפלל בשביל נט"י חשיב שעת הדחק שלא לחזור וליטול, ובדין לעבור לפני המתפלל לצורך ברכת כהנים נתבאר בברכות סט"ז סק"ז דין ח' ע"ש.

ט. אם יש על ידיו חציצה בין בנט"י בין בנ"כ לא מעכב בשעה"ד, ואפי' כל ידיו חבושות, ובגמ' מצינו בידיו צבועות סטיס ופואה שאם רוב אנשי העיר עוסקין בזה יכול לישא כפיו, מפני שאין מסתכלין בו, אבל לא דנו משום חציצה אע"פ שאינו לנוי, ועוד דסתם אומן יש ממשות בידיו כיון שעוסק לצבוע אחרים, ולא הזכירו בזה שום זהירות בגמ', וסתמות הדברים בכל הפוסקים שאין פסול חציצה כלל בנשיאות כפיים.

#### עקירת רגלים בעבודה

י. נשיאת כפיים שייכת לעבודה, ולכן צריך הכהן לעיכובא לעמוד ע"ג הדוכן בברכת רצה, ואם לאו לא יעלה, ואם עקר רגליו ממקומו בברכת רצה לכוון הדוכן ג"כ מהני, אבל עקירת הרגלים לנט"י לא מהני כיון שמתרחק מהדוכן, אבל אם עלה לכוון הדוכן ונוטל ידיו באמצע הדרך שפיר דמי, ואם עלה לדוכן ואח"כ נגע במקומות המכוסים או חיכך בראשו, וירד ונטל ידיו שפיר דמי, אבל אם מתחלה עלה ע"מ לירד וליטול ידיו צ"ע.

יא. אם גמר תפלתו וצריך לפסוע ג"פ לאחוריו והזמן דחוק, לא חשיבא עקירה אלא א"כ פוסע לכוון הדוכן, [לימינו או לשמאלו לפי הענין], ואינו חוזר למקומו, ואם אי אפשר ילך לפניו לכוון הדוכן בלי לפסוע כלל, שאם הולך לכוון הדוכן ע"מ לפסוע ג"פ לאחוריו, א"כ אין זו עקירה לכוון הדוכן.

במוסף לציבור, אבל אין חיוב נוסף על הכהן עצמו כגון שנשא כפיו בשחרית ולא במוסף, ואח"כ נודמן למנין אחר במוסף, ברצה, די"ל דפטור, וכן הדין בת"צ בנעילה.

ה. אם כבר נשא כפיו ונודמן לציבור אחר ואינו רוצה לישא כפיו, ראוי שיצא מביהכ"נ ברצה, ואם רוצה לישא כפיו חוזר ומברך ברכת אשר קדשנו לכל ציבור בפ"ע, ולא מהני לברך בציבור אחד ולכוין לציבור אחר, דכיון שהמצוה אינה מזומנת שלא הגיע הש"צ לזמן ברכת כהנים, וגם אין הציבור לפניו, חוזר ומברך.

ו. ברכת כהנים בעשרה, ואם יצאו מקצתן באמצע חזרת הש"ץ, אע"פ שמשלימין התפלה אין מתחילין בנשיאת כפים, ואם התחילו בנשיאת כפים ויצאו מקצתן, כיון שנשארו רובן מסיימין כל הברכה, ומסתברא דוקא כשהתחילו יברך, אבל הברכה אשר קדשנו לא מיקריא התחלה.

#### נטילת ידים

ז. כהן שלא נטל ידיו במים אינו עולה לדוכן, ולא מהני מידי דמנקה כמו לתפלה, ולכתחלה יטול מכלי שיש בו רביעית ובכח גברא כמו לסעודה, אבל בשעה"ד סגי בשפשוף הידים במעט מים, וצריך ליטול גם כף היד עד הפרק, [אפי' ביוהכ"פ ות"ב], ולכתחלה יטול קודם רצה, שהליכתו לכוון הנטילה לא חשיבא עקירת רגלים לדוכן, ואם הלך לכוון הדוכן ונטל אח"כ באמצע סמוך לדוכן שפיר דמי.

ח. אע"פ שנטל ידיו שחרית חוזר ונוטל סמוך לעלייתו לדוכן, ואין מברכין על נטילה זו, [וא"צ לדקדק שיהא פחות מכדי הילוך כ"ב אמה מזמן נט"י עד נ"כ, רק יסמך נטילתו ככל האפשר], ולכתחלה יכוין בנט"י שקודם התפלה גם לנ"כ, וישמור ידיו כדי שתעלה לו ברכת ענט"י גם לנ"כ, ויחזור ויטול סמוך לנ"כ בלא



**אם** לא גמר תפלתו אבל מגיע עם הש"ץ יחד בהטוב שמך, יכול לילך לדוכן ולישא כפיו, וימהר לסיים מעט קודם הש"ץ שלא ימתינו לו. **אבל** אם אינו עומד בסוף הודאה אלא בשאר מקומות בתפלת י"ח אסור לו להפסיק כדי לברך.

דין זה שהכהן המתפלל ביחידות עוקר רגליו ברצה אינו ברור שמועיל בכל גונא, שאם הוא עומד עם החזן ברצה שפיר דמי, אבל אם הכהן נמצא בברכה אחרת אפשר שלגבי ידיה לא חשיב כעת עבודה, כיון שאין הש"ץ מוציא את המתפללים כעת בלחש, [ע"י דין ל"ה], א"כ אינו יכול להתייחס לעבודה של הש"ץ, (ואולי צריך לעקור גם ברצה של עצמו וג"ז מחודש), ולכן ראוי שימהר בכה"ג וישמע רצה לאחר שסיים תפלתו, מיהו בציבורא אחרינא מצינו בגמ' שנושא כפיו, אע"פ שאינו שייך לתפלת הציבור השני כלל.

**ואם** מתחלה כשהתחיל תפלת י"ח עמד להתפלל ע"ג הדוכן ולא נד פורתא ג"כ שפיר דמי, ואם עמד להתפלל בכותל מזרח כדי שיוכל לישא שם כפיו, ושכח לנוד פורתא ברצה יש להקל שדינו כעומד ע"ג הדוכן, אבל אם הולך לברך על הדוכן, צריך לעיכובא לנוד מעט בעבודה, ולכתחלה יעמוד קרוב לדוכן כדי שיוכל לישא פניו במקומו בלי לעקור כמו שעושה הש"ץ. **טז.** כהן שלא עקר בעבודה אפי' אמרו לו לעלות לא יעלה ואפי' עלה בשוגג ירד, ואצ"ל שאסור לו לברך אשר קדשנו.

**יז.** אם לא היה בביהכ"נ בשעת רצה, אבל שמע את הש"ץ אומר רצה והולך לכוון ביהכ"נ, עדיף שלא יגיע ולא יברך, ואם היה חוץ לביהכ"נ ברצה ועקר קודם רצה כראוי כגון שהגיע לביהכ"נ בתחלת מודים כיון שלא שמע את הש"ץ אומר רצה ולא הי' בביהכ"נ לא יעלה.

**יב.** עלה על הדוכן קודם רצה א"צ לנוד כלל אחר רצה, [ע"י מג"א ס"ק י"א שהמנהג שהכהנים נמצאים כבר בדוכן בתחלת רצה, ובמ"ב ס"ק כ"ח כתב שהש"ץ אינו מתחיל רצה עד שרואה שכבר עלו הכהנים על הדוכן, מיהו כהיום שנושאים כפיים בכל יום אינו ממתין כלל], עקר רגליו לכוון הדוכן קודם רצה אבל ברצה עמד צ"ע אם מהני, לכן יזהר לעקור ברצה, ובדיעבד כיון שעקר לכוון הדוכן יעלה.

**יג.** דוכן הוא מקום גבוה במזרח, כיום זה הרחבה שסמוכה לארון הקודש, שעולין לה במעלות, וה"ה אם לא הכינו מקום גבוה, ורגילין להניח להם שטיח שיהא קצת כעין דוכן, וכשלא הניחו עומדין ע"ג קרקע ומברכין, ולעולם הכהנים עומדים מול פני הציבור והש"ץ אף אם ההיכל בצד.

**יד.** הש"ץ שדעתו לישא כפיו צריך ג"כ לעקור רגליו בעבודה, אלא דכיון שעומד בתפלה לא יעקור רגליו בפסיעה גמורה וסגי ליה בהזות רגליו מעט לכוון הדוכן, בד"א במקום שהש"ץ עומד לפני התיבה באמצע ביהכ"נ כמנהג ספרד וכמו בקרה"ת, ונ"כ במזרח, שצריך להלך ממקומו שבאמצע ביהכ"נ לדוכן שהוא במזרח, אבל כהיום שמברך במקומו בפשוטו א"צ לנוד כלל, והר"ז כעומד ע"ג הדוכן הגבוה, שאין לו מה להוסיף להתקרב לעבודה, אבל הפוסקים סתמו שינוד, שיראה עצמו כמתכוון לנ"כ, ולכן ינוד מעט וישאר שם לנ"כ.

**טז.** כהן שעומד באמצע תפלת י"ח בזמן נ"כ, ודעתו לסיים תפלתו עד הטוב שמך, צריך ג"כ לנוד מעט ברצה, וכשמגיע להטוב שמך עוקר רגליו והולך לדוכן, ולא יפסע לאחוריו קודם שהולך לדוכן שע"ז מתבטל מה שעקר רגליו, וכדלעיל דין י"א.

**כד.** אמור להם כאדם שאומר לחבירו פנים כנגד פנים, וכשפניהם למערב מחזירין פניהם בתיבת וישמרך לצפון ואח"כ לדרום, שזהו ימין שלהם.

**כה.** הכהנים פורשין כפיהם כנגד כתפותיהם כלפי העם, והיינו שכל היד שטוחה ביושר לכוון העם, ואם קשה לו להחזיק היד שטוחה יכול לכופף המרפק מעט למטה, והעיקר שתהא כף היד פשוטה כולה גבה לשמים ותוכה לארץ, וגם היד דהיינו הזרוע והקנה יהיו פשוטין לכוון העם, דבלא זה לא מיקרי וישא אהרן את ידיו אל העם, אלא שא"צ שיהיה כל ארכם כנגד כתפותיהן.

**כו.** אם אינו יכול לפשוט היד כלל לא ישא כפיו, ובמ"ב כתב שיכול להגביהם ברגע האמירה ולהוריד בין ברכה לברכה או בין תיבה לתיבה, אם ידיו נשענים על צמוד וידיו פרושות אם זה נראה בצורה מכובדת כגון שיש שני צמודים צמודים לגופו ותחלת היד נשען עליהם אפשר דמהני, אבל לתלות ידיו על חבלים אין זה דרך כבוד, והאחרונים כנראה פוסלים בכל סמיכה, ובמקום ספק לא יברך ועכ"פ יצא ברכת אשר קדשנו מכהן אחר.

**כז.** חציצה אינה פוסלת כמש"כ דין ט', ונוהגין להסיר הרצועות מן היד.

**כח.** מקריין להם מילה במילה יברכך וגו', ולא יקרא כהנים עד שיכלה אמן של הטוב שמך, ואח"כ ימתין עד שיכלה אמן של באהבה, ואח"כ צריך להמתין בכל תיבה שיסימו הכהנים, ויש להקריא בקול ברור וניכר, ולא בלחש כדי שישמעו בקל ובברור, ולא יגביה קולו הרבה אלא כפי הצריך להשמיע, דכיון דאסמכתא היא שלא יתבלבלו אין ענין להשמיע קולו לציבור, ויש להקפיד שלא יתחילו הכהנים עד שתגמר התיבה מהמקריא, וכן המקריא לא

יה. תיקן ריב"ז שיחלצו מנעליהן קודם שעולין לדוכן, ויחלצום ויניחום במקום צנוע תחת הספסל, והעולין וחולצין ע"ג הדוכן לא יפה עושין, [וחולצין כרגיל של שמאל תחלה].

**יט.** הכהנים מתפללים שתתקבל הברכה בשלימותה, ומהגמ' נראה שתפלה זו יש לאומרה בעבודה על הדוכן או בדרך לדוכן, אבל ע"פ רש"י נהגו לאומרה בהודאה, ולסיימה עם עניית אמן של הציבור לאחר הטוב שמך.

#### קריאת כהנים

**כ.** לכתחלה ישראל או לוי קוראין לכהנים שיברכו [ודי בתיבת כהנים מפני שמבינים הכונה], ואח"כ הם מברכין, ואם יש רק כהן אחד אין קוראין לו, ונראה שהקריאה מדרבנן, ואין קוראין כהנים אלא לאחר חתימת הטוב שמך, אבל להסוברים שהקריאה גורמת חיוב מדאורייתא יש מקום לומר שאם קראוהו מרצה ג"כ נתחייב מדאורייתא, כיון שזהו הזמן שצריך להתכונן לברכה.

**כא.** כהן קטן שיודע לפרוש כפיו כמנהג הכהנים, עולה עם כהנים אחרים לדוכן, אבל לא בפני עצמו, ואם יש עמו רק אחד גדול נחלקו האחרונים אם קורין כהנים, וכמדומה שלכן אינו עולה עם אחד כלל, ואם עלה לא יקרא כהנים.

**כב.** אחר קורא כהנים ולא הש"ץ, ויש נוהגין שהש"ץ אומר או"א וכשמגיע לתיבת כהנים מכריז בקול, ומהר"ם הנהיג כן וחזר בו, ויש בזה קצת חסרון לדבר אל המלך ולצעוק לכהנים.

#### צורת הנשיאת כפיים

**כג.** נשיאת כפיים בעמידה לעיכובא, ואם אינו יכול לעמוד בלא סמיכה לא ישא את כפיו.

לצפון או לדרום הרי הם בצדדין שלפניהם, אבל העומדים מאחוריהם ממש אינם בכלל ברכה, ואם הם אנוסים כגון שאינם יכולים לעבור לפני המתפלל הרי הם ג"כ בכלל ברכה. – שיעור לפני הכהנים נקבע לפי הפנים ולא לפי פרישת הידים, וכל שעומדים מפני הכהנים ולחוץ הרי זה צדדין שלפניהם, אבל אם גוף הישראל בשוה עם הכהנים שבאופן זה פניו בשוה לעורף הכהן צ"ע אם מתברר.

**לג. איתא** בגמ' שאדם נמוך שעומד מאחורי אדם גבוה פשיטא שהוא בכלל ברכה, אע"פ שהגבוה מסתיר לו את פני הכהנים וזה נקרא פנים כנגד פנים, וכן התיבה אינה מפסקת, ומסקנא שאף מחיצה אינה מפסקת, [שוב הראוני בלקוטי הלכות שכתב שלא יעמדו הכהנים מאחורי התיבה שגבוהה יותר מפניהם, ודקדק מלשון הרמב"ם פט"ו ה"ח שכתב ואם היתה מחיצה בין הכהנים ובין המתברכין אפי' היא חומה של ברזל, הואיל ופניהם למול פני הכהנים הרי הם בכלל ברכה, וכונתו אע"פ שהמחיצה מסתירה, מ"מ כיון שפניהם כנגד פניהם דיינינן כליכא מחיצה, וכ"מ בכס"מ, ובלקוטי הלכות כתב שזה דוחק, וצ"ע כונתו שהרי בגמ' אמרו מפורש דומיא דאריכא באפי גוצא, וכן בתיבה גבוהה, וחומה של ברזל ג"כ מתפרשת שגבוהה כחומה שמסתירה לגמרי, מיהו ודאי דרך כבוד הוא שהכהן רואה פני העם ולא כנגד דופן], ומשכח"ל בעומד בעזרה שהוא הפרוזדור ליכנס לביהכ"נ, וכן בעזרת נשים שהוא ג"כ בכלל ברכה, אבל מי שעומד לגמרי בחוץ ואינו שומע הברכה ואינו אנוס אינו בכלל ברכה, אע"פ שהוא נמצא בצד מערב של ביהכ"נ, הכהנים מברכים גם את העם שבשדות שאינם יכולין לבא לביהכ"נ אפי' אונס ממון וכיו"ב, אבל הנמצאים בביהכ"נ בפנים אחורי הכהנים ואינם מגיעין לפני הכהנים אינם בכלל ברכה.

יקריא עד שתגמר התיבה מהכהנים, ועד שיגמר אמן מפי הציבור, ולכתחלה יקריא מתוך הסידור בדאפשר, ואם לאו מקריא בעל פה, ואם אין מקריא יגידו הכהנים הברכה בלי מקריא.

**כט. הכהנים** צריכין לברך בקול רם, דהיינו לא בלחש ולא לצעוק אלא בקול בינוני כאדם שאומר לחבירו, ואם מברך בלחש לא יצא, אבל א"צ שישמעו כל המתפללים הרחוקים.

#### דיני ישראל המתברכים

**ל. ראוי** לציבור לעמוד בשעה שהכהנים מברכין, שהרי השכינה עמהם, ויש לציבור לכוין לבם ודעתם לברכה, והרבה השגיחו חז"ל שלא יהא דבר שיטריד את השומעים ויסיחו דעתם מהכונה, ולמדנו שהכונה בברכת כהנים דבר גדול, וכן אמרו בגמ' כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין, ולכן אמרו שאפי' פסוקים מענין הברכה לא יאמרו באמצע, ויש לעמוד באימה ובכבוד ראש, ולא להביט הנה והנה, ואסור ללמוד באמצע ברכת כהנים, ולענות קדיש וקדושה אינו מחויב כיון ששומע ממקום אחר ולא במקום זה, ומ"מ רשאי לענות במהירות באופן שאינו מפסיק הרבה, כגון בין ברכה לברכה או בין תיבה לתיבה.

**לא. הציבור** צריך לעמוד פנים כנגד פנים לכהנים, ואם עומדים בצדדין שלפניהם יצדדו פניהם לכהנים, אבל אין זה מעכב כיון דסו"ס עומדים לפניהם, ובפרט כפי מה שנהגו הכהנים לסבב פניהם פעמיים בכל ברכה.

**לב. העם** שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, ואם הדוכן בולט לכוון מערב נמצא שהעומדים בכותל המזרחי הם אחורי הכהנים וצריכין לילך לפני הכהנים בשעת הברכה, ויש להדר לעמוד לפני כל הכהנים, מיהו קצת יש להקל כיון שבשעה שהכהנים מסתובבים פניהם

לכתחלה, וכן נהג גיסי הגרד"ח הכהן זללה"ה לפני אאמו"ר זללה"ה.

לז. הש"ץ חולץ מנעליו קודם חזרת הש"ץ, ונוטל ידיו [אם יכול לעבור לפני המתפללים, ואם לאו יסמוך על מה שנטל שחרית, וטוב שיכוין לזה מתחלה וישמור ידיו לכונת נ"כ], וכשמגיע לרצה זו משהו אע"פ שנושא כפיו באותו מקום כדלעיל דין י"ד, [ועי"ש במקום שהולך מהתיבה לדוכן], ואם שכח חולץ מנעליו לאחר ברכת הטוב שמך.

לח. הש"צ אפי' ישראל אינו עונה אחר הכהנים אמן מפני הטירוף, וכהיום שיש סידורים רשאי לענות אמן, חוץ מעל ברכת אשר קדשנו.

לט. ביהכ"נ שכולה כהנים כולן עולין לדוכן ומברכין לעם שבשדות, ואם יש יותר מעשרה [אפי' אחד, ועבה"ל בזה], הרי היותר מעשרה עולים והעשרה נשארים ועונין אמן, [ואם הש"ץ עולה עמהם והם עשרה בצמצום נראה שמברכין בלא מקריא, ויכול אחד מהם לקרא כהנים לכולם כדעת רב חסדא בגמ', ומסתברא דאף כשרק היותר מעשרה עולין קוראין להם כהנים], ואם יש ישראל אחד הרי כולן עולין בכל גונא, כמו כשיש הרבה ישראלים.

מ. כהן העומד בברכות ק"ש אם יש כהנים אחרים יצא חוץ לביהכ"נ, ואם אין שם כהן אלא הוא אפשר דרשאי להפסיק בין הפרקים, וכן בפסוקי דזמרה, כן כתבו בשם כף החיים, וצריך לעקור רגליו ברצה, ומ"מ לא יאמר שום תפלה לפני ולאחריה.

#### אחר הנשיאות כפיים

מא. כשהכהנים עולין לדוכן פניהם למזרח וכשמחזירין פניהם לציבור

לד. יחיד המתפלל תפלת י"ח עם הש"צ, או שהגיע להטוב שמך עם הש"צ, ממתין ושומע ברכת כהנים, ורשאי לענות אמן על ברכת הכהנים יברך וגו', ולא על ברכת אשר קדשנו.

לה. יחיד שנמצא באמצע תפלת י"ח ושומע ברכת כהנים, אין הדבר ברור אם צריך להפסיק כדין עבד שרבו מברכו, או"ד כיון שנמצא באמצע התפלה אינו כרבו מברכו, שהוא נחשב כעם שבשדות כלפי ברכה זו, שאינו משלים לעשרה כמו שאינו משלים לחזרת הש"ץ, רק בדאיכא תשעה כדין אחד ישן, ולכן לא חשיב שרבו מזמינו לברכו, ואע"פ שהוא מתברך דלא גרע מעם שבשדות, מ"מ לא קאי עליה אמור להם, שאין לכהנים לדבר אליו כשהוא מדבר אל המלך, ושמעתי מאאמו"ר זללה"ה שהוא מפסיק מעט, [להתייחס לקבלת הברכה], וממשיך מעט, [שלא להפסיק תפלתו], כגון שממשיך קצת בין ברכה לברכה או כיו"ב לפי הענין, לצאת ידי שניהם, דלצד שא"צ להפסיק הרי אין זה דרך כבוד לעמוד לפני המלך ולא להמשיך תפלתו, ואסור לו לענות אמן.

#### שליח ציבור כהן

לו. ש"צ כהן בזה"ז שמתפללין מתוך הסידור רשאי לישא כפיו כיון שאין חשש שיתבלבל ולא ידע לחזור לשים שלום, ונראה דעת ר"ה שגם כשיש שם כהנים אחרים רשאי לישא כפיו עמהם, וזה דלא כהשו"ע שפסק כמהר"ם, דדוקא בדליכא כהן אחד ותתבטל ברכת כהנים התירו, וכ"ד האחרונים, אבל אין נראה כן דעת הראשונים, ויותר יש לחוש לביטול עשה מחשש שיתבלבל, וכ"ד הפר"ח, וכבר כתב המג"א שכן המנהג, וכתב המ"ב שאפשר שהנוהגין כהפר"ח אין מוחין בידם שהרי המג"א לא מיחה ביד הנוהגין כן, ולמש"כ יש לנהוג כן

במנחה בתענית ציבור כיון שאצלו אין זה תענית כמדומה שאינו נושא כפיו כיון שאינו משלים לציבור, משא"כ במוסף שאפי' אכלו ושתו כל הציבור ג"כ נושאים כפיהם, שאין הדין משתנה מפני מאורע, (ואמנם בירושלמי הוכיחו מהא דנושאים כפים במוסף ש"מ שאין לאכול סעודה קודם מוסף, מיהו אין הדין משתנה ע"י מאורע), ולענין נעילה ביהכ"פ צ"ע אם חולה שאכל נושא כפיו.

**מט.** בתענית ציבור [ביום שאין בו נעילה] איתא בגמ' שנושאים כפיים כיון שמתפללין מנחה מאוחר, ונמצא שזמן נשיאת כפיים סמוך לשקיעה"ח כמו בנעילה, ולא יבואו להחליף ולישא כפיים במנחה דעלמא, ולפ"ז בעינן סמוך לשקיעה"ח ממש, ואפי' מפלג המנחה לא דמי לנעילה.

מיהו כתב מרן זללה"ה שמאחר שנקבע הדין בגמ' דהאידינא פרשי במנחה דתעניתא, לא משתנה הדין גם אם הקדימו להתפלל, ובאמת במאורע שהתפללו מוקדם מבואר באחרונים מעשה שאירע ובירכו הכהנים מוקדם בתשעה באב, והנדון כהיום שרבים מתפללין מנחה גדולה האם יש לשנות את הדין, וכבר הכריע מרן זללה"ה דכיון שאין חשש ברכה לבטלה שהרי אם עלה לא ירד, לכן ראוי לישא כפיים בכל זמן, ואאמו"ר זללה"ה סייע הדברים דכיון שהמתפללין מנחה קטנה אין מדקדקים שיהא סמוך לשקיעה"ח דוקא, נמצא שגם הם צריכין לסמוך על דברי מרן זללה"ה שכבר נקבע הדין דהאידינא נושאים כפיים במנחה דתעניתא, וחשש קלקול למנחה דעלמא לא שייך כהיום.

פונים פניהם לדרום ומשם למערב, וכשחוזרים פונים פניהם לצפון.

**מב.** הכהנים הופכין פניהם מן הציבור רק כשמתחיל הש"ץ שים שלום, ואינם רשאים לכופף ידיהם ואצבעותיהן אלא לאחר שהפכו פניהם למזרח.

**מג.** לאחר שהחזירו פניהם אומרים רבון העולמים עשינו כו' השקיפה עד וברך את עמך ישראל, ואין מסיימין ואת האדמה, ובפשוטו יש להסמיק הבקשה לברכת כהנים מיד, והאחרונים כתבו ע"פ רש"י להסמיכה לשעה שהציבור עונים אמן על ברכת שים שלום.

**מד.** אין יורדין מן הדוכן עד שהש"ץ מסיים ברכת שים שלום.

#### בדני הכהנים

**מה.** בהן בעל מום נושא כפיו, ואם יש מומין או צבע בידיו שהעם מסתכלין בו לא ישא כפיו, וכהיום שמכוסים בטלית כשר בכל ענין, ועי' דין ט'.

**מו.** אם אינו יכול לעמוד בלא סמיכה מחמת חולי או זקנה אינו נושא כפיו, ועי' דין כ"ו.

**מז.** שכור בין מיין בין משאר משקין לא ישא כפיו, - שתה מיץ ענבים דהיינו יין מגתו כיון שאינו משכר כתבו האחרונים שעולה לדוכן אך כיון שהמג"א פוסל ימתין מעט.

**מח.** מי שאכל ושתה קודם מוסף נושא כפים במוסף, שהרי גם בשתה יין התיירו כשיצא מהשפעת יינו, ואף אם קידש על היין ושתה רביעית הרי יין שלפני המזון ושביתך המזון אינו משכר, כמ"ש במ"ב סי' צ"ט, אבל

## סימן יד

## במצות וקדשתו

טו"מ ונשים פסולות], מיהו יש לשאול דרי"ש גופיה מנליה שזו כונת התורה, ולכאורה יליף כן מקראי דחטאת ועולה דמייתנין בזבחים, אלא שבהוריות ראו בגמ' לקצר והביאו דרי"ש הבין כן מקראי דחטאת ועולה, ואאמו"ר זללה"ה כתב דזה קים ליה לרי"ש מסברא דוקדשתו בא לומר לכבודו, וכבוד היינו לתת לו ראשון, וכיון דאפקיה לכבוד בלשון קדושה ילפינן מיניה לקרבן, ויפה העיר ב"א הר"א נ"י דלהכי מייתי מדרי"ש לומר שגם בין בנ"א המקודש קודם, אבל בשתי מצוות פשיטא לן דמקודש קודם, ובדרי"ש שמענו להקדים הכהן לישראל.

## בדרשא דוקדשתו בעל כרחו

והנה בתו"כ וביבמות פ"ח ב' מייתנין וקדשתו בעל כרחו שאם לא רצה [פרש"י שאם לא רצה להתקדש מן טומאה ומנשים פסולות], דפנו, [הכהן וקדשו בעל כרחו], ומבאר דוקדשתו היא שלא ישא נשים הפסולות לכהונה, ולא יטמא למתים, ורש"י בחומש פי' דהא דרי"ש ילפינן מקדוש יהיה לך דכתיב בסיפא דקרא, וההיא דוקדשתו אפי' בע"כ ילפינן מרישא דקרא, ובלשון הפסוק זה מיושב, דקדוש יהיה לך משמע לך לישראל לקדשו בהנהגת הישראל, וקדשתו שתעשה את הכהן קדוש ובזה שייך גם להכריחו, [ובאדרת אליהו כתב שזו גם כונת רש"י בשמעתי שכתב וקדשתו כי את וגו', כלומר דאסיפא דקרא סמך קדוש יהיה לך, וכן נדפס בגליון הגמ' בשם מגדל דוד ומצפה איתן, אבל אין נראה כן דהו"ל לרש"י לאתויי סיפא דקדוש יהיה לך, כמו שהביא בחומש, אלא

גיטין נ"ט ב' דתנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה, ביאור לשון לכל דבר שבקדושה

א. גיטין נ"ט ב' דתנא דבי ר' ישמעאל וקדשתו לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון כו', יש לעי' מה הוא לשון לכל דבר שבקדושה, הול"ל וקדשתו לפתוח ראשון כו', ונראה דה"ק וקדשתו תנהג בו כמו שנוהגין בדבר שבקדושה, דכמו שבכל מקום המקודש קודם כדתנן בזבחים ובהוריות, ה"נ יש לנהוג בכהן כדבר המקודש, וזהו וקדשתו שתעשנו קדוש לך, לכבודו כדבר המקודש, (אבל אין לפרש דלהקדימו בדברי קדושה קאמר, דא"כ הול"ל להקדימו ראשון לכל דבר שבקדושה, א"נ לפתוח ראשון ולברך ראשון ובכל דבר שבקדושה, ועוד דמנה יפה לא משמע רק קרבנות).

## מקורו דרי"ש דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו

ויש לעי' מנליה לרי"ש דכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, ובזבחים פ"ט ב' מייתנין קראי לדם חטאת מפני שמכפר, ואברי עולה מפני שהם כליל לאישים, ומהם יש ללמוד לכל המקודש שמקדימין אותו, ובהוריות י"ב ב' אמרינן מנה"מ דכל המקודש קודם דתדבר"י וקדשתו כו', וביאר אאמו"ר זללה"ה דכיון שכשרצון התורה לומר שיקדימו את הכהן תחלה, אמרתו בלשון וקדשתו, ש"מ שקדושה היא סיבה להקדמה, דאל"כ הול"ל וכבדתו וכיו"ב, [מיהו אם רי"ש מודה לדרשא דוקדשתו בע"כ, א"כ איצטריך קרא לאפוקיה בלשון קדושה משום

קודם, ותדיר מפורש בתורה, וע"כ שגם מקודש דאורייתא, ואפשר לדחות דמהא דרי"ש קים ליה הכי מייטנן הראי', ורי"ש קים ליה מקראי דחטאת ועולה כמש"כ לעיל, אבל גם במו"ק כ"ח ב' מייטנן מהכא לפרושי קרא דאבל כחתן וחתן ככהן לישב בראש, ובשמעתין ג"כ מקשינן דדאורייתא הוא, ומשמע שיש כאן כח דאורייתא להחשיבו כדבר קדוש, ולא רק לדפנו.

### שם וליטול מנה יפה ראשון

ב. שם לפתוח ראשון ולברך ראשון וליטול מנה יפה ראשון, נראה שאם יש רק מנה אחת אינו מחויב ליתנה לכהן, שלא אמרו אלא לכבדו להיות ראשון, אבל אינו מחויב להפסיד חלקו עבור הכהן, מיהו לבחור מנה יפה ראשון חשיב ג"כ כבוד בלבד, כיון שכל המנות שוות, והיתרון של היפה לא חשיב הפסד ממון.

ולפ"ז י"ל שהאמוראים שלא למדו מכאן לקריאת התורה, היינו משום שיש הרבה פעמים שלא היו נותנים לכהן עלייה באותו יום כלל, כגון שיש כהן אחד או שניים בביהכ"נ של מאה ישראלים, שהכהן המקבל ראשון כל פעם, מקבל הרבה יותר מהישראלים, וזה חשיב על חשבון הישראלים, ואין לחייבם כן מכת וקדשתו.

### בדברי הירושלמי

ובירושלמי לא הזכירו דרשת רי"ש כלל, ואמרו דרשב"י דילף לה מקרא דותנה אל הכהנים בני לוי סבר דדאורייתא הוא, ומשמע קצת דלא פליג אמתני', שהרי אמרו שם דריב"ל ור"ח סברי שהוא מדבריהם, ואם איתא דהיינו מתני', א"כ ממילא מובן דהאמוראים ס"ל כסתם מתני', ולפ"ז מתפרש כתלמודן דגם למ"ד דאורייתא יש כאן תקנה מפני דרכי שלום.

והנה כל האמוראים בירושלמי לא חשו משום וקדשתו, דדהא ר"ח אמר שבעיר שכולה

כונתו לבאר היכן כתובה תיבת וקדשתו, אבל בתו"כ מרבינן בעלי מומין מקרא דקדוש יהיה לך, כלומר דלאחר שאמר הטעם כי את לחם א' הוא מקריב, הוסיף קדוש יהיה לך מכל מקום דהיינו גם כשאין שייך טעם זה שהוא מקריב במקדש, כיון שבניו כהנים יהיו, ואכילתו ג"כ מכפרת, וכן איתא בתו"כ לענין טומאת כהנים קדושים יהיו אפי' בע"כ, כי את לחם וגו' והיו קדש אפי' בע"מ שאין בהם טעמא דמקריבין.

ולפ"ז פשטיה דקרא דוקדשתו לענין פסולי כהונה שנקראו בתורה קדושה, וכן לענין טומאת מת מקדושים יהיו, ואע"פ שגם ישראל העובר על ד"ת מלקינן ליה, אפ"ה איצטריך לאשמועינן בעשה ול"ת שאינו שוה בכל, שהכהן מרגיש בזה מעלה בעלמא ולא פסול גמור, שהרי ישראל הנושאם בנותיו כשרות לכהונה, ולכן צריך הוראה לב"ד להשגיח עליו, [וכן לענין טו"מ, ושאסור לטמאון, וביבמות שם משמע שהכהן צריך להחמיר בספיקות יותר מישראל, אבל לא הועתק כן בפוסקים לדינא.

והתו' בחולין פ"ז א' ד"ה וחיבו כתבו דכהן קורא ראשון מדרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא, ולענין שיקבל עלייה ראשון שפיר יש לקיים כן, שהרי כל ישראל חייבין בקריאה, וכמו שהוכיח אאמו"ר זללה"ה מהא דאין נותנין תחלה לכל הכהנים שבביהכ"נ, ואם יש שבעה כהנים בביהכ"נ, לא יקבל ישראל עליה לעולם, וע"כ דלא יהיבין ליה אלא מעלה להיות ראשון, אבל לא לקבל הכל לעצמו, אבל אכתי עיקר הדבר שהוא ראשון, אין לנו מקור שזו אסמכתא, ומהא דמייטנן בהוריות דכל המקודש קודם מקרא דוקדשתו כדרי"ש, הוכיח אאמו"ר זללה"ה דדרשא גמורה היא מהא דאפקיה רחמנא ללפתוח ראשון בלשון קדושה, ומהא דמיבעיא לן בזבחים תדיר ומקודש מי



חסידות היא להקדים הכהן, כדעבד ר' פרידא במגילה כ"ח א' וריב"ל בירושלמי בשמעתין, והא דת"ח קודם ילפינן בהוריות מקרא דיקרה היא מפנינים מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים, ויש שם קרי וכתוב, דקרינן מפנינים, וכתוב מפנינים לשון לפני ולפנים, והחמירו בגמ' דחייב מיתה אם נתן לע"ה להקדימו, והיינו ברבים, מיהו למעשה נהגו לכבדו תמיד בציבור מפני השלום, וכמ"ש בשו"ע סי' קל"ה ס"ד וממילא גם אינו חייב מיתה, דלא מיקרי משניאי כשאין באפשרותו לקרות לפניו, וכ"כ במ"ב ס"ק ט"ז בשם האחרונים.

### ביאור ענין ליטול מנה יפה ראשון

בפשוטו ליטול מנה יפה ראשון, היינו שיש לו זכות לבחור לעצמו ראשון מנה הכי יפה שיבחר, ואין זה ענין לחלוקה שכתבו תו' דהתם מיירי בחלוקת רכוש, וכאן מיירי בסעודה שמחלקין מנות לכל המסובים, והם מנות שוות ויש לו לבחור לעצמו המנה שירצה שהוא הראשון ליטול מנה, אבל במ"ב סי' ר"א ס"ק י"ג כתב שהישראל צריך ליתן לכהן מנה יפה ראשון לכל המסובים, ומשמע שהמלצר המחלק נותן לכהן ראשון, ונותן לו מנה יפה מתוך המנות, וכנראה פי' כן משום חילוק התו' שלא יטול הכהן מנה יפה לעצמו.

### אם ת"ח המברך במקום ע"ה אומר ברשות

#### הכהנים

נראה דת"ח המברך במקום ע"ה אין לו לומר ברשות הכהנים, דמוכיח דאינהו חשיב מיניה, מיהו אם זה נוסח בעלמא בלי ליטול רשות באמת, א"כ אין בזה חסרון ולא תועלת, וכמ"ש במ"ב סי' קס"ז ס"ק ע"ה בשם המ"א שאם לא נטל רשות מהכהן לא מהני שאומר ברשות הכהן, שו"ר בד"ח אות מ"ז שכתב ומכאן סמך למנהגנו שנוטלין רשות

כהנים קורא ישראל ראשון, וש"מ דלא חייש כלל לוקדשתו, שהוא מתבטל כשהישראלים מועטין, וכן ריב"ל הזכיר ד"ז כחסידות שלא בירך לפני כהן, והיינו באינם שוין ממש, כמ"ש תו' מגילה כ"ח א' בדר' פרידא, ומ"מ מדלא הזכירו בירושלמי טעמא דוקדשתו משמע שאין בזה אלא משום דרכי שלום, - יש לדקדק למה אמרו במגילה שם בשוין אם איתא דעיקר חשיבותו דוקא בזה שנוזהר לכבד את הכהן אפי' באינן שוין, דבשוין חייב מן הדין, וי"ל דקמ"ל דדוקא בקרובין להיות שוין, אבל היכא שהישראל רבו של הכהן או מופלג ממנו, אין לו ליתן לכהן, דכיון שהחילוק בתורה גדול ביניהם, ונותן לו מפני הכהונה, א"כ יש לחוש שיהא ניכר שכח כהונה עיקר טפי מתורה, ולכן אמרו בשוין כלומר שקרובין להיות שוין, דבזה לא נפגם כבוד התורה.

מיהו מצינו בירושלמי ברכות פ"ה ה"ב דבשלשתן שוין מהלך הכהן באמצע, ואם לא מהלך החשוב באמצע, וש"מ שהוא מודה לוקדשתו וכשאין לישראל הפסד בדבר, עליו לכבד את הכהן, ואכתי ר' פרידא וריב"ל הרי קיבלו עלייה לאחר הכהן, ולא הפסידו בגלל הכהן רק את ההקדמה, וא"כ משום וקדשתו הם חייבים בדבר, וע"כ דבאינן שוין ליכא חיוב וקדשתו כלל, אע"פ שהוא ג"כ ת"ח, ולכן החשיבוהו מדת חסידות.

### לענין הלכה

ג. לענין הלכה דרשא דרי"ש מוסכמת בגמ' בשמעתין ובמו"ק כ"ח ב' נדרים ס"ב א' הוריות י"א ב', ודעת רוב הראשונים והאחרונים שדרשא גמורה היא מדאוריתא, ואף אם זו אסמכתא יש כאן חיוב גמר מדרבנן, מיהו בת"ח וע"ה אסור להקדימו לפניו, ובאינן שוין אע"פ ששניהם ת"ח, מותר לו להקדימו, אלא דמדת

האידינא שאין נותנין כי אם מעט לאכול מפרוסת הברכה.

שם מאי מברך יהי רצון כו', מבואר דיהי רצון מיקרי ברכה ולא תפלה, וכן מציינו לעיל ז' א' באותו נוסח שנקרא ברכה ונקרא תפלה, וכן מו"ק ט' ב' תענית ה' ב' מגילה כ"ח א'.

**שם נ"ה א' כוס של ברכה לברך ואינו מברך, אם חומרנו משום חסרון ברכת אורח או משום זלזול בברכה**

ה. שם נ"ה א' ואמר רב יהודה שלשה דברים מקצירין ימיו ושנותיו של אדם, מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, מפרשין בגמ' דכתיב ואברכה מברכך, פרש"י והמברך בהמ"ז מברך לבעה"ב, ודייק המג"א סי' ר"א סק"ה מזה דדוקא באורח הדברים אמורים ובכוס בהמ"ז, ואין כונתו דדוקא כשמברך על הכוס, דה"ה אם מזמן בלי כוס, אלא שביאר דברי הגמ' בכוס של ברכה היינו בהמ"ז, מיהו גם בלא כוס איכא חיוב ברכת האורח לבעה"ב, ובמ"ב ס"ק י"ד הבין כונתו דבלא כוס ליכא חיוב ברכה ותמה בשעה"צ מנין לו, ובאמת אין כונת המג"א אלא לפרש לשון כוס של ברכה שבגמ', ואם בגמ' לאו דוקא כוס, ה"ה להמג"א, ונקט כוס אורחא דמילתא, [מיהו אפשר לומר דכשכולם ממתינים לכוסו, הרי הם ממתינים לברכתו ועונין אמן על ברכת בעה"ב, משא"כ בדליכא כוס שהם מסתלקין בגמר בהמ"ז, אבל ל"מ כן אלא משום שאינו מברכו קאמר], ולפ"ז צ"ע למה אין אנו מחמירין בברכת האורח את בעה"ב שהרי אמרו ע"ז דמקצירין ימיו של אדם, ועוד דאורח שלא נתנו לו לברך על הכוס, למה לא יברך את בעה"ב בעצמו, ובשעה"צ אות י"ד כתב דכהיום שאומרים הרחמן הוא יברך את בעה"ב, אפשר שאין שייך ענין זה.

מהכהנים בבהמ"ז, ואפי' במקום שיש ת"ח גדולים.

**ברכות מ"ו א' בוצע מברך ע"ס הגמ'**

ד. ברכות מ"ו א' בוצע מברך, בפשוטו הטעם מפני שהתחיל במצוה, כמ"ש רש"י מ"ב בהא דתנן והוא אומר על המוגמר דכיון שהתחיל בברכות האחרונות גומרן.

שם ואיהו כמאן ס"ל כו', ר' אבהו ויתר על זכותו כדי להתברך מר"ז, ומשמע דאי לאו דאמרה רשב"י לא ה' ראוי לר' אבהו לסרב מלברך כדין הבוצע מברך, דכיון שזה מגיע לו הר"ז כמסרב לקבל כוס של ברכה, (עמש"כ בברכות נ"ה א' שטעם זה שייך גם בבעה"ב שאינו מברך).

שם בעה"ב בוצע ואורח מברך כו' כדי שיברך לבעה"ב, מבואר כאן דענין אורח אינו דוקא כשבא לעיר ואין לו היכן לאכול, דהא הכא עשה סעודה לרבנן שהיו בני העיר, ומ"מ כיון שהוא המארח אותם בסעודה זו שייכא ברכת האורח לבעה"ב שהביא לו ליהנות משלו.

שם כדי שיכצע בעין יפה, יש לעי' מהו עין יפה, הרי בפשוטו הככרות שבוצע עליהם הם מעט, וא"כ גם אחר שבוצע גומר ככרות הבציעה, ומביאין עוד ככרות, ואפשר דבעה"ב נותן לכל אחד פרוסה גדולה להמוציא, וזה נותן הרגשה של עין יפה וגם כבוד הברכה, ועי' תו' פסחים ק"ו א' סוד"ה הוה, ועי' שבת ק"מ ב' האי צורבא מרבנן דלא נפישא ליה ריפתא לא ליכצע, [ועמהרש"א שם, ותלוי בגרסאות אם יש שתי מימרות בגמ'], ואפשר שמחלק מהמוציא שלו לכולם, ואח"כ אוכלין כל אחד מככרו, ולכאורה פשיטא שאם אין לו מספיק למה יחלק משלו, שו"ר בד"ח אות כ"ב שכתב דאפשר שבימיהם היו נותנין לכל אחד פרוסה גדולה אכולא שירותא, ואיכא עין יפה משא"כ

ויש ללמוד מכאן שגדול נותן רשות לישראל במקום כהן, דכמו שנותן לתלמיד לפני הרב, אע"פ שכבוד תורה קודם לכהונה, ה"ה שנותן לישראל במקום כהן, דכיון שהזכות שלו, הרי הוא נותן משלו.

מיהו בבעה"ב שאינו גדול, דאיתא בשו"ע שיש לו זכות לוותר על ברכת האורח ולברך בעצמו, נסתפק בבה"ל ד"ה ואם, דאפשר שאם אינו מברך בעצמו הרי הוא צריך ליתן לגדול, ולפ"ז ה"ה שצריך ליתן לכהן בשוין, [וק"ק דבסק"ד כתב שיכול ליתן לקטן שבאורחים, דומיא דרב, ולעיל כתבנו דבעה"ב גדול שאני, כרבי ורב ור"ח], ולכאורה נראה דהיינו דוקא בלי סיבה מיוחדת, אבל כשבעה"ב מוותר על ברכתו של האורח, מפני שיש לו ענין מיוחד לכבד את פלוני, אין לחייבו ליתן לגדול או לכהן, ועוד דנהי דאמרו ליתן לכהן ראשון, אבל בעה"ב שמארח אורחים בכל שבת אינו בדין שיתן לכהן כל השבתות, שלא אמרו אלא ראשון קודם הישראלים, אבל לא שיקח להם את הכל.

שם מ"ב סק"ז למי שירצה היינו דאפי' כו', כ"ז ממג"א, ויש לעי' למה לא פי' כונתו שיכול לבחור מהאורחים את הקטן שבהם, וכמ"ש במ"ב סק"ד.

### שם ס"ב דין חכם וכהן מי קודם

ז. שם ס"ב לא יקדים חכם ישראל לכהן ע"ה לברך לפניו דרך חוק ומשפט, אבל לתת לו החכם רשות שיברך אין בכך כלום, למעשה צריך ליהדר בזה כיון דסתמא נותנין לו משום כהונה, ולא כו"ע ידעי שהחכם נתן לו מדעתו, ומתרגלים לכבד את הכהנים אפי' ע"ה, ואולי בגלל זה נמנעו מלהבליט חשיבות הכהנים.

שם אבל כהן ת"ח מצוה להקדימו שנאמר וקדשתו, יעוי' במ"ב סק"י"ב שאפי' אם

מיהו עיקר פרש"י מחודש, דודאי פשטות הגמ' בכל מי שנתנו לו כוס לברך בהמ"ז, בין אם אינו אורח, ובין אם נותנין לאורח אחר לברך במקומו, ומברך את בעה"ב שהוא כמברך, אפי"ה יש בסירובו זלזול בברכה, והוא עונה אמן, כמו כשנותנין לו ס"ת לקרות דאע"פ שהוא שומע קרה"ת, מ"מ הוא מזלזל בכבוד התורה לקרות בה בעצמו, ונענש בגלל הזלזול, כך הדין בבהמ"ז שמזלזל בזה שאינו מברך בעצמו בהמ"ז, וזה קאי על כל בהמ"ז, ומה שהביאו פסוק ואברכה מברכך זה רמז שכ"ש שאברכה את המברך את ד', דומיא דקרא דכי הוא חיך ואורך ימיך, שאין הפסוק מוכיח על העולה לקרוא בתורה, ומ"מ ילפינן מיניה שזלזול בכבוד התורה שאינו רוצה לעשות מעשה לקרוא בתורה מקצר ימיו, ה"ה המזלזל בזכות לברך בעצמו בהמ"ז, [שוב הראוני שכ"כ בדרך חיים למהר"ל מפראג], וכהיום שכולם מברכין בפ"ע ליכא ענין זה כ"כ, ומ"מ צריך ליהדר כיון שיש בזה זלזול בברכה, (ועשעה"צ אות ט"ז לענין לחזר שיתנו לו כוס של ברכה, שאינו יודע אם שייך ד"ז כהיום שכולם מברכים, ומ"ש ואולי מה שעונים ברוך שאכלנו כו' ד"ז צ"ב דודאי העונים ברוך שאכלנו ברכה גמורה היא) ועוד דברכת בפה"ג רק הוא מברך, וגם עונין אחריו אמן בכל ברכה.

### שו"ע סי' ר"א ס"א דין נתינת רשות דגדול ודבעה"ב

ו. שו"ע סי' ר"א ס"א גדול מברך כו' ואם רצה ליתן רשות לקטן לברך רשאי, כדאשכחן ברבי שנתן לרב ולא לר' חייא, דכיון שזכות הברכה שייכת לרבי, יש לו רשות לעשות בה כרצונו, וגם כשרב מברך חשיב כבודו של רבי, ואפי' לא הי' רבי בעה"ב שייך ענין זה כיון שנותן משלו.

איסור מעילה, דסו"ס פוגע בקדושתו שמכריחו לשמשו.

ולפ"ז נחא דלא אשכחן שיהא אסור לבקש טובה וחסד מכהן, ועובדא דר"ת שבהגהות מרדכי גיטין סי' תס"א הוה מדעתו דומיא דעובדא דירושלמי, ולכן אין מובן שאלת השואל ולא תשובת ר"ת, שהרי בירושלמי מבואר שתלמיד לרב מותר, ומבואר דאף בזמן האמוראים כשאין ביה"ק קיים איכא ד"ז, וזה כתשובת ה"ר פטר, אבל בפשוטו תלמיד לרב עדיף שזה לטובת הכהן, וכל הנדון כשעושה לטובת הישראל, וגם בזה מהני מחילה, ואפשר שר"ת דיחויא מדחי ליה במקום לומר דהכא הוה תלמיד לרב, [וכ"כ הט"ז ס"ק ל"ט, אבל מ"ש מוקדשתו עי' באה"ט, ובירושלמי לא יליף לה מוקדשתו], וכבר הביא במ"ב סי' קכ"ח ס"ק קע"ה דתלמיד לרב או לאדם חשוב כיון דניחא ליה שרי לכו"ע, ולאדם אחר הט"ז מחמיר דוקא בדאית ליה טוה"נ מזה, ובמ"ב כתוב וטוב להחמיר לכתחלה, ולפמשנ"ת שעיקר האיסור דומיא דכלים שהישראל משתמש, משא"כ כשהכהן עושה, ממילא אין איסור אלא בע"כ דדמי למעילה, מיהו אם מבקש ממנו דבר שאין נוח לו לסרב, ולא נחא ליה כ"כ, בזה יש מקום לאסור דהו"ל כעושה מעשה בגופו בע"כ, כמו במכריחו בשוטים דלא מהני מה שהכהן עושה בע"כ, להתיר מפני שהכהן עושה את המעשה והישראל רק גורם, דמ"מ יש כאן פגיעה כמו במשתמש בכלים, [ואין סברא להקל לכהן להשתמש בכהן, דסו"ס שימוש של הדיוט הוא, ומה שהביאו מרבא צ"ע דהא רבא לא הוה כהן, אבל תלמיד לרב א"צ ראיות דשרי, שהרי זוהי עובדא דירושלמי דר"ה גופיה נשתמש בו בתחלה, ואף בשימושו לבנו לא מיחה, דסו"ס הי' גדול ממנו].

הישראל גדול ממנו כו', והיינו שמקדימו בגלל הכהונה, ועמש"כ לעיל סק"ב דלהכי אמרו בגמ' בשוין, לומר שאם זה רב ותלמיד או שיש הפרש גדול ביניהם, אסור להקדימו בגלל הכהונה, ורק כשקרובין להיות שוין, אין בזיון התורה כשנותן יתרון לכהונה.

שם שנאמר וקדשתו לפתוח ראשון ולברך ראשון, יעוי' במ"ב ס"ק י"ג שזה חיוב מדאורייתא, וכ"נ בגמ' ובראשונים כמשנ"ת לעיל סק"ג, מיהו אין מחויב להפסיד בשבילו, אלא לכבדו בהקדמה, וזהו לכל דבר שבקדושה, כל מה שצריך לנהוג בדבר קדוש, אבל אין לאדם להפסיד שלמים שלו, כדי שחבירו יקריב עולתו.

### בדין איסור השתמשות בכהן

ח. ירושלמי ברכות פ"ח ה"ה מנין המשתמש בכהונה מעל ר' אחא בשם שמואל ואומרה אליהם אתם קדש לד' והכלים קדש מה כלים המשתמש בהם מעל אף המשתמש בכהנים מעל, הא דמדמי להו לכלים היינו משום שאין פדיון לכלי שבת, וה"נ לכהנים, ולכן לא מהני ששוכרן בדמים ליחשב כפדיון, כיון שהכהן משרת ואין לו פדיון.

מיהו אם הכהן משרתו מרצונו מותר, כהאי עובדא דר"ז הי' משרת את רבה בר ר"ה ואת ר"ה מתחלה, ולא נמנע ר"ה מזה מעיקרא, שלא אמרו אלא דומיא דכלים שמשתמשים בהם אחרים, אבל מה שעושה הכהן מדעתו מותר, ולפ"ז אפשר דדוקא המניח עליו משא בע"כ או מכריחו לעבוד מעל, אבל לבקש ממנו טובה לא שמענו שיהא איסור בדבר, דלא חשיב הישראל משתמש אלא הכהן עושה מדעתו, ובמעילה לא מעל בכה"ג, כיון שהישראל לא עשה את המעשה בגופו, מיהו אם מכריחו לעבוד, אע"פ שהכהן עושה את המעשה, י"ל דעובר

ט. דינים שנתבארו.

א. מצות עשה מן התורה לכבד את הכהנים לפי שהם משרתי ד', ויש לכבדם ככלי שרת, ולכן יש להם דין קדימה לדרוש ראשון ולברך ראשון, ולקבל מנה יפה ראשון, וכן להיות ש"ץ בשוין כ"כ במ"ב סי' נ"ג ס"ק ל"ו, ובמור"ק כ"ח ב' מבואר שיושב בראש.

ב. לברך ראשון היינו רק דין קדימה לענין הכבוד שהוא הראשון, אבל א"צ הישראל להפסיד לגמרי את זכותו וליתנו לכהן, כגון שיש רק מנה אחת, ומה"ט מקבל רק כהן אחד עליה, ואח"כ לוי וישראל, וכן בבהמ"ז יכולים לעשות סדר שכל יום מקבל אחד, והכהן ראשון בסדר, אבל למחר יקבל ישראל, - ואם יש כמה כהנים יקבלו כולם המנות תחלה, ולא דמי לקרה"ת, שיש רק שבעה קרואים.

ג. כשעומדים בתור ליכנס יש לכבד את הכהן ראשון, כמ"ש הריטב"א מו"ק כ"ח ב' לענין דין שמקדמין אותו, כדאמרינן נדרים ס"ב א' שרו ליה תגראי ברישא כו' מה כהן נוטל בראש כו', וכן בכל דבר, ולא דוקא בדברי קדושה, בד"א ששניהם באו כאחת, אבל אם בא הישראל תחלה ואח"כ בא הכהן א"צ להקדימו, שכן הדין בדבר שבקדושה, שאם התחיל להתעסק בקדשים קלים ואח"כ הגיע קדשי קדשים אינו עוזבו ומקריב את הקדשי קדשים, וכן הדין להחיות ולפרנסה ולהלואה, מיהו מותר לישראל למהר ולהקדימו, שזו הוראה לב"ד ולגבאי צדקה, ויש לעי' אם זה ג"כ תלוי בבאו בב"א, דיש סברא לומר דכ"ז שלא נתנו חייבין להקדים את הכהן, וזה צריך הכרע לפי הענין.

ד. כשמביאים הרבה מנות יחד לשלחן, ואין חילוק בין הראשון לאחרון אלא

משהו, אפשר שא"צ לדקדק להקדים את הכהן, אבל אם מביאים בזא"ז, יש להקדים את הכהן.

ה. בד"א בשוין, אבל ישראל ת"ח קודם לכהן ע"ה, ואסור להקדימו ולא לומר ברשות הכהן, וואם יש צורך להקדים הע"ה צריך שידעו שקיבל את זה מהחכם, מיהו אומרים שפיר הפיוט נודה לשמך אע"פ שכתוב שם ברשות הכהנים, ובמקום שנהגו לומר סתם ברשות הכהנים בלישנא בעלמא אע"פ שלא נטלו רשות מהם, אפשר שמותר ידיעי שזהו לשון כללי לכל האופנים, והרי באמת לא נטל רשות מהם רק החליט להם שהוא המברך, ואם שניהם ת"ח אם הישראל גדול מהכהן הרי הוא קודם לו, מיהו בכה"ג כיון שגם הכהן ת"ח יש מדת חסידות לישראל הגדול ממנו להקדימו, ובשכר זה זוכה לאריכות ימים, אבל יש להזהר שיהא ניכר שהגדול מכבדו מרצונו, ולא ילמדו מזה להחשיב הכהונה טפי מהתורה.

ו. הכהן יכול למחול על כבודו בשוין או בפחות ממנו, ובאופן זה אומרים ברשות הכהן, אבל לומר ברשות הכהן בלי לקבל ממנו רשות, לא מהני מידי.

ז. בביהכ"נ אין לכהן למחול, אבל אם כבר קיבל עליה בשבת בשחרית ורוצה לצאת במנחה מביהכ"נ כדי שיקבל ישראל אין מוחין בידו, אבל אין לבקש ממנו לצאת.

ח. אם כהן נמצא בביהכ"נ ואינו מתפלל ולא יוצא קרה"ת במנין זה א"צ ליתן לו, ובכה"ג טוב שיצא מביהכ"נ משום פגם, אא"כ ניכר שאינו שייך לקריאה זו.

ט. כהן בעל מום שאינו ראוי לעבודה דינו ככהן לכל דבר, אבל קטן אינו עולה לתורה, ואין חיוב לכבדו לפני הגדול, דפשוט שכשלא הגיע לחינוך אינו בכלל, וה"ה משהגיע לחינוך

עד שיהא איש, ועי' מ"ב סי' רפ"ב ס"ק י"ב  
ובשעה"צ שם.

י. בירושלמי אמרו שהמשתמש בכהן מעל,  
[ומבואר שם שתלמיד לרב מותר  
לשרתו, שזו טובת הכהן], והובא ברמ"א סו"ס  
קכ"ח, וצ"ע אם תלמודן מודה לזה, מיהו דוקא

כשמכריחו לשרתו או שמניח עליו דבר משא  
בע"כ, אבל מה שעושה הכהן מרצונו מותר, וכן  
חסד שבנ"א רגילים לעשות זל"ז אע"פ שמבקש  
ממנו מותר, [ושמעתי שכ"כ בתשובת ערוך  
לנר], מיהו אם מבקש ממנו באופן שלא נעים לו  
לסרב, הר"ז כמכריחו בשוטים, ואע"פ שאומר  
שמוחל לא מהני, אא"כ ידוע שניחא ליה.

## סימן טו

## בדיני כיבוס ותספורת בשבוע שחל בו ת"ב

**תענית כ"ט א' משנכנס אב ממעטין בשמחה**  
**בפלוגתא אמוראי בלכבס ולהניח, ובטעם**  
**איסור כיבוס**

**ב. שם אר"נ לא שנו אלא לכבס וללבוש אבל**  
**לכבס ולהניח מותר, יש לתמוה א"כ מ"ט**  
**נקט איסור כיבוס, הרי אין כאן איסור כיבוס**  
**אלא איסור ללבוש, שהרי המכובסים מקודם**  
**ג"כ אסור ללבוש כמ"ש הרמב"ן מהא דאמרינן**  
**בסמוך בכלי פשתן שאסור ללבוש, וכן מבואר**  
**בגמ' ט"ו א' שהמקור לאיסור תכבוסת נלמד**  
**מלבישי נא בגדי אבל, ש"מ שהאבילות בלבישה**  
**ולא בכיבוס, וכן דיני אבל כל שלשים לכו"ע**  
**שמותר לכבס ואסור ללבוש, ותניא בסמוך ונוהג**  
**אבל מר"ח ועד התענית, וש"מ שעיקר האיסור**  
**הלבישה כמו באבל, וכיון שלבישה בכל ענין**  
**אסור, א"כ כביסה בכל ענין מותר, שאם מכבס**  
**ולובש תיפוק לי משום איסור לבישה.**

**ולעומת זה גם דברי ר"ש צ"ב, מאיזה טעם אסרו**  
**לכבס ע"מ להניח, הרי אבל לאחר**  
**שבעה שאסור במגוהצים, אפ"ה מותר לו לכבס**  
**ולגהץ, וכן אנשי משמר אסורין בכיבוס ע"מ**  
**ללבוש ומותרין לכבס כדי להניח, וגם בתוך**  
**שבעה פ"י הרמב"ן שהאיסור משום עשיית**  
**מלאכה, ולא משום לבישת מכובסים, וא"כ גם**  
**בשבת זו מהיכי תיתי לאסור, וביאר הרמב"ן**  
**[בסי' ס"ט] הטעם דכיון שאיסורו שוה בכל אדם**  
**שלא יעשו מלאכה שאינה צריכה ויבואו בה ליד**  
**חשד או לידי תקלה, למדנו מדבריו שאין שום**  
**טעם לאסור מעשה הכיבוס לומר שהוא משכח**  
**האבלות ודלא כפ"י המפרש [הנדפס ע"ש רש"י**  
**וכמדומה שאינו לרש"י כמ"ש בשם הגדולים,**  
**שו"ר שחזר בו וכתב שמדברי הראשונים**

**א. תענית כ"ט א' משנכנס אב ממעטין בשמחה,**  
**ביבמות מ"ג ב' תניא מר"ח ועד**  
**התענית העם ממעטין מעסקיהן מלישא ומליתן**  
**מלבנות ולנטוע ומליארס ומלישא, והובא בטור**  
**סי' תקנ"א ובב"י האריך אם לתלמודן רק במידי**  
**דשמחה אסור כבירושלמי, או בכל מו"מ ובנין**  
**ונטיעה.**

**שם אר"י בריה דרשב"ש משמיה דרב כשם**  
**שמשנכנס אב ממעטין בשמחה כך משנכנס**  
**אדר מרבין בשמחה, פ"י דרב יליף ממתני' דקתני**  
**שיש להתאבל בזמן צרתן של ישראל, ומינה**  
**שיש לשמוח בזמן שמחתן, ולשון כשם לא**  
**בא לבאר גודל השמחה, אלא עצם הענין שיש**  
**ללמוד ממתני' להתנהג בשמחה בזמן שמחתן**  
**של ישראל, ואאמו"ר זללה"ה כתב דמהא**  
**דמשהו להו להדדי משמע דדינא הוא שיש לחזר**  
**אחר שמחה באדר, ועי"ש דאדר בלבד בד"ז,**  
**ולא ניסן.**

**שם ב' אר"פ הלכך בר ישראל כו', אפשר שהמזל**  
**נחלש מכח האבל ומתחזק מכח השמחה, עי'**  
**הוריות י"ב א', א"נ כמ"ש תו' דמגלגלין זכות**  
**ליום זכאי וזה גורם לחזק המזל.**

**שם לתת לכם אחרית ותקוה כו' אלו דקלים וכלי**  
**פשתן, פ"י שהכין הקב"ה בבבל תמרים רבים**  
**שיהא להם אוכל בזול, וכלי פשתן שיתפרנסו**  
**מהם, כמבואר ב"ב צ"א א' שבני ישראל**  
**שבבבל פרנסתם מכלי פשתן, וזהו לתת להם**  
**אחרית ותקוה שהכנתי לבני ישראל בבבל מזון**  
**ופרנסה.**



כתב דש"מ שיש בכיבוס משום שמחה, דהיינו היסח הדעת והתעסקות בהנאות של אדם שקט ושליו, וזה ע"פ המפרש וכמש"כ לעיל, מפני שאין שום טעם לאיסוריה דר"ש, אבל עפ"ד הרמב"ן דהטעם משום גזירה ניאח.

**ובטורי** אכן רצה לחדש דלר"נ מותר ללבוש המכובסים מקודם, והדבר קשה לחדש מחלוקת יסודית כזו בעיקר הבנת איסור כיבוס, ואין סמך בגמ' למחלוקת נוספת, והיה מקום לומר דלכו"ע האיסור רק לכבס וללבוש, שזוהי התעסקות מושלמת של היסח הדעת, שהעוסק בכיבוס ע"מ ללבוש מראה שהוא מסיח דעתו לגמרי מהאבילות, ולפ"ז לפרש דכלי פשתן המגוהצין שאסור ללבשן היינו דוקא כשגיהצן בשבת זו, אבל כבר נתבאר שאין איסור בכיבוס משום שמחה והיסח הדעת אלא הלבשה אסורה כמ"ש הרמב"ן, ואף לפרש"י שהוסיף טעם באיסורו של רב ששת, אבל מודה שעיקר האיסור הלבשה כדילפינן כיבוס מקרא דלבי נא בגדי אבל, והלום ראיתי בריצ"ג שפי' שרק המגוהצין בשבת זו אסור ללבוש, ועי"ש עוד במה שהשווה שבת זו לשלשים של אבל, ולקמן סק"ד נתבאר מדברי הרמב"ן דשבת זו חמירא טפי.

**שם** אמר רב ששת תדע דבטלי קצרי דבי רב, מבואר שלא הי' לר"ש הוכחה אחרת אלא ממנהג הישיבה, והרמב"ן הוכיח שאף סדינין ומטפחות הידים אסור, דאל"כ למה בטלי, ובפשוטו י"ל שאין מצוי בישיבה אלא בגדים, ולכן קצרי דבי רב בטלי, שאינם עוסקים במלאכתן בשביל דברים קטנים, וכ"מ במסכת שמחות פ"ז דפונדא ופסיקא ואנפיליא וכובע של ראש מותרין, הובא ברמב"ן ובב"י יו"ד סי' שפ"ט בשם רי"ו ועי"ש בד"מ, [והרי"ף במו"ק כ"ג א' גרס דרבא נפק בהימנינותא רומיתא

נראה שעיקרו כן לרש"י רק נוספו בו דברים, ומרש"י הנדפס בעין יעקב ג"כ נראה שאין הכל לרש"י, וכן הביאו עוד הוכחות משאר מקומות שאינו לרש"י, וצ"ע, ולא ביררתי הדברים, אך במקום שהדברים מתמיהים יש לדעת שאיתרע חזקתיה], שנראה כמסיח דעתו מהאבילות בזה שעוסק בכיבוס בגדים [והעתיקוהו האו"ז בשם רש"י, וכן הב"י והמ"א, ועמ"ש אאמור"ר זללה"ה להטעים דבריו בזה], אלא באמת אין שום חסרון במעשה הכיבוס, מיהו עי' לקמן סק"ד דבפשתן שכיבוסו קל והוי מלאכת עראי מותר לכבס ולהניח, וזה מתיישב יותר לפרש"י, וכן בירושלמי סבר ר' יונה כר"נ ואמר וכי יש לאסור לכובס לעשות מלאכתו בשבת שחל בו ת"ב, פ"י דכיון שאינו עושה ללבוש הרי זו מלאכה בעלמא, ואין טעם לאסרו לעסוק במלאכתו.

**ובזה** מיושב טעמיה דר"נ שלא רצה להמציא גזירה מחודשת באיסור כיבוס, שלא מצאנו ד"ז באבל ובאנשי משמר, ולומר שכאן החמירו יותר מפני שזה דבר ציבורי, וכיון שזה נוגע לכל ישראל חששו יותר לתקלה וחסד, ואם מלשון כיבוס שאמרו, הרי באנשי משמר אסרו כיבוס ומותרין לכבס ע"מ להניח, וה"נ אמרו כיבוס כיון שאסור ללבוש רק בגד סמוך לכיבוסו, אבל אם לבשוהו כבר אע"פ שהוא עדיין נראה נקי כחדש מותר ללבושו, ולכן הזכירו הכיבוס, ולגודל הפשיטות שידע התנא שאין מקום לאסור מלאכת הכביסה בשבת זו, לכן סתם איסור כיבוס, מהטעם שכתבנו, וגם אגב אנשי משמר דלכו"ע מותרין לכבס ולהניח, אלא ששם גם הלבשה מותרת, ולא מצי למיתני בענין אחר, אבל מ"מ חזינן דקתני אסור לכבס והיינו דוקא ללבוש.

**שו"ר** בספר אאמור"ר זללה"ה שכתב בטעמיה דר"נ ע"ד מש"כ, אבל בטעמיה דר"ש

שם לעולם לכבס וללבוש וכשאינן לו אלא חלוק אחד, יש לעי' ואם יש לו שני חלוקים למה לא כיבס את השני בע"ש לכבוד שבת הבאה, וצ"ל שלא היה סיפק בידו לכבסו בע"ש כשהחליף חלוקו לשבת, כגון שנתאחר ברחיצתו לשבת, ולפ"ז אוקימתא דר"נ באין לו אלא חלוק אחד אינה רחוקה כ"כ, דביש לו שני חלוקים סתמא אין להתיר לו מפני כבוד השבת, דהיינו שאסור לו לסמוך שיכבסו בחמישי לכבוד שבת.

ועוד נראה דמתני' אתיא לאשמועינן שכבוד שבת מתיר איסור לבישת בגדים מכובסים שזהו עיקר האיסור, אבל איסור לכבס ולהניח אפי' לרב ששת גזירה בעלמא היא מפני החשד והתקלה ואין כ"כ חידוש להתיר ד"ז מפני כבוד שבת, ונמצא שגם לר"ש עיקר חידוש המשנה באין לו אלא חלוק אחד שמותר ללבוש, ושוב אין דוחק לר"נ לאוקומה באין לו אלא חלוק אחד, שהרי גם לר"ש זהו עיקר חידוש המשנה.

**בירושלמי** סבר ר' יונה כר"נ, ופריך ליה ממתני', ומשני ר' יונה בשם רב המנונא לתספורת הושבה, שעיקר חידוש המשנה דמותרין לספר לכבוד שבת, ושם לא הוזכר מאן דפליג על ר' יונה, [ובשמעתין רה"מ מוטיב אר"נ, ובפשוטו אין זה רה"מ שבירושלמי], ואדרבה נראה לר' יונה תמוה לומר דליבטלו קצרי בשבת זו.

**שם** [וכי הא] דאמר ר"א אר"י מי שאין לו אלא חלוק אחד מותר לכבסו בחולו של מועד, לכאורה מייתי מינה דחלוק שכיבסו בערב יו"ט צריך לחזור ולכבסו לכבוד יו"ט אחרון, א"נ מייתי מינה שיש אדם מכבס ולובש הבגד מיד בעלותו מן הכביסה, שהרי זהו ההיתר שאיזורו מוכיח עליו, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה דמייתי מינה שחכמים קבעו הלכות למאורע רחוק כזה, ולא אמרו שמקרה רחוק אין מוציאין אותו מן

סומקתי חדתא, ומשמע שאף המיינא אסור, ולפנינו פרש"י חימוצתא חלוק, (וק"ק דתרווייהו אין מתאים ללבוש אדום), ור"ח וערוך גרסי הימצתא ואולי ט"ס הוא ברי"ף לפי שבה"ג וריצ"ג העתיקו הא דמס' שמחות באותה ברייתא דפסיקא שרי וסיימו בההיא דרבא בחימוצתא], ואפ"ה בטלי קצרי וש"מ דלא טרחי לכל דבר מועט, שו"ר שאין ללמוד ממה שהתירו במס' שמחות לאחר שבעה, דבשבוע שחל בו יש דברים שהחמירו יותר, כמו לבישת בגדי פשתן המגוהצין, ועמשנ"ת בכ"ז בארוכה לקמן ע"ד השו"ע יו"ד סי' שפ"ט ס"א.

לרב נחמן מבואר שאסור לכבס קודם חמישי כיון שחזור ולובש צריך לכבסן קרוב לשבת ככל האפשר, [ומסתברא דליל חמישי ג"כ אסור דלא ניכר כבוד שבת], אבל לר"ש שהוא מניח לשבת אין חילוק מתי מכבסן, ואפ"ה לא התירו אלא סמוך לשבת שבזה ניכר שעושה כן לצורך שבת, מיהו הדין אמת לר"ש גם בחלוק שחזור ולובשו מיד.

### שם מתיב רב המנונא בחמישי מותרים מפני כבוד השבת כו' כל הסוגיא

ג. שם מתיב רב המנונא בחמישי מותרים מפני כבוד השבת כו', פי' כשחל ת"ב בע"ש ואינו יכול לכבס בת"ב עצמו, ולכן מותר בחמישי כמבואר בסוגיא בסמוך, והקשו שהרי השבת היא לאחר ת"ב שמותר ללבוש מכובסים גם בחול, והו"ל כמכבס להניח ובלא כבוד שבת ג"כ מותר, וא"ת תיקשי לר"ש מאנשי משמר דג"כ תנן בחמישי מותרין מפני כבוד השבת, ומודה ר"ש דלכבס ע"מ להניח מותר, וי"ל דבאנשי משמר גם השבת בתוך משמרו ואי לא כבוד שבת היה אסור לכבס ע"מ ללבוש בשבת, אבל בת"ב שחל בע"ש הרי בשבת הוי לאחר התענית דבחול ג"כ שרי.

אינו מושלם בבבל, ובה מיושב מה שאמרו פסחים ק"ט א' שבארץ ישראל שמחת הנשים ביו"ט בכלי פשתן מגוהצין, אבל הרמב"ן [סי' ק"ב] פירש בהדיא בשם הגאונים דכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ לבבל ולא משום כיבוס לארץ ישראל, ובמו"ק י"ח א' מבואר דשלח ר"י בר גיורי משמיה דר' יוחנן כלי פשתן מותר לכבסן במועד [בא"י, כדאמרינן שם ימה של טבריא], והיינו אותו אמורא ששלח בשמעתין דאע"פ שאמרו כו' אסור ללובשן, ופי' הרמב"ן שהם מתכבסין בקל, ומתלכלכין בקל, וכן ביאר הטעם בכיבוס שלנו שהוא מלאכת עראי, והעתיקו הטור בסי' תקנ"א, משמע שאין טורחין הרבה וסומכין על הגיהוץ, וכיון שמלאכת עראי היא התיירה, ומשמע שאף הכיבוס בא"י גרוע בהם, וצ"ל דאפ"ה שמחים בא"י בכלי פשתן המגוהצין, שהם נקיים מספיק ע"י הכיבוס, וע"י הגיהוץ הקל נעשים משובחים ומשמחים, [ובמו"ק כ"ג א' מבואר דבלבנים איכא טפי שמחה מצבעונים, דהא קי"ל שרק לבנים חדשים אסורין באבל, ולפ"ז אפשר דבבבל שהיו עניים כדאמר שבת קמ"ה ב' היו שמחים אפי' בצבעונים, אבל בארץ ישראל היו שמחים רק בלבנים מגוהצים, ואין הענין תלוי בצורת הכיבוס רק בעניות ועשירות].

והנה מבואר בשמעתין שמותר לכבסן להניח ולא ללבוש, ויש לשאול מ"ט הרי למאי דקי"ל כר"ש חזינן שלא חילקו בין כיבוס ללבישה, ולמה בכלי פשתן חילקו בזה, וביאר הרמב"ן דבמלאכת עראי לא גזרו, ולפרש"י שהעוסק בכיבוס מסיח דעתו, הדבר מובן לחלק בזה, דכיון שא"צ עסק גדול לכיבוס, לא הוי היסח הדעת כ"כ, ולדעת הרמב"ן שהענין משום חשד ותקלה צ"ל דדוקא במי שמשקיע הרבה בכיבוסן חששו לתקלה וחשד, וזה מסתייע מההיא דמו"ק י"ח א' שמותר לכבסן במועד.

הכלל, ועי' מו"ק י"ד א' דאי לאו דאיזורו מוכיח עליו לא היו מתירין, והובא בתו'.

שם מיתיבי אסור לכבס לפני ת"ב אפי' להניח לאחר ת"ב, באבל לאחר שבעה ובאנשי משמר מותר, ולכן הוצרך להשמיענו שבתשעה באב אסור.

### שם וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם, ובדין כלי פשתן

ד. שם וגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם, גרסת ר"ח וגיהוץ של בני בבל ככיבוס של בני ארץ ישראל, ולשון שלנו ושלחם אמר רב אשי כתובות י' ב', (ואפשר שהאמורא שהביא הבריייתא תרגמה בלשון זו), ומבואר בגמ' שם שע"י הגיהוץ מתכבס הבגד ביותר, ובפשוטו אין זה ע"י המכבש שמהדקו, אלא ע"י חומרתא שמכים בה על הבגד, וחומרתא היינו כמין טבעת שדופקין בה על הבגד, וגם מיישרין אותו ע"י הטבעת, וזהו הנקרא גיהוץ כלומר שדוחק הבגד בהכאה או בגלגול כמו שעושה המכבש, ועי"ז נפרד הלכלוך מהבגד, ורש"י כתב שע"י שפשוף האבן מתנקה הבגד, ומשמע מדברי הרמב"ן שבבבל מכבסין בקל וסומכין על הגיהוץ של החומרתא, [ומשמע בכתובות שם שא"א לעשות בבבל כיבוס כשל ארץ ישראל, אפי' במאורע שצריך לבדוק בגד מדם, ופרש"י מפני שמימיהם יפים או שיש להם סממנים יפים, ואכתי צ"ע וכי א"א להביא סממנים מארץ ישראל או להכין מים צלולים, וי"ל שא"א להשהות את הבגד זמן רב, ואין מזומן בב"ד אפשרויות הכיבוס מיד]. ומותר לכבס כיבוס כזה כמו שמותר לכבס פשתן אפי' בא"י, שכיבוסו וגיהווצו קל, ועי' להלן.

שם וכלי פשתן אין בהם משום גיהוץ, לכאורה הי' נראה דמשום כיבוס בארץ ישראל יש בהם, שמתכבסים יפה והגיהוץ משביחם יותר, אלא הגיהוץ של פשתן קל ואינו מועיל כ"כ ולכן

לכביסתן כיבוס שלנו, ונראה שהמחבר העתיקו רק להוסיף עוד דעה לחזק המנהג, ע"ש, שו"ר בבהגר"א סי' תקנ"א סק"כ שכתב שעיקר הפירוש הוא דגיהוץ הוא חומרתא.

**הריטב"א** והר"ן הביאו דברי הריבר"י שכתב דכיבוס דארץ ישראל אסור אף בכלי פשתן, שלא אמרו אלא שאין בהם משום גיהוץ לבני בבל, שהגיהוץ אינו מחדש כלי פשתן להיותם כחדשים, וכיון שלא נתכבסו יפה בבבל לא נאסרו לגהץ, אבל כלי פשתן חדשים אסור לגהץ אפי' בבבל.

**אבל** הדברים מחודשים דפשוט לגמ' בכתובות י' ב' דגיהוץ שלנו ככיבוס שלהם לענין נקיות הבגד, וכן מתפרש בברייתא בשמעתין, וריבר"י ב"ג שלח שתי מימרות משמיה דר' יוחנן בכלי פשתן שמותר לכבסן במועד, ושאסור ללבשן מגוהצין, ומשמע שבא לומר שכיבוסן קל בכל מקום ואפי' גיהוץ, ולא משמע שהתירו לגהץ בבל מה שאסור בכיבוס בא"י, אלא אפי' משום גיהוץ אין בהם, דהא מבואר בגמ' שגיהוץ דבבל מכבס יותר מכיבוס של א"י, דהא מעברא חומרתא לדם.

מיהו מה שאמרו שאסור ללבוש מגוהצין, ולא הזכירו דאפי' מכובסין של בבל אסור ללבוש זה צ"ב, ופשטות הלשון דכיבוס של בבל מותר ללבוש בכלי פשתן, או בכל הבגדים, דאם כל כיבוס אסור מה יש להזכיר גיהוץ, ובדוחק י"ל דמילתא אגב אורחא קמ"ל דגיהוץ מותר, אבל פשטות הלשון דכיבוס שלנו מותר.

### בשיטות התנאים אימתי נוהג האבילות

ה. שם כ"ט ב' ושמואל אמר אפי' לאחריו נמי אסור, נראה דפלוגתתם בהבנת לשון שבת שחל ט"ב להיות בתוכה, אם הכונה כל השבת כדרשב"ג, או שלא דנו לאסור לאחר התענית כלל, וכלפי שאמר משנכנס אב ממעטין

ומעיקרא סברנו לומר דמותר לכבסן מפני שאין הכיבוס מושלם, ובדין ה' שיהא מותר ללבשם, והחמירו בזה כיון שזהו האופן המושלם ששייך בפשתן, וכיון דחומרא היא הקלו בכיבוס לחוד, וכן הדין בכיבוס שלנו, אבל הרמב"ן פשיטא ליה בכל הני שלבישתן אסורה מפני שמתייפים בכיבוס, וש"מ שאין כיבוסם גרוע, אלא שלא חששו לתקלה אלא בדבר גדול, דכיון שרואים שטורח הרבה לצחצחן, חיישינן שיבא לידי נסיון או חשד.

**ומבואר** בשמעתין דשבת שחל בו חמירא מאבל תוך שלשים, דהתם קי"ל דדוקא חדשים לבנים אסורין, ולת"ק ג"כ מכובסים מותרין, ואסור רק חדשים או ישנים שיוצאין מתחת המכבש, וכאן כל המכובסין אסורים, שלא התירו אלא לכבס כיבוס שלנו או גיהוץ כלי פשתן, וכתב הרמב"ן [בסי' ס"ט] דהטעם מפני שהוא אבלות של רבים דחמירא כדאיתא ביבמות מ"ג ב'.

### בשיטות הראשונים בהיתר כל שלשים יום לגיהוץ

**בנמו"י** מו"ק כ"ג א' ד"ה כל שלשים יום לגיהוץ פ"י כיבוס של א"י מים באפר או מים ונתר ובורית, ומקורו בפי' ה"ר יהונתן ושם כתב מים חמין, אבל יסוד דבריו מפני שגרס שכל שלשים אסור לספר ולכבס, וכבר האריכו תו' שם בשיטת הריב"א בזה, אבל דעת כל הראשונים שכל כיבוס מותר ואף ללבוש, ורק ת"ק אסר מגוהצים שיוצאין מתחת המכבש, ולא קי"ל כותיה, ועוד דבמו"ק י"ז ב' נראה דסתם כביסה בנתר ובורית, והקלו בתכפוהו אבליו לכבס במים, וכיון שכן א"א לפרש סתם כיבוס של א"י במים בלבד, וגם בחמין אין מקור לחדש כן, ועוד דמבואר כתובות י' ב' דחומרתא היינו גיהוץ, ולא נתר ובורית, ואטו בבבל לא היה נתר ובורית שקראו

השבת שלפניה מותרת, שהרי גם למאן דאסר לאחריו כשחל בשבת מותר, ולא משמע לכלול שתי השבתות בחד לישנא, ויש לפרש דבחל בשבת פשיטא שאינו בכלל שבת [שבוע] שחל תשעה באב להיות בתוכה, דכיון שביום תשעה באב עצמו אין נוהג אבלות, אינו משפיע לפניו כלום, שענין לפניו הוא בתחלת האבלות של התענית מתחלת השבוע, וכן לאחריו אינו אוסר מהאי טעמא, ואע"פ שהתענית נדחה, מ"מ אינו עיקר התענית לאסור לאחריו, ועוד דלאחריו ה"ז שבת אחרת כמבואר בנדרים ס' א' דשבת הוא יום השביעי של שבוע שעברה, ואין בכח הנדחה יותר מט' באב עצמו.

**שם** חל להיות בערב שבת מותר לכבס בחמישי מפני כבוד השבת, אבל אם חל בחמישי יכבס בערב שבת, דהא לאחריו מותר גם לצורך חול, ואף למ"ד לאחריו אסור כל שקרוב יותר לשבת עדיף, וזו כונת התנא בכיצד, דדוקא בחל להיות ע"ש נאמר הא דבחמישי מותרין מפני כבוד השבת, אבל בחל בחמישי דלאחריו מותר אין שום היתר מפני כבוד השבת.

**שם** לייט עלה אב"י ואיתימא ראב"י אהא, פ"י על הכיבוס בט"ב, ולא על הכיבוס בחמישי, ואמנם כבוד שבת דוחה ט"ב, אבל ה"י צריך לזכור לכבס בחמישי ולא להגיע לכבס בט"ב, אבל אם אירעו אונס בחמישי מכבס לכתחלה בע"ש, ולא לייטי ליה עלה.

**תוד"ה** בשני ובחמישי כו', הנדון אם מפטיר עולה למנין שבעה הוא בגלל שקריאתו בתורה רק מפני כבוד תורה, וכיון שאין כונתו לקריאת התורה אפשר שלא מנו אותו לענין שבעה, אבל אם קרא שבעה ואח"כ נתנו לשביעי להפטיר בנביא ודאי לא הפסיד חשיבות עליותו ע"י שגם הפטיר בנביא, וזהו דין המפטיר בת"ב שהוא מוסיף לקרא גם בנביא, ועיקר קריאתו

בשמחה קאמר שנוהגין אבל בשבת שחל בו ואסור לספר ולכבס, והכונה עד התענית.

**ולפ"ז** נראה דלמ"ד לאחריו מותר ה"ה דממעטין בשמחה רק עד התענית, אבל לאחר התענית מותר דהא בשבת שחל ט"ב בתוכה קתני סתמא שבת שחל ט"ב להיות בתוכה והדבר מובן דלאחר התענית מותר, וש"מ דלאחר התענית נגמרה האבלות לגמרי, ולמ"ד לאחריו אסור י"ל ג"כ שהאיסור נשלם בשבוע שחל בו.

**שם** כיצד חל להיות כו', אפשר לפרש הכיצד מתי מותר לכבס בחמישי, שזה רק כשחל בערב שבת, שא"א לכבס לאחריו לכבוד שבת, ואפשר לפרש שבא לומר דבחל באחד בשבת מותר בכל השבת.

**ואם** חל בשבת לכו"ע הכל מותר, כדאמר בירושלמי חל להיות בשבת שתי שבתות מותרין, וכ"ה לשון שבת שחל להיות ט"ב "בתוכה" פ"י באמצע השבוע דוקא, והטעם דאבלות של ט"ב משפיעה על סביבה, אבל כשחל בשבת אין בה אבלות, וממילא אינו משפיע לפניו, [ואין צריך לפרש הטעם מפני שנדחה ליום א' והו"ל כבשבת הבאה, אלא אפי' לרבי שחשב לבטל ת"ב שנדחה מגילה ה' ב', דכיון שהשבת מותרת אינה אוסרת לפניה, וגם הראשונים שהזכירו שנדחה כונתם כמש"כ], ולאחר השבת הוא רק בכח נדחה, ולא חל בו, ולכן אף למאן דאסר לאחריו, הכא שרי, ובחל באחד בשבת תליא בפלוגתא דרב ושמואל, וכמבואר בהדיא בברייתא בסמוך.

**ואאמו"ר** זללה"ה כתב דבכלל הברייתא דחל להיות באחד בשבת אף אם חל בשבת ונדחה לאחר השבת, ולפ"ז מבואר דשתי השבתות מותרות, אבל קשה דכל השבת מותרת דקתני בחל באחד בשבת היינו שבת שאחרי התענית, ובחל בשבת ונדחה החידוש שכל

אסר מר"ח אלא בחל בשבת ובאחד בשבת שאין שבוע שחל בה.

**שם** אר"י ושלשתן מקרא אחד דרשו דכתיב והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתי, הפסוק כלפי עם ישראל שלא יהא להם שמחת חג ור"ח ושבתי, ולא נתפרש איך למדו מזה לשבת של ט"ב, וכנראה פירשו האסמכתא על ביהמ"ק והשבתי כל משושה היינו החורבן של ביהמ"ק, וחדשה ושבתי של זמן החורבן, ודכוותה חגה היינו שיעור החג שמר"ח עד החורבן, וראו בכאן רמז לנהוג שיעור אבלות כשיעור זה.

**חגה פי'** רגמ"ה וכן בריצ"ג ועוד דמר"ח ועד התענית איכא שמונה ימים כנגד שמונת ימי החג, [אבל מ"ש המפרש חגה ר"ח, אינו מובן דר"ח לא מיקרי חגה, ועוד דהא כתיב חדשה, ואיך יתפרש חגה ראש חדשה, ובפשטיה דקרא חדשה היינו ר"ח, ועו"ק איך משמע מלשון חגה דהיינו מר"ח עד התענית, הול"ל מחגה], ומיושב מה שאר"מ מר"ח ועד התענית, ולא אמר עד לאחר התענית, כיון שלמד מהפסוק שיעור חגה שהוא שמונה ימים, ובירושלמי אמרו דרומאי נהגין חגה, ולא הזכירו כלל ר"ח, וזה מוכיח שנוהגין שמונה ימים, ומתפרש חגה כמו חדשה ושבתי.

**ויש** להוסיף דלר"מ שלאחר התענית מותר מיד, מתפרש חגה של ת"ב, דהיינו שיעור חגה עד התענית, וחדשה ושבתי קאי על כל השנה ר"ח ושבתי, אבל לר"י ורשב"ג דלאחריו ג"כ אסור, מתפרשים חגים של כל השנה, ולר"י חדשה כל החודש וממילא ע"כ שבתה היינו שבתות של כל השנה, אבל לרשב"ג שבתה עיקר כיון ששבת אינה זמן שמחה כמו חג ור"ח, לכן מפרש שהשבתי משושה של השבת היינו לענין שבוע שחל בו ת"ב, וכ"מ בירושלמי רבנן טבראי נהגו שבתה וחזרו לנהוג חדשה כצפוראי, ש"מ דחדש

בתורה, ולא דנו אלא במי שהפטיר וקרא בתורה לשם מפטיר, אבל כאן שקורא לשם קריאת התורה ומוסיף לקרוא בנביא בגלל ת"ב אין בזה חסרון של מפטיר דודאי עולה למנין.

**שם** אמר לך שמואל תנאי היא כו' שמואל לא ידע להני תנאי, שהרי לא נחלקו כמאן הלכה, אלא בכיזור לשון שבת שחל ט"ב להיות בתוכה אם הכונה כל השבת, מיהו אפשר דבסברא פליגי אם אחר התענית מתפשט מהתענית או לא.

והנה בפלוגתא דר"מ ור"י מבואר ענין זה דלר"מ לאחריו מותר כדקאמר בהדיא עד התענית ותו לא, ור"מ שאין דין לאחריו, וכדאמר רבא הלכה כר"מ, נמצא שבברייתא זו גופה הוזכרו תנאי דפליגי בזה.

**שם** רשבג"א אינו אסור אלא אותה שבת בלבד, כאן מבואר דלאחריו אסור שהרי בחל באחד בשבת אין לפניו אלא לאחריו, ובחל בשבת אין לפניו ואצ"ל לאחריו דבהדיא אמרו שחל תשעה באב ולא עשרה באב, דנדחה אינו קובע את יומו כלל.

**שם** ותניא אידך ונוהג אבל כו', יש לעי' מה נוסף בברייתא זו, ואפשר דלעיל מיירי בחל באחד בשבת ואם נתיר לאחריו נמצא הכל מותר כדתניא בברייתא לעיל מותר לכבס על השבת כולה, וס"ד שרק בזה החמיר רשב"ג לאסור לאחר התענית.

**שם** ותניא אידך ונוהג אבל מר"ח כו', יש לעי' מה נוסף בברייתא זו טפי מברייתא קמייתא, ואפשר שהיה מקום לימר דהא דאסר רשב"ג בחל באחד בשבת כל השבת שלאחריו, מפני שלא רצה להתיר לגמרי, אבל בחל באמצע השבת שחציה הראשון אסור, שמא לא היה גזור לאסור גם לאחריו, ודוחק, שו"ר בספר אאמור"ר זללה"ה בזה עי"ש, ואולי גם בדר"מ ס"ד שלא



מיהו סדינים לא הוזכרו בכלל דברים המותרים לכבס במועד, ואמנם סתם סדינים של פשתן שמותר לכבס כלי פשתן במועד, אבל ממה שלא פירשו משמע דסדינים של שאר מינים אסורין, ויש מזה מקור לאסורם באבל, דכיון שהם בכלל איסור ניוול במועד, הרי באבל הווי בכלל שמחה, [ועדיין י"ל שאין מטפחות הידים והספג בכלל איסור זה באבל].

**וכ"כ הראב"ד** הובא ברמב"ן שם [סי' ס"ט] דהנאת הגוף בשכיבה על סדינים מכובסים היא האיסור של כיבוס, כמו בגדים פנימיים של לבישה שאינם נראים בחוץ להנאות כבוד הבגדים, ומ"מ אסורין בכיבוס ולבישה, ובאמת הפסוק שאוסר תכבוסת נאמר באשה שלובשת בגדי אבל הנראין מבחוץ, אלא שהדבר מובן שהאבל כמו שאינו רוחץ ואינו סך כך אינו מתעסק בכיבוס בגדיו, וממילא כל בגדיו בכלל גם הפנימיים, וכשלוש מכובסים הרי הוא מתעסק בתיקון גופו כמו רחיצה וסיכה, ולאחר שבעה שאסרו רק כלים לבנים חדשים אבל מגוהצים ישנים לרבי או בצבועים חדשים לראב"ש מותר, והכי קי"ל, אפשר שלא אסרו בגדים פנימיים כלל, שאין מעלת לבנים חדשים או מגוהצים בבגדים פנימיים, וגם אין דרך לגהץ בגדים פנימיים שאינם נראין מבחוץ, אבל הפוסקים סתמו בזה, ועי' להלן בזה, ונפ"מ גם לענין סדינים לבנים חדשים שאינם בכלל האיסור של שלשים, כיון שעיקר המעלה המיוחדת בחדשים ולבנים דוקא היא בלבישה הניכרת לעין, ולא בסדינים שעל המטה.

**מ"מ לענין איסור שבעה** מסתברא דסדינים בכלל, כמו לענין מועד, דכיון שסדינים בכלל אסור לכבס במועד, ממילא הם בכלל אסור לכבס באבל, ובזה יש לפרש כמש"כ דסדינים מכובסין כרחיצה וסיכה דמו, אבל אכתי מטפחות הידים

ושבת מתאים לאלו שסוברין דלאחריו ג"כ אסור.

### בשו"ע ופוסקים בדין סדינים ומצעות ובגדים פנימיים

**ו. טושו"ע יו"ד סי' שפ"ט ס"א** וגם הסדינים והמצעות כו' וכן מטפחות הידים [והשלחן כ"ה בתוה"א אות ק"ב לענין ת"ב], דין סדינים ומצעות כתב הרמב"ן בתוה"א [סי' ס"ח] בשם חכמי הצרפתים והראב"ד, ודין מטפחות הידים כתב הרמב"ן מדנפשיה שאין ללמוד היתר ממועד, ולכאורה נראה שאין להביא רא"י מדברי התו' דס"ל שאיסור כיבוס הוא מפני שמסית דעתו מן האבילות, כדפרש"י דמה"ט אסר רב ששת לכבס אפי' להניח עי' לעיל סק"ב בסוגיא שם, ולכן אין להתיר שום כיבוס, אבל לדעת הרמב"ן שאיסור הכיבוס שמא יבא ללבשן או שיחשדוהו שדעתו ללבשן, א"כ י"ל דסדינים ומטפחות מותר להשתמש במכובסין ומותר גם לכבסן, שאין שמחה בניגוב הידים במטפחת נקיה.

וגם מה שהתיר מטפחות הידים במועד, פרש"י מפני שאפי' כיבסן קודם המועד צריך לחזור ולכבסן במועד, ומשמע דאי לאו האי טעמא היו גם המטפחות בכלל הגזירה שלא יכנס כשהוא מנוול ליו"ט, וכיון שמטפחות נקיות בכלל שמחת יו"ט, שייך לומר דבאבל אסור, אבל אפשר לומר שלא גזרו על המטפחות שלא יכנס כשהוא מנוול, כיון שאין זה ניוול היו"ט כ"כ לכן לא גזרו [וכגון שאינו מכויץ מלאכתו במועד], ולפ"ז אין מקור להחשיב מטפחות נקיות בכלל אבילות, וכמו שפשוט שאנשי משמר מותרין לכבס מטפחות הידים שאינם משמשיין במקדש, מיהו סדינים שמביאין עמהם למקדש כדתנן בתמיד כ"ה ב' ומתכסין בכסות עצמן י"ל דאסורין לכבסן.



בזה, שהרמב"ן שהוכיח לשבוע שחל בו ט"ב מהא דבטלי קצרי דבי רב, וכן הביא מדברי התו' לענין אבל תוך שבעה, אין ללמוד מדבריו לענין גיהוץ לאחר שבעה, דפשטות הדברים שאין מעלת חדש ולכן אלא בבגד חיצוני שניכר לעין בתפארתו, אבל מה שייך מעלת מגוהץ במטפחות הידים והספג, וכן בסדינים.

והרמ"א יו"ד סי' שפ"ט ס"ה ע"ד המחבר שכתב דכל שלשים אסור ללבוש בגד מגוהץ הוסיף או להציע תחתיו, וזה עפ"ד הראב"ד שכתב שיש הנאת הגוף בהצעה תחתיו, ואין מפורש בדבריו לאסור לאחר שבעה, אבל נקטו כן מסתמות שהנאת הלבישה היא הנאת הגוף ולא הנאת המראה, והוכיח כן מהא דלא שרינן ללבוש חדשים לבנים מתחת הבגדים, שאין בהם הנאת ראייה רק הנאת לבישה, ובאמת אין מפורש כן לאיסור כל שלשים, אלא דבגד שדרכו בגלוי לא יועיל לכסותו, ומהא דאסור בתוך שבעה ובשבוע שחל בו ט"ב אין ראייה, לפי ששם אסור אפי' מכובסים במים ואפי' כלי פשתן מגוהצין, ובזה י"ל שהנאת הגוף אסורה, או שגזרו על כל המכובסין, אבל במקום שאסור רק חדשים לבנים מגוהצין, הר"ז מפורש שלא אסור אלא ההתייפות, שהנאת הגוף בסדינים אין בה יתרון כ"כ במגוהצין חדשים ולבנים.

ותדע שהתירו פונדא ופסיקא ואנפיליא וכובע של ראש חדשים ולבנים, ובפשוטו הני חמירי ממטפחות הידים והספג, וממילא גם סדינים ומפות בכלל ההיתר, שלא אסור אלא ללבוש, ובבהגרא סי' תקנ"א ס"ק י"ג כתב דפנדא דבוקה בבשרו ולא התירו אלא מפני שאין בו משום גיהוץ, אבל מכח זה שהיא דבוקה בבשרו אין היתר, ומשמע דמפרש שכל הני מותרין בשבוע שחל בו, ולפמש"כ לא התירו אלא בשלשים, ואולי כונן ללמוד מדין שלשים

והספג לא שמענו, כיון שאינם עשויים לתענוג לגוף האדם, אלא לניגוב לפי שעה, ובלא ראי' אין לקבוע דינים נוספים.

מיהו אפשר דכשאסור כיבוס אסור כל הכלים הטעונים כיבוס, משום לא פלוג כדי שתתחזק התקנה, ולא התירו אלא אלו שאין מועיל כיבוסם מערב יו"ט, וכן באבל הכל אסור, והרמב"ן בדיני אבלות ישנה [אות ק"ב] הוכיח מהא דבטלי קצרי דבי רב שכל הכלים אסורין לכבס בשבוע שחל בו ט"ב, שאם מותר מטפחות הידים והספג והסדינים של מטה ומפה של שלחן, א"כ יש להם מלאכה לכבס כל אלו, וכבר כתבנו לעיל ד"ל דבבי רב עיקר הכיבוס היה בבגדי בני הישיבה, ולא עסקו במלאכתן בשביל כמה מטפחות יחידות, תדע דפונדא ופסיקא ואנפיליא וכובע של ראש מותרין בשלשים של אבל, כמ"ש הרמב"ן [סי' ס"ט] ממסכת שמחות, ואם ה"ה בשבוע שחל בו ט"ב, הרי שלא טרחו להתעסק בכביסות לדברים מועטין, מיהו אפשר דבשבת שחל בו גם אלו אסורין, כדמשמע שבשבעה הכל אסור, ושבת שחל בו דינו חמור יותר לענין לבישת בגדים ישנים מכובסים וכלי פשתן מגוהצים, ועי' בהגרא סי' תקנ"א ס"ק י"ג.

ובהגהות הרמ"ך על הרמב"ם פ"ה ה"ג כתב גם פשט המנהג להתיר מטפחות הידים המכובסין וסדינים, ונראה אסור מן הדין אע"פ שיותר בחולו של מועד כו', והיינו בתוך שבעה, ובאמת הרמב"ם שם כתב דין חדשים לבנים ומגוהצין בתוך שבעה והרמב"ן כתב דבשבעה הכל אסור, ובאמת בגמ' גבי שלשים נאמר, דבשבעה לא התירו אלא בתכפוהו אבליו וג"ז רק בנתכבס במים.

עוד בדין סדינים ומטפחות המגוהצין לאחר שבעה, באמת לא מצינו איסור מפורש

ובדין בגדים לאחר שבעה דעת הפוסקים דמדינא כל הבגדים אפי' המכובסין ומגוהצין מותרין, חוץ מבגדים לבנים חדשים, אבל נהגו להחמיר שאם כיבסן בחומרי ניקוי אין ללבשם עד שילבשם אחר שעה מועטת, מיהו דוקא כלים לבנים אסורים, ולפ"ז כל הבגדים השחורים והצבעונים אפי' חדשים מותרים לכו"ע, וכן פונדא ופסיקא ואנפיליא וכובע של ראש אפי' חדשים ולבנים מותרים, ונראה דה"ה מנעלים חדשים דעדיפי מאנפיליא, ועוד שאינם לבנים].

ונראין הדברים שלא נהגו להצריך שילבשם אחר אלא בבגד חיצוני שמתייפים בו כשהוא לבן ומכובס, אבל בגדי זיעה הסמוכים לבשר אינם בכלל המנהג, ויתכן שהם בכלל פונדא שאין דרך לגהצן, עי' לעיל מהגר"א, דלא משמע שנהגו להלביש בגדים כאלו לאחרים, וכ"כ בערוה"ש, ולעיל צדדנו דמדינא דגמ' לא אסרו אלא בגדים חשובים קצת להתייפות בהם, ולפ"ז גם לדעת ריב"א אין להצריך ללבשם אחר תחלה, ובשם הריב"ש כתבו דחלוק נהגו ללבשו אחר תחלה, וי"ל דחלוק הוא בגד ארוך ויכולין ללבשו כבגד חיצוני, וגם שייך בו מעלת גיהוץ וחדש להתייפות בו קצת, מיהו דוקא בלבן כמבואר בגמ', אבל בגדי לבנים הסמוכים לבשר אינם בכלל זה.

מי שנתלכלך בגדו מותר לכבסו בשבוע שחל בו ט"ב, שהרי גם בתוך שבעה מותר להחליף בגד מכובס בכה"ג, כמ"ש הפ"ת סי' שפ"ט סק"ב, וכאן שאין איסור מלאכה מותר לכבס כיון שמותר ללבשו, וישתדל לכבס במים בלבד כמו תכפוהו אבליו, וכ"כ הריצ"ג בשם תשובת רה"ג ושם נשאלה השאלה בנדה שטובלת או אדם שנטנפו כליו מה יעשה, והשיב בנדה שמותר כמו בחוה"מ, ולא התייחס לנטנפו כליו, אבל משמע שעל שניהם השיב להיתר, וכש"כ

דכש"כ בשבוע שחל בו דחמיר משלשים בדין מכובסין.

ויעוי' בט"ז סי' תקנ"א סק"ג לשון רש"ל דמטפחות הידים והשלחן נהגו היתר לכבוד שבת אפי' באבל, ושם כתב שבכתונת מחמירין באבל ומקילין בשבת חזון, ובגליון מהרש"א יו"ד סי' שפ"ט ס"א הביא תשובת מהרש"ל שלהחמיר באבל שלא ללבוש כתונת מכובס הוא חסידות של שטות, מ"מ למדנו מזה דמקילין במטפחות ומפות.

ולענין הלכה באבל לאחר שבעה לכו"ע מותר במטפחות הידים ומפות וסדינים שאינם לבנים אפי' חדשים, ונראה לדינא שאף לבנים שאינם חדשים מותרין, שלא נהגו לאסור מכובסין אלא בבגדים ולא במטפחות וסדינים, ואפשר להקל בזה כיון שכתבו כל הפוסקים שאף בבגדים לבנים שאינם חדשים אפי' מכובסין ומגוהצין מותר, אלא שנהגו להחמיר במכובסין בנתר ובורית שילבשם אחר מעט, ובמטפחות וסדינים לא שמענו שנהגו כן, ולכן נראה שיש להקל, מיהו בסדינים לבנים חדשים יש להחמיר כמ"ש הרמ"א ואף במטפחות ומפות השלחן יש להחמיר אע"פ שאפשר שהראב"ד לא החמיר בהני, דאפשר שרק בסדינים החמיר, שאין הנאת הגוף במכובסין אלא בשכיבה, אבל ניגוב ידיים וגוף לא חשיב הנאת הגוף, שהם שימוש לשעה.

אבל בתוך שבעה ובשבוע שחל בו ט"ב אין להתיר אפי' בצבועין וישנים ומכובסים, ואפי' מכובסים במים לבד, ואמנם כיבוס של בבל מותר, אבל כבר נהגו לאיסור כמ"ש בשו"ע סי' תקנ"א ס"ג, ובפרט שלא נתבאר מה דין שאר הארצות להקל בהן, עיקר איסור מטפחות אינו מפורש בגמ' לאיסור, ומ"מ כ"ה הסכמת התו' והראב"ד והרמב"ן והפוסקים שהעתיקו דבריהם.

ג"כ צורך מצוה או לא, ומסתמות הפוסקים נראה לאיסור, ולכן יש להקדים הגילוח לפני שבת, מיהו מר"ח עד שבת כיון דאיסורו משום מנהג מסתברא לקולא, וכן כשחל ט"ב בשבת שאיסורו משום מנהג.

ויש להסתפק כשאמרו וכל שער שבו דהיינו בית השחי וביה"ס, מה הדין במי שרגילה ליטול שער הרגלים אם זה ג"כ בכלל כל שער שבה, או"ד דוקא מקום ריבוי שער אסור, ובמצורע מצאנו שמעביר תער על כל בשרו וא"כ משמע שג"ז בכלל גילוח, אבל לשון תספורת לא משמע על שערות מפוזרות, כדאמרין שבת צ"ד ב' מלא פי הזוג שטים, ובשערות הידים והרגלים יש ריוח גדול יותר ממלא פי הזוג בין שעה לשערה, וגם אין דרך בני"א לגלחם, ולכן סתמא אין זה בכלל תספורת, ולצורך טבילה מסתברא לקולא.

**דין לבישת בגדים מכובסים באבל אחר ז', ובגדי שבת, ובגדים חדשים, ובגדי זיעה, מטפחות ומפות וסדינים חדשים**

שו"ע יו"ד סי' שפ"ט ס"ג בהגה י"א דאסור ללבוש בגדי שבת תוך ד' שבועות כו', מדינא דגמ' אין איסור תוך שלשים אלא בחדשים לבנים, ורבא לבש בגד חדש צבוע, ולפ"ז מעיל ומכנסים שחורים מותרים, וכן הנשים מותרין ללבוש בגדי צבעונין חדשים, וכבר כתב בד"מ דמבואר בגמ' שאין איסור מכח זה שהם חדשים. מיהו פשטות המנהג שאסרו כל בגד חדש אפילו שחור או צבעונים, שהאיסור מפני שהוא חדש, וכן בגדי שבת סתמן שחורים לפי המנהג, ונראה דבטעם כל דהו יש להקל בבגדי שבת וכיו"ב, כגון לאב ואם של החתן והכלה וכל שבגדי חול ממעטין בשמחה קצת, וגם בשמחת בר מצוה וברית ופדה"ב יש להקל בבגדי שבת.

שיכול לנקות כתם שנעשה על בגדו, ואם אינו יורד במים יכול לנקותו בחומרי ניקוי, כיון שהוא לבוש בו.

**שו"ע סי' תקנ"א ס"ג בדין לבישת לבנים מכובסים, ובדין תספורת של שער בית הסתרים**

ז. שו"ע סי' תקנ"א ס"ג לצורך מצוה כגון אשה הלובשת לבנים מותרת לכבס וללבוש לבנים ולהציע תחתיה, וכתב במ"ב סק"ל בשם הד"מ שאפי' בשבוע שחל ט"ב בתוכה מותר, ונראה דמר"ח הוי היתר גמור לפי שלא נהגו איסור במקום מצוה, וכן בחל ט"ב בשבת יש להתיר בכל השבוע שאיסורו ממנהג, אבל בשבוע שחל בו ט"ב אין להתיר אלא בצורך גמור כיון שאסור מן הדין לכבס וללבוש, אלא שמצינו שבחמישי מותרין לכבס לכבוד השבת, וא"כ י"ל שגם לצורך מצות ליבון מותר, ובאמת דעת הרמ"א ביו"ד סי' שפ"א ס"ה שאין היתר ללבוש מכובסין תוך שבעה, אבל מסקנת האחרונים שם להתיר עי"ש, ובשבוע שחל בו יש גם היתר דתשובת רה"ג הנ"ל, מ"מ ההיתר בגדר דחוויה, שאם לא יכלה להכין וללבוש בגד לבן נקי קודם שבת שחל בו ט"ב, יש להקל ללבוש מכובס בשבת זו, וכן לכבס במים בלבד, אם אין לה בגד אחר נקי, ויש ליתנו לתינוק ללבוש אם אפשר, [אבל ללכלך ע"ג קרקע שכתב בספר מענה לשון והובא בספר לחם הפנים סי' שע"ו ס"ד דמהני לאחר שלשים, אין מזה ראי' לשבוע שחל בו, דכיון שצריך ללבוש מן הדין בעינן לבישה הניכרת שלא יחשב מכובס].

יש להסתפק לענין תספורת שהתירו לאשה להעביר שער בית הסתרים לאחר שבעה מה הדין בשבוע שחל בו ט"ב, ושלא לצורך טבילה ודאי דאסור, והנדרון לצורך טבילה אם חוששין לזה משום חציצה כיון שדעתה ליטלן, ואע"פ שמן הדין אין זו חציצה, מ"מ כיון שנהגו חשיב

מ"מ לא רצו לנהוג לחצאין והתירו לגמרי בה' ו', ויש ללמוד מזה במוצאי ט"ב שחל ביום ה' שמותר לגמרי מפני כבוד שבת, דבמילתא דמנהגא לא נהגו לחצאין, שו"ר בלשון סמ"ק שבטור שכלפי שאסר הסמ"ג כל השבוע סתמא כתב דכונתו חוץ מיום ה' ויום ו' שהרי אפי' בחל ט"ב ביום ו' התירו בגמ' ביום ה', והנה הוכחה זו מתרת רק לכבוד שבת, אבל סתמות הלשון משמע שלא נהגו איסור כלל בימים אלו, ובמ"ב סי' תקנ"א ס"ק ל"ט וסי' תקנ"ח ס"ק ג כתב דר"ל שמותר לכבוד שבת ומשמע שאינו מתיר לגמרי, וכ"כ אאמור"ר זללה"ה בההיא דסי' תקנ"ח שטוב להחמיר שלא לכבס אלא לכבוד שבת, מיהו נראה דיש לחלק דבשלמא בחל בשבת שיין לאסור לכבס ע"מ להניח כיון שעדיין האיסור ללבוש מכובסים קיים ונמשך עד התענית, אבל בעשירי שבחצות נגמר זמן איסור לבישה, י"ל שאין לגזור לכבס שלא ע"מ ללבוש, ולפי סברא זו אסור ללבוש מכובסים, אבל מותר לכבס לאחר השבת, ואם בכה"ג לא נהגו הרי הכל מותר.

ולמעשה התיר אאמור"ר זללה"ה לכבס כל מה שצריך לסידור הבית מריבוי הכביסות, מיד במוצאי התענית, שג"ז בכלל כבוד שבת, ואע"פ שכבוד זה אינו מתיר בשבוע שחל בו, מ"מ לענין המנהג של עשירי, כל כבוד שבת יש להתיר, וכן מותר להסתפר במוצאי התענית כיון שזה לכבוד שבת.

שו"ע סי' תקנ"ד סי"ט, העיקר כהמחבר שמותר, וכמ"ש הרא"ש מהתוספתא, ועי' מגילה ה' ב' דרבי ביקש לעקור ת"ב שחל להיות בשבת, וש"מ שאין בו דינים כלל, ועוד שאין לבטל שני ימים מחיוב עונה, אלא שיש להחמיר משום מנהג, ובמקום מצוה אין להחמיר כמ"ש בשם השל"ה, וכן בכל צורך אחר יש להתייחס לזה כמנהג בעלמא, [ולענין חיבוק ונישוק כתב

איסור בגדי שבת לא מצינו לו מקור, דודאי לא חשיבי מכובסין ולא חדשים, ואין מקור לאוסרן לא באבילות ולא בשבוע שחל בו ט"ב, אלא שנהגו איסור, והרמ"א בד"מ סי' שפ"ט כתב שלכאורה אין לאסור אפי' חדשים, אלא שכן משמע מלשון תשב"ץ ומהרי"ל, ודקדק כן מלשון תשובת מהרי"ל, ולכן נראה דבמקום מצוה או צורך יש להקל במנהג זה.

ולענין חדשים א"צ להקל כיון שבקל יכולין אחרים ללבשן, וכל שכיבסום פעם אחת אע"פ שלא לבשו נראה דשוב אינם חדשים אע"פ שהיו נקיים מזמן כיבוסם.

ונראה דבחגור וכובע של ראשו ומנעלים וגרביים אפשר להקל בחדשים, כיון שלא אסרו בהם משום גיהוץ משום דלא חשיבי, [כ"נ, ולא מפני שאין הגיהוץ מועיל בהם, שהרי בבגדים חדשים אפי' אינם מגוהצים אסור כמ"ש הרמב"ן], וכן בבגדי זיעה הסמוכים לבשר נראה שלא נהגו בהם איסור, שהרי אפי' לענין קריעה לא חשיבי בגד, ועוד שאין מתכבדים בחידושם, וכ"כ בערוה"ש שאין מנהג לתת לאחר ללבוש בגדים הסמוכים לבשר, ולענין שבוע שחל בו ט"ב כתב בכה"ל סי' תקנ"א ס"ו שמותר ללבוש כתונת חדשה לכבוד שבת אע"פ ששאר בגדים חדשים אסור.

מטפחות ומפות וסדינים חדשים לא נהגו בהם איסור, וכש"כ שאר חפצים, ובתוך שלשים הצבעונין ודאי מותרין, מיהו בסדינים לבנים כתב הרמ"א להחמיר.

שו"ע סי' תקנ"א ס"ד חוץ מיום ה' ויום ו', ושו"ע סי' תקנ"ד סי"ט בדין דברים שבצינעא

ח. שו"ע סי' תקנ"א ס"ד חוץ מיום ה' ויום ו', לשון זה משמע שלא נהגו בהם איסור כלל, ואע"פ שיסוד ההיתר מפני כבוד שבת,

הרמב"ן בתוה"א סי' נ"ט שאף ברגל מותר, ובמ"ב הביא לאסור רחיצת ידיים בחמין, וצ"ע אם יש מנהג לאסור טבילה בצונן, ונראה דיש מקום להקל.

### בדין נטילת צפרנים

ט. מו"ק כ"א ב' ת"ר כשם שאמרו אסור לגלח במועד כו' כך אסור ליטול צפרנים בימי אבלו דברי ר"י כו', פי' שמאותו טעם שאסור לגלח שער כדי שלא יתייפה באבלו ה"ה צפרנים, ומשמע מזה דכל שלשים יום אסור לגזוז צפרנים, כמו בשער, ובתוספתא פ"ב ה"ב הגרסא כשם שאסור לספר ולכבס כך אסור ליטול צפרנים, ובכביסה יש חילוק בין שבעה לשלשים, לענין לכבס ולהניח ולענין מכובסים ולא מגוהצין.

ובאמת ר"ח והרי"ף והרמב"ם והרמב"ן פשיטא להו דזמן צפרנים שלשים יום, אבל בה"ג והראב"ה והריצ"ג כתבו בשם בה"ג דצפרנים רק בשבעה אסור, וכ"כ סמ"ג [וכתב שזה דלא כהרמב"ם], וסמ"ק, וכן כתבו בשם ר"ע גאון וכ"כ הג"א ממהר"ם ועי"ש דעת המחמירים וכ"כ בארחות חיים ובאגודה בשם סמ"ג סמ"ק ועוד כן, ובסברא לאסור צפרנים שלושים יום זה מחודש, כיון שדרך ליטלו כל שבוע ונמצא שהחמירו בהם ביותר, ולא דמי לשער שאין פרע פחות משלשים יום, ואם הקילו בתכפוהו אבליו, הרי לענין צפרנים לאסור יותר מד' שבתות הוי ג"כ חומרא יתירה, כיון שדרך ליטלן בכל שבת, ועי' רמב"ן פ' כי תצא דועשתה את צפרניה היינו גידול, וכתוב ירח ימים.

ואפשר שכל אלו שהתירו פי' דמה שהחמיר רב בגנוסטרי היינו רק בשבעה, אבל ר' יהודה באמת אסר כל שלשים, וזה אפשר לקיים כיון שכל הסוגיא מירי להתיר כל שבעה, וכמ"ש

הרמב"ן דלמישאל טעמא מיניה היינו ניהום אבלים בשבע, וכיון שצפרנים אינם אסורים מדין גילוח, ורק היפוי בגנוסטרי אסור, הרי"ז איסור של הנהגה בלבד, ושפיר י"ל שלא אסרו אלא בשבעה, כמו שהחמירו שם במכובסין, ולא החמירו כן בשלשים, ולמדו מן הענין שנאמרו דברי רב בתוך דיני שבעה, וגם משמע קצת דשמואל לא שקלינהו בשיניו או בידיו, אלא בכלי.

לענין הלכה קי"ל דאבל אסור בנטילת צפרנים בגנוסטרי כל שלשים, ואע"פ שהלכה כדברי המיקל באבל, נקטו הפוסקים דדעת הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרא"ש עיקר, אבל לענין שבוע שחל בו ת"ב אין לחדש איסור גנוסטרי, ויש בזה שני נדונים א' אם אסרו לר' יהודה צפרנים כשער, ב' אם אסרו לר' יוסי גנוסטרי.

וז"ל תשובת מהר"ם חלאוה הנדמ"ח סימן י' שאלת מהו ליטול צפרנים בשבוע שחל בו ט"ב בתוכה ליטול בגנוסטר דבתוך שלשים של אבל אסור, תשובה אין ספק בעיני שהוא מותר כו', עי"ש, וסיים דאפי' להרמב"ן יבמות מ"ג ב' דאבילות דרבים חמירא משלשים דיחיד מ"מ אין ללמוד משלשים לאסור, כיון שיש דינים שנוהגין באבל ואין נוהגין בט"ב, ולכאורה בזה יש לדון דשאני התם שזה מצות עשה שבאבל וכמ"ש בתוה"א לחלק כן, אבל מ"מ יש לקיים פשיטותיה שלא נזהרו בנטילת צפרנים בשבוע שחל בו, ופשוט שלא נטלום בשינים או זו בזו, מיהו אפשר דהיינו רק משום דקי"ל כר' יוסי שגם באבל מותר, אלא שהחמיר רב שלא ליטול בגנוסטרי וזו הנהגת סלסול בעלמא, [ופשטות הגמ' ששמואל לא נטלן בשיניו אלא בכלין], כיון שאין צפרנים בכלל גילוח, אלא שאין ראוי להתייפות באבלות, ואין ללמוד שבוע שחל בו

ט"ב מאבלות לענין זה, אבל מדברי מהר"ם נראה דס"ל שאף לר' יהודה לא גזור.

ובאמת מסתברא דמורה ר' יהודה שאנשי משמר מותרין לגלח צפרנים, שלא החמירו בניוול דצפרנים כ"כ, וגם יש להתיר לכהנים משום חשש חציצה, וש"מ שאין צפרנים בסתמא בכלל האיסור לספר ולכבס, וה"ה בשבוע שחל בו ט"ב, שמה שלא הוזכר בפירוש אינו בכלל.

ולחפוסקים הנ"ל שלא אסרו גנוסטרי אלא בשבעה, הדבר פשוט ששבוע שחל בו דינו כשליש.

ובמ"ב סי' תקנ"א סק"כ הביא פלוגתת הט"ז ומג"א בזה, ומכיון שנמצא למהר"ם חלאוה דפשיטא ליה להתיר, למדנו שנהגו הראשונים היתר פשוט בדבר, גם בחול, ולכבוד שבת גם הט"ז מתיר, ומהר"ם שם מתיר גם בט"ב עצמו, (ופשטות הגמ' תענית כ"ט ב' דבשכח להסתפר מותר בט"ב עצמו מן המנחה ולמעלה לכבוד שבת, בזמן הגמ' כשחל ט"ב בע"ש, דגילוח דומיא דכיבוס).

ולענין נטילת צפרנים לצורך טבילה לאחר שבעה נחלקו הפוסקים, ובשו"ע יו"ד סי' שצ"ס"א מתיר ע"י נכרית והרמ"א מתיר ע"י ישראלית, ובפשוטו מי שנותן לאחר לגזוז הצפרנים עובר איסור כאילו גילחן בעצמו, אלא דכיון שרוצים להתיר משום טבילה, עדיף בלי מעשה אע"פ שאין זה מיקל חומר האיסור שלא להתאבל, אבל מ"מ זה בשב ואל תעשה וגם בשינוי, ואף אם מדינא דגמ' היה אסור כיון שצפרנים אינם חוצצות, אבל היום שלא מתירין לטבול בלי נטילת צפרנים, הר"ז כנטילת שער שהתירו לאשה לאחר שבעה לצורך בעלה, ויש לצרף המתירין צפרנים לאחר שבעה, והמתירין כל שער לאשה לאחר שבעה, ובמקום צורך יש להקל ליטול בעצמה.

## סידור דינים שנתבארו בדיני כיבוס ותספורת בתשעת הימים ובאבל

א. אסור לכבס שום בגד או סדין ומגבת, מר"ח עד התענית, ואיסור כיבוס וגיהוץ הוא אף להניח. - ניקוי יבש לכא' אסור ככיבוס, וגם גיהוץ.

ב. איסור כיבוס הוא אפי' לצורך שבת, מ"ב תקנ"א סקל"ב, והוא מנהג, ואם אין לו כתונת לשבת מותר, (אע"פ שפשע בזה שלא הכין קודם, ול"ד לאין לו אלא חלוק אחד שפושטו ומכבסו ולובשו מיד). - מותר להשתמש בשבת במגבות ומפות מכובסות, ובסדינין לדעת הגר"א במקום צורך יש להקל.

ג. מותר לכבס מקום קטן שנתלכלך בבגד, וטוב לכבס במים בלבד אם אפשר, ואם נתלכלך בגדו ביותר מותר ללבוש בגד מכובס, וכן לכבסו במים באין לו אחר. - כשמכבסין בגדי תינוקות שמתלכלכים מותר להכניס לאותה מכונה יותר מכדי הצורך. - וכביסה רטובה מעלה עובש וצריך לפזרה, ובמקום הפסד מותר לכבס.

ד. אם אין אפשרות מותר לכבס לצורך לבישת לבנים, (רמ"א ס"ג) וה"ה ללבוש מכובס, וכ"ז בגד דחווה, וה"מ בשבוע שחל בו ת"ב אבל מר"ח עד שבת או כשחל ט"ב בשבת יש להקל יותר כיון שלא נהגו להחמיר בזה, ויכול להכין מר"ח לצורך לבנים של שבוע שחל בו, כמו שמותר לכבס לצורך שבת אם אין לו.

ה. אסור ללבוש מכובסין, ואף מגבות לניגוב ידיים אסור. - אם תלה המגבת לשימוש מכיון שהתחיל להשתמש הר"ז כהתחיל ללבוש, אבל אם רוצה לנגב ולהניח בצד, צריך שימוש ניכר יותר כגון כמה ניגובים.



י. מטפחות הידים וסדינין לבנים נראה שמותר במכובסין אחר ז', וכן כפפות מכובסות, ובלא"ה אין הנדון אלא בלבנים, אבל צבועים הכל מותר.

יא. חל ת"ב ביום ה', מעיקר הדין מותר לכבס הכל במוצאי התענית, ולמעשה מתירין רק לצורך שבת, ומיהו מתירין יותר משבוע שחל בו, שכל מה שצריך לסידור הבית מריבוי הכביסות חשיב ג"כ כבוד שבת ומותר. - וללבוש מכובס לצורך חול נהגו איסור עד חצות של יום ו' אא"כ נוסע לשבת למקום אחר. - ומותר להסתפר מיד במוצאי התענית כיון שזה כבוד שבת, אבל לרחוץ הוי לצורך חול כיון שיתרחץ עוד פעם סמוך לשבת, (מנהג זה שאסור לאחר התענית עד חצות, הרבה אחרונים לא העתיקוהו, ולכך איסורו קל יותר, ואיסור רחיצה קיל מכיבוס, ויש להקל במקום קושי גם כשחל בא' וג').

יב. אסור להסתפר בתשעת הימים, בין שיער הראש, בין שיער בית הסתרים, וכל מקום שיער. - ולצורך טבילה יש להקל להסיר שיער הרגלים והגבות למי שרגילה בכך. - גילוח שיער בית הסתרים לצורך טבילה יש להקדים קודם שבת חזון, ובשעה"ד אם מקפדת ויש לחוש לחציצה יש להקל ולגלח גם בשבוע שחל בו.

יג. מותר ליטול צפרנים בשבוע שחל בו ת"ב, אף בחול, [כן מבואר במהר"ם חלאוה, ומשמע שכן היה המנהג, ויש בזה כדי להכריע בפלוגתת האחרונים בזה], ולכבוד שבת וכל צורך מצוה ודאי מותר.

ו. יש ללבוש המכובסין קודם תשעת הימים שיעור זמן הלבשה שיצא מכלל מכובס, ויעזר ברמ"א יו"ד שפ"ט ס"א שנהגו להקל אחר ז' תוך ל' אם לבשו אחר מעט, אבל אין ללמוד מזה דהתם המנהג חומרא דמדינא א"צ ללבוש כלל, אבל שבוע שחל בו ט"ב דינו כמו תוך ז' וצריך שיבטל מגדר מכובס לגמרי, ולשון תו' מו"ק כ"ד ב' אם לבשו יום או חצי יום, ומיהו הכל לפי הענין שבגד הסמוך לבשר נפגם מיד, וכל שאינו מחזירו למכובסין בגלל שימוש מותר.

ז. שבוע שחל בו ת"ב יש דברים שדינו כאבל תוך ז' לענין לבישת מכובס. - ודין אבל תוך ז' מבואר שאסור לו ללבוש בגד מכובס כלל, בין ישן בין צבוע, וכ"ש בחדשים, ואפי' לבשם אחר צריך לבישה ממושכת שיתבטל מגדר מכובס.

ח. אבל לאחר שבעה תוך ל', מעיקר הדין אין איסור אלא בבגדים לבנים חדשים, אבל צבועונים מותרים אפי' חדשים, אלא שנהגו להחמיר בכל הבגדים הלבנים אם מכובסים בחומרי ניקוי, ונהגו ליתן לאחר ללבוש לשעה מועטת, ודוקא בבגדים חיצוניים ששייך בהם התייפות, אבל בבגדים פנימיים [מה שנקרא בגדי זיעה, וזה כולל הבגדים הסמוכים לבשר, ואנפילאות וחגורה וכובע מבד או פיאה נכרית], שלא שייך בהם ענין התייפות נראה שלא נהגו להחמיר, וכ"ש לצורך לבישת לבנים שיש להתיר במכובסים. - וטלית קטן וגדול אפשר שלא נהגו איסור כיון ששימוש רק לצורך מצוה.

ט. בגד המכובס במים מותר לאחר שבעה. - כיבוס אחר ז' מותר גם ע"מ להניח וגם ע"מ שיתנם לאחר שילבשם שעה מועטת.



## סימן מז

## בדיני ערב תשעה באב ות"ב

בדיני סעודה המפסקת ובדברים האסורים  
בת"ב, והערות ע"ס הגמ' סוף תענית

א. ל' א' א"ר יהודה לא שנו אלא משש שעות כו' ואר"י לא שנו אלא בסעודה המפסיק בה כו' ותרוייהו לקולא וצריכא דאי אשמועינן כו', לא נתפרש מה האריכות הגדולה בצריכותא, ולמה לא אמר תרוייהו במימרא אחת, וגם התנאים שנו כל חד בפ"ע.

ונראה דבאמת שני דינים הם, דהא דקודם חצות מותר, היינו משום דלא מיקרי ערב ת"ב אלא מחצות, ואע"פ שזוהי סעודה המפסקת שלו, מ"מ כיון שאינה בעט"ב הר"ז כעשאה מאתמול, וסעודה שאינו מפסיק בה לא היא סעודת ת"ב כלל, וס"ד שזה דין בערב ת"ב, וקמ"ל שזה דין בסעודת ת"ב דהיינו זו שמפסיק בה, וכיון שתרוייהו לקולא זה נשמע חידוש, דבעלמא נקטינן שדין אחד קובע, לכן שנו כל דין בפ"ע שלא יבואו לטעות ולשנות דחד מינייהו עיקר.

שם אבל משש שעות ולמטה מותר, פרש"י למטה כלפי השחר, ולכאורה מתפרש כלפי שש שעות שהזמן עדיין למטה משש ולא הגיע לשש, ואפשר דנקט הכי כדי שיהא ברור ששעה ששית מותר.

שם ערב ת"ב לא יאכל אדם שני תבשילין, בברייתא הראשונה לא הוזכר שני תבשילין כיון ששנו שם את ההיתר דקודם סעודה המפסקת מותר לאכול אפי' בשר ויין וכש"כ שני תבשילין, אבל בלישנא בתרא דקתני אסור אשמועינן דאפי' שני תבשילין אסור.

שם רשב"ג אומר ישנה, לכאורה משמע דרשב"ג בא רק להקל, דהיינו שמותר בבשר ויין אלא שימעט, אבל מהא דהזכירו היה רגיל לסעוד בעשרה בני אדם כו', וכן שאם אינו רגיל בבשר ויין אסור לגמרי, מזה משמע דרבנן קבעו שתהא סעודה פחותה מצד עצמה, ולא תליא בכל אדם לפי הרגלו, אלא שכל אדם יראה שאין זו סעודה חשובה, ורשב"ג אמר שקבעו את הסעודה לפי האדם, שהוא ירגיש בעצמו את השינוי למעט בכבודו, ולת"ק מותר לאכול בעשרה בנ"א כהרגלו.

שם א"ר יהודה כיצד משנה כו', גרסת הרמב"ן בתוה"א [ס' ק"ג] אר"י אמר רב כיצד משנה כו', ולגרסא זו מיושב שאין דרך ר"י התנא לפרש דברי רשב"ג חבירו, מיהו בברייתא דבסמוך אמרו חכמים ישנה ור' יהודה כחכמים, ולגרסת הרמב"ן צ"ב למה נכנסו דברי האמורא באמצע הברייתא, [גם צ"ב שהרי הדבר מבואר בברייתא דבסמוך באופן אחר, וגרסת הרמב"ן גם בברייתא דבסמוך אר"י א"ר, וזה ודאי קשה שאם תרוייהו משמיה דרב למה שינה שם את הכמות ללוג וחצי לוג, ולוג הוא ארבעה כוסות, ולכן נראה דלאו גרסא דסמכא היא], ואפשר דכיון שאין הלכה כרשב"ג הביאו דברי האמוראים בתוך הברייתא לומר שלא מפני שהלכה כמוהו ביארו דבריו אלא לבאר ענין הברייתא, והרמב"ן כתב דגרסת הר"ף ר"י התנא, ולכן לא פסק כמותו שלא ביארו האמוראים את דבריו.

בירושלמי מפרש בגמ' דברי רשב"ג, וא"ר יוחנן ובלבד בעיקר סעודת ת"ב, ואפשר דר"י לשיטתו שכל מקום ששנה רשב"ג במשנתו

ובשר ויין א"צ לשנות יותר, ורק לרשב"ג שהתיר הכל צריך למעט, תדע מדקאמר רשב"ג ישנה ומפרשין דהיינו ימעט, ואם גם לרבנן הדין כן הו"ל לרשב"ג למימר א"צ אלא למעט, והטור הביא בשם הראב"ה להחמיר בחמשה בני אדם דבהא ל"פ רבנן ארשב"ג, וצ"ע מנליה לחדש כן, וכבר כתב הב"י שאין נראה כן דעת הרמב"ם, ונראה שש"פ שלא העתיקו דברי הראב"ה חולקין ע"ז, והרמ"א העתיק למעט בשאר משקין ומקורו מדברי התו' ולא מצאנו מי שהביא ד"ז, דדברי רשב"ג וחכמים דברייתא מפורשים כלפי ת"ק שאסר לגמרי בשר ויין, דסגי בימעט, אבל במה שמתיר ת"ק לא ארשב"ג דיני ימעט, כדקתני בהדיא וממעט בבשר ויין, ושאר משקין דלא חשיבי לא מצינו מי שמצריך למעט אפי' לרשב"ג, וה"ה שכן דהו"ל כמים ופת, והד"מ הביא בשם אגודה שלא לשתות שכר כלל, וסיים ולא נהגו כן, [ובתו' מבואר ששותים ובסברא אין לחדש דשכר חמיר מיין מגתו דתניא דשרי], והא"ר הביא דברי הד"מ ועפ"ז כתב לסמוך על מהרש"ל, וכ"כ בשעה"צ אות ב' בשמו, והמ"א שלא הזכיר דברי הד"מ כנראה לא ראה דבריו.

ולענין הלכה נראה שאין דין ימעט אלא בבשר ויין, [וכן במאכל ומשקה חשוב כמותם, כגון שכר המשכר, לדעת הד"מ ומהרש"ל שמקילין בשכר, בזה דעת תו' להחמיר, וש"פ נראה דלא ס"ל הכין], אבל אין חיוב למעט בדברים שאינם חשובים, כגון ירקות וכיו"ב, ומשקאות מתוקים, ומידת חסידות איכא בכל מאכל אף בפת, שהרי באונן ג"כ אמרו בירושלמי ברכות פ"ג ה"א הובא בתוה"א [סט"ו] שאינו אוכל כל צרכו, ואינו שותה כל צרכו, ובר"י ב"ר אלעאי אמרו שדומה כמי שמתו מוטל לפניו, אבל בתלמודן ובשו"ע יו"ד סי' שמ"א לא הוזכר ד"ז שאונן לא יאכל כל צרכו, ועוד שכאן

הלכה כמותו, וס"ל דהלכה כרשב"ג, אבל בגמ' לפנינו לא הזכירו צד כזה.

שם אם היה רגיל לאכול שני [מיני כ"ה ברי"ף ורא"ש וברמב"ן ורא"ה] תבשילין יאכל מין אחד, אין להקשות מ"ט לא אשמועינן דברגיל בשלשה תבשילין הרי הוא מותר בשני תבשילין, דר"י לא בא להשמיענו רבותא כנגד ת"ק ולא נקט דבריו ברעבתן, ועוד להשמיענו דצריך למעט משני תבשילין, וא"צ למעט מתבשיל אחד, אפי' אינו רגיל בתבשיל, ודברי הרש"ש שכתב שישנה למין אחר וימשיך לאכול שני תבשילין אינם מובנים, שלא מצינו ענין כזה, ואטו אם ישנה מתבשיל לצלי ג"כ שפיר דמי, וגרסת הרי"ף והרא"ש והרמב"ן שני מיני תבשילין, וממילא מפורש דישנה היינו למין אחד, ורק בגלל שינוי הלשון למין אחד, סבר הרש"ש לגרוס מין אחר, והטור בריש סימן תקנ"ב וכן בב"י בשם הראב"ה העתיקו בדרשב"ג דברגיל לאכול שלשה תבשילין אוכל שנים.

ולקמן כתבנו שיכול לאכול מתבשיל אחד כמות של שני תבשילין, משא"כ בבשר ויין, ומיושב דקתני מין אחד ולא תבשיל אחד, דתבשיל אחד משמע חצי כמות, ומין אחד משמע אפי' כפול, והעירו שאם הי' שונה ברגיל לאכול שלשה יאכל שנים לא היה שמעינן דין זה.

בירושלמי אמרו מהו ישנה יחלף, ומפרש דימעט, ונראה דנקט לשון יחלף לומר שאם אינו רגיל כל עיקר אסור, שלא התירו אלא לשנות ממה שרגיל, אבל כשאינו מחליף ומשנה מהרגלו אסור לגמרי בבשר ויין.

בתוד"ה ואע"ג נקטו שגם לרבנן דרשב"ג צריך לשנות, ולא נתפרש מנלן לחדש כן אליבא דרבנן, הרי רבנן תלו הענין בצורת הסעודה מצד עצמה, וכיון שאין בה שני תבשילין

כמה שירצה אפי' כדי שני תבשילין רק שיהא מין אחד, ועמשנ"ת לעיל שם.

**שם** רשב"ג אומר אם היה רגיל לאכול צנן או מליח אחר סעודתו הרשות בידו, מדנקט צנן ש"מ שאין החידוש במליח דוקא, אע"פ שסתמו הוא דג או בשר כדפרש"י, דכיון שאינו נאכל כתבשיל אלא לחזק את העיכול, אין זה בגדר תבשיל, ועוד דמליח שלא נתבשל אינו כתבשיל [נצ"ע ברש"י שהזכיר כאן מ"ט אין דינו כבשר משום שלמים דא"צ לזה ואם היה תבשיל ה"א אסור אע"פ שאינו בדין בשר].

**ויש לעי'** מאי ס"ד לאסור אכילה זו, ואפשר שדרך לאכול דבר חריף לאחר סעודה גדולה, ולכן צנן ומליח מוכיחים שזו היתה סעודה גדולה, וס"ד שראוי לשנות כדי שתראה סעודה פחותה.

**וכתב** הראב"ה דכו"ע מודו לדברי רשב"ג דהרשות בידו לאכול צנן או מליח לאחר אכילה, וסיים דאע"ג דקאמר הרשות בידו מצוה להתנהג בפרישות, ויש לתמוה על הרמ"א שם ס"א שכתב וכן לא יאכל אחר סעודתו צנן ומליח דברים שנוהג בהם בשאר פעמים כדי שיתנהג בפרישות, וטפי הול"ל מותר לאכול צנן ומליח כמבואר בגמ' ובראשונים שהעתיקו ד"ז, ולסיים דמ"מ יש מצוה להתנהג בפרישות.

**והרי"ף** והרמב"ם והרא"ש השמיטו הא דרשב"ג ונראה טעמם דלא איצטריך אלא לרשב"ג דס"ל ישנה, ולכן ס"ד שג"ז בכלל השינוי, אבל לתנא דמתני' דאסור בשר ויין לגמרי וכן שני תבשילין, אין מקום להצריך שינוי זה, דבלא"ה סעודה פחותה היא, ואין מקום להצריך שינוי נוסף, ועוד דצנן ומליח שנאכלין לאחר סעודה פחותה לא יתנו לה שום חשיבות, ומה"ט דברי הראב"ה תמוהים שהרי רק לרשב"ג יש בזה ענין אבל לתנא דמתני' הדבר פשוט להיתר, ואין להצריך פרישות זו, ונראה שכל הפוסקים

בירושלמי אמרו שרב לאחר שאכל כל צרכו טבל פתו באפר, וי"ל דשאני אונן שאינו מתענה ודי לו באכילה מועטת, אבל ערב ת"ב צריך לאכול יותר, והרמב"ם פ"ה מתעניות ה"ט פ"י כמי שמתו מוטל לפניו לענין דאגה ושממון ובכיה, וכתב שאוכל פת חרבה במלח כו', מיהו ברמב"ם הרי לא הזכיר דברי הירושלמי לענין אונן שאינו אוכל כל צרכו כיון שלא הוזכר בתלמודן, ועי' רמ"א סי' תקנ"ב סוף ס"ט דמי שיכול לסגף עצמו קדוש יאמר לו, וכע"ז ברמב"ם ובטור, וזה ממנהגו של ריב"א ולא מדין ימעט, ועי' להלן שדייקנו מהגמ' שאוכל מתבשיל אחד הרבה כשיעור שני תבשילין.

**טור** סי' תקנ"ב כתב אבי העזרי כו' וישב ע"ג קרקע כו', נראה שמכאן זה גליון שנשתררב לתוך הטור עד תיבות עד כאן, שאין זה מדברי הראב"ה אלא גליון, ואין ראב"ה תח"י, מיהו לשון הטור וכ"כ הרמב"ם צע"ק לפ"ז, על מה אמר וכן כתב.

**שם** וחכ"א ישנה וממעט בבשר וביין כו', פרש"י דישנה אשני תבשילין קיימי, ויש לעי' למה שינה לשונו הרי גם בתבשילין אמרינן ימעט משני תבשילין לתבשיל אחד כדתניא לעיל, וי"ל שאינו צריך למעט בכמות של התבשיל כמו בבשר ויין, רק למעט במספר התבשילין, אבל יכול להכפיל את הכמות של התבשיל האחד כנגד הכמות של שני התבשילין, ועוד דבבשר ויין אם אינו רגיל כל עיקר אסור, דהיינו שאם אין לו רגילות לאכול בשר בקביעות אלא לפעמים, אסור לו לאכול בערב ת"ב בשר כלל, ובתבשיל אחד מותר אפי' אינו רגיל.

**ובזה** מיושב הא דקתני בברייתא לעיל יאכל מין אחד ולא קתני יאכל תבשיל אחד, דלשון תבשיל אחד משמע חצי כמות משני תבשילין, והשתא דקתני יאכל מין אחד מתפרש שיאכל

בשאר מילי וכש"כ בביטול תורה, והנדון רק בגלל המלמד שנמצא קורא מקרא כדי ללמד, וסבר ר"מ דצער הוא לו שאינו לומד לעצמו, אלא עוסק במלאכת החינוך ואין לו שמחה בזה, ור"י מייתי קרא דפקודי ד' ישרים משמחי לב שכל לימוד מביא לידי שמחה, ולכן אין לו ללמוד עם התינוקות.

ולפ"ז נראה שהתינוקות רשאים ללמוד לעצמם, אבל בית רבן בטל בו, שאין המלמד רשאי ללמד, ולא רצו לתקן שהמלמד ישגיח ולא ילמד עמהם.

והנה אאמו"ר זללה"ה דקדק מלשון תשב"ר בטלין דמשמע שכך היא המציאות שהם בטלין מדלא קאמר ואסור ללמוד עם התינוקות וכיו"ב, ולא להגדיר מצב התינוקות שהם בטלין בו, ויש ללמוד מזה גם שאין ללמוד עמהם דברים המותרים, וגם שאין מצווים אותם ללמוד בעצמם, וכן הביא בשעה"צ סי' תקנ"ד אות ו', אבל למש"כ שדברי ר"י נאמרו לאפוקי מדר"מ שאמר שאינם בטלין, ובדר"מ מתפרש שלומדים כדרכם במקרא בפרשת השבוע או במקום שאוחזין שם, שוב אין לדייק מלישניה דר"י שאמר דתשב"ר בטלין בו שכוונתו שלא ילמדו כלל, שהרי כונתו לאפוקי מלימודם הרגיל כדר"מ, ולפמ"ש שהנדון רק מפני המלמד פשיטא דרשאי ללמוד עמהם בדברים המותרים, וכן להושיבם ללמוד בעצמם בפרשת השבוע ובכל סדר לימודם, אלא שאין הדבר מתאים כ"כ להעמיד להם מלמד בבית רבן ללימודים כאלו, וממילא נשאירין כל אחד בביתו.

בספר אאמו"ר זללה"ה נסתפק אם ר"מ התיר גם לאבל לקרות באינו רגיל, או רק בת"ב, ובאמת הרמב"ן הביא פלוגתת הראשונים אם אבל מותר לקרא באיוב וירמיה ודברים המותרים, אבל הדבר מפורש בירושלמי מו"ק

שהעתיקו הא דרשב"ג שגם אלו שלא העתיקו, כולם מתירים לכתחלה, שו"ר שהראבי"ה מדמה ד"ז לדר"י ב"ר אלעאי, וא"כ זו מדת חסידות בלבד, וא"כ דברי הרמ"א שהחמיר בזה צ"ת.

### בדיני לימוד בת"ב

ב. שם אבל קורא הוא במקום שאינו רגיל לקרות ושונה במקום שאינו רגיל לשנות, פרש"י דכיון דלא ידע אית ליה צערא, וכן פי' ר"ח מפני שהוא צער לו, וכן העתיק הטור סי' תקנ"ד בלשון הברייטא, ואפשר דדוקא במקרא ובמשנה אמר כן, אבל בתלמוד בכל גוונא שמחה היא לו, כיון שיודע לישא וליתן בהלכה, וליישב הדברים הקשים לו, אבל מי שיודע רק מקרא ומשנה כשאין לו דעת להעמיק בהם מעצמו יש לו צער.

ולגרסת הראשונים רק ר"י הביא קרא דפקודי ד' ישרים משמחי לב, לאפוקי מדר"מ שיש פקודי ד' שאינם משמחי לב, כלפי זה אר"י שכל דברי תורה גורמים שמחה אף אלו שאינו רגיל לקרות.

שם ותינוקות של בית רבן אינם בטלים בו דברי ר"מ, כ"ה גרסת כל הראשונים, ולפנינו נשתרע בטעות ולכן המשיכו גם הפסוק דפקודי ד' ישרים משמחי לב שר"י הביא פסוק זה לאפוקי מר"מ שמחלק בין הלימודים וכמש"כ לעיל, ואמנם גם ר"מ מהאי קרא יליף לאסור תלמוד תורה, אבל הביאו לומר דכללא בכל מה שנקרא פקודי ד', וכמשנ"ת לעיל, ואפשר דר"מ יליף לה מאבל דכתיב ביה האנק דום, ועתה"א אות ס' ולקמן.

ונראה דלר"מ שאינם בטלין בו לומד עמהם רבן סדר הלימוד הרגיל שלהם בפרשת השבוע, דלגבי התינוקות אין מצוה לחנכם בביטול תורה, שהרי אין מחנכין אותן באבילות

התינוק דברים הרעים, שאינו בדרגה שראוי ללמוד עמו איוב, וגם אין ראוי לשבר לבו, אבל אין איסור בדבר אם זה מתאים לפי הענין, והתינוק לעצמו רשאי ללמוד גם פרשת השבוע וכל מה שעוסק בו, ובבה"ל כתב דבבן י"ב יש לחנכו שלא ילמד, ואין הדבר ברור שצריך לחנך לזה, והרי בהלכות אבל סי' שפ"ד ס"ה כתוב שאין מחנכין קטן לאיסור ת"ת.

והמג"א הביא מהלכות אבל שאסור ללמוד עם אחרים, והיינו לשנות בריבים כדרך הרב עם התלמידים, נואין בכלל זה לימוד עם חברותא וכיו"ב, שאינו משמש כרב המלמד לתלמידים], והמג"א למד מזה למלמד תינוקות, ואפשר שאין איסור זה בתינוקות כדחזינן דר"מ שרי ללמד תינוקות בת"ב, והיינו בפרשת השבוע וכיו"ב, וע"כ ל"פ ר"י עליה אלא משום ששמחה היא לו, אבל עצם הלימוד עם התינוקות אין בזה איסור, וממילא בדברים המותרים מותר, וכש"כ אב עם בנו ויחיד עם תלמיד דשרי, שאין בזה את הענין של רב המלמד לתלמידים.

ואפשר עוד דבת"ב שכולם אכלים אין איסור ללמדם הלכות ת"ב, דדוקא כשהתלמידים בשמחה הרי הרב המלמדם ג"כ שמח עמהם.

הרמב"ן בתוה"א [סי' ס'] הביא פלוגתא אם אבל מותר ללמוד בדברים הרעים, ובאמת הדרשא בתלמודן לאסור אבל בת"ת היא מקרא דהאנק דום, וא"כ משמע שידום מכל לימוד, ובירושלמי יליף לה מחבריה דאיוב שאין דובר אליו דבר, ובתרווייהו משמע כל דיבור שהוא, אבל מהא דשרי בירושלמי לשנות באינו רגיל בו, [וציין הגרא"ז דאפשר דלזה נתכוין הרמב"ן שסיים ובירושלמי מצינו], וכן במס' שמחות שרי לישא וליתן לפניו בהלכות אבלות, והוא מתקן אותם אם טעו ש"מ דשרי עיקר הלימוד,

פ"ג ה"ה תני אבל שונה הוא במקום שאינו רגיל, ומייתי שם דר' יוחנן שלח שני תלמידים שישנו עם ר' יסא, ושאלו וכי שייך לומר על ר' יסא לא רגיל, ומשני אלא כגון אילין מיליהון דרבנן דבר נש משתאיל בהון וקיים ליה כמאן דלא רגיל, ופירש שם דהיינו דברים קשים שצריכים עיון, ולא נתפרש שהרי בעיון ודאי לא שרינן ליה ללמוד, [ועיי"ש שמי שלהוט אחר התורה מותר לשנות לפניו, וכתב בגליון מהרש"א שהפוסקים לא העתיקו ד"ז, פי' דלא קי"ל הכי], ובב"י הביא תשובת מהרי"ל דודאי מי שקורא באיוב וירמיה מותר לעיין במפרשים, שלא נאמרה ההלכה לשופטני שקוראים ואינם מבינים, ועוד דכיון שצריך להתאמץ הו"ל כאינו רגיל ושרי טפי, [וכן מטו משמיה דמרן זללה"ה דלא שייך ללמוד בלי לעיין ולהבין, אבל נראה שאין לעיין יותר מההבנה הפשוטה, וכמ"ש ב"י בשם ה"ר פרץ שלא אמרו אלא קורין אבל סברא אסור], ובמס' שמחות פ"י תניא ת"ח שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאים ונותנים לפניו בהלכות אכלים, אם טעו משיבן בשפה רפה, והוא אינו שואל, והובא ברמב"ן בתוה"א ובשו"ע יו"ד סי' שפ"ד ס"ד, ועי' ברכי יוסף שם שלא ללמוד בעיון.

### בפוסקים בדיני לימוד בת"ב

ג. מ"ב סי' תקנ"ד סק"ב הביא פלוגתת האחרונים אם מותר ללמוד עם התינוק דברים הרעים, ובשעה"צ אות ו' תמך בדעת האוסרים מדקתני תשב"ר בטלין בו משמע לגמרי, וכבר כתבנו לעיל דכלפי שאמר ר"מ אין בטלין בו אר"י בטלין בו, ובודאי דאין בטלין בו דקאר"מ היינו שקורין במקום שרגילין בו בשאר ימים כפרשת השבוע וכיו"ב, וכלפי זה אר"י שבטלין בו, וזה מוכיח כהט"ז, שלא דנו כלל מצד התינוק רק מצד המלמד, ולא עלה על הדעת ללמוד עם

**שם** וכמה תסיסתו שלשה ימים, פי' מזמן סחיטתו עד סוף שלשה ימים, ולענין גילוי הרי הוא אסור בתחלה עד שיתסוס ואח"כ עד ג' ימים.

### בענין סעודת ת"ב

ה. **שם** מביאין לו פת חרבה, גרסת הרי"ף והרמב"ן ושורה אותו במים, ולפ"ז הפת חרבה ויבשה ביותר עד שצריכה שרייה במים כדי לאכלה, ואח"כ שותה עליה קיתון של מים ככל סעודה.

**שם ב'** ויושב בין תנור לכיריים, צ"ע אם הכונה ממש וזה כולל ישיבה ע"ג קרקע, או שיושב על הכסא שם, ובפשוטו הכונה ע"ג קרקע.

**שם** ודומה כמי שמתו מוטל לפניו, פי' הרמב"ם שאוכל בדאגה בשממון ובכיה, ולכאורה עיקרו שאוכל מפני ההכרח וכשיעור ההכרח כמ"ש בירושלמי לגבי אונן שאינו אוכל כל צרכו, וכבר נתבאר לעיל סק"א.

**ענין** עיקר סעודת ת"ב צריך ביאור, דמשמע שיש ענין לעשות סעודה שניכר בה אבלות ת"ב, ומי שאינו אוכל פת בערב ת"ב, הפסיד ענין סעודת ת"ב, ולכאורה אין מקום להביע אבלות בסעודה, שסעודה זה דבר של תענוג ושמחה ומה ראו להביע בה אבלות, ויתכן שיסוד הדבר היה מפני שחששו שמא יעשו סעודות גדולות קודם התענית כמו שעושין בעיוהכ"פ, ולכן הקדימו לתקן שסעודה זו תהיה באבלות ובצמצום, ואפשר עוד דכיון שאין דבר מעשי בולט להראות בו אבלות, הוסיפו להראות בסעודה עלובה שניכר בה האבלות שיש כאן השפלה חיובית לאדם, טפי מתענית שאין בו מעשה, ונתבאר לעיל שנחלקו ת"ק ורשב"ג אם צריך שיהא ניכר לכל רואה שזו סעודת ת"ב, ולכן אסור לכולם בשר ויין, או שההיכר הוא לעצמו שימעט מהרגלו, ומאחר שנקבע שזו סעודת ת"ב כל

ןושם התירו גם בלהוט אחר התורה, ולא נתפרש ענינו], שו"ר בתו' מו"ק כ"א א' שכבר האריכו בכ"ז, וכתבו שר"ת בתחלה אסר ובימי זקנותו התיר, ומ"ש הרמב"ן שרבינו בעל התו' אסר, אפשר שזה היה מתחלה, והובא כ"ז בטור ובב"י יו"ד סי' שפ"ד.

**שו"ע** סי' תקנ"ד ס"ד ומותר לקרות כל סדר היום, כהיום נוהגין לומר במנחה שיר של יום ופטום הקטרת, לפי שבארץ ישראל זהו סדר היום, אבל פרשת הכיור ותרוה"ד והקטרת כתב המ"א שא"א אות, ולכאורה ג"ז תלוי במנהג, דכל שקורא אותן כסדר היום מותר, שהרי השו"ע בשם הרמב"ן התיר אף איזהו מקומן ומדרש רי"ש דלא שייכי ליום זה כ"כ כנגד הקרבנות, וכ"ש פרשיות אלו שעושין אותן ביום זה.

### שם בגמ' בדין מליח ויין עד תסיסתו

ד. **שם** גמ' תנא אבל אוכל בשר ומליח, אין ההיתר תלוי במליח, אלא דבמציאות אינו מתקיים בלא מלח ג' ימים, ועכשיו מבשלו ומוציא מלחו ממנו ואוכלו, ואפ"ה שרי שכבר אבד ממנו חשיבות הבשר הטבעי, ורש"י לעיל כתב שאין בו טעם כ"כ אחר ששהה שלשה ימים במלח.

**שם** בשר מליח עד כמה, פי' עד כמה אסור, וביין מגתו מתפרש עד כמה מותר, וטפי הול"ל בשר שאינו מליח עד כמה.

**בבן** סורר ומורה אמרינן סנהדרין ע' א' דבשר מליח לא מימשיך בתריה אפי' בזמן שהוא כשלמים, ופרש"י כיון שעבר עליו לילה אחת, ולכאורה נראה גדר הדברים כל שמלחו אותו כדי שיתקיים שוב אין לו מעלת בשר טבעי דמימשיך בתריה, ושם אמרו דיין רק בן ארבעים יום כדרשינן לענין נסכים מנסך שכר שיעור שמשכר.



בשמחתה, מפני שלא התאבל וציער עצמו, אבל אם אוכל בשר ויין בת"ב עצמו, הר"ז אכזריות גדולה יותר כיושב במשתה ושמחה בזמן שראוי להתאבל ובזה עונו חמור מאד, שחוקקין עונו בעצמות שהחוקק מתקיים בהם ואינו נמחה כחוקק בבשר, ונהטעם שכתב הר"ן מתאים רק לשוטה יין ולא לאוכל בשר, ובלא"ה אינו מתיישב יפה בטעם ולא בלשון חקוקים בעצמותיו, ובתלמיד הרמב"ן כתב שני הטעמים, והוצרך להשמיענו דאע"פ שאין בזה איסור מדאורייתא מ"מ עונו חמור ולא ימחה, ויותר מיושב כגרסת ר"ח וכל האוכל בט"ב, נמיהו חולה מותר לאכול בשר ולשתות יין בת"ב אם צריך לכך, שלא אסרו מן הדין אלא בסעודה המפסקת, וגם בערב ט"ב מותר לו בשר ויין, דכיון שאינו מתענה אין זו סעודה שמפסיק בה].

**שם** רשב"ג אומר כל האוכל ושוטה בט"ב כאילו אוכל ושוטה ביוהכ"פ, אפשר דר"ל שהוא מנתק עצמו מכלל ישראל כמו האוכל ביוהכ"פ, שענין התענית בשניהם יסוד גדול באמונת ישראל, דכיון שאינו משתתף בצער השכינה ובחורבן בית המקדש, הר"ז ככופר בעיקר האמונה וככופר בכפרת יוהכ"פ חשיב.

**בדין עושה מלאכה בט"ב, ואוכל ושוטה בת"ב**  
ז. **שם** וחכ"א כל העושה מלאכה בט"ב ואינו מתאבל על ירושלים כו', גרסת הרי"ף והראשונים וכ"ה בטוש"ע סי' תקנ"ד סכ"ה כל האוכל ושוטה בט"ב אינו רואה בשמחת ירושלים, ובאמת קשה לומר שהמתענה בט"ב ועושה מלאכה נקרא שאינו מתאבל על ירושלים, ובפרט שתלו חכמים ד"ז במנהג, ואמרו דבמקום שנהגו לעשות מלאכה בט"ב עושין, ולכן נראה דגרסא שלפנינו אינה עיקר, דלענין מלאכה יש רק אינו רואה סימן ברכה, ולפ"ז גם מלאכה שאינה מפקיעה האבלות אינו

המוסיף בה היכר האבלות הר"ז משובח, כר"י ב"ר אלעאי שאכל בה פת חרבה במלח וקיתון של מים וישב במקום מנוול שבבית, ובירושלמי רב לאחר שגמר סעודתו טבל פתו באפר, ואמר זו היא עיקר סעודת תשעה באב לקיים מה שנאמר ויגרס בחצץ שני הכפישני באפר.

### בענין האוכל בשר ויין בט"ב אי קאי על סעודה מפסקת או על ט"ב

ו. מיהו אכתי לא נתפרש מה שאמרנו בסמוך כל האוכל בשר ושוטה יין בט' באב עליו הכתוב אומר ותהי עונותם על עצמותם, ופרש"י כלומר בסעודה המפסיק בה, וכן העתיק בתוה"א בלשון הגמ', וגרסת הרי"ף בערב ת"ב, ולא מצאתי מי שגרס כן, גם לא בר"ן ונמו"י בהעתק הרי"ף, ולכן נראה שזו הוספה ממגיהים], וכ"כ הרא"ש והטוש"ע, והדבר תימה מה גדול העון למי שמתענה בט"ב אלא שלא החמיר בצורת סעודה המפסקת, ומה שיין לומר עליו עוונותיו חקוקין לו על עצמותיו, וביותר קשה שהרי לרשב"ג וחכמים אוכל בשר ושוטה יין אלא שממעט מעשרה כוסות לחמשה, ואטו מי שאינו מחמיר כת"ק דמתני' וכו"מ עוונותיו חקוקין לו על עצמותיו, ואפי' אם נפסק הלכה כת"ק לא היו אומרים "כל" האוכל כו' בזמן שרשב"ג ור' יהודה וחכמים מתירים, וגם לשון הגמ' סתום שאמרו ט"ב וברור שהכונה סעודת ט"ב, ובפי' ר"ח העתיק כל האוכל בת"ב, ולא הזכיר בשר ויין, ובזה ודאי מתפרש על שאינו מתענה כלל, וכן כל הראשונים שהעתיקו כל האוכל בשר ושוטה יין בט"ב ולא פי' סעודה המפסקת הר"ז כמפורש דבט"ב ממש מיירי.

ולפי דבריהם נראה שהמתענה ואוכל בשר ושוטה יין בסעודה המפסקת אין עונו גדול כ"כ, ורק מי שאינו מתאבל על ירושלים ואוכל אפי' פת ומים בתשעה באב עצמו אינו רואה



מיירי בסעודה המפסקת דודאי כל זמן שאוכל ושותה אין מקום לדיני אבלות, והמנהג שהזכירו לישב ע"ג קרקע בסעודה המפסקת היינו ע"ג קרקע ממש, ואין זה ענין לכפיית המטה כלל, ששם העיקר להפוך המטה רגלה למעלה, ואם ישן ע"ג קרקע ולא הפך מטתו לא יצא יד"ח, ובסעודה המפסקת העיקר לישב ע"ג קרקע ולא ע"ג מטה כלל.

ולכאורה ר"י מחייב גם לישב ע"ג קרקע כמו באבל דמנלן לחלק בין כפיית המטה לשיבה ע"ג קרקע, אע"פ שטעמיהם שונים קצת, דכיון דמדמינן ליה לאבל הרי גם על זה נאמר וישבו אתו לארץ.

ויש לעי' הרי טעמא דכפיית המטה אמרו מו"ק ט"ו ב' מפני שדמות דיוקני בעונותיכם הפכתיה כפו מטותיכם עליה, וי"ל דכש"כ ביהמ"ק שהחרבתי בעונותיכם.

ובירושלמי אמרו יאות א"ר יהודה, מה טעמן דרבנן, עשו אותו כמי שמתו מוטל לפניו, אינו לא כופה את מטתו, ולא ישן ע"ג מטה כפולה, [עי' להלן דצ"ל זקופה], וכן כתב הרי"ף טעם זה, ולכאורה ביאור הדברים שאין מקום לנחמה כעת על חורבן ביהמ"ק, ולכן נוהגין בו כמו אונן שלא הגיעה שעת תנחומין עדיין, מיהו אכתי קשה דאונן אסור לישב ע"ג כסאו כמ"ש בתוה"א [סי' סט"ו] ממס' שמחות פ"א אבל כ"ז שמתו מוטל לפניו אינו ישן לא ע"ג מטה זקופה ולא ע"ג מטה כפויה, פ"י אלא ישן ע"ג קרקע וכדאמרינן אינו מיסב, עכ"ל, וכנראה ט"ס הוא בירושלמי וצ"ל ולא ישן ע"ג מטה זקופה, דכיון שלא כפה מטתו ממילא לא ישן ע"ג מטה כפויה, אבל אכתי למה יושבין ע"ג כסא בת"ב, ואפשר דטעמא דאונן אינו יושב ע"ג כסא הוא כדי שיתעסק במת, ולא משום אבילות, וטעם זה לא שייך בט"ב, ולפי"ז אף לר"י מותר

רואה סימן ברכה שהרי לגרסא זו לא אמרו תנאי זה בגמ', מיהו נראה דמשהו בעלמא וכיו"ב שאפי' במקום שאין עושין מותר לו לעשות אין זה בכלל אינו רואה סימן ברכה, כמו לדידן קודם חצות שנוהגין איסור ואפ"ה יש דברים המותרים ובזה רואה שפיר סימן ברכה.

הא דאינו רואה סימן ברכה לעולם, היינו שלבסוף יפסיד מעותיו שהרויח כאן, (ולשון תו"צ"ע), וכתב המ"א דהיינו במקום שעושין, וכ"נ דבמקום שאין עושין לכאורה שמותי משמתנין ליה לפי שמשנה מהמנהג, וכן מצינו בפסחים נ' ב' דבמקום שאין ראוי לעשות מלאכה אע"פ שאין איסור, אינו רואה סימן ברכה בזה, ומסתברא שאף כשאינו עושה להשתכר רק לחסוך זמן לבסוף יפסיד זמנו במקום אחר, מיהו בסוגיא דשכר שבת סק"י כתבנו דבפסחים נ' ב' מוכח דיש אינו רואה סימן ברכה שאין כח ברכה במעות להוסיף בהם, אבל שפיר מתפרנס בזה כמו כותבי ספרים תפילין ומזוזות, וכל דבר לפי ענינו.

בהא דהאוכל ושותה בת"ב אינו רואה בשמחת ירושלים, כתב במ"ב ס"ק נ"א דאפי' מעוברת או מניקה או חלוש בטבעו ומצטער מהתענית הרי הוא בכלל אינו מתאבל על ירושלים, והדברים צ"ת דכיון דבכל שנה הם מתענים רק בשנה זו מפני שקשה להם או שחוששים לבריאותם הרי הם אוכלין, איך אפשר להחשיבם בכלל אינם מתאבלים על ירושלים, ופשטות הגמ' במי שמזלזל בעיקר התענית, ולכן נראה שאלו אינם בכלל זה, ואע"פ שהדין מחייבם להצטער יותר, מ"מ כיון שאינם מזלזלים בתענית הרי הם בכלל המתאבלים על ירושלים.

### בדין כפיית המטה

ח. שם ר"י מחייב בכפיית המטה ולא הורו לו חכמים, פ"י בתשעה באב עצמו, ולא

יהודה, והי' להם לשאול אותו מה דעתו באינו יכול, ועו"ק מה עושה מעוברת ומניקה שמת אביה, ואם מקילין לה במטה שלה ומחמירין בכל מטות שבבית, ה"נ נימא הכי.

ואפשר דלרבנן שאינו כופה כל מטות שבבית הרי עוברות ומניקות כופות מטותיהן, וישנות בשאר מטות שבבית, אבל לר"י שכולן כפיות מה תהא עליהן, וכן הדין בעוברות ומניקות שהן אבילות הרי בעליהם א"צ לכפות מטתן ולא שאר מטות שבבית, ושפיר כופה מטתה וישנה במטה אחרת, [מיהו הרמב"ן כתב שקרוב המתאבל עמו נוהג כל דיני אבלות וכמ"ש הטור סי' שע"ד, וא"כ גם מטת בעלה כפוי, ואפשר דמ"מ א"צ לכפות כל מטות שבביתו, ואפשר שלא חיבוהו בכפיית המטה, שלא אמרו שינהוג אבילות עמה במה שנוגע לו בזמן שינתו, רק לכבדה בפני כל אדם שבאין לנחם אותה וכיו"ב].

ולפ"ז ר"י חידש חילוק בט"ב דעוברות ומניקות פטורות מכפיית המטה, ורבנן הקלו שא"צ לכפות כל מטות שבבית, ודי בכפיית מטתו בלבד, ולדידהו א"צ לחדש קולא לעוברות ומניקות דשפיר כופות מטתן, וישנות ע"ג מטה אחרת שבבית.

ובזה מיושב מנין קים לגמ' דפליגי בשאר מטות שאין לד"ז רמז בדבריהם, ולפמשנ"ת הדבר מפורש בהא דא"ל לר"י לדבריו כו'.

ולפ"ז רבנן דמתני' לא אמרו לו לר"י כלום, דאינהו לא ס"ל כלל להצריך כפיית המטה בט"ב, וכן משמע מדקאמר תניא נמי הכי כו' שהברייתא השניה היא המשך לברייתא הראשונה, אבל לתנא דמתני' דלא הודו לו כל עיקר אין מקום לכלל זה.

מיהו אפשר דרבנן דמתני' הוכיחו לו מעוברות ומניקות שלא גזרו כפיית המטה כלל,

לו לישב ע"ג כסא, מיהו אכתי קשה כיון דר"י מדמה ליה לאבל, ובאבל דרשינן מוישבו אתו לארץ שאסור לו לישב ע"ג כסא, וא"כ לר"י צ"ע מ"ט אינו יושב ע"ג קרקע, ואפשר דאה"נ לר"י מדמינן ליה לגמרי לאבל ואסור לישב ע"ג כסא, וצ"ע.

במה שנהגו לישב ע"ג קרקע בט"ב בביהכ"נ בערבית ושחרית, כתב במ"ב סי' תקנ"ט ס"ק י"א להקל ע"ג כסא נמוך, ונוהגין העולם שלא יהא יותר גבוה מג"ט, ומטו משמיה דמרן זללה"ה דא"צ לדקדק בגובה ג"ט אלא כל שהוא נמוך הרבה מכסא הרגיל שפיר דמי שאין הדבר תלוי בלבוד שהוא כמו ע"ג קרקע, אלא כל שאינו יושב מכובד ע"ג כסא שפיר דמי, ונפ"מ לאבל שאסור מן הדין לישב ע"ג כסא שג"כ נהגו להקל בכסא נמוך, וראיתי במס' שמחות פ"א שאבל מותר ליתן את המטה הכפוי ע"ג שני ספסלים או ע"ג ארבעה אבנים ואפי' גבוה מן הארץ ד' טפחים, ובלבד שיהיו רגליה זקופות מלמעלה, והובא ברמב"ן בתוה"א [סי' ס"ו] ויש שם נוסחא ג' אצבעות, ואינה מובנת שהרי כל מטה כפוי גבוהה מג' אצבעות, ונוסחא ד"ט עיקר, למדנו מזה דכל פחות מד"ט גובה מיקרי נמוך.

ברמב"ן שם כתב דמטה שראשיה יוצאין כעין קינופות אע"פ שגבוהה מן הארץ מותר לישן עליה אע"פ שנמצא ישן בגובה ובלבד שיהיו רגליה זקופות מלמעלה, ובטושו"ע יו"ד סי' שפ"ז כתבו ד"א שמתעם זה לא נהגו בכפיית המטה, ולמ"ש הרמב"ן ע"פ מס' שמחות לא מהני טעם זה, ועי"ש בב"י שהרבה ראשונים הזכירו טעם זה.

שם תניא אמרו לו לר"י לדבריו עוברות ומניקות מה תהא עליהן, יש לעי' מי אמר לר"י טענה זו, אם חכמים דברייתא דבסמוך, מאי קשיא להו כי היכי דאינהו מקילין באינו יכול, ה"ה לר'.

**בשר בהקפאה** שעברו עליו שני ימים ולילה אחת מסתברא דאסור ומ"מ יש זמן שכבר נפגם טעמו גם בהקפאה, כ"ז מדינא אבל ממנהגא הכל אסור. - מ"ש הרמב"ם והטור דאכילת בשר דבן סורר ומורה שיעורו כמו בסעודה המפסקת, אינו מתיישב עם גמ' דידן דמבואר ששיעורו בבשר מיד ופרש"י לילה אחת, וביין בן ארבעים יום, ועמש"כ בזה לעיל סק"ד.

**שם ודגים**, נראה דט"ס הוא שנכתב בשיגרא דלישנא, שהדבר פשוט ומפורש בראשונים להיתר, שדנו בדג וביצה שעליו, וכבר העיר בזה במ"ב סק"י בשם יד אפרים, ועי' בשע"ת סק"ב מקיצור תשובת הרא"ש, וכ"מ בפוסקים שכתבו שאנו נוהגים בכ"ז מר"ח, והרי בדגים לא נהגו, וכן הח"א ועוד לא העתיקו כאן הא דדגים וסתמו דבלא"ה נהגו לאסור הכל מר"ח, והר"ז מבואר שלא נהגו איסור בדגים כלל, ואף בסעודה המפסקת מותר, אלא שלפי מה שנהגו לאכול ביצים שהם מאכל אכלים כמ"ש בס"ה ממילא א"א לאכול דגים.

**שם ס"ג אפי'** בישל מין אחד בשתי קדרות מיקרי שני תבשילין, כן הסכים הרמב"ן לדעת הריצ"ג דלא כרה"ג, ועוד כתב הרמב"ן דגוביצה שעליו מיקרי תבשיל אחד, דקל הוא שהקילו בעירוב תבשילין לחשבם שני תבשילין, והנה בגמ' אמרו בכרייתא אחת אם היה רגיל לאכול שני מיני [כ"ה גרסת הרי"ף והרמב"ן] תבשילין יאכל מין אחד, וזה מקור לדברי רה"ג דדוקא שני מינים אסרו, ולא כעירוב תבשילין שלא הזכירו אלא לשון שני תבשילין, מיהו במשנה ואידך ברייתא לא הזכירו שני מיני תבשילין וע"ז סמך הרמב"ן, ומ"מ יש סמך לדברי רה"ג וכ"כ ר"ח ואפי' אורו ועדשים, ובפסחים קי"ד ב' אמרו מאי שני תבשילין אר"ה סילקא וארוזא, חזקיה אמר אפי' דג וביצה שעליו, ורב יוסף אמר צריך

שאינן לחדש בסתמות הדברים שגזרו כפיית המטה והקלו לעוברות ומניקות, דקולא כזו צריך לפרשה בהדיא, נאם לא יוכלו לשכב כך, יגביהו מטותיהם הכפיות ע"ג ספסל או אבנים, וכמש"כ לעיל ממס' שמחות דשרין, ומדלא פירשו ש"מ של"ג כלל, ור"י אומר דבאינו יכול פשוט מסברא שא"צ לכפות.

**ובירושלמי ג"כ** מבואר דלרבנן דמתני' לא גזרו כלל כפיית המטה, שדימו דין ט"ב למי שמתו מוטל לפניו שא"צ לכפות מטתו, וכמשנ"ת לעיל.

### בשו"ע ופוסקים בדיני סעודה המפסקת

**ט. שו"ע סי' תקנ"ב ס"ב אפי'** בשר מלוח שעברו עליו יותר משני ימים ולילה אחד, הטעם שמכיון שנתיישן כ"כ מזמן השחיטה איבד את טעמו החשוב, ואע"פ שמתקיים ע"י המליחה שלא יבאיש, אבל מעלת השמחה אין בו, ואפי' שהה במלח מעט ג"כ דינו כבשר מלוח לקולא, שהמלח אינו המפסיד טעמו, אלא השומרו שלא יתקלקל, ואף הראשונים שהזכירו שהה במלחו הטעם שאל"כ הוא מתקלקל, אבל הכל תלוי בשהה שיעור שני ימים ולילה אחד אחר שחיטתו, ונפ"מ שאפי' לא מלחו אלא הניחו רותח ע"ג האש כמה ימים ג"כ מותר מן הדין.

**ואין** הטעם זכר למקדש שאין לנו קרבן שלמים, אלא שמשלמים הבינו שבשיעור שני ימים ולילה אחד חשיב אכילה חשובה, ולא הוי בשר שעברה צורתו, וכבר האריכו בכ"ז, וצ"ע במ"ב סק"ה שכתב שטעם איסור בשר מפני שנכתלו הקרבנות, ואין מקור לזה אלא דומיא דשני תבשילין, דבשר ויין הוו סעודה חשובה, גם דברי הטור שרצה לאסור עופות מן הדין לא נתפרשו, ובמקום צורך מותר בעופות טריים, ואין ענין להמתין שיהא מליח.

הטור והלבוש עדשים או ביצים כמ"ש במ"ב ס"ק י"ג.

**בשע"ת** סק"א דן בשתיית קפה או תה, ובגמ' אמרו לענין מים פושרין דאי שדא ביה ציבי לית לן בה, וש"מ שדינס כמים אע"פ שנתנו בהם עלים, והרי אפי' לעירוב תבשילין לא שמה תבשיל, וכש"כ הכא, וכן קפה, ואע"פ שנותן לתוכו חלב אין זה תבשיל של חלב רק חימום מועט והרי לא מהני לעירוב תבשילין, מיהו אם מבשל החלב ושותהו עם קפה, אע"פ שנראה שזה מותר, מ"מ יש מקום להמנע.

**י. סידור דינים שנתבארו בדיני ערב ת"ב ות"ב**  
א. לענין איסור ב' תבשילין בסעודה המפסקת, תבשיל מגבינה ג"כ אסור, ודוקא דבר מוטעם שנאכל חם כתבשיל, אבל חימום החלב בלבד לא משוי ליה תבשיל, דהו"ל כמים חמין, ומה שמחממין החלב והשומן שלא יחמיצו שקורין מפוסטר ודאי לא חשיב תבשיל, שהרי לא נשתנה בהם כלום, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה בכת"י, ולכן חמאה וגבינה הרגילין כהיום לא מיקרו תבשיל.

**ב. קפה או תה לא הוי תבשיל**, ואפי' שנותן לתוכו חלב אין זה תבשיל של חלב רק חימום מועט, ואם מבשל החלב ושותהו עם קפה, אע"פ שנראה שזה מותר, מ"מ יש מקום להמנע.

**ג. חולה שאינו מתענה אין לסעודה שאוכל בערב** ט"ב דיני סעודה המפסקת דכיון שאינו מתענה אין זו סעודה שמפסיק בה, ולענין בשר דינו בסעודה זו כמו בכל השבוע.

**ד. נהגו לישב ע"ג קרקע בט"ב בערבית ושחרית** עד זמן יציאה מביהכ"נ שהוא סמוך לחצות או עד חצות, ויש להקל ע"ג כסא נמוך, ואומרים בשם מרן זללה"ה שא"צ לדקדק בגובה

שני מיני בשר, רבינא אמר אפי' גרמא ובישולא, ושם מבואר דצלי ומבושל הוו תבשילין דהיינו שני מיני בשר, וזה מסייע להרמב"ן, דבאותו מין שני תבשילין אסור, דמשמע דהא דרב יוסף מהני לכו"ע.

**שם** וכן יש להחמיר וליזהר משני מינים בקדרה אחת, יעוי' בבה"ל, ובשעה"צ אות ו', ונראה שלביבות שמעורב בהם כמה מינים חשיבי תבשיל אחד, וקילי מדג וביצה שעליו כיון שאין ניכר התבשיל השני בפ"ע, מיהו לענין עירוב תבשילין אפשר שג"ז מהני כמ"ש ביצה י"ז ב' בדגים שריסק לתוכן קפלוטות, ואפי' שום ובצל שנותנין בתבשיל להטעימו אע"פ שניכרין בפ"ע חשיבי תבשיל אחד, כמ"ש בבה"ל ד"ה שנותנים.

**שם** ותבשיל הנעשה מדבר שנאכל כמות שהוא חי מקרי תבשיל לענין זה, וכתבו בשם הראב"ד דה"ה תבשיל מגבינה שאסור, מיהו נראה דחימום החלב בלבד לא משוי ליה תבשיל, דהו"ל כמים חמין ומה שמחממין החלב והשומן שלא יחמיצו שקורין מפוסטר ודאי לא חשיב תבשיל, שהרי לא נשתנה בהם כלום, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה בכת"י, ולכן חמאה וגבינה הרגילין כהיום לא מיקרו תבשיל, ומ"ש הראב"ד תבשיל של גבינה הוא דבר מוטעם שנאכל חם כתבשיל.

**שם** ס"ד נוהגים לאכול עדשים עם ביצים מבושלים בתוכן שהם מאכל אכלים, אם הביצים בלי קליפה ומתבשילין מתחלה עם העדשים כמו דג וביצה שעליו, כדלעיל באפונים שנותנים עליהם בצלים וביצים, לכאורה אין לביצים שם מאכל אכלים, שרק כשהביצה שלימה ואין לה פה הרי היא מאכל אכלים, ואם מבשל ביצים שלימות עם עדשים לכאורה הו"ל שני תבשילין לכל דבר, ולכן מיושב יותר כגרסת

ג"ט אלא כל שהוא נמוך הרבה מכסא הרגיל שפיר דמי [ויש משמעות במס' שמחות דעד ד"ט מיקרי נמוך].

- רחיצת ידי בחמין או טבילה צ"ע אם יש בזה מנהג, ולצורך מצוה יש מקום להקל.

ט. אין מיעוט בשמחה בחודש אב אלא עד אחר התענית.

### בעניני ט"ו באב [תענית ל']

יא. שם ל' ב' ארשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כו', לכאורה שנה ד"ז כדי לסיים בדבר טוב מה שהיה בט"ו באב בזמן ביהמ"ק, אבל לאחר החורבן לא נהגו כן [שהרי יש שמתאבלים כל חדש אב כדלעיל כ"ט ב'], מיהו קשה דלרב מתנא דמוקים לה משום הרוגי ביתר ע"כ מיירי לאחר החורבן, ולא מסתבר דפליגי אם היתה שמחה זו לאחר החורבן, ולפ"ז רשב"ג לשיטתו שרק שבת שחל בו אסורה, וניחא טפי שהביא ד"ז כאן לחזק הא דתנן שבת שחל ט"ב כו' לומר שרק השבת אסורה, מיהו רשב"ג מחמיר טפי ממתני' לענין אחר ט"ב, ולעולם ט"ו באב אינו חל בשבוע שלאחר ט"ב חוץ מבנדחה ליום א' דבזה לכו"ע כל השבת מותרת, ונמצא מוכח משמחת ט"ו באב דבנדחה לכו"ע אין דין לאחריו, וגם בברייתא בגמ' נראה דרק בחל ביום א' יש נידון בזה, והריטב"א כ"ו ב' כתב שנהגו לעשות סעודה בשבת שאחר ט"ב משום שמחת ט"ו באב, ובאמת צ"ע לאלו שנהגו כל החדש אבילות, מה עשו בט"ו באב.

שם שבהם בנות ירושלים כו' השמחה הגדולה היא בזה שכל מי שאין לו אשה נפנה לשם, וגם הבנות מוצאות שם את זיווגם, ויסוד הדברים מבואר בפסוק סוף שופטים שאמרו לבני בנימין לכו וארבתם בכרמים ובנות שילו יוצאות לחול במחולות ומשמע ג"כ שלשם זיווגים היו יוצאות, ואמרו לבני בנימין שיחטפו זיווגם משם, ואמנם בחרו בימים אלו מפני שיש בהם שמחה וכדמפרש בגמ', אבל המיוחד שבימים

ה. נחלקו האחרונים אם מותר ללמוד עם התינוק דברים הרעים, והעיקר כדעת המתירין. - התינוק לעצמו רשאי ללמוד גם פרשת השבוע וכל מה שעוסק בו, ובבה"ל כתב דבבן י"ב יש לחנכו שלא ילמד, ואין הדבר ברור שצריך לחנך לזה. - לימוד עם חברותא וכיו"ב מותר, וכש"כ אב עם בנו ויחיד עם תלמיד דשרי, שאין בזה את הענין של רב המלמד לתלמידים.

ז. מותר לומר בתפלה כל סדר היום, וכהיום נוהגין לומר במנחה שיר של יום ופטום הקטרת, לפי שבארץ ישראל זהו סדר היום, אבל פרשת הכיור ותרומה"ד והקטרת כתב המ"א שא"א אותו, ולכאורה ג"ז תלוי במנהג, דכל שקורא אותן כסדר היום מותר, שהרי השו"ע בשם הרמב"ן התיר אף פרק איזהו מקומן ומדרש רבי ישמעאל דלא שייכי כ"כ כנגד הקרבנות של יום זה, וכ"ש פרשיות אלו שעושין אותן ביום זה.

ז. העושה מלאכה בת"ב אפי' במקום שנהגו לעשות מלאכה, אינו רואה סימן ברכה לעולם, ואין בכלל זה מלאכות קלות שאין בהם שיהוי והיסח הדעת, וענין אינו רואה סימן ברכה יש מפרשים שלבסוף יפסיד מעותיו שהרויח כאן, אבל בכמה מקומות מתפרש רק שאין בהם מזל ברכה להצלח בהם, אבל אין הכרח שיפסיד הקרן, ומסתברא שאף כשאינו עושה להשתכר רק לחסוך זמן לבסוף יפסיד זמנו במקום אחר.

ח. ת"ב שחל בשבת, העיקר שמותר דברים שבצינעא, ובמקום צורך יש להקל דסו"ס מצוה איכא, וכ"ש חו"נ יש להתיר.

בשכינה וליכנס לארץ ישראל ולבנות ביהמ"ק, והר"ז כזמן גאולה מעונש המדבר ליכנס למנוחה, עי' רשב"ם ב"ב פ' כע"ז, ובזה מיושב שקבעוהו בט"ו באב אע"פ שכבר פסקה הגזירה מט"ב רק הם לא היו בטוחים בזה עד ט"ו באב, אבל כיון שביטול הגזירה נשלם ע"י הדיבור למרע"ה, וזה הי' בט"ו באב, לכן נקבע ט"ו באב, מיהו בלא"ה י"ל דבאותה שנה קבעוהו יו"ט כשהיו בטוחים בשמחתם, ושוב לא שינו אותו לשנה הבאה, אע"פ שנתגלה להם שכבר נשלמה בט"ב.

**שם** עולא אמר יום שביטל הושע בן אלה כו', יש לפרש שע"ז נעשה קשר בין כל שבטי ישראל, והר"ז כמו יום שהותרו שבטים לבא זה בזה. - ומבואר בזה שגם יום שניתן בלב המלך לעשות תשובה יש בו מזל יום גורם, ואפשר שע"י רבים שעלו לירושלים באותו יום הרי הוא נעשה יו"ט כמו שעולין לרגלים.

**שם** ל"א א' לאיזה שירצו יעלו, פי' לירושלים או לדן ובאר שבע וכיון שלא עלו לירושלים הרי הם החוטאים מרצון, וכיון שהוריד קולר מצוארו ותלאו בצואר הרבים, ונמצא שהם החוטאים לכן גלו, כדאמר גיטין פ"ח א', וכ"ה בירושלמי כאן.

**שם** רב מתנה אמר יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, לפ"ז היה הכל אחר החורבן, ונראה שנהגו בנות ירושלים תחלה רק ביוהכ"פ וט"ו באב הוסיפו אח"כ, ולכן מיושב שהי' המנהג בירושלים גם לאחר החורבן כמו שנהגו בזמן המקדש.

והקשר להרוגי ביתר משמע מזה שהיו חולות בכרמים כנגד הכרם שהקיף מההרורים, ואגב זה הוסיפו שיהא יום זה כיוהכ"פ לענין מציאת הזיווגים.

טובים אלו שלא היו בשאר יו"ט זה שבו מצאו זיווגים לכל ישראל.

**בפי' הרע"ב** נראה שכל האוקימתות נכונות שכולם היו בזמן ט"ו באב, ונחלקו מפני מה עשאוהו יו"ט, רצ"ע בזה, ולפמ"ש שיש קשר בין היו"ט למנהג המחולות, י"ל דמכח זה גופיה דייק לה שהיה בט"ו באב, ולפ"ז י"ל דבהא גופא נמי פליגי אם מאורעות אלו היו בט"ו באב.

**שם** יום שהותרו שבטים לבא זה בזה, זהו ג"כ יום של זיווגים, ואפשר שכבר נהגו כך ביוהכ"פ כדמשמע בשופטים, והוסיפו עוד את ט"ו באב, ולמ"ד יום שהותר שבט בנימין כו' ודאי מבואר שזה היה לאחר ענין המחולות, שאמרו להם לחטוף הנשים קודם שהותרו לבא בקהל.

**שם** יום שכלו מתי מדבר דאמר מר כו', אם השמחה שפסקו למות, אין מה להזכיר ענין הנבואה למרע"ה, ואפשר שהדיבור מוכיח שפסקה הגזירה ולכן הכל יו"ט אחד, עי' דברים ב' ברש"י ללמדך שאין השכינה שרויה כו'.

**ולפי' המבואר ברש"י ותו' מהמדרש ובפי' ר"ח** מירושלמי עדיין היו הרבה מבני ישראל שחפרו לעצמם קברים בשנת הארבעים, וש"מ שהיה להם לחוש, ואפשר שהם נעשו בני עשרים לאחר הפקודים שהיה באחד לחדש השני והמרגלים באו בט"ב, וכל אלו היו בספק, ועוד שלא כלו ארבעים שנה מהמרגלים שנשלחו בשנה השנית, וא"כ בשנת הארבעים עדיין לא נשלמו מהמרגלים אלא ל"ח שנים, או ל"ט שנים עם אותה שנה, ויתכן שעד אותה שנה מתו גם פחותים מבני ששים שלא זכו ליכנס לארץ.

**ואפשר** שאפי' מתו כולם ג"כ עושים יו"ט לפי שחזר הדיבור למרע"ה, וראויין להדבק



דמוסיף יוסיף ודלא מוסיף יסיף, ולשון יסיף אינו לשון ידוע, אבל בחרו לאמרו כדי שיזכרו הענין בצורת הלשון, ובא לומר שמי שלא מוסיף לא רק שלא יוסיפו לו, אלא אף יחסרו לו ממה שיש לו, וזהו תקבירה אימיה שימות בנעוריו כשאמו קיימת.

**שם** שבהן בנות ירושלים כו', בירושלים אין כרמים כדאמר ב"ק פ"ב ב' שאין עושין בה גנות ופרדסים, וע"כ שעשו המחולות מחוץ לירושלים, וכן בפסוק סוף שופטים מבואר שעשו המחולות בדרך שחוץ משילה במסילה העולה בית אל ועוד סימנים כמבואר שם בפסוקים, ולא עשו כן אלא במקום אחד בארץ ישראל שכולם פונים לשם, ואף לאחר החורבן עשו כן בכרמים שחוץ לירושלים כדמוכח מדבר מתנה וכמש"כ לעיל.

**שאל** בני יוסף נ"י איך היו מותרים לחול במחולות ביום הכיפורים, הרי שנינו ביצה ל"ו ב' שאין מרקדין משום שבות, ואפשר לדחות שלא היו מרקדין אלא עושין מעגלים בהליכה שלא בקפיצת רגלים, אבל אין זה פשטות הדברים דבקרא כתיב לחול במחולות ומתרגמינן למיתג בחנגין, והרי חניגא הוא המחול האסור בשבת, וגם דוחק להפוך השמחה מפשטה ולעשותה הליכה בעלמא, ואפשר לומר דכיון שכבר נהגו כך מימות הנביאים, לא גזרו אנשי כנה"ג לבטל מנהג זה, כיון ששם אין חשש שיתקנו הנערות כלי שיר ביציאתם ביוהכ"פ מחוץ לעיר לחול במחולות, ואמנם לאחר גזירה לא שרינן בשום ענין, אבל הניחו אותם על מנהגם הראשון מימות הנביאים, כיון דסו"ס אין כאן חשש, וכעיי"ז ב"ק פ"ב ב' לענין גינת ורדים שהיתה בירושלים, ויש גם טעם של אימת יוהכ"פ כמו שיש מתירין לקרא לאור הנר ביוהכ"פ מה"ט, ולפ"ז אם חל ט"ו באב בשבת לא היו מחוללות

**שם** יום שפסקו לכרות עצים למערכה כו', פרשב"ם בב"ב שזכו להשלים המצוה הגדולה הזו, שכשיש יום מוגדר לגמור, משתדלים יותר לגמור הכל עד אותו יום, משא"כ אם יכולים לכרות כל השנה, הרי אין מצב של גמר והדבר נשאר בלתי מושלם, והרגמ"ה שם פירש שהשמחה שנחו מעבודת הכריתה ויכולין להוסיף בלימוד, וזהו שהביאו ע"ז מכאן ואילך דמוסיף יוסיף, וניחא טפי לפ"ז לשון יום תבר מגל, ולא אמרו יום השלמת עצים וכיו"ב, אבל עיקר הפירוש נראה דחוק שאין עושין שמחה על הפסקת המצוה שנראה שאינו עובד ד' ברצון, ויותר נראה דכו"ע מודו שקרו ליה יום תבר מגל, לזכרון שביום זה גומרין כריתת העצים, ואין לשון זה מרמז על השמחה כלל.

**ונראה** דרבה ור"י דרשו סמוכין ממה ששינונו במתני' כ"ו א' זמן עצי כהנים והעם, ושנינו שם שבט"ו באב נתחברו הרבה משפחות לקרבן עצים, ש"מ שיום זה הוא המסוגל להשלים בו המצוה ולשמוח בו.

**שם** תשש כחה של חמה כו', לכאורה היה נראה שהעצים הכרותים אינם מתייבשים יפה בתלוש, אבל המחוברים נשארים לחים מכח חיבורם, ורק לאחר כריתתן הם מתייבשים וכשארין כחה של חמה יפה אינם מתייבשים.

**שם** מכאן ואילך דמוסיף יוסיף כו', הכל ענין אחד דכשהחמה באמצע הרקיע היא מחממת היטיב שהחום מתרכז כנגדו בארץ, ואז ההיקף של החמה גדול, אבל מכאן ואילך היא מהלכת מן הצד לכוון דרום, ואז כחה תשש וגם ההיקף נהיה קצר יותר, וכיון שהיום מתקצר ממילא הלילה מתארך, שתחת הכדור היא מהלכת באלכסון ארוך יותר.

**יב.** שם מאי יסיף אר"י תקבירה אימיה, פי' שהורגלו לומר לשון נופל על לשון,



ברש"י במתני', אבל למ"ש בירושלמי דמטבילין כל הכלים שבבית צ"ב, דלפ"ז המשאלות מטבילות אותן, ואפי' הכלים שאין בדעתן להשאלים, ומה שייך להצריך טבילה בגד שאין לובשין אותו במחול, וגם לא יועיל לשואלת טבילת המשאלת, ותצטרך לחזור ולהטבילו, לפמשנ"ת שצריכין טבילה לשואלת קאמר.

ובירושלמי אמרו דכיון שנצריך אותן להטביל גם כלי הקופסא, ממילא זה יגרום שישאלו אותן, ואפשר דבמקום לטרוח להטבילין ישאלו אותן לאחרות והם יטבילו אותן, אבל לעולם השואלות צריכין להטביל כליות, ואינם סומכין על המשאל, וז"ל הירושלמי ואפי' נתונים בתורה, נתונים בתורה ואת אמר הכין, פי' אם הכלים נשארינן בתיבה מה טעם יש לחייבן בטבילה, ומשני מתוך שאת עושה כן הוא משאלין, ויש לפרש דכיון שמצריכין אותה להטבילין, תתן אותה לחברתה השואלת שהיא כבר טבילנו, ואם לא נצריך טבילה לכלים שנתונים בתיבה, תשאיר אותם בתיבה ולא תשאלים, ואמור"ר זללה"ה נסתפק לפ"ז אם גם נשואות צריכות להטביל בגדיהם, או רק אלו שמחוללות, ולכאורה ודאי שד"ז רק במחוללות, שאין לחייב את כל הנשים להשאל רק אלו שהם בעצמם שואלות.

מיהו עיקר ענין הטבילה לא נתפרש אם קאי על השואלת או על המשאלת, דאפשר שחייבו את המשאלת להטביל את הבגד שמשאלתו, שלא לבייש את זו שצריכה להטבילין מן הדין, ולא מיירי כעת לענין לחוש לנאמנות המשאלה על השואלת, והיינו דקמ"ל שחייבין להטביל גם כל הבגדים שבבית, שיהיו מזומנים להשאלין, ומפרש בירושלמי כדי שישאלום, שמי שיש לו כלי מקופל בתיבה אינו משאלו, אבל מאחר שנאלץ להוציאו ולהטבילו קל לו להשאלו.

בריקודים, מיהו עיקר הקושיא מט"ו באב היא לרב מתנה שתיקנו כן לאחר אנשי כנה"ג, אבל לשאר אמוראים אין קושיא אם התירו בט"ו באב כמו ביוהכ"פ.

והר"ן וכ"ה ברש"י שבע"י כתב דהא דתנן וכן הוא אומר צאינה וראנה בנות ציון במלך שלמה היינו מפני שיוצאות וחולות ביום חתונתו שהוא יום הכיפורים דמתן תורה היינו שניתנו הלוחות האחרונות ביוהכ"פ, ולפ"ז יש מקור בפסוק לזה, ובודאי דוחה גזירת אין מרקדין.

שם ת"ר בת מלך כו' לרב מתנה כל אלו קודם החורבן ביוה"כ, אבל לאחר החורבן שאין מלך ואין כהן גדול היו סדרים אחרים.

שם ובת סגן מבת משוח מלחמה, אפשר דביוהכ"פ הסגן עדיף ממשוח מלחמה שהוא מזומן להיות במקום הכהן גדול, אבל להחיות משוח מלחמה נצרך לישראל יותר מסגן, ולכן הוא קודם להחיותו.

לגרסא דתלמודן השואלת מחבירתה אינה משאלה לה, שהרי הכל נתקן שלא לבייש את מי שאין לו, מיהו בירושלמי אמרו שבת כהן גדול שואלת מבת מלך, ואפשר שזה רק בשתי אלו שהם עשירות, אבל באינן השואלת אינה מחזירה להשאל לה, דא"כ לא הרווחנו כלום. - בזוהר פרשת תרומה איתא דבט"ו באב בנות ישראל הוו נפקי במאני מילת, ויום ט"ו ביום קאים בחדוה על בנות ישראל, וניחא דשלא לבייש את מי שאין לו בגדים יקרים אבל בגדי פשתן של משי יש לכל, כ"כ בספר קול הרמ"ז.

שם כל הכלים טעונין טבילה, בפשוטו המקבילין בהשאלה מטבילין אותן קודם שילבשום, ולא יצטרכו המשאלות להודיע להם אם הכלים טמאין, וכן לא יסמכו על ע"ה שהטבילום, וכ"מ

המכוערות, ובעין יעקב בברייתא מייתי גם עשירות שאומרות תנו עיניכם בבעלי ממון, וגרס אח"כ בינוניות ועניות, וזה לשון נאות יותר.

שם ובלבד שתעטרנו בזהובים, פי' שלא תזלזלו בנו לאחר הנשואים מפני שאין לנו נוי ויחוס, אלא תתייחסו אלינו בכבוד, שהחיוב לכבד את אשתו אינו בגלל המעלות שהיו בה, אלא בגלל שהיא אשתו כעת, וזהו שלימות האדם ודורותיו, וזה תנאי נכון, דכיון שלוקחין אותם לשם שמים לעשות עמהם חסד, עלול להיות שיתנהגו אליהן בהתאם, וירגישו תמיד שאין להם זכות לדרוש מבעליהן כלום, לכן הם מקדימין קחו מקחכם לשם שמים, אבל ע"מ שלא לזלזל בנו אלא תעטרנו בזהובים כלומר תחשיבו אותנו בנשואנו יחד כראוי, ולא שנרגיש כבוד ויחס פחות בגלל שלקחתם אותנו בלא נדוניא, וכן מצינו שהזהירה תורה באדון שמיעד את השפחה שינהג בה כאשה דעלמא, ולא יגרע מזכותה כלום, וכמשנ"ת ברמב"ם שם מדברי חז"ל.

שם אר"א אפי' מקופלין ומונחין בקופסא, פרש"י שלא לבייש את שצריכה טבילה, וצ"ע הרי שנינו שכולן צריכין טבילה, ופרש"י במשנה שהשואלת מטבילה וא"כ מה חידוש יש בכלים שבקופסא, הרי זהו שאמרו במתני' כל הכלים כו' שלא ישאלו אם טהורין הן אלא יטבילו בכל האופנים, וממילא אין בושא לטמאה, ולפמשנ"ת שחייבו את המשאלת להטביל את כליה קודם שתשאלם נחא, שחייבה להטביל את כל הבגדים שבבית כדי שיהא לה קל להשאלם וכמ"ש בירושלמי, ולפ"ז רק המשאילה מטבילה והשואלת סומכת עליה, וקמ"ל שאפי' כלים שאין דעתה להשאלן צריכין טבילה כמ"ש בירושלמי וכמשנ"ת לעיל.

שם וחולות בכרמים כדי שיוכלו לראותן מאחורי הכרמים, וכדכתיב בשופטים לכו וארבתם בכרמים.

שם ומה היו אומרות בחור כו', כ"ה הגרסא בעין יעקב, והוזכרו שלשתן במתני' בחור שא עיניך כו' אומרות היפות, אל תתן עיניך בנוי כו' אומרות המיוחסות, שקר החן כו' אומרות

## סימן יז

## בדיני קריעה באבילות ועל המקדש

והא דכו"ע מודו באביו ואמו דבעינן שיבדיל קמי שפה היינו ג"כ מה"ט דבעינן שיגלה את לבו, וכשיש רק קרע סדוק באמצע בגדו ליכא גילוי לב כלל, ומייתנין ראי' לר"י דבכל המתים בעינן להבדיל קמי שפה מהא דכתיב ויקרעם לשנים קרעים שיהיו נראים כשנים, והרי התם א"צ שיגלה את לבו ואפ"ה כתיב לשנים קרעים ש"מ דבלא הבדלה אינה קריעה כלל, ומה"ט משוינן כל הני לענין שאין מתאחין כדתניא בסמוך לא הושוו לאביו ואמו אלא לאיחוי בלבד, כיון דכתיב גבי דוד לשנים קרעים, אע"פ שאין בהם דין אביו ואמו לשאר מילי, וכדלקמן כ"ו א' ודיוקא דר"י מדלא כתיב לשני קרעים, ולשנים קמ"ל שיהיו נראין כשנים או דס"ל שאיחוי אפשר ללמוד מקרעים לחוד, כמבואר בגרסת הגמ' בסנהדרין ס' א' דאיחוי נלמד מתיבת קרעים, ואמנם הזכירו שם ויקרעם לשנים מה ת"ל קרעים, אבל ר"י סבר דמויקרעם לקרעים ג"כ הוה שמעינן איחוי, ולמה כתב שנים לומר דבעינן הבדלה.

ונראה שאין מצוה לקרוע יותר מטפח אחד בבגד אחד, אלא שבמציאות אין לבו מתגלה עד שיגיע הקרע כנגד לבו ושיקרע כל בגדיו, ומה שמצינו ענין של כבוד בקריעת תריסר מני ותליסר איצטלי מילתא לקמן כ"ד א', נראה בגמ' שם שקרעו י"ב וי"ג פעמים כל זמן שנעשה שעת חימום ע"י הזכרת דבריהם בביהמ"ד, ולא מיירי שלבש י"ג איצטלי זה ע"ג זה, שאין זה דרך מלבוש ולא דרך כבוד, ונמצא שבכל הי"ג פעמים לא גילה את לבו אלא קרע קרע אחד טפח בלבד, דלחכם א"צ גילוי לבו כמשנ"ת

מו"ק כ"ב ב' על כל המתים כולן קורע טפח על אביו ועל אמו כו', ביאור שני ענינים בקריעה, והענין שהחמירו באביו ואמו

א. מו"ק כ"ב ב' על כל המתים כולן קורע טפח על אביו ועל אמו עד שיגלה את לבו כו' על אביו ועל אמו קורע את כולן, לכאורה דין אחד הוא, שאם קורע רק העליון אין לבו מגולה, וכן הא דמבדיל קמי שפה באביו ואמו, הכל מפני שצריך לגלות את לבו.

ונראה שיש שני ענינים בקריעה, א' לקרוע בגד אחד [העליון] להראות צערו והשפלת כבודו, שבגדי האדם הם כבודו, שמותר האדם מן הבהמה הם הבגדים המכסים בשרו ושומרים על כבודו, וענין הקריעה הוא ביזוי עצמו שאינו ראוי לכבוד הבגדים, ולענין זה סגי בקריעת טפח מבגדו, ב' גילוי לבו [וחלוצי כתף] שמבזה עצמו ביותר עד שגופו מגולה, וביאור בירושלמי שמגלה לבו מפני שבטלה ממנו מצות כיבוד, ולכן מבזה עצמו יותר מעל כל מת, וכן מצינו לענין מלקות שחזן הכנסת אוחז בבגדיו ואם נקרעו נקרעו ואם נפרמו נפרמו עד שהוא מגלה את לבו, משום ונקלה אחיך, (עוד יש ענין בקריעת הבגדים שמצינו בתורה שהיה דרך הגוים לתלוש שערם ולחתוך בשרם על צער המת, והתורה מנעה את ישראל מלעשות כן, לא מפני שזה מעשה שטות, אלא שבני ישראל בנים לד', וגם במותם לא אבדו מן העולם, ונפשם צרורה בצרור החיים אצל אביהם שבשמים, והסכימה תורה על קריעת הבגדים שאין בזה חבלה בגוף האדם, רק בחלק החיצוני שהוא לבושו של האדם, ובזה יביע צערו וכבוד המת).

ואעפ"כ הבדיל קמיה שפה, הרי בהדיא שדוד לא קרע כל בגדיו, וכן הוכיח הרמב"ן מדאמרו בירושלמי טעמא דמגלה לבו מפני שבטל ממנו מצות כיבוד.

**ואאמו"ר** זללה"ה כתב בדיני קריעה ס"ק ט"ז שהרמב"ם דייק כן מדכתיב ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם, ואמנם הכתיב חסר יו"ד, אבל מסימא דויקרעם ש"מ כדקרינן בגדיו, ואם סגי בבגד אחד הול"ל בבגדו ויקרעהו, וש"מ שצריך לקרוע יותר מבגד אחד, ולכאורה קשה ממש"כ לעיל שלא גילה דוד לבו, ועי"ש מש"כ בזה, מיהו נראה מדלא כתיב ויקרע את כל בגדיו שלא קרע אלא טפח כמבואר בגמ', ודרך הכתובים לומר לשון רבים בבגדים ובשמלות, והוא לשון כבוד, כמו ויקרע יעקב שמלותיו, ולא מתפרש שהיה לבוש שתיים, וכתיב קרעו בגדיהם ולא כתיב קרעו בגדם, ותקרע עתליהו את בגדיה, ויקרעו שמלותם, ועוד רבים דכתיב בבגדים לשון רבים.

לענין הלכה הסכמת כל הראשונים דלא כהרמב"ם שאין קוראין על ראית המקדש אלא טפח בבגד העליון בלבד, וקורע בכלי וא"צ ביד דוקא, והטוש"ע או"ח בסי' תקס"א ס"ד סתמו כהרמב"ם שצריך לקרוע ביד וכל כסות שעליו עד שיגלה את לבו, אבל ביו"ד סי' ש"מ וסי' רמ"ב הביא הטור דהרמב"ן והרא"ש פליגי על הרמב"ם, וא"צ כנגד לבו דוקא, ואפי' עשה חתך טפח באמצע הבגד מלפניו לארכו יצא, אבל בשו"ע שם ושם הביא שתי הדעות, ונלפי הטעם שכתב שם הבי"ד בעת הרמב"ם הרי רק ברבו מובהק יש דין שיגלה את לבו, וא"כ אין ללמוד מזה למקום מקדש, ונראה דהמיקל לא הפסיד, וכן הורה אאמו"ר זללה"ה לנשים שיקראו רק העליון ויסמכו על ש"פ משום צניעות, ולכתחלה יש לקרוע ביד ועד שיגלה את

להלן, אבל בעיקר חיוב קריעה יש רק טפח אחד בבגד אחד, ולכתחלה יכול ללבוש בגד אחד ולקרוע על אביו ואמו רק אחד, מיהו בטפח לא יגיע מבית הצואר עד לבו, וכן כשקורע מן הצד מאמצע גופו במקום הלולאות ונכנס ג' אצבעות לצד (וטפח למטה) אינו מגיע עד לבו, ולכן אם קורע הבגד העליון עד לבו והתחתון מעט ואינו מגיע עד לבו, לא הועיל כלום בקריעת התחתון, ומה"ט נראה שרשאי לכתחלה לפשוט הבגד העליון ולקרוע רק התחתון שלא נתחייב מעולם לקרוע שני בגדים אלא לגלות את לבו, ואם הוא לבוש בטלית קטן של מצוה ואינו מגלה את לבו לא קיים מצות גילוי לבו ונאף אם בלבוש רק טלית של ציצית יש לדון אם מקיים בו מצות קריעה, אבל לעכב גילוי לבו מעכב דסו"ס לבו מכוסה], ובגד של זיעה שנשאר על גופו כלבו מגולה בלא בגדים חשיב, ואמנם ר"ע סבר שגם אפרקסותו צריך לקרוע.

### בראשונים בדין נשיא ואב ב"ד אי סגי בטפח בבגד העליון

ואמנם קריעה על נשיא ואב ב"ד וכל הני השנויים לקמן כ"ו א' כבר הוכיחו הראב"ד והרמב"ן דלא בעינן אלא טפח בבגד העליון, [אבל בבגד שאינו עליון לא מהני, כיון שהקרע מוסתר ע"י הבגד העליון השלם], והוכיחו כן מהא דדוד לא קרע אלא טפח, ובודאי לא נתגלה לבו בטפח לחד, שהרי ה' גבוה כשאו"ל דכתיב ביה משכמו ומעלה גבוה מכל העם כדאמר יכמות ע"ו ב', ובכל אדם בינוני אין לבו מתגלה בטפח מבית הצואר ולא מאמצע גופו בבגד הפתוח, [והגרע"א ז"ל באו"ח סי' תקס"א הקשה ע"ד השו"ע שם ס"ב שכתב טפח ובס"ד כתב עד שמגלה לבו עי"ש], ומכאן קושיא להרמב"ם שהצריך בכל הני גילוי לבו, ולעיל הוכחנו מראי' דר"י דדוד לא גילה לבו

דוחים הקריעה לזמן האבילות שלאחר המועד, אבל במקדש לא יחזור ויקרע לאחר המועד, ומ"מ אין זה ביטול הקריעה כיון שלא אירע כעת דבר שבמקדש, רק התעוררותו להרגיש החורבן, ועוד שהרי יחזור ויקרע בפעם אחרת כשיראהו לאחר שלשים, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ק מ"ד שכתב דהכא קורעין משום דאל"ה תתבטל הקריעה לגמרי, וכמ"ש הש"ך סי' ש"מ ס"ק מ"ז לענין שמועה קרובה שתהיה רחוקה לאחר הרגל.

**ובסברא יש מקום לחלק בין כל חיובי הקריעה לחיוב קריעה דמקום מקדש, דבכל הני שאירעו במועד, הרי הם דוחין את המועד, אבל הבא לירושלים במועד שמעצמו בחר לבא ביום זה, ולא אירע דבר שגורם חיוב קריעה, אלא שלגבי האדם עצמו יש כאן התעוררות על החורבן, כיון שלא ראהו שלשים יום, בענין זה אין המועד נדחה, דכנגד התעוררותו לצער יש מצב של שמחה, וכלפי האדם לעצמו י"ל שהמועד גובר על האבלות, [כענין שאמר במלקט עצמות ח' א' שאינו מתאבל מפני ששמחת הרגל עליו, ועי' במאירי פלוגתא אם קורעין בשעת ליקוט עצמות במועד, ובתו' הרא"ש כתב שהרגל דוחה אבלות שחיובה קל מדרבנן ומשמע שם דקאי גם על הקריעה, ויש לפרש כמ"ש דכיון שהוא בחר ביום זה ללקט העצמות, אין לו רשות לבטל שמחת המועד], אבל בפשטות הגמ' לא מצינו חילוק זה, ולא מצינו לענין זה פטור של אבלות ישנה, אע"פ שבהרגשה זה קל יותר כיון שלא אירע כעת שום דבר וכמ"ש, ונ"מ הפוסקים לענין קריעה ביום שמועה לאחר ל' שאין קורעין במועד, התם חוזר וקורע לאחר המועד, ואם לאחר המועד יהיה לאחר יב"ח כתב התכ"א לקרוע במועד, וע"כ דלא חשיבא להו הקריעה ביטול שמחת יו"ט כ"כ, ולכן לא ביטלה במועד, שהרי מחליף בגדיו מיד ולובש בגדי יו"ט.**

לבו, ויכול לכתחלה להוריד לגמרי הבגד העליון ואח"כ לקרוע התחתון שבזה הוא מגלה את לבו.

### להלכה אם צריך להבדיל את השפה

**דעת רוח"פ** שהלכה כרבנן שא"צ להבדיל את השפה, וא"כ יכול לעשות קרע ארוך טפח באמצע הבגד, באופן שיהא רק סדק בעלמא, ויוצא יד"ח, והמרדכי יחידאה דפסק כר"י, [ואפשר דהיינו מדאמר רבי אבהו מ"ט דר"י, ומאי קבעו מ"ט הרי ר"י קרי ליה קרע של תפלות ש"מ דמסתברא פשיטא ליה דסדק לאו כלום הוא, ומדמסייע ליה מקרא ש"מ דס"ל כותיה, אבל הרי"ף והרא"ש לא העתיקו כלל דברי ר"י משום דהלכתא כרבנן, שו"ר בהוריות י"ב ב' דרב כרבנן ושמואל כר"י והלכתא כרב באיסורי ואאמו"ר זללה"ה בס"ק כ"ד הקשה משם ע"ד המרדכי], ונפ"מ מי שראה מקום מקדש ואין לו בגד להחליף, יעשה קרע ארוך טפח בסכין ויראה כסדק בלבד, (מיהו הרמ"א כתב בסי' ש"מ סי"ב שנהגו כהמרדכי).

### בדין קריעה על מקום מקדש בחוה"מ

**ב. בדין קריעה על מקום מקדש בחוה"מ**, פשטות הדברים דמקום מקדש ככל הצריכין קריעה, שלא נמצא שום חילוק ביניהם, ודעת רוח"פ שקורעין על כל המתים וכן כל חיובי קריעה במועד, והיינו מתני' כ"ד ב' שאין קורעין אלא קרוביו של מת, דמי שאינו קרוב ורוצה לקרוע לכבודו אסור במועד, אבל קרובים כולן חייבין, מיהו יש בראבי"ה ובשם הגאונים שאין קורעין במועד כלל, ומתני' בחול, וכבר הוכרע הדבר דקורעין במועד, אלא שכתבו התה"ד ומהרי"ל שמנהג אשכנז לקרוע רק על אביו ואמו, ובשאר קרובים מקילין כדעת הגאונים המקילין, ולפמשנ"ת סק"א שעיקר הדין דמקום מקדש כשאר קרובין, א"כ בכלל המנהג שאין קורעין על מקום מקדש במועד, מיהו בשאר קרובים

ישראל היו נוהגים בני מצרים וסוריא ובבל בזמן שהשנים כתקנן לעלות ברגלים לירושלים, וכ"כ שו"ת מהרלב"ח וחת"ס.

ואם נימא שהם הגיעו באמצע המועד, כמ"ש שבאו להושענא רבה, קשה לומר שקרעו בגדי יו"ט שלהם, מיהו אפשר שהביאו עמהם בגד אחד לקריעה לפמ"ש"כ דסגי בקריעה אחת בבגד העליון, מיהו יותר נראה שלא הלכו בחוה"מ שמבטלין כל שמחת החג, ויו"ט ושבת חוה"מ ומבטלין מצות סוכה, וע"כ שבאו קודם הרגל ושפיר קרעו אז.

ולמעשה שמעתי מאאמור"ר זללה"ה דבכגון דא מנהג מבטל הלכה, ואין קורעין במועד, ולפמ"שנ"ת לעיל הרי זה בכלל מנהג אשכנז שכתבו מהרי"ל ותה"ד, מיהו כיון שמכניס עצמו מרצונו לבטל הקריעה, יש בזה גריעותא ממנהג אשכנז שנהגו כשאיירע הדבר בע"כ, מיהו כיון שאם נחמיר בזה לא יעלו לרגל בחוה"מ, אפשר שג"ז בכלל המנהג, והנה לאחר חג השבועות מי שאינו דר בירושלים אע"פ שיש תשלומין כל ז' לא נהגו לעלות, וש"מ שלא החזיקו בזה המנהג שהובא במדרש רבה, ועוד שהרי עומדים רק סמוך להר הבית שאסור ליכנס לעזרה, ואמנם כן לא נקבע ד"ז כמנהג ישראל, וקבלנו שא"צ לטרוח אחר מנהג זה.

### כ"ו א' ערי יהודה מנלן כו' ושם אחד השומע ואחד הרואה

ג. כ"ו א' ערי יהודה מנלן דכתיב ויבואו אנשים משכם ומשילו ומשומרון וגו' קרועי בגדים וגו', פשטות הדברים שבדרך בואם מעריהם מצאו את ערי יהודה חרבין וקרעו, וכשהגיעו למצפה כבר היו קרועי בגדים, ועדיין הוליכו בידם את המנחה להביא בית ד' שלא ידעו שנחרב ביהמ"ק, וצ"ע בתו' שהבינו שהם ראו שלש עיירות חריבות, והרי בפשוטו כל אחד

והנה מבואר במדרש רבה שה"ש פ"א פס"ג פ"ח פ"א שמנהג ישראל לעלות לרגל גם לאחר החורבן, ואולי זה היה בזמן שהיו טהורין מטו"מ ונכנסו לעזרה, אבל לעמוד סמוך למקום מקדש לא מיקריא עליה לרגל, מיהו יותר נראה שכל שעולה עד שרואה שאין מקדש מקיים העלייה לרגל, ואין יתרון לעמוד בעזרה דוקא, ומצינו בנדרים כ"ג א' בימיר' יוסי באחד שהדיר את אשתו מלעלות לרגל והתירה ר' יוסי, ועי"ש בפ' הרא"ש, ובפשוטו היינו מה שנוהגין לעלות לרגל גם לאחר החורבן, וז"ל המדרש שם כך ישראל אע"פ שחרב ביהמ"ק [עולות לשם כ"ה בילקוט שמעוני] לא בטלו שלש רגלים בשנה, פ"י שעולין למקום הקן אע"פ שנטלו משם את הגוזלות, וכ"ה מקום המקדש, ושם אמרו אע"פ שחרב ביהמ"ק לא ביטלו ישראל פעמי רגלים שלהם שלש פעמים בשנה, ובמדרש קהלת פ"א פ"ב בימיר' ר"א בן שמוע שהגיע זמן ישראל לעלות לרגל בירושלים, וכ"כ הר"ן תענית ב' א' אמתני' דהלכה ששואלין הגשמים בז' במרחשון דאיצטריך לאשמועינן הלכתא משום דנפ"מ נמי לאחר החורבן לפי שהיו מתאספין מכל הסביבות ברגל לירושלים, כמו שעושין גם היום, ומפני עולים הללו ראוי שנאחר השאלה כו', עי"ש, [ואף שלא באו ממהלך ט"ו יום מ"מ לא פלוג חכמים בזה], למדנו שנקבעה הלכה שלא לשאול את הגשמים עד ז' במרחשון מפני עולים הללו, ומסתברא שרק כדי לקיים התקנה הראשונה סגי בטעם זה, מ"מ למדנו שזה מנהג גמור ע"פ חכמים, ובספר חסידים הביא שרב האי גאון היה עולה בכל שנה בסוכות לירושלים מבבל, וכ"כ התשב"ץ, וכ"כ בכפתור ופרח ומה שאנו נוהגים עם אחינו אנשי גאולתנו יושבי הארץ כאנשי סין וחמת דמשק צובה מצרים ואסכנדריה לעלות לירושלים בחגים ובמועדים אינו אלא מפני עגמת נפש, וכ"כ מהרי"ט שמשום חיבוב ארץ

שנתחדשה לו כעת ראייה נוספת, ולכן צריך לפרש בשפתיו, ואמנם לשון ערי קדש מתפרש שמדבר כלפי שמיא, אה"נ שיש בזה יתרון, אבל לעיקר הענין יכול לומר על ערי יהודה שנחרבו וקורע.

**שם קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים כו'**  
**ד. שם קורע על המקדש ומוסיף על ירושלים**  
 ורמינהו אחד השומע כו', בברייתא דידן קתני ברישא ועל המקדש ועל ירושלים, ומתפרש על כל אחד בפ"ע, אלא דברישא יכול להתפרש כגון שראה רק מקדש או רק ירושלים, אבל בברייתא השניה דקתני בפ"ע מתפרש כשראה שניהם ואפ"ה קורע על כל אחד בפ"ע, ולמסקנת הגמ' אפשר דבברייתא קמייא חזא קתני ועל המקדש ועל ירושלים כשראה המקדש תחלה, דאל"כ לא הי' לו לשנות הסדר לומר ערי יהודה מקדש ירושלים, טפי הול"ל ערי יהודה ירושלים מקדש, כפי הסדר הרגיל, אלא כונת התנא כשראה המקדש תחלה, ונהי דקתני שקורע על שניהם אבל על ירושלים סגי בתוספת, שהחיוב השני מצטרף עם הקריעה הראשונה, אבל זה חיוב גמור, ונפ"מ נמי גם באותו מעמד שאם א"א להוסיף שצריך לקרוע טפח פעם שניה, כגון שהגיע הראשון עד טבורו, או שהוסיף בגד עליון על הראשון או שפשט את הראשון.

### שם כיון שהגיע לצופים קורע

**שם כיון שהגיע לצופים קורע, וקורע על המקדש בפ"ע כו' הא דפגע בירושלים ברישא, לפ"ז**  
 מיירי ברייתא שמצופים רואה את ירושלים תחלה, ואם צופים נקרא מכל הרוחות כמ"ש תו' פסחים מ"ט א' ניחא, אבל בפשוטו נקרא צופים מה שקורין הר הצופים שדרך שם היו מגיעין לירושלים בזמן הבית, כדתניא מכות כ"ד ב' כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, [מיהו י"א דלשון "הר" הצופים המציאו דחוק

בא מעירו ואין קשר בין שלשתם, וכולם יחד באו למצפה וראו ערי יהודה חרבות], ונראה שלא ידעו שנחרבה ירושלים, ומזה הוכיחו שקרעו על ערי יהודה, ובירושלמי למדו מכאן שקורעין על ירושלים.

**ולפ"ז למדו ק"ו מערי יהודה לירושלים ומירושלים למקדש, ובפסוק ג"כ מחלק אותם לשלש דרגות כדמייתי בסמוך ערי קדש ציון ירושלים ובית קדשנו, ואכתי יש לעי' היכי מיייתנן מהאי קרא שחייבין לקרוע לעולם, הרי אנשים אלו ראו את הערים ביישובן ועכשיו רואין בחורבנן, והו"ל כמותו מוטל לפניו, אבל אלו שנולדו לאחר החורבן, ולא נתחדש בהם דבר, מגלן שקורעין על המקדש וירושלים, ובירושלמי אמרו שקורע כל שעברו שלשים יום שלא ראה.**

**ונראה דהיינו דקתני בברייתא אחד השומע ואחד הרואה, דהשומע זה מי שראה בבנינה ושמע בחורבנה, והרואה קורע על המצב שהיא עדיין בחורבנה, שאין הקריעה על העבר שנעשה החורבן, אלא על מצב החורבן, שזו ג"כ כצרה מתחדשת כשרואה שעדיין נמשך חורבנה, וד"ז קים להו לחז"ל מסברא, ונראה דמי ששמע החורבן וקרע ואח"כ בתוך שלושים יום ראה אינו קורע, כמו במת ששמע מרחוק וקרע ובא קודם קבורה, וה"נ שאין הקריעה על הראיה, אלא שבזמן הראיה מתחדש אצלו הרגש לראות מצב החורבן המתמשך, ולכן רק לאחר שלשים יום חוזר וקורע בראיה.**

**ונראה דמה"ט תיקנו שיאמר ערי קדשך וכן על ירושלים ועל המקדש כיון שכעת לא אירע דבר, ואין הקריעה מתייחסת לחורבן בלי שיזכיר כן בהדיא, אבל השומע על החורבן א"צ לפרש ולומר בית קדשנו וגו' כיון שהמאורע מוכיח עליו, אבל כאן הרגש הוא רק כלפי האדם**



המקדש ומוסיף על ירושלים דהיינו באופן משונה כזה, ואיך יסתום דין מוסיף על ירושלים, ויתפרש בשדה תו"מ, ומה ראה תועלת לשנות הלכה זו, דלא משכח"ל אלא באופן משונה.

### בדין קרע על ערי יהודה ואח"כ ראה ירושלים

**בסברא** נראה שאם קרע על ערי יהודה ואח"כ ראה ירושלים סגי ליה בתוספת, דערי יהודה וירושלים כשני קרובים דמו, ורק מקדש הוא כאביו ואמו דליתיה בתוספת, ומה שכתוב בשו"ע ס"ג מדברי הרמב"ן דחוזר וקורע טפח על ירושלים היינו באופן שאין מועיל תוספת על שאר קרובים, דעיקר דברי הרמב"ן שירושלים אחר ערי יהודה חייב, וערי יהודה אחר ירושלים פטור, ולע"כ בדיני תוספת בקרובים, אבל סתמות דברי הרמב"ן משמע דירושלים כמקדש לגבי ערי יהודה וגם לשון השו"ע והפוסקים סתום כזה, ועמ"ב סק"י שמבואר שאין ירושלים בתוספת, ועמש"כ בדבריו לקמן סק"ה, וכן אם קרע על המקדש ולא ראה ירושלים ואח"כ ראה ערי יהודה צריך תוספת כל שהוא, דכמו שירושלים צריכה תוספת מפני שזה סוג חורבן אחר, ה"ה ערי יהודה, מיהו כל שראה המקדש סתמא כבר ראה ערי יהודה או ירושלים וכמש"כ לעיל.

### הערות על סדר המ"ב סי' תקס"א

ה. מ"ב סי' תקס"א סק"ב בחורבן אפי' יושבין בהן ישראל כיון שהשימעאלים מושלין עליהם מקרי בחורבן, יש לעי' כהיום שירושלים מיושבת מישראל אם מיקריא בחורבן, ואמנם העיר העתיקה רובה ביד גוים, ומיקריא בחורבנה, אבל לענין לחוש חוץ לירושלים דודאי היתה גדולה יותר, י"ל דלענין זה חשיבא בנויה, (ומיהו לענין קדושתה חריבה היא, אבל כשנפרצו החומות ולא היתה קדושתה לא מיקריא חרבה, אע"פ שגוים פרצו החומות),

מההיא דמכות לא הוזכר בלשון הר הצופים], וי"ל דשפיר רואין את ירושלים תחלה, אבל כשבאין מכוון מזרח דהיינו מעבר להר הזיתים רואין המקדש תחלה, ואין רואין את כל העיר, ונראה מזה שלצד דרום אין ירושלים מתרחבת דא"כ היו רואים אותה ביחד עם המקדש, והכי מסתברא שהרי קברי בית דוד שם, ויש להם פתח חוץ לירושלים להוציא הטומאה, ומסתברא שהיו בקצה הדרום, נמצא שעיקר העיר למערב וצפון. - במסכת שמחות פ"ט הי"ט משמע שרואה המקדש תחלה מן הצופים, דקתני התם שראה ירושלים מן הצופים קורע ונכנס לתוכה מוסיף, ומשמע שראה המקדש תחלה, והמשך מס' שמחות צ"ב, ופי' בנחלת יעקב דה"ק אם הוא דר בירושלים סגי ליה בקריעה אחת, ואם הולך וחוזר קורע על כל פרק והיינו כל ל' יום, כ"ה הלשון בירושלמי ברכות, וכדתנן בזמן שרואה אותו לפרקים.

הא דתנן פסחים מ"ט א' אם עבר צופים שורפו במקומו, ואמרו בתוספתא איזהו צופים הרואה ואינו מפסיק, התם רואה המקדש רחוק יותר מפני שהוא גבוה מאה אמה, אלא שלצד מזרח העמק אינו מפסיק בין הר הצופים להר הבית, ובשאר רוחות רואין הבית ויש הפסק, ומה"ט רואין משם מקום מקדש בזמן החורבן מפני שיש עמק בין ההרים, ובשאר רוחות הבתים מפסיקין, (בתוספתא תניא שלטובתו הוא חוזר (לחסוך עצים), ורש"י ותו' לא פי' כן, ובודאי הדבר זר לפרש שחוזר דרך ארוכה להרויח עצים, אלא דכל זמן שלא עבר צופים חשבינן ליה כלא יצא מירושלים, כיון שרואה את המקדש כל הזמן, ולענין לא יקל ראשו ג"כ אמרו ברכות ס"א ב' שיעור צופים וברואה ואין גדר מפסיק.

מ"ש המפרש (רש"י) שנכנס בשדה תיבה ומגדל צ"ב שהדבר זר שיטנה התנא קורע על

ועוצם עיניו י"ל דחייב לקרוע, ואפי' עומד סמוך לירושלים לכאורה חייב לקרוע גם כשלא ראה כיון שיודע שהוא כעת במקום החורבן, ועיקר הקריעה על המצב של החורבן ואין ההתפעלות מהראיה אלא שע"ז הידיעה מבוררת בלבו, וסיים דאפי' אם פטור בשלא ראה, אבל ודאי דהערמה זו אסורה.

**שם** כתב הא"ר כל שקרע וראה קצת כו', אם רואה הכיפה שבנו הגוים על מקום המקדש חשיב שרואה החורבן, אבל לראות האויר שעל מקום המקדש בלי לראות דבר מוחשי צ"ע אם יכול לקרוע, מיהו אם רואה הכיפה ממרחק גדול לדעת הב"י לא יקרע.

**שם** סק"ט כל שהוא וא"צ טפח משום דעיקר כו', דין זה הוא במתו לו שני קרובים בזא"ז או בתוך שבעה שמוסיף בשני כל שהוא על הראשון, שמצטרפת הקריעה השניה עם הראשונה, ולא מפני שהראשונה עיקר כלפי השניה, אלא שאם השני זה אביו ואמו או מקום מקדש אינם נטפלין לראשון בתוספת.

**שם** סק"י אינו חוזר וקורע כו', ומ"מ צריך להוסיף על הקרע כל שהוא, ד"ז צ"ע דודאי נראה ברמב"ן וש"פ שא"צ להוסיף כלום, כמו בקרע על ירושלים תחלה, שהיא ג"כ כערי יהודה והחשובה שבהם, וענין התוספת מהמקדש על ירושלים זה בגלל שחורבן העיר וחורבן המקדש שני ענינים הם, אבל חורבן העיירות כולם ענין אחד, ורק מערי יהודה על ירושלים חוזר וקורע.

**שם** סק"יב י"ג, בידו ולא בכלי, כ"ז לדעת הרמב"ם, אבל הראשונים חולקים ע"ז דעל כמקדש קורע רק בגד העליון ואפי' בכלי וא"צ שיגלה את לבו, מיהו לענין איחוי דלקמן סק"י דדינו כאביו ואמו.

מיהו עיקר הטעם משום דהו"ל ספיקא דרבנן לקולא, ולכן אין קורעין רק על הראיה מהחומה ולפנים, ואפי' על המקומות ששייכים לגוים.

**שם** סק"ג ואינו חייב לקרוע אלא כשמגיע סמוך להם כו' ולפי מה שביארנו לקמיה דכמה פוסקים פליגי כו', בפשוטו רק מהר הצופים רואים ממרחק, כיון שהר הבית בקצה ירושלים בסוף ההר, ואין דבר מפסיק בינו להר הצופים אלא העמק, אבל בשאר רוחות אין רואין מקום מקדש ממרחק, וא"כ צופים הוא המקום היותר רחוק שאפשר לראות משם, אבל אין דין בקירוב מקום הראיה, וכן בכל הני דפרק הרואה הכל במציאות הראיה תליא מילתא, ולא בשיעור הפסק המקום.

**שם** סק"ז עוד כתבו דמשהגיע לצופים חייב לקרוע אע"פ שעדיין לא ראה אותה, צ"ע מנלן לחדש כן, הרי כ"ז שלא ראה החורבן אין סיבה לקרוע, ידיעת החורבן ה' לו גם מעיקרא, וכמו הנכנס בשדה תיבה ומגדל שכ' המפרש והריטב"א שאינו קורע על ירושלים עד שיראנה, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה קדושין ל"ג א' שתמה ע"ד המ"ב שהעתיק דברי הב"ח שכבר השיגו בא"ר וא"ז וכ"מ בירושלמי ובריטב"א ע"ש.

מיהו שמעתי מאאמו"ר זללה"ה שהנכנס לירושלים ועוצם עיניו לאו שפיר עבד, דכיון שהוא נמצא במקום החורבן חייב לקרוע, וכן אם עומד במקום שרואין להדיא החורבן אין לו לעצום עיניו, אבל אין הכונה שחייב לקרוע בלא ראייה, דודאי אם יחזור ויראה בתוך שלשים יום חייב לקרוע, כיון שעדיין לא ראה, אלא דלאו שפיר עבד שיש עליו חיוב לראות ולקרוע, שו"ר בספר קדושין שם שכתב ע"ז דעצימת עינים אסורה באופנים הנ"ל, והביא מעצימת עינים דזקן שעובר, וכתב דבעומד בתוך ירושלים

שהראה כבוד המת וצער בקריעת הבגדים, כיון דבחול כה"ג חייב, ואין החיוב על המלאכה בשבת בגלל שבלא"ה יצטרך לקרוע, אלא מפני שזו קריעה שיש בה תועלת, ולכן אינה קלקול. לכתחלה אין ראוי לילך לראות בשבת כדי להפטר ממצות קריעה, דבאמת אינו אנוס אלא שמכניס עצמו לזה, אבל במועד שנהגו לעלות לרגל יש להקל קצת בזה.

#### ו. דינים שנתבארו.

##### קריעה על ערי יהודה

א. הוואה ערי יהודה בחורבנן, אומר ערי קדשך היו מדבר, וקורע, - כל האמירות הם לכתחלה בלבד, כדי שיהא ניכר על מה הוא קורע, - למעשה לא ראינו שקורעין על ערי יהודה לפי שאינן מבוררות לנו, ועל בית לחם וכיו"ב ודאי ראוי לקרוע, ומ"מ אין ראוי להכניס עצמו לספק זה לכתחלה, דקרוב לודאי שחייב לקרוע, ואם עתיד לקרוע על ירושלים באותו יום יכול להקל ולסמוך שתעלה הקריעה לכולן, ועי' שע"ת לענין חבורן.

##### קריעה על ירושלים

ב. הוואה ירושלים בחורבנה, אומר ציון מדבר היתה ירושלים שממה, וקורע, - גבולות ירושלים אינם ידועות, וקורעין רק על ראית החומה וממנה ולפנים, [אע"פ שבודאי ירושלים היתה רחבה הרבה יותר לכוון צפון ומערב], ואפי' על ראית המקום שסמוך לחומה שדרין שם הגוים, אין רגילין לקרוע, דכל ספק קריעה אמרינן ספק דרבנן לקולא, מ"מ אין ראוי להכניס עצמו לספק וכמש"כ לעיל באות א'.

##### קריעה על מקום מקדש

ג. הוואה מקום המקדש מהר הצופים או מהר הזיתים בחורבנו אומר בית קדשנו ותפארתנו אשר הללך אבותינו היה לשריפת אש

שו"ע שם ס"ה ואם לאחר ל' יום חוזר וקורע, ראה ביום א' ולאחר ד' שבועות ראה ביום ב' אינו קורע ביום ג' חוזר וקורע, והיום הולך אחר הלילה, ובמ"ב סי' רי"ח ס"ק י"א לענין ברכות שזמנם מל' יום לל' יום דהיינו ל' יום הפסק חוץ מיום שראה בתחלה ושרואה עכשיו, דהיינו שאם ראה ביום א' אינו מברך עד יום ד', ושם כתבו דספק ברכות להקל, אבל באמת גם שם אין לזה מקור וכמ"ש בא"ר שם, שגם כונת הלבוש כן, ולכן אין לסמוך ע"ז לענין קריעה לכתחלה, שהדבר פשוט לכו"ע דמיום א' עד יום ג' לאחר ד' שבועות חשיב שעברו שלשים יום, ולא דנו אלא לענין תפלת ר"ח שהיא מא' עד ב' וכמ"ש המ"א שם, ולכן אין לסמוך ע"ז להמתין עד יום ג', ובדיעבד המיקל יש לו על מי לסמוך, אבל ראוי להחמיר.

מי שראה מקום מקדש בשבת, אינו קורע במוצ"ש, שכן כתבו האחרונים לענין יציאת נשמה בשבת, [וכמ"ב בשו"ע או"ח סי' תקמ"ח סי"ז דבשמע בשבת ונעשית רחוקה במוצ"ש פטור מקריעה], כמשנ"ת בספר אאמור"ר זללה"ה הלכות קריעה ס"ק י"א, מיהו בעמד עליו ביציאת נשמה בחול כתב דבשעת חימום קורע אף לאחר שקיעה"ח קודם קבורה, וזה עד שעה שהולך לישן, ולפ"ז ראה מקום מקדש קודם שקיעה"ח קורע אחר שקיעה"ח שחל עליו חיוב מבעו"י, וצ"ע בזה דאפשר דכיון שדיני אבילות נקבעין בשקיעה"ח, אפשר שדינו כלמחר ולא צריך לקרוע.

בתפארת למשה כתב דבשבת ק"ה ב' חזינן שאם עמד ביציאת נשמה בשבת קורע במוצ"ש, והיינו מדחייב על הקריעה בשבת ש"מ שהרויח בקריעתו שא"צ לקרוע אח"כ, וכדתניא שיצא ידי קריעה, ואאמור"ר זללה"ה דחה דאפי' אם אח"כ פטור מ"מ הועיל בקריעתו בשבת

בפ"ע, ולא מועיל שימשיך עוד טפח באותו קרע, אלא מרחיק ג' אצבעות וקורע טפח, ראה מקום המקדש תחלה וקרע ואח"כ ראה ירושלים מוסיף על הקרע הראשון כל שהוא, וה"ה בראה מקום המקדש וקרע ואח"כ ראה ערי יהודה ולא ראה ירושלים, אבל אם הוסיף על ירושלים שהוא, מהני נמי לערי יהודה, - ראה ירושלים ולא קרע עד שהגיע לראות את מקום המקדש וקורע טפח אחד על שניהם ודיו, - אם ראה מקום המקדש וקרע ואח"כ ראה ירושלים ואינו יכול להוסיף על הקרע הראשון חייב לקרוע טפח מחדש.

#### קריעה מעומד

ה. כל הקריעות חייבין לקרוע מעומד, ואם קרע מיושב חייב לחזור ולקרוע מעומד.

חילוקי הדינים בין קריעה על אביו ואמו לשאר קרובים, ודין מקום המקדש בזה

ט. יש כמה חילוקי דינים בין קריעה על אביו ואמו לבין קריעה על שאר קרובים, ובקריעה על ערי יהודה וירושלים ומקדש דעת הרמב"ם שדינם כאביו ואמו, ודעת רוב הראשונים שדינם כשאר קרובים.

אלו הם החילוקים, א' על הקרובים קורע טפח בבגד העליון בלבד, ויכול לקרוע בימין של הבגד כיון שא"צ לגלות את לבו, על אביו ואמו קורע כל הבגדים שעליו, עד הבגד הסמוך לבשר שמיועד לזיעה, - על הקרובים קורע טפח בלבד, אם התחיל מבית הצואר עושה חתך אחד מלמעלה למטה, ואם מתחיל מן הצד במקום הלולאות שסוגרים באמצע קורע מהשפה לצד שלש אצבעות, ואח"כ יורד וקורע טפח מלמעלה למטה, ועל אביו ואמו צריך לקרוע בצד שמאל בעומק עד שמגיע ללבו ומגלה את לבו, ולכן אם מתחיל מבית הצואר חותך ויורד

וכל מחמדנו היה לחרבה, וקורע, - הרואה כותל המערבי וה"ה מן הצד בכותל הדרומי, וכן מכל כיוון שרואה שאין מקדש, קורע, וכן אם רואה כיפה שבנו הגוים חשיב שרואה החורבן, אבל אם רואה רק האויר בלי שום דבר מוחשי, אלא שיודע לפי החשבון שזהו אויר מקום מקדש צ"ע אם חשיבא ראייה, מיהו אם מכיר מצד מה שבנוי מסביב שזהו מקום המקדש יכול לקרוע.

#### ראיה ממרחק

ד. בכל מקום שרואה את מקום המקדש אפי' ממרחק חייב לקרוע, אבל לדעת הב"י אין לקרוע אלא במרחק שמצופים להר הבית, וראיה ממרחק גדול יותר מזה לא נחשבת ראיה, ועי' מ"ב שיש חולקים בזה, ויש להזהר לכתחלה לקרוע בסמוך במרחק כזה.

#### עוצם עיניו

ה. העומד בתוך ירושלים ועוצם עיניו אינו יכול לקרוע כיון שלא ראה, אבל ודאי לאו שפיר עביד וחייב לפתוח עיניו ולקרוע, וגם יתכן שאפי' לא פתח עיניו חייב לקרוע, ועמשנ"ת בסק"ה ע"ד המ"ב.

דין תוספת בקריעה כשראה א' מהקומות ואח"כ ראה את השני

ו. אם ראה תחלה ערי יהודה וקרע, ואח"כ ראה ירושלים חוזר וקורע טפח, מיהו עמש"כ בזה לעיל סק"ד דבסברא ה' נראה דסגי בתוספת, - ראה אחת מערי יהודה וקרע ואח"כ רואה עוד ערי יהודה אחרות, אינו קורע על האחרות, ומסתברא שא"צ אפי' תוספת, אבל במ"ב לא כ"כ, עסק"ה, - ראה ירושלים וקרע אינו קורע כלל על ראית שאר ערי יהודה לאחר מכן.

ז. ראה ירושלים תחלה וקרע, ואח"כ ראה מקום המקדש, צריך לקרוע קריעה נוספת

עד לבו כל הבגדים, ואם מתחיל מן הצד, חותך הצד מימין לשמאל עד לבו, ואח"כ קורע טפח מלמעלה למטה, - על הקרובים קורע בכלי, ועל אביו ואמו ביד, ונוהגין להקל להתחיל בכלי, ואח"כ להמשיך טפח מלמעלה למטה ביד, - על הקרובים א"צ להתחיל הקרע מן השפה, אלא יכול לעשות חתך באמצע הבגד טפח מלמעלה למטה, ועל אביו ואמו צריך להתחיל הקרע מהשפה כדי שיפתח לשנים ע"י הקרע, מיהו כתב הרמ"א שנוהגין גם בשאר קרובים לקרוע מן השפה.

לענין מקום מקדש העיקר שדינם כשאר קרובים, והמחבר ביו"ד בדין רבו הביא שתי הדעות ובאו"ח בדין המקדש סתם כהרמב"ם שדינו כאביו ואמו, [אבל הטור שסתם באו"ח חזר בו ביו"ד בדין רבו שא"צ כל בגדיו, ומבואר דמקדש ורבו שוין], ולכן המדקדקים נוהגין כהרמב"ם, אבל יש מקום להקל בדרכן כדעת רוב הראשונים, ולנשים הורה אאמו"ר זללה"ה לקרוע רק בבגד העליון טפח, שאין להחמיר במקום צניעות, וכן א"צ לקרוע הטלית קטן.

היה לבוש בכמה בגדים וראה מקום מקדש יכול לפשוט בגד העליון ולקרוע החולצה בלבד, ויוצא בזה גם לדעת הרמב"ם דבעינן כל בגדיו, כיון שבשעת קריעה הרי קרע כל מה שעליו עד שמגלה את לבו, וכן לכו"ע אם שכח ללבוש החולצה שרוצה לקרעה יכול ליכנס לחדר להחליף במקום צנוע ולצאת ולקרוע מיד, דאכתי שעת חימום הוא.

#### צורת הקריעה בשעה"ד

י. בשעה"ד שאין לו בגד להחליף, יעשה קרע טפח בסכין באמצע החולצה שנראה כסדק בעלמא, ויוצא יד"ח, שכן דעת רזה"פ דסגי בזה.

#### קריעה בבגד העליון

יא. קריעה בבגד העליון מעכבת, אבל מעיל גשם א"צ לקרוע, ועדיף לפשטו בשעת הקריעה, ועכ"פ שלא יסתיר החולצה לגמרי, דכיון שמכוסה הרי זה חסר בקריעת בגד העליון.

הרואה סמוך לשקיעה"ח אם קורע לאחריה בשבת ובחול - דין ראה ולא קרע

יב. הרואה מקום מקדש בשבת, אפי' סמוך לשקיעה"ח אינו קורע במוצ"ש, אבל אם ראה בחול ולא קרע חייב לקרוע עד שקיעה"ח, אבל למחר א"צ לקרוע, ובאותו לילה קודם שהלך לישון צ"ע כיון שעבר שעת חימום, אבל אם ראה סמוך לשקיעה"ח ראוי לקרוע כל שעת חימום אפי' לאחר צאת הכוכבים, ואם ראה בלילה צריך לקרוע עד שהולך לישון, ועכ"פ בשעת חימום ודאי חייב, - אם ראה ולא קרע ועבר יומו אינו חוזר וקורע גם אם חוזר ורואה את מקום המקדש עד לאחר ל' יום.

#### קריעה בחוה"מ

יג. בחוה"מ המנהג שאין קורעים, ואפשר להקל לקיים המנהג ולעלות לירושלים אע"פ שנפטר מקריעה, ויש מהמדקדקים שמשתדלין לראות קודם החג, (ויש שואלין בגד מאחר, וגם בזה יש לדון, אבל ההקנאה שמקנה את שלו לשעתו אינה אמיתית), מיהו ללכת בשבת בשאר ימות השנה כדי לחסוך ולקרוע, דומה להערמה להפטר מן המצוה, ואינו ראוי.

#### דין תוך ל'

יד. אם עבר בין ראייה לראיה ל' יום חוזר וקורע, אבל תוך ל' פטור, כיצד ראה ביום א' וחזר וראה לאחר ארבעה שבועות ביום ב' אינו קורע, והיום הולך אחר הלילה בין לראיה בין

לקריעה, ראה ביום ג' העיקר שצריך לקרוע, ויש  
מקילים גם ביום ג', ולכתחלה אין לסמוך ע"ז,  
ובדיעבד אם ראה, המיקל יש לו על מי לסמוך,  
והמחמיר

## סימן יח

## בקריעה על ערי יהודה

יהודה, ואפ"ה קרעו רק כשהגיעו למצפה וש"מ דאע"פ שדרים בהם שבט יהודה לא מיקרו ערי יהודה, שו"ר שז"א שהם באו מן הצפון ושבט יהודה מתפשט לדרום, ומכאן גם מוכח שאין קורעין על ערי ישראל, עי' ב"י או"ח סי' תקס"א, שהרי מי שקרע על אחת מערי יהודה אינו חוזר וקורע על עיר אחרת, חוץ מירושלים כמ"ש הרמב"ן בתוה"א, ואע"פ שראו ארץ ישראל בחורבנה לא קרעו עד שהגיעו לערי יהודה.

ובזה מיושב מ"ש הברכ"י בשם בעל חסד לאברהם שהמנהג שאין קורעין על חברון, וכתב הטעם דחשיבי ערי הלוויים ולא ערי יהודה, [דהיינו שלא היתה מבצר שחורבנה יוכיח על חורבן יהודה], וסיים שאין לסמוך על טעם זה, והובא בשע"ת שם, ולמש"כ י"ל דלא חשיב ערי יהודה אלא הסמוכין לה, וחברון רחוקה טובא מירושלים, ולא נחשבת בכלל ערי יהודה הסמוכין לה ובאמת גם על הסמוכין לחברון לא קרעו, והזכירו חברון לפי שהיו רגילין לילך לקברי אבות.

ולפ"ז הקריעה על ערי יהודה שהם שלב ראשון בחורבן, ואח"כ ירושלים ואח"כ בית המקדש, וענין זה נקבע לפי סביבות ירושלים ולא לפי נחלת שבט יהודה, ולפ"ז בית לחם שהי' בחלקו של יהודה יש בו דין ערי יהודה, כיון שהוא סמוך לירושלים.

מיהו אין הכרע לכל זה דאיכא למימר דערי יהודה שהוזכר בכל מקום הכונה בגלל שהמלכות נשארה בשבט יהודה לחוד אחרי שגלו עשרת השבטים, וכמו שהזכירו הפוסקים איש יהודה

מו"ק כ"ו א' ערי יהודה מנלן דכתיב ויבואו אנשים משכם משילו ומשומרון שמונים איש מגולחי זקן וקרועי בגדים ומתגודדים ומנחה ולבונה בידם להביא בית ד', בירמיה מ' ה' מבואר שהפקיד מלך בבל את גדליה בערי יהודה, ומשמע שהמצפה מערי יהודה, [שו"ר מציירים מצפה בחלק של בנימין, וא"כ צ"ל שראו ערי יהודה משם ונבוכדנצר הפקידו על ערי יהודה], ומבואר בהאי קרא שעדיין אחזו המנחה והלבונה בידם להביא בית ד', וש"מ שעדיין לא ידעו שהבית חרב, וכבר קרעו בגדיהם כשהגיעו למצפה או סמוך לה, ועדיין לא ידעו מהחורבן, דלא מסתבר שמעיקרא הי' דעתם להביאם בית ד', ועכשיו אחזום לגניזה בעלמא, דאין ענין להזכיר ד"ז אא"כ עדיין היו מוליכין אותם לבית ד', [ובירושלמי מייתי מינה שקרעו על ירושלים, ולא ס"ל התם לקרוע על ערי יהודה, ועכ"פ הוכיחו מזה שקורעין על הערים בלי ידיעה מהחורבן, ובתלמודן סברו מהא דהוזכרו בקראי ערי יהודה כדבר מיוחד בכל הגזירות ש"מ שהם מחשבין חורבן לעצמם], ולפ"ז אין מקור לקרוע עוד על ירושלים, אלא דסברא היא בק"ו מערי יהודה, וכן המקדש בק"ו.

ולכאורה נראה דערי יהודה נקראין רק הערים שסביבות ירושלים, כלישנא דקרא בכל דוכתא בערי יהודה ובחוצות ירושלים, [ומהני קראי מוכח שאין הכונה מפני שבבית שני עלו רק שבט יהודה, דהא בבית ראשון קיימינן, ומהתם ילפינן], וראי' לזה שהרי אותם אנשים שבאו משכם ושילה לכאורה היו להם גם ערי יהודה סמוכות להם, שהרי עד באר שבע מתפשטין ערי



רק אלו שבסביבי ירושלים שהפסוק לא יקרא ערי יהודה לחלק שאר שבטים, וצ"ע.

- הוספה -

### בדין הקריעה

**בדין הקריעה** אמרו בגמ' שצריך שיבדיל קמי שפה, דהיינו אם קורע בבגד סגור כולו ככתונת, ואינו נפתח בכפתורים מלפניו, צריך לקרוע מתחלת הבגד בצואר באופן שהבגד יפתח כקורע, שאם יעשה חתך באמצע הבגד והשפה תשאר שלמה, הרי הקרע רק עושה סדק בבגד, ולכן בעינן שהשפה תהיה קרועה, ואח"כ ימשיך קרע טפח, [ד"ז באביו ואמו, אבל בשאר קרובים הדין כן אליבא דר' יהודה ולפמ"ש הרמ"א שנוהגין כר"י, אבל עיקר הדין דקי"ל כרבנן שבשאר קרובים א"צ שיבדיל קמי שפה], ובאביו ואמו צריך שיגיע הקרע עד לבו, שזה הרבה יותר מטפח מהצואר עד הלב.

**ונחלקו האחרונים** בבגד שנפתח מלפניו בכפתורים אם קורעים מלמעלה כמו בבגד סגור, או שקורעים מן הצד כנגד הלב, כ"כ בכנה"ג סי' ש"מ אות י"ג וכ"כ בלח"מ פ"ח ה"ב, אבל הב"י ס"ב כתב לקרוע בבית הצואר למעלה ולא כמו שנוהגין לקרוע בצדדי המלבוש כנגד החזה, וע"ע בכנפי יונה, והמנהג שקורעים מן הצד, מיהו נראה שאם אינו קורע ג' אצבעות מן הבגד לא עשה כלום, שאין זה בגד קרוע לשנים, אלא קרע בבגד, ולכן צריך לחתוך בעומק לכוון הלב ג' אצבעות, ואח"כ לקרוע למטה שיעור טפח, וכ"כ אאמור"ר זללה"ה בס"ק... בבגד העליון אלא שכתב שבחולצה שהוא הבגד השני שקורע כמדומה שקורעין פחות, ולפמ"ש"כ אין קריעה פחות מג' אצבעות בשום מקום, ונפ"מ גם כשקורע מן הצואר שצריך להרחיב ממקום הפתח שלש אצבעות.

וחטאת יהודה כנגד זה הזכיר ערי יהודה א"כ י"ל שכל נחלת יהודה בכלל, ומ"מ נראה יותר שאין מסמל חורבן יהודה אלא הסמוך לירושלים, אבל אכתי לכיש ומרישה ועזקה נקראין בפסוקים ערי יהודה, אע"פ שאינם קרובות לירושלים יותר מחברון, ומציירין אותן רחוקים למערב טפי מחברון, והרי לצד צפון לא מיקרו ערי יהודה אע"פ שקרובים לירושלים, וש"מ שאין תלוי בסביבות ירושלים אלא בערי יהודה.

**ולאמור** לא הוכרע בדינו ד"ז אם ערי יהודה רק הקרובים לירושלים או כל ערי יהודה ממש, [ויתכן שדי בזה לקיים המנהג לענין חברון בעדות הגדולים דספיקא דרבנן לקולא], דאכתי הרי לא שמענו שיחששו על באר שבע וכל הערים משם עד ירושלים שהם ערי יהודה ואף שחלק ניתן לשמעון, הרי בבית שני היו רק שבט יהודה ומבואר שישבו בבאר שבע.

**שוב** העירוני דבסנהדרין י"א ב' אמרו אין מעברין את השנה אלא ביהודה, מקרא דכתיב לשכנו תדרשו ובאת שמה כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום, ולשון הרמב"ם בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, ומשמע דיהודה לאפוקי גליל, כדמסיים ואם עיברהו בגליל מעוברת, ולפ"ז בכל דוכתא ערי יהודה הכונה לכל ארץ יהודה, כדאמרינן שלש ארצות לביעור יהודה ועבר הירדן והגליל, וכתיב ואת ערי יהודה אתן שממה, ואמרו ע"ז נ"ב שנה לא עבר איש ביהודה, וכיון דכל ארץ יהודה יש בה קדושה, א"כ ע"ז נאמר ערי קדשך היו מדבר, ולמעשה לא נהגו לקרוע אלא על ירושלים על החומה ולפנים הימנה, ואם הגדר הוא יהודה כל ארץ יהודה א"כ גם הדרים בבני ברק [בחלקו של דין] בכלל ארץ יהודה, ומה"ט אין קורעין על יהודה, אבל בפשוטו ערי יהודה לענין קריעה הם

## סימן יט

## בדיני שמיעת מלכויות מהש"ץ, ובדיני תקיעות ע"ס הברכות

תיבה מהש"צ ואם אינם שומעין הו"ל ברכה לבטלה, ועי' להלן מאנשי אלכסנדריא של מצרים].

מיהו אכתי קשה מה ענין עם שבשדות לדברי ר"ג, וכי מפני שש"צ מוציא את הבקי לכן הוא מוציא עם שבשדות, הרי אפשר דלרבנן ג"כ ש"צ מוציא עם שבשדות כדין אינו בקי, ואפשר שאף לר"ג אינו מוציאן כיון שלא שמעו תפלתו.

ואפשר דכיון שלר"ג עיקר התקנה שש"צ יתפלל, וציבור מתפללים רק כדי שיוכל ש"צ להסדיר תפלתו, יש יותר מקום לומר שש"צ מוציא את כל אנשי העיר, ועי' אמרו דבאניסי מוציא אותם, אבל לרבנן שעיקר התקנה שכל יחיד יתפלל, אלא שתיקנו תפלת ש"צ לאינם בקיאים, אין לחדש שש"צ מוציא את מי שלא שמע אותו, שלא אמרו אלא שאינו בקי יוצא כדין שומע כעונה.

ויותר משמע שלר"ג אלו שבביהכ"נ יוצאין ע"י שש"צ שלוחם, ולא מדין שומע כעונה, אלא שהוא שליח שלהם, אלא דאלו שבעיר שפושעים אינו נעשה שלוחם, אבל שליחותו לאלו שבביהכ"נ כמו לאלו שבשדות שהוא מתפלל עבורם, כמו שאמרו ואם ש"צ הוא סימן רע לשולחיו, ואם יוצאין מדין שומע כעונה אין להם ענין בתפלתו, שהם מתפללים בפ"ע, אלא ששומעין התפלה ממנו, [מיהו קשה לרבנן אם האינם בקיאים יוצאין מדין שומע כעונה, א"כ למה סימן רע לשולחיו, והרי לרבנן אין עם שבשדות יוצאין כלל, ועי' להלן מדברי מרן זללה"ה בזה, מיהו מהא דתקיעות על סדר

ר"ה ל"ג ב' מתני' כשם שש"צ חייב

א. ר"ה ל"ג ב' מתני' כשם שש"צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, יש לעי' היכן מבואר שש"צ חייב, שהתנא מתייחס לזה כדבר ידוע, ונראה דקאי אמתני' דלעיל ל"ב א' סדר ברכות כו' ותוקע כו', ושם ב' השני מתקיע, הנה למדנו שברכות אלו נאמרו לש"צ שמתקיע, וכלפי זה אמרו כשם שש"צ המתקיע חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב.

ולפ"ז מתני' מיירי בחיוב מלכיות וזכרונות ושופרות, ולא בתפלה שבכל יום, ונראה דאף לראב"ע ברכות ל"ד א' שאין תפלת המוספין אלא בחבר עיר, מ"מ חיוב מלכיות כו' חיוב בפ"ע הוא, והרי קודם גזירה היו תוקעין בשחרית, וחיוב זה לא פקע כשעברו להזכירם במוסף, ולכן בר"ה לכו"ע כל יחיד מתפלל מוסף.

### בדעת ר"ג שש"צ מוציא עם שבשדות, וביאור הסוגיא בזה

ומשמע דת"ק אמר כשם שש"צ חייב לאומרן בעצמו כך כל יחיד ויחיד חייב לאומרן, ועי' פליג ר"ג ואמר דש"צ מוציאן, והנה באלו שבביהכ"נ שייך לומר שיוצאין מדין שומע כעונה, אבל עם שבשדות שנפטרינן לגמרי ע"י הש"צ, זה ענין מחודש, ואין ללמוד זה מפשטות דברי ר"ג, וי"ל דלשון ש"צ מוציא את הרבים משמע מוציא לגמרי מדלא קאמר יחיד השומע מן הש"צ יצא. - [כ"ז לפי ההנחה הפשוטה שש"צ מוציא את האינם בקי מדין שומע כעונה, ולכן הצריכו הפוסקים שישמעו כל הציבור כל

שנמצא עמו בעיר נפטר יותר מעם שבשדות, דכמו שאינו פוטר עם שבעיר אחרת, כההיא דתנן בברכות ל"ד א' כל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין שהש"צ מוציא את כל בני העיר, אבל דעיר אחרת לא, וס"ד דקמ"ל שאפי' אלו שבשדות ולא בעיר הרי הוא ג"כ מוציאם, [ובכמה כת"י הגירסא ולא מיבעיא הני דקיימי במתא [וי"ג דקיימי בעיר] וזה יותר מדוקדק מגירסתנו דקיימי הכא], והקשו ע"ז דעם שבעיר פושעים ואין להוציאם, ומשני לא פטר אלא עם שבשדות, וגרסת הגאונים ור"ח כמ"ש הרמב"ן לא פטר ר"ג אלא עם שבביהכ"נ ושבשדות אבל שבעיר לא, ולמדנו מזה שהוא מוציא את אלו שבביהכ"נ כמו שמוציא את אלו שבשדות, והיינו מפני שהוא שלוחם, ולא מדין שומע כעונה, ולכן השוו דברי ר"ג שמוציא את הבקי שמה"ט מוציא עם שבשדות, דאל"כ ענין אחר הוא ומנלן שמוציא מי שלא שמע כלל, וכמשה"ק לעיל, ומה שיין להזכיר עם שבביהכ"נ עם העם שבשדות שאינם יוצאין בענין אחד.

ונראה שגם ראב"ע שאמר פוטר הי' ר"ג אפי' עם שבשדות לכך נתכוין, וכ"ש עם שבביהכ"נ, ולאפוקי עם שבעיר, אלא שלדידיה עם שבביהכ"נ יצאו מדין שומע כעונה, וחדש דאפי' עם שבשדות שלא שמעו הרי הוא שלוחם, והגמ' הוה פשיטא לה שמוציא את אלו שבביהכ"נ מדין שליחות, וממילא פשיטא שהוא מוציא את האנוסים שבשדות, וקמ"ל שאינו מוציא את הפושעים שבעיר.

וכבר כתב הרמב"ן דלישנא קמא מיושב יותר דפטר אפי' עם שבשדות שאינם שומעין, וכ"ש אלו ששומעין בביהכ"נ, ולאפוקי אלו שבעיר דלא אניסי, עד שמצא גרסת הגאונים בל"ב אלא הני שבביהכ"נ ושבשדות דאניסי,

ברכות תיקנו רק בציבור, משמע שהש"צ שליח של כל הציבור, ואפי' של אלו שהתפללו בלחש, שהרי אף בביהכ"נ שכולן בקיאים תוקעין על סדר הברכות בכח הציבור, וש"מ שבכל ציבור הש"צ נחשב שליח שלהם, שהוא בא לפני המלך בשליחות הבקאים והאינם בקיאים, אבל קשה לחדש שני כוחות בש"צ לרבנן, ועבהגר"א סי' תקצ"א ס"א וכ"כ האחרונים שצריך לשמוע כל תיבה מהש"צ וכהיום שאין סומכין ע"ז בלא"ה צריך כל אחד להתפלל תשע, ומבואר בזה שיוצאין כדין שומע כעונה ולא כדין עם שבשדות.

והעיר ב"א הר"א נ"י דבאלכסנדריא של מצרים הרי לא שמעו את הש"צ ורק ע"י הנפה בסודרין ענו אמן, ואפ"ה יצאו יד"ח ע"י שנשתתפו לבא לביהכ"נ ולהצטרף לשליחותו, וחזינו שהוא מוציאם מכח שליחות, וכדברי ר"ג, מיהו שו"ר בתו' סוכה נ"ב א' בשם הערוך ערך אמן בשם ר"נ גאון שהקשה איך יוצאין י"ח בלא שמיעה, ותירץ ע"פ הירושלמי דמיירי בקרה"ת שא"צ לצאת י"ח, ובפשוטו גם בקרה"ת צריך לשמוע והרי בירושלמי אמרו דמיירי בקרה"ת, אבל לא נתנו טעם בדבר, וכן העתיקו כמה ראשונים, ורש"י בסוכה נ"א ב' פירש ש"צ שעובר לפני התיבה, והריטב"א שם כתב דמיירי באין רוצים לצאת באותה ברכה, ולכן לא הויה אמן יתומה, וכ"כ תר"י בברכות מ"ז א', ורש"י ותו' שם כתבו דכיון שידוע על איזו ברכה עונה שפיר דמי, והובא דעה זו בתר"י, וכתב דלפ"ז יוצא יד"ח אע"פ שלא שמע הברכה רק שידוע על מה הוא עונה, ועי' בספר אאמור"ר זללה"ה ברכות סי"ז סק"ה בשם הפר"ח].

ובזה מיושב מה שסברו בגמ' ל"ה א' דפוטר הי' ר"ג אפי' עם שבשדות ר"ל וכ"ש עם שבעיר, דס"ד שלעולם הוא שליח של כל בני העיר, ומי

תפלתו ויכול להתפלל בעצמו, מיהו לשון לא פטר משמע שהי' מקום טפי לר"ג לפטור כולם כיון שלדבריו עיקר התקנה שיתפלל ש"צ בלבד, ולכן הי' מקום לומר שפטר את כל בני העיר, אבל לרבנן שש"צ מוציא רק את האנוסים מפני שאינם בקיאים, א"כ פשוט שאינו מוציא את אלו שבעיר, מיהו לפמש"כ בסמוך לרבנן אינם בקיאים יוצאים מדין שומע כעונה, א"כ אינם בקיאים שבשדה לא יצאו יד"ח, וניחא טפי שרק לר"ג יש מושג עם שבשדות שיוצאים בלא שמיעה].

ומוכח מזה דרבנן ור"ג פליגי בעיקר מהות תפלת ש"צ, דרבנן שהתקנה שכל יחיד יתפלל, וענין ש"צ נתחדש לסייע שאינם בקיאים, לקיים התקנה, ממילא מתפרש שהוא מוציאם מדין שומע כעונה, ומי שאינו בביהכ"נ לא יוצא כלל, וחייב כל יחיד בין שבעיר בין שבשדה, ובקי אפי' בביהכ"נ אינו יוצא יד"ח מהש"צ, כמו בבהמ"ז שרק בור יוצא מחכם, ולר"ג עיקר תקנת תפלה הואי שהש"צ יוציא את כולם, וכיון שלא היה חיוב ליחיד, א"כ א"צ שומע כעונה, לפי שתפלת ש"צ בשליחות הציבור, וזו היא עיקר התקנה שהוא לבדו בא לפני המלך להתפלל עבורם, מיהו אינו נעשה שליח אלא לאלו שבאו לביהכ"נ לשמוע תפלתו ולהראות שהם מתחברים להצטרף לשליחותו, או עם שבשדות דאניסי, ואין חילוק בין בקי לאינו בקי, ושבעיר שלא באו לביהכ"נ צריכין להתפלל בפ"ע אף לר"ג, וזה נלמד ממ"ש בדרבנן כך כל יחיד ויחיד חייב, והש"צ מוציא את האינו בקי בדין שומע כעונה, ור"ג חולק שיחיד אינו חייב כלל לפי שש"צ מוציא, והבינו מזה שאין חיוב תפלה על היחיד, ולכן א"צ להגיע לדין שומע כעונה, שהרי אינו מחויב אלא הש"צ נעשה שלוחו ומוציאו בתורת שלוחו של אדם כמותו ומגיע לפני המלך במקומו.

[ומשמע שמפרש שבשדות שאינם יכולים להתפלל אפי' ביחיד], אבל כו"ע לא, וניחא ליה בזה דקושת הגמ' דהו"ל להזכיר עם שבביהכ"נ ולאפוקי שלא באו לביהכ"נ.

מיהו ודאי אלו ששמעו מש"צ עדיפי, דכיון שהם עומדים שם ושולחין אותו חשיבי טפי כמתפללים, ואע"פ שהוא מוציאם כשליח ולא כשומעים ועונים, מ"מ כשבאים המשלחים עם השליח לפני המלך הרי הם כמשתתפים עם הש"צ לבא לפני המלך, וחשיבי כמתפללים עמו.

ולשון הרי"ף עד דאתו לבי כנישתא ושמע מי ש"צ מתחלה ועד סוף, וכן בירושלמי והוא שישנן שם מראש התפלה, משמע שיוצאים מדין שומע כעונה, ולכן אם לא שמעו מתחלה הרי"ז כיחיד שלא התחיל מתחלה, ועמש"כ לעיל להעיר ע"ז מאנשי אלכסנדריא של מצרים שלא שמעו את הש"צ, ועי"ש מש"כ בשם הערוך מר"נ גאון דלא יצאו י"ח.

והלום ראיתי בספר מרן זללה"ה או"ח סי"ט סק"ג דאף לרבנן ש"צ פוטר עם שבשדות שאינם בקיאים, כמו לר"ג בבקיאין, ומיושב בזה שגם לרבנן יש כח ש"צ להוציא בתורת שליחות ולא בדין שומע כעונה, ופלוגתתם רק בדין בקי ואינו בקי, אבל קשה דא"כ למה הזכיר הדברים ע"ד ר"ג לא פטר ר"ג כו', הרי הכל ה"ה לרבנן, והכי הו"ל עם שבשדות נפטרינ בתפלת ש"צ לכל חד כדאית ליה, לר"ג אפי' בקי ולרבנן רק אינו בקי, ומי שבעיר בין בקי בין שאינו בקי אינו יוצא יד"ח לכו"ע, [הוספה, ואפשר דרבנן מי שאינו בקי והוא בשדה אין לו תקנה, שאם לא פטרו הש"צ הרי אינו בקי ואין לו אפשרות להתפלל, אבל לר"ג כיון שהוא בקי יכול להתפלל בשדה או כשיבא לביתו, וזהו החידוש שפוטרו אע"פ שלא שמע

**שם ל"ד ב' ורב אמר עדיין היא מחלוקת,  
ע"ס הגמ'**

**ב. שם ל"ד ב' ורב אמר עדיין היא מחלוקת כו'**  
אפליג עליה ר"ל ואמר עדיין היא  
מחלוקת, יש לעי' למסקנא דר"מ ורבנן פליגי  
בזה, מאי האי דקאמר עדיין היא מחלוקת, הכי  
הול"ל ר"י אמר הלכה כר"מ ורב ור"ל אמרי  
הלכה כרבנן, וי"ל דלשון כשם שש"צ חייב  
שנאמר במתני' קאי אמלכיות זכרונות ושופרות,  
וכמש"כ לעיל ריש סק"א וע"ז אר"י דמודים  
חכמים לר"ג שאין כל יחיד חייב בברכות אלו,  
וכונתו לומר דהלכה כר"מ שמודה לר"ג בזה,  
ורב ור"ל סברי דאף בהני דמתני' אין הלכה  
כמותו, והיינו כרבנן דר"מ, וזהו שהוסיף ר"י  
לומר הלכה כר"ג בר"ה ויוהכ"פ כלומר הלכה  
כר"מ דברייתא, ורב ור"ל סברי דר"מ יחידא  
הוא וקו"ל כרבנן, וכיון שדנו על מתני' דמיירי  
בר"ה בלבד שייך לומר בהאי לישנא, דלר' יוחנן  
בטלה המחלוקת על ר"ג דמתני', כיון שהלכה  
כר"מ.

**שם והאמר ר"ח צפורה אר"י הלכתא כר"ג, כאן  
קיצרו בגמ' דלקמן ל"ה א' מבואר שאמר  
הלכה כר"ג בברכות של ר"ה ויוהכ"פ, והביאו  
רק תוכן הדברים דהלכה מכלל דפליגי, ולא רצו  
להאריך בזה כאן, כיון שמתפרש לקמן בסמוך,  
והשתא משני ר' אבא דהלכה כר"ג גם בכל  
השנה, ורבנן מודים לו רק בר"ה.**

**ל"ה א' מודים חכמים לר"ג בברכות של ר"ה  
ושל יוהכ"פ [היינו יוהכ"פ דיובל ששנה  
לר"ה לתקיעה ולברכות], יש לעי' תיקשי לדידהו  
למה ציבור מתפללין בר"ה ויוהכ"פ, ונראה  
מזה שהם מתפללים שבע, ואין ש"צ מוציאן  
אלא בברכות של מלכיות זכרונות ושופרות,  
ולפ"ז לר"ג ציבור מתפללין תשע, שאין מקום  
לחלק ביניהם, ומיושב בזה שגם בר"ה נחלקו**

**ר"ג ורבנן בטעם תפלת הציבור והש"צ, ומודה  
ר"ג שאם ירצו יתפללו רק שבע, והש"צ ימהר  
להסדיר תפלתו, או שימתינו לו מעט, [שוב  
העיר ב"א הר"א נ"י דלרבנן שכל השנה עיקר  
התקנה שיתפלל כל יחיד לעצמו, לא רצו למנוע  
מהציבור להתפלל גם בר"ה ויוהכ"פ, דאע"פ  
שהקלו להם שיכולין לצאת מהש"צ, שחשבו  
אותם כאינן בקיין משום דאוושי, אבל ודאי  
דעדיף שיתפללו בעצמן אפי' בר"ה ויוהכ"פ,  
ורק לר"ג שמתחלה תיקנו שרק ש"צ יתפלל  
וזו היא עיקר החובה שייך לשאול למה ציבור  
מתפללין, והעיר עוד דכיון דלרבנן ולר"ג  
התפללו בלחש תשע, לא משמע שנשתנה דין  
הלחש ע"י ר"מ, וניחא ליה לפרש דר"מ קיבל  
תשובת ר"ג, ולאחר שקיבל תשובתו לענין ר"ה  
שוב לא הי' מקשה למה ציבור מתפללין].**

**שם אלא ארנב"י מאן מודים ר"מ והלכה מכלל  
דפליגי רבנן דתניא ברכות כו', לכאורה  
הול"ל מוסף של ר"ה שליח ציבור מוציא כו',  
ומדקאמר ברכות של ר"ה יש לדקדק שהציבור  
מתפללין שבע והש"צ מוציאן רק במלכיות  
זכרונות ושופרות, ויש לדחות דכיון שקודם  
גזירה היו מברכין מלכיות בשחרית ואח"כ תיקנו  
אותם במוסף, לכן לא הזכירו שחרית או מוסף,  
אבל פשטות הגמ' דפליגי למה ציבור מתפללין  
גם בר"ה, והיינו משום דלא מודו ליה אלא  
במלכיות זכרונות ושופרות, ור"ג שאל אותם  
למה ש"צ יורד לפני התיבה כל השנה, או שלא  
ידע דמודו ליה במלכיות זכרונות ושופרות.**

**ולפ"ז למאי דקי"ל כר"מ תיקנו חכמים כח  
שליחות לש"צ בברכות של ר"ה כדעתו  
של ר"ג כל השנה, והענין מובן יותר לפמשנ"ת  
שהציבור מתפללין שבע וכבר יצאו יד"ח תפלת  
מוסף, א"כ יותר בקל אפשר לתקן שלענין  
מלכיות רק הש"צ מתפלל בשליחותם, כדחזינן**

קבעו שפיר מעיקרא שהש"ץ מוציאם, אפי' לא התפללו ברכות אלו.

**שם ל"ד ב' תניא א"ל לר"ג לדברין למה ציבור מתפללין כו' מה שנתבאר לעיל ע"ס הגמ'**

ג. שם ל"ד ב' תניא א"ל לר"ג לדברין למה ציבור מתפללין כו', פלוגתא דר"ג ורבנן בכל השנה, ורבי הביא פלוגתתם רק בר"ה, משום דלר"מ קי"ל כר"ג בר"ה.

**שם** למה ציבור מתפללין, לר"ג תיקנו חז"ל שירד ש"ץ ויתפלל בשליחות כולם, ולא חייבו את היחידים כלל, שהש"ץ הוא בא לפני המלך ומדבר בעד כל הציבור, וכיון שהוא מדבר בשמם למה הם מתפללין, ועוד שאם היה הבקי בביהכ"נ בזמן תפלת הש"ץ אינו רשאי לחזור ולהתפלל ביחיד, שכבר הוציאו הש"ץ בשליחותו, שכבר בא לפני המלך ודיבר בשמו, כגון שכולם היו בקיאים, דודאי התפלל בשליחותם.

**שם** אמר להם כדי להסדיר ש"ץ תפלתו, תיקנו ד"ז כהנהגה קבועה שש"ץ יסדיר תפלתו סמוך לתפלה שמוציא את הציבור, שאינו נכון להוציא את הציבור בלי סידור, ול"ד ליחיד שצריך להסדיר רק בתפלות של פרקים, וכדי שיוכל להסדיר בנחת חייבו את כולם להתפלל עמו בלחש, וכל הבקיאם חייבין להתפלל את עיקר תפלתם עמו, נוהטעם שאם תהא תפלת הציבור בלחש רק רשות לרווחא דמילתא סוף שימתינו כולם בשתיקה לסידורו של הש"ץ וידחקו בו לגמור ויטרד בסידורו, או הפרעות כיו"ב שידברו או יפסיקו, וכדי לחזק ענין הסידור חייבו את כולם להתפלל תחלה, מיהו לשון הרמב"ן משמע שהוא רשות שכתב שנהגו כן כדי להסדיר ש"ץ את תפלתו ולא שיהא הדבר קבוע עליהם חובה, משמע שאין זה חיוב אלא רשות, וצ"ע, מיהו בחזרת הש"ץ חוזרין ויוציאין

שתוקעין על סדר הברכות רק בחבר עיר, וש"מ שכולם שותפים בתפלת הש"ץ בר"ה, שאם כבר יצאו יד"ח לגמרי, איך יש להם תקיעות על סדר הברכות, אלא ודאי ש"ץ שליח של כולם לברכות אלו, מיהו אין כ"כ קושיא אם יוצאין פעם שניה, כמו שאומרים קדושה רק עם הש"ץ וברכת כהנים.

**שוב** העיר ב"א הר"א נ"י דלשון המשנה סדר ברכות אומר אבות כו', ומפרש בגמ' תנו רבנן מנין שאומרים אבות נפי' בר"ה קודם המלכויות כמבואר בגמ' דמפרש בתר הכי קראי דמלכויות זכרונות] משמע שסדר מלכויות מתחיל באבות, ולפ"ז משמע יותר דברכות של ר"ה שאמרו בגמ' היינו כל התשע מתחלתן, שהרי התנא פירש שכך הוא סדר מלכויות, ולכן כולן נקראין ברכות של ר"ה, וזהו שדייקן בירושלמי ממתני' שצריך לשמוע מתחלת התפלה.

**שם** וחכ"א כשם שש"ץ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, כאן מבואר דלשון זה נאמר כלפי ברכות של ר"ה, וכמש"כ לעיל, וכיון שכל יחיד חייב אין ש"ץ מוציא את הבקי, ולדידהו אפשר שהבקי רק בשבע אינו מתפלל כלל, אלא יוצא תשע מהש"ץ, שלא תיקנו חילוק בין תשע דר"ה לשאר תפלות.

**שם** אלא משום דאוושי, פי' שאף בלא הפסוקים יש אריכות דברים בברכות של מלכויות זכרונות שופרות, ולא המספר תשע גורם, שהרי בכל השנה אינו מוציאם ביי"ח ברכות, אלא שברכות מלכויות זכרונות ושופרות מחודשות וארוכות, ולכן מוציא הש"ץ את כולן ולא הטריחו את הבקיאם לשנן אותם בעל פה, וסמכו על הש"ץ בשביל כולם.

**ויש** להוסיף דכיון דתקיעות על סדר הברכות אמרו רק בש"ץ, א"כ גם המתפללים בלחש קשורים לתפלת הש"ץ בשביל התקיעות, ולכן



ולכן צריכין לשמוע כל תיבה, אבל אם נימא דלרבנן ג"כ הש"צ מוציא את שאינו בקי בכח שליחות כמו לר"ג ניחא טפי טענתו גם אליבא דרבנן, דכמו דלדידכו יוצא האינו בקי כך לדידי יוצא הבקי באותו כח תפלה, וכבר כתבנו לעיל סק"א דלכו"ע יש כח ש"צ בשליחות כל הציבור, שמה"ט תקיעות על סדר הברכות יש רק בש"צ ואפי' כולן בקיאי, וש"מ שהוא בשליחות כל הציבור].

ולר"מ נתחדש ענין שליחות זו במלכיות זכרונות ושופרות, מיהו צריך לשמוע ממנו כל התפלה, שא"א להתחיל מלכיות בלי הקדמת שלש ראשונות ושלש אחרונות, ובתפלה זו הוא הולך בשליחות כולם בשוה, שבפעולה זו אין יתרון לאינו בקי, והציבור חייבין להתפלל שבע שהם בקיאי בהם, ואח"כ שומעין תשע כדי לצאת מלכיות זכרונות ושופרות.

#### דעות הראשונים אם מתפללין שבע או תשע, ועוד בביאור הסוגיא ולמעשה בזה

ד. הרמב"ן בדרשה הביא דברי הרי"ג שהוכיח שציבור מתפללין תשע בלחש, וכתב ליישב דברי הגאונים שהציבור מתפללין רק שבע, וכבר נתבאר לעיל שהדבר מוכרח בתלמודן כפי' הגאונים, דודאי משמע דרבנן דר"ג לא קים להו כלל ענין שציבור מתפללים רק כדי שישדיר ש"צ תפלתו, שזהו יסוד פלוגתתם עם ר"ג, ואם הם מודים לר"ג בר"ה, א"כ מנא להו שבשאר ימות השנה אינו כן, אלא ודאי נראה להם זר שהציבור מתפללים שלא מעיקר חובתם בתקנת תפלה, נואמנם גם לר"ג יוצאין הם יד"ח בלחש ואינם חייבין לשמוע מש"צ, אבל מ"מ משונה הוא שתיקנו תפלת לחש להרויח ענין הסידור של ש"צ], וממילא פשוט שהלחש של הציבור בר"ה הוא כמו כל השנה, דהיינו שהציבור מתפללים עיקר חובתם בלחש, נוכח כתבנו הערת ב"א

עמו, שהרי הוא בא בשליחותם, וניחא טפי שסדר התקיעות רק בציבור, שהש"צ מתפלל בעד כולם.

שם א"ל ר"ג לדבריהם למה ש"צ יורד לפני התיבה, מבואר דרבנן לא ס"ל כלל ענין להסדיר ש"צ תפלתו, שאם מודים לו בר"ה ויוהכ"פ שהציבור מתפללים שלא לצורך, מאי קשיא להו לדידיה בכל השנה, ומוכח מזה דאף לר"מ הציבור מתפללין שבע גם במוסף כמו בשחרית, שענין תוספת מלכיות זכרונות ושופרות שייך בכל תפלה, דהא מעיקרא קודם גזירה התפללו תשע בשחרית ושבע במוסף, ושפיר נשאר הציבור במנהג של שבע גם במוסף, אבל לר"ג הציבור מתפללין תשע בלחש, שאין חילוק בין ברכות של ר"ה לכל השנה, מיהו רשאים לקצר ולהתפלל שבע, דסגי בזה להסדיר תפלתו.

שם א"ל כדי להוציא את שאינו בקי, לרבנן אין ש"צ מוציא עם שבשדות, ורק האינו בקי שבביהכ"נ יוצא בשמיעתו מפיו, וזהו שהזכירו בגמ' עם שבשדות רק לר"ג, וכמשנ"ת לעיל סק"א.

שם א"ל כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי, יש לעי' מה הוסיף בתשובה זו, ולפמשנ"ת דלר"ג ענין ש"צ הוא שבא לפני המלך לבדו בשליחות הציבור, א"כ אין לו ענין לבא בשביל האינו בקי בלבד, שודאי פעולה זו בשליחות כל הציבור בשוה, ורק לרבנן שהוא מוציאם בשמיעתם ממנו, בזה שייך לומר שהבקי אינו חוזר ויוצא, וזהו שא"ל כשם שהוא מוציא כו', שזו פעולה אחת של שליחות לכל הציבור, ואינה תלויה בשומעים אם הם בקיאים או לא, שמעיקרא תיקנו לו שירד בשליחות כולם, כ"ז נכתב לפי המקובל בכל הפוסקים דש"צ מוציא כדין שומע כעונה,



יפה יפה, כך שיוכל בקל לחזור על התשע, ור"ג לשיטתו תפלת תשע בר"ה ככל תפלות השנה ולא חילקו ביניהם כלום, ולכן הציבור מתפללין תשע להסדיר ש"צ תפלתו.

ומה שאנו מתפללים תשע בלחש אין בזה איסור לרבנן, שהרי מי שאינו אנוס ולא בא לביהכ"נ חייב להתפלל תשע אף לר"ג וכ"ש לרבנן, וכיון שכן רשאי מיד להתפלל תשע בלחש, ואם מתפלל רק שבע צריך לחזור ולשמוע מהש"צ כל התשע מתחלה, שאין תפלה של שלש ברכות בלבד, וזהו שאמרו בירושלמי והוא שישנו שם מראש התפלה, כמו שביאר הרמב"ן דלא נימא שיכול לצאת יד"ח מלכיות זכרונות ושופרות לחוד, שהרי כבר התפלל שבע של מוסף, וקמ"ל שצריך לצאת יד"ח כל התפלה מתחלה ועד סוף, וזהו ששנינו סדר ברכות אומר אבות כו', ולא אמרו אומר קדושת השם כו' וכן מה שסיימו ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים, וגם ריב"נ וגם ר"ע חזרו על זה, ללמד שאין מלכיות אלא בתוך התפלה ובשלימותה מתחלה ועד סוף.

**ואפשר** לומר דבין לר"ג בין לר"מ הציבור מתפללין בלחש בין שבע בין תשע כפי מה שירצה כל אחד לעצמו, לר"ג סגי בשבע, והש"צ יאריך קצת כפי הצריך לו לסידורו, ולר"מ סגי בשבע כיון שש"צ מוציא את כולם, וכן יכולין להתפלל כולם תשע וכן ראוי לבקי בין לר"ג בין לר"מ, לר"ג משום סידור הש"צ, ולר"מ כדי שלא יחלק תפלתו לחצאין, וניחא בזה דמודים חכמים לר"ג לגמרי להתפלל תשע או שבע כפי מה שירצה, דלא חשיב שמתפלל תשע משום סידור אלא כדי שלא לחלק תפלתו, ונתעוררתי לזה, מיהו אכתי מבואר בתלמודן ענין שבע בלחש במוסף, דאל"כ למה ציבור מתפללין בר"ה לר"מ, וע"כ שלא פטר אותם

הר"א נ"י דלרבנן שכל השנה תקנו שיהיו הציבור מתפללים עיקר חובתם בעצמם, נהי דבר"ה רשאין לצאת מהש"צ, אבל ודאי שראוי להם להתפלל עיקר חובתם כמו בכל השנה, ורק לר"ג צריך לחדש שתפלתם כדי להסדיר ש"צ תפלתו.

ומה שאמרו הלכה כר"ג בר"ה לאו לגמרי כר"ג וכטעמיה, אלא שלא תיקנו חיוב על היחידים להתפלל מלכיות זכרונות ושופרות אלא יסמכו על הש"צ, וזה גופא מוכח דלא כריצ"ג, דאם איתא שכולם מתפללים תשע בלחש להסדיר ש"צ תפלתו, א"כ מה המיוחד שפסקו כר"ג, הרי ממשיכים הבקיאים להתפלל כבכל השנה, והם חייבין בדבר כדי שיספיק ש"צ להסדיר תפלתו, א"כ מה שפסקו כר"ג היינו רק שיחידים מתוך הבקיאים יוכלו להמנע מלהתפלל, בשלמא לדעת הגאונים שפטרו את כל הציבור מלהתפלל תשע, יש כאן תקנה לפסוק כר"ג, שבברכות אלו חייבו מעיקרא רק את הש"צ, ובזה פליגי רבנן על ר"ג, דלר"ג מתפללין תשע ולרבנן שבע, וד"ז לא פירשו הרמב"ן כך, משום דמשמע ליה לגמרי הלכה כר"ג, ומזה נובע כל הקושיות, אבל הדברים מוכיחים דבאמת פליגי בזה על ר"ג שהוא אינו מחלק בין שבע לתשע, ואנן קי"ל כותיה רק בשלש הברכות הנוספות, ולא לגמרי כותיה.

**נמצינו** למידין דרבנן לטעמייהו שברכות שאין כל יחיד ויחיד חייב, אין מתפללין אותן בלחש, שלא תיקנו תפלה להסדרת הש"צ, שהרי זו היא מה שהשיבו לר"ג למה ציבור מתפללין, וא"כ השלש שלא תיקנו להם אין להם להתפלל בלחש, וזהו המיוחד שפסקו כר"ג לכל הבקיאים שלא יתפללו ברכות אלו, וש"צ יסדיר תפלתו במהירות יותר, שאין רבנן חוששין להסדרת הש"צ כלל, ויסדר לעצמו מתחלה קודם ר"ה

הציבור במלכיות זכרונות, א"כ מעיקרא לא חל עליהם חיוב תפלה גמורה למלכויות זכרונות, ועם שבשדות יוצאין לגמרי יד"ח בלא שמיעה, וה"ה עם שבביהכ"נ שיוצאין בשליחות הש"צ וכמשנ"ת.

### **בדעת העיטור שאין הש"צ מוציא בר"ה אלא את האנוסים שבשדות והחולים וזקנים שבביהכ"נ**

הטור בסי' תקצ"א הביא בשם העיטור שאין הש"צ מוציא בר"ה אלא את האנוסים שבשדות והחולים וזקנים שבביהכ"נ דאניסי, ומקורו מגירסת הגמ' דשדרו ממתיבתא, דאחר שהביא פי' ר"ח והרי"ף וריצ"ג שש"צ מוציא את כל הבקיאין שבביהכ"נ, כתב ולישנא שדשרו ממתיבתא הכין הוא, לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות ועם שבביהכ"נ דאניסי, והוכיח מזה שגם שבביהכ"נ דוקא האנוסים יוצאין יד"ח, אבל פשוט שהגירסא כמ"ש הרמב"ן בחידושים וכפי' ר"ח והרי"ף, שעם שבביהכ"נ כולן יוצאין יד"ח מש"צ.

### **בביאור דברי הירושלמי שהביא הרמב"ן**

הרמב"ן פי' בירושלמי דר"ח חזר והתפלל מפני שלא כיוון לצאת מהש"צ, (או) שלא כיוון באבות כששמע מהש"צ, אבל הר"ן כנראה ל"ג בירושלמי ענין הכונה, ולכן פי' שר"ז שאלו דסגי בתפלת שחרית, ולגרסא דידן מבואר שאינו כן, אלא ר"ח התפלל שבע במוסף, והי' דעתו לצאת מלכיות מהש"צ, [כ"כ בקה"ע והעירו דברמב"ן ל"מ שפי' כן], ואח"כ חזר להתפלל תשע מפני שלא נתכוין לצאת מהש"צ, ור"ז כנראה התפלל בלחש תשע, כי לא ידע שהלכה כר"ג, ולכן לא ידע למה חזר ר"ח להתפלל אחרי שהתפלל בלחש ואחר ששמע חזרת הש"ן, והשיב לו שהתפלל בלחש רק שבע, והי' דעתו לצאת מהש"צ כר' יוחנן שהלכה

ר"מ אלא מהתשע, וכיון שנחתו חכמים לפטור את הבקיאין מהתשע שפיר נתפשט המנהג ע"פ חכמים שלא התפללו הציבור אלא שבע, שזו היא עיקר תקנת חכמים בזה, [שוב נתבאר לעיל סק"ב דלר"מ ל"ק למה ציבור מתפללין תשע בר"ה, דעיקר תקנת תפלה היתה שיתפלל כל יחיד לעצמו, ולא בטל ענין זה כשתיקנו שבר"ה ש"צ מוציא את כולם אם ירצו].

ויתכן שבזמן הגאונים עדיין לא כתבו טופסי ברכות אלא יחידים, ובמשך השנים שהורגלו כולם בטופסי ברכות, בטל הטעם של ר"מ דאושי ברכות, ואגלגל מילתא מן שמיא ע"י הריצ"ג שיתפללו כולם תשע בלחש, ובפרט שאין שומעין יפה מן הש"צ, וכ"כ הגר"א בסי' תקצ"א סק"א דכהיום לכו"ע יש להתפלל תשע כיון שאין שומעין יפה מן הש"צ, ועמשנ"ת בזה לעיל.

### **בקושית הרא"ש איך מתפללין שבע בזמן שחז"ל תיקנו תשע**

ה. הרא"ש הקשה איך מתפללין שבע בזמן שחז"ל תיקנו תשע, הר"ז כמחסר שתי ברכות מתפלת י"ח, והנה עיקר הדבר מצינו שבתחלה התפללו תשע בשחרית ואחר הגזירה העבירם למוסף, וש"מ שאין חסרון בעיקר התפלה אם היא שבע, שאם מתחלה היה מתפלל שחרית שבע הי' יכול להוסיף תשע במוסף, וה"נ היום יוצא ידי מוסף ויכול להוסיף תשע בשחרית, וש"מ שיש כח תפלה בשבע, (מיהו) צ"ע אם יוצא במנחה בדיעבד, דלכתחלה ודאי חוזר ומתפלל תשע במוסף ואינו סומך על מנחה כמבואר בירושלמי, והנודן הוא רק איך יוצאים יד"ח מלכיות זכרונות בלא תפלה שלימה, וע"ז אמרו בירושלמי שבאמת צריך להיות שם מראש התפלה, וכמתפלל פעם שלישית בשביל מלכיות זכרונות, וכיון שתיקנו שש"צ מוציא את

כר"ג, וע"ז השיב ר"ז שנכון לומר שהלכה כר"ג, מיהו דוקא כששמע מהש"ץ מתחלת אבות וגבורות.

### **בדברי הטור בהנ"ל, ולמעשה בזה**

ו. טור סי' תקצ"א ואסיקנא הלכה כר"ג בר"ה ויוהכ"פ ש"ץ מוציא לכל מי שהוא בביהכ"נ ושמעו ממנו התפלה מראש ועד סוף אפי' הוא בקי ויודע להתפלל, ומי שהוא אנוס כו', כבר כתב הב"י שזה דלא כדברי הר"ן, וממילא שלא כדברי הרי"ף והגאונים שהציבור מתפללין שבע במוסף ואין הש"ץ מוציאן אלא בשלש ברכות, ולדבריהם לא קי"ל כר"ג שש"ץ פוטר את הבקיאין ואת העם שבשדות אלא משלש הברכות, אבל שבע כולן חייבין להתפלל גם במוסף, ואף אלו שאינן בקיאין אם לא באו לביהכ"נ לא יצאו כלום, שרק לר"ג נתחדש ענין פטור של עם שבשדות, ולר"מ שפסק כר"ג בר"ה היינו שמי שהתפלל שבע בעצמו יוצא מהש"ץ את השלש אם שמע כל התשע מהש"ץ, ועם שבשדות ג"כ אין יוצאין לר"מ אלא ידי השלש, והיינו אם בירכו שבע בעצמן, דלא קי"ל כר"ג בשבע של מוסף רק בשלש הנוספים.

וזהו שיש מחזירים חשיבי כו"ע בקיאים, ואין מי שיוצא מש"ץ לרבנן שבע דמוסף, כמו שאינו יוצא כל השנה, ואפי' מי שאנוס ואינו בקי, מ"מ אינו יוצא לרבנן א"כ הוא בא לביהכ"נ, דלרבנן אין פטור של עם שבשדות אלא לשלש ברכות, ונמצא חומרא בדברי הרי"ף והגאונים והרמב"ן שאין הלכה כר"ג בשבע דמוסף, וממילא אין אדם יוצא יד"ח מהש"ץ אפי' בר"ה אלא אם התפלל בעצמו שבע במוסף, ואח"כ בא לביהכ"נ ושמע תשע מתוע"ס, או שהיה בשדות והתפלל שם שבע, והפוסקים להתפלל בלחש תשע, סברו דהלכה כר"ג לגמרי, ועם

שבשדות או שבביהכ"נ שלא התפללו בלחש מוסף כלל יוצאין מהש"ץ כל תפלת המוספין, ובודאי שאין להקל נגד הגאונים שכך נהגו כל הישיבות בבבל, וכן נהגו ברוב המקומות עד הריצ"ג.

**שוב** הדרי בי בהרבה דברים שכתבנו, כמו שנכתב בהוספות ממה שהעירוני, מיהו מה שנקטנו דלרבנן ענין הש"ץ הוא שומע כעונה, ולר"ג הוא שליח שבא בפ"ע לייצג את הציבור, העירו דמשמע שלכו"ע ענין ש"ץ שוה, וכיון דלר"ג מוציא עם שבשדות, ש"מ שאין זה מדין שומע כעונה, ודלא כמשמעות הפוסקים, וזה נוגע להמשך הסוגיא בכ"ז.

**פשטות** לשון הרמב"ם שאין מתפללין בלחש שבע, אלא או תשע או ששומעין כל התפלה מהש"ץ, ובלשון ר"ח והרי"ף שהביאו שצריך לשמוע מתחלת התפלה משמע שמברך שבע, דא"כ פשיטא.

### **ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי**

ז. ל"ד ב' כדי להוציא את שאינו בקי, נראה דבקי שאינו זוכר תפלה של יו"ט או ברכה אחת מי"ח וכיו"ב אינו יכול לצאת מהש"ץ, דכיון שהוא בקי בענין התפלה, חובה עליו ללמוד ולשנן שידע כל התפלה, ואם לא למד לכאורה צריך להוציא בשפתיו עם הש"ץ, ואפי' נאנס י"ל דלא חשבינן ליה כאינו בקי, וזהו מה שנתחדש במודים חכמים לר"ג בברכות של ר"ה, שלא חייבו את הבקיאין לשנן את הברכות ויצאו מהש"ץ, ואין לומר דכל מי שאינו יודע כעת להתפלל בעל פה מיקרי אינו בקי, א"כ גם לרבנן כולם יוצאין בברכות של ר"ה כיון שאינם בקיאין בהן.

**שם** תוד"ה כך מוציא כו', א"ה, בדיני טעות נתבאר בסוגיא דטעות בתפלה סק"א.

**שם טעמא דלא הו"ל שופר כו' אסדר ברכות שמע להו, אם יחיד מברך ואח"כ תוקע**

ח. שם טעמא דלא הו"ל שופר כו' אסדר ברכות שמע להו, יש לעי' למה הוצרכו לדייק ממתני' הא תנן ל"ב א' קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע, [שור"ר בחזו"א הובא להלן], ועו"ק לפרש"י דיחיד מברך ואח"כ תוקע א"כ גם מי שיש לו שופר מברך ואח"כ תוקע, וא"כ הדיוק של הגמ' דוקא על הציבור, אבל יחיד גם כשיש לו שופר מברך ואח"כ תוקע, ואפשר הטעם משום דהכי משמע ובמה בשופר שכאשר יאמרו פסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות יתקעו, דלא משמע ובמה בשופר שכבר תקעו בו, וכן תיקנו קודם מנהגו של ר' יצחק שבירכו ואח"כ תקעו, ולכן גם היחיד צריך לנהוג כן, וכ"כ בסידור ר"ע גאון, [שור"ר שרש"י במשנה ל"ג ב' פי' תוקע ומריע ותוקע ג"פ כנגד מלכיות זכרונות ושופרות והיינו ציבור לאחר התפלה, אבל מה"ט ודאי גם יחיד ראוי לו לתקוע לאחר הברכות שכך היא עיקר התקנה], והרמ"א בסי' תקצ"ב ס"ב העתיק מהכל בו לתקוע תחלה והיינו כדי לערבב השטן, אבל במתני' לא נהגו כר' יצחק ותקעו רק על סדר הברכות כמ"ש הרמב"ן שהיו מברכין אקב"ו באמצע התפלה, כמו ברכת כהנים שהכהנים מברכין אקבש"א וצונו לברך, ובאמת כ"ה הדין שמי שהי' לו שופר קודם הברכות חייב לתקוע עוד על סדר הברכות, אלא שד"ז דוקא בציבור, אבל מ"מ לא שייך לומר שהסדר הראוי של היחיד לתקוע תחלה, כיון שבציבור אין יוצאין בזה, ממילא גם היחיד אין ראוי לו לעשות כן.

ונראה לפרש דדייק ממתני' שמי שתקע קודם מוסף חוזר ותוקע על סדר הברכות, שמה שאמרנו שאם בירך ולא תקע אינו חוזר על הברכות כשנתמנה לו שופר, זהו דוקא

בדיעבד שכבר בירך, אבל אם היה לו שופר בשעת ברכות אע"פ שכבר תקע חוזר ותוקע, וזה לא שמענין ממתני' דריב"נ ור"ע ל"ב א', והיינו דקתני מי שבירך כו' טעמא דלא הו"ל שופר, אבל הו"ל שופר חייב לתקוע על סדר הברכות, ולא מהני מה שתקע בתחלה, [ואפשר דרפב"ש תקע במישוב כדר' יצחק, ואמר לשמעה לחזור ולתקוע לו על סדר הברכות, וע"ז אמרו שאין היחיד תוקע על סדר הברכות כלל, אבל סתמות הדברים שלא תקע כדר' יצחק תחלה], והיינו דקתני מי שבירך שבדיעבד כבר יצא ידי ברכות בלא תקיעות, אבל כ"ז שלא בירך חייב לתקוע על סדר ברכות, [שור"ר בספר מרן זללה"ה סי' קל"ו סק"ב שביאר משמעתין דיש חיוב לתקוע על סדר הברכות אע"פ שתקע מישוב, ואפי' גמר התפלה תוקע לאחר הברכות, [שבזה מתקיים ובמה בשופר], מיהו זה דוקא בציבור אבל יחיד שלא נתחייב על סדר הברכות לא מסתבר לחייבו שני פעמים לתקוע].

ולפ"ז מסתברא דיחיד מברך ואח"כ תוקע, [כמ"ש רש"י והעתיקו או"ז והר"ן ועוד, וכ"ה בסרע"ג, והובא בבהגר"א ובשעה"צ אות ח', וכ"נ פשוט דברי הטור סי' תקצ"ב שלא יפסיק התוקע ליחיד באמצע תפלתו ומשמע שממתין לאחר תפילתו, וכ"נ בדברי ר"מ גאון שבב"י סי' תקצ"א, והרמ"א העתיק דברי הכל בו לפי שלא ידע שרש"י חולק, שור"ר בדברי מרן זללה"ה שהובאו לעיל, שג"כ נראה שיש חיוב לתקוע לאחר הברכות עי"ש], שזהו סידרן של ציבור לתקוע לאחר הברכות, וכשתוקעין כדר' יצחק במישוב חוזרין ותוקעין לאחר הברכות, שכך היתה עיקר התקנה, [ומה שנהגו בעשר קולות בלבד, ע"כ זהו מנהגו של ר"ה גאון לשיטתו, ובדברי הרמב"ן שאלו תקיעות של תענית מחודשים טובא].

והא דיחיד אינו תוקע באמצע תפלתו, נראה מלשונות הראשונים שאין לו רשות להפסיק בתקיעות באמצע תפלתו, ואפי' אם אחר תוקע לו, דאע"פ שתקיעות נמי רחמי ניהו, מ"מ אין רשות למדבר לפני המלך לתקוע לפניו, ורק בכח זכות הציבור יש להם רשות לתקוע באמצע, ונמה"ט גם בלחש אע"פ שיש עשרה מתפללים מ"מ אין תוקעין שאין כח המאגד את כל הציבור, אלא כל אחד תפלתו תפלת יחיד, ואין לו רשות להפסיק בה, וכמש"כ שזהו חבר עיר, ועי' לקמן ס"ק י"א משנ"ת בדברי מרן זלה"ה בכ"ז, וכן מה שאמרו ל"ה א' סבור מינה ה"מ ביחיד אבל בציבור לא, היינו מפני שהציבור תוקעין על סדר הברכות, ולכן יש להחמיר לומר כל פסוקי הברכות, אבל כשמתפללים בלחש דינם כיחידים, מיהו אפשר דס"ד שהקילו על היחיד משום דנפיש קראי, וולשון שוב אינו צריך משמע שיצא לכתחלה, מדלא קאמר יצא].

**בברכות ל' ב'** סברי רב ושמואל דהלכה כר"י שכל מקום שיש חבר עיר היחיד פטור מתפלת המוספין, ונראה דבמלכיות זכרונות שופרות לכו"ע גם היחיד חייב, דבשלמא מוסף כיון שכבר התפלל שחרית אינו מחויב להזכיר קרבן מוסף, ושפיר יוצא יד"ח בתפלת הציבור שהוא קרבן ציבור, ועיקר ענין תפלה כבר יצא יד"ח, אבל מלכיות שתמליכוני עליכם, זהו חיוב על כל יחיד, והרי מעיקרא תיקנו מלכיות בשחרית, ולא נפטור היחיד בתפלת הציבור אלא ממוסף.

והנה רב סבר עדיין היא מחלוקת שאין הלכה כר"ג בר"ה, וא"כ נשאר חיוב על היחיד, ונמצא שבר"ה אע"פ שיש חבר עיר היחיד חייב בתפלת המוספין, כדי להזכיר מלכיות זכרונות ושופרות שאין מזכירין אותן בשחרית, מיהו אם ירצה יזכירם בשחרית ויפטור ממוסף להפוסקים

אח"כ ראיתי בספר אאמו"ר זלה"ה שהאריך בכ"ז, וצידד לסייע דברי מרן זלה"ה שאע"פ שתקע מיושב, ולא הי' לציבור שופר בחזרת הש"צ, יש ענין לתקוע לאחר התפלה ומקיימין בזה קצת מצוה על סדר הברכות כיון שתוקעין לאחר הברכות, ועי"ש באריכות בכל הסוגיא, ולישניה דר"ע ל"ב א' אם אינו תוקע למלכויות למה הוא מזכיר, משמע יותר שהתקיעות לכל ברכה, ולא באופן כללי לאחר הברכות, דא"כ שפיר תוקע אחר קדושת היום גם למלכויות.

### שם לא אמרו אלא בחבר עיר

ט. שם א"ל רבא לא אמרו אלא בחבר עיר, יש לעי' מהו לשון חבר עיר ולא אמר ציבור, ועי' רי"ף שהעתיק כן בברייתא, ומצינו גם בברכות ל' א' לשון חבר עיר על תפלת הציבור, ולכאורה נראה מזה שלראב"ע רק הש"ץ מתפלל מוסף בקול והציבור שומע, וזהו השינוי בין לשון ציבור לחבר עיר, שאין מקום לתפלה זו אלא בחבר של כל הציבור יחד, והיינו בתפלת הש"צ, ואין תפלת לחש במוסף, ולרבנן דש"צ בעלמא מוציא רק את שאינו בקי, ודאי אמת הוא שבמוסף מוציא גם את הבקי, וא"כ אין מקום לתפלת הלחש של הציבור, - (לר' יהודה חבר עיר מתפרש באותה העיר דוקא דלא מהני ציבור אחד לכל ישראל, דבני העיר נעשין שלוחין זה לזה, וכן לר"ג דוקא עם שבשדות של אותה העיר, וכמש"כ סק"א, ומדוקדק טפי לשון חבר עיר).

ולפ"ז יש לפרש גם בשמעתינן דר"ל שרק בתפלת הש"צ בקול תוקעין על סדר הברכות, אבל בלחש אע"פ שיש ציבור המתפללים אין תוקעין, דלא מיקרי חבר עיר אלא בתפלה אחת של כל הציבור, והיינו תפלת הש"צ בקול.

עם הציבור, ואפי' ברוב שומעים ומיעוט מתפללים שפיר דמי, ובישן ג"כ מקילין באחד ישן, ונחלקו בזה], אבל לפ"ז גם אם ממשיך להתפלל בזמן מלכיות, יש לו זכות עם הציבור, מיהו אם ממשיך להתפלל בזמן התקיעות, אסור לו להפסיק ולשמוע התקיעות, שאסור ליחיד להפסיק תפלתו ולשמוע תקיעות אפי' על סדר ברכות, [מיהו אם מתפלל ביחד עם הש"צ יש לדון בזה], ואם אינו כעת בברכת מלכיות בודאי אסור לו להפסיק ולשמוע התקיעות, ועי' להלן עוד בזה.

**אבל** אם שומע מלכיות וזכרונות ושופרות עם הש"צ וגם שומע התקיעות, הרי הוא מצטרף למעלת תקיעות על סדר הברכות, ואע"פ שאם עדיין לא בירך תשע אינו יוצא יד"ח בזה, כמבואר בירושלמי דבעינן שישמע מאבות ועד סוף התפלה, אבל עכשיו שכבר יצא יד"ח תפלה, וצריך להשתתף רק עם המעלה של לשמוע תקיעות על הסדר, כיון שמכח הש"צ יש לתקיעות אלו מעלת על סדר הברכות, הרי הוא מצטרף בשמיעתו הברכות והתקיעות, כמו ששומע קדושה ועונה עם הש"צ.

**וכ"כ** מרן זלה"ה דכמו שעם שבשדות הש"צ מוציאם גם בכח תקיעות על הסדר [אם ישמעו תקיעות בזמן התפילה], ה"ה מי שבביהכ"נ לא גרע מעם שבשדות, ואע"פ שלא שמע אבות מפני שהמשיך להתפלל, מ"מ הש"צ מוציאו במעלת תקיעות על הסדר, דמה שחייבוהו להתפלל בעצמו אינו מגרע ממנו מעלת עם שבשדות שהש"צ מוציאם, דהיינו שהוא בא בשליחותו לפני המלך, וכששומע תקיעות באותה שעה, הרי הוא שומע תקיעות על סדר הברכות שהש"צ מוציאו.

**ולפ"ז** אפשר שאין מעלה לשמוע התפלה מהש"צ מאבות, כיון שבלא"ה אינו יוצא ממנו כעת

כר"י בברכות שם, ואין קולא של אינו בקי כשיכול לחזור ולשנן הברכות, שלא פטרו אלא את עמי הארץ שא"א ללמדם את הברכות, כמש"כ סק"ז, ור' יוחנן פסק כרבנן דיחיד חייב במוספין, ופסק כר"ג בברכות של ר"ה, ומזה נתחייבו כולן שבע במוסף, אבל לרב אין מקום לשבע כשיש מוסף בעיר, ויש ליחיד רק חיוב תשע, אם לא בירך מלכיות.

### בפרטי הדינים אימתי יש מעלה של תקיעה על סדר ברכות

**י. יש** לעי' יחיד שהתפלל תשע בביתו ואח"כ מגיע לביהכ"נ ושומע חזרת הש"צ ותקיעות על סדר הברכות, האם יש לו מעלת תקיעה על סדר ברכות, שהרי אינו צריך לצאת כעת מהש"צ כלל, והוא בדין מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר, אבל מ"מ הוא נמצא בביהכ"נ ושומע ברכות ותקיעות על הסדר.

והנה הציבור המתפללים בלחש ואח"כ שומעים חזרת הש"צ ודאי קיימו בזה תקנת חכמים, אע"פ שכבר התפללו בלחש, דאטו רק אלו שאינם בקיאים מקיימין מצות תקיעות על סדר הברכות והיחיד הזה שבא מביתו אע"פ שאינו גורם חיוב חזרת הש"צ, מ"מ דינו כמו הציבור ששומע ברכות שאינו מחויב בהם, דכיון שהש"צ עומד לפני המלך ומברך ברכות אלו בתוך התפלה ותוקע על סדרן, הרי הוא משתתף עמהם כמו האומר קדושה עם הציבור, דיש לו מעלת קדושה כמו כל הציבור, אע"פ שבא מביתו לחזרת הש"צ.

**ואם** היה בביהכ"נ מתחלת חזרת הש"צ אלא שעמד בתפלה ולא שמע אבות וגבורות, כתב אאמו"ר זלה"ה בסוגיין ל"ד ב' דכיון שמשלים לעשרה כמ"ש בשו"ע סי' נ"ה ס"ו, הרי הוא בכלל הציבור שהש"צ בשליחותו, ושם מבואר דהמתפלל בלחש לרוה"פ נמנה



כיון שאין בו איסור ברכה לבטלה כששומע ואינו מוציא מפיו, ובפשוטו נראה שאין מעלת סדר ברכות אלא בעומד לפני המלך, והמברך מלכיות לחוד אינו עומד לפני המלך, וע"כ צריך להתחבר לתפלת הש"צ.

### עוד בעניני תקיעות ע"ס ברכות

**יא. כתב הר"ן** דמה ששאל ר"ג לחכמים למה ש"צ יורד לפני התיבה לא קשה בר"ה, שהרי תקיעות על סדר הברכות נאמרו רק בש"צ, ולכן צריך לחזור התפלה כדי לתקוע ע"ס הברכות, ולכאורה פשוט שאם כל הציבור כבר יצאו ידי תפלה, אין נכון לתקן תפלה שלא לצורך ברכות, ולא היו מורידין הש"צ לחזור ולהתפלל בשביל התקיעות לחוד, ולכן לא יכלו להשיב שלכן חזר הש"צ התפלה, מיהו לענין הבריתא נקטינן דכיון שר"ג וחכמים נחלקו בכל השנה בשוה, ממילא יש לפרש דבריהם זה עם זה בכל התפילות, וכמשנ"ת לעיל שגם בר"ה פליגי.

**ולדעת מרן זללה"ה** בס"י קל"ז סק"ב שגם לאחר התפלה יש ענין תקיעות על סדר הברכות, דהיינו שראוי לתקוע לאחר שקיימו מצות אמרו לפני מלכיות זכרונות ושופרות, שלאחר שהמליכו והזכירו מקיימין מצות שופר, א"כ היו יוצאין יד"ח שופר בתקיעות שאחר התפלה, ולא היו מתקנין לחזור התפלה בשביל זה.

**ומרן זללה"ה** שם סק"ג הוכיח מזה שלא השיבו כן לר"ג, ש"מ שיש עצה אחרת לתקוע על סדר ברכות בלי לתקן חזרת הש"צ, ויש ללמוד מזה שאם עשרה מתפללין בלחש ותוקעין באמצע תפלתם ג"כ יוצאין יד"ח תקיעות על הסדר, וחשיבי שפיר חבר עיר, ולכן לא יכלו להשיב שמתפלל בשביל התקיעות, ולפמש"כ נראה שאין להם רשות לתקוע בלחש, שרק בתפלה של ש"צ מותר להפסיק בתקיעות,

לאחר שכבר התפלל, והש"צ עושה שליחותו כמו לעם שבשדות, נשרק אם רוצה לצאת יד"ח כל התפלה צריך לשמוע מאבות, אבל למצות תקיעות על הסדר, בזה מספיק שהוא בביהכ"נ והש"צ מייצג את כל הציבור שעמו בביהכ"נ, ואם הולך לביהכ"נ אחר שלא התפלל שם בלחש לשמוע שוב מתחלה, אפשר שאינו מרויח בזה כיון שאין הש"צ מתפלל בשליחותו, והוא כבר התפלל, מיהו אפשר שלזכות כעם שבשדות אפשר להתחבר בכל ענין.

**ויש להסתפק עם שבשדות** שהגיעו לביהכ"נ באמצע מוסף, אם דינם כאנוסים ויכולין לשמוע מהש"צ באמצע מוסף, כמו שאם לא היו מגיעין לביהכ"נ כלל, או"ד א"א להתחבר לתפלה באמצע, ואין להם יתרון במה שהם בביהכ"נ כעת, כמו שאין יתרון להגיע לשופרות, דכיון דברכות מעכבות זא"ז, ע"כ הם יוצאין את כל הברכות כדין עם שבשדות, וה"ה אם לא שמעו אבות וגבורות, והכי מסתברא, אבל אין זה ענין למי שכבר התפלל תשע, ורוצה לצאת רק את הענין של תקיעה על סדר הברכות, דשפיר מצטרף לתפלת הש"צ כאדם שאומר קדושה עם הש"צ, דהיינו שעיקר התפלה של הש"צ והוא מצטרף עמו ברוב עם.

**ומרן זללה"ה** כתב שם בסק"ד דאנוס שבא לביהכ"נ בזמן התקיעות חשיב שפיר שומע תקיעות של תפלתו, שהרי הש"צ מוציא בתפלתו, וזה יתכן גם למש"כ שא"א להתחבר לש"צ באמצע תפלתו, מ"מ לענין התקיעות חשיב שפיר ששומעם על הסדר.

**עוד כתב מרן זללה"ה** בסק"ה שהשומע מלכיות זכרונות ושופרות מהש"צ דינו כמברך ברכות אלו בפיו, ומהני ליה לתקיעות ע"ס הברכות במדה מסוימת, דנהי דאינו יוצא ידי תפלה אלא כסדרה, אבל ידי ברכת מלכיות יוצא,



**שם תניא** נמי הכי כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות, בלשון זה מבואר שמצות שופר על סדר הברכות, ולא שיש מצוה לתקוע בזמן התפלה, אלא זוהי מצות שמיעת התקיעה, וכשבא ר' יצחק ואמר שתוקעין גם כשהן יושבין קודם מוסף, וזה בודאי נתקן אחר ברייתא זו, דהתנא מיירי בעיקר חיוב התקיעה פעם ראשונה, [ולאחר הגזירה שתיקנו שלא יתקעו בשחרית, שאז ודאי לא תקעו קודם התפלה, שהתקיעות קודם הלחש, ולא בין הלחש לחזרת הש"צ], לא נשתנה הדין ולא נתבטל החיוב לשמוע על סדר הברכות, אלא שהוסיפו עוד לתקוע קודם התפלה.

### **במ"ש הרי"ף שהמנהג בשתי ישיבות שלא לתקוע על סדר הברכות כל החיובים**

**ולפ"ז** לא נתפרש מ"ש הרי"ף שהמנהג בשתי ישיבות שלא לתקוע על סדר הברכות כל החיובים רק תשר"ת למלכיות ותש"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות, ולא יצאו יד"ח תקיעות על הסדר כלל, והרמב"ן חידש שלאחר ר' יצחק ענין התקיעות על סדר הברכות הוא כתקיעות של תעניות כיון שכבר יצא יד"ח בתקיעות דמיושב, ולא נתפרשו הדברים דכיון שקודם ר' יצחק [אם תיקנו כן בימיו או סמוך לימיו] ודאי עיקר התקיעות היו על סדר הברכות, וקודם ר' אבהו כולם תקעו תשע על סדר הברכות, או תש"ת או תר"ת, ויצאו בזה כל חיובם, א"כ עיקר התקנה לשמוע כל חיוב התקיעות על סדר הברכות, ומנלן שנשתנה ד"ז לבתר תקנתא דר' אבהו, הרי בברייתא אמרו חיוב לשומעם על הסדר, ולבית ר' יצחק קודם שנתקבלה תקנתא דר' אבהו [שהוא תיקן רק בעירו בקיסרי ור'] יצחק בודאי לא נהג כמותו שהיה גדול ממנו, כ"נ, אע"פ ששניהם אמרו בשם ר' יוחנן, ועכ"פ לא פשטה בימיו בכל ישראל], תקעו כל החיובים גם על

שאינ הנדון בסגולת תקיעות על סדר הברכות, אלא הטעם מפני שאין ליחידים רשות להפסיק בתפלתם לתקוע, ולענין זה לא מהני מה שעשרה מתפללים יחד, דסו"ס כל אחד מפסיק באמצע דיבורו לפני המלך, ולא אמרו אלא בתפלת ש"צ שיש בה כח ציבור ויש להם רשות להפסיק בתקיעות, ומרן זללה"ה הבין שחלות חיוב על סדר ברכות חל רק על חבר עיר, ולכן כתב שציבור שהתפללו בלחש ואין להם ש"צ, צריכין לתקוע בזמן הלחש, ואם לא תקעו חייבין מדין תקיעות על הסדר לתקוע לאחר התפלה, דכיון שהיה להם חיוב להוריד ש"צ חל עליהם חיוב תקיעות על הסדר, וחייבים לתקן כל מה שיוכלו לתקן.

**ולפ"ז** מי שהתפלל בלחש עם הציבור חל עליו חיוב לשמוע על סדר הברכות, ולדעת מרן זללה"ה יוצא עיקר התקנה כששומע התקיעות מהש"צ לאחר תפלת לחש שלו, וגם אם יתקע לבד בביתו שלשה סדרים יצא יד"ח תקיעות על הסדר, כיון שתקע לאחר תפלתו, שמעלת על הסדר שלאחר התפלה אינה דוקא לציבור, אלא כל יחיד שנתחייב בזה יש לו לתקוע לאחר תפלתו, ואצ"ל שכששומע זאת מהש"צ שנקרא שלוחו דודאי מרויח ענין זה.

### **שם א"ל לא אמרו אלא בחבר עיר, ושם תנ"ה כשהוא שומען שומען על הסדר כו'**

**יב. שם א"ל** רבא לא אמרו אלא בחבר עיר, כבר נתבאר ע"פ דברי הראשונים דה"ק לא התיירו לתקוע באמצע התפלה אלא בחבר עיר, ואין זה פטור אלא איסור, שאין ראוי לתקוע לפני המלך בשעה שמדבר אליו, וכך מתפרשים דברי רבא לא אמרו, שאין ראוי לעשות כן, וממילא גם אם עשה לא הרויח כלום, וכך מתפרש בברייתא דביחיד שומען שלא על סדר ברכות דוקא, ולא רק שא"צ סדר ברכות.

סגי בזה שאצל הש"צ זה ברכות שבאמצע התפלה, וכתב אאמ"ר זללה"ה שכן עמא דבר שלא נמנעים מלהאריך, שלא מצינו בפוסקים שהגדולים נמנעו מלהאריך, או שהמתינו להם.

**וביאור הדברים** דבר"ה הש"צ שליח של כל הציבור שבביהכ"נ כמו שהוא שליח של עם שבשדות, שהוא לבדו בא לפני המלך בשליחותם, והוא מוציא את הבקי ואת שאינו בקי שבביהכ"נ, כמו שהוא מוציא עם שבשדות, והתקיעות שתוקעין על סדר ברכותיו הם התקיעות שתיקנו חז"ל לעשות בציבור, וממילא מי ששומע תקיעות בזמן ברכת הש"צ מקיים תקנת חז"ל, כי הש"צ שלוחו ואע"פ שכבר התפלל ואינו זקוק לברכותיו, דמ"מ הש"צ בא לפני המלך בשליחותו.

**ולכן** מי שנמצא בביהכ"נ שמצטרף למנין ודאי יוצא יד"ח אע"פ שלא שמע מתחלת התפלה, דמ"מ הש"צ שלוחו, ואם בא מבחוץ באמצע חזרת הש"צ אם היה אנוס ג"כ יוצא יד"ח, ואם לא היה אנוס יש לו קצת מצוה מכמה טעמים, א' דאפשר שלענין תקיעות על הסדר הש"צ מוציא את כולם, כיון שהתפללו תשע, כענין חבר עיר במוסף לר"י ברכות ל' א', ב' כיון ששומע ברכות ומכוין לצאת בהם יש לזה מעלת על הסדר במדה מסוימת.

**ועוד** לדעת מרן זללה"ה כיון שנתחייב בתקיעות על הסדר בשעה שהתפלל עם הציבור בלחש, וקרינן ביה חבר עיר, הרי הוא יוצא בתקיעות הש"צ לאחר תפלת לחש שלו, שג"ז מיקרי ע"ס ברכות.

### בדין התחיל ש"צ בעשרה ויצאו מקצתן אם חשיב תקיעה על סדר ברכות

**יד.** כתב מרן זללה"ה שם שאם התחיל ש"צ בעשרה ויצאו מקצתן, שהדין שגומר

סדר הברכות, ואיך יתכן שישתנה דין הברכות ע"י ר' אבהו, ואיך אפשר לעקור תקנתא דרבנן.

**ואין** לדבר יישוב אלא אליבא דרה"ג שכל הקולות כשרים, וחזרו להביא כל הדעות להשוות מעלתם, ובאמת יוצאים בזה יד"ח תקיעות על הסדר, וכ"מ בגאונים שאמרו שלא לשיח ביניהם, וכ"מ שאמרו שומעין על סדר ברכות לבתר ר' אבהו, [ולשון ר"ח וציבור צריכין לתקוע על סדר הברכות ומפני שכבר יצא הציבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן [צ"ע אם כונתו לדעת רה"ג] והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר הדבר ספק, ואם כונתו כרה"ג ניחא, אבל הדברים סתומין, והרמב"ן לא ניחא ליה בזה כמ"ש במלחמות, ולכן ראוי לעשות כמנהג שפשט בכל ישראל לתקוע עשר בכל ברכה.

### במש"כ בחזו"א בתקיעות על סדר הברכות אצל היחיד

**כתב** מרן זללה"ה שם סק"ד דאע"פ שתיקנו מצות שופר על סדר הברכות, מ"מ אצל היחיד אין זה מתקנת תקיעת שופר, אלא שלא לפרוש מן הציבור, ולכאורה זה דומה לתפלת המוספין במקום שיש חבר עיר לר' יהודה, דודאי העומד בביהכ"נ מקיים עיקר מצות המוספין, אבל אין זה חובת יחיד, וכן תקנת קרה"ת, וכ"כ מרן ז"ל שם.

### בדין המאריכים בתפלת מוסף דר"ה

**יג.** מן האמור מתבאר שהמאריכים בתפלת מוסף ואינם שומעין אבות וגבורות מהש"צ, מ"מ אינם מפסידים מצות תקיעות ע"ס הברכות, דמה שהצריכו בירושלמי שישמע מאבות זה למי שלא התפלל תשע, ויוצא כעת חיוב תפלה מהש"צ, אבל למצות תקיעה ע"ס הברכות

**שם** ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך עליו, אע"פ שנתחדש דמודים חכמים לר"ג ברה"מ לא הקלו אלא לש"צ, ולא ליחיד, ואפי' אינו בקי אינו יוצא מחבירו, וצריך לחזור אחריו בפיו כל התיבות, כמו באשה וקטן שמקרינ לגדול את ההלל דתנן סוכה ל"ח א' שהעונה אחריהם מה שהם אומרים.

**שם** ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין כיצד כו', לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק, הלשון סתום היכי משמע הכי בברייתא, ודוחק לרבות ספק מייתור הברייתא דאל"כ פשיטא, דמ"מ אין במשמעות הלשון ספק, ויש לפרש מצוה בתוקעין דה"ק מצוה רק בתוקעין שלגבי תקיעות כאילו אין מצות ברכות, וזהו פ' הלשון מצוה בתוקעין, וכיון שרק מצות תקיעות קיימת, ממילא צריך לחזור אחריה תמיד, וגם ספק תקיעות קודם לודאי ברכות.

**שם** כיצד שתי עיירות כו', י"ל דקמ"ל בהאי כיצד שהדבר ספק, דכיון שהולך לעיר אחרת סתמא אינו יודע בבירור מה יש שם, ואע"פ שיתכן שאין שם לא תקיעות ולא ברכות, אפ"ה ילך למקום זה, [ובמקום שמברכין יודע שאין שופר כלל], אבל לשון באחת תוקעין ק"ק, דמשמע שיודע שתוקעין, ורש"י פ' שם הלכו לביתם, ובזה הרי ימצאם בביתם ויתקעו לו, וצ"ל דבאחת ספק תוקעין קאמר, וכן פר"ח.

תפלתו, הר"ז מועיל להוציא גם במלכיות וחשיבא תקיעה על סדר ברכות, ולענין ברכות הדבר פשוט שלענין זה נאמר שממשיך תפלתו, והחידוש לענין תקיעות שזה כדבר חדש, וכמו ברכת כהנים שמבואר בירושלמי שביצאו מקצתן אין מברכין ברכת כהנים, וקמ"ל דכיון דחשיבא תפלת ציבור ממילא גם התקיעות שייכים לתפלה.

**ונפ"מ** במי שיצא באמצע חזרת הש"צ וחזר דחשיב שפיר מהציבור כיון שהש"צ המשיך תפלתו מכחו, וחזר שפיר להיות מן הציבור כדמעיקרא.

**ל"ד ב' כי נהירנא לך תקע לי, ע"ס הגמ'**

**טו. ל"ד ב' כי נהירנא לך תקע לי**, גרסת הראשונים כי נהירנא לך, וש"מ שמותר לעשות סימנים כאלו כשעומד לפני המלך, ולמאי דמסקינן לא אמרו אלא בחבר עיר, אין לנו אלא בש"צ שמברך בקול, ואינו צריך לעשות סימנים, ולתקוע בלחש הובא בתו' ל"ג ב' ד"ה שיעור בשם הערוך מנהג זה, אבל כבר כתבנו לעיל סק"ט דעת הראשונים שאין רשות ליחיד לתקוע או לשמוע באמצע תפלתו, ואין להם מעלת ש"צ לענין זה, אע"פ שמתפללים עשרה יחד, ועי"ש בשם מרן זללה"ה בזה.

**שם** ושלא על סדר ברכות, דינא קתני שאסור לו להפסיק באמצע תפלתו.

## סימן כ

## בדין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים

הראשונים משמע כן, אבל קשה מנין פשיטא ליה לרבא שראוי לתקן כך, ובלא מושב ב"ד הדבר פשוט שזה כמתוקן ועומד.

ולכאורה נראה דרבא מדמה חוב של ריבית כגזולן שתובע מן הגזול ליתן לו זוז, והנגזל נתן חמשה גריוי במקום הזוז, דכה"ג הדבר פשוט שמשלם חמשה, דלא שייך לומר שיש כאן חוב של זוז ונתנו בתמורתן, אלא שהניח מלגזול זוז בגלל שנתן לו לגזול חמשה גריוי, וה"נ כיון דריבית מדאורייתא אסורה ואינו חייב כלום חשבינן לכל החמשה כריבית, וזהו לשון מעיקרא בתורת ריבית שאין כאן זוז לומר שהם תמורתו, אלא מעיקרא היה רק החמשה, ואמנם הם נחשבים קצוצה, מפני שהמלוה תבע אותם תמורת הזוז, ונתפשר לקבלם במחיר זוז.

והנה אליבא דרבא נתחייב בדמי הגריוי כמו גזולן דמשלם כשעת הגזילה שהוא זוז ורבע, וא"צ להחזיר הגריוי עצמן, כיון דחזרת ריבית חיוב מחודש הוא ולא השבת גזילה, דכיון דיהיב ליה מדעתיה זכה בהו, וחייב להשיב הערך כמו גזולן שאכל את הגזולה, ולרמב"ח ב"ק קי"ב א' דלא קנה הגריוי חייב להחזירם בעצמם כדין גזולן שלא קנה בשינוי, ובחמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הש"ל.

## בריבית דרבנן אם מפקין ה' לצי"ש

ויש להסתפק בריבית דרבנן מאי, דנהי דחייב לצי"ש אבל אכתי אין לחייבו טפי מזוז, בין אם הטעם דבעינן השבה מעליא וכמש"פ אאמו"ר זללה"ה שחייבוהו חכמים להחזיר כל מה שקיבל, ואיכא למימר דברבנן לא החמירו

ב"מ ס"ה א' אמר אביי האי מאן דמסיק כו' ויהיב ליה איהו חמשה

א. ב"מ ס"ה א' אמר אביי האי מאן דמסיק זוזא דריביתא בחבריה כו' ויהיב ליה איהו חמשה, נראה שהלוה חשש שהמלוה לא ירצה לקבל שוה כסף, לכן קדם והציע לו שוה ה' בזוזא, א"נ מיירי שהמלוה לא הסכים לקבל שוה כסף, והסכים לקבל חמש גריוי בזוזא.

שם אידך אוזולי הוא דקא מוזיל גביה, יש גרסאות מתנה הוא דיהיב ליה וכ"ה בתמורה, ובוה פשיטא דלא מהדר ליה אלא זוזא, וכמ"ש אאמו"ר זללה"ה דבנתן לו זוז ורבע מודה רבא דמתנה הוא ולא מהדר, וכן בנתן לו שמונה גריוי דג"כ מוכח דמתנה היא, וכל הנדון בכה"ג דשייך לומר דאוזולי הוא וחשיבי כל החמשה בגדר ריבית קצוצה, כיון שהם במקום הזוז.

בטעמא דרבא דמפקין ממנו ה', ואם הוא מדאורייתא

שם רבא אמר חמשה מפקין מיניה דמעיקרא בתורת ריביתא אתאי לידיה, צ"ב מ"ט דרבא הרי ליה ששילם חמשה גריוי במקום זוז פשיטא דאין המלוה מחזיר כלום, ואם היינו אומרים שהמלוה אינו זוכה בריבית כלל, וצריך להחזיר הגריוי עצמן כמו גזולן, הוה ניחא, אבל הרמב"ן ביאר דלא נימא שחזרתו בגלל שלא זכה בגריוי, דבאמת קנה ורשאי להחזיר מעות תחתיהן, והא דצריך להחזיר חמשה זה כדי שתהא השבה מעליא ולא ירויח בריבית, וד"ז צ"ב הרי הלוה מרצונו נתן לו חמשה, ואאמו"ר זללה"ה כתב שזה מדרבנן דליעביד השבה מעליא, ולשון

בע"כ הרי גם בגדיו בכלל חייו, ובזה מודה אביי, שו"ר בספר מרן זללה"ה אה"ע סמ"ב סק"ב בשם המל"מ שאם קצץ על גלימא לא קנאה, ומשמע דכונתו שבזה מעיקר הדין לא קנאה אף לאביי, מיהו למש"כ לעיל יש לדון רק שחיוב ההשבה יהא כאילו לא קנאה, ואם הלוח רוצה את החפץ יחזירו לו כמו שהוא אפי' הוול או הוקר, אבל זכותו של הלוח לוותר על החפץ ולדרוש דמים בהוול, כיון שהמלוה זכה בו רק מחויב להחזירו, ומ"מ בהוקר מסתבר שאין הלוח צריך להוסיף לו כלום, מיהו אפשר שהלוח צריך להחליט מיד אם הוא רוצה החפץ או מעות, כדי שלא יהא קרוב לשכר ורחוק להפסד, אבל בסתמא בזמן הנתינה שניהם חושבים שלא יחזיר, שהרי ע"ד כן הוא נותן לו, שו"ר בזה בספר אאמו"ר זללה"ה בארוכה, ולע"כ, שוב נתבאר בזה לקמן ע"ד הגמ' ס"ב א'.

**שם אמר רבא האי מאן דמסיק תריסר כו' ביאור**  
**הדין ולמה אביי לא חולק בזה**

ג. שם אמר רבא האי מאן דמסיק תריסר כו', מדלא אמרין ואמר רבא, ש"מ שאין זה המשך לסוגיא דלעיל, ונראה דלעיל הלוח נתן מדעתו חמשה, וכאן הלוח ביקש מהמלוה שיקבל השכירות ב"ב, כיון שהמחיר מגיע מהסכמת המלוה לא מצי למימר שאני מחלתי לך על שני דינרים, כיון שהתשלומין מתייחסים ללוח ומצי למימר שילמתי לך י"ב, שהמלוה לא התייחס לריבית רק הסכים לקבל החצר ב"ב, ואין המחיר נקבע ע"פ השוכר רק ע"פ בעה"ב המשכיר, וכן ר"א מדפתי לא שאל דנימא אחולי מחלתי לך, אלא שאומר הסכמתי בגלל שזה מהרווחים שלי, וע"ז משני סברת וקבלת, דסו"ס השכירות היתה ב"ב, שהמחיר נקבע ע"פ הבעלים, ובזה אף לאביי חייב י"ב, ולא אמרין הסברא שכתבנו לעיל בדברא שאין כאן חוב של י"ב כלל, שזה

אלא כחוב בעלמא, ובין לפי הטעם שכתבנו שאין כאן חוב של זוז דנימא שאוזיל גביה, א"כ בריבית דרבנן שייך טפי לומר שיש כאן חוב שהרי אינה יוצאה בדיינים.

מיהו בלא ראי' הרי הפשטות דכל ריבית דרבנן כעין דאורייתא תקון, ולצי"ש חייב לשלם חמשה.

**בדין מסיק ד' זוזי ויהיב גלימא, ובין הוקרה או הוזלה הגלימא, ובדין קצץ על הגלימא**

ב. שם ואמר אביי האי מאן דמסיק ד' זוזי כו', פי' ששילם לו הד' זוזי בשוה כסף דהיינו הגלימא ששוה ד', ומן הדין קנה הגלימא לגמרי ומשום השבת ריבית צריך להחזיר לו כי היכי דניחי, ובזה בכסף דמי הגלימא ג"כ מיקיים וחי אחיך עמך.

שם רבא אמר גלימא מפקין מניה מ"ט כו', כתבו הראשונים דדוקא גלימא דמינכר, אבל שילם בחטים וכיו"ב לא מפקין להו מיניה.

ויש לעי' מה הדין בהוקרה הגלימא או הוזלה, ובפשטו כיון דמפקין מיניה הגלימא עצמה משוינן לה כביטול מקח, שאינו בדין לחייבו להחזירה בתורת השבה מחודשת, נ"לפ"ז אם קידש אשה בגלימא אינה מקודשת, וחמיר מכל ריבית, ול"מ כן, וצ"ל דמחייבין ליה בהשבה כאילו לא זכה, אבל באמת זכה בה, ואם הוזלה רשאי הלוח לומר שאינו חפץ בה, ויקבל דמיה שבשעת פרעון. ועוד דכיון שמחזיר כל מה שקיבל א"א לחייבו להוסיף דמים על הגלימא בהוזלה.

ויש לעי' בקצץ מעיקרא שיתן לו גלימא סתם בריבית, ויתכן דמודה אביי דניכר שזו גלימא של ריבית, אבל בקצץ על חטים לכו"ע מחזיר לו רק דמיהם.

מיהו בקצץ על גלימא מסוימת, י"ל דוחי אחיך עמך מחייבו להחזירה, כיון שנטלה ממנו

שייך לזמן התשלום של המלוה, וההתחייבות היתה מתחלה כפי המחיר שקבע הלוה.

### בחיוב השבת היורשין דבר המסוים אם דוקא בשהקציצה היתה ע"ד המסוים

ד. ס"ב א' אי עשה תשובה מאי בעי גביה, פשוט לגמ' שגם למ"ד אין יוצאה בדיינים חייב להחזיר דבר המסוים (או דמיו), דהא השתא דחינן דאביהם ג"כ א"צ להחזיר מעות, ואפ"ה פשיטא לן דדבר המסוים צריך להחזיר, ופי' תו' הטעם משום לעז ובושת, [מיהו י"ל שכונת הגמ' שאם אביהם אינו חושש להחזיר אין לבנים לזיזה בכבודו יותר ממנו, והעיקר נראה דכונת הגמ' אליבא דר"א דקיי"ל כותיה, ומשמע בפשוטו שחייב להחזיר משום וחי אחיך עמך, אלא שיש לדחות דכיון דמירי שלא החזיר דמים מאי בעי גביה ה' לו להחזיר או את הטלית או את דמיה], ובזה מיושב לשון הגמ' לעיל ואידי דקא בעי למיתני סיפא כו', ולכאורה כיון דעיקר הברייתא לחלק בכבוד אביהם בין מעות לדבר המסוים מה שייך לשאול ולתרץ אידי, הרי כל עיקר הברייתא בדידהו, אבל השתא דפשיטא לן דבסיפא ה"ה אבוהון ותנא בדידהו לרבנותא דאפי' הבנים חייבין להחזיר וכ"ש אביהם, שפיר נופל הלשון תני נמי רישא בדידהו, אע"ג דהוי רבותא טפי בדידהו, ומזה משמע ג"כ שאביהם אינו חייב לצי"ש לר' יוחנן, דאם הוא חייב גם במעות להחזיר, שוב לא קשה מ"ט תני רישא בדידהו, דהא קתני א"צ להחזיר, ואביהם צריך להחזיר לצי"ש.

ונראה דמודה אביי ס"ה א' כאן דכיון שקצץ על פרה וטלית צריך להחזיר את הדבר המסוים עצמו, דכיון שלר' יוחנן שהחויב משום לעז, אין להמציא חיוב דמים, שישלם או דמים או חפץ לבטל הלעז, דכיון שהדין מכיר רק גדר לעז ולא וחי אחיך עמך ומכח זה מחייבו ר' יוחנן

להחזיר, אין לנו אלא חיוב על הלעז המסוים עצמו, ממילא גם לר"א מתפרש שהחיוב חל על החפץ בעצמו [מיהו אפשר דלר"א החיוב משם וחי אחיך עמך כיון שלקח לו חפציו בכח ריבית], וגם נראה דמודה רבא שאם קצץ ד' זוזי ונתן גלימא, אין היורשים חייבין להחזיר, דכמו שלר' יוחנן בקצץ דמים ונתן גלימא היורשים פטורין, ה"ה לר"א, דרבא לא חידש חיוב תשלומין כבברייתא זו, אלא אמר כיון שבלא"ה מחויב מעות, יש לחייבו להחזיר החפץ עצמו, אבל ביורשים דליכא חיוב וחי אחיך עמך במעות, לא מתחדש חיוב וחי אחיך עמך ולא לעז בגלל שבמקרה שילם בחפץ, תדע דודאי לר' יוחנן לא יסכים שום מלוה לקבל חפץ במקום מעות כי עי"ז יפסיד הכל, אלא ודאי אין חיוב לר"י משום לעז אלא כשנתחייב חפץ מסוים, [שאו מעיקר ההלואה יודע הלוה שלקחו ממנו חפץ זה באיסור ריבית, אבל חוב שידוע שהוא במעות והלוה מרצונו נתן טלית, אין ניכר שנטלוה ממנו באיסור], או עכ"פ פרה וטלית דוקא, אבל כל שחובו במעות אע"פ ששילם חובו בחפץ פטור.

ולפי מה שצדדנו לעיל דבקצץ על חפץ מסוים לר"א מחויב להחזירו החפץ עצמו משום וחי אחיך עמך, ניחא בפשיטות דברייתא זו חידשה חיוב ביורשים במקום שאביהם חייב להחזיר החפץ עצמו מן הדין, אבל בנתחייב מעות ושילם בחפץ, לא חל חיוב על הבנים, ורבא חידש דאביהם חייב להחזיר החפץ דוקא, כמו שחייב לר' יוחנן בקצץ על החפץ, [ואפשר דאפי' לא קצץ על חפץ מסוים, כיון שנתחייב פרה וטלית דוקא איכא לעז, ובזה ליכא וחי אחיך עמך לר"א, כיון שלא לקח ממנו חפץ שלו דוקא, מיהו אפשר דסתם התחייבות פרה וטלית היא במסוימת, שזהו כל הענין הנקרא מסוים שאין בו סתם וזהו שאמר דלא דמי לחטים שכולן שוות, אבל לא שייך שיתחייב פרה סתם

מחודש ליתן לו גלימא משלו, ולכן בהזל מוסיף המלוה ובהוקר מוסיף הלוה, ולעיל כתבנו דלא יתכן לחייבו להחזיר גוף החפץ א"כ השלים השבתו בנתינה זו, שאין מקום לתקנות חדשות, וא"א לומר לו שיחזיר החפץ רק אם אנו חושבים שהחזרה ביטול הנתינה לגמרי, ובין הוקר בין הוזל בהשבת גלימא סגי ליה, ואע"פ שהאמת שאין דין ביטול הנתינה למפרע כלל, והלוה כמקבל מתנה, מ"מ חיוב השבת החפץ שייך רק אם עי"ז החזיר הכל, ונפ"מ לרבא דבהזלה לא מפקינן מיניה אלא גלימא, מיהו אפשר שאם הלוה רוצה יאמר דלא נחא ליה בגלימא שהוזלה וחפץ בד' זווי.

**שם ד"ה ולפ"ז נראה כו',** תוכן הדברים דכיון שגם לדברי מרן זללה"ה גם בקצץ על חפץ מסוים אין דין וחי אחיך עמך להחזירו, אלא דכל הנאה שהרויח בריבית מפקינן מיניה, א"כ כשאמר אב"י דליכא וחי אחיך עמך בגלימא הרי כלל בדבריו גם בקצץ גלימא, ושוב אין לנו לחדש דין השבת גלימא בגלל שהרויח, אבל לפמשנ"ת לעיל דבקצץ גלימא יש דין וחי אחיך עמך, ורק בכה"ג שמרצונו נתן גלימא במקום מעות, אמר אב"י שאין דין וחי אחיך עמך, יש לקיים דברי אב"י כפשטן מדלא קאמר האי מאן דקביל גלימא בריביתא שזה יכלול הכל, וכל הטעמים שכתובים בספר מ"ט אמר אב"י דבריו בכה"ג הם רק אם החזרה מדין שהרויח בקצוצה כמ"ש מרן זללה"ה, אבל לפמשנ"ת שחיוב החזרה בקצץ חפץ הוא מדין וחי אחיך עמך, כיון שעשק ממנו טליתו בכח ריבית, לא יתכן שאב"י ישמע דבריו בהדיא בדלא קצץ ששם פשוט יותר שאין וחי אחיך עמך, וישמיט עיקר החידוש שאפי' בנטלו בהכרח מכח ההלואה ליכא וחי אחיך עמך, ורבא מודה לו בזה דליכא משום וחי אחיך עמך רק חידש טעם אחר לחייבו להחזיר הגלימא עצמה.

ויתן לו פרה בת דנקא שאין אדם עושה פסיקה כזו, ולכן סתם פרה וטלית מתחייב על מסוימת, ובאופן רחוק מתחייב על כזו או כעין זו, אבל לא שייך בדבר המסוים התחייבות סתם, דזהו ענין מסוים שהוא ניכר בעצמותו, ולא שייך כיו"ב סתמא].

**ולהאמור נתישב שלא הזכיר אב"י הברייטא,** כיון שלכו"ע ליכא דין דבר מסוים בכה"ג שלא היה חפץ זה בפסיקת הריבית, ואב"י אשמועינן דליכא דין וחי אחיך עמך בכה"ג שקצץ במעות, אבל בקצץ על חפץ מסוים חייב להחזיר מדין וחי אחיך עמך, ורבא ג"כ לא הזכיר הברייטא כיון שחיובו רק על המלוה באופן שחייב להחזיר את המעות מדין וחי אחיך עמך, ומודה רבא שכאן א"צ להחזיר החפץ עצמו משום וחי אחיך עמך, רק מחיוב דלא לימרו כו', ואין זה חיוב של כבוד דלעז ובושת כמו ששינו בברייטא כיון שלא קצצו ע"ז, מדלא קאמר רבא מקור לדבריו מהברייטא, ואב"י ג"כ לא הסביר מ"ט הבנים חייבין, וע"כ הטעם שאין איסור משום כבוד אביהם אלא כשרואים טלית שעשקוה בכח ריבית, שניכר שההכרח של ההלואה נטלה הימנו, אבל כשנתנה מרצונו תמורת מעות אין העוול הגדול ניכר בה, ומ"מ כי היכי דלא לימרו דסו"ס ניכר בו פגם קצת ראוי שיחזיר, ומה שחייבו רבא בפגם קצת דלא חמיר כ"כ, הוא מפני שאין לו הפסד בזה שהרי צריך להחזיר מעות, ואין כ"כ הפסד למלוה יותר בזה שמחזיר גוף הטלית.

### **בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ה א', ס"כ סק"ו**

**ה. ד"ה ואמר אב"י כו',** תוכן הדברים שאב"י בא לאפוקי שאין ללוה זכות לבקש גוף החפץ משום וחי אחיך עמך, שהרי המלוה זכה בודאי בחפץ, וכשמחזיר הוא מוציאו מרשותו לטובת הלוה, ולצד שמחזיר גלימא הר"ז דין



ו. מן האמור נתבאר א. קצץ גלימא מסוימת בריבית חייב להחזירה משום וחי אחיך עמך, ובין הוקרה בין הוזלה מחזירה כמות שהיא בלבד, כשהלוה חפץ בגלימא, - ולר' יוחנן חייב להחזירה משום לעז ובושת, ויש להסתפק אם זה חיוב גמור, או שאם הוא לא חשש לעצמו אין הבנים צריכים לחוש לכבודו, ולשון הגמ' מאי בעי גבי משמע חיוב גמור, אבל לא ביארו בגמ' גזירה זו. ב. קצץ גלימא בעלמא משמע שדינו כגלימא מסוימת, ואפשר מפני שאין מצוי קציצה כזו בפרה וטלית, כיון שכל פרה יש לה מחיר שלה, ולכן כל פרה שקצץ חשיב כלקח לו פרתו, ג. קצץ מעות ונתן לו גלימא לרבא חייב להחזיר הגלימא, אבל זה חיוב מדרבנן, ולר' יוחנן פטור מלהחזיר, ד. יורשים שהניח להם

אביהם מעות א"צ להחזיר, פרה וטלית וכל דבר המסוים, אם קצץ על ד"ז חייבים להחזיר דזה מיקרי גלימא דריביתא כיון שהכריחו ליתנו לו, אבל אם קצץ מעות ונתן גלימא א"צ להחזיר.

ולשון השו"ע סי' קס"א ס"ו לקח ריבית קצוצה כו' אא"כ היה דבר מסוים כו', ובפשוטו מתפרש שלקחו מכח ההלואה, וסתמא לא מיירי במאורע שהלוה לא קיים חובתו לשלם מעות ושילם בשוה כסף, וכן בביריתא דקתני פרה וטלית לא מיירי במאורע שלא הי' לו מעות לשלם, וע"ע לעיל דעיקר ענין המסוים הוא כשיודעים שההלואה הכריחתו ליתן טליתו.

## סימן כא

## בדיני בישולי גוים

לחוש לתערובתן, או דלא נימא דוקא של סיטון ולא של בעה"ב.

וכעת ראיתי בר"ן במתני' שדעתו לחלק בין פת של נכרי לבין פת של ישראל שאפאו נכרי, ולפ"ז י"ל דהיינו דקתני שלהם בפת ושמן שאין היתר לפת שלהן בעשה ישראל אחת מן העבודות ורק בפת של ישראל התירו כן דומיא דשלקות דמיירי בהכי, מיהו עיקר דברי הר"ן מחודשים, וכתב הש"ך בסי' קי"ב סק"א שדעת המחבר והר"ב בכל הסימן כהרמב"ם והרשב"א ודלא כהר"ן, ועי' משנת"ב בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ה סק"א.

### שם מנה"מ כו' מ"ט לא קאמר משום חתנות, בראשונים בזה

שם מנה"מ ארחב"א אר"י אמר קרא אוכל כו', יש לעי' מ"ש הכא דבעי מנה"מ, ועל פת ושמן לא שאלו, ובאמת כבר ביארו לעיל ל"ו ב' משמיה דרב פיתן ושמן יינן ובנותיהן כולן מי"ח דבר הן, ואמרו דכולהו משום בנותיהן ובנותיהן משום דבר אחר, והיינו חתנות ועבודה זרה, וא"כ קשה למה שאלו על השלקות בלבד מנה"מ.

ונחלקו ביישוב ד"ז, דעת ר"ת שגזרו על השלקות קודם י"ח דבר, ואח"כ גזרו על הפת, ולכן סברו דשלקות דאוריתא הוא, וס"ל דשלקות אינה כוללת פת, וקשה היכי מייתי קרא דמה מים שלא נשתנו, אם פת מותרת, ובהדיא הביאו רק קליות וקמחים וסלתות ולא פת, וש"מ שהדברים כפשטן שפת כבר אסורה, ולא התירו אלא קליות וקמח, וכ"נ ממה שלא ביארו מ"ט

ע"ז ל"ז ב' והשלקות, בביאור שלקות, ובהא דשנה השמן שלהם בין פת לשלקות

א. ע"ז ל"ז ב' והשלקות, סתם שלקות היינו ירק שלוק, כדאמר ברכות ל"ח ב' שלקות מברכין עליהן בופה"א, ואע"פ שהדין כן בכל בישולי נכרים נקט ירקות ששייך לקנותם מן הנכרים ומלפתים בהם את הפת, ועיקר הגזירה היתה בהם, אבל בשר ודגים בלא"ה אין דרך ליקח מהם משום נו"ט דשרצים, ולכן הגזירה נקראת בשם שלקות, ולא בישולי נכרים.

גרסת הירושלמי והרי"ף והראשונים במתני' והפת והשמן שלהם והשלקות, רבי וב"ד התירו בשמן, ולפ"ז קשה טפי למה שנה התנא שלהם בין שמן לשלקות, ולשמואל דטעמא דשמן משום זליפתן של כלים ניחא, דבאמת שמן שעשאו גוי ברשות ישראל בכלים של ישראל, מותר, אבל לרב דדניאל גזר עלייהו כמו יין, א"כ יש לדמותו ליין דאפי' של ישראל שעשאו גוי אסור, וקשה למה שנה התנא שלהם גבי שמן טפי משלקות, ועיקר לשון שלהם מיותר דהא קתני רישא אלו דברים של גוים אסורין כו', [ובברייתא דבסמוך קתני הקמחים והסלתות שלהם, וי"ל דקמ"ל שמותר ליקח מהם קמח וסלת, ולא חיישינן לתערובת, ועוד דמתפרש דחטים ועשאן קליות החידוש אפי' בחטים דידן, ובקמח וסלת שלהן], ואולי יש לדחוק לרב כיון דיליף ליה מלשון יין משתיו, יהא דינו כיון שאוסרין אותו במגען, ודוחק, א"נ להדגיש שרב וב"ד התירו שמן שלהן, דלא נימא שהתירו רק שמן שעשאו גוי, אבל אכתי יש

אסרום מדרבנן, וש"מ שהטעם כבר ידוע מ"ח דבר.

והרמב"ן כתב דגזרו תחלה על הפת משום חתנות, אבל שלקות לא שכיח חתנות ידיהו, וקס"ד דאיסוריהו מדאוריתא ולא משום גזירה, ואסיקנא דמדרבנן הוא משום חתנות כטעמא דפת, ובירושלמי מפורש ופת לאו מתבשילי גוים הוא וכו' שלא כדברי ר"ת, עכ"ל, וכתב דמתחלה גזרו רק על הפת משום יין דשכיח הכי דטעים מידי ושכיח חתנות ידיה מפני שהוא חיי נפש והכל צריכין לו, ואתא בי דינא אחרינא וגזרו בכל השלקות משום חתנות כו'.

ויש להביא רא"י מהא דאסרו רק דבר שמלפתין בו את הפת, ש"מ דכולהו משום פת אסרינהו, או מפני שע"י התבשיל הו"ל סעודה חשובה, או מפני שהפת לא פשט איסורו בכל ישראל משום דלא מצו קיימי בגזירה זו, ולכן גזרו בשלקות שיכולין לעמוד בה, ואפי' יתירו את הפת לא תהא סעודתן חשובה, ולא אתו לידי חתנות, ומהא דמדמו לה לעירוב תבשילין והתם ביצה ט"ו א' הדין דבעינן דבר שמלפתין בו את הפת ופרש"י דמוכחא מילתא שעשוי לשבת, ש"מ שהענין מפני חשיבות הסעודה של הנכרי, וש"מ דטעם ראשון עיקר.

הריטב"א כתב ע"ד הרמב"ן דס"ל שפת בכלל שלקות וכמ"ש בירושלמי, שאין דרך לכלול פת בשם שלקות, והדברים צ"ב דודאי מה שקורין לגזירה בשם שלקות, זה לאחר שנאסר פת, ונוסף רק המבושלין, אבל כונת הרמב"ן שאין ענין מיוחד בשלקות אלא זה שנשתנו מבריתן ע"י הגוי, וממילא השינוי של פת לא גרע מהשינוי של שלקות, והיו מגדירין שהגזירה לכל אוכלין שנשתנו, וממילא גם פת בכלל.

**שם מה מים שלא נשתנו כו' ע"ס הגמ'**  
ב. שם מה מים שלא נשתנו אף אוכל שלא נשתנה, פי' דשם אוכל כולל כל מיני מאכלים, אבל מים שנשתנו משתנה שמם, דקרו להו תבשיל או שופכין וכיו"ב, ולכן סתם מים לא נשתנו, ויש לעי' היכי דייק מינה דדוקא הני, הרי הוצרך לומר שאפי' מים לא ישתנו מהם אלא בכסף, ועוד דכתיב לא נשתה מי באר וזה בא ללמד שלא ישתנו מבארה של מרים כמ"ש רש"י מהמדרש, ולכאורה כך מתפרש לשון ואכלתי ושתיתי שזה מיותר לומר שרק את אלו אוכל ואשתה, ובירושלמי מיייתי קרא דאוכל תשברו מאתם וגו', שזה ציווי לבנ"י, ואפשר שציווי האכילה מיותר דהול"ל אפי' מים תכרו מהם בכסף, והשתא בא ללמד אוכל דומיא דמים רק אוכל כזה תכרו מאתם, ועי' להלן ד"ה בירושלמי ראי' לפי זה.

**שם והתניא חטים ועשאן קליות מותרין, למסקנא הטעם מפני שאינם עשויין ללפת בהן את הפת, ואפשר נמי דחשיבי נאכל כמות שהוא חי, דהא כתיב וקטפת מלילות בידך והיינו אכילת חטים שקטפן מן המחובר, ותניא נמי בברכות ל"ז א' הכוסס את החטה מברך בפה"א.**

**שם אלא כמים מה מים שלא נשתנו מבריתן כו',** השתא מתפרש שנשאר חטים בשלימותן, לאפוקי חטים שטחנן ועשאן קמח וסלת, ויש לעי' א"כ מ"ט ירק שנתבשל בקליפתו אסור, וי"ל דחשיבי שינוי מפני שרכותו ניכרת מבחוץ, אבל חטים נשאר קמח אלא שנעשה קלוי מעט, ועדיין הם דומין לחטים בכל דבר, ועמש"כ לקמן ס"ק י"ט בדברי הש"ך סי' קי"ג סק"א.

**שם ע"י האור, אם הכונה אור דוקא, וברשב"א שהוכיח דמליח וכבוש מותר**  
**שם שלא נשתנו מבריתן ע"י האור, פי' שינוי בגופן של האוכלין, ואין הכונה אור דוקא,**

בגמ' שנחדש מעצמנו טעם דדברין טמאין, ועוד דכיון דע"כ צ"ל שלא גזרו אלא בדברים חשובים שמחשיבין את הסעודה ועי"ז מתקרב אליו, א"כ אמת הוא שיש בזה משום חתנות כמו פת, ומהיכי תיתי נחדש שיש כאן שני טעמים.

**שם** אומר הר"א ב"ר דוד, נשתבש מלשון הר"א דודו של ר"י כמו שכתוב בתו' הרא"ש.

**שם** בא"ד ולא הודה לו ר"ת דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל לא חילקו כלל כו', באמת בסוגיא נראה כר"ת, שהרי הגוי שהצית את האגם סתמא לא הי' האגם שלו וא"צ לומר שהחגבים אינם שלו ואין דעתו עליהם, ואפ"ה דנו לאסור בגמ', וכן בעובדא דקבר ישראל קרא באתונא לא ידע הגוי מזה, ומשמע שהי' מקום לאסור מפני שנתבשל ע"י גוי, וכן בברייתות דמניח ישראל בשר כו' מתפרש שהבשר של הישראל והגוי מחתה והנכרית מגיסה, וש"מ שכל שנתבשל ע"י הגוי אפי' ברשות ישראל אסור.

**בטעם דאסרו לפי המעשה של הגוי, ולא לפי הבעלות, וטעם דחי אינו נאסר אע"פ שהוא חשוב**

מיהו טעמא בעי מנלן דאסרו לפי המעשה של הגוי, ולא לפי הבעלות, שהרי פשטות האסמכתא דמים שלא נשתנו, מיירי בבעלות הגוי, וכן טעמא דחתנות מתפרש כשהגוי מארח את הישראל לאכול על שולחנו, וא"כ כשהוא עובד כפועל ברשות הישראל אין לאסור.

**ואפשר** דכיון דכל הני גזרו משום יין, והרי ביין יכול ישראל לטהר יינו של נכרי וליתנו ברשותו בבית הפתוח לרה"ר כדתנן ס"א א', א"כ חזינן דבעלות נכרי מותרת, וה"ה פת ושמן, וכיון שכן ע"כ האיסור על מעשה הנכרי, שעושה את הפת ואת השמן, וה"ה בישולי נכרים, שאין לתקן שני גדרים בגזירה, דכיון שאנו מתירין

אלא דקמח וסלת נחלקו רק לכמה חלקים, אבל ע"י האור נשתנית התכונה של האוכל, ובה מיושבת האסמכתא למסקנא דלא ממעטינן אלא שינוי מהותי כבישול שע"י האור, – הרשב"א בתוה"א הוכיח מכאן דכבוש ומליח לא חשיבי בישול, דדוקא ע"י האור קאמר, ולפמשנ"ת באמת הכונה שינוי מהותי ולא חתיכת הפרי הגדול לחלקים קטנים כקמחים וסלתות, ולפ"ז שפיר י"ל דמליח כרותח וכבוש כמבושל, ומ"ש בגמ' ע"י האור הכונה שינוי מהותי כמו בישול.

**בירושלמי** אמרו לפני ר' חייא רבה דרשא זו בשם רשב"י מקרא דאוכל תשברו מאתם כו', ומשמע דלא קיבלה מינייהו ובעי מאי עביד ר"ח בדרשא זו, ומשני דזו עצה טובה שאם הנכרי קשה עליך תשברנו ע"י שתאכילו, והיינו אוכל תשברו מאתם, ואם לאו הרבה עליו כסף, ולפמשנ"ת לעיל דדין האוכל מיותר מיושב הא דדריש קרא דאוכל.

**ל"ח א' וקרא אסמכתא בעלמא**

ל"ח א' אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא, פי' שהתלמוד טעה מעיקרא בהבנת דברי ר' יוחנן, אבל באמת ר"י אמרה רק לאסמכתא, ועריטב"א ר"ה ט"ז א' דכל האסמכתות פירושן שרמזו הכתוב לחכמים ומסרן להן לתקן, עי"ש, ונראה דאף להירושלמי אסמכתא בעלמא היא אע"פ ששאלו מאי עביד ליה, דהיינו מה עושה ברמז של אוכל בכסף כו', מ"מ אין להסתפק בד"ז שהכל מדרבנן, וכמבואר דפת מ"ח דבר ולא מהאי קרא.

**בתוד"ה אלא, והוכחות לדברי ר"ת**

ג. **שם** תוד"ה אלא, ויותר הי' נראה לפרש הטעם משום חתנות, וכן פרש"י במתני', ובביצה ט"ז א', וכ"נ דעת הראשונים ז"ל דמדסתמו בגמ' שם שלא נתחדש כאן טעם חדש, דאיך סתמו

בעלות בלא מעשה, ע"כ לאסור מעשה אפי' בלא בעלות, דלא חיישינן למאורע של נכרי ברשות ישראל או ישראל ברשות נכרי, שקבעו הגזירה במעשה הנכרי בכל האופנים, וכן בשמן על עשייתו כמו יין.

ויש להוסיף דבעלות ישראל ברשות גוי א"א להתיר, שאם הכל נעשה ברשות הגוי וע"י הגוי, נעשה הכל כחוכא, שיעשה קנין ויהא שייך לישראל, לכן ע"כ לקבוע הגדר במעשה הגוי, ועוד דביין באמת יש להרחיק ממעשה הגוי משום ניסוך, וכיון דבחדא מינייהו סגי לאסור, קבעו הגדר במעשה הגוי, ושוב לא הוצרכו לאסור בעלות הגוי ואף דבפועל אצל הישראל אין לאסור, מ"מ לא יכלו לעשות כמה גדרים וגם כיון דהכל משום יין, ויין תלוי במעשהו משום ניסוך, קבעו כולם כ"יין וכמשנ"ת.

ולפ"ז א"צ לומר דהטעם משום לא פלוג, אלא כך הוא עיקר גדר התקנה שאסרו מעשה הגוי, ולשון לא פלוג דנקט ר"ת, היינו שהי' מקום להתיר לשפחה בבית ישראל ואפ"ה אסרו משום לא פלוג, ולשון תו' שלפנינו שמא לא יזהר כו' זה מתאים לפי' רש"י כאן, וא"צ לזה שהרי גם בפת תלוי במעשה הנכרי.

ובזה מובן טפי הא דנאכל כמות שהוא חי אין בו משום ביטולי נכרים, ואפי' אם עולה על שולחן מלכים, דכיון שגדר האיסור הוא התיקון של האוכל שנעשה ע"י הגוי, שפיר מובן דבראוי לאכילה בלא תיקון לא חשיב היצירה ע"י הגוי, אבל אם הדין הי' נקבע לפי בעלות הרי הכל תלוי לפי חשיבות האוכל כעת, כגון דג גדול שמלחו ואח"כ ביטולו.

### שם כל החגבים שבאגם, ביאור החידוש

ד. שם א"ר ברונא אמר רב עו"כ שהצית את האור באגם כל החגבין שבאגם אסורין, למסקנא

מיירי דלא ידע הי טהור והי טמא, ויש לעי' א"כ מאי קמ"ל שכולן אסורין, וי"ל דרוב חגבים שבאגם ידוע שהיו טהורין, ועכ"פ אלו שדומין לטהורין ודאי רחוק לחוש שהם טמאין, ואפ"ה אסרו כל החגבים, וזהו לשון כל החגבים דקאמר, שאף אלו שדומין לטהורין, דכיון שנשרפו אין לסמוך על הסימנים שהם משתנים, כגון הכנפיים שנשרפו, ואולי עוד סימני היכר משתנים וא"א לדעת שמותיהן.

### שם אלא משום בשולי עו"כ, מבואר שא"צ רשות הגוי, ובידושלמי בזה

שם אלא משום בשולי עו"כ, סתם אגם הוא מקום הפקר ששם רועין בהמות של כל בני העיר, כדאמרינן ב"מ ה' ב' משכחנא ליה באגם ל"ד א' דקיימא באגם ושם צ"ד ב' דקיימא באגם, ובכולהו מתפרש מקום הפקר, ומוכח מכאן שא"צ שיהא הביטול שייך לגוי ולא ברשותו, ואפי' נדחוק שהאגם שלו ורוצה לזרוע בו, מ"מ החגבים ודאי הפקר, ולעיל סק"ג הוכחנו מכאן כפי' ר"ת, ובידושלמי ג"כ בעו נצלית שלא לדעת [מאין] נשמענינה מן הדא מעשה שנפלה דליקה באישת קנים ובאגם תמרים והיו שם חגבים ונצלו, אתא עובדא קומי ר' מנא ואסר, וא"ר אבהו משום תערוכת חגבים טמאים, והיינו כמש"כ שחששו שנתערבו טמאין אע"פ שנראין כטהורין, ואפשר דס"ד שברשות הגוי אפי' ע"י דליקה שנפלה מאליה אסורין, דסו"ס חשיבי תבשילין של הגוי, וע"ע לקמן סק"ה דמשמע בשדא סיכתא לאתונא שתלוי אם המעשה מתייחס לגוי עי"ש.

### הערות ע"ס הגמ'

שם דחרין רישא, משמע שאח"כ מבשלין אותו, דלצלי א"צ לחרוך תחלה, וכן רבא מחרין רישא קדושין מ"א א', ולכאורה זה היה אחר

לא נחית לזה לפי שהדין ידוע אפי' בחרין רישא, והראי' אינה מוכרחת כ"כ, אבל האמת שר' ברונא נתכוין לחידוש זה, דהיינו שנשמע מדבריו דאפי' הנראין טהורין קאמר, ומינה דודאי טהורין מותרין.

### שם אמר רבינא הלכך כו', למה לא הזכיר הדלקת הכבשן

ה. שם אמר רבינא הלכך האי עו"כ דשדא סיכתא לאתונא הלשון ק"ק דהול"ל האי עו"כ דאסיק כבשן לסיכתא, שהעיקר תלוי במעשה ההדלקה, ולמה הזכירו השלכת היתד לכבשן, ולא הזכירו הדלקת האש לצורך הסיכתא, וצ"ל דנקט לשון קצרה, וממילא מובן שהגוי הזה הדליק את הכבשן, ויתכן שנקט לשון זה אגב המימרא דשבת ע"ד ב' שחייב משום מבשל, ואפ"ה לענין כונת בישול חשבינן ליה דלשרורי מנא קא מכוין, שו"ר דכיון שעיקר חידושו הוא דלשרורי מנא מכוין, לכן הזכיר הא דשדא סיכתא כעיקר המימרא.

שם וקבר בה ישראל קרא מעיקרא, לכאורה משמע דהא דקבר לה הוא כדי להטמינה באופן שהנכרי לא ידע מזה, וכ"ה לשון רש"י והטמין ישראל כו', אבל אפשר שדלעת גלויה בכבשן נשרפת לגמרי, ואין דרך להניחה גלויה, ולכן נקט דלעת שדרך להטמינה, ואמנם אין האש במקום שנותן הסיכתא שלא תשרף, אבל גם החום הגדול מייבש הקרא לגמרי.

### שם פשיטא מהו דתימא לבשולי כו', בחילוק אם היתה דעתו על בישול, ובהא דאשכחן כה"ג במלאכת שבת

שם פשיטא מהו דתימא לבשולי כו', מבואר כאן שאם היה מתכוין לבשולי היתה הדלעת נאסרת אע"פ שהגוי אינו יודע ממנה, וכן מבואר מעיקר המימרא דנקט לה בסיכתא, ולא

המליחה, שאין להבהב בפחות משיעור צלייה, משום דם, עמ"ב סי' ת"ק ס"ק י"ח, ולע"כ.

שם אפי' מריש אוניה, הדבר פשוט שאזנים אינם עולין על שלחן מלכים, ואפי' כל הראש אינו מאכל מלכים, ומימרא דהכא ר' יוחנן קאמר לה ואיהו ס"ל לקמן נ"ט א' דתלוי בעולה על שלחן מלכים, וש"מ דכיון דמין בשר עולה על שלחן מלכים, א"כ כל בשר יש בו משום בשולי נכרים, ולפ"ז צ"ל דדגים קטנים חשיבי כמין אחר, ויש לדחות דאה"נ ריש אוניה בלא"ה שרי, ור' יוחנן דינא קמ"ל אי הוה משכח"ל כה"ג עולה על שלחן מלכים הוה שרי, ולפ"ז אוזן גופה אפי' בישלה במתכוין שריא לר' יוחנן, ונפ"מ בחתיכת בשר קטנה מדולדלת דומיא דאוזן שבכה"ג היא מותרת, וע"ז לקמן ס"ק י"ט.

שם אלמא לעבורי שער קמיכוין, ה"ג לגלויי אגמא קא מיכוין, באמת בחרין רישא יש חידוש כיון שיודע שמתחמם הראש ויתכן שתצלה האוזן, אבל באגם אין דעתו על החגבים כלל, והרי יכולים לברוח ואין דעתו עליהם כלל, משא"כ בראש שזהו המעשה שהוא עושה, אלא שאין דעתו ע"ז.

שם ומעשה שהי' בעו"כ היה, יש לעי' למה לא אמר מעשה בעו"כ, ושנה דבריו כדין בפ"ע, ואין לגרוס מעשה דא"כ הו"ל למימר מעשה בעו"כ שהצית כו' ואסור רב כל החגבים, ואפשר שלא הי' ברור לו שגוי הציתו, דבירושלמי אמרו ככה"ג עובדא שנפלה דליקה, ולכן אמר רק את הדין בשם רב, לפי שהי' ברור מתשובת רב שהשיב לפי מ"ש שהדליקו הגוי בכונה, ובנמו"י כתב דקמ"ל שמשום בישולי עכו"ם מותר, ויש לעי' היכי משמע הכי, הרי רב אסור קאמר, וי"ל דבלשון כל החגבים מבואר שבא לאסור אף הנראין טהורין, וש"מ דאי לאו תערוכת טמאין היו מותרין משום בישולי עכו"ם, ותלמודא

החילוק כאן בין היכא שכונתו לבישול, לבין היכא שאין דעתו על בישול כלל.

**שם קמ"ל לשרורי מנא קא מכוין, ביאור החילוק בין הכא לשבת, ובדברי הר"ן בזה**

**שם קמ"ל לשרורי מנא קא מיכוין, יעוי' בתו'** שהקשו מהא דבשבת אמרינן שחייב משום מבשל, ולשון הגמ' שם מהו דתימא לשרורי מנא קא מכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט, וביאור הדברים שכדי להגיע לתוצאה שהעץ הך יהא קשה וחזק וראוי לשמש כיתד, הוא מתרכך כולו ונעשה גוף אחד, ואח"כ כשהוא מתייבש הוא נעשה יתד חזק, ולכן לענין שבת חייב משום מבשל כיון שכונתו לרככו כדי להקשותו, אבל לענין דעת בנ"א כיון שמטרתו הסופית היא לשרורי מנא, הרי פעולתו נחשבת לשרורי מנא, ולכן אין הדלעת בכלל מעשהו כלל, אבל לגבי הסיכתא עצמה שייך לחייבו כיון ששרורי סיכתא צריכה ריכוך, וחשיב שמתכוין גם לזה, שו"ר בר"ן שכתב בזה ענין פסיק רישיה, אבל באמת הכא חשיב מתכוין ממש גם לריכוך, דניחא ליה בזה, ואינו ענין לפסיק רישיה ולא ימות דאין לו ענין במיתתו כלל, וכ"כ הרמב"ן דשרורי ובשולי מנא תרוייהו איכא.

**שם כל הנאכל כמות שהוא חי כו', ביאור לשון כמות שהוא, ובטעם שאין בו משום בישולי עו"כ**

ו. שם ארשבר"י אמר רב כל הנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי עו"כ, יש לעי' מהי המשמעות של כמות שהוא, ולמה לא אמר כל הנאכל חי, וביירושמי הגרסא כמות שהוא כחי אין בו משום בישולי עו"כ עם הפת יש בו משום בישולי עו"כ, ומשמע דכמות שהוא לאפוקי עם הפת קאמר, ולהירושמי מיושב איך נהיו שתי מימרות חלוקות כ"כ, כיון שגם למימרא דכמות שהוא חי שייך לסיים לאפוקי

נקט בהכניס בשר לתנור, ש"מ דבזה אסור, ויש לעי' מה טעם יש לאסור בזה הרי הדלעת של הישראל והגוי אינו יודע בה, והרי חריך רישא יודע שהאוזן יכולה להתבשל ואפ"ה שרי, וכ"ש בדלא ידע כלל.

**ונראה** דכל שהבישול בא ממעשה הגוי הר"ז תבשיל של גוי, דבאמת א"צ כונה לבשל, הגע עצמך בהיתה הדלעת של הגוי ושכחה ונתבשלה, דודאי אין חסרון בשלימות תבשילי הגוי בגלל זה ששכחה, דסו"ס זה תבשילו שנתבשל על ידו, ולא ממעטינן אלא כשהמעשה אינו מתייחס אליו, דחסרון ידיעה הר"ז בגדר אינו מתכוין ושווגג, אבל אין חסרון בהתייחסות המעשה אליו, אבל כשלא הי' דעתו לבישול כלל, הרי הבישול חשיב רק כגירמתו של הגוי או כנעשה ממילא דמי, הגע עצמך הרי שסבר שיש חמש חתיכות ונמצא שש חתיכות האם יש חסרון במעשה בישולו, וה"נ כל שמתכוין לבישול, אבל כשענין הבישול אינו בדעתו כלל, הר"ז נחשב חסרון במעשה, כגוי שנלחץ כפתור בדרך הליכתו והוסק התנור, שהדבר מובן שחסר בהתייחסות המעשה אליו.

**ואשכחן** במלאכת שבת ענין כזה שהכונה קובעת אם זה חייב או מותר, בקוטם קיסם להריח בו, שאם מתכוין לחצוץ בו שניו חייב, ואם מתכוין להריח בו מותר, וביאר המ"מ [ומקורו ברמב"ן הובא במ"א סי' ש"ח ס"ק ל"ו] דכשאין דעתו על עשיית קיסם, הרי ענין זה מופקע מן המעשה לגמרי, ולא חשיב שהחסרון רק בכונה, אלא שכל המעשה אינו עולה על הדעת כשמתכוין להריח, וכמו האוכל ענבים של ההדס בפסח דלא מיקרי תיקון מנא, וה"ה בסוכות בדאית ליה אושענא אחרינא, אבל בדלית ליה וכונתו למצוה הרי הכונה גורמת את עיקר עשיית הכלי, כן ביאר הרמב"ן, וזהו



עולה על שלחן מלכים, וההיתר שלו הוא מפני שנאכל כמות שהוא מחמת מלחו בלי בישול, וכן ביצה עולה על שלחן מלכים וההיתר שלה מפני שנאכלת כמות שהיא חיה למאן דשרי, ואע"פ שבאלו הדבר במחלוקת אבל שפיר משכח"ל עוד אופנים כה"ג.

ויש לפרש דקים לגמ' דבסורא לא קיבלו מימרא דפומבדיתא, אע"פ שבאמת שייך שיהיו שתי המימרות אמת, מ"מ הם לא הסכימו לקבל מימרא זו, ובני משה נ"י העיר דאפשר שהיה טעמם משום שידעו מימרא דרב אסי אמר רב, והרי מימרא זו אתיא כלישנא דסורא, כמבואר בראשונים מדשרי דוקא דגים קטנים מלוחים, ואע"פ שאינם עולים על שלחן מלכים, ש"מ דלא ס"ל אידך מימרא, וכ"מ לקמן ב' באהיני שליכי, שהוכיח מזה הרמב"ן כלישנא דסורא, ועי"ש ברמב"ן שהזכיר לדחות הראי' מדגים קטנים מלוחים.

### שם כל שאינו עולה כו', ביאור הטעם בזה

ז. שם כל שאינו עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, כ"ה הגרסא לקמן נ"ט א', וביבמות מ"ו א' הגרסא לאכול בו את הפת, והיינו הך, וכ"ה בירושלמי עם הפת, ומדברי כולם נלמד שהעיקר תלוי בתבשילין של סעודת פת, דעי"ז נעשית סעודה חשובה, וכ"מ בהא דמדמינן לה לעירוב תבשילין שג"כ ענינו תבשילין של שבת שמלפתין בהן את הפת, ועי' בסמוך בדייסא.

וענין עולה על שלחן מלכים זהו דין מיוחד בבישולי נכרים, דהא לעירוב תבשילין אמרינן דגים קטנים מערבין בהן, וש"מ שלא אסרו אלא לסעודה חשובה שגורמת קורבה.

ויש להסתפק אם קבלה היתה בידו, או דקים ליה מסברא הכי, ואפשר דס"ל דקליות לא חשיבי נאכל כמות שהוא חי, וע"כ שהטעם מפני שאינם

נאכל עם הפת, ובירושלמי שבת הגרסא חי כמות שהוא, ובר"ח הגירסא כמות שהוא בחי, וכ"ה בד"ו בירושלמי.

ואפשר דכמות שהוא חי בא להוסיף עוף מליח וכבוש שאח"כ בישלו שהוא מותר דסגי בזה שנאכל בלא בישול, ולא דוקא חי גמור, אלא כמות שהוא חי בלא בישול, דלשון כמות שהוא אם הוא מיותר הר"ז מתפרש שכל שראוי לאכילה קודם הבישול אינו נאסר בבישולו, ועכ"פ זה מבואר בגמ' דנאכל חי כפשוטו [ולא בפני עצמו בלא פת] כדאמרינן ל"ט ב' בדבש ושבת נ"א א' במים, מיהו בעיקר הדיוק אפשר שכ"ה הלשון לומר כמות שהוא חי, אע"פ שגם לשון חי מובן, ואין כאן שום ייתור לשון לדייק ממנו.

שם אין בו משום בישולי עו"כ, הטעם מפני שאין תיקונו חשוב כ"כ, שגם בלא תיקונו הוא ראוי לאכילה, ולשון רש"י ביצה ט"ז א' דלא אהני מידי, וכיון שגדר האיסור הוא לפי החפצא של האוכל אם נעשה ע"י גוי כמשנ"ת לעיל סק"ג, לכן אוכל שאין בישולו כיצירתו לא חשיב מאכל שעשאו הגוי.

וכן אם נעשה ראוי ע"י מליחה או כבישה תו לא חשיב שהבישול יצר את המאכל.

### שם בסורא מתנו הכי כו' מנלן דפליגי אהדדי

שם בסורא מתנו הכי בפומבדיתא מתנו הכי, יש לעי' מה הקשר בין שתי המימרות, ומנלן שלא אמר רב שתי המימרות, הרי אין שום סתירה אם נקיים שניהם, ולא דמי לכה"ג בעלמא שהמימרות דומות ויש שינוי מועט ביניהם, שע"כ נאמר רק כך או כך, ואם נימא שאין דבר שנאכל חי ועולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת ניחא, דל"ב אין מקום ללישנא קמא, אבל קשה דאכתי איכא דג מליח למאן דשרי, שהוא

א"כ מ"ט דייסא לא חשיבא נאכלת חי, הרי דייסא עשויה מחטים חלוקות לשתים ולארבע, ולא נתקלקל טעמם ע"י חלוקה זו, וערש"י ברכות ל"ו ב' דדייסא עשויה מחטים כתושות במכתשת, ולפ"ז י"ל שדינם כקמח, וכ"נ דכיון שעשויה מחתיכות קטנות הרי הם דומין לקמח שאין אוכלין אותן אחת אחת, אלא כמה חתיכות יחד, ובזה יש חסרון בדרך אכילה כקמח, ועי' ביצה ט"ז א' דדייסא לא מלפתא, ובאמת אין מפורש בירושלמי דחטים דינן כנאכל חי, די"ל שהביאו הא דרב לענין שאינן נאכלין עם הפת, שזהו סיפא דמילתיה דרב, וזה כפי' הרמב"ם.

**וראיני שהרשב"א בתוה"א פ"י דדייסא נאכלת חי ועולה על שלחן מלכים, וזה נגד כל הראשונים שכתבו שאין בגמ' נפ"מ דאסור לל"ב ומותר לל"ק, וכ"מ בגמ' דר' יוחנן סבר כל"ב ומורה לל"ק, ולענין ע"ת מבואר בדייסא אינה עשויה ללפת, ועי' לקמן ס"ק י"ג משנ"ת עוד בזה.**

**ואפשר עוד דחטים יבשות אין נאכלין חיים, אלא שקליות עושין מחטים לחות כמ"ש רש"י, ודייסא הרי עושין מחטים יבשות, מיהו לענין ברכת בופה"א גם ביבשות הדין כן.**

**שם דגים קטנים מלוחים כו', ס"ל כל"ק, ובדחיית הרמב"ן דאתיא גם כל"ב**

ה. שם אמר רב אסי אמר רב דגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי עו"כ, כאן מבואר כלישנא דסורא, שהרי דגים קטנים אינם עולין על שלחן מלכים, ואפ"ה אם אינן מלוחין יש בהם משום בישולי עו"כ, ודוקא דגים קטנים מהני מלחן ליאכל חיין, כדתנן שבת קמ"ה ב' שמליח הישן ודגים מלוחין קטנים הדחתן זוהי גמר מלאכתן, וש"מ שהם קרובין להיות מוכנים ע"י המליחה לחוד, אבל דג מליח פליגי ביה לקמן ב' אם חשיב נאכל חי, וכיון דאשכחן בגמ'

עשוין ללפת בהן את הפת, ובירושלמי נאמרו שתיהן במימרא אחת, וכמ"ש בסק"ו ע"ש.

**שם מאי בינייהו צ"ב הרי הם שתי מימרות שונות שם מאי בינייהו, לשון מאי בינייהו צ"ב, שהרי הם שתי מימרות חלוקות, ובשלמא לפי ר"ת דל"ב מודה ללישנא דסורא נחא דקאמר מאי בינייהו, אבל אם ל"ב פליג אלישנא דסורא יש לפרש שבאו להשמיענו גדר הדברים, דדגים קטנים לא חשיבי למלכים, [עי' שבת קי"ח ב' דעונג שבת בדגים גדולים, וכסא דהרסנא נקרא שם דבר מועט, וזהו העשוי מדגים קטנים, עי' ב"ב ס' ב' משייר דבר מועט, ועי' ביצה ט"ז ב'], ודייסא לא חזיא ללפת את הפת, וארדי שפירשו שהם כמהין ופטירות, יש לפרש שהם באין לקינוח סעודה ולא ללפת בהן את הפת, כדאמר שמואל ברכות מ"ז א' אילו מייתו לי ארדיליא, ובכתובת ס"א א' אמרו דאייתו תבשילא דארדי קמיה דשמואל, וש"מ דארדי וארדיליא היינו הך, וכן אמרו פסחים קי"ט ב' מאי אפיקומן שמואל אמר כגון ארדיליא לי וגוזליא לאבא ופרשב"ם שרגיל לאוכלן בקינוח סעודה, וקמ"ל דאע"ג דחשיבי מותרין כיון שאינם עשוין ללפת בהן את הפת, אלא לקינוח סעודה.**

**בעיקר הדברים בפשוטו ודאי נראה דל"ב מודה לל"ק כפי' ר"ת, דהא טעמא דרבש ל"ט ב' ודחמין ל"ח ב' ושבת נ"א א' אתיא כל"ק ולא מצאנו חולק ע"ז, אלא שיש לדחות דרבש אינו עולה ללפת בו את הפת, וכן חמין, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ה סק"ג שאין ללמוד מדבש וחמין לכל נאכל חי, ע"ש.**

**ביאור טעמא דדייסא, ומ"ט לא נאכלת חי, ובדברי הרשב"א**

**שם ודייסא, פשטות הדברים דדייסא ג"כ אסורה לל"ק ויש לעי' אם הטעם של קליות מפני שחטים נאכלות כמות שהן חיין וכמ"ש סק"ב,**

תבשיל כיון דסו"ס נשלם חשיבותן בבישול, ולכן הזכירו בגמ' צלאן עו"כ [כגרסא דידן] להדגיש שאנחנו עושין תרתי דסתרי באותן דגים, חשבינן להו תבשיל לע"ת ולא לבישולי גוים.

### שם קמ"ל קימחא עיקר

שם קמ"ל קימחא עיקר, יש לעי' אם הכונה קימחא עיקר ממש, או דקימחא נמי עיקר ואינו נטפל להרסנא, ונפ"מ במקום שיש שני עיקרים אם התבשיל נאסר, והכי מסתברא שאין להתיר אלא אם הקמח נטפל לגמרי, אבל ודאי דהרסנא נמי עיקר לכל הפחות כמו הקמח, ואפ"ה אסור, וע"ע לקמן סק"כ.

### ל"ח ב' דג מליח, ברש"י ותו' שמליח כרותח, ובטעמא דל"ג על מליח וכבוש, ועוד

ט. ל"ח ב' דג מליח, פרש"י [ותו' לעיל א'] דלר' יוחנן מליח כמבושל לא נתיישב, וכמשה"ק הראשונים ז"ל דאפי' כבוש שרי וכ"ש מליח, ותנן דטרית שאינה טריפה מותרת, ופרש"י מין דגים קטנים מלוחים, וכ"מ ברכות מ"ד א' בטריית מליח ואמנם מצינו ברכות ל"ח ב' דמדמינן מליח לשלקות, מ"מ לענין בישולי עו"כ אין לנו אלא בישול ממש, [ונכתב הרשב"א בשם הראב"ד שהדבר ידוע שאין קירוב הדעת במליח, ביאור הדברים דסעודה חשובה היא בתבשילין חמין ולא במלוחין וכבושין, אע"פ שעולין על שלחן מלכים, אבל לא הוצרכו לגזור בהם, כיון שאין סעודה בלא תבשילין], ובתו' לעיל א' נדחקו לומר דדגים קטנים שמלחן ישראל קאמר, וקשה איך סתמו בשני המקומות חד להיתירא וחד לאיסורא, ולא פירשו העיקר שכאן מלחו גוי וכאן ישראל, ועוד דר"ז אמר שדג מליח וביצה חדא פלוגתא היא, וע"כ הנדון בדיון נאכל כמות שהוא חי, ולא אם מליח כמבושל.

חילוק בין קטנים לגדולים א"א לפרש דרב אסי נקט קטנים וכונתו גדולים קצת, ובפרט שיסמכו בגמ' מימרא ידיה בתר הא דאיכא בינייהו דגים קטנים, ותו' שכתבו כן היינו לשיטת רש"י שלא דנו לקמן בדג שמלחו משום נאכל חי, אבל לדעת ר"ה"פ דהכא קאמר קטנים והתם קאמר דג לומר שהוא גדול קצת ואינו מתרכך כ"כ ע"י המליחה, ולכן אסרו ר' יוחנן, לפ"ז מבואר דדגים קטנים מלוחים אינם עולין לשלחן מלכים.

והרמב"ן הזכיר אפשרות לומר דמבושלין אינן עולין אבל מלוחים עולין, ובהני ס"ד דאסורין, והדברים צ"ב דודאי אם יבשל דגים קטנים ואח"כ ימלחם יהיו מותרין, והיכי ס"ד דבמלחם תחלה יהיו אסורין, ועוד דהבישול מגרע כח המלח, ולא משמע שעולין מחמת מלחן ועיקר הדברים היפך משמעות הגמ' שהמליחה מכשרתן, וכדלקמן בדג מליח, ואיך נפרש הגמ' שהמליחה גרמה האיסור, ואמנם גם לפי הרמב"ן המליחה גרמה את האיסור ואת ההיתר יחד, אבל זה דוחק בגמ', ועוד דודאי ראוי לפרש מימרא זו גם ללישנא דסורא, ואין לחדש מחלוקת אם המלח גרם איסור או היתר, והרמב"ן מסיים דנראה לו דהגמ' נקטה כלישנא דסוראי, וראי' מסוגיא דאהיני שליכי, ועמש"כ בזה ס"ק י"ב, ומבואר דנקט עיקר דדגים קטנים מלוחים אינם עולין על שלחן מלכים.

### שם אם צלאן כו', מה בא להשמיענו

שם אמר רב יוסף אם צלאן עו"כ סומך ישראל עליהם משום עירובי תבשילין, ביאור הדברים שהי' מקום לומר דכי היכי שאין סומכין על מלוח משום עירוב תבשילין, א"כ כי היכי דלא חשבינן להו כבישולי עו"כ בגלל שכבר נעשו ראויין ע"י המליחה, ה"נ לא נחשיבם כתבשיל לענין ע"ת, וקמ"ל דמ"מ חשיבי שפיר

שלא אמרו יישוב למתני' מ"ט דבש מותר רק הא דנאכל חי, וש"מ דכו"ע מודו לטעם זה.

### מ"ט לא הזכירו מליח שבישולו כמו בביצה

יש לדקדק מ"ט לא קאמר דג מליח שבישולו כמו ביצה צלויה, וי"ל שכבר הקדימו לעיל דגים קטנים מלוחים אין בהם משום ביטול נכרים, דהיינו אם בשלוה וממילא מובן דג גדול דמיבעיא לן הכא ודאי דומיא דהתם בשבישולו הגוי, אבל ביצה אין נאות לשנות ביצה סתם בלי לבאר הנדון, משא"כ דג שהזכיר בהדיא מליח שמה מובן הנדון.

### שם כי אתא ר"ד כו', ע"ס הגמ'

שם כי אתא ר"ד אמר אחד דג מליח ואחד ביצה צלויה חזקיה וב"ק שרו ור"י אסר, כבר נתבאר דתרווייהו מחד טעמא הוא, ומלבד שנשנו כן יחד, גם לשון אחד ואחד מוכיח ששניהם שוין, וש"מ דחד טעמא הוא.

שם ואין דבריו של אחד במקום שנים, יש לדקדק למה לא אמר אין הלכה כתלמיד במקום הרב, כמ"ש הראשונים כאן, ומשמע מזה דשלא בפניו אין הכלל הזה, מיהו כנגדם איכא רב אסי אמר רב בדגים קטנים, והו"ל תלתא.

שם אשקויהו נגוטא דחלא, שיסתום פיו, ולא ע"מ להרגו, אלא שלפי חולשתו נח נפשיה.

בדברי הרי"ף בשם הגאון דדג מליח לקולא, ובשני היישובים שברמב"ן בזה, ואם דעת הגאון כפרש"י, ובדעת רשב"א

י. כתב הרי"ף בשם הגאון דדוקא בביצה הלכתא כר"י ולא בדג מליח דהו"ל חזקיה וב"ק רבים לגבי יחיד, ולא נתפרשו הדברים דהא מ"ד דחזקיה וב"ק נחלקו בשניהם כרב דימי ור' ח"פ, ודאי סבר דתרווייהו חד טעמא נינהו וכמשנ"ת לעיל, ומהיכי תיתי לחלק ביניהם מדנפשין, הרי פשטות הגמ' דשניהם שוין וכמש"כ לעיל,

ולשון דג מליח מוכיח דהיינו דג גדול, וכלפי שאמרו בקטנים מלוחים שהם ראויין לאכילה, נחלקו בדג גדול שאין המלח מרככו כ"כ, ועדיין הוא צריך בישול להשלים תיקונו לאכילה, [והוא עולה על שלחן מלכים], האם אכילה גרועה זו מחשיבתו נאכל חי שלא יהא בו משום בישול או לא.

ובזה מיושב שהנדון דומה לביצה חיה שג"כ ראויה לגומעה חיה, אבל אינה ראויה כ"כ, אם במצב זה יש להקל בביטול נכרים או לא, ולענין מלאכת שבת אף דגים קטנים מלוחים המדיחין חייב כדתנן שבת קמ"ה ב', וע"כ דביטול נכרים קיל טפי, ולכן דנו גם בביצה אע"פ שאמרו לגלגל חייב חטאת.

### שם ור' יוחנן אסר, להלכה בזה, ובפר"ח

שם ור' יוחנן אסר, כאן מבואר דר' יוחנן אית ליה ג"כ כל"ק דרב דנאכל חי אין בו משום בישול, שהרי זהו מה שאנו מסתייעין מדבריו לאסור את הדג, וכן מתפרש הא דאמר אביי הלכתא כותיה דר"י, ולפ"ז יש לנקוט להלכה כתרי לישני לקולא דהכי ס"ל לר' יוחנן וקי"ל הלכתא כותיה כלפי רב, וכ"ש הכא דאיכא לישני דרב נמי אמר הכי, וכן בירושלמי אמר רב במימרא אחת דין חי ודין ללפת בו את הפת, והרמב"ן כתב דקי"ל כל"ק, אבל ראיתו מרב אסי, ואיהו כרב ס"ל, ואמנם לענין הכרעת הגמ' בלישני דרב קי"ל כל"ק, אבל להלכה קי"ל כר' יוחנן דאית ליה תרווייהו לקולא.

וכ"כ ר"ח ל"ט ב' וז"ל ומדחזינן ברוב התלמוד דמוקים להו בנאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישול עו"כ, ש"מ דהאי לישנא דוקא, מיהו כיון דחזינן באידך פרקין דמפרש דר' יוחנן כאידך לישנא ס"ל כו' הלכך בעינן כתרי לישני, פ"י דנקטינן כתרווייהו לקולא, ולפמ"ש בהדיא מבואר בגמ' דר' יוחנן ס"ל גם כל"ק, וכ"נ ממה

שהתירו והראשון נראה עיקר, וכן הדין לרש"י והרמב"ם.

### שם ת"ר הקפריסין כולו נאכלין חיין

**יא.** שם ת"ר הקפריסין, היינו פרי הצלף ונאכל חי, וכן הקפלוטות מין בצל שנאכל חי, וכן החמין כדאמר שבת נ"א א', וא"כ משמע דקליות נמי מהאי טעמא שרו, מיהו י"ל דקליות טעמא מפני שאין זה שינוי מבריייתן כדלעיל ל"ז ב', וללישנא דשלחן מלכים קליות לא הוו חלק מהסעודה, וגם לא עשוין ללפת בהן את הפת, וחמין ראויין בלא חימום, ורש"י כתב שאינם משתנים מבריייתן ע"י האור, וכן בקליות וסמך על האסמכתא דדומיא דמים, ואם סבר רש"י דל"ב דרב פליג אל"ק, נחא ליה לומר טעם דמהני לכו"ע, ולפ"ז גם דבר שבשלו מיקרי לא נשתנה מבריייתו.

**שם** ביצה צלויה אסורה, אי הוה שמיע להו ברייתא זו היו מכריעין כר' יוחנן, דמסייעא ליה ברייתא, והרמב"ן בתוה"א ענין שבתות ויו"ט (אות צ') כתב דאיכא דוכתי טובא דהו"מ למימר תניא כותיה ולא קאמר, והביא גם ברייתא זו, ודברי התו' דבר קפרא כתנא חשיב לא מהני לענין ההכרעה כר' יוחנן וברייתא זו ככל הבריייתות אע"פ שהוזכר כאן ר"י הנשיא. – ברישא לא קתני קפריסין וקפלוטות שבשלו, וכאן הזכיר צלויה, וי"ל משום דשמן בלא בישול ג"כ נאסר, או דברישא מסיים בחמין וקליות, לא האריך ברישא שבשלו.

### שם ת"ר הכוספן כו' הנדון במים שהרתיחו

**שם** ת"ר הכוספן של עו"כ שהוחמו חמין, משמע ששופכין עליהן חמין מהירה, ובזה מיושב שהכוספן מונח בכלי שפיו רחב, והנדון רק בכלי שהרתיחו בו את המים, שזה שייך לעשותו גם בכלי שפיו צר, ואפשר דבחמין שהוחמו לשתייה

והרמב"ן כתב ליישב דביצה כיון שלא נעשה בה כלום לכן אסורה, אבל דג מליח כיון שהתחיל להכינו לאכילה הר"ז כתחלתו ביד ישראל, ואע"פ שכאן הגוי עשה שניהם, מ"מ תחלתו בהיתר, אבל קשה מנלן להמציא כן, שאין צד סברא כזו בגמ', ואטו מפני שאירע ששאלוהו בני ריש גלותא בביצה, נחלק את השוין, ועו"ק דרב ודאי סבר דדוקא דגים קטנים שרו במליחה, והו"ל רב אסי ורב מצטרפין בהדי ר' יוחנן, והו"ל תלתא.

**וכבר** תמה הרמב"ן על הרי"ף שהביא הא דרב והא דחזקיה וב"ק, וצידד לומר שהרי"ף פי' כרש"י שהנדון בדג מליח שמלחו גוי, ומשום דמליח כרותח דמבושל דמי, ובזה פסק כחזקיה וב"ק, ולפ"ז לדינא דג גדול מליח שמלחו בין ישראל בין גוי ובישלו גוי אסור, וניחא שפיר הסוגיא לדינא כמש"כ, שלא התירו הגאונים אלא מליח שמלחו גוי, אבל בישלו אין לנו היתר אלא בדגים קטנים כדרב, [והא דאסר ר' יוחנן מלחו גוי לפרש"י אע"פ שלענין בישול נקרא אינו נאכל חי, אפ"ה חשיב כמו מאב"ד לאיסור הדג מכח מליחת הגוי, וזה ג"כ מחודש, דלכאורה זה תרתי דסתרי, כיון דחשיב שהכינו הגוי במליחתו, שוב אין לאסור בבישול, ואנן קי"ל שרק דגים קטנים סגי להו מליחה לבשלם אח"כ].

**והרשב"א** בתוה"א הביא דרבינו יונה פסק לחומרא והקשה עליו, והביא שהרמב"ן הסכים לרי"ף לקולא, אבל באמת הרמב"ן כתב אפשרות דהרי"ף כרש"י והרמב"ם דהנדון במלחו גוי בלבד, ובזה שפיר פסק כחזקיה וב"ק, וא"כ אין לנו מקור להקל, (מיהו ק"ק לאסור תרוייהו וכמשה"ק לעיל לר' יוחנן), ואסתייעא מילתא שבתוה"ק הכריע הרשב"א דבעיקר להחמיר, והביא דיש מן החכמים

לא חיישינן לעירובי מפני שניכר שאינם צוללין, אבל לכוספן לא חיישי כ"כ, ולכן יש מקום לחוש יותר.

### שם אר"ש הא מישחא שליכא, ושם אי משום איערובי מיסרא סרי

שם אר"ש הא מישחא שליכא דארמאי אסור, יש לעי' לאיזה צורך שלקו את השמן, ובפשוטו השמן הזה צריך תיקון מסוים, מפני מרירותו וכיו"ב, ואולי חשש ר"ש דחשיב אינו נאכל כמות שהוא חי, או שחשש לשומן מן החי שמתערב בשמן ואינו ניכר, ור"ס פליג עליה, ולא ביאר מ"ט דר"ש.

שם אי משום איערובי מיסרא סרי, בפשוטו איערובי שומן מן החי, וע"ז אמרו שהשומן מתקלקל, אבל רש"י פי' איערובי יין, ולא נתפרש מה מקום יש לערב יין בשמן שאינו מתערב וניכר לעין.

### שם בעו מיניה מרב אסי כו', בשיטות הראשונים בפסק ההלכה

יב. שם בעו מיניה מרב אסי כצ"ל דהיינו רב אסי תלמידה דרב ולא רבי אסי תלמידה דר' יוחנן, וכ"ה בפי' ר"ח, שהרי רב אסי אמר דרביה הוא לוי, וזה לא יתכן ברבי אסי תלמידה דר' יוחנן, ולפ"ז רב אסי לשיטתו לעיל א' שאמר בשם רב דדגים קטנים מלוחים מותרין, אבל שאינם מלוחים שבישלן אסורין כל"ק דרב, וממילא פשוט דמרירי אסירי אע"פ שאינם עולין על שלחן מלכים, שאינם אוכלין פגין ואין מלפתין את הפת בתמרים.

והרמב"ן כתב שמכאן רואין שהלכה כל"ק דרב, ויש לעי' מה ראה כאן יותר מרב אסי דלעיל, וי"ל דלעיל הזכיר אפשרות ליישב הא דדגים קטנים מלוחים שעולין על שלחן מלכים, לכן כתב דכאן אין מקום לדחות, אבל באמת

תרוייהו דרב אסי הם, ואין בזה כדי להכריע נגד ר' יוחנן, אע"פ שהאמת שהשואלים בסוגיא זו ס"ל כל"ק דרב, וזה אינו חידוש דודאי רב אסי הכי ס"ל, אבל שפיר אפשר דקי"ל כר' יוחנן כדקי"ל בעלמא וכמ"ש ר"ח ל"ט ב', וכ"ש הכא דל"ב דרב גופיה כותיה ס"ל.

כ"ז לדעת הרמב"ן, אבל הרמב"ם וטוש"ע כולם פסקו הא דמרירי ומציעאי אסירי אע"פ שפסקו כל"ב דבעינן עולין על שלחן מלכים, אלא שהוסיפו דה"ה אם עולין לפרפרת ולאו דוקא ללפת בהן את הפת, והרשב"א והריטב"א דחו מכח זה ראיית הרמב"ן מכאן דהלכה כל"ק, וניחא להו מה שהביאה הרי"ף, והרשב"א גם בדיסא כתב דחשיבא עולה על שלם מלכים שא"צ ללפת בהן את הפת, וכ"ז צ"ת דודאי פשטות הגמ' כהרמב"ן שאין איסור לל"ב אלא דברים המלפתים בהם את הפת, שהם הכשרים לעירובי תבשילין, ומה"ט הביאו בגמ' צלאן גוי לע"ת בהדי הא דדגים מלוחים קטנים, ולפ"ז למאי דקי"ל כל"ב אין לאסור תמרים מרירי, ולא קי"ל כסוגיא זו, דהא רב אסי ידוע דס"ל כל"ק, ואין פסקו כוותי' למאי דקי"ל כל"ב אבל כבר סתמו כן כל הפוסקים לאיסור, ונפ"מ בשעור דברים כיו"ב, ועי' לקמן ס"ק י"ג עוד בכ"ז.

### שם א"ל מאי תיבעי לכו כו'

שם א"ל מאי תיבעי לכו דרבי אסר ומנו לוי, לכאורה נראה דמציעאי דמו קצת לדג מליח וביצה צלויה, ונסתפקו אם חשיבי נאכלין חייין כיון שנאכלין ע"י הדחק, וא"כ יש מקום להסתפק בדבר, וצ"ב לשון מאי תיבעי לכו, ואפשר דכונתו שהדבר ידוע שלוי אסרו, ונוזהרים מלקנותם מהם, וא"כ מתפרש שרבי הודיע איסורו ברבים, ולא שרבי הכריע בהלכה לאיסור.



תורמוסין כו' שעיקר הגזירה משום חתנות שלא יזמנו הגוי אצלו בסעודה ודבר שאינו עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת אין אדם מזמן את חבירו עליו, עכ"ל, ולדעת הרשב"א א"צ להזכיר את הפת כלל רק את שלחן המלכים, ומה שייך לומר שהעשוי ללפת אינו חשוב, הרי בשר ודגים וביצים הם עיקר העשויין ללפת.

ועו"ק דתורמוסין אמרו ביצה כ"ה ב' שאוכלין אותן בקינוח סעודה, ואיך אמרו בגמ' נ"ט א' דכיון שאין עולין על שלחן מלכים ללפת בהן את הפת מותרין, הרי שפיר עולין לקינוח סעודה, וכן ארדי אמרו בגמ' דל"ב מותרין, אע"פ שלשמואל עולין לקינוח סעודה והם חשובין לו כגוזלות לרב, ועו"ק איך פירשו שאסרו אהיני שליכי משום שעולין על שלחן מלכים הרי בודאי אינם מאכל חשוב בפ"ע ולא מלפתין בהן את הפת, ועו"ק דבהדיא שמעינן ליה לרב אסי דסבר כל"ק דרב, וא"כ מה שאסר באהיני שליכי זהו ודאי לשיטתו, ומנין לנו לחדש איסור בזה לל"ב.

ובדברי הרמב"ם שכתב דה"ה בעולין לפרפרת כבר האריך הפר"ח בסק"ג דפרפרת כתב בפיה"מ בפ' כיצד מברכין שפרפרת זהו שם ללפתן וכל מיני מטעמים שיאכלו בו הלחם, וכ"מ במתני' דקתני בירך על הפת פטר את הפרפרת וש"מ שאין זה קינוח סעודה אלא עיקר הסעודה, וקתני על הפרפת לא פטר את הפת, וש"מ שהי' מקום לפטור את הפת והיינו מפני שהפרפרת חלק מהסעודה, ולשון תו' פסחים קי"ד א' פרפרת קרי המרור שאוכל אחר המצה, ופרפרת כלומר ממשכת המאכל כמו פרפראות לחכמה, שהירקות ממשיכות הלב למאכל, ולשון רש"י סוכה כ"ז א' פרפראות מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת, מכל זה למדנו שפרפרת שייכת לעיקר

בגליון מהרש"א סי' קי"ג ס"א נסתפק בפירות בוסר שמיתקן ע"י הבישול אם נאסרין, כיון שרוב הפירות האלו א"צ תיקון ונאכלין חיין, ונמצא שלא הוצרך לגוי כדי לאכול פירות כאלו, והביא מאו"ה להקל, ועמש"כ בזה לקמן ס"ק י"ט.

שם שתיארה רב שרי כו' בזה הנדון משום תערובת חומץ יין ולא משום בישולי נכרים, דלא מיירי במבושל אלא בקמח קלי.

### בדברי הרשב"א דא"צ ללפת בו את הפת וה"ה בנאכל בפ"ע

יג. עוד בדברי הרשב"א שכתב לפרש הא דעולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, שרק בלפתן שאינו חשוב כ"כ בעינן עולה על שלחן מלכים, אבל בנאכל כמאכל בפ"ע א"צ ללפת בו את הפת, והדברים צריכין תלמוד דא"כ הול"ל רק כל שעולה על שלחן מלכים בין ללפת בין לאכול, ומה ענין להזכיר ללפת את הפת, הרי פשוט שעשוי ללפת עולה ללפת, ואין לפרש דס"ד שהעולה ללפת אינו חשוב כלל, ורק העולה בפ"ע אסור, דהא בשר ודגים וביצים נקראין עולה ללפת, ושלקות סתמן של ירקות והם עולין ללפת, ובהדיא אמרו לענין עירוב תבשילין דדייסא אינה מועלת לעירוב מפני שאינה עשויה ללפת, וענין שניהם שוה דבעינן דבר המועיל לסעודה הן להכנת שבת הן לקירוב חתנות, ובירושלמי לא הזכירו כלל שלחן מלכים אלא כמות שהוא חי או עם הפת, [וקצת משמע שהי' חסר בירושלמי של הרשב"א סיום זה, מזה שהעתיק הרישא בלי הסיפא], ולמדנו מזה שהעיקר תלוי אם הוא מועיל לסעודת הפת, וכמו שביאר הרמב"ם פי"ז הט"ו בד"א בדבר שהוא עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת כגון בשר וביצים ודגים וכיו"ב, אבל דבר שאינו עולה על שלחן מלכים לאכול בו את הפת כגון



שהפכו הגוי הוא בישל את הצד העליון, ואמנם גם ממעשה הישראל הי' מתבשל דרך הצד התחתון, אבל עכשיו נתבשל העליון תחלה ממעשהו של הגוי, ואפשר דכיון שאין לישראל שום ריוח ממעשהו לאו כל כמיניה לאסור תבשילו עליו, ואע"פ שלפי גדר המעשה חשיב מעשה הגוי, אבל לגבי איסור שלקות של גוים חשיב שלקות של ישראל.

**ונראה דאע"פ שודאי ע"י ההיפוך ממהר ביטולו, מ"מ כיון שאין דעתם של בנ"א על הריח המועט הזה, פשיטא שאינו נאסר עי"ז, שו"ר שכ"מ ברמב"ן ל"ה ב' שכתב דלא מהני הזורק עץ בפורני של גוי ואפי' אם הועיל מעט טפי ממה שהי' בלא עצו, כיון דלא מינכר ופורתא הוא טובא [פי' דבר מועט הוא ביותר] אסור כדאמרינן ה"ד אילמא כו' כל היכא דלא מינכר בשולי לאו כלום הוא.**

### **שם מ"ד קרובי ביטולא, בטעם הדבר אע"ג דלענין שבת וזר מלאכה ועבודה חשיבא**

**שם** מהו דתימא קרובי ביטולא מילתא היא קמ"ל, פי' קמ"ל דלענין ביטולא נכרים לאו מילתא היא, אע"פ שלענין שבת ולענין זר שעבד במקדש קרובי ביטולא עבודה ומלאכה היא, כדאמר שבועות י"ז ב' זר שהפך בצינורא חייב מיתה, ומפרשין דאי לא הפך מיעכלי בתרתי שעי והשתא מיעכלי בחד שעתא, והא קמ"ל דכל קרובי עבודה עבודה היא, ועי' מנחות נ"ז א', והטעם כמשנ"ל לעיל דאיסור ביטולא נכרים כשהישראל מקבל ממנו, אבל כשהוא עושה אצל הישראל ואין לישראל ריוח ממנו לא חשיב ביטולא הנכרי, ועי' לעיל סק"ג מ"ט אסרו עבודת נכרי בבית הישראל, ועי' לקמן ב' דהניח עו"כ והפך ישראל מותר, הרי דקרובי ביטולא לקולא מילתא היא, שו"ר בריטב"א בכ"ז וכן ברמב"ן לקמן ב'.

הסעודה, ומיושב שהרמב"ם לא סתר דבריו בסיפא מברישא שכתב דדוקא דברים של סעודה שמזמנין חברים עליו איכא משום חתנות, ואח"כ כתב בחגבים ופולין ואפונין ועדשים במקום שעולין על שלחן מלכים משום פרפרת, שזה דומה ללפת. [א"ה, בביאור פרפרת ע"ע מש"כ בזה בברכות שם].

**ולאחמור נמצא דלמאי דקי"ל כל"ב אין לאסור אלא דברים שעולין על שלחן מלכים לסעודה ללפת או למשוך תאות המאכל, וכל שעולין לקינוח סעודה אע"פ שאוכלין אותן בסעודה מותרין, דומיא דעירוב תבשילין.**

**עיקר דברי הרשב"א** התחילו מהקושיא דדייסא נאכלת חיה כחטין, ולכן פירש דדייסא אסורה לל"ב, וכבר נתבאר לעיל סק"ז שהרשב"א יחידאה בזה וכל הפוסקים סוברין דדייסא אסורה לל"ק ומותרת לל"ב, עי"ש, וממילא מתפרש כללא דללפת בו כפשטיה, וא"צ להפוך הדברים ממשמעותן, שגם הרשב"א מודה שזו הפשטות כמבואר בדבריו, ואף הריטב"א סובר כמותו באהיני שליקי [וכן הר"ן] חלק עליו בדייסא, והר"ן כתב דקליות לא חשיבי נאכל חי, אלא שלא נשתנו מברייתן, וגם בירושלמי אין הדבר ברור אם כונתו לנאכל חי, או שאינו נאכל עם הפת.

### **שם הניח ישראל בשר כו'**

**יד. ל"ח א' אר"י א"ש** הניח ישראל בשר ע"ג גחלים ובא עו"כ והפך בו מותר, בברייתא לקמן קתני מניח דמשמע לכתחלה, ושמואל אמר לשון דיעבד, ואפשר דשמואל לא קים ליה להנהיג כן לכתחלה, אבל לבתר דשמעינן מברייתא יש להקל לכתחלה.

**שם ה"ד** אילמא דאי לא הפך ביה הוה בשיל פשיטא, יש לעי' מאי פשיטותא הרי ע"י

**שם והאמר ר"א אר"י כו' ביאור הקושיא**

**שם** והאמר ר"א א"ר יוחנן כל שהוא כמאב"ד אין בו משום בישולי עו"כ הא אינו כמאב"ד יש בו כו', ס"ד דאין בו כמאב"ד מיירי כשהוא עדיין ע"ג האש ולא נשלם בישולו, שאין דרך להסיר הבשר או הקדירה קודם גמר בישולם, וא"כ מיירי כשהפך גוי באמצע הצלייה.

**שם כגון דאזתביה בסילתא כו' למה ביארו  
בכה"ג, ובדין היפך גוי והגביהו והחזירו,  
ובדברי הב"י והרשב"א, ובטוש"ע בזה**

**שם** התם כגון דאזתביה בסילתא [ע"י פסחים קי"א ב' תלא סילתא כו' אבל בישראל וכוורי לית לן בה אורחיה הוא, מבואר שדרך ליתנן בסלן ושקליה עו"כ כו', פ"י דהתם לא מיירי כלל באמצע הצלייה, אלא עיקר הדין קמ"ל שלאחר כמאב"ד אין איסור בישולי עו"כ, ודכוותה איכא לדיוקי דקודם בן דורסאי איכא משום בישול, ונראה שאין לדייק מכאן בדללא אזהרה בסילתא אלא הסירו והחזירו מיד מותר, דגמ' קושטא קאמר דמימרא דר' יוחנן לא מיירי באמצע הצלייה כלל, אלא כגון שהישראל צלה לעצמו כמאב"ד, ובא הגוי והחזירו לתנור וצלאו כל צרכו וזהו האמת בביאור מימרא דר' יוחנן, וכן ראוי לפרש דברי ר' יוחנן דקמ"ל באופן שהגוי נטלו מן הסל דאפ"ה מותר, ואמנם אין הדבר מצוי שיצלנו הישראל פחות ממאב"ד, אבל מימרא דר"י לא מיירי בהכי, רק הדיוק הא אינו כמאב"ד יש בו כו', ואין מקום לאוקומה באמצע הצלייה כדי ליישב הדיוק דהא אינו כמאב"ד כו'.

**ויש לעי' בהיפך הגוי באופן שהגביהו מן הגחלים והחזירו מאי, מי אמרינן כיון שהי' מצב שבטלה הנחת הישראל אסור, או"ד כל שמתעסק בו דרך היפוך אין לדקדק אם היפך סמוך לגחלים במקום שעדיין יכול ליצלות מחום האש, או אפי' הגביה מעט, דסו"ס פעולה זו לא חשיבא**

סילוק מחזרה אלא טיפול בצלי, וכן נראה מדלא חיישינן בברייתא דבסמוך שהנכרי מהפך בו דרך הגביהה, דכל כה"ג לענין בישולי עכו"ם כתיקוני הצלי חשיב, אבל אם סילקו לגמרי והחזירו אפי' ע"מ להחזיר מיד, כל שאין סילוקו לתועלת הצליה יש לאסור דבטל מעשה הישראל, אבל בסילוק שלתועלת יש מקום לדון להקל כגון שהפכו דרך הגביהה והרחיקו מעט, או שסילקו לצד והי' על הגחלים כל הזמן, ועי' להלן בדברי הב"י כמו שגר תנורא בפת, דחשיב המשך של נתינת הישראל.

**שו"ר בטוש"ע סי' קי"ג סי"א בשם הרשב"א** שאם אין ידוע אם סילקו הגוי והחזירו מותר, דספק דדבריהם להקל, ומבואר דבדאי סילקו אסור, ובפשוטו היינו אפי' לתועלת דהיינו שהגביהו כדי להפכו, שאם הכונה סילקו שלא לצורך למה נחוש לכך, כשאנו מוצאים הבשר צלוי בזמן הראוי מעיקרא, מיהו באמת הרשב"א והריטב"א כתבו דמה"ט אין לחוש.

**והב"י כתב בס"ו דהפך בו אין הכונה להניח צד העליון על הגחלים וצד התחתון למעלה, דהיינו מסלקו ממש, אלא מנענעו שלא יסתום האויר ועי"ז הובערו הגחלים, אבל הבשר נשאר במקומו, והנה הדבר מבואר במנחות נ"ז א' דהיפך מבשל מצד שני, ודוחק לפרש כאן בענין אחר, אלא דכל שנשאר הבשר בגובה שמתבשל פשיטא דמותר, אפי' הפכו על פניו, והנדון רק בהפכו והגביהו הרבה בשעת היפוכו, דבזה כתב הרשב"א להקל מספק, ועמש"כ לעיל לדון בזה.**

**שם עד שיבא ישראל מביהכ"נ מאי אתא  
לאשמועינן, ובדברי ר"ח דמיירי באופן דלא  
חיישינן לאיחלופי**

**שם עד שיבא ישראל מביהכ"נ או מביהמ"ד** ואינו חושש, פ"י שהישראל צריך לקרובי

ביטולא שעושה הנכרי עבדו, כדי שיהא הבשר מוכן לסעודה כשיחזור מביהכ"נ, וקמ"ל דאע"פ שאין הישראל כאן שיחשב מסייע לישראל, אפ"ה שרי.

**ולכאורה** ה' נראה דאין לחוש לאיחלופי על האש, שאינו יכול לכזיב ולהחליף בשעה מועטת שיתאים לבשר של הישראל וגם יהא מוכן, ולפ"ז יש חידוש נוסף בואינו חושש, אבל בפ"י ר"ח וה"מ דליכא חשש דלמא חליף לה, [והובא בראשונים והוסיפו כגון וכו' ואין זה לשון ר"ח], ואפשר דכונתו לענין הליכתו לביהמ"ד שעלול להחליף, ולא מיירי כשהישראל חוזר כשהחתיכה נגמר ביטולה, והיא עדיין רותחת, דאפשר דליכא למיחש בכה"ג.

#### שם שופתת אשה כו' החידוש בזה

שם שופתת אשה קדרה ע"ג כירה ובאת עו"כ ומגיסה, אפשר שהחידוש דאע"פ שלא התחיל להתבשל כלל, משא"כ בבשר ע"ג גחלים, [ומבואר כאן שההגסה קודם בן דורסאי, דלאחר בן דורסאי פשיטא שלא נאסר, ועי' בראשונים שבת י"ח ב' בזה, ועי' ביצה ל"ד א' שהמגיס חייב, ופירשנו קודם בן דורסאי], ואולי בקדירה יש לחוש שתוריד ותחזור ובטל מעשה הישראלית.

שם ב' או מבית הכנסת גרסת הראשונים וכת"י או מן השוק, והכי מסתברא שאין להזכיר מרחץ תחלה ואח"כ ביהכ"נ, ועוד דהוי לא זו אף זו, וכמו שביהמ"ד הוי טפי מביהכ"נ כך שוק הוי טפי ממרחץ.

#### שם איבעיא להו הניח עו"כ כו' ביאור הספק ובדברי הרמב"ן

טו. שם איבעיא להו הניח עו"כ והפך ישראל מהו ארנב"י ק"ו גמרו כו', מקום הספק היה דשם ההיפוך נטפל למניח, שהיתר של

היפך גוי שהוא מסייע למעשה הישראל שהוא העיקר, ולפי סברא זו הניח גוי והפך ישראל אסור, ופשיט רנב"י שקולא היא שהקלו לסמוך על הנחת הישראל, אע"פ שבאמת מדאורייתא המעשה מתייחס לגומר, שהוא נקרא המבשל בשבת ובעבודה, ובבשר בחלב, וכיון שכן גמר ביד ישראל הוי ק"ו שזה מעיקר הדין ביטול הישראל, שו"ר ברמב"ן שביאר דטעמא דחתנות שייך טפי בגמרו ביד גוי, ולכן הוי ק"ו, ולכאורה לא אזלינן בטר טעמא בכל נדון, אלא יש לפרש ד"ז כתוספת שהי' ראוי להקל כאן בעיקר הדין, וכ"כ הריטב"א בשם הרמב"ן.

שם בין שהניח עו"כ והפך ישראל בין שהניח ישראל כו', נקט הפשוט תחלה, וש"מ כדרנב"י.

#### בדין תחלתו וגמרו ביד עו"כ ובאמצע היפך הישראל, ובטור ושו"ע

שם ואינו אסור עד שתהא תחלתו וגמרו ביד עו"כ, יש לעי' מה הדין בתחלתו וגמרו ביד עו"כ, אבל באמצע היפך הישראל, ובסברא נראה שלא הקלו אלא בתחלתו ביד ישראל ששייך לומר שהמהפך מסייע למניח, אבל כאשר המניח גוי אם אין גמרו ביד ישראל אין להתיר, דממ"נ הכל מכח הגוי, אבל לשון ואינו אסור עד שתהא כו' משמע דאשמועינן קולא טפי, [שו"ר שהרא"ה בבד"ה דייק מזה להתיר נגמר כ"צ ע"י ישראל], ולפ"ז י"ל שאפי' הניח גוי והפך ישראל והפך גוי מותר, והטעם דכאשר הפך הישראל נסתלקה הנחת הגוי, שכ"ה האמת לענין מלאכת שבת דכה"ג המעשה מתייחס לישראל, וכיון שבטל מעשה ההנחה של הגוי, שרבי אינו נאסר בחזר הגוי והיפך, כיון שזה כהניח ישראל והפך גוי, ולפ"ז מתפרש ואינו אסור עד שתהא מתחלתו ועד גמרו ביד עו"כ, וק"ל למה לא אמר מתחלתו ועד גמרו, ואפשר דמעשה כל דהו לא

והרשב"א הביא ראי' מנכרי דחריך רישא דשרי למיכל מריש אוניה, משמע שאם הי' דעתו לחריכה זו הי' נאסר, ואע"פ שא"א להגיע ממעשה החריכה לבישול גמור אלא כמאב"ד, ש"מ דבמאב"ד נאסר והרא"ה בבד"ה דחה דהתם קמ"ל בבא לאכלו כעת בלי גמר בישולו, ובזה באמת נאסר, שרק הגמר שעושה הישראל אח"כ מתירו מדין גמור בידי ישראל, [וכ"כ הריטב"א בהסכמת הרא"ה], ובמשמרת הבית השיב שלא כתבו לראי' דלא מהני השלמת ישראל אלא לראי' דחל איסור במצב כזה אע"פ שאינו ראוי לאכילה כ"כ, דבגמ' לא מצאנו אלא ההיתר בהתחיל ישראל, ולא האיסור בהתחיל גוי, ולכאורה פשטות הגמ' דמיירי בסתם אדם וא"כ פשוט שמבשל אח"כ יפה את הראש והאזנים, ואפ"ה אי לאו דאין דעתו לצלייה הי' נאסר, וש"מ דאפי' בכה"ג שחוזר ומבשלו אי לאו דאין דעתו של הנכרי על זה הי' נאסר, ויש לדחות דכיון דקתני מותר די לו בחידוש שמותר באכילה מיד, ואה"נ שסתמא דמילתא הי' נותר מפני גמרו של ישראל.

הרא"ה בבדק הבית דייק מלשון גמרו, ומהא דהדר ר' יוחנן ואינו אסור עד כו', שאפי' גמרו נכרי ואח"כ צמקו ישראל המצטמק ויפה לו מותר, והמיושב בזה דכמאב"ד שאמרו בגמ' הוא באמת כמו כל צרכו, אלא דאף לאחר כל צרכו שייך גמרו ביד ישראל, מיהו עיקר הדברים תמוהים דודאי לשון גמרו שבגמ' נאמר לגבי היפוך שקודם בן דורסאי, ועד כאן לא נחלקו הראשונים אלא מבין דורסאי עד כל צרכו דכיון שאינו ראוי לרוב בנ"א יש לומר דחשיב גמר למעשה הישראל, אבל לאחר כ"צ לא ס"ד כלל שיועיל מעשה ישראל להכשיר, כמו שלא יועיל לתבלו בתבלינים וכיו"ב, או לערבו עם תבשיל אחר, דכל שנאסר במוחלט אין לו היתר.

מהני כמש"כ לעיל ס"ק י"ג בהא דאמרינן בגמ' דאי לא הפך ביה הו' הבשיל פשיטא.

ולשון הטור סי' קי"ג ס"ו שלא אסרו אלא כשכל הבישול הי' ע"י הגוי, אבל הי' תחלתו או סופו ע"י הגוי כיצד כו', ולשון השו"ע כל שבישלו ישראל מעט בישולו בין בתחלה בין בסוף מותר לפיכך אם הניח כו', תחלת לשונם משמע דאפי' בישלו ישראל באמצע מותר, וסוף דבריהם מתפרש רק תחלתו או סופו כבגמ', ונראה דעתם להקל בזה, דכל שמקצת מן הבישול הי' ע"י ישראל שפיר דמי.

**בדברי הרשב"א דגמר ישראל לאחר ב"ד אסור, ובדברי הרא"ה, ש' וברשב"א וברא"ה בזה**

טז. כתב הרשב"א בתוה"א שאם נתבשל ביד גוי כמאב"ד שוב אינו נותר בגמרו ישראל כל צרכו, וכ"כ ר"ח, ולכאורה הדבר פשוט דדבר שנאסר מפני שהוא מבושל באיסור אינו יכול לחזור להיתרו בבישול כל צרכו, והרא"ה כתב שרק לקולא אמרו דכמאב"ד אין בו משום בישולי נכרים, אבל לחומרא לא אמרינן שלא יועיל גמר הבישול להיתרו כדחזינן בהיפך גוי דמהני רק לקולא, והדברים צ"ת דדבר שנאסר מי תירנו, וכנראה ס"ל דלא חל איסור על התבשיל, אלא איסור על האדם לאכול המבושל שמקבל מן הנכרי, וכל שמקבל מגמרו של ישראל מותר.

אבל פשטות הדברים דר' יוחנן לא חידש כאן שיעור מאב"ד אלא זהו שיעור בישול בכל מקום, וראי' מדאמרינן שבת כ' א' דיצולו מבעו"י היינו כמאב"ד וכן א"ר יוחנן דכמאב"ד אין בו משום בישולי נכרים, ש"מ דמצב של מאב"ד הו"ל כנשלם בישולו, שאם זו קולא בבישולי נכרים מאי ראי' מייתי מינה לענין שבת, (ועי' חולין ק"ח ב' לענין בב"ח).

ויש ליישב דעת המתירין עפמ"ש בשו"ע או"ח סי' ש"ח ס"ד שממאב"ד עד כ"צ יש איסור ביטול, וכתב במ"ב דהיינו מדאורייתא, וכיון דביטול גמור הוא יש מקום לו מר שנסתלק הביטול בראשון.

מיהו בעיקר שיעור מאב"ד שהוא שליש ביטולו יש מקום לפקפק, דהא מבואר בגמ' [ע"י שבת ל"ז ב' פסחים ל"ז א'], דבפת שאין חוטין נמשכין זהו כמו ב"ד, וזה סמוך לגמור, ושיעור בשיל ולא בשיל שאוכלין הגנבים נקרא בסנהדרין ע' א' בשר חי, ולפ"ז שליש ביטולו הוא השיעור שאוכלין הגנבים, ונקרא בשיל ולא בשיל, ובזה באמת יש משום ביטולי נכרים, ואסור לגוי להשלימו, ומהני השלמת הישראל, וניחא מה שנפסק באו"ח שם שאסור להשלים משליש ביטולו, כיון שבאמת זה קודם מאב"ד, ולפ"ז השלים ישראל משליש עד שני שליש שפיר דמי, ואם השלים הגוי משליש אסור, כ"ז הרהורי דברים מכיון שלא מצאנו מי שמפקפק בזה, ונתבאר במקו"א.

**ל"ח ב' אמר רבינא הלכך הא ריפתא כו', בגרסת ר"ח והרי"ף, ובדברי הרשב"א בזה**

י. ל"ח ב' אמר רבינא הלכך הא ריפתא כו' גרסת ר"ח והרי"ף פת א"ר אחי [הרמב"ן ל"ה ב' ובתוה"א כתבו ד"ז בשם ר' יוחנן], שלש מלאכות יש בה הלכך האי ריפתא שגר עו"כ כו', יש לעי' למה יש בפת ג' מלאכות ובבשר רק שנים, הרי גם בבשר צריך להדליק האש ולהניח הבשר ולהפוך או לחתות, ועו"ק איך מועיל שגר ישראל ואפה גוי, הרי לישראל אין שום מעשה באפייה, והרא"ה כתב דבפת שגר תנורא הוא ענין חשוב טפי מביטול, וכ"כ הריטב"א והר"ן ועדיין צ"ב, (שו"ר בט"ז סק"ז).

ונראה דחוס האש דנצרך לאפיית פת צריך השגחה כל זמן האפייה כדי להתאים

החוס לאפות וגם שלא תשרף הפת, ולכן חשיב המסיק את התנור כעוסק באפייה, משא"כ באש של הקדרה שא"צ השגחה וחשיב רק כמכשיר אש למבשל וכן בצלי, וכן לתחלת האפיה אינו יכול להדליק ולהסתלק משם לפי שצריך להדביק הפת בתנור חס, ושיהא החוס מתאים לאפייה, שא"א להדביק הפת ואח"כ להסיק משא"כ בביטול וצלייה, ואמרו בפסחים קט"ז א' מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה, ואפשר דסתמא דמילתא שני אנשים ממונין על האפייה אחד מסיק למטה ואחד מדביק למעלה, וזהו מה שהקדים ר' אחי לומר דפת שלש מלאכות יש בה, ואמנם גם בקדירה יש חיתוי והגסה ובצלי היפוך וחיתוי אבל הכנת האש חשיב מלאכת אפייה רק בפת, (וכבר תמה הר"ן בדברי הרמב"ן שצידד להתיר הבאת האש תנור שממנו מדליקין העצים לאפייה).

ויש ללמוד מכאן שההיתר של יד ישראל באמצע, אינו נקבע רק לפי גדר המעשה, אלא כל שהתהוות הדבר צריכה שותפות הישראל, הר"ז מותר, דתו לא חשיב הישראל כמקבל מן הנכרי, אלא נוטל משל עצמו, שו"ר שהרשב"א בתוה"א כתב שהקלו בפת משום דעיקר חיי נפש בפת, ולשון הגמ' משמע שכל השלש מלאכות שוין, ולא משמע שהתירו בשגר תנורא שלא מן הדין.

**שם ואתא ישראל וחתה כו' למה לא הוזכר חיתוי בביטול וצלייה, ובגרסת הרי"ף מהדר הדרוי ניחא**

שם ואתא ישראל וחתה בה חתויי, יש לעי' למה לעיל בברייתא לא הוזכר חיתוי רק היפוך והגסה, וי"ל דקמ"ל דמיירי באופן שהאש יכולה לבשל בתרתי שעה בלא חיתוי, שאם צריך חיתוי נמצא שחסר במעשה הביטול של הישראל, ובפרט שהלך הישראל לזמן מרובה,

מחמת הראשון, ובודאי שהאחרון הוא העושה את כל המעשה, וא"כ הדין נותן שיועיל לענין פת ישראל, אבל אין כן פשטות הגמ', אלא כמ"ש הרמב"ן דכיון שאין מעשהו ניכר הרי הענין נקבע לפי דעת בנ"א, ובוזה מעשה הישראל מתבטל למעשה הנכרי.

**שו"ע סי' קי"ג ס"א ללפת בו את הפת או  
לפרפרת, בדברי השעה"צ שתפו"א  
וארבע"ס לא מהנו לע"ת**

יט. שו"ע סי' קי"ג ס"א ללפת בו את הפת או לפרפרת, לקינוח סעודה מבואר בגמ' דלא חשיב עולה על שלחן מלכים, כמ"ש ס"ק י"ג, ופרפרת היינו מאכלים שעשויין להמשיך תאות האכילה ודינן כלפתן לכל דבר, ומהנו לעירוב תבשילין, שאינם כטיבול דכותח וכיו"ב, אלא יש בהם משום שביעה מסוימת כלפתן, וכ"מ בגמ' שעדשים מערבין בהם, ונראה דה"ה פולין וארבע"ס ותפו"א דכל הני הוו חלק מלפתן של פת, שהם כמו בשר אצלנו, שנאכל בסעודת הפת, וזה נקרא לפתן, אע"פ שאינו אוכלו כממרח על הפת, וכ"מ בפסחים קי"ד ב' דסילקא וארוזא זהו שני תבשילין, ודוחק לומר שאינם בכלל תבשיל לעירובי תבשילין, וצ"ע בשעה"צ סי' תקכ"ז אות כ"ב שדימה אותן לדייסא, ולכאורה פשוט שדינם כעדשים וכבר כתבנו בזה בביצה בסוגיא דעירובי תבשילין, וכ"מ ברמב"ם כאן הי"ח דפולין ואפונין ועדשים שוין דחשיבי פרפרת הפת במקום שנוהגין כן, וכבר כתב הפר"ח שאין לאסור אלא העשויין ללפת בהן את הפת, ואף פרפרת שכתב הרמב"ם כונתו כענין זה.

**בדברי החכמ"א שג' מאכלים אסורין ללפת  
לקינוח למאכל**

בחכמ"א כלל ס"ו ס"א כתב לאסור מאכל שעולה על שלחן מלכים ללפת בו הפת או לקינוח סעודה או בתורת מאכל, והדברים

אבל כאן שחתה ישראל בכל ענין שפיר דמי, ואף בגונא דחתה נכרי סתם פת הדבוקה בתנור נאפית מהר ובחום התנור סגי לה, שו"ר דגרסת ר"ח והרי"ף וישראל מהדי בה הדויי או מהדר הדרויי כ"ה ברא"ש ור"ן, ופי' הרמב"ן מהפך בפת דלימטי ליה בישולא מכל צדדי, ולפ"ז ניחא דהוי דומיא דהגסה, וא"כ לא הוזכר חיתוי בגמ' שזה מוכיח שלא הי' נאפה בלא חיתוי, שאין דרך לחתות אלא מפני שהאש עוממת.

**בדברי הרמב"ן דהשלכת עץ לא מהני, ובדברי  
הר"ן, ובדברי ש"פ בזה**

יח. כתב הרמב"ן ל"ה ב' ולפיכך אני אומר שהזורק עץ בפורני של גוי כדי להתיר פתו משום בישולי גוים שאין במעשיו ממש ואסור, והוסיף שאפי' אם העץ מוסיף מעט כיון שמועט הוא ביותר ולא מינכר בישוליה לא משתרי בהכי, [והרשב"א לשיטתו דמקולי פת שנו כאן, כתב להתיר בכל פורתא שממהר בישולו, אבל ש"פ לא ס"ל דמקולי פת שנו, ובשם ה"ר יונה כתב דרק במקום שנהגו היתר בפת פלטר הקלו בפת של ישראל בהשלכת קיסם, וכ"כ הריטב"א בשם הרא"ה והרשב"א, והרמב"ם בפי"ז ממ"א הי"ג כתב ואפי' לא זרק אלא עץ לתוך התנור התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא להיות היכר שהפת שלהן אסורה], והר"ן כתב דכל עץ חשוב מקרב בישולו מעט, וראוי להתיר בזה ואע"פ שאין הזמן המועט ניכר, מ"מ יש לדמותו לחיתוי שהוא ג"כ מוסיף רק מעט לשעתו, עי"ש.

ובאמת לפי גדרו הדין הרי המעשה מתייחס למי שזרק את העץ, ולענין מזיק ורציחה האחרון חייב, שהוא העושה את המעשה בפועל, ועדיף מזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל שהראשון פטור, דהתם א"א להציל, אבל כאן שאפשר לסלקו מן האש הרי לא אירע כלום



שלא אהיני שליכי ולא פירות בוסר שמיתקן, עולין על שולחן מלכים, ולא מלפתין בהם את הפת, אלא שכל הפוסקים סתמו לאיסור, וכמש"כ ס"ק י"ב י"ג.

### בש"ך סק"א בדין לא נשתנו מבריתן

ש"ך סק"א כתב לתמוך בדעת הר"ן שכל שלא נשתנה מבריתו ע"י הביטול מותר, והר"ן גופיה סיים שלא ראה לראשונים מפורש דכל שלא נשתנה מבריתו ע"י האור יהא מותר, והש"ך הביא כמה ראשונים כן, והנה החילוקים שאמרו בלישני דרב הם בסברת האיסור משום חתנות, אבל החילוקים בנשתנו מבריתן הם רק בדרשא דומיא דמים.

מיהו כ"ז לדעת הש"ך שסבר דאפונים וקטניות חשיבי לא נשתנו מבריתן, אבל לפמש"כ סק"ב שרק חטים קליות חשיבי לא נשתנו, אבל כל הירקות אע"פ שנראין שלמין כיון שנתרככו חשיב שינוי גמור, שבצורה החיצונית לא משנה, מאחר שנעשו כתבשיל רך וכתנמעכו חשיבי, לפ"ז בכל הקטניות אף להר"ן אין היתר דלא נשתנו מבריתן, וקליות שאני, והירושלמי קרי להו נאכלין חיין או שאין נאכלין עם הפת, והירושלמי ג"כ למד מהפסוק אוכל תשברו וגם מים, ואמרו שם תינח כולהו שיכולין להשרות ולחזור לכמות שהיו, אבל קליות כו', ולפ"ז יתכן שגם לתלמודן במסקנא קליות חשיבי נשתנו ממים, או דשאני קליות שרק נתייבשו ונשאר קמח ככל חטים, ועכ"פ ההיתר בלא נשתנו מבריתן הוא בסברא שלא עשה הנכרי שינוי כ"כ, והו"ל כנאכל חי שאין תיקונו שינוי, וה"ה כשנאכל בלא שינוי מבריתו לא חשיב שנשתנה, שו"ר בפר"ח סק"א שכתב דכולהו חשיב נשתנו מבריתן, והביא לשון הרשב"א שפירש נשתנו מבריתן שאינם ראויין לאכילה בלי השינוי הזה, והיינו כל"ק דבר, וזה דוחק,

צ"ע דבתורת מאכל זהו דייסא שהסכימו כל הראשונים דלא כהרשב"א, וס"ל דל"ב מותר, וכן לקינוח סעודה מבואר בגמ' דתורמוסין מותרין אע"פ שאוכלין אותן בקינוח סעודה כמ"ש ביצה כ"ה ב', וכן ארדי מותרין אע"פ ששמאל אוכלן בקינוח סעודה, וכבר נתבאר בכ"ז לעיל סק"ג י"ג ע"ש.

### בגליון מהרש"א שדן בפירות שנקצרו קודם זמנן ומיתקן

בגליון מהרש"א נסתפק בפירות בוסר שנתקנו ע"י ביטול אם נאסרין, כיון שמין זה נאכל כמות שהוא חי, ונמצא שהאוכל פרי זה אינו מרגיש הנאה מביטול הגוי, [ועמ"ש בזה אאמו"ר זללה"ה בס"ה סק"ז], והביא מאו"ה להתיר והובאו דבריו בש"ך סק"י ט, והקשה לנפשיה מאהיני שליכי, ודחה שזה מין שעשוי להשאר במרירותו, ולא דמי לבוסר שהי' עתיד להתמתק, ועדיין אין הדברים מתיישבין, דאין נראה שיש חילוק מהותי בין כל הסוגי אהיני, ואף אם האמת שיש מירי שאינם עשויין להתמתק, מ"מ לאחר המיתוק של הביטול כולן שוין, ולמדנו מן הגמ' דכיון שנעשה ראוי ע"י הגוי אסור, וש"מ לפשוט ספיקן של הגרש"א לאיסור, והטעם מפני שההיתר של נאכל כמות שהוא חי אינו מפני שאין זה אין בו טעם האיסור, דודאי שייך קורבה בכל מיני תבשיל, אלא דכיון שבמציאות לא נשתנה ע"י הגוי, אין כאן מעשה הגוי להחיל עליו איסור, אבל במרירי שהגוי תיקנו אין קולא זו, וממילא הוא בכלל כל הביטולים שנאסרין, וכעת ראיתי בש"ך סק"י ט שהביא דברי האו"ה על דין התמרים שבשו"ע שם, וכתב הטעם מפני שנאכלין גם חיין, ועוד שרוב שבמינו עיקר אכילתן חי, ולפמש"כ סמך עיקר על טעם הראשון. - מיהו למאי דקי"ל דבעינן עולה על שלחן מלכים, הי' נראה בסברא



התעורבות מאכל חדש אחר, דבזה שיך לדון מי העיקר, אבל בסתם תעורבות של שני מינים אין העיקר מבטל את המיעוט, מיהו פעמים שעולה על שלחן מלכים מפני שאר המינים ואין דעתם על מין זה, דיתכן שג"כ בטל, ועי' סי' קי"ב ס"ו דאם עירבן לאחר הבישול לא מתבטלין.

**ברמ"א שהתיר אפונין קלויין אם הכונה דוקא קלויין ולא מבושלין, ובטעמא דמילתא, ובדין מרקחת העשויה לטיבול, ובדין פובידל"א**

**שם** בהגה ומותר לאכול אפונים קלויין של גוים וכן הקטניות כו', לכאורה תבטל של אפונים וקטניות עולין על שלחן מלכים, כמו עדשים שכשרין לע"ת, וכן האכיל יעקב את עשיו, וכ"כ החכמ"א בכלל ס"ו ס"ד דתפוחי אדמה ובולבעס עולין על שלחן מלכים, וכן מערין וריבין, [מיהו גזר נאכל חי בזמננו ולא ע"י הדחק כמ"ש בחכמ"א שם ואין זה לפת שבפר"ח], ולפ"ז צ"ל דכונת הרמ"א דוקא קלויים ולא מבושלים, וכן בבהגר"א דימה אותם לקליות, והרי חטים מבושלות היינו דייסא, ואם טעם הקליות שלא נשתנו ולא מפני שנאכלין חיות, א"כ חטים שלמות מבושלות אסורות, ומ"מ סתימת הרמ"א ק"ק. - שום וכרתי חשיב נאכלין חי, שע"י בישול הם נותנין טעם ולא כדי לאכלן בעצמן, וצ"ע בפר"ח שדן בזה.

**שם** וכל פרי שנאכל כו', במה שנסתייע משמן, כבר תמה אאמור"ר זללה"ה, ועי"ש שעיקר הדבר א"צ ראי' דאפי' נמחה שרי.

**שם** ועל כן אוכלין הפובידלא שעושין הגוים, לכאורה היינו מה שקורין בשפה החדשה ריבה, ולכאורה ריבה אינה מאכל אלא עשויה לטיבול ככותח וכיו"ב, ובסברא נראה שאין אלו בכלל עולה על שלחן מלכים ללפת, וכמש"כ הגרע"א ז"ל בגליון כאן בשם תורת חיים דמרקחת מותרת שאינה עשויה ללפת, ועמ"ב

ובירושלמי אמרו שיכולין להשרות ולחזור לכמות שהיו.

**בש"ך סק"ב בדין בני מעיים אם עולין על שלחן מלכים, ובדין כמהין ופטירות**

**ש"ך** סק"ב כתב האו"ה קרבים וקורקבן ובני מעים כו', בגמ' מצינו דדגים קטנים מותרים מפני שאינם עולים על שלחן מלכים, וש"מ דמחלקים בדגים עצמן איזה סוג נאסר, ולפ"ז מסתברא דבני מעים אינן עולים על שלחן מלכים, אבל קורקבן אפשר שעולה על שלחן מלכים, כמו שעכברא דדברא עולה על שלחן מלכים לקמן ס"ז ב', אע"פ שאינו ראוי להתכבד בו כלל, ועמש"כ לעיל סק"ד מריש אוניה דמשמע שהי' נאסר, ואמאי הרי מלכים אינם אוכלין האוזן, ואין לומר שלא חילקו במין בשר שהרי חילקו במיני דגים, שו"ר בספר אאמור"ר זללה"ה שם.

**שם** וכתב עוד דכמהין ופטירות כו' כבר הוכיח הפר"ח דמפורש בגמ' שאינם נאסרין משום בישולי גוים, ואף אם עולין על שלחן מלכים בזמנינו היינו כדשמואל לקינוח סעודה, והחכמ"א העתיק כהש"ך כנראה שנשתנה בזמננו מהגמ' אבל למש"כ לא נשתנה, אלא שזה נקרא לקינוח ולא ללפת בו את הפת, כן הי' נראה לפמשנ"ת, מיהו למ"ש הפוסקים לאסור גם קינוח סעודה אסור.

**שם ס"ב עירב דבר הנאכל כו'**

**כ.** שם ס"ב עירב דבר הנאכל כמו שהוא חי כו' אם העיקר כו', בגמ' מצינו בהרסנא שהוא מאכל העשוי משומן וקרבי דגים מטוגן עם קמח, וכיון שנעשה הכל מאכל אחד שיך לדון מי העיקר, אבל תעורבות שני מינים הניכרין אין הרוב מבטל את המיעוט, ומסתברא שהאיסור נשאר באיסורו, ולפ"ז לשון הטוש"ע אם עירב כו' צריך ביאור, דמסתברא שתלוי אם כל

סי' ר"ג ס"ק י"א בדין מרקחת מזגביל דמותר מפני שנאכל חי בסוכר.

מכח הנחת הישראל, ואולי זו כונת מטה יהונתן בהשגתו על הט"ז והש"ך.

### שם ס"ה גוי שבישל כו' אבל אם כיון לשם ביטול כו' ביטול הנדונים

כא. שם ס"ה גוי שבישל כו' וכן אם חרץ הראש כו', אבל אם כיון לשם ביטול כו', יש כאן שני אופנים, א' שהצית האור שלא לשם ביטול כלל, ובזה אע"פ שידוע שמתבשל כחריכת הראש וכשריפת האגם מותר, ב' שמסיק את הכבשן למטרת חום הכבשן כמו לצלייה, ובזה אם נתכוין לביטול אע"פ שלא ידע שיש שם עוד דברים המתבשלים אסור, דסו"ס עוסק בביטול, אבל אם דעתו לחימום של ייבוש לעשיית כלי, בזה אין מחדשין לייחס לו פעולת ביטול כשלא ידע, אבל אם ידע שמתבשל שם בשר אע"פ שאין דעתו ע"ז אסור, כיון שעוסק במטרת חימום הכבשן, ואין ענין הביטול מופקע ממעשהו לגמרי, ולפ"ז א"צ לומר שמא יתכוין לביטול הבשר, אלא דסגי בידיעה זו לחשבו מבשל, כיון שעוסק במטרת חימום התנור כמבשל, ונתבאר בזה לעיל סק"ה.

שם ס"ו כל שבישלו ישראל מעט ביטולו כו', עמש"כ לעיל ס"ק ט"ו בדין הפך ישראל או הגיס ואח"כ חזר הגוי והפך והגיס, ומלשון הטוש"ע נראה להקל.

### שם בהגה ואפי' לא היה מתבשל כו', בקושיית הט"ז והש"ך

שם בהגה ואפי' לא היה מתבשל בלא סיוע הגוי, בהניח גוי וחתה ישראל הדין אמת דבהגסה של ישראל לחוד לא ה' מתבשל, אבל השתא לאחר תחלת ביטולו של הגוי ה' מתבשל מהגסת הישראל, אבל בהקדים ישראל להניח על האש בעינן דוקא שה' נגמר בתרתי שעי

### שם ס"ז אין שגירת התנור כו', ביטול הדברים

שם ס"ז אין שגירת התנור מועלת כו', הרשב"א כתב שזו קולא בפת, אבל הרא"ה והריטב"א והר"ן ביארו שמלאכת השגירה באפייה חשובה יותר מבביטול וצלייה, ונתבאר לעיל ס"ק י"ז דכיון שהחום של האפייה צריך השגחה מיוחדת שלא יוסיף ולא ימעט, לכן העוסק בהכנת האש בזמן האפייה נחשב ג"כ בכלל האופה, משא"כ בביטול וצלייה שהמכין את האש א"צ להיות צמוד למעשה הביטול, ולכן חשיבא הכנת האש רק כמכשיר ולא כעוסק בביטול.

### שם בהגה ויש חולקים, השווה חיתוי והדלקת האש, ובפשוטו לא דמו

שם הגה ויש חולקין וס"ל דהדלקת האש או חיתוי בגחלים מהני לענין ביטול כמו לענין פת, לפמשנ"ת הם שני נידונים דחיתוי בגחלים שפיר מהני אף בביטול דכיון שהקדירה והתבשיל נתונים ע"ג האש, הרי החיתוי ממהר את הביטול, וה"ה הוספת עצים לאחר שהקדירה ע"ג האש, אבל הכנת האש קודם נתינת הקדירה ענין אחר הוא, וזה לא מצינו אלא בפת.

### בהיתר הדלקת האש

שם וי"א דאפי' לא חיתה כו' הדליקה האש כו', ד"ז נלמד מדברי הרמב"ן שכתב ומיהו אי מייתי ישראל גחלים ומשים בתוך התנור או הפורני, ומהן מדליקין את האש אפשר דהוא מותר כו', עי"ש דחשיב ליה כשגר תנורא, וכבר תמה הר"ן ע"ז דגרע טפי מהשליך קיסם, אבל בחיתה או בהוסיף עץ שממהר הביטול אפי' מעט יש מקום להקל, עי"ש, וזו כונת הגר"א בסק"כ.

ע"י הגוי שפיר דמי, כיון שבשתי שעות ה' גם הצד העליון מתבשל, ועי"ש דיתכן שכל שעסק הגוי בתועלת הצלייה אע"פ שאירע שהגביו יותר מ"מ לא בטל מעשה הישראל עי"ז, כיון שהגוי עסק רק בהשלמתו ולא בביטולו.

**שם ט"ז ס"ק י"א** שיש ספק אם חיתה ישראל כו', לכאורה ספק נאסר קל יותר להתיר מוראי אסור וספק אם נותר.

**שם ש"ך ס"ק ט"ו** והוא בענין שאין לחוש כו' כ"כ הראשונים, ועמש"כ ס"ק י"ד לדון למה צריך לחוש שנזדמן לו בשר שמוכן כמו הבשר הזה, הרי הדבר רחוק שיוכל להחליף בשר שיהא מוכן בבא הישראל מביהכ"נ, כיון שהבשר של הישראל התחיל כבר להתבשל ע"י הבעלים.

### **שם סי"ב דגים קטנים שמלחן כו'**

**כג. שם סי"ב** דגים קטנים שמלחן ישראל כו', יעוי' בט"ז וש"ך שהביאו ליישב ד"ז אף דקי"ל כל"ב דבעינן עולה על שלחן מלכים, ומבואר בגמ' שדגים קטנים אינם עולין על שלחן מלכים, ודעת הרמב"ן דהגמ' אתיא כל"ק דרב, ולפ"ז אפי' לא מלחן מותרין והזכיר הרמב"ן אפשרות בדעת הרי"ף דלאחר שמלחן הם עולין על שלחן מלכים, ונראה שאין זו מסקנתו, וכן בגמ' הדבר רחוק, מכיון שקודם לכן הוזכר דגים קטנים שאסורין רק לל"ק, ממילא מתפרש כן בדברי רב אסי, וכבר נתבאר בכ"ז לעיל סק"ח.

**בחכמ"א ס"ג** כתב שיש סוגי דגים קטנים שעולין על שלחן מלכים, ויש שאינם עולין, עי"ש, וכמדומה שכהיום כל הנמכרין בשוק עולין על שלחן מלכים, שאין מאכל מיוחד למלכים והמגדלים את הדגים יודעים המין הראוי לרוב בנ"א והמלכים בכלל.

### **שם ס"ח, בשיעור מאב"ד, ובביאור דעת המתירין לאחר שנאסר בבישול הגוי**

**כב. שם ס"ח** נתן ישראל קדרה על האש וסילקה כו' עט"ז וש"ך דה"ה סילקה גוי.

**שם אא"כ** הגיע למאב"ד שהוא שליש בישולו כשסילקה, עב"י דלהרמב"ם הוי חצי בישולו, ועמש"כ לעיל ס"ק ט"ו.

**שם ס"ט** אם בישלו גוי כמאב"ד כו', עי' ס"ק ט"ו, ודעת המתירין דסו"ס כעת עיקר הנאתו ממעשה הישראל ובטל מעשה הגוי, וס"ל שלא קבעוהו כמאכלות אסורות, אלא האיסור מתייחס לחשש חתנות, וכל שאינו מקבלו ממעשה הגוי, אזלינן בתר ישראל שהוא גמרו, ומה"ט התיר הרא"ש הכלים שבישלו בהם, כיון שאין בבליעת הכלים חשש חתנות, ונתעוררתי לזה, ואם בא לאכלו בלי השלמת הישראל פשיטא דאסור לכו"ע כמשנ"ת בספר אמו"ר זללה"ה.

### **ש"ך ס"ק י"ד ובפ"ת בשם השל"ה**

**שם ש"ך ס"ק י"ד** ויש מתירין וכן הסכמת רוה"פ, עפ"ת בשם השל"ה להחמיר כמהרש"ל, ובאמת לא נתיישב טעם להקל בזה, אבל משליש בישולו עד סמוך לגמרי יש מקום לדון דשמא שליש אינו כמאב"ד, ולפ"ז אם בישלו הגוי שני שליש לא יועיל גמרו ביד ישראל, ורק באופן שאינו ראוי מכח בישול הנכרי אלא לאנשים גסים, בזה יש חשיבות לגמרו של ישראל.

**שם ס"י** הניח ישראל כו', כ"ה בגמ' דאי לא הפך לא הוה בשיל אמאי מותר בישולי עו"כ גינהו.

### **שם סי"א דספק דדבריהם להקל, ואפי' הפכו ודאי יש להתיר, ועוד אופנים בזה**

**שם סי"א** דספק דדבריהם להקל, עמשנ"ת לעיל ס"ק י"ד שאם הפכו באופן שעדיין חום האש שולט בו, אע"פ שהצד העליון נצלה כעת

**שם אבל דגים גדולים כו' בדין חתיכה קטנה מדג גדול, ובדברי הטור שהתיר גם בשר**

שם אבל דגים מלוחים גדולים כו', פשוט הגמ' דכמו שביצה אסורה ה"ה דג גדול מליח, אלא שהגאונים חילקו בין דגים לביצה, ע"ש ברמב"ן ונתבאר לעיל סק"י דיש להחמיר ע"ש.

**כתב אאמו"ר זללה"ה בסק"ז דחתיכה קטנה מדג גדול דינה כדגים קטנים, והוכיח כן מהמציאות שהם ראויין ע"י מליחה וכמדומה דהמלוחים המצויין כיום הם כבושים בציר, וכ"כ במ"ב בדין ע"ת סי' תקכ"ז ס"ק י"ג דאלו שבשולי החבית סומכין עליהם לע"ת כיון שהם כבושין, ועי' בסמוך בדין הבשר, ובט"ז כתב דמלוח הרבה שרי.**

**שם בהגה וכן כל דבר שנאכל חי כו' בש"ך ס"ק י"ז הביא כגון חבושים וערמונים, ובפשוטו אינם עולין על שלחן מלכים ללפת בהן את הפת.**

**שם ובשר מליח אינו נאכל כלל כו', עט"ז שהטור העתיק בשר בהדי דגים קטנים, אבל באמת הטור העתיק בחד עם כבושין בשר או דגים שכבשן גוי או מלחן, ומתפרש כבישה לבשר ומליחה לדגים וא"כ אין ראוי משם, ועכ"פ מיירי באופן שראוי שלא ע"י הדחק.**

### ע"ס השו"ע

**שם סי"ג דין כבש מבואר במתני' דכבושין שאין דרכן ליתן לתוכן יין וחומץ מותרין, וכן מליח מבואר בדגים קטנים, ומעושן שהוא ע"י האור הוי חידוש טפי וד"ז מבואר בירושלמי נדרים פ"ו ה"א, מיהו מבושל באדי מים כתב אאמו"ר זללה"ה שדינו כמבושל, ועש"ך ס"ק י"ח בדין מעושן שבישלו גוי, ולכאורה תלוי לפי הענין, וכמדומה שדג גדול מעושן ראוי לאכילה בלא דחק, וש"מ דמעושן עדיף ממלוח.**

**שם סי"ד, ביצה עולה על שלחן מלכים ללפת בה את הפת, כן מוכח בגמ' מדר' יוחנן אסר ביצה.**

**שם סט"ו תמרים המרים כו' עמש"כ ס"ק י"ב דבפשוטו אינם עולין על שלחן מלכים מפני גריעותן, ואף תמרים יפים אינם עשויין ללפת בהן את הפת.**

**שם סט"ז במה שהתיר הרא"ש כלי ביטול של נכרי**

**שם סט"ז כלים שביטול בהם הגוי כו', דברי הרא"ש נמצאים בתו' הרא"ש סוף פרקין, [ושם הביא דברי סה"ת וכתב לחלק ביניהם], אבל לא נתיישבו הדברים ומנלן שהקלו באיסור דרבנן זה להתיר כליו, הרי א"צ לחדש איסור לכלים, דממילא מובן שכל האסור מדרבנן כליו אסורין, ואף אם נתיר דבר היתר שביטולו הגוי בכליו מפני שהגוי ביטל האיסור לצורך עצמו, אבל מנלן להתיר לישראל ביומו כלי ביטולו של גוי.**

**בדין גוי המדליק גנרטור אם נקרא שמבשל את כל הקדירות שלא הגיעו למאב"ד**

**כד. נראה שגוי המדליק את הגנרטור בין בחול בין בשבת לא חשיב מבשל את הקדירות המחוברות לזרם, דכיון שאינו שליט על מה שנעשה בבתיים, וגם אינו יודע אם מתבשל דבר כעת, אין הביטול מתייחס אליו, והוא כמספק אש לכל הבתים, וכל הפותח חלונו נכנס אש לביתו, שמעשה הגוי נשלם בנתינת אפשרות לקבל אש, ואף אם כבר הי' חלונו של הישראל פתוח, מ"מ פתיחה זו מתייחסת לבעלים, ואינה שייכת לגוי, ונפ"מ במי שהניח קידרא חייאת בערב שבת, או בשיל ולא בשיל ע"ג כירה חשמלית גרופה וקטומה, ועוד יש סברה שהזרם נוצר מחדש כל הזמן, ואין בחיבורו של הגוי כדי לבשל, רק ביצירה מחודשת שתלויה בדעת הישראל, ול"ד**

ה. הניח קוף וחתה גוי כתב אמו"ר זללה"ה להקל, וכן בהניח גוי וחתה קוף, כדלעיל דין ב', ולפ"ז אם נדלק ע"י שעון שהכין הישראל ואח"כ חתה הגוי שפיר דמי, אבל אם הגוי הניח והכין השעון ואח"כ נדלק בבית הגוי ודאי אסור, אבל בתבשיל של ישראל בביתו יש לדון אם הדברים הנעשים ברשות הישראל בלא מעשה אדם מתייחסים לבעלים, - במדליק גוי הגנרטור או בתחנת הכח יש להקל, עס"ק כ"ד.

ו. הדליק הגוי תנור לחמם הבית ולא ידע שיש שם תבשיל מותר, אבל אם חים שם תבשיל, ולא ידע על תבשיל אחר ששם אסור.

ז. בישל בחמה ובתולדות חמה ובחמי טבריה אסור, כ"כ אמו"ר זללה"ה בס"ה סק"ד, ול"ד ללחם העשוי לכותח שחסר במעלת הלחם, בישל באדים כמבשל במים, כ"כ בספר שם ובדינים והנהגות שם, אבל המבושל בעשן אמרו בירושלמי שמותר, אבל מה שקורין מיקרוגל הרי הבשול מכח הנוזלים שבאוכל, ודמי טפי לצלי קדר ואסור, - קלי הבישול שמתבשלין בכלי שני אסורין, אבל בדרך כלל הם ראויין לאכילה קודם לכן, ולכן אינם נאסרין.

ח. כבוש ומליח של גוי מותר, וה"ה אם חזר ובישלו לאחר שנעשה ראוי ע"י הכבישה והמליחה, אע"פ שהכל נעשה ע"י הגוי בשני שלבים, ואצ"ל בתבשיל היתר שחיממו לאחר שהקפיאו, וכן בכל אופן שנעשה ראוי לאכילה בהיתר, שוב אינו נאסר במעשה הגוי, - חטים שנאכלות חיות ועשאן קליות מותרות, טחנן ובישלן ואפשר דה"ה בישלן בלא טחינה, בטל ההיתר של נאכל חי, אבל יש להם היתר משום שאינן עולין על שלחן מלכים ללפת בהן את הפת.

ט. כל דבר שנאכל כמות שהוא חי, אע"פ שבישלו הגוי ונעשה תבשיל אחר מותר, כגון דגים

לעצים שהגוי הסיק את כולם, מיהו במדליק את התנור כדי לבשל לא מהני טעם זה, אע"פ שתלוי בדעת הישראל שמפעיל את תחנת הכח.

### כה. דינים שנתבארו.

א. תבשיל שבישלו גוי אסור באכילה, בין כשהוא של הגוי, ובין כשהוא עובד אצל הישראל בביתו, מחלל שבת בפרהסיא דינו כגוי, כמשנ"ת בספר אמו"ר זללה"ה וכ"כ בדינים והנהגות מכתב ממרן זללה"ה לאסור במחללי שבת, אלא שהחילונים שבזמנינו יש בהם כאלו שהם בגדר תינוק שנשבה שכך לימדום אבותיהם, כ"כ בחזו"א.

ב. הניח הישראל הקדירה ע"ג האש, ובא הגוי והגיס או חתה בגחלים או הוסיף עצים, ועי"ז נגמר הבישול מהר מותר, כיון שהי' נגמר לאח"ז מנתינת הישראל, וכן אם נתן הגוי על האש והישראל חיתה או הוסיף עץ או הגיס ועי"ז מיהר בישולו מותר, בד"א שהוסיף הישראל קודם שהגיע התבשיל למאב"ד, אבל אם הגיע למאב"ד כבר נאסר ע"י הגוי, כ"כ הרשב"א, ועמשנ"ת בס"ק ט"ו, ועי' דין ג', וכן אם הגיע למאב"ד ע"י הישראל יכול הגוי להשלימו לבדו.

ג. בבישול גוי כמאב"ד ואח"כ השלים הישראל, כתב הרמ"א שנוהגין להקל, וכתב הש"ך שכן הסכמת רוה"פ, ובפ"ת הביא מהשל"ה להחמיר כמהרש"ל, אבל אם כבר נשלם כמעט כל צרכו ע"י הגוי קשה להקל.

ד. אם הישראל הכין האש והגוי הניח הקדרה על האש יש מקילין, והרבה ראשונים סוברים שרק באפיית פת הקלו בזה, וכ"ד הגר"א, והרמ"א כתב שנוהגין להקל, - אם הישראל הוסיף עץ קטן אם עי"ז ממחר הבישול מעט אפשר להקל, אבל באינו ממחר עי"ז, או שהגוי הדליק מאש של ישראל קשה להקל.

אפוי יפה, או שבטל ברוב, ואפשר מפני שאכלו אותו בתורת מזון, ולאפוקי ממרח פירות שקורין פובידל"א (ריבה) או שוקולד ובטנים שבטלים לפת, מיהו סתמא הני נאכלין חיין, וכן קקאו עם סוכר, וכ"כ הגרע"א ז"ל במרקחת, עי' סק"כ.

יג. דגים קטנים בגמ' מבואר שאינם עולין על שלחן מלכים, ונראה דהיינו מפני שאין דרך מלכים ללקק עצמות, אבל מין הנקרא סרדינים נאכל כך וחשיב עולה על שלחן מלכים, וכ"כ בחכמ"א, וכהיום כל מאכל מקובל מיקרי עולה על שלחן מלכים, כשעשוי לסעודת פת.

יד. שום ובצל ומעריין (שקורין גזר) חשיבי נאכל חי, פירות שקטפום בוסר והם מרים קצת לא חשיבי נאכל חי, אבל בפשוטו אינם עולין על שלחן מלכים שאינם אוכלין בוסר מתוקן, וגם אין מלפתין בהם את הפת, אבל הפוסקים העתיקו ד"ז לאיסור, ועי' דין ט"ו.

טו. מה שכתבנו דדוקא העשוי ללפת בו את הפת אסור, כן הוכיח הפר"ח, אבל האחרונים נקטו שכל הנאכל בסעודת פת אסור, ואף לפתן שבא לאחר הסעודה כתאנים וענבים ורמונים משמע דאסור כיון שאוכלין אותו בסעודה, ובזה מיושב שהעתיקו דין תמרי מירי שליקי, אבל הדין הזה צ"ע.

קטנים מלוחים שראוין לאכילה ועשה מהן תבשיל או צלי, וכן תפוחים שבישולן, או מים שחיממם, וכן דבש שהרתיחו, וכן שמן, הרי אלו מותרין.

י. אבל אם ראוין חיין רק ע"י הדחק, כגון ביצה שנאכלת חיה ע"י הדחק, אם בישלה גוי אסורה, דגים גדולים שמלחן כיון שראוין רק ע"י הדחק אם בישולן גוי אסורין, ויש מתירין, בשר מליח שבישלו גוי אסור.

יא. לא נאסר משום בישולי גוים אלא דבר שעולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת, שהוא משלים את חשיבות הסעודה, כגון בשר ביצים ודגים, וה"ה מאכלים שאוכלין בסעודת פת ונקראין מחמת הסעודה, שבאין להשלים את השביעה ויש להם חשיבות, כגון עדשים ותפוז"א ואורז וקטניות כשועית וארבע"ס שקורין חומוס, אבל לפתן שאוכלין לקינוח סעודה (ומברכין עליו בסעודה), לא חשיב ללפת בו את הפת, ועי' לקמן דין ט"ו, וכן שתיית קפה וקקאו, אבל יש בפ"ת סי' קי"ד סק"א לדון בזה משום שכר.

יב. ממרח שמורחין על הלחם יש לדמותו לכותח, אבל שם לא דנו מחוסר חשיבות שבטל לפת, אלא מפני שהלחם אינו

## סימן כב

## בדיני פת של גוים

והכל מותר, ולא ידעו שכונתו בשדה, והדבר פשוט שאין מתירין איסורים בלשון זו, אלא במושב ב"ד כעובדא דשמן ל"ז א'.

שו"ר ברמב"ן ל"ו א' בדעת הראב"ד דדניאל גזר רק בעיר גם בפת, ושמאי והלל גזרו אף בשדה כמבואר בגמ', ורבי ביטל גזירות שמאי והלל, והרמב"ן גופיה נקט שלא נתפשטה גזירת דניאל בפת.

שם ולא היא רבי לא התיר כו', פי' שמזה בא ר' יוחנן לאפוקי, ואמנם מי ששמע המעשה בדיוק לא הי' טועה, אלא שהעם הפיצו שמועות שרבי התיר, ולכן ביאר ר' יוחנן גופא דעובדא כמו שסיפר רב דימי, וממילא מובן שרבי לא התיר.

**שם לא כך הי' מעשה כו', מנלן שלא היו שני מעשים**

ב. שם לא כך הי' מעשה אלא אמרו כו', יש לעי' דילמא שני המעשים אמת, ואולי י"ל דפת פורני היינו נמי פת פלטר, שדרכו לאפות בפורני, וללישנא דרב דימי לא התירה רבי בשדה, אבל הראשונים פי' דפת בעה"ב היתה, והכי מסתברא שפלטר אינו אופה לרבים פת בגודל כזה, וי"ל דדוחק לומר שהיו שתי טעויות של כסבורין העם, ועוד דר' יוחנן ג"כ מיירי בעובדא השניה וס"ל שהתיר רבי פלטר נכרי בשדה, ובלישנא קמא משמע דלא קים ליה שריותא כלל.

שם אמר רבי אין כאן פלטר כסבורין העם לומר פלטר עו"כ, לפי שהיו בשדה ורחוק לחשוב שיהא שם פלטר ישראל, לכן חשבו שכונתו

ל"ה ב' אר"כ א"ר יוחנן פת לא הותרה בב"ד כו' א. ל"ה ב' אר"כ א"ר יוחנן פת לא הותרה בב"ד מכלל דאיכא מאן דשרי אין דכי אתא ר"ד כו', במתני' קתני שהתירו רק השמן, וכ"מ לקמן ל"ז א' דא"ל בימינו תתיר את הפת, ולפ"ז בא ר' יוחנן לאפוקי מכסבורין העם, ועי' בסמוך, - לשון בבית דין אפשר שבא לומר דאע"פ שלא פשט איסורו ולא חיילא הגזירה כ"כ כמ"ש הרמב"ן, מ"מ היתר גמור נמי לא הוי, ופת פלטר של נכרי למאן דשרי בשדה ס"ל שלא נאסר.

שם אין דכי אתא רב דימי כו' נראה דמשמיה דר' יוחנן קאמר לה, וכך מתפרש בעלמא כי אתא מבית מדרשו של ר"י, עי' נדה ס"ח א' כך אמרו משמיה דר' יוחנן.

**שם אלא מה ראו חכמים לאוסרה בשדה**

שם אלא מה ראו חכמים לאוסרה בשדה, דכיון שהי' בשדה מתפרש מה ראו לאוסרה לנו במקום זה, כסבורין העם התיר רבי הפת, יש לעי' אם בשדה מסתברא דמותר מנליה לרבי שאסרוה, ועוד דבאמת בסתם גזירה א"צ לאסור בהדיא בשדה, דממילא הגזירה כוללת כל המקומות, אלא שיש מקום בעיקר הגזירה להתיר בהדיא בשדה, ואפשר שזו כונת רבי שהי' ראוי לחלק בגזירתם ולהתיר בשדה, וכיון שלא חילקו סתמא בכל מקום אסורה, וכסבורין העם עמי הארצות קאמר, דהא באמת לישניה דרבי מתפרש שאף בשדה נשארה באיסורה, מדלא חילקו להתירה, ובודאי שרבי רק תמה ולא התיר כלום, והעם שחשבו שהתיר חשבו שפת כשמן



הירושלמי שברי"ף שר"י מתיר לעולם בשדה, אבל בעיר לעולם אסור, וזה דלא כירושלמי שאמר כר' חלבו, וצ"ע א"כ למה הביא הרי"ף את הירושלמי, והרמב"ן כתב בדדאיכא פלטר ישראל ג"כ שרי בשדה, אבל בעיר דוקא בדליכא פלטר שרי, ולשון הגמ' ל"מ כן, וצ"ע.

**שם** איבו הוה מנכית ואכיל פת אבי מצרי גרסת ר"ח והרי"ף אבי ומצרי דמתא, פי' שהתיר לעצמו בשדה הסמוכה לעיר, וסבר שג"ז בכלל היתר דשדה, והאמת דכיון שהוא קרוב לעיר אין כאן היתר דשדה, ואמרו מנכית לשון בזיון נושך ואוכל, ורש"י פי' בשדות אצל המצרים, מיהו גם לפי' זה משמע שהחסרון במיצר, וצ"ל שלא נקרא שדה אלא רחוק מן העיר ולא במיצר השדה שקרוב לעיר, ובתוה"א נראה שאכל פת של בעה"ב בשדה, שו"ר שכ"ב הריטב"א.

**שם** לא תשתעו מיניה דאיבו, שלא יאמרו דבר שמועה מפיו, אבל איסור גמור לא עבד, כיון שאיסור פת לא פשט איסורו, אין בזה כח של איסור דרבנן, כן ביאר הרמב"ן ד"ה והוי יודע עי"ש

הרי"ף הביא ירושלמי דהיתר הפת הוא משום חיי נפש ובלבד מן הפלטר, ולכן אע"פ שפת יש בה גם משום בישולי נכרים, ובזה אין היתר בשום מקום, אפ"ה התירו את הפת משום חיי נפש.

**שם** בירושלמי ובלבד מן הפלטר, ולפינו מסיים בה ולא עבדין כן, ופי' הרמב"ן שאין העם עושין כן אלא אוכלין כל פת של גוים, והרי"ף השמיט ד"ז.

**שם שמן רב אמר דניאל כו', מה סבר שמואל בפת לדניאל**

ג. **שם** שמן רב אמר דניאל גזר עליו כו', ברמב"ן מבואר שמשום חתנות יש לגזור על הפת

פלטר עו"כ, ומדברי ר' חלבו ור' יוחנן נראה שנחלקו אמוראים בדבר, ולא רק כסבורין העם, מיהו לפ"ז אין מובן כ"כ מה שא"ר יוחנן דפת לא הותרה בב"ד, שהרי ליכא מ"ד הכי, ואולי כונתו שלא נטעה דלאו דוקא פלטר, שאם הותרה בב"ד הי' מתירה לגמרי, כדמשמע ל"ז א' דפת דומיא דשמן שהותר לגמרי, ואפשר דלישנא דרב יוסף פליג אר"כ א"ר יוחנן, ולא אמר ר"י כלל לישנא דפת לא הותרה, וכדמסיים בה משמיה דר' יוחנן דדוקא בשדה.

**שם** א"ר חלבו אפי' למד פלטר עו"כ לא אמרן אלא דליכא פלטר ישראל כו', פי' שהתיר רק בשעה"ד, ונראה שבגזירת י"ח דבר אסרו הפת לגמרי, אלא דכיון שלא פשט איסורו בכל ישראל התיר רבי פת פלטר בשעה"ד.

**שם ה"מ בשדה כו' אם הוא משום דליכא חתנות בשדה, ובדברי הרמב"ן אם ר' יוחנן מוסיף או חולק**

**שם** ור' יוחנן אמר אפי' למ"ד פלטר עו"כ ה"מ בשדה אבל בעיר לא משום חתנות, בשדה איכא תרתי למעליותא שאין לו קשר עם הפלטר שהוא מוכר לכל בני העיר, ועוד שאינו בעיר ליכנס לביתו, ומדקאמר משום חתנות שזה מיותר כאן, דהא כולה משום חתנות, מזה משמע שהוא נצרך לבאר כאן טעם זה לומר דלא מפני שבעיר אין דוחק כ"כ, אלא משום שבעיר איכא טעמא דחתנות טפי, וצ"ע בר"ח שכתב וה"מ בשדה שאין פת ישראל מצויה אבל בעיר לא, וברי"ף נראה דר' יוחנן מוסיף על ר' חלבו שלא התיר רבי אלא במקום שאין פלטר ישראל וג"ז רק בשדה דליכא חתנות, וכו"ע מודו דעובדא דרבי בשדה הואי, והנדון אם הטעם רק משום דליכא פלטר ישראל, או גם משום דליכא טעמא דחתנות כ"כ, שו"ר ברמב"ן שני פירושים אם ר' יוחנן מצריך שאין פלטר ישראל, ומסיק ע"פ

שחולק על רבי, ואח"כ הוכרח לומר טעמו אם הם לא דרשו כו', וכ"נ דרבתינו התירוה להנשא היינו ג"כ רבי, דר' יוחנן אמר שלא הודו לו כל סיעתו, והרי ר' יוחנן גדול מר"י נשיאה ואם נמנו עליו בימי ר' יוחנן הי' מזמינו למניינו, וכן ר' אלעזר אמר לההוא סבא כי שריתוה כו', והיינו ששאלו מה הי' בימי רבי, דר"י נכדו של רבי הי' בזמן ר' אלעזר, וקטן ממנו, ועי' ב"ב קי"א א' בדר' שמלאי שמעיה דר' ינאי ואתא ר"י נשיאה.

והדבר קשה לדחות כל הראיות מכח לשון ר"י נשיאה שבגמ' לחוד, אלא פשוט שנלמד מזה ששמשו של רבי באותה תקופה הי' ר' שמלאי, והרי מצינו בירושלמי שר' שמלאי הי' בארץ ישראל קודם שירד רב לבבל, ומבואר שם שדרש בנציבין דרבי התיר את השמן, ועי' בכורות ל"ו ב', וערמב"ן.

### ל"ז א' א"ל בימינו תתיר אף את הפת

ל"ז א' א"ל בימינו תתיר אף את הפת, שלא נתפשטה בכל ישראל דומיא דשמן, ואע"פ שפת פלטר מותרת, מ"מ יש תועלת בהיתר ב"ד, לסייע לחברים שלא יצטרכו להזהר בזה, ועוד קושיים כגון בדאיכא פלטר ישראל, ובדליכא פלטר כלל, רק בעה"ב, ועוד דחזינן שלא פשטה ברוב ישראל משום חיי נפש, אלמא פלטר לא הועיל לחיי הנפש, ואפשר שמה שהתיר רבי פלטר זה הי' רק בגלל שלא פשט איסורו, ויש לו רשות להקל בזה קצת.

הרמב"ן הקשה למה לא התיר את הפת תחלה, ולפי מאי דקי"ל דפת פלטר מותרת א"כ י"ל שהי' צורך בהיתר השמן קודם היתר הפת.

שם וקרו ליה יוסף שריא, יש לעי' מה הי' צריך לעשות, הרי הוא לא התיר מדנפשיה רק העיד הלכות קדומות, ול"ד לדר"י נשיאה שהתיר דבר ויכול שלא להתיר, וי"ל דאה"נ כן

קודם השמן, ויישב בזה למה לא התירו הפת לפני השמן, ולפ"ז אם דניאל גזר על השמן כ"ש על הפת, וא"כ מתפרש פתבג המלך גם פת, [ומשה"ק רש"י בדניאל ורשב"ם בתו' ל"ו א' ד"ה אשר, י"ל שהם אכלו רק זרעונים בלא פת, וכ"כ באבן עזרא], וא"כ מודה שמואל שדניאל גזר עליהם, [מיהו בגמ' נראה שלא גזר כלל על כל ישראל], ומודה רב שלא נתקיימה גזירתו משום חיי נפש, דמשמע שהיו מתירין את הפת לגמרי כמו את השמן, מיהו בשמן פליג שמואל וס"ל שלא נאסר ביי"ח דבר, רק משום זליפתן של כלים, וכ"נ בגמ' דבפת לא פליגי.

### ל"ו א' שמן ר"י הנשיא כו', בדברי הירושלמי דהיינו רבי

ל"ו א' שמן ר"י הנשיא וכ"ד נמנו עליו והתירוהו כו' א"ל אשלח ליה איכסיף, גרסת ר"ח והרי"ף דרבי התיר את השמן, וכ"נ עיקר, ולכן הכניסו דבריו במתני', ואמנם זה היה לאחר שירד רב לבבל, ולכן לא שנה רב ד"ז במתני', אבל אח"כ הוסיפו ד"ז, ובירושלמי הדבר מפורש דרב אמר שהוא זוכר בזמן היותו בארץ ישראל שר' שמלאי פקפק באיסור השמן, וא"ל שמואל שהרי בשם רבי אמרו ולא מדנפשיה, וא"ל אכיל ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא, וזה שייך רק על רבי שהי' רבו, אבל ר"י נשיאה שהיה דור או שני דורות אחר רב, הרי רב יכול לחלוק עליו, ולא הי' אומר אם הם לא דרשו, וכ"נ מדמיתנין ל"ה ב' דרבי לא התיר את הפת, ופירושו אע"פ שהתיר את השמן, וכל האמוראים ודאי דנו בדברי רבי ולא בדברי ר"י נשיאה שהי' בדורם וקטן מר' יוחנן, שהרי בעי מיניה מר' אמי תלמידו של ר' יוחנן לעיל ל"ג ב', ור' אמי הקפיד עליו מו"ק י"ב ב', וכן מתפרש בשמעתין אשלח ליה איכסיף, פ"י שאשלח לשאול את רבי אם התירו, ורב תלה הדבר בר' שמלאי מפני שלא רצה לומר

הי' לו לעשות, ואעפ"כ קרו ליה הכי, ולמד רבי ק"ן ממנו.

### בשו"ע בדין פת קטניות לענין בישולי עכו"ם, ובפ"ת בדין מחלל שבת שבתו מותרת

ד. שו"ע סי' קי"ב ס"א אבל פת של קטניות ושל אורז ודוחן אינו בכלל פת סתם שאמרו כו', אם אינו עולה כו', לכאורה פת אינו עשוי ללפת בו את הפת, וא"כ אין בו משום בישולי גוים למאי דקי"ל כל"ב, אלא שיש אוסרים דבר הנאכל על שלחן מלכים.

שם בפ"ת סק"א בשם תפארת למשה דפת של מומר שרי כיון שבתו מותרת, ובספר אאמו"ר זללה"ה ע"ז ס"ט ס"ק י"ג כתב דמחלל שבת בפרהסיא פתו ושלקו אסורין, וכ"כ במכתב הנדפס בדינים והנהגות, וכ"כ בש"ד סק"ב בשם הפר"ח לענין קראים מפני שהם מחללי שבת, מיהו כתב בספר שם בשם מרן זללה"ה דבניהם ותלמידיהם של מחללי שבת חשיבי כאנוסים וכתינוק שנשבה, וכתב עוד דאפשר שאין ענין של פרהסיא בזמנינו זה, כיון שרבו הפוקרים והכפירה הומה בראש כל חוצות, והעושה בפרהסיא אינו צריך עזות ופריקת עול כ"כ, ולפ"ז החילונים כהיום אינם בדין גוים, אע"פ שיש בהם שמא ילמד ממעשיו.

### בש"ך סק"ז בדין פת של ישראל שאפאו גוי, ובסק"ח בדברי הרמב"ן

ה. ש"ך סק"ז דוקא פת עו"כ אבל פת ישראל שאפאו גוי כתב הטור שלא נהגו בשום מקום להתיר שהרי הוא כבישולי עו"כ, לא נתפרש למה יגרע פלטר ישראל שפועליו נכרים מפלטר גוי שפועליו גוים, ואפשר לומר שפלטר ישראל יש לחייבו ליקח פועלים ישראל, ולא חשיב חיי נפש להתיר לו כיון שיכול לאפותה בהיתר, אבל קשה לחדש כן,

דמשכח"ל שבעל הפלטר אינו בקי במלאכה או שצריך הרבה פועלים, ואי אפשר לו בלא פועלים נכרים.

שם סק"ח וי"א דאפי' במקום כו' במרדכי כתב הטעם כו', הרמב"ן נקט שאין חילוק בין המקומות, אלא כיון שלא נתפשטה הגזירה לא חל ע"ז דין גזירת חכמים לחייב לקיימה, ואין מלקין ולא משמתין מי שאינו שומע, אלא שאין הדבר היתר גמור, דסו"ס חכמים גזרו כן, וצריך היתר ב"ד לבטל תקנה זו לגמרי, וזהו שאמרו בימינו תתיר אף את הפת לגמרי, אבל כ"ז שלא התירו נשאר באיסורו בדרגה של איסור קל, מיהו פת פלטר התיר רבי בלי מושב ב"ד, דס"ל שיש להתירו משום חיי נפש, וכיון שלא פשטה הגזירה קל להקל בה לפי הצורך, ודעת הרמב"ן נוטה שהתירו פלטר בעיר בדליכא פלטר ישראל, ובשדה אפי' בדאיכא פלטר ישראל, אבל של בעה"ב לא התירו, אלא שסיימו בירושלמי שהעולם מקילין בזה.

ובאמת אין טעם לומר שאנו מן המקומות שלא נהגו, שהרי מנהגנו ע"פ הגמ' ולא ממקור מנהג כלל, וכל ישראל נוהגין כן ע"פ הפוסקים, ואין יתרון למקום שלא נהג כן מתחלה כיון שחייב לנהוג כן, שאין הקולא דוקא למי שלא נהג, אלא לכולם בגלל שלא חלה הגזירה אלא כשרוב הציבור יכול לעמוד בה.

### ע"ס השו"ע

ו. שם ס"ב בהגה וכן פלטר שעשאו לעצמו מיקרי בעה"ב, אם חשב ליקח לביתו מכרות אלו לא חשיב עושה לעצמו, דלעולם פלטר ג"כ אוכל מכרותיו, אלא כגון שעשה לעצמו ככרות שונים ממה שמוכר בשוק, ובוזה לענין אבידה דינם כככרות של בעה"ב, וע"ז קאמר שאין יתרון בזה שאומנותו פלטר.

**שם ס"י**, ד"ז צ"ת דאין להקל בהשלכת קיסם אלא כשהפת בתנור והקיסם ממחר האפייה, אבל קודם שהפת בתנור אין להקל אלא בהסקת כל התנור דמלאכה חשובה היא, אבל חתיכת עץ אין בה חשיבות, וכ"ש היסקות קודמות, ורק אם הטעם משום היכר יש לדון להקל.

**שם ס"ב** אפי' קרמו פני הפת בתנור מועיל חיתוי ישראל כו', להמתירין בבישול לאחר ב"ד, מובן שהקלו בפת אע"פ שלכו"ע אין חיוב אפייה מקרמו פניה עד כ"צ, דבפת הקלו טפי, עי' לעיל ס"ק ט"ז כ"ב, אבל עיקר הדין צ"ב.

**ת. שם ס"ג** מי שאינו נזהר כו', דברים אלו מחודשים דודאי חביב ומשובח לברך על פת של ישראל, ומה יתרון למראה עינים בפת יפה, אם יש בה פגם רוחני ובסט"ו כתב הרמ"א דאף בלא ברכה יש מתירין משום איבה, ולמדנו מכאן טבע האדם שהנזהר יותר מחבירו גורם שישנאהו חבירו, במקום שהי' ראוי להעריכו על דקדוק פרישותו, מיהו לא דמי לחתן שאוכל אצל חמיו שבת ראשונה דהתם אומר לו מעורשין הן, ואם אינו מאמינו איכא איבה שחושדו בשקר ובאיסור טבל, אבל כאן אין חבירו אומר שפתו פת ישראל, ומודה שאינו מדקדק במצוה זו ואוכל פת נכרי, ומה שייך איבה למי שמדקדק יותר, ולכן צ"ע איך דימו זה לשם.

**שם ס"ד** כותח של גוים מותר, מקור הדברים בתוה"א בשם ר"ח, ושם כתב הטעם מפני שלחם העשוי לכותח פטור מן החלה, וכיון שאינו בדין לחם אינו נאסר, ואף משום תבשיל אינו נאסר שאינו עולה על שלחן מלכים, ואפי' אם יעלה בתורת כותח, אבל לאחר שנאפה בחמה מותר לאכלו כך, ושוב אינו נאסר, והאחרונים שכתבו דבטל ברוב אפי' הי' לחם גמור, שו"ר דבהלכות גדולות כתב דליתא לאיסורא בעיניה,

**שם ס"ד**, יעוי' בש"ך ס"ק י"ג ובנה"כ דהיינו שאסור לקנות, אבל מה שלקח מותר לאכול, ויש להסתפק אם ישראל אחר מותר לקנות מישראל זה, או"ד סו"ס פת של גוים הוא, ולא התירו אלא למי שלקחו בהיתר.

**שם ס"ה** הר"ז כפת דחוקה לו, ד"ז מחודש שהרי לא התירו אלא מפני חיי נפש, אבל יתכן לומר שאם הישראל אינו יודע לאפות יפה, אע"פ שפתו ראוי לחיי נפש, לא חייבו את כולם לקנות אצלו, ולפ"ז תלוי מה גודל ההפרש בין פתו של ישראל לשל נכרי, אבל ביתרון מועט אין להקל, ולשון הרשב"א ל"מ כן.

**שם ס"ו** הגה ויש אוסרים בפת שביצים טוחין על פניו, צ"ע דביצים אלו לא באין ללפת את הפת, ומלבד הטעם שהביצה אינה אלא לחזותא, הרי גם אינה מסייעת כדין לפתן, ואמנם מצינו בביצה שדג וביצה שעליו משוי' להו שני תבשילין, התם הדג עצמו מלפת את הפת, וגם הביצה שמטגנין בה את הדג היא מרובה ומטעמת, אבל ע"ג הככר של הפת לא חשיבא לפתן כלל, ואולי יש לדון בזה רק להאוסרין פרפרת וס"ל דפרפרת אינה לפתן אלא כל שנאכל בשלחן של פת מיקרי ללפת, ועפר"ח סי' קי"ג סק"ב ובמשנ"ת בזה לעיל ס"ק י"ט.

**ז. שם ס"ט** הדליק גוי כו', אם הפת בתנור והישראל מיהר האפייה, הדבר מובן שהוא מתיר, אבל בהסקת התנור קודם נתינת הפת בתוכו בסכרא אינו נעשה שותף בעשייה, ומ"מ נתחדש בגמ' דכיון שצריך השגחת המסיק כדי שלא תתקלקל האפייה, חשיב כעוסק כל הזמן באפייה, אף אם הקדים הסקת התנור.

**שם** ואפי' לא זרק אלא על אחד כו', עץ שאינו ממחר האפייה בדין הוא שלא יועיל, אבל אם מועיל מעט שפיר דמי, וה"ה חיתוי וניפוח, וכמשנ"ת לעיל ס"ק י"ד ט"ו.

## בענינים

בדיני פת של גוים

## שונים

שנו

ולא נתפרש טעמא דמילתא דכיון שהלחם שבו נצרך לעיקר המאכל והוא מין בשאינו מינו אינו בטל, ועי' פסחים מ"ד א' דחמץ שבכותח אינו נאכל כזית בכא"פ, ועכ"פ לא מסתבר שבטל כלל, אבל הרמ"א כתב דכל מקום שנתערבה בטל ברוב, והביאו סמך לזה מתערובת דמאי.

## סימן כג

## בדיני פאות הראש והזקן

**מכות כ' א' מתני' ובמקיף פאת ראשו, ביאור לשון מקיף**

א. מכות כ' א' מתני' והמקיף פאת ראשו, לשון מקיף מצינו במסובב, כמו מקיפין את המזבח הקף את העיר, ולפ"ז צ"ב היכי משתמע מלשון לא תקיפו נטילת שער של פאת הראש, ואין לפרש מלשון אין מקיפין שתי חביות דהיינו לשון קירוב זל"ז, שאין זה לשון מקרא, ועוד שאינו מקרב את הפאה אלא את הצדדים שליד הפאה זל"ז, נועי' בערוך ערך קף שהביא כפי' זה במקום אחד, וצ"ל שהקפת פאת הראש היא תוצאה של הגילוח, שהנוטל שער הפאה גורם שיוכלו להקיף את הראש במקום הפאה בלי עיכוב השער, והול"ל לא תקיפו ראשכם בפאותיו, אלא לפי שהמעשה בפאה נקטו בו לא תקיפו, ולשון הרי"ד ועיקרי השער הם מקיפין את הראש בעיגול והצדעים יוצאין מן העיגול, והם הם המעכבין את עיגול היקף כל הגולגולת, והריא"ז הקשה שהעורף היורד מאחוריו ג"כ מלא שערות כמו הצדעים, ולכן פירש שההיקף אינו מתייחס לכל הראש אלא לאחורי אזנו ופדחתו, ששער הצדעים מפסיק ביניהם, עי"ש בקונטרס הראיות, ונחלקו בגמ' אם הקפת כל הראש שמה הקפה, דכיון שאין שער בראש כלל, לא מיקרי נטילת מקום הפאה בשם הקפה, שזה לשון מושאל למגלח הבליטה של הפאה וגורם לעגל את ראשו, מיהו י"ל דשמה הקפה שבלשון זה השמיענו הכתוב שיש איסור ליטול את הפאות.

והמלבי"ם הביא מפרשים דלא תקיפו הוא מלשון נוקף זית וניקף סבכי היער, שענינו

לחתוך השער כמו שחותך העצים שבסבכי היער, ולפ"ז נחא שהאיסור על הפעולה שלא לחתוך שער הפאה, וכאילו נאמר לא תנקפו פאת ראשכם, אבל לשון המשנה המקיף פאת ראשו וביותר בלשון הבריייתא אחד המקיף ואחד הניקף משמע דקאי על הגברא שנעשה ראשו ראוי להקפה, דאי קאי על השער הול"ל אחד הנוקף ואחד שניקפו בו, וכן הול"ל נקפי לי קטן במקום אקפי לי, וכ"כ מהא דתניא לקמן ב' זה המשוה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, ולשון זה הוא ביאור קרא דלא תקיפו, דכשמשוה אותם הרי יכולין להקיפו. – (בסוטה ט"ז א' גרסינן תנן התם בא לו להקיף את המצורע ופרש"י לגלחו כולו מלשון לא תקיפו פאת ראשכם, אבל נראה שהוא ט"ס בגמ' שלפני רש"י, ועפ"ז תיקנו בגוף הגמ' לפנינו, [כ"ה דרך המדפיסים להתאים גרסת הגמ' לרש"י], דבמתני' קרי לה תגלחת, וכן בפסוק, ואין מקום לשנות כאן לשון הקפה, וכ"ה בכל הנוסחאות של המשניות, שו"ר בר"ש הנדמ"ח נגעים פ"ד מ"ב שכתב בפ"ב דסוטה גרסינן בא לו להקיף כו' והכל אחד).

### אם אין חייב עד שיגלח את כל הפאה

ופשטות הדברים שאינו חייב עד שיגלח את כל הפאה, דכ"ז שנשאר שער אין זו הקפת הראש, שהשער שנשאר מונע ההקפה, [אבל להמפרשים מלשון נוקף שמכה על השער ותולשו, שייך לדון שיהא חייב על כל שתי שערות], וכ"ה פשטות המשנה שחייב על כל פאה אחת, אע"פ שיש בה שערות הרבה, ואמנם מתני' מיירי בנטלן בב"א וכגון שלא התרו בו

על כל שתי שערות, מ"מ מדברי ר"א שאמר אם נטלן כולן כאחת אינו חייב אלא אחת, ומשמע הא בזא"ז מודה ר"א לחכמים דחייב שתיים וחייב חמש, ובפשוטו בזא"ז היינו בהתראה על כל פאה, ואם איתא דחייב על כל שתי שערות א"כ בזא"ז דר"א חייב הרבה בכל פאה על כל שתי שערות, ולא רק שתיים וחמש והלשון משמע דבזא"ז מודה לחכמים, מיהו בתוספתא פ"ג ה"ז נראה דלר"א אם הגביה התער והחזירו חייב שתיים בלא התראה נוספת, כיון שלא נטלן כאחת ממש, ולפ"ז לא מיירי לר"א בהתראה על כל פאה, ושפיר י"ל דבהתראה חייב על כל שתי שערות.

והא דתניא בתוספתא פ"ד ה"ד יש תולש שתי שערות ועובר משום ארבעה דברים משם נזיר משם מצורע משם יו"ט ומשם המקיף, היינו כשתלש שתי השערות האחרונות שע"ז נתבטלה הפאה, והשווה פדחתו לאחריו אזנו, וכבר העיר הסמ"ג מתוספתא זו ע"ד הרמב"ם, והובא בנמו"י גם בשם הראב"ה, והב"י והד"מ תירצו כמש"כ דהתוספתא מיירי בשתי השערות שגומרין ההקפה, [הם הזכירו בפוחת מארבעים, אבל פשוט שזה רק מנהג ולא דין], וכ"כ הריא"ז בקונטרס הראיות כ"א א' לפרש התוספתא שהיו בו ארבעים שערות ותלש שתיים, [והוסיף או פחות דהיינו דאפשר שהשיעור פחות מ' שערות, ומנהג הרמב"ם לרווחא במילתא], וכעת ראיתי בר"ש הנדמ"ח נגעים פ"י מ"ט שהביא מתוספתא זו שחייב על [כל] שתי שערות מהפאה, מיהו עמשנ"ת לקמן סק"ה בדין סירוק הפאות שגם לשיטתו בעינן שיהא ניכר היקף הראש במקצת, ע"י תלישה זו.

שו"ר שהדבר מוכח בתוספתא דהא קתני דחייב משום מצורע, והיינו תלישת שיער צהוב שבנתק, והרי מוכח בשבת צ"ד ב' שאם תלש

שתי שערות ונשארו שלש פטור, שרק בתלש את השלישית נחלקו שם, הרי בהדיא דמיירי התנא רק בתלש שתי שערות אחרונות, ודכוותה גם במקיף ראשו מיירי בכה"ג, דהא לא קתני אלא דמשכח"ל תולש שתי שערות שחייב, ועי' בסמוך דא"צ שתיים אלא משום יו"ט, מיהו העיר ב"א ה"ר שלמה נ"י דבשער צהוב שצמחו בנתק סתמא מיירי בצמחו שתי שערות שאין הנתק מגדל הרבה שערות צהובות, ול"ד לשער לבן שנהפך השחור ללבן, אבל בשער צהוב דק לקוי קצר סתמא אין השערות הבריאות נהפכות לזה, שהרי עיקר הנתק הוא ניתוק השערות לגמרי, אלא דלפעמים מגדל שער צהוב דק, משא"כ בהקפת הראש שצריך לאוקומה בשחתך או נשרו תחלה רוב השערות ונשארו אלו האחרונות ומ"מ הוי שפיר סיעתא לפרש התוספתא באחרונות, ועוד העירו דהא מיירי בנתק שניתקו שערותיו במקום זה, וא"כ סתמא במקום השער הצהוב מיירי כשכבר נשרו רוב שערות הפאה ע"י הנתק, וממילא השער הצהוב הוא מה שנשאר בפאה, מיהו זה מתיישב לפי מסקנת הרמב"ן על התורה שיש דין נתק בכל מקום שהוא בדין ראש וזקן, אפי' אינו מוקף שער סביב, וכ"מ במתני' דניתק כל ראשו, ועמש"כ בנגעים סו"ס ט' בדיני נתקים דין ז', אבל לפי מה שהזכיר תחלה שנתק רק באמצע א"כ גם כאן מלבד השער צהוב נשאר שער סביב. - (מסתברא דהא דכתיב גבי נתק והתגלח ואת הנתק לא יגלח שאין זה דוחה איסור לא תקיפו והצורך להקיף משכח"ל בצד רחוק, [מיהו בזקן יכול לגלח בלא השחתה], וצריך להשאיר מעט שערות דהיינו שלא לגלח סביב בכולו אלא ישאיר שתי שערות גם במקום שצריך לגלח אי לאו הפאות, שו"ר במל"מ פ"ח מטו"צ ה"ג דאפשר שרק עשה ול"ת דנזיר נדחה בזה).



שתיים (ולא קאמר שחייב על פאה אחת), קמ"ל דאפי' בהתראה אחת פאות מחלקות, עי' שבועות ג' א' חדא דמיחייב עלה תרתי, ויש בזה גם חידוש לאפוקי מר"א דאינו חייב אלא אחת, אלא דבפשוטו בפאות הראש א"א ליטלן כאחת בלי הגבהת הזוג והתער, דכל יד חשובה מעשה בפ"ע, וא"כ לעולם חייב שתיים אף לר"א, ולשון ריב"ן משמע דבמגלחן בשתי ידיו בב"א חייב אחת לר"א, וע"ע לקמן סק"ו בזה.

### שם ב' ת"ר פאת ראשו סוף ראשו, ביאור לשון פאה, ומנ"ל שהוא במקום הצדעין

ב. שם ב' ת"ר פאת ראשו סוף ראשו, לשון פאה מצינו על כונת צד ורוח, כמו בערי הלווים פאת קדמה אלפיים באמה, ואם מפאת פניו ימרט ראשו, וא"כ כל רוח מהראש נקרא פאת הראש, והמלבי"ם כתב דבעגול אין פאה אלא במקום שיש סוף מוגדר כסוף הראש בצדעין או בסוף הלחי, [מיהו לשון פאת פניו אינו קאי על הפאה שהיא סוף אלא לכוון פניו], ונראה שאם הי' כתוב לא תגלחו פאת ראשכם, הי' מתפרש הקצה בכל הצדדים, ורק מענין לא תקיפו למדנו שענינו סילוק בליטת השער שיוצא מן הראש שהם הצדעים, שהרי בזקן זה כולל כל הזקן, דהיינו כל סוף עצם שבפנים, שו"ר לשון רש"י שבועות ב' ב' פאה לשון סוף וקצה הוא כמו לפאת ים לפאת נגב מקום חיבור הגולגולת על הלחי והן מקום הצדעין.

### שם ואיזהו סוף ראשו זה המשווה צדעיו לאחוריו אזנו ולפדחתו, ביאור מקום הצדעים

שם ואיזהו סוף ראשו זה המשווה צדעיו לאחוריו אזנו ולפדחתו, צדעים זה הנקרא רקתו בפסוק גבי יעל, שהוא המקום שלמטה מן הגולגולת הקשה, ושם תקעה היתד, כדי שיכנס בקל, כדמתרגמינן בצדעיה, וכתיב כפלח הרמון

מה ששנינו בתוספתא שתי שערות זה רק משום יו"ט, דבנזיר מ' א' מבואר שלוקה על שער אחת, וכן במצורע שבת צ"ד ב', וכן בהקפת הפאות י"ל דבשערה אחת חייב, אבל ביו"ט בעינן שתי שערות כדתניא שבת צ"ד ב', [נאם השערות רחוקות יש לדון אם סגי באחת, דהו"ל מלא פי הזוג, ואפי' אם בעלמא פטור, אבל בשער צהוב בנתק יש מקום יותר לחייב אפי' באחת, והתוספתא מתפרשת באופן הרגיל שהשערות צמודות, וביו"ט ודאי בעינן שתי שערות], שו"ר בירושלמי נזיר פ"ו סוף ה"ג שהקשו למ"ד דלוקין באחת מ"ט קתני שתי שערות, ופי' המפרשים שהתירוץ דמשום יו"ט קתני שתי שערות, אבל נזיר לוקה באחת, אלא שכשנטל שתיים אינו לוקה שתיים, והו"מ לאקשווי דמצורע נמי לוקה באחת, ואף במקיף י"ל דחייב באחרונה שקובעת צורת ההיקף, אלא דנזיר חייב שתיים אם יתרו בו על כל אחת, אבל במצורע ומקיף ליכא חיוב שתיים, כשהיו רק שתיים, [אבל בהיו שלש לר"ג העירוני ד"ל שחייב על השלישית וגם על השניה], ואפשר לומר דמייירי בגזו שער אחת מעיקרה ושערה אחת מלמעלה והניחה כדי לכוף ראשן לעיקרן, דבכולהו פטור על השניה, וביו"ט חשיב שפיר שתי שערות, שוב הערני ב"א הר"א נ"י לפרש הירושלמי דקשיא ליה מ"ט אינו חייב חמש משום נזיר, ומשני שהתנא מונה רק ארבעה עיני לאוין, ואה"נ דמשום נזיר משכח"ל שלוקה חמש.

### שם על הראש שתיים כו'

שם על הראש שתיים אחת מכאן ואחת מכאן, הי' מקום לפרש לא תקיפו ראשכם, דכ"ז שא"א להקיף כל הראש אין זו הקפת איסור, ולפ"ז הי' צריך להקיף שתייהן, והיינו דקמ"ל דכל פאה איסור בפ"ע, מיהו לשון על הראש

מכאן ומכאן, וכך מתפרש בגמ' שאם נוטל שער הצדעין, ועי"ז משווה אחורי אזנו לפדחתו זהו המקיף פאת ראשו.

ולפ"ז עיקר הפאות הוא כמעט בקו ישר מהאוזן עד המצח, ומשם ולמטה עד העצם הבולטת שכנגד אמצע האוזן, שרק שער הצדעים נקרא פאה, ומה שבאלכסון מאחורי אזנו עד גובה המצח זהו שער הראש, ומה שאמרו שמשווהו לפדחתו אין הכוונה לקצה גובה פדחתו, אלא היינו למטה סמוך לגבות העינים שזה הקו הישר מאחורי אזנו לפדחתו, וגם חלק הצדעין שאין בו שער בכלל לשון פדחתו שבברייתא, ולא רצה התנא לקראו המשווה חצי צדעיו לחציו שאצל פדחתו, דעיקר הכוונה שנוטל שער הצדעין הבולט בין אחורי אזנו לפדחתו, ועי"ז אפשר להקיף הראש, ואפשר שזו כונת התוספתא "ראש" הצדעא מכאן, ואמנם ליישר העיגול של הראש עדיף באלכסון עד גובה המצח, וכ"מ לשון בכוליאיר שכתב הריטב"א, אבל באמת גם מאחורי האוזן עד העורף אינו בעיגול ממש, ונכבר דנו בזה הרי"ד והריא"ז הובא לעיל סק"א, שהרי"ד פי' שחלק הראש שמול המצח אינו בכלל, והריא"ז פי' שמקיף רק אחורי אזנו ופדחתו, ולא כל הראש, ודכוותה מאחורי אזנו עד המצח, אבל הדבר ברור בלשונו שרק הבולט מקו השער של הגולגלת נקרא פאה, וכל מה שמעל האוזן בקו ישר עד כנגד הפדחת הוא קו השער של הראש, ואין בו שום בליטה להקרא פאה, ולשון המשווה צדעיו קאי על השער הבולט בצדעיו, ולא על עיגול שער הראש שמעל הצדעים, אלא על שטח הצדעים שיש בו שער שמגלחו ונעשה דומה לשטח שמעל האוזן ולמצח, וכ"מ בריב"ן [והב"י קוראו רש"י], שבמקום שמסתיים הראש ומתחיל הפנים והוא הנקרא צידעא רק זהו הפאות.

רקתך מבעד לצמתך, שהוא המקום שמקצתו חלק ומקצתו שער, ואמרינן שבת פ' ב' כדי לסוד כלכול ואמרו בגמ' צידעא ופרש"י שסדין אותו להשיר השיער ובלע"ז פי' צד המצח שליד האוזן, ולשון ר"ח מקום מקצוע הפנים מן הצד מן סוף שער של [בנות] עד סוף הפנים, ואולי כונתו השער הקטן שלא נאסף במצתה, ולגרסת של בנות הענין שהבנות שבוטל להם שער למטה במקום הצדעין שהם הפאות, הרי הן סדות אותן כדי להשיר השער, כיון שאין זה מקום הראוי לשער אצלן, מיהו צ"ב מה הפירוש שמשירת קישוט הצידעא זכר לחורבן, ואפשר שמשאירה דבר מועט מגודל קצת אע"פ שאינו ניכר סגי בזה לזכר לחורבן, וער"ן תענית י' ב' בשם העיטור בזה.

למדנו מזה שצדעים זה צידי הפנים שכנגד האוזן ממקום שמסתיים עצם הגולגולת, וניכר שם עצם שהוא נע בפתיחת הפה, ונקרא פאה מפני שהוא סוף הראש במקום שהגולגולת מסתיימת, [שו"ר ברש"י הנ"ל שהוא מקום חיבור הגולגולת עם הלחי, והן מקום הצדעין, וזהו פי' פרקי רישא שאמר רב ששת לקמן כ"א א', ורש"י בחומש לא תקיפו פאת ראשכם זה המשווה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, ונמצא היקף ראשו עגול סביב, שעל אחורי אזניו עיקרי שער למעלה מצדעיו הרבה, עכ"ל, ובקדושין ל"ה ב' כתב רש"י שאחורי האזנים חלקים הם עד סמוך לגובה הצדעים, [דהיינו שהצדעים יותר גבוהים מאחורי אזניו, ודלא כמ"ש בחומש], והצדעים מקום שער הם כולם, והמשחית שער הצדעים שיהא ראשו מוקף בשוה פדחתו וצדעיו ואחורי אזניו עגול סביב היא הקפה, כאן הזכיר רש"י השוואת ההקפה בשער הראש שמעל אזניו וצדעיו ופדחתו, וזה כתוצאה מהשוואת מקום הצדעים שיהיו מגולחים כאחורי אזניו ופדחתו, ובתו"כ איתא שהצדעים הם סוף ראשו

מבואר גם במשנה שם, וכ"כ בפיה"מ פרק של לחי העליון, וכן הוא הלשון במתני' חולין קכ"ט ב' ופרש"י פרק של לחי אצל הצדעים, והכי מסתברא שנותן לכהן כל הלחי.

ולקמן כ"א א' מחוי ר"ש בין פירקי רישא והיינו ג"כ כמשנ"ת, דבמקום חיבור הראש לפנים זהו מקום הפאות, ויש לדקדק למה לא הביאו דברי רב ששת בברייתא דהמשווה צדעיו לאחורי אזנו, ואפשר דעיקר מה שהוצרך ר"ש להראות בידיו ה' בהא דזקן חמש, ואגב זה אחוי גם בראש, ופיסקא דזקנו חמש היא לקמן, א"נ לפי שר"ש לא אמר דבריו על הבריתא דזה המשווה צדעיו כו' ולא על הבריתא דזה שכולת הזקן, אלא על המשנה, לכן לא הביאו דבריו שם.

### **בפסק השו"ע שהוא באלכסון עד סוף גובה פדחתו, ובמה שעושים הפיאות מרובעות, ובפוסקים בשם האר"י**

**בשו"ע יו"ד סי' קפ"א ס"ט** כתוב שיעור הפאה מכנגד שיער שעל פדחתו, ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא כו', מבואר שהוא מפרש שהפיאות מגיעות עד סוף גובה הפדחת שהוא מקום התפילין, ולפ"ז המשווה צדעיו לאחורי אזניו ולפדחתו היינו באלכסון מאחורי אזנו עד סוף גובה פדחתו, וכן שמעתי מאמרו"ר זללה"ה ובשם מרן זללה"ה, ואמר שמה שעושים הפאות מרובעות ולא באלכסון זהו עיטור הפאות, ובדואי שכן יש לנהוג למעשה, אבל מסוגיא דשמעתין נראה כמ"ש בבית לחם יהודה בשם האר"י שהיה מניח הפיאות עד שליש מגובה המצח, וכתב ששליש המצח הוא מקום החלק שיש בראש משני צידי המוח, [וזהו מה שקורין רקה וצדעין, וגם היה מגביה מעל האוזן מעט בשטח זה, שלא היה מצמצם רק בשיעור שכנגד החלק שבאחורי האוזן], וכן ראיתי מובא

**בשבת ס"ג ב'** ציץ כמין טס של זהב ורוחב שתי אצבעות ומוקף מאוזן לאוזן, ובתרגום יונתן ויהי על פדחתא דאהרן מן צידעא לצידעא, וזהו מאוזן לאוזן שבגמ'.

**ונפ"מ נמי** לחומרא שאם השאיר השער שכנגד המצח בכל גובהו, וגילח רק למטה כנגד אחורי אזנו מיקרי מגלח פאת ראשו, ולא מהני ארבעים שערות ששם כלום, שאין זה מקום פאת הראש, ובמקום הצדעים מובן ג"כ ארבעים שערות שכתב הרמב"ם, שהרי מקום זה צר וניכר בו ארבעים שערות, [ועי' ב"י סי' קפ"א שהעיר בזה], אבל בגובה הראש שכנגד המצח הרי מנין זה מצומצם, ואינו ניכר כ"כ, [ובאמת הרמב"ם לא הזכיר פדחתו ואחורי אזנו אלא שמגלח צדעיו, ופשוט שלשון זה מתפרש רק בצדעים ולא עד גובה פדחתו], ואמנם אפשר להבין דסגי בשתי שערות, אבל ההנהגה המעשית שקבעו חכמי הדורות שלפני הרמב"ם מובנת יותר במקום שגידול השערות צר, ובתוספתא פ"ג ה"ז אחד בראש הצד [ובבכת"י ובתו' והראשונים הצידעא] מכאן ואחד בראש הצד [הצידעא] מכאן, ועי' להלן מהיכן מתחיל הזקן.

**ובתוספתא דנגעים פ"ד ה"ט** הובא בר"ש פ"י מ"ט תניא איזהו הראש ואיזהו הזקן מן הפרק של לחי ולמעלה זהו הראש, מן הפרק של לחי ולמטה זהו הזקן, מלפניו מותח את החוט מאוזן לאוזן כל שמן החוט ולמעלה זהו הראש, וכל שמן החוט ולמטה זהו הזקן, ומשמע שמתחלת האוזן למעלה נשלם הראש, שלא ביאר התנא שמודדין מאמצע האוזן מקום שעצם הלחי בולט, וא"כ סתמא מתחלת האוזן קאמר, ונמצא שמקום פאת הראש קצר מאד מסוף עצם הגולגולת עד תחלת עצם הלחי הבולט כנגד תחלת האוזן, וזה פשוט שמקום הבליטה נקרא לחי שבמציאות הלחי מגעת עד לשם וזה

מכות, וכ"מ ברמב"ם שהזכיר רק הצדעים ולא הזכיר פדחתו כלל.

### ביאור ב' אופנים במקום פאת הראש

לשון קצרה, בבירור מקום פאת הראש, מצינו ב' אפשרויות, א' עד סוף גובה המצח כלשון השו"ע מכנגד שער שעל פדחתו, בגובה מקום הנחת התפילין, ומשם באלכסון מע"ג אחורי אזניו, ב' כנגד שליש המצח שהוא כנגד גובה המקום החלק שמעל האוזן, ורק הקו הצר הזה נקרא פאות, וממנו ולמטה עד שמתחיל הזקן, לפי א' מיושב יותר ההיקף כלפי כל הראש, שאם נוטל השער באלכסון מע"ג אחורי אזנו עד סוף גובה מצחו, נעשה הראש בעיגול, אבל לפי ב' גם לאחר שנוטל כל שער הצדעין עדיין אין הראש עגול, אלא זוקף ביושר מגג הצדעין לכוון סוף המצח, ואין כאן צורת עיגול רק צורת מדרגות, אלא שנסתלק הבולט ביותר, שהם הצדעין, לפי ב' מיושב טפי ענין כי פרקי דרישא שהמקום הנקרא צדעין הוא מקום שנגמר עצם הגולגולת, ולפי א' צ"ל דאע"פ שנמשך עצם הגולגולת למטה ואינו בין פרקי העצמות מ"מ כיון שעצם הגולגולת יורד לכוון למטה נקרא סוף ראשו והם הפאות, לפי א' משווה לפדחתו עיקרו לומר שקו השער שבפדחתו נעשה ישר עם קו השער שמעל האוזן, עי' לעיל פרש"י בקדושין, לפי ב' נאמר רק מעשה הגילוח שיהא העור חלק בצדעיו כמו באחורי אזנו, ולא נחית בפדחתו אלא בזה שאין בה שער, ולא לענין להשוות תחלת גדילת השער שע"ג פדחתו, וקראתו התורה היקף כיון שרק הבולט ביותר מונע ההיקף, אבל היקף הראש המשפע ועולה אינו מעכב כ"כ, כמו שהעורך היורד אחורי אזניו אינו מעכב, וחלק זה מוגדר יותר ליקרא סוף ופאה.

מלקוטי תורה פ' קדושים בשם האר"י שהיה מניח הפאות לגובה כשיעור גובה האזנים ויותר מעט למעלה, וזה כדברי הבל"י, (ולא כעצי לבונה סי' קפ"ב), וזה מתיישב כמש"כ, דמשם ולמעלה זהו עיקר שער הראש ולא מיקרי פאה וסוף כלל, וגם פרקי עצמות הראש הם למטה מחצי גובה המצח.

ולשון הריטב"א שהזכיר שע"י הסרת השער הבולט ממקום צמיחת השער שבראש לפניו במצחו משמע שר"ל מגובה המצח, אבל באמת השער הזה אינו נקרא פאה שאינו בולט למטה כלל, והוא שוה לכל הריבוע שמעל גובה אזנו, וזה אינו פאה אלא עיקר הראש, כמבואר בהדיא בלשון הריטב"א שהשער שבצידעא שיוורד למטה לכוון הלחיים הם הנקראין פאה, ומה שמעל הצדעין עד גובה המצח אינו בכלל פאה, ונפ"מ לחומרא כמשנ"ת לעיל, וכ"מ בריטב"א בתחלת דבריו וז"ל מחוי ר"ש בין פירקי רישא, פי' והם במקום חיבור הראש עם הפנים, שהראש שתי חתיכות מקום השער חתיכה אחת ומקום הפנים והזקן חתיכה אחרת, ומתחברת בצד האוזן מלפניו זו עם זו [כאן מבואר שהחיבור סמוך לאוזן ולא למעלה במצח], והיא נקראת צדעא כי שם סוף הראש מקום חיבור הפרקים, ועפ"ז מתפרש המשך הדברים שאין כונתו לגובה המצח למעלה וכמשנ"ת, ושמעתי שכבר כ"כ בספר שאול שאל סי' צ"ז.

ולשון הראב"ד בתו"כ פאת ראשכם סוף ראשכם ואלו הם הצדעים מכאן ומכאן, פי' מקום שמתחברין עצם הגולגולת עם עצם הפנים והלחיים, מאותו מקום החיבור שער הראש יורד מכאן ומכאן כמין זנבות ואותן נקראות פאות הראש והיינו כי פרקי רישא דמפרש במסכת

ר"א ורבנן בפאות הראש, דלכו"ע בעינן השחתה כדי להשוותן לאחריו אזנו ולפדחתו, ולכו"ע חייב במלקט וברהיטני כיון דלא כתיב בהו לשון תגלחת, ולא ילפינן מזקנו כלום, וגם מסוגיא דנזיר אין ראי' אלא דלא בעינן תער ואפי' מלקט ורהיטני חייב, ולפ"ז גרסינן בתוספתא עד שיקפנו "כ"תער, אבל הדברים מחודשים, ובודאי סתמא משמע דמי שמחייב במלקט ורהיטני בפאות מחייב בהו כעין תער כיון דנעשה מוקף עי"ז, דכיון שסיבת האיסור תמונת הראש ולא שיש חשיבות בשער, מסתברא דכמו שא"צ דרך גילוח, כך א"צ השחתה ממש, דהעיקר שנראה כאילו אין שער, כדחזינן בגמ' דלשון גילוח מתפרש סתמא גם בלא השחתה, שו"ר בקש"ק בשם תור"פ ועוד, שפירשו דפאות חייבין במלקט ורהיטני, ואין חייבין במספרים אפי' כעין תער, כיון שאינו משהו צדעיו לאחריו אזנו.

**בתו' שבועות** שם הביאו סוגיא דנזיר מ"א ב' ששם אמרו דאי כתב רחמנא במצורע יגלח את ראשו, הוה ידעינן שדוחה לאו דהקפת הראש והוה ידעינן שהקפת כל הראש שמה הקפה, אבל לא הוה ידעינן שגילוחו של מצורע בתער דוקא, ולהכי כתב זקנו, ומבואר מזה שעל הקפת הראש חייבין גם בלא תער, ולכן ילפינן גילוח מצורע מזקנו שמבואר בפסוק שמצותו בתער דהיינו השחתה ודרך גילוח לאפוקי מלקט ורהיטני.

**ואפשר** לדחות דבאמת אם הי' כתוב במצורע ראשו ולא היה כתוב זקנו, הי' מתפרש שרק בראשו העשה דוחה ל"ת, דבכל ענין שמגלח דוחה הלאו, [והיינו למדין מזה דראשו שונה מזקנו], אבל בזקנו כיון שיכול ללקט במלקט ורהיטני ולא יעבור על איסור השחתה בזה אין המצוה דוחה את הלאו וכדריש לקיש, ומזה היינו מבינים דהקפת הראש במלקט

**בתוספתא פ"ג ה"ז ואינו חייב עד שיקפנו בתער, הראיות שלא דוקא בתער ובשיטות הראשונים בזה**

ג. **תניא** בתוספתא פ"ג ה"ז ואינו חייב עד שיקפנו בתער, במתני' לא הוזכר ד"ז רק בזקן, [דיטלנו לשון יחיד, ופאה לשון נקבה], ובתוספתא ג"כ קתני פלוגתא דר"א ורבנן רק בזקן, אבל אפשר דמזקן ילפינן לראש, דכיון שבראש לא קתני במעשה התגלחת כלום, אפשר לומר שילמד סתום מן המפורש, ואפשר לומר שאין דינים בצורת ההקפה, ובכל ענין חייב, אלא דבעינן לכה"פ כעין תער, כדי שיחשב שהוא משהו צדעיו לאחריו אזנו ולפדחתו שאין גדל שם שיער, ובתו' שבועות ב' ב' כתבו לפרש התוספתא דמאי תער כעין תער, ודוחק כיון דבתוספתא בסיפא קתני הכי גבי זקן והתם הכונה תער ממש, א"כ הפשטות הוא דגם ברישא תער ממש, אלא דכיון דלא קתני פלוגתא דר"א ורבנן אלא בזקן, יש לדון דבמלקט ורהיטני ג"כ חייב.

**ובאמת** צ"ע דודאי לר"א דפליג בזקן ה"ה בראש, שהרי תער בראש אין לו מקור אלא מזקן, ואיך שנה פאות הראש בתער בסתמא, וזה דלא כר"א, אבל אם הכונה כעין תער ואף במספרים כעין תער ניחא, דקמ"ל שאינו חייב עד שיקפנו כעין תער שישווה לאחריו אזנו ולפדחתו, [ויש לסייע דברי התו' מדתניא בפ"ד יש תולש שתי שערות וחייב משום מקיף, וש"מ שגם בדרך תלישה חייב, ובמלקט שער הנגע ודאי מדאורייתא גם התולש חייב כיו"ט כמו המלקט לבנות מתוך שחורות, אבל כשאינו מלקט לבנות אינו חייב בדרך תלישה לרבנן דר"א שבת צ"ד ב', ומתפרשת שפיר התוספתא שתולש בדרך גילוח].

**מיהו** י"ל דלכך לא שנו פלוגתת ר"א ורבנן ברישא, כיון דבאמת אין מקום למחלוקת

מגלחן לגמרי והשינוי בתער בדרך התגלחת, אבל הרבה מפרשים תער כפשוטו והטעם מפני שאין זה דרך התייפות, (ועי' נדרים ל' ב' דקטנים ג"כ ראשם שחור משיער אלא שאינם נקראין שחורי הראש), וכן מתפרש מיקל בתער בנזיר עולם שעושה תגלחת גמורה כמצות גילוח של נזיר.

ועוד העירו דלצד שהקפת כל הראש לא שמה הקפה ודאי מסתברא שאפי' אם כל הראש הוקף בכעין תער לא שמה הקפה, כיון שאין ניכר בהקפת הפאות שנעשית צורת הראש עגולה, שהרי אין השער ניכר בה, וסתמא משמע דאותה הקפה שמתירה בכל הראש, היא המחייבת בפאות, ולמאי דקי"ל שמה הקפה ודאי משמע שהקפת הפאות כהקפת הראש, מיהו אם נימא דבהא דהקפת כל הראש שמה הקפה נתחדש שהאיסור קשור לשערות אלו, י"ל שרק בזה נתחדש דבעינן השחתה דומיא דזקן, אלא שדוחק לחדש שנשתנה בגמ' מה היא הקפת הראש דכשסברו לא שמה הקפה סברו דסגי בכעין תער, וכשנתחדש דשמה הקפה נשתנה דבעינן תער, ואע"פ שיש לזה סברא, ל"מ כן בגמ', וכמשנ"ת לעיל.

עוד יש להביא ראי' מהתוספתא פ"ד ה"ד יש תולש שתי שערות ועובר משום ארבעה דברים משום נזיר ומצורע ויו"ט ומקיף, והרי לענין כולם א"צ אלא כעין תער, דמצורע מכי נתמעטו משיעורן נדה נ"ב ב' חייב, וכן הנזיר כמבואר נזיר מ' א', וכן ביו"ט, וא"כ סתמות הדברים שגם משום מקיף עובר באותו שיעור.

ועוד נראה דכיון דכעין תער הוי ג"כ שער קצר דומה לתער, א"כ אין סברא להצריך תער דוקא בהקפה, ורק בזקן שקדושתו בעצמו יש מקום להצריך השחתה בתער.

וריהטני ג"כ חייב, אבל לבתר דכתיב זקנו, י"ל שאין לנו לחלק בין פאת הראש לפאת הזקן, ואמנם י"ל דלהכי נקט ראשו לאשמועינן נמי דהקפת כל הראש שמה הקפה, ולא מפני שראשו שונה מזקנו, אבל אין קושיא אם קים לגמ' דאין ללמוד תער דמצורע מראשו, כיון שבראשו אין ד"ז מפורש, ושפיר איצטריך למכתב גם זקנו, לגלות בהדיא דגילוח דמצורע בתער.

ומ"מ אין לסמוך על דחייה זו אלא אם היינו מוצאים בגמ' רמז במקום אחר דגילוח הראש בתער, אבל השתא דלא אשכחן בגמ' אלא צד זה דמראשו לא שמעינן תער, אין לחדש דחייה בזה בגלל התוספתא, ובסתמות הגמ' לא משמע כלל שנשתנה למסקנא דין הקפת הראש אם הוא בתער או לא, ובסוגיא דמכות סתמו הדברים, וגם דוחק לומר שהפסוקים של מצורע הם יגלו לנו דיני הקפת הראש בעלמא.

ועוד נראה דחובה דאקפתינהו לבני דרב הונא לקמן נ"ח ב', לא גלחתם בתער אלא במספרים כעין תער, שהרי מבואר התם שכך גילחה כל הראש, והרי אין דרך לגלח תינוקות בתער, שאין זה יפוי (ואין זו דרך נכונה לתינוקות מפני חוד התער ואין בזה תועלת, ולשון המפרש שהיה זה לחזקם מחולי אינו מובן, דעל מקרה של רפואה לא היה ראב"א מקפיד, וגם אין חילוק לרפואה בין תער לכעין תער, וגם אין ידוע שגילוח מרפא, שו"ר בראבי"ה שכתב כענין שמגלחין שער הראש לחולים וכ"כ הטור סי' קפ"ב דכשמגלח כל גופו ניכר שזה לרפואה), ולא במלקט ורהיטני, אלא במספרים, וכ"נ במו"ק י"ז ב' דגילוח בתער הוי שינוי, דאמרינן התם בתער ולא במספרים והיינו משום שינוי, וכ"כ במ"ב סי' תקנ"א ס"ק פ"ו שמיקל בתער מפני שאין זה יפוי, אלא שהרמב"ן בתוה"א [ענין האבלות אות ע"א], מפרש שם שאינו



כדאיתא התם בנזירות, ולא נתפרש היכן איתא ד"ז דכעין תער מדרבנן, שו"ר שהרמב"ן בתוה"א אות ע"א כתב כן לענין גילוח כל גופו בתער ולענין בית השחי ולא מיירי בפאות כלל, ונראה שאין איסור דרבנן בכעין תער בראש רק בגוף.

**בשו"ע שיש לחוש במספרים כעין תער, בגדר הדבר אם הוא בכדי לכוף ראשן לעיקרן או בפחות מכך, ולמעשה בזה**

ולענין הלכה בשו"ע ס"ג כתוב שאינו חייב אלא בתער וי"א שחייב במספרים כעין תער ויש לחוש לדבריהם, וצ"ע מהו גדר כעין תער, ואפשר שהשיעור כל שאין בו כדי לכוף ראשן לעיקרן, דזהו מה שראוי לתגלחת גבי נזיר לר"א, וכ"כ הרמב"ם בפ"ה מנזירות הי"א דפחות מכדי לכוף ראשו לעיקרו זהו כעין תער, אבל בפשוטו מצות תגלחת בנזיר היא להוריד הכל, ולא רק המשהו שנוסף בכדי לכוף ראשו לעיקרו, מיהו בנזיר ל"ט ב' מבואר שבשבעה ימים צומח כדי לכוף ראשו לעיקרו, וא"כ אינו שער ארוך כ"כ, ולענין דין שתי שערות שנינו נדה נ"ב ב' כמה שיעורין והלכה כדברי כולן להחמיר, וכדי לקרוץ בצפורן או שיהיו ניטלות בזוג הוי פחות מלכוף ראשן לעיקרן, ובפשוטו בשיעור זה לא חשיב כעין תער.

ולשון התו' נזיר מ' א' ד"ה אלא אימא כעין תער שעוקר השער ומשחיתו מעיקרו, וכן משמע שם נ"ח ב' דמיקל כל גופו בתער והיינו כעין תער, ובכדי לכוף ראשן לעיקרן הרי זה שערות גמורות, והרי בהדיא אמרו המשווה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו, וכל שיש שער ניכר לא מיקרי משהו, והש"ך סק"ב כתב שגזור במספרים סמוך לבשר כעין תער, וכ"נ בגמ' מ' א' שאין חייב אלא כעין תער ממש דהיינו כמו תלש ומירט, דהא ר"ח והבריייתא אמרו תער ואין

הריטב"א במכות ובשבועות כתב דקי"ל כהתוספתא והא דאמרין דמראשו לא הוה ידעין תער, היינו קודם שנכתב זקנו, ולא נתפרש מה ענין זקנו שנאמר במצורע ללמדנו דיני הקפת הראש בכל אדם, וצ"ל דכונתו כמש"כ לעיל דאי הוה כתיב רק ראשו, הו"א דאיצטריך קרא לדחיה דראשו, ומינה דמצורע מגלח כעין תער ועובר רק על כל תקיף שחיובו גם בכעין תער, ולבתר דכתיב זקנו ומצורע מגלח בתער, נוכל להקיש הקפה להשחתה דבעינן תער, אבל לא נתפרשו הדברים, איך נלמד ממצורע דיני הקפת הראש, וכמשה"ק לעיל.

וכעת ראיתי ביראים שהביא מהתוספתא דבעינן תער, והאריך בזה, ובסוף הניח בצ"ע מסוגיא דנזיר, ובראבי"ה כתב שמורו הרא"מ נשאר בגמגום מכח סוגיא דנזיר, וסיים ואני דנתי לפניו דראשו דבתער לא ילפינן אלא מראשו דמצורע, שיש לנו לומר איסור דראשו דכל אדם כמצות ראש דמצורע, ומצות ראש דמצורע דבתער לא מצינן למילף אלא מזקנו, וכן מוכח התם למדקדק בהלכה, והודה לדברי, ולא נתפרשה כונתו, ואולי משום דקרא דראשו בא להשמיענו דהקפת כל הראש שמה הקפה, וא"כ הפסוק נחית לדיני לא תקיפו, (והראבי"ה גופיה כתב דהקפת כל הראש מדרבנן, וג"ז צ"ב), ועדיין אין לקבוע דינים עפ"ז, וצ"ת.

הרבה ראשונים העתיקו התוספתא, אבל לא הזכירו סוגיא דנזיר, הבה"ג והרמב"ם וראבי"ה וה"ר יהונתן והרי"ד והסמ"ג והחינוך, אבל מי שהביא הסוגיא דנזיר מסיק לאיסור, מלבד הראבי"ה והרי"ד והריטב"א גם בשם הרא"ה.

וראיתי באורחות חיים שכתב בשם הסמ"ק דכעין תער אסור, וסיים וכן נמי כתב הרמב"ן וז"ל והחמירו במספרים כעין תער מדבריהם



**שם** א"ל ראב"א לר"ה ודידך מאן מגלח להון, לא קאמר מאן מקיף להו, כיון שעשו להם הקפת כל הראש, [נשו"ר שהרי"ף העתיק מאן מקיף להון], וכיון שהתיר רק לחובה ש"מ דהקפת כל הראש שמה הקפה, ואפשר דר"ה לא מיחה בידה, אבל לא סבר שכ"ה לכתחלה, ובזה מיושב טפי קפידת ראב"א.

**שם** במאי קמפלגי כו' פי' דר"ה סבר דכיון שהתירה תורה לאשה לגלח את הגדול ש"מ דהיתר גמור הוא, וראב"א סבר שההיתר הוא רק מפני שקטן לאו בר חיובא הוא, ואחד האיש ואחד האשה שוין בזה וכיון שיש בזה קצת איסור כמו כל חינוך דקטן לאו שפיר עבדא שגילחה אותם, ולכאורה הקפידא היתה אליבא דראב"א, שאם לדידיה מותר, ור"ה שרי לה לאקופניהו, לא הי' מקפיד עליה, וצ"ע בתו' שכתבו שהקפיד עליה לשיטת ר"ה, [נשו"ר בבהגר"א יו"ד סי' קפ"א סק"ח שכתב דראב"א אסר לאשה להקיף את הקטן משום דס"ל שאם מקיפה את האיש חייבת וזה כמש"כ], ומסתברא שר"ה ג"כ לא התיר אלא להקיף את הקטנים, אבל להקיף את הגדול שהוא בר חיובא אין להתיר אפי' ע"י אשה, גם אם נימא שע"י אשה אינו עובר בלאו, וצ"ע בזה, דבסברא נראה יותר דמודה ר"ה דאסור מדאוריתא בגדול, ואפ"ה התיר לאשה בקטן, כיון שהתורה פטרה.

**ומשמע** לגמ' דראב"א פליג על ר"ה וסבר דהמקיף את הקטן פטור, ואשה המקפת את הגדול חייבת, ולדידיה אין האשה נפטרת כיון שהגדול חייב, דחיוב המקיף נקבע לפי חיוב הניקף, ולר"ה אזלינן בתר חיוב המקיף אם יש בו חיוב ניקף.

**ופשוט** שאין ללמוד מהיקש זה לענין תער, שההיקש קאי לגבי הגברא דלאותו אדם שאמרה תורה לא תשחית אמרה ג"כ לא תקיפו,

מפרשין לה כעין תער וודאי משמע כעין תער ממש עד שיכולין לשנות בזה סתמא ובתער, ואמנם במתני' קתני נזיר שגילח בין בזוג בין בתער או שספסף כל שהוא חייב, מ"מ מתפרש בזוג דומיא דתער, ובירושלמי פ"ו ה"ג אמרו מנין לרבות את המספסף ואת המספרים, ומ"מ לענין סתירה אינו סותר אלא זה בלבד דהיינו תער, וכ"ה בהדיא במדרש רבה, וכבר הקשו תו' שזה כסותר לסוגיא דלעיל ל"ט ב' דבלא הניח כדי לכוף ראשן לעיקרן סותר, ומשמע אפי' במספרים, דלא מצינו מעלת תער כשאינו מגלח עד הסוף, וכ"ז צ"ת בסוגיות שם, ועי' בספר בשו"ת שאל שאל סי' צ"ט בזה, וציין למ"ש בסי' ק"ל ואינו תח"י.

**ומ"מ** לענין מעשה אין להקל בפאות הראש פחות מכדי לכוף ראשן לעיקרן, אע"פ שלהתו' סגי בפחות, ולהרמב"ם אין איסור אלא בתער, וא"כ לכו"ע שרי בשיעור כזה, אבל מ"מ ראוי להחמיר, להשאיר שיעור שער שצומח בשבעה ימים, וכן מטו משמיה דמרן זללה"ה, וכ"כ היש"ש יבמות פ"ב סי"ח שלא לגלחם גם שלא כעין תער, וכ"כ הכת"ס בשם תשובת חת"ס שיש להניח כדי לכוף ראשן לעיקרן.

**נזיר נ"ז ב' אר"ה המקיף את הקטן הרי הוא חייב, ביאור פלוגתת ר"ה וראב"א**

**ד. נזיר נ"ז ב' אר"ה** המקיף את הקטן הרי הוא חייב, ר"ה סבר שיש איסור להקיף את בני ישראל, וקטן ג"כ בר ישראל הוא, אבל אשה שאינה בכל תקיף מותרת להקיף גם את הגדול, ולא נתפרש טעם מצוה זו, שאם רצון התורה שבנ"י לא יהיו מוקפין אין ראוי להתיר לאשה לעשות כן.

**הרי"ף** במכות העתיק איתמר המקיף את הקטן ר"ה אמר חייב וראב"א אמר פטור א"ל ראב"א כו' והלכה כר"ה.

הכל מעשה אחד, כמו לר"א בנטל כל פאות הזקן בב"א מכות כ"א א', וא"כ אתא קרא דראשו לומר דמצורע רשאי לגלחו בזא"ז, ולמה הוצרכנו להיתר זה שלא לצורך, שהרי בקל יכול להתחיל מכוון ראשו, וטעם ההיתר יתפרש כיון שזו תגלחת מצוה הרי תחלת ההקפה שמצד הפאות מבוררת כבר שהיא ע"מ להמשיכה לקיים המצוה, אבל אכתי הדברים מחודשים, ויותר נראה שרבא אמר כן לבאר דליכא למימר דכו"ע לא שמה הקפה, ולכן לא אמרינן "אלא" אמר רבא, כיון שלא היה ס"ד דרבא לאוקומי הכי לקושטא דמילתא, רק לבאר דל"פ בדין הקפת כל הראש, וממילא מוכח דלכו"ע שמה הקפה.

### ביאור הנדון אם הקפת כל הראש שמה הקפה

הנדון אם הקפת כל הראש שמה הקפה, אפשר לפרש שהנדון אם כונת התורה שלא לגלח הפאות, ואמרה האיסור בלשון הקפה, אבל הכונה לאסור גילוח הפאות, או שהאיסור הוא להקיף הראש יהא עגול סביב, וכשגם הראש מגולח אינו נעשה מוקף בנטילת הפאות, דצורת ההיקף ניכרת ע"י שבראש יש שערות וגילח את הפאות, ואפשר להוסיף שבזה תלוי אם הקפת הראש צריכה תער, שאם האיסור מפני שער הפאות בעצמו, יש מקום לומר דבעינן נמי השחתה, אבל אם האיסור להקיף הראש, הרי בכל צורה שהראש נראה מוקף סגי בזה, ולכן גם כעין תער אסור.

ופשטות הדברים דכיון שהתורה לא הזכירה בפאות לא גילוח ולא השחתה, א"כ משמע שהאיסור משתייך לראש, ולא מפני שיש לתורה ענין בקיום שער הצדעין, וכשגילתה תורה במצורע שהקפת כל הראש שמה הקפה לא נשתנה מהות האיסור שהוא להקיף את הראש, ואדרבה מדאיצטריך קרא לאשמועינן דהקפת

אבל לענין הביאור מהו הקפה, אין משמעות לדמותם זל"ז כלל.

### בפסק הרמ"א שקטן מותר להיות ניקף מן העכו"ם, למה אין משום אמירה לעכו"ם

שו"ע סי' קפ"א ס"ה בהגה וקטן מותר להיות ניקף מן העכו"ם, דלא גרע מאשה, דהא קי"ל כר"ה דשרי, ובפ"ת סק"ב הביא מתשובת בית אפרים שהקשה דאמירה לעכו"ם אסורה מדרבנן בכל התורה, וי"ל דשאני הכא שיש לעכו"ם פטור נוסף שאינו בהשחתה והקפה, ובכה"ג לא דמי לאמירה לעכו"ם בכל התורה, כמו שמוכן שמותר לומר לנכרית, כך מותר לומר לנכרי, שלא אסרו אלא מעשה איסור, אבל כאן שאצל גוי זה מעשה היתר מסיבה אחרת, אין לאסור, שלא אסרו מעשה איסור ע"י גוי אלא כשההיתר מפני שהוא גוי בלבד, אבל כשהמעשה אצלו מותר יש להתיר, למה הדבר דומה לגוי גבוה שאמר לו ישראל להעביר חפץ ברה"ר חוץ לד"א בינוניות שאצל הישראל זו מלאכה אבל הגוי שד"א ידיה גדולים דבידיה משערינן (עירובין מ"ח א') אין זו מלאכה דשפיר רשאי הישראל לצוותו להעביר, כיון שאינו מצווה לעשות מלאכה כלל, ויש מקום לבע"ד לומר שכאן הפטור מפני שהוא נכרי, מ"מ נראה דלא דמי דהפטור שלו משום נכרי משוי ליה כאשה נכרית דשריא.

### שם נ"ח א' אמר רבא דכו"ע הקפת כל הראש לא שמה הקפה וכי אתא קרא כו'

שם נ"ח א' אמר רבא דכו"ע הקפת כל הראש לא שמה הקפה וכי אתא קרא כו', הדברים צ"ב שהרי כל אדם ג"כ אי גלחיה בחד זימנא פטור [לשון בחד זימנא צ"ב, דהו"ל כיון דאילו גילח ברישא והדר הקיף, אלא דלצד זה לא מיקרי הקפה כיון שכבר גילח את ראשו, ולכן קרי ליה גילח בחד זימנא, א"נ אם לא הסיר ידו מיקרי

הראש שמה הקפה, שפיר כתב לה קרא, ואי לאו הכי אפשר שלא הי' נכתב ד"ז בהדיא, אלא היה מתבאר למשה בסיני דה"ה כל הראש, ויש להוסיף דנפ"מ נמי לענין המצורע שיכול להתחיל גילוח ראשו בפאות, כיון שגם אם יתחיל בראש תחלה יעבור על הלאו בהקפת הפאות.

### בדין סירוק פאות הראש, ובדין תולש בכלי או ביד

ה. בדין לסרק פאות הראש דחשיב מתכוין לתלישת שיער כדתנן נזיר מ"ב א' נזיר חופף ומפספס אבל לא סורק, כתב הגרע"א דא"כ להסמ"ג דבכל שתי שערות חייב יהא אסור לסרוק הפאות, כמו בנזיר, דלמ"ש תו' שבועות ב' ב' נזיר מ"א ב' דפאות הראש אסורין אף במלקט ורהיטני ומספרים, א"כ אף התולש חייב, ואיך יסרוק הפאות הרי הם כנזיר דסורק אסור.

ו. כתב אאמו"ר זללה"ה בשבועות שם דאין לאסור בשתי שערות אלא באופן שניכר חלק שנעשה חלק וניקף ע"י תלישתן, אבל הסורק שמוציא שערות מתוך השערות המחוברות לא חל ע"ז שם הקפה כיון שכל הפאה בולטת כדמעיקרא, ול"ד לנזיר שיש איסור תלישה מפני השערות עצמן, ולא מפני צורת ראשו, כמו כאן שהאיסור הוא להקיף, והעשה דגדל פרע שער ראשו ג"כ מתייחס לכל שעה, אע"פ שנראה מגודל כדמעיקרא גם כשסורק ראשו ונשרו שערות מביניהם, [בדין אם עובר בעשה גם בנשאר יותר מלכוף ראשו לעיקרו, ע"י לח"מ פ"ה מנזירות הי"א ובהגרע"א שם בשם ריב"ש, ובחזו"א שם שעובר בעשה].

ויש לעי' מה הדין בשער הזקן לר"א דחייב במלקט ורהיטני, האם יהא אסור לסרק זקנו, ולא משתמע איסור כזה, ואע"פ שבזקן האיסור

כל הראש שמה הקפה, משמע שזה דין נוסף, ולא טעות מעיקרא בהבנת האיסור של לא תקיפו, דא"צ פסוק מיותר לאפוקי מן הטועים, אבל מאחר שעיקר האיסור להשוות הראש, איצטריך קרא דמה שמקיף גם הראש אין זה משנה דין ההקפה מן הצדעין, שגם בקרח נאמר דין זה, שהמצוה שלא להקיף שני חלקי הראש זל"ז, בין אם יש שער בכל הראש או לא, ולפמש"כ בסמוך אין זה פסוק מיותר לגמרי, ושפיר אשמועינן אגב אורחיה ד"ז.

ואפשר להסביר הנדון בלי טעמא דקרא, אלא כיון דכתיב פאת ראשכם הר"ז משמע שמקום זה מוגדר כסוף הראש, וכשאין שיער בראש אין השער שבמקום זה נקרא סוף שער הראש, כיון שאין בראש שער כלל, ונפ"מ שאם גילח מע"ג הפאות והשאיר הראש כולו בשער, דבכה"ג לא מיקרי הקפת כל הראש, אע"פ שסמוך למקום הפאות אין ניכר שגילוח הפאות שינה בצורה של מקום זה, מ"מ כיון שיש שערות ברוב הראש, נקרא שפיר מקום זה סוף הראש, והכי מסתברא שלא דנו אלא בכל הראש.

הרמב"ם בסה"מ כתב שדרך הכומרים להקיף הראש כשהוא מגודל בשערות, והחינוך כתב דאפשר שהחמירה תורה בדומה לדומה שלא לעשות כמעשיהם בשום ענין גם באופן שאין הראש מתאים להקפה.

עיקר הדברים שאמרו בגמ' נזיר מ"א א' דאיצטריך למכתב ראשו לאשמועינן דהקפת כל הראש שמה הקפה צ"ב, דדוחק לומר שדיני הקפת הראש נכתבו בפרשת מצורע, ואפשר לומר דנוח לכתוב את ראשו ואת זקנו טפי מלכתוב זקנו לחוד, דלכתוב את כל שער את זקנו ואת גבות עיניו נשמע דבר חסר שלא הוזכר הראש, ולכן סגי בטעם כל דהו לכתבו, וכיון שיש מזה תועלת לידע הדין דהיקף כל

אינו חייב לרבנן שבת צ"ד ב', ואין לומר שתולש שער צהוב שאני, דאכתי מלא פי הזוג שתיים לא נאמר אלא במגלח בזוג ולא בתולש, וא"כ הוה סגי לחייבו בשערה אחת, דהא בכולהו משום יו"ט קתני שתי שערות, כמשנ"ת לעיל סק"א ג', וצ"ל דנקט תולש משום דבכולהו בעינן כעין תער, ולכן לא נקט גוזז, אבל ביו"ט תתפרש בנוטלן בכלי כאורחיה, ומ"מ מיושב יותר אם חייב בכולן גם בתולש ממש, דלא חשש ליו"ט דפטור בתולש, אבל אם גם המקיף פטור, לא הו"ל למיתני תולש, [וכ"ז כפי' תו' דהתוספתא דפ"ג בכעין תער].

שו"ר בשו"ת שאול שאל סי' ק' שכתב דבתולש בכלי לכו"ע חייב בשבת וציין לירושלמי שבת פ"ז ה"ב ובזה מיושב התוספתא בפשיטות, [ולא הי' תח"י המשך התשובה, אבל במתני' שבת צ"ד ב' פרש"י וכן שערו שתלשו בידו, וברישא דמתני' הנוטל צפרניו מבואר בגמ' דבכלי חייב, אלא שבצפרניים הכלי כזוג בשער, אבל מלקט אע"פ שהוא כלי הרי הוא תולש, וא"כ י"ל דלאו אורחיה הוא, אבל כיון דמצינו שר"א סבר דהני נמי גילוח עבדי ש"מ דכלי עדיף, ואין לומר דר"א לשיטתו דמחייב בשבת שם ביד, דהא הכא כתיב גילוח וזה שייך רק בכלי], והביא שם דברי ר"ח דאפשר שהלכה כר"א, ואפשר שהירושלמי פסק כר"א, וכ"כ בשם מנח"ח וערוך לגר דתולש ג"כ חייב, וצ"ע בתשובת חת"ס בזה, ומ"ש החת"ס דהא דנזיר חייב בתולש מפני שכתוב גדל פרע, יעוי' בשו"ת שאול שאל שם שכתב מדלוקה ש"מ דחייב משום לא יעבור, ועי"ש שהרבה לתמוה בכל הראיות של החת"ס.

### בדין הקפת פאות הראש בסם

בדין הקפת פאות הראש בסם לכאורה יש לאסור כמו מספרים ותלש ומיטר, דדוקא היכא דבעינן תגלחת אמרינן דסם לאו גילוח מיקרי,

בשער עצמו, ולא בהקפת הראש, מיהו י"ל דאף לר"א תלישת שער מותרת דדוקא מלקט ורהיטני עבדי גילוח, אבל לא תלישה, ול"ד לנזיר שחייב בתולש משום דכתיב לא יעבור ולא כתיב לא יגלח, וזה לדעת רש"י דמלקט הוא ג"כ כעין סכין, אבל לדעת הרמב"ם דמלקט תולש השער ע"י תפיסתו במלקחים, א"כ היינו תולש, וכ"מ בכלים פ"ג מ"ח דמלקטת היינו שתי שיני מסרק שתופסין בהן השער, וכתב הר"ש שם דהיינו מלקט ורהיטני דמתני', וכ"כ הרמב"ן בתורת האדם [ענין האבילות אות ע"א] דמלקט יש בו השחתה ואין בו גילוח דכל שער ושער מלקטו ועוקרו לעצמו, מיהו ק"ק מ"ט חשיב לר"א דהני נמי גילוח עבדי, הרי זו פעולת תלישה ולא חיתוך.

ואפשר לומר דבזקן דכתיב ולא תשחית את פאת זקנך לכו"ע אינו עובר אלא כשכילה כל השערות, דלשון השחתה כולל שלא ישארו שערות כלל, וכ"נ ברא"ש ובטור ובר"י שכתבו שלא לעשות כאותם שמניחין חוט כל שהוא על הפאות כי לפעמים אינו מכוון כנגד הפאות, ומבואר שאם משאיר כל שהוא במקום המכוון פטור, אבל לא הוזכר ד"ז בגמ', ומשמע דפשיטא לגמ' דלא תשחית פאת (זקנך) ופאת (זקנם) לא יגלחו מתפרש שמכלה כל הפאה, ומה"ט אין לאסור בהקפה טפי מזה, אבל לחלק בין שערות שבאמצע שלא ניכרת ההקפה לבין מגלח בצדדין ומקיף מעט, ד"ז אין לו גדר בהלכה.

וכבר נתבאר לעיל סק"א שאין מקור מהתוספתא לאסור כל שתי שערות, וכ"מ ברמב"ם ובטור וש"פ, אבל לתלש כל השערות בידיו אין מקור להקל, ולשון התוספתא והירושלמי נזיר פ"ו ה"ג יש תולש שתי שערות וחייב כו', וכן הדין בנזיר ומצורע, אבל אכתי משום יו"ט

ונסתפק שם אם מהני חילוק התראות לר"א, וכ"ז צ"ת דודאי מהני חילוק התראות לר"א דהיינו דממעט רק בנטלן כאחת, ופירשו בתוספתא פ"ג ה"ז דהיינו שלא הגביה התער מעל הפנים, דכה"ג חשיב מעשה אחד ואין הפאות מחלקות, אבל אם הוא הפריד המעשים חייב על כל פאה בפ"ע, ולרבנן בכל ענין חייב על כולם, וכ"כ הריטב"א בשם תו', וכ"כ תו' שבועות ג' א', וגם בשם הרמ"ה כתב שני תירוצים.

### שם רא"א אם נטלן כו' מה הדין לר"א בנטלן רק אחת, ולמה לא נחלקו בפאות הראש

שם רא"א אם נטלן וכו', קסבר חד לאו הוא, הלשון מוכיח דה"ה אם נטל רק פאה אחת חייב, וכ"מ בתוספתא דמגביה ונוטל חייב על כל אחת ואחת, אלא דכיון שיש עליהם רק לאו אחד לא מתחלקין הלאוין מכח הפסוק, ורבנן סברי כיון דחייב על כל אחת לחוד, חייב נמי חמש כשעשאן בב"א.

ולפ"ז מיושב הא דמשמע דלא פליג ר"א אלא בזקן דשייך שיטלנו בב"א בלי להגביה ידיו, אבל בפאות הראש שהם בהכרח שני מעשים בשתי ידיו, מודה ר"א דחייב שנים, ולכן נשנו דברי ר"א בסוף בזקן ולא מתחלה בראש, ובריי"ף ובמשניות הגרסא אם נטלו לשון יחיד, ואף לגרסת נטלן הר"ז קאי על כל פאות הזקן, וביותר נראה כן בתוספתא דלא שייך לומר דאתרוייהו קאי ושנה דבריו בסוף, כיון שהפסיק באמצע בכמה דינים, ועוד דאי אתרוייהו קאי מ"ט קתני חייב אחת הול"ל אינו חייב אלא אחת על הראש ואחת על הזקן, (ועריטב"א בשם הרמ"ה שבראש אפשר טפי בב"א, ועמש"כ בדבריו לעיל), שו"ר בספר אמו"ר זללה"ה במתני' כ' א' דפשיטא ליה דר"א אתרוייהו פליג, [ובאמת כבר כתבנו בסק"א שכ"נ בריב"ן ובתו' שבועות ג' א' וכ"נ בריטב"א בשם הרמ"ה],

ואפי' לר"א דתלישה דמלקט ורהיטני חשיבא גילוח, אבל סם אינו גילוח, כדאמרין נזיר מ' א' דנשא עבורי שער בעלמא הוא, וכ"כ הריטב"א בשם הרמ"ה כ' א', אבל לענין פאות הראש י"ל דבכל אופן שמקיף את הראש חייב, להסוברים דמלקט ורהיטני חייב, ובגליון מהרש"א הביא בשם בנו של הגר"ב דשרי, אבל שם מייירי בזקן, והרש"א שהעתיק ד"ז בריש הסימן דמייירי בפאות הראש, נראה שכתב זה כציון בעלמא לעיין שם בנוגע לסימן זה, אבל חסר שם ציון דקאי רק אזקן אבל בפאות הראש אין היתר זה, ואמנם לא חמיר טפי ממספרים כעין תער, אבל כיון שנפסק בשו"ע לחוש לדברי האוסרים וכמשנ"ת לעיל סק"ג ראיות לזה, לפ"ז אף בסם אסור, וצריך להזהר בזה עד אמצע האוזן בעצם שמתחיל הזקן, שזה מבואר בתוספתא דנגעים שמהחוט מאוזן לאוזן ולמטה הוי זקן, והיינו מהעצם של הלחי העליונה, ולמטה מזה דינו כזקן לענין היתר סם.

### מכות כ"א א' ועל הזקן שנים כו', בהא דלא קתני על הזקן חמש

ו. מכות כ"א א' ועל הזקן שנים כו', הריטב"א בשם הרמ"ה דקדק מ"ט לא קתני ועל הזקן חמש, ובפשוטו נראה שזה מיותר דהא קתני בהדיא שנים ושנים ואחת, אבל בראש אם היה שונה ועל הראש אחת מכאן ואחת מכאן לא הוה ידעינן דמלקויות קאמר, אלא הוה ס"ד שצריך להסיר את שתי הפאות, לכן הוצרך לשנות דלוקה שנים, ואח"כ ממילא מובן דה"ה בזקן חמש, ויש ספרים דגרסי על הזקן חמש, ונראה שזה אגב על הראש שנים, וכמ"ש הריטב"א ומלאכת שלמה, וכ"כ מכת"י הרמב"ם במשניות ובסה"מ.

והרמ"ה תירץ דלא משכח"ל חמש בב"א, מיהו לר"א גם בזא"ז בלי הפסק מיקרי בב"א,

אבל בזקן אין מתאים לשון שביל, כיון שיש חמש פאות שהם בכלל שבולת, דהא תניא פאת זקנו סוף זקנו ואיזהו סוף זקנו שבולת זקנו, הרי מבואר דחמש הפאות נקראין שבולת, וכדפי' ריב"ן, וכ"מ בתוספתא דנגעים פ"ד ה"ט דמפרש התם איזהו זקן, ומסיים דכ"ז לדיני נגעים ונזיר אבל על הזקן אינו חייב אלא על שבולת של זקן בלבד, וש"מ שכל המקומות החייבין בזקן נקראים שבולת, [אבל הרבה ראשונים פי' שרק הסנטר נקרא שבולת, כנראה משום דקשיא להו לשון שבולת, כ"נ בר"ח וברמב"ם וראב"ד ועוד, אלא שהדבר קשה בלשון הגמ' והתוספתא], - וז"ל התוספתא ואיזהו הראש ואיזהו הזקן, מן הפרק של לחי ולמעלה זהו הראש, מן הפרק של לחי ולמטה זהו זקן, מלפניו מותח את החוט מאוזן לאוזן כל שמן החוט ולמעלה זהו הראש מן החוט ולמטה זהו זקן.

ולכן נראה דבחמש פרקי הזקן העצמות בולטים, והשער הצומח עליהם נראה כשבולת של חטה, [וכ"כ הב"י בשם הסמ"ג שיוצא השער באותה הבליטה כעין שבולת, אלא דמשמע דקאי רק על הסנטר], והוא הסוף של הפרק הזה, וחייב רק על הפאות שהם חמשת הבליתות, אחת כנגד אמצע האוזן, [ונקראת פאה שהוא הקצה אע"פ ששם מתחיל הזקן מ"מ נקראת גם פאה וסוף], ואחת למטה במקום בליטת לחי התחתון לתחת האוזן, [ששם מתחיל הזקן השני של הלחי התחתון], ואחת בסנטר, ולשון הריטב"א כ' ב' ורש"י פי' ג"כ כי כל פאה ופאה נקראת שבולת, מפני השער הבולט שם או מפני שיש שם קצת בליטת בשר.

והראב"ד בתו"כ ביאר דאע"פ שכל הלחי התחתון עם הסנטר עד אמצע האוזן, מקום חיבור הלחי התחתון לעליון, הכל עצם אחד, ואפ"ה נקראין בי פרקי דדיקנא כיון שעשויין

וקשיא ליה שע"כ הוא מפסיק בין פאה לפאה בראש, ואפי' נוטלן בשתי ידיו בב"א נראה דשני מעשים חשיבי.

מה שנקטנו דבראש א"א בב"א היינו מפני שהראש מפסיק בין הפאות, משא"כ בזקן דכל הזקן דבר אחד הוא, אע"פ שהתורה מחייבת על הפאות של הזקן בלבד שהם הנקראין שבולת [והיה מקום לדון שכל פאה חייב על סופה אבל ה"ה אם נשאר באמצע וגילח השבולת שהוא הבולט פטור, ואף אם נימא דחייב מ"מ כל הזקן פעולה אחת היא, משא"כ בראש] מ"מ כל הזקן שייך לפאות שלו, ואם נימא דכל שעוסק בגילוח חשיב פעולה אחת א"כ גם בראש משכח"ל בב"א, מיהו ודאי בעיקר הדין אי משכח"ל בב"א אינו חייב אלא אחת לר"א, כיון דבחד לאו נכתב.

### שם מחוי ר"ש בין פרקי דדיקנא, ולעיל כ' ב' ואיזהו סוף זקנו שבולת זקנו

ז. שם מחוי ר"ש בין פרקי דדיקנא, ולעיל כ' ב' תניא ואיזהו סוף זקנו שבולת זקנו, והנה בין פרקי דדיקני הדבר מובן שכל עצם של הזקן יש בה תחלה וסוף, וסוף העצם נקרא פאה, והזקן בעצמו מתחלק לשלשה חלקים, כיון שהלחיים מתחלקין זה מזה, ונמצא שיש לכל לחי פאה, דהיינו מקום שמכירין בו את הסוף, ולא נתפרש מהו לשון שבולת, דמצינו שבולת הנהר בסוף פ"י דטהרות, וענינו חוזק הנהר ומקום מרוצתו, כמו אל תשטפני שבולת מים משבולת הנהר עד נחל מצרים, ופירשו בו מלשון שביל, וכן מצינו בירושלמי שקלים פ"ח סוף ה"א בענין הטמאים כשהם מרובים הם הולכים בשבולת והטהורים מן הצד, וכשהם מועטים הטהורים הולכים בשבולת, ולפ"ז שבולת הנהר מקום מרוצת המים מפני שהם הולכים באמצע השביל ואין מעכב מרוצתם.



דייקנא שני לחיים שבראש ושתי השחתות בכל לחי ולחי אחת מלמטה ואחת מלמעלה, וזה כמש"כ.

ויתכן לפרש שכל קו העצם בסופו נקרא שכולת, ולא פירש התנא איזה הם חמש הפאות, אלא לומר שהפאות הם רק בסוף הזקן דהיינו בקו העצם, ויש במקום השכולת חמש פאות, ולפ"ז יתכן גם שכולת מלשון שביל, וגם מלשון שכולט כסאסאה דשיבלתא, והסמ"ק כתב להחמיר בכל סוף עצם, ויש נוסחאות סוף העצם, ומתפרש עצם הלסת, והמיושב בזה הוא שהכולט תחת העין אינו בכלל פאת זקן, רק הסמוך לאוזן, מיהו בלא"ה סגי אם נשאר השער שסמוך לאוזן.

### לענין הלכה בפוסקים, ובמה שנראה עיקר מדברי רוב הראשונים במקום פאות הזקן

ולענין הלכה כבר כתבו הפוסקים ובטוש"ע להחמיר בכל הזקן, אבל בעיקר הדין נראה שרוב הראשונים לדבר אחד נתכוונו, אע"פ שייחסו ללשונם דברים אחרים, וזו דעת בה"ג ור"ח והרמב"ם והראב"ד בתו"כ ורש"י ועוד, דמקום חיבור הלחיים לצדעים במקום שיש בליטה בלחי כנגד אמצע האוזן, זהו פאת הזקן ועיקרו סמוך לאוזן שהשער צומח שם, ועד שם הוא פאת הראש כמבואר בתוספתא דנגעים, ופאה שניה למטה מן האוזן במקום העצם שמתעקם לכיוון הסנטר, והבליטה של העיקום נקראת שכולת, ואחד בסנטר שגם שם בולט העצם.

ולפ"ז השפם למעלה ולמטה וע"ג הלחיים ותחת הלחיים וכל הגרון אינם בכלל זקן לענין השחתה, אע"פ שהם בכלל זקן לענין נגעים, וכמפורש בתוספתא דנגעים שהובא לעיל סק"ב.

בזוית, לכן הם נקראין פאה וסוף, [והביאו הר"ש שם כלשונו בשם חכמי לוני"ל, וכן בעוד מקומות, ומכאן שהחיבור הנקרא ר"ש העתיק מהראב"ד, וכ"מ בכל הספר, ומחברו מיוחס לר' ברוך ב"ר יצחק מחבר פי' המיוחס לראב"ד על מסכת תמיד], ושם מבואר שהשיכולת זה רק הסנטר, שכתב שהרי שכולת הזקן שהוא הזקן הארוך של האדם אינו מקום הפרק כי אותו הנקרא מנטו"ן עצם אחד הוא, ואעפ"כ נקרא פאה והוא סוף הזקן שפירשו במסכת מכות, וכ"כ בהמשך ואחת מטה מטה והוא שכולת הזקן הרי חמש, ומבואר בדבריו בהדיא בענין החמש פאות כמשנ"ת עי"ש, אך מה שנקט דשכולת הוי רק הסנטר, [וכ"נ שפי' ר"ח והרמב"ם ועוד ראשונים], זה קשה בלשון הברייתא שבגמ', ומבואר בתוספתא דנגעים שכל הפאות נקראין שכולת וכמשנ"ת.

ונראה שזו גם כונת ר"ח, אע"פ שכתב שני גבולי השפה מימין ומשמאל, יש גורסים גבולי הפה, ואפי' גרסינן שפה כונתו לקצה הפה עד העצם הבולט, אבל בצידי השפה אין עצם ולא פרק וגם בתוספתא דנגעים נראה שבא לאפוקי שטח הלחיים שאינו בכלל זקן לענין איסור גילוח, וכך מתפרש ברמב"ם, עמ"ש בלח"מ, [ודרכו לפרש כפי' ר"ח], אלא שפי' שכולת רק בסנטר, וא"כ בלחיים כולל כל צד הנצב וכן צד השוכב עד הסנטר, וכ"כ ביראים דלא מצינו שפה שנקראת זקן, ובתו' שאנץ לשון רשב"ם בשם ר"ח ושני גבולי השיניים אחד מימין הפה ואחד משמאלו, וסיים רשב"ם שרש"י לא מנה גבולי השיניים, ונראה בעיני דברי ר"ח, וזה כמש"כ דגבולי השיניים זהו העצם הבולט מבחוץ, ואף להגורסים שפה כונתו כך, דלא קאי על השפם כלל אלא על הקצוות שכנגד השפתיים או כנגד סוף הלחי מבפנים, - לשון הלכות גדולות פרקי



הזקן אינו בכלל המצוה, שו"ר בשו"ת שאול שאל סי' ק"ג שנקט כן בדעת הרמב"ם, ועי"ש עוד בדעת כמה ראשונים כמש"כ סוסק"ג.

**כ"א א' יכול אפי' גילחו במספרים כו', החילוק בין תער למספרים, ודין גילח במספרים כעין תער וחזר וגילחן בתער**

ט. כ"א א' יכול אפי' גילחו במספרים יהא חייב ת"ל לא תשחית, החילוק בין תער למספרים, שבמספרים השער נכנס בין זוג התחתון לעליון ונחתך בעיקר ע"י העליון, ונשאר עובי זוג התחתון שלא נחתך, ולכן אין בו השחתה, אבל תער חותך בסכין בלבד וחידודו דק מאד ומגיע עד העור.

**נראה** שאם גילח במספרים כעין תער וחזר וגילחן בתער חייב, דאל"כ כל אחד יגלח במספרים ואח"כ בתער בזא"ז, ומצינו במצורע שמגלח ביום הראשון וביום השביעי, וחשיב עשה דוחה ל"ת בגילוחו בשביעי כמבואר בגמ' דקרא דראשו וזקנו לאשמועינן דדוחה ל"ת, והני בשביעי כתיבי, ובנזיר ל"ט ב' אמרינן דבשבוע צומח כדי לכוף ראשן לעיקרן, ויש לדחות דהתם א"צ שבעה ימים שלמים אלא אפי' גילח סמוך לשקיעה"ח ומגלח בשביעי שחרית כבר צמח כדי לכוף ראשן לעיקרן, ומ"מ בסברא כל זמן שלא השחית כשחזור ומשחית חייב, אפי' למ"ד נדה מ"ו ב' דשתי שערות האמורות בכל מקום כדי לכוף ראשן לעיקרן, מ"מ בהשחתת הזקן א"צ שיהא שיעור שער בזמן ההשחתה.

**וכבר** כ"כ בנו"ב תנינא סי' פ', וראי' מהא דפשיטא לן דמצורע בגילוחו עובר על הלאו, והרי יכול לגלח תחלה במספרים ואח"כ להעביר תער על כל בשרו, אלא ודאי גם כה"ג עובר בלאו, ומה שאומרים שדעת הנו"ב דפסור אפשר דס"ל שאם גילחם בתער וצמחו מעט וחזר וגילחם אינו עובר פעם שניה, כיון שעדיין

**בנידון כמה שערות ישארו בזקן ולא יחשב משחית, ובר"מ מאיוורא שלא לגלח הגרון בתער**  
ח. יש לעי' כמה שערות ישארו בזקן ולא יחשב משחית, ובדברי רבנו יונה והרא"ש מבואר דחוט כל שהוא אם הוא מכוון במקום הפאות שפיר דמי, שהרי כתבו הטעם מפני שלפעמים אינו מכוון כנגד הפאות, ורבנו יונה בשע"ת קרי להו חטאים מפני שעיקרי פרקי הפאות לא נודע מקומם איה, משמע שמעיקר הדין שרי, אם במניחין חוט במקום הפאה.

**ויש לעי' א"כ למה הזהירו בשם הר"מ מאיוורא**  
שלא לגלח הגרון בתער, מפני חשש שימשך עור הסנטר למטה, הרי אפי' אם ימשך מעט הרי ישאר רוב זקנו, ובקונטרס אחרון להריא"ז וכן בשבה"ל כתבו דבשתי שערות בלבד חייבין, כיון שהשחית את מקומן, אבל הדברים מחודשים דודאי בשתי שערות שכל הזקן קיים לא מיקרי השחתה, ואפי' גילוח בלא השחתה לא מיקרי כשרובו קיים, וכדאמרינן נזיר מ' א' דלסתור בעינן רוב ראשו, ולעכב סגי בשתי שערות, א"כ י"ל דה"נ אינו חייב אם נשתיירו שתי שערות.

**אם הזקן הוא כל אורך עצם הלסת ומחולק לחמש פאות, או שיש חמש שבולות ורק אותם אסור להשחית**

**בסברא** היה נראה שכל אורך העצם של הלסת מאוזן ועד האוזן בכלל זקן, אלא שהוא מחולק לחמש פאות, ובכל אחד מהם אם נשאר מקצת שערות לא מיקרי משחית פאת זקנו, ואע"פ שהזכירו שבולת זקנו דמשמע מקום הבולט, וזה חמש הפאות שהזכרנו, אבל אפשר שהשחתת פאת מתפרשת כמו לא תכלה פאת שדך, שמשחית כל הפאה, אבל בכל מקום שנשאר שפיר דמי, ועי' לעיל סק"ז ד"ה ויתכן, מיהו אין ד"ז ברור והלשונות משמע טפי שיש חמש שבולות ורק אותם אסור להשחית ושאר

במצורע וזקן, דהא לר"א התולש זקן בידו פטור  
אע"פ שחייב בשבת, דמ"מ לא חשיב גילוח,  
וא"כ י"ל דכוותה לרבנן דמלקט חשיב כדרך  
לענין שבת אע"פ שלא חשיב גילוח לענין זקן.

### דין מושך שערו לחוץ ונוטלו בזוג ואח"כ חוזר השער למקומו מתחת לעור

יש להסתפק המושך שערו לחוץ ונוטלו בזוג  
ואח"כ חוזר השער למקומו מתחת לעור,  
האם חשיב עי"ז גילוח שיש בו השחתה, כיון  
שבמצב זה גם הזוג משחית, וזוג דרך גילוח  
הוא, או"ד כיון שמשחית השער לחוץ אינה  
כדרך הרגיל, א"כ גם הזוג במצב זה לא חשיב  
דרך גילוח, ולענין מצות גילוח הכא דסגי  
בגילוח בלא השחתה ודאי דחשיב כדרך, כגון  
בנתק ויפת תואר שא"צ השחתה, אבל לענין  
זקן יש לדון אם חשיב כדרך להגיע למצב של  
השחתה, וגם בתער כה"ג יש לדון, דכיון שלא  
עשה בו מעשה תער לגלח כולו סמוך לבשר רק  
השאר מעט שער, אע"פ שעשאו בתער או"ד  
כיון שנשאר רק מה שעתיד לחזור לתחת העור,  
א"כ שפיר השחית כל השער בגילוחו, והכי  
מסתברא, אלא דצ"ע כיון דבמקום שיש מצות  
תער יתכן שאינו יוצא בגילוח כזה, כיון שבשעת  
גילוח נשאר שיער.

### כ' ב' תני תנא קמיה דר"ח אחד המקיף ואחד הניקף לוקה כו' ע"ס הגמ', ובדין מסייע

י. כ' ב' תני תנא קמיה דר"ח אחד המקיף ואחד  
הניקף לוקה, באמת יש כאן חידוש בלאו  
זה שהמקיף חייב, ואפי' המקיף את הקטן ס"ל  
לר"ה נזיר נ"ח ב' שחייב וקי"ל כותיה, ובסברא  
האיסור על הניקף שלא יקיף ולא ישחית, אם  
מפני שנוהג כגוים, או טעם אחר, אבל העושה  
כן לאחרים אינו אלא גורם לישראל להראות  
כך, ובפרט בקטן דלא בר חיובא הוא, וראב"א  
באמת פטר בקטן, וזה מתאים לסברא זו, אבל

לא חל שם שיער עליו, אבל אם היה שיער גדול  
וחתכו במספרים ואח"כ בתער פשיטא דחייב גם  
לדידה כיון שכבר חל על כל השיער הזה דין  
שיער, וקצת יש רמז בתשובה שם דיש אופן  
שפטור, מיהו נראה יותר דבכל האופנים חייב.

### שם יכול אפי' ליקטו במלקט ורהיטני כו', ושם וקסבר הני נמי גילוח עבדי

שם יכול אפי' ליקטו במלקט ורהיטני יהא חייב,  
לפי מה שפירשו מלקט מלקחיים שהוא  
תולש את השער הדבר פשוט שיש בו השחתה  
אלא שאין דרך גילוח בכך, ויש לעי' מה בין  
מלקט ביד למלקט בכלי, הרי בשניהם הפעולה  
תלישה ולמה חשיב ליה ר"א גילוח, ואפשר דכיון  
שתופס השער סמוך לעיקרו קל יותר לתולשו,  
ואפשר שהוא דוחק את העור או מרחיבו מעט  
שנתלש יותר בקל, ועי' בסמוך.

שם וקסבר הני נמי גילוח עבדי, בשבת צ"ד ב'  
מחייב ר"א אף התולש שערו בידיו,  
ובפשוטו מודה הכא דלא חשיב גילוח, דא"כ  
הול"ל אף התולש שערו חייב, ובדאי דלא גרע  
תולש במלקט מתולש ביד, ועי' דדוקא לענין  
שבת ס"ל דחייב בכל ענין שתולשו, אבל שם  
גילוח שייך רק בכלי, וס"ל דע"י מלקט חשיב  
גילוח אע"פ שהוא תולש, דמ"מ נתלש בקל  
יותר.

ולכאורה ה' נראה דר"א דאמר לעיל כ' ב' שבת  
צ"ד ב' דתולש שערה אחת בשבת חייב,  
היינו לשיטתו שגם במלקט חשיב דרך גילוח,  
וא"כ א"צ מלא פי הזוג כלל, דלאו בזוג תליא  
מילתא, [וכדפרש"י שבת שם ד"ה ר"א דלר"א  
א"צ מלא פי הזוג], אבל כיון דר"א מחייב  
בשבת גם בידיו א"כ ענין אחר הוא שא"צ זוג  
כלל, וא"כ אפשר דלרבנן ג"כ המלקט במלקט  
חייב בשבת כשילקט שתי שערות, דחשיב שפיר  
כדרך למלאכת שבת, אע"פ שאין עי"ז שם גילוח

וממילא גם הניקף עובר בלאו, ואפי' ניקף ע"י נכרי ואשה מסתברא שלוקה לר"י או במסייע.

**שם** רבא אמר במקיף לעצמו ודברי הכל, לשון הברייתא ודאי מתפרש אחר המקיף אדם אחר, ואחד הניקף היינו במקיף לעצמו, וקמ"ל שאם התרו בו משום ניקף לוקה, והריב"ן נקט דלוקה שתיים, אבל אין לזה רמז בברייתא אלא ששייך לדון מסברא אם לוקה שתיים, וסתמות הברייתא משמע שלוקה אחד כמו המקיף, ואאמו"ר זללה"ה כתב דמסברא נראה שאינו לוקה שתיים דסו"ס חד לאו הוא, [ובזה מיושב מה שהשמיט הרמב"ם דברי רבא, ונתקשה בזה בגליון מהרש"א, ולמש"כ נחא דלענין חיוב הניקף למדנו מרב אשי שחייב, ולענין שתיים הרי גם לרבא אינו חייב אלא אחת] ויש להסתפק אם באמת חמיר איסוריה כשעושהו לבדו, כגון שהוא אנוס להקיף אם עדיף שיקיפהו נכרי, וכן במצורע פשיטא דרשאי להקיף בעצמו, ולא אמרינן דעדיף לדחות רק לאו אחד, אלא דאם צריך שיקיפנו ישראל גדול, א"כ לא הרויח במקיף ע"י אחר, דסו"ס שנים עוברין על הלאו, מיהו הרויח שהלאו של הניקף אין בו מעשה.

**שם** רב אשי אמר במסייע ודברי הכל, יש לעי' הא בעלמא קי"ל דמסייע אין בו ממש, ותירץ הריטב"א בשם הרמ"ה דכיון שעובר בלאו אלא שאין בו מעשה, לענין זה סגי במעשה כל דהו לחשבו לאו שיש בו מעשה, וסיים שזה כמו עקימת פיו ושפתיו דחשיב מעשה כיון שהוא עושה כל האיסור, ונפ"מ שאם אדם אחר תופס ראשו של הניקף ומסייע למקיף הרי הוא פטור, מיהו אפשר לאוקומה במסייע שיש בו ממש, כגון שבלא המעשה שלו לא הי' ניקף כלל, כגון שהניקף מנענע את הראש ואחד תופס את הסכין, וע"י הנענוע מתגלח, ומ"מ חשיב המעשה ע"י

בגדול מודה דחייב, ואפשר דכיון דסתם גילוח נעשה ע"י אחרים לכן קבעה תורה האיסור על המקיף, אבל לר"ה דאשה שהקיפה איש פטורה יש בזה חידוש דאיזו קולא יש באיסור שהיא עושה הרי התוצאה שוה, ור"ה התיר לאשתו להקיף את הקטנים, ועי' לעיל סק"ד.

**שם** א"ל מאן דאכיל תמרי בארבילא לקי, ר"ח היה רגיל בלשון זו, כדאשכחן סנהדרין פ"ט ב' בכובש את נבואתו, ואפשר שנותנין את התמרים בכברה לברור הרעים מתוכן, או לסנן בעפר, ומי שאוכלן מתוך הכברה ניכר שעוסק באכילה בלבד, ולכן נקט משל זה למי שאוכל דבר היתר וניכר שאינו עושה שום מעשה אחר למה מלקין אותו, ואפשר שהיה זה משל לשוטה שעוסק בשלו ואינו עושה מעשה איסור להלקותו.

**ועיקר** המשל אינו דומה דהא הכא עבד איסורא בלא מעשה, אלא להבליט שאינו עוסק באיסור שהרי עוסק באכילתו, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שביאר דכונת ר"ח דלאו שאין בו מעשה שאין לוקין עליו הוא לאו קל יותר, ואפי' יעשנו ע"י מעשה יהא פטור, והאוכל תמרי בארבילא היינו מתוך הכברה קודם שבדקן מתולעים כמ"ש העיטור ומקורו ברבב"ד בתשובה סי' ר"ז, ונהי דעשה שלא כהוגן אפ"ה א"א להלקותו ע"ז.

**עיקר** הדבר דמפרשינן ששניהם בלאו, פי' הריב"ן או מלשון רבים לא תקיפו, או דלא תקיפו משמע לא תניחו להקיף, וכ"כ הרמב"ן בשם הראב"ד, ולפמשנ"ת לעיל אליבא דר"ה דקי"ל כותיה, כיון דסתם הקפה נעשית ע"י ספר, קבעה תורה האיסור במקיף, ומ"מ לא נפיק קרא מפשטיה שהאיסור על הניקף שלא יראה כגוי בראשו ובזקנו או טעם אחר, אבל מובן פשוט שרצון התורה שלא יהיו בני ישראל מוקפין,

שבמספרים סמוך לבשר זהו הנקרא כעין תער, ואם השאיר יותר מזה מותר.

**ב. אם** גילח רק פאה אחת חייב, אבל אם נשארו שתי שערות ואפשר דאפי' שעה אחת, לא מיקרי הקפה, והרמב"ם כתב להשאיר ארבעים שערות, וזו הנהגה נכונה, שיהא ניכר לעין יפה, אבל אין גדר כזה בדאורייתא, וגם לא מדרבנן, מיהו י"א שחייב על כל שתי שערות, ולכן כתב בשו"ע שלא לגלח כלום מכל הפאה, מיהו מותר לסרק השערות אע"פ שזה פס"ר שיתלשו שערות, כיון שלא נעשה שינוי בהיקף הראש רק נתלשו מתוך השערות, - אם גילח כל הראש וגם את הפאות חייב. - חולה שצריך לגלח מקום הפאות לפני ניתוח, יגלח רובו כעין תער, וישאיר מעט שערות מפורזות שיגלחם במספרים ולא ירגישו בהם, ועי' לק' דין ג', ואם החולה קטן יגלחנו גוי, או אשה.

**ג. פאת** הראש זהו החלק הבולט מעיגול הראש, וכאשר נוטלין אותו נעשה הראש עגול, ויש לברר א' מהיכן מתחיל השער למעלה, ב' עד היכן למטה, ג' מהו רחבו.

**בדין א'** כתב בשו"ע שהוא מכנגד שיער שעל פדחתו, דהיינו מסוף גובה המצח באלכסון לכוון אחורי אזנו, אבל עיקר הדין נראה שרק מכנגד גובה אזנו במקום שמתחיל שער הראש לצמוח מעל האוזן בקו ישר לכוון המצח, וממנו ולמטה כל הבולט נקרא פאה, וזה הקו הצר שסמוך לאוזן, מתחלת ראש האוזן עד המקום שנקרא זקן, וזהו המשווה צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו שמסיר הבליטה שבצדעים שיורדת בין המקום החלק שאחורי האוזן ובין החלק שבצד המצח הנקרא ג"כ צדעים, וזה מגיע עד כשליש המצח, וכ"כ במנהג האר"י, [ויש מקום לדון שהשיעור עד חצי המצח מקום שהשיעור של הפאות מתמעט ונשאר החלק בצדעים],

המקיף שאוחזו הסכין בצורה שמגלח וחשיב עושה פעולה באחיזה כזו, מיהו ז"א, דבכה"ג חייב הניקף משום מקיף, וגם לא מיקרי מסייע אלא כשבלא מעשהו הי' ג"כ נגמר ההיקף ע"י המקיף, ואאמו"ר זללה"ה כתב כגון שדוחק ראשו אל התער, ומיירי כשהוא רק מסייעו עי"ז, ובלא דחיקתו ג"כ הי' מתגלח, ומרן זללה"ה כתב דכשמעקם ראשו בתנוחה משונה חשיב מעשה, שאם לא יחזיק ראשו בתנוחה זו הי' מתיישר, וכלשון הטוש"ע שמטה עצמו אליו להקיפו, ואינה הסכמה בלבד אלא סיוע למעשה ההיקף, וכל פעולה כזו מיקרי מעשה, מיהו כ"ז מעשה רק לחייבו משום ניקף, דלגבי המקיף הו"ל זה יכול וזה אינו יכול.

#### יא. דינים שנתבאר.

**א. אסור** לגלח פאות הראש, אפי' לתלוש ביד או בסם ואפי' במספרים כעין תער, ואם משאיר בגודל כדי לכופ ראשן לעיקרן מותר, ומבואר בגמ' שבמשך שבעה ימים צומח מתער עד כדי לכופ ראשן לעיקרן, וש"מ שזה שיעור קטן, ומה שקורין מס' 2 שפיר דמי, אלא לפי שיש שינויים בין המכונות בשיעור המספרים יש להחמיר מעט יותר, ואאמו"ר זללה"ה הנהיג להסתפר כל הראש במספר 2 שאם תכנס המכונה בטעות או באונס במקום הפאות ג"כ ישאר שיעור הראוי לפאות, והרוצה לגלח כל ראשו כעין תער רשאי, כיון שעיקר הדין דסגי בנשאר מעט מהפאה, וא"כ אפי' תכנס המכונה בטעות למקום הפאות לא עבר איסור.

**י"א** שאינו חייב אלא בתער, וכ"נ בתוספתא, והעיקר נראה בתלמודן כדעת הרבה ראשונים דחייב גם בכעין תער, וכתב בשו"ע שראוי לחוש לדבריהם, - דעת הרמב"ם דפחות מלכופ ראשן לעיקרן מיקרי כעין תער, ולכן ראוי להחמיר בשיעור זה, אבל דעת תו' וש"פ

ד. הניקף אפי' הקיפוהו אשה או נכרי ג"כ עובר בלאו אע"פ שאין בו מעשה, ואם מטה ראשו לסייע למקיף הרי הוא ג"כ לוקה.

המקיף את חבריו חייב, ואפי' הקיף קטן בן יומו חייב, האשה שהקיפה את הקטן פטורה ויש מתירין, אבל להקיף את הגדול אע"פ שפטורה מ"מ הניקף עובר בל"ת, ועוברת משום לפני עור, וכן הדין בזקן.

ה. פאות הזקן הם חמש ומותר לגלחן במספרים [אבל אם מושך השער לחוץ וחותר במספרים והם חוזרין ונבלעין תחת העור, י"ל דחייב דסו"ס זה גילוח שיש בו השחתה], או בסם, וכן מותר לתלשן ביד או בכלי, ואינו חייב עד שישחית כל הפאה, אבל אם השאיר שתי שערות במקום הפאה מסתברא דפטור, אבל יש מחייבין בכל גילוח אפי' גילח שתי שערות, וגם הפוטרין קראו לנזהגין כן חוטאים, מפני שא"א לידע מקום הפאה בדקדוק, וכתב בשו"ע דיר"ש לא יעביר תער על כל זקנו כלל. – ועי' סוף דין ב' איך ינהג החולה, ובזקן קיל טפי שיגלח רובו בתער וישאיר מעט בכל מקום ויגלחנו כעין תער.

ו. עיקר חמש הפאות א' ב' הם בעצם הבולטת שכנגד אמצע האוזן מכאן ומכאן, ג' ד' בזוית של קצה הלסת הבולטת מתחת האוזן מכאן ומכאן, ה' בסנטר, אבל תחת הסנטר ותחת כל הלחי אפי' למעלה מן הגרון מותר, וכן ע"ג הלחיים והשפם, מלמעלה ומלמטה.

אבל למעשה יש לזהר בתער בכל הפנים ותחת הלחיים, לפי שיש מחמירין.

וראוי להשאיר שערות קצרות, אבל אין הידור באורך הזקן, ואף אהרן הכהן הי' מספר זקנו כמ"ש כריתות ה' ב', [כמ"ש רש"י שם וכ"נ בזהר חדש פ' תרומה, ואין לפרש מספר מדבר,

ואמנם למעשה כבר כתב בשו"ע להחמיר עד סוף גובה המצח, אבל נפ"מ לחולה שצריך לגלח מקום הפאה לפני ניתוח, שידע מה עיקר הפאה, שלא יועיל לו השיער שלמעלה מגובה האוזן שזה נראה לעין כעיקר הפאות, אבל באמת עיקר הפאות למטה מזה, ועי' לעיל דין ב' כיצד יעשה.

בדין ב' לשון השו"ע ועד למטה מן האוזן מקום שהלחי התחתון יוצא ומתפרד שם, אבל לשון זה ניתן לפרשו בשני אופנים, א' מתחת כל האוזן אצל האליה, ב' עד העצם שבולט באמצע האוזן ולשון המאירי כנגד נקב האוזן, וכן נראה עיקר שהמקום הבולט דהיינו העצם שכנגד נקב האוזן הוא נקרא פאת הזקן, ומבואר בתוספתא דנגעים שמוותח חוט מאוזן לאוזן ומשם ולמטה נקרא זקן.

בדין ג' לשון השו"ע וכל רוחב מקום זה, בפשוטו הכונה וכל אורך מקום זה, אבל הרוחב הוא מאחורי אזנו עד גובה המקום שאין שם שיער, ולדברי השו"ע שהגובה הוא בסוף גובה פדחתו, יש למדוד באלכסון מאחורי אזנו עד גובה פדחתו, וכל שמן החוט ולמטה זהו פאות הראש.

ולמעשה נוהגין להוסיף עוד בעיגול או בריבוע מסוף גובה האוזן לכוון הראש עד כנגד סוף המצח, וכל הריבוע משאירין לפאות, ואמר אאמו"ר זללה"ה שמשאירין כן לנוי המצוה ונקרא עיטור הפאות, שעיקר השיעור באלכסון, ונוהגין במרובע, וכן שמעתי בשם מרן זללה"ה.

פעמים ששיער הראש יורד על המצח בצדדין, דהיינו למטה ממקום התפילין ואין לזה דין פאות הראש, ופעמים שהמצח ממשיך חלק ומשפע על גובה הראש במקום תפילין, ואפשר להקל שאין הפאות מגיעות עד לשם, ורק החלק שיורד מן הראש לפניו או לצדדין נקרא פאה, ולא החלק השוכב בגג הראש.

שאינן סיבה שיעלו לעיקרי זקנו בדיבורו, ומה שייד להזכיר דיבורו הרי כל היום עסק בתורה, והרמב"ם בתשובה כתב שאין הידור בלא תעשה כמו בעשה, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה במכתב קבלתי ממרן זללה"ה שאין הידור באורך הזקן, שו"ר בשו"ת חזו"א סי' קנ"ו והדרך הישרה שיבור לו האדם הוא לשייר שערות קצרות ניכרות היטיב עד שנקרא זקנו מגודל כו', ובסי' קנ"ה כתב אבל כשישאירו שערות קצרות אין קפידא וזה דרך הישרה.

שו"ר שהחפץ חיים בקונטרס תפארת אדם כתב בשם המקובלים שעוקר צינורות הקדושה כשגוזז במספרים, וצ"ע דבבאר היטיב סי' קפ"א הביא שהאר"י לא גילח בשום מקום אפי' במספרים, והוסיף שנוהר שלא לתלוש אפי' שער אחת מפני שעוקר צנורות הקדושה, ולא כתב כן על החיתוך במספרים, וכבר הביאו מספר רב פעלים שכ"כ, עוד כתב שם הח"ח שבמדינתו העולם נהגו להזהר בזה, נוכחותו שלא לחתוך ולהניח שערות קצרות, אבל לסדר הזקן אין קפידא, ובהערה כתב ומה שנהגו אבותינו ואבות אבותינו במדינתנו להחמיר בזה שחששו שלבסוף יגיעו מזה לתער, ע"כ הנהיגו שלא להניף ברזל על הזקן כלל, וגם אפשר שחששו לדברי המקובלים שהחמירו בזה, זהו תו"ד ז"ל, ומ"מ נראה שאין הכונה לסידור הזקן כשהוא מגודל הרבה שיהא מיושר, וכ"מ בירושלמי ר"ה פ"א ה"ג ובמדרש הובא בטור או"ח סו"ס תקפ"א ויש גורסין שם מגלחין שערן דעל הזקן מתאים לשון תספורת ולא גילוח.

**וראיני** שהביא שם דברי תו"ר החסיד שפירש מ"ש בברכות י"א א' משל למה הדבר דומה לאחד שאומרים לו זקנך מגודל, אמר להם יהיה כנגד המשחיתים, ופי' שהכונה ששאלו מפני

מה הוא מגודל כל כך, וזה השיבו מפני שנמצא משחיתים אותו לגמרי ועוברים על לא תשחית וגו' לכן הראיתי בהיפוך, נומבאר מדבריו שזקן מגודל הרבה אין משאירין אותו כך, אלא כשצריך לאפוקי מהמשחיתים] וכ"כ הרשב"א ע"פ הירושלמי והתוספתא, וסיים ורש"י לא פירש כן, ולכאורה פשטות הגמ' כפרש"י שפי' שראב"ע אמר לרי"ש אני הראיתי שיפה עשית שהטית, וכנגד זה זקפת לבטל השבח ששיבחתיו אותך, וה"נ אומרים לאדם זקנך משובח ומגודל יפה, והשיב שאני נותנו למשחיתים שיגלחוהו וישחיתוהו, אבל מה שפירשו ריה"ח והרשב"א אינו מובן שהרי ראב"ע תבע את רי"ש למה זקף, ואולי הם מפרשים שראב"ע שיבח את עצמו שהיטה להוציא מלב המשחיתים שלא להטות, אבל הפשטות כפרש"י, וצ"ע, שו"ר בהגהות הגר"א נדפס על הירושלמי שמחק שם תיבות (מה לך) זקנך מגודל, וכתב כפרש"י ודלא כהרשב"א.

**שוב** הערונני דבתוספתא אראב"ע לרי"ש למה אתה עושה היפך ממני, אני הייתי זקוף והטיתי, ואתה היית מוטה וזקפת, והר"ז נראה שאתה מחפש לעשות ההיפך ממני, כמו אדם שזקנו מגודל יותר מדאי, ושואלים אותו למה והוא משיב שעושה כן לאפוקי מהמשחיתים אותו לגמרי לכן הוא מגדלו יותר מן הראוי לעשות היפך מהם, וה"נ נראה שאתה רוצה לאפוקי ממני ולכן אתה משנה ועושה היפך ממני, והשיב לא אה"נ שעשה כן כדי שלא ילמדו לנהוג כב"ש, ולפ"ז ניחא כפי' ריה"ח והרשב"א ולא נתכוין ראב"ע לומר במשל הזה שיפה נהג רי"ש כשהי' מוטה, אלא משל לאדם שעושה היפך מחבירו לאפוקי מדבריו, ולפ"ז מבואר שאין דרך להשאיר זקן מגודל, אלא כשיש לו ענין לאפוקי מהמשחיתים אותו לגמרי.



## סימן כד

## בדיני כתובת קעקע

שגם לרבנן זהו איסור כתובת קעקע, ולפ"ז אין חילוק כ"כ בין ר"ש ורבנן, אלא לרבנן כל סימון לע"ז בצורה או באות מוסכמת אסור, ולר"ש דוקא שיהא מפורש שם הע"ז, ואין לומר דלר"ש כל לע"ז אסור אפי' אינו מפרש שם הע"ז, דלא בכדי אמר ר"ש לשון זו, ולא אמר אינו חייב אלא במקעקע לע"ז כלשון התוספתא, וכיון שר"ש חידש שצריך לפרש שם ע"ז למעוטי בפלוגתא עדיף דרבנן ג"כ דרשי האי קרא אלא שא"צ לפרש שם הע"ז, [מיהו י"ל דכיון דרבנן מודו שטעמא דקרא משום חוקות הגוים וע"ז שלהם, אע"פ שקבעה תורה שכל כתובת קעקע אסורה, מ"מ כיון שהענין מובן שפיר סתם ר"ש לשונן].

ולפ"ז מובן בפשיטות הא דהרושם על עבדו שלא יברח פטור, דלא חייבה תורה אלא הרושם לע"ז, שכותב על בשרו בקעקוע שהוא עובד ע"ז, וכמ"ש הרמב"ם פ"ב מע"ז הי"א, [וכן יש במדרש שהגוים מכעיסין לפניו בכתובת קעקע שבידיהם וישראל מרצין לפניו בתפילין שבידיהם, למדנו דכתובת קעקע עיקרו לע"ז], ופלוגתא דר"ש ורבנן היא רק אם צריך לפרש שם ע"ז בהדיא, או דכל סימן שעשו ביניהם עובדי הע"ז חייבין עליו, ועי' לקמן סק"ד דפשטות הגמ' משמע שמותר לכתוב גט על יד של עבד בכתובת קעקע.

ויש לעי' למה לא הזכיר תנא דמתני' בהדיא דהיינו דוקא לע"ז, וי"ל שלא הי' מושג של כתובת קעקע אלא לע"ז, שאין אדם מכתים גופו בלכלוכי דיו, אלא במשעבד נפשו, או לשמור

מכות כ"א א' מתני' הכותב כתובת קעקע, אם האיסור דוקא במקעקע לעכו"ם

א. מכות כ"א א' מתני' הכותב כתובת קעקע, בתוספתא פ"ג ה"ט תניא ואינו חייב עד שיקעקע [ובנוסחאות כת"י עד שיכתוב ויקעקע] בדיו ובכחול לעבודת כוכבים, ובפשוטו אתיא כרבנן, דאי כר"ש הול"ל עד שיכתוב שם עבודת כוכבים, ולא הוה צריך לאשמועינן בסיפא דהרושם על עבדו שלא יברח פטור, דהא אפי' לע"ז אינו חייב עד שיכתוב שם ע"ז ממש, [אבל לרבנן קמ"ל דאע"פ שלכתוב שם האדון ע"ג העבד דומה לכתובת שם האליל ע"ג גופו, אפ"ה פטור ומותר, עי' בזה בסק"ד, ואפי' למ"ש הרמ"א דפטור אבל אסור אין קושיא דהדר מפרש דבר מעשי דפטור, אע"פ שמשמעבד לאדונו כע"ז, אבל לר"ש דהכל שרי א"צ להזכיר ד"ז], וצ"ע בבהגר"א סי' ק"פ סק"א שכתב דהתוספתא כר"ש, וגם קשה דבשו"ע שם ס"ד פסק דקי"ל כהתוספתא דהרושם על עבדו שלא יברח פטור, ואם אתיא כר"ש א"כ אין מקור דלרבנן פטור.

ונראה לדקדק מדברי ר"ש דגם לרבנן רק לע"ז חייב, שהרי ר"ש לא הזכיר במתני' ע"ז כלל, ואם איתא דלת"ק כל כתובת קעקע חייבין עליה, א"כ ר"ש חידש תרתין, א' דבעינן כתיבה לע"ז, ב' דבעינן שיכתוב שם הע"ז דוקא, ואין סתם בלשונו שם השם ולא הזכיר דבעינן ע"ז כלל, בשלמא אם לרבנן ג"כ האיסור לע"ז, ור"ש חידש עד שיפרש שם ע"ז נוחא, אבל אם לרבנן הכל אסור הו"ל לר"ש לפרש דדוקא לע"ז אסור, ולשונו עד שיפרש את השם מתפרש השם הידוע



**שו"ע סי' ק"פ ס"ד הרושם על עבדו שלא יברח פטור, וברמ"א שלכתחלה אסור**

**ב. שו"ע סי' ק"פ ס"ד הרושם על עבדו שלא יברח פטור,** וכתב הרמ"א ונראה דלכתחלה מיהא אסור, וראיתי בספר אוצר המדרשים שמרדכי כתב על רגלו של המן בכתובת קעקע שהוא עבדו, וש"מ שהדבר מותר, וי"ל דהמן לא הי' עבד כנעני רק נשאר גוי המשועבד לישראל, ועל גוי אין איסור לכתוב, עי' פ"ת סק"ב בשם נו"ב, וכ"נ במדרש שם שהי' זה כשהלכו בדרך, עי"ש שלא מל ולא טבל לעבדות, ולא הי' לו אפשרות אחרת שלא יברח אלא בכתובת קעקע, שלא הי' מקום יישוב לשטר ועדים, מיהו צ"ע אם מותר לקיים גוי עמלקי, ואפשר שלא ידע שהוא עמלקי שהרי נתן לו ככר לחם כמה פעמים ולא מחה את זכרו, ועיקר הדברים שהמן נמכר למרדכי בעד ככר לחם כתוב בתרגום על הפסוק ומרדכי לא יכרע וגו', ובמגילה ט"ו א' עי"ש ברש"י, וע"ע ילקוט שמעוני שם.

**אבל עיקר דברי הרמ"א צ"ע,** דכיון דקי"ל כהתוספתא ש"מ דאף לרבנן דר"ש שרי, ולא אמרו כלל דכל היכא דקתני פטור הכונה פטור אבל אסור אלא בפטורי דשבת, ומהא דמוקינן גיטין כ' ב' בכתובת קעקע משמע דשרי, דלית לן לאוקומי סתמא בדעבד איסורא, ואפשר דהוי רק איסור דרבנן ולכן לא חששו לאוקומי מתני' לענין גט בעיקר הדין מדאורייתא, ועי' לק' סק"ד דמשמע שאין בזה איסור כלל.

**ובהגר"א סק"ד** כתב לסייע דברי הרמ"א דאסור דלא עדיף מאפר מקלה ע"ג מכתו, וכונתו דיש לאסור משום מראית העין ולא מאיסור דרבנן גמור, ולכאורה כיון דעבדו הוא אין מראית העין, שהדבר ידוע שכותבין על העבדים שלא יברחו, ועבד עדיף ממכה, שהרי רק על ישראל אסור, ועבד מוכיח על עצמו, ואף

את עבדו שלא יברח, שג"ז ענינו השתעבדות לעולם, ולכן לא הוצרך התנא לפרש למה בנ"א עושין כתובת קעקע, וכאילו שנינו הכותב כתיבת השתעבדות על בשרו חייב.

ובזה מובן הא דאיצטריך לאשמוענין כתב ולא קעקע קעקע ולא כתב אינו חייב, דכיון שכותב על גופו ומשעבד עצמו לע"ז, ס"ד דקרא אורחא דמילתא נקט בכתובת קעקע וה"ה כתב ולא קעקע שחייב, כיון ששעבד עצמו בכתב קבוע על גופו, מיהו בלא"ה ניחא כמש"כ סק"ג דקמ"ל שכתב קבוע בלא קעקע פטור.

**ואין להקשות** מהא דאסרינן ליתן אפר מקלה על מכתו, והרי אין בזה זכר לע"ז, וי"ל דכיון שאין דרך לעשות כתובת קעקע אלא לע"ז, א"כ הרואה בחבירו כל כתובת קעקע מחשב בדעתו שזוהי הצורה שהחליטו העובדים שתהא סמל לכל עובדי ע"ז זו, תדע דלמאן דמצריך שתי אותיות או עכ"פ אות אחת [עי' סק"ז], הרי ג"כ אסרינן אפר מקלה, וש"מ דלא נחתי לדקדק אם יש לו צורה, וכל שרואין על גופו ככתובת קעקע איכא חשדא.

**ומהא דאמר רב** אשי מכתו מוכחת עליו, ומהא דשרי לכו"ע מעיקר הדין אי לאו חשדא, חזינן שיש קעקוע המותר, כגון שאין כונתו לקעקע אלא להתרפאות, וכן לעבדו שלא יברח, ולפ"ז מסוגיא דאפר מקלה ג"כ מוכח דדוקא לע"ז אסור, שאין לנו לחדש איסור נוסף מאחר שעבד שרי וגט שרי ומכה שרי, מנלן לאסור צורה שעושה לנוי וכיו"ב, אלא ודאי רק קעקוע של השתעבדות וכריתת ברית אסורה מדאורייתא, והיינו לעבודה זרה.

**שו"ר במנח"ח** בשם גט פשוט וערוך לנר הובאו לקמן סק"ד שכתבו דמהתוספתא והגמ' דגיטין נראה דר"ל לע"ז אסור.

בגמ' ריב"ן, או שקעקע תחלה ואח"כ נתן הדיו כפי' הרמב"ם, ואם הי' שונה הכותב כתובת קעקע אינו חייב עד שיכתוב ויקעקע הי' משמע בסדר הזה, ועכשיו מתפרש שהחסרון הוא רק מפני שכתב ולא קעקע או קעקע ולא כתב, עד שיעשה שניהם, אבל אין הסדר מעכב, (ובעושה כן לע"ז היה מקום לדון שזו עבודה מסוימת שהסדר מעכב).

### בלישנא דקרא כתובת קעקע, ובפי' הראשונים מה נעשה קודם הקעקוע או הכתיבה

ויש להוסיף דבאמת לשון הכתוב וכתובת קעקע מתפרש על התוצאה שלא תתנו בכס כיתוב מקועקע, אבל הקעקוע שהוא קריעת העור או חפירת המחט תחת העור, הוא קודם לכתיבה, והול"ל לא תקעקעו את העור ותכתבו על מקום הקעקוע, ולכן פי' הריב"ן שכותב תחלה, וע"י הקעקוע נכנס הדיו לתוך החתך שבעור, דהו"ל כתובת תחלה ואח"כ קעקוע של אותו כתב, אבל באמת נראה כמ"ש הרמב"ם שחוקקין תחלה ואח"כ נותנין הדיו, ונמצא שהכתובת על המקום המקועקע, [וכמדומה שכהיום נוקבין במחט שיש בה דין], וזהו באמת עיקר האיסור לכתוב על המקום המקועקע, אלא דכיון שאין הסדר מעכב, שאף אם יכתוב תחלה ואח"כ יקעקע והדיו יכנס מאליו ג"כ חייב, לכך כתוב כתובת קעקע על התוצאה שלא תתנו בכס כיתוב מקועקע, ולעולם האחרון חייב, ולשון המשנה עד שיכתוב ויקעקע לא קאי על הסדר, אלא על תכונת הכתב, שיהא כתוב ומקועקע, וכמבואר בתו"כ שהגדון אם חייב על אחד מהם ולא על הסדר, שו"ר ברע"ב שביאר הדברים, וכ"מ בתרגום רושמין חריתין דכתובת זהו הרישום, וקעקע זהו צורת הרישום ע"י שנכנס בחריטה.

ולשון הרמב"ם פי"ב מע"ז הי"א כתב ולא רשם בצבע או שרשם בצבע ולא כתב בשריטה

בגט י"ל שעל יד של עבד שאני, ועוד דכיון שיש שם כיתוב של שטר מלא, ליכא מראית העין, שכולם מבינים שאין זה כתובת קעקע הרגיל לע"ז אלא שטר, והתו' בגיטין כ' ב' כנראה לא ראו התוספתא וסברו שהכל אסור מדאורייתא, וכ"כ כמה אחרונים ליישב הגמ' בגיטין ע"פ התוספתא הזו, כמ"ש בגליון מצפה שמואל ובמנח"ח בשם גט פשוט, ועוד.

### שם כתב ולא קעקע, בהא דס"ד לחייב בכתב ולא קעקע

ג. שם במשנה כתב ולא קעקע קעקע ולא כתב פטור עד שיכתוב ויקעקע, בתו"כ תניא יכול כתב ולא קעקע יהא חייב ת"ל קעקע כו', ומבואר שהי' מקום לחייב בכל כתיבה על בשרו, ובשלמא לפמשנ"ת סק"א שהכתיבה לע"ז, הדבר מובן דשייך לחייב כל כתיבה, אבל בכתיבה בעלמא אין מקום לחייב, וכן קעקע לע"ז שייך לחייב דהיינו שחקק בבשרו בלא דיו, דדמי לגדידה ושריטה, אבל שריטה וקעקוע בעלמא שלא לע"ז אין מקום לאסור, ולא איצטריך לאשמועינן.

ואפשר שיש סממנין שכתובתן מתקיימת זמן רב על העור, ואפי' אם מתקיימין לעולם, קמ"ל דפטור, שלא אסרה תורה כתב המתקיים לעולם, אלא בקעקוע, וכהיום עושין צבע לנוי למי שנשרו גבות עיניו וכיו"ב, וזה מתקיים שנה או כמה שנים, ומ"מ אינו כתובת קעקע, כיון שאינו מקועקע בעומק העור רק שכבה אחת של עור צבועה, וג"ז בכלל כתב ולא קעקע, ועי' לקמן סק"ד בדברי התוספתא קולפו באיזמל פטור, ועי' לקמן סק"י.

עוד כתב אאמור"ר זללה"ה בחידוש המשנה דקתני כתב ולא קעקע כו' עד שיכתוב ויקעקע, דקמ"ל שלעולם האחרון חייב, ואין חילוק אם כתב תחלה ואח"כ קעקע כפי' המפרש

א"כ אין סדר למעשה בתורה כלל, ורק בלשון לא תתנו בכם נאמר בתורה המעשה האסור, וד"ז אמת לכל הראשונים בין המפרשים שהשריטה תחלה ואח"כ הכתב, ובין המפרשים שהכתב ואח"כ השריטה, והעיקר נראה דסתמא השריטה ואח"כ הכתב.

ונראה פשוט דלעולם האחרון בלבד חייב, וא"צ שיעשה את שניהם, וכ"מ בתו"כ דלשון כתב ולא קעקע לא קאי על הגברא שעשה רק אחד מהם, אלא שלא עשה כלל כתובת קעקע אלא כתב בלי קעקע, אבל אם עשה את השני לעולם האחרון חייב, והחלק הראשון אפשר שיעשה ממילא או ע"י נכרי ולעולם האחרון חייב.

### בכתב ולא קעקע אם מותר לכתחלה, ובקעקע ולא כתב

בדין כתב ולא קעקע אם מותר לכתחלה, הנה לכתוב על בשרו בלא קעקע לא שמענו איסור, וגם קעקע בלא דיו ג"כ צריך ראי' לאיסור, וכ"מ בתו' הרא"ש גיטין כ' ב' דליכא איסורא, אבל בתו' שם משמע שיש איסור מדרבנן, ואם נימא דפטור דתוספתא אבל אסור, א"כ מתפרש קולפו באיזמל דהיינו קעקע ולא כתב פטור אבל אסור, ועי' בספר אאמו"ר זללה"ה שכתב דאפשר דבקעקע לחוד יש איסור ובכתיבה לחוד אין איסור.

### אם כתובת קעקע הוא בכתב שמתקיים לעולם

ד. בפשוטו ענין כתובת קעקע הוא כתב שמתקיים לעולם, וכ"ה לשון רש"י בחומש כתב המחוקה ושקוע שאינו נמחק לעולם, וכ"ה בראשונים אבל במשנה לא הוזכר תנאי זה, ומשמע דכל כתב מקועקע חייבין עליו, כיון שמתקיים ימים רבים, וכ"ה לשון הר"י ונמו"י ונכרת שם זמן גדול או ימים רבים, ודומיא דאפר

פטור, משמע דמפרש שהכתיבה היא השריטה בצורת כתב, וקעקע הוא הכנסת הדיו בתוך השריטה שזה מתפרש כתיבה מקועקעת, אבל קשה איך אפשר לפרש קעקע ולא כתב שרשם בצבע, ומה שייך ע"ז לשון קעקע, בשלמא לאחר שהשריטה קיימת שייך לומר שהכנסת הדיו בעומק נקראת קעקע הדיו והכתב, אבל ע"ג העור מבחוץ לא מיקרי קעקע כלל, [דלשון קעקע הוא חפירה בעומק היסודות, כמו מקעקע כל הבירה כולה, ולא שייך להזכיר לשון זה על הכתב כלל], גם קשה לפרש כתב ולא קעקע על השריטה בצורת כתב, דהא רק השוטים כותבין בשריטה, וא"כ הפשטות היא בדיו, וקעקע בחיטוט לעומק הבשר.

וכנראה שהרמב"ם פי' המשנה עד שיכתוב ויקעקע בדיו דחדא בבא היא שיקעקע ע"י הדיו, וכן בתוספתא תניא עד שיקעקע בדיו, אבל לשון המשנה קעקע ולא כתב לא יתכן לפרשו על הכתיבה, וכמש"כ שרק כתיבה שנכנסת בעומק שייך לקראה קעקע שמשקע הדיו בתוך העור, אבל בלא שריטה אין שייך לשון זה, ולכן יש לפרש בדיו בבא בפ"ע שכ"ז דוקא בדיו ובכחול, וזה חוזר ללשון עד שיכתוב, ובתוספתא מתפרש [לגרסת שיקעקע בלבד דלא כגרסת כת"י], שיקעקע העור ויכתוב עליו בדיו, ובדיו על מעשה הכתיבה נאמר.

מן האמור נתבאר דלשון המשנה כתב היינו כתיבת הדיו וקעקע היינו חקיקת העור, ולשון התורה כתובת קעקע קאי על הכתיבה שנכנסת בתוך הקעקע, והלשון מתפרש על התוצאה שלא תתנו בכם כתובת קעקע, והסדר אינו משנה כל שמגיע לתוצאת כתובת קעקע חייב, וכמשנ"ת לעיל מדברי אאמו"ר זללה"ה בביאור המשנה, ולפמשנ"ת שכתובת קעקע היא התוצאה, ואמרה תורה שלא תתנו תוצאה זו בכם

פשוט לאוקומי מתני' כר"ש דיחידאה הוא, גם מה שנקטו דבעבד איסורא דאוריתא נאסר הגט בהנאה צ"ע, דע"י דעבד איסורא לא חל איסור על הגט כלל.

### בקו' הב"ש שהעדים נפסלו משום רשעים

**הב"ש** באה"ע הקשה שהעדים נפסלו משום רשעים, ותיירץ בשוגגים, והגרע"א הקשה שאין שלד"ע לכתוב הגט, והרי בודאי צריכין רשותו לכתוב על עבדו כתובת קעקע ע"מ שיתן לה את עבדו, וכתובה בלא קעקוע הרי יכולה להזדייף, ולפמשנ"ת ע"פ התוספתא דליכא איסורא מיושב, וכעת ראיתי במנח"ח מצוה רנ"ג בשם גט פשוט דבעושה לגט או לעבד שלא יברח פטור, ולא אסרה תורה אלא כשעושה לשם ע"ז, וכ"כ בערוך לנר על מתני', דמהתוספתא נראה דרק לע"ז אסור, והרמב"ם והטור ג"כ הזכירו טעמא דע"ז, אלא שמסתמות הפוסקים והתו' בגיטין ל"מ כן.

### בתוספתא קולפו באיזמל פטור, בלשון קולפו, ושם בדיו ובכחול

**תניא** בתוספתא שם קולפו באיזמל פטור, ולשון קולפו משמע שמקלף את הכתב ומוחק, וכתב אאמו"ר זללה"ה דודאי לא נפטר בחזר וקילפו כיון שכבר נתחייב בשעת כתיבה, אלא ר"ל שקעקע וקילף העור באיזמל ולא כתב בדיו, ולפ"ז תנא והדר מפרש, עד שיקעקע בדיו ולעכו"ם, אבל קולפו באיזמל שלא כתב בדיו, או הרושם על עבדו שלא לעכו"ם פטור, ואפשר דנקט קולפו באיזמל לומר שעשה כתב שמתקיים וניכר הכתב ע"י החקיקה, וזהו לשון קולפו שחיסר מן העור ע"י קילוף, ולא רק שריטה דקה שמתרפאה מהר והכל נמחק, דבזה פשיטא דפטור, ובני ישראל נ"י העיר לפרש שקעקע הכתב תחת שכבת העור, אבל עדיין יכול לקלף העור וימחק הכתב, דיש כתובת קעקע שמגיע

מקלה ע"ג מכה דלכאורה הי' נראה שנמחק לבסוף כלשון הריב"ן שניכר הרושם זמן רב, ובכתובת קעקע כתב שנראה בו כל הימים, מיהו בגיטין כ' ב' אמרו שאינו יכול להזדייף, ואפשר דסתם כתובת קעקע כן הוא ומוקמינן לה בהכי, אבל יש כתובת קעקע שנמחק, א"נ גם אם נמחק ניכר שהוא עור מחוק, ולכן אינו יכול להזדייף, ועמש"כ סוסק"י.

### גיטין כ' ב' מתני' נמי לא תיקשי בכתובת קעקע, מוכח שגם לרבנן מותר לכתוב כל העבד, ובתו' בזה

**גיטין כ' ב' מתני' נמי לא תיקשי בכתובת קעקע,** יש לעי' אם כתובת קעקע אסורה מדאוריתא היכי קתני במתני' על הכל כותבין על יד של עבד, הרי לשון זה כמפורש שהדבר מותר לעשות כן, וביותר קשה שהדרו משינויא דעדי מסירה ואוקמוה בכתובת קעקע, הר"ז מפורש שהדבר מותר, דאל"כ למה עזבו הפירוש שמתני' בדבר המותר והעדיפו לפרשה בדבר האסור, ומה"ט אין לפרש דכונת הגמ' אליבא דר"ש דלית לן דאוקומיה מתני' כיחידאה, ובלא"ה רחוק לפרש כן בסתמות הגמ' דהול"ל ואלבא דר"ש, ונראה מזה שאפי' מדרבנן מותר לכתוב גט ע"ג העבד, דכתב הגט מוכיח על עצמו שאינו לעבודה זרה, ובפרט שהוא עבד שניכר שמשמשין בו לצורך בעליו.

**ובתוד"ה בכתובת,** נקטו דכתיבת גט אסורה מדאוריתא, וכתבו לאוקומה בכתב ולא קעקע בדיו, וצ"ע כונתם, דכל שאינו מקעקע הרי הוא יכול להזדייף, וע"כ דבמקעקע מיירי, וצ"ל שקעקע ולא כתב, וכ"כ בתו' הרא"ש, אבל זה דוחק דסתם מקעקע חוזר ומתרפא, ובתו' הרא"ש תירץ עוד דאיתא כר"ש, וקשה איך סתמו כן בגמ', וגם תירצו בפשיטות השתא דאיתת להכי, והיינו שתירוצו זה פשוט יותר, וכי

עד הבשר ולזה לא תועיל קליפה, שגם השיכבה התחתונה צבועה, אבל אם מקלף שכבה אחת או שתיים של העור והכתב נמחק, אין זה קעקע המחייב, שיש מקומות בגוף שיש שלש שכבות בעור, וכשמקלף שתיים מיקרי קילוף, וכשמקלף שלש מיקרי חובל בבשר.

שם בדיו ובכחול, לענין שבת לא מצאנו הכותב בכחול על הדף והניר, ויתכן דהוי שלא כדרך, שהכחול אבן שחוקה והוא נעשה גוש ונופל מן הניר, וקמ"ל דבכתובת קעקע אף כחול חייב, שהרי הוא מחזיק על הגוף ככחול ע"ג העין, ויותר נראה דאורחא דמילתא נקט, שכותבין כתובת קעקע בכחול, כמו שעושין כחול סביבות העינים.

### שם עד שיכתוב את השם, ע"ס הגמ'

ה. שם עד שיכתוב את השם, נראה שזו הגרסא הנכונה, וכ"כ בתו' ותו' הרא"ש גיטין כ"א ב', ועוד הרבה ראשונים במתניתין, וכן הגיה מהרש"ל, ומחק תיבת שם, ובטעות העתיקו תרומיהו, ועי' מלאכת שלמה דתיבת שם [בקמץ] אינה מובנת שאם הכונה ע"ג השריטה, הרי ע"כ גם השריטה כבר נעשתה בצורת כתב השם, ותיבת שם [בצירי] אינה נכונה, ולכן הגרסא הנכונה את השם.

שם גמ' א"ל ר"א בד"ר לרב אשי עד דיכתוב אני ד' ממש, יש לעי' מאי ס"ד דר"א שאסור לכתוב שם ד' הרי ידוע שאיסור כתובת קעקע היא משום ע"ז, ומה איסור יש בכתובת שם שמים, ונראה דאני ד' ממש פירושו שעושה עצמו אלוה ואומר אני הוא זה שנקרא ד', ונמצא שג"ז מאיסורי ע"ז, אלא דמספק"ל אם צריך לפרש "אני", או"ד שגם בכתובת שם ד' לחוד על בשרו הר"ז מתפרש אני ד', שזה מתפרש שזה שמי.

שם עד שיכתוב שם עבודת כוכבים כו' אני ד' אני הוא ולא אחר, כצ"ל, והנה גם לרבנן כונת הפסוק שלא יקעקע לע"ז וכמשנ"ל לעיל סק"א, אלא דר"ש מפרש לשון אני ד' כהמשך לכתובת קעקע, שלא תתנו כתובת כזו שכתוב בה היפך מאני ד', [ועיקר הגירסא במשנה את השם], דכיון שכותב שם ע"ז על בשרו, הר"ז כמפרש שהוא שייך לע"ז פלונית, שזה כשם הבעלים שכתוב ע"ג העבד, שזה אומר שהוא בעליו.

וכבר כתבנו לעיל סק"א דמהא דסתם ר"ש את השם מבואר שזהו השם הידוע, וש"מ שגם ת"ק מפרש הפסוק בכתוב לע"ז, ור"ש רק הוסיף שצריך לפרש שם הע"ז בכתבתו, ואכתי צריך טעם למה סתם ר"ש לשונו במתני', ואפשר שרצה להסתיר הדברים שלא יקלו בכל הכתיבות.

לפמשנ"ל דלרבנן ג"כ האיסור הוא בכתובה לע"ז, והיינו כגון צורה או סימן שעשו עובדי ע"ז ביניהם לשעבד עצמם לחבורתם, לפ"ז נראה דאם עשה צורה של ע"ז פטור לר"ש, דהא כלפי זה אר"ש דבעינן שיכתוב השם של ע"ז ממש, ולא צורות המרמזים על ע"ז, ולשון תרגום אונקלוס רושמינ חריתין, וכן לשון תרגום יונתן וכתב חקיק לרשם חרית ציורא, משמע שחייבין גם על ציור לחוד, אלא די"ל דאתיא כרבנן, אבל המפרשים דלרבנן חייב על כל כתב, ואפי' אינו לע"ז, לפ"ז שפיר יש לחייב לר"ש גם על ציור של ע"ז, וכ"כ אאמור"ר זללה"ה דלר"ש חייב גם על צורת ע"ז.

**שם אסור לו לאדם שיתן אפר מקלה ע"ג מכתו, הטעם שנותנין אפר ואימתי נראה ככתובת קעקע**

ו. שם גמ' אמר רב מלכיא אראב"א אסור לו לאדם שיתן אפר מקלה ע"ג מכתו, מפני

דאפי' כשיכירו לא יחדוהו, שאין דרך לעשות סימן קטן כזה בכתובת קעקע, ומשמע דרק רבב"א מחמיר בזה אבל ממימרא דרב מלכיא לא היינו מחמירים בזה, ויש לעי' מהיכן היינו מחדשים חילוק בין מכה קטנה לגדולה, ואפשר דבהקזת דם רגילות לעשות רפואה זו לעצור הדם, ואם מקיזין בכתף הר"ז מקום סתר, ונהגו שלא להקפיד בזה מפני שהמכה קטנה ואינה ניכרת, וגם גודלה מוכיח עליה, ורק רבב"א החמיר גם בזה.

### שם רב אשי אמר כל מקום שיש מכה כו' בגדר ההיתר

שם רב אשי אמר כל מקום שיש מכה מכתו מוכחת עליו, כו"ע מודו שהאיסור רק מפני מראית העין, וגדר ההיתר כתב הש"ך סק"ו דמכתו מוכיחה עליו שאינו עושה משום חוקת הגוים אלא לרפואת המכה, ומבואר דפשיטא ליה שאין האיסור קבוע במעשה בלא כונה, כמו הקפת הראש שאסורה בכל ענין, אלא רק בכיתוב שיש בו תוכן של השתעבדות [לע"ז] אסור, ולכן ע"ג מכה היתר גמור הוא, (כמו עבד שלא יברח), וכ"כ רי"ו ניי"ז ח"ה דמכתו מוכחת עליו שאינו עושה לשם ע"ז, שו"ר בספר אאמור"ר זללה"ה שהקשה אם כל צבע מקועקע אסור אפי' בלא צורת אות, מאי מהני שיש לו מכה, סו"ס הו"ל פס"ר בדבר שאינו מתכוין דחייב, ועי"ש מה שתירץ בזה.

### לענין הלכה הוכחה דקי"ל כרבנן, ובמה שדקדקו מהרי"ף בזה

ז. לענין הלכה נראה דעת [כל] הפוסקים דהלכה כרבנן, דלר"ש אין מקום לאסור אפר ע"ג מכה, והלכה כת"ק שהוא סתם משנה, ומה שדייקו מהרי"ף שהעתיק הא דא"ל ראבד"ר לרב אשי, י"ל שכתב ד"ז לבאר שאין איסור בכתיבת שם השם, דכונת ר"ש לע"ז בלבד, וסמך דהמשך

שנראית ככתובת קעקע, מה שנותנין אפר הוא מפני שהאפר מרפא או עוצר הדם, ולכן רגילין ליתנו ע"ג המכה, [וכ"מ מנחות נ"ב א' שהיו נותנין אפר פרה על מכותיהם, ועי' בתו' שם דרב אשי לשיטתו בשמעתין דשרין], אלא שהצבע נשאר ודומה לכתובת קעקע.

ויש לעי' מתי נראה ככתובת קעקע, הרי כשהמקום פצוע אין ניכר כתובת קעקע, שכ"ז שלא קרם עליה העור יכולין להסירו בקל, ולא מיקרי כתובת קעקע אלא מה שמקועקע תחת העור, ולאחר שקרם כבר נתרפאה המכה, וצ"ל דאף לאחר שקרמה המכה ניכר שהי' שם מכה, ואפשר שגם צורת הכיתוב מוכיח שהיה בתוך מכה, שהרי אין לזה צורת כתב, אלא הצורה שארעה בו המכה, וכ"כ הט"ז בסי' ק"פ סק"א שאפי' לאחר שחיתה המכה ניכר רושם המכה, ובאמת מצינו כן בנגעים פ"ט חזרו וחיו אע"פ שמקומן צלקת נידונים כעור הבשר, וצ"ל שגם בריבדא דכוסילתא ניכר צלקת, כדאמרין בסנהדרין צ"ג ב' דדניאל חנניה מישאל ועזריה לא הי' בהם אפי' ריבדא דכוסילתא פרש"י רושם של הקזת דם וש"מ שזה ניכר לעולם, [ולפנינו בגמ' כריבדא, ומתפרש שלא היה בהם שום פצע קטן אפי' כריבדא], ועמ"ש אאמור"ר זללה"ה בזה.

מיהו קשה אם נשאר כתם על העור, מאי רבותא דרבב"א דקפיד אפי' אריבדא דכוסילתא, הרי סתמא דמילתא אין אדם רוצה שישארו כתמי פחם על בשרו כל הימים, ונראה מזה שבדרך כלל אין האפר נשאר לאחר קריעת העור, אלא שאסרו בגמ' להניח מפני שלפעמים נשאר האפר ונראה ככתובת קעקע, א"נ כיון שדרך הקזת דם בכתף אין מקפידין על נקודת שחור במקום המוכסה.

### שם רבב"א קפיד אפי' אריבדא דכוסילתא

שם רבב"א קפיד אפי' אריבדא דכוסילתא, פי' אפי' נקב קטן שאינו ניכר וליכא חשדא, או



עליו שאין זה קעקוע של השתעבדות, וקמ"ל שאפי' רושם על עבדו לשעבדו לבעלותו פטור, וכ"ש כשהתוכן מוכיח שאין זה כיתוב לצורך קעקוע כלל.

**ברם** עדיין קשה סתמות המשנה והגמ' שלא הזכירו בדברי חכמים ענין ע"ז כלל, ואמנם ביארנו שלא הי' מושג של כתובת קעקע אלא לצורך השתעבדות, ולכן לא הוצרכו לפרש, אבל אכתי קשה דנמצא דרבנן נמי דרשי אני ד' כר"ש, אלא דפליגי אם צריך לפרש שם ע"ז, או דסגי בכל סימן של ע"ז, וזה חילוק דק וסתום בגמ'.

וזה מעורר לדון דלרבנן כל קעקוע חייב, אבל דוקא קעקוע שמשעבד עצמו בקעקוע זה, דהיכא שהתוכן מוכיח שאין הכיתוב בא לשעבד את האדם למה שיכתוב עליו פטור, כגון שכתב עליו גט או מכתו מוכחת עליו, אבל הכותב על בשרו אני שייך לחבורה פלונית וכיו"ב חייב, שלא מיעטנו אלא כתיבה שאינה באה לקבוע את מהותו של האדם.

**ומיושב** בזה שהוצרכו בתוספתא להשיענו שאם האדון עושה כן לשמור את עבדו פטור, אע"פ שזו דומה לקעקוע של השתעבדות אלא שהאדון עושה כן לשמירתו, ואין זה השתעבדותו של העבד, אלא שמירתו של האדון.

**ולפ"ז** לדינא כל קעקוע בלי סיבה אסורה מדאורייתא או מדרבנן, אבל היכא שהתוכן מוכיח שאין זה כיתוב שבא לקעקע את האדם לשעבדו לאדנות מסוימת, אלא לצורך אחר בלבד, א"כ חסר במהות של כתובת קעקע ופטור, וכן אם עושה על עצמו צורות לנוי י"ל דפטור, אבל אסור מדרבנן.

**כ"ז** כתבנו להלכה ולא למעשה, שהרי הדברים סתומים מאד בגמ' ובפוסקים, והרי הראשונים שלא העתיקו התוספתא ודאי סברו

הסוגיא מוכח דהלכתא כרבנן, א"נ ללמד שהאיסור של כתובת קעקע הוא מפני ע"ז, דמשמעות דברי ר"ש הי' מקום לטעות דמייירי בכבוד השם, וק"ק למה הביאו בגמ' תחלה ביאור דברי ר"ש, הרי דין אפר מקלה אתיא רק כרבנן, ואולי גם כונת הגמ' להקדים שהאיסור רק מפני ע"ז.

### בדעת הפוסקים שכל כתובת קעקע אסורה, ומשמעות התוספ' והסוגיא בזה

**ונראה** דעת הפוסקים שכל כתובת קעקע אסורה אפי' שלא לע"ז, ואמנם הרמב"ם והחינוך והטור ביארו שיסוד כתובת קעקע השתעבדות לע"ז, אבל התורה אסרה כל כתובת קעקע, מיהו כיון שהדבר מפורש בתוספתא דעל עבדו שלא יברח פטור, והראשונים לא העתיקוה, הר"ז דבר ברור שלא ראו התוספתא, שלא יתכן להשמיט תוספתא כזו, שהיא משנה את עיקר ההבנה באיסור זה, ובפרט תו' והראשונים שנתקשו בסוגיא דגיטין, ודאי לא ראו התוספתא שהיו דנים אם גט דומה לזה או לא, מלבד הרמב"ם דיתכן שלא העתיקה משום דקשיא ליה סוגיא דאפר מקלה, וסתמות הגמ' שלא הזכירו ע"ז בדברי ת"ק ולכן סתם הדברים, משום דיתכן דאתיא כר"ש, דאין לומר שלא ראה התוספתא שהרי העתיק מהתוספתא דיני כותב ע"ג חבירו, וכן דרכו בכל מקום להעתיק התוספתא, אבל הראשונים היו מפרשים דבריהם אם קי"ל כתוספתא או לא.

**וכיון** שהדבר כמפורש בסוגיא דגיטין שמותר לכתוב גט על יד של עבד וכמשנ"ת לעיל סק"ד, ומבואר בגמ' דכשמכתו מוכחת עליו מותר, יש לקיים התוספתא לדינא דכל שכותב עליו לצורך אחר, ולא לצורך קעקוע של השתעבדות, אלא שמשמש בעור העבד כקלף בעלמא, ובמקרה זה אדם, הר"ז כתובנו מוכיח



כל דהו, מיחייב משום ניקף, כמו לרב חסדא ולרבא, אבל בדין מקיף מסתברא דמסייע אין בו ממש.

ויש ללמוד מזה שראוי לסלק כתובת קעקע מבשרו אפי' נעשה באונס וע"י גוי, דהא חזינן שאין רצון התורה שיהא הכתובת קעקע בבשרו, ולכן חייבה גם את הכותב (המקיף), שהוא כעושה גוף העבירה, ולא רק כמכשיל את זה שכותבין עליו (הניקף), דכיון שרצון התורה שלא יהא ד"ז ע"ג בני ישראל, הרי הוא עובר על עיקר העבירה, ומה"ט הכותב על הקטן לוקה כמו המקיף את הקטן, וכ"כ במנח"ח במלאכת מוחק שהמוחק כתובת קעקע מישראל הוי תיקון, כיון שאין נכון לישראל שיהא כתובת קעקע על בשרו, וזה מלבד איסור מראית העין, דהתם בדליכא משום כתובת קעקע בכיתוב הזה, וכאן יש כתובת קעקע גמורה, ובודאי איכא מראית העין, אלא דאיכא נמי מצב שהוא נגד רצון התורה, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה דמדון מראית העין צריך לסלקו, ודחה די"ל שלא חייבו לסלק משום מראית העין, רק חייבו שלא יכניס עצמו לזה ע"י אפר מקלה.

ויש להסתפק אם מותר למחוק כתובת קעקע שעל בשרו ע"י הוספת דיו, כגון שהי' כתוב שתי אותיות על בשרו, והוא רוצה למחקן, וכיון שא"א למחוק כתובת קעקע לסלק הכתב לגמרי, הוא רוצה להוסיף דיו עד שיתבטלו האותיות וישאר כתם של דיו, ולכאורה יש להתיר דכתיבתו מוכחת עליו שכונתו למחוק, ודומה למכתו מוכחת עליו, אלא דבמכתו אין דעתו לכתוב כלל, וכאן רצונו לכתוב כדי לבטל הכתב, ומ"מ כיון שהאיסור הוא רק בדבר שיש בו תוכן כאותיות או צורות אם לע"ז או לענין אחר, אבל כתם בעלמא לא מקרי כתובת, לפ"ז יש להתיר להוסיף דיו כדי לבטל הכתם.

שהכל אסור גם גט וגם על עבד שלא יברח, והאחרונים המשיכו סתמותן של ראשונים, (והגר"א כתב שרישא דתוספתא כר"ש), נמצא שסתמות הפוסקים לאסור הכל, ולעומת זה החילוק שכתבנו בין כתיבה של השתעבדות לסתם כתיבה, ג"כ סתום, ויותר מיושב בסתמות זו לאסור רק ע"ז, וכמו שצדדנו לעיל.

### בכתב בחק תוכות

**כתב בחק תוכות** כגון שצבע סביב העור בחקק, ועי"ז נעשה אות או צורה בעור הבשר, יש להסתפק אם הוא חייב, דמצד אחד יש לפטור, כיון שהכיתוב עצמו הוא עור הבשר הרגיל ואינו מקועקע כלל, אבל כיון דבשבת חייב כה"ג, עי' שבת ק"ד ב' בנטלו לתגיה דדלי"ת ועשאו רי"ש, א"כ גם כאן י"ל דחשיב כותב, כיון שנשאר קבוע ע"י הקעקוע שסביב האות, ומ"מ צריך ראי' לחייב.

### תוספתא פ"ג ה"ט הכותב כתובת קעקע בבשר של חברו שניהם חייבין כו', ואם ראוי לסלק כתובת קעקע מבשרו

ח. **תוספתא פ"ג ה"ט** הכותב כתובת קעקע בבשר של חברו שניהם חייבין כו', וכן תניא שם ה"ז לענין מקיף פאת ראשו של חברו, והמשחית פאת זקנו של חברו, והקורח קרחה בראשו של חברו והשורט שריטה בבשרו של חברו, והובאה ברמב"ם וטוש"ע, ונראה דכל הני רצון התורה שלא יראו בני"ך, ולכן האיסור על הגורם שוה כמו על העושה, והא דשניהם חייבין היינו במסייע כדרב אשי לעיל כ' ב' גבי מקיף וניקף, וכ"ה בשו"ע סי' ק"פ ס"ב, ומסתברא שרק הניקף עצמו חייב במסייע, אבל אחר שמעקם ראשו של הניקף מסתברא דפטור, שזהו מה שנתחדש באיסור ניקף, דבעצם הסכמתו להיות ניקף עובר בלאו, אלא שחסר במעשה, וע"ז אמרו דע"י מעשה

### בדין הכותב כתובת קעקע בשבת ובדין מוחק, ובכותב בשמאל

ט. **בנשמת אדם** ה' שבת כלל ל"ז כתב שהכותב כתובת קעקע בשבת חייב, והכי מסתברא דטעמייהו דרבנן במסרט על בשרו דפטור מפני שאין דרך כתיבה בכך, אבל בכתובת קעקע ודאי דרך כתיבה בכך כשכונתו לקעקע, שאין אפשרות להגיע למטרה זו בענין אחר, ולעולם האחרון חייב, ובכתב בדיו ואח"כ קעקע שניהם חייבין, והובא במנח"ח במלאכת כותב.

**הכותב** כתובת קעקע בשמאל חייב, דאין פטור של כלאח"י אלא בשבת דבעינן מלאכת מחשבת, אבל כתובת קעקע כדין מקיף וניקף ושריטה וגדידה, דבכל הני החיוב על התוצאה, והרי המסייע לגוי לכתוב עליו חייב, ולא תהא שמאלו גרועה מגוי.

**המוחק** כתובת קעקע בשבת כתב במנח"ח דמישראל חייב שאין נכון שיהא על ישראל כתובת קעקע, ולפ"ז החיוב משום תיקון גברא, כמו גזיזת שערו וצפרניו, אבל משום הכנת גופו לכתיבה אין לחייבו, דגוף האדם אינו כקלף העשוי לכתיבה, מיהו אם כתב עליו גט וצריך למחוק איזה תיבות ממנו, שייך לדון בו משום מוחק, ובעינן ע"מ לכתוב, ונפ"מ במוסר בעדי מסירה. – מיהו כ"ז רק אם משכח"ל לבטל הכתב ע"י פיזור הדיו כפי האפשרויות היום, אבל בזמן הגמ' לא ה' אפשרות למחוק ולכך אינו יכול להזדייף.

### בדין אם צריך אותיות דוקא, ועוד פרטים למעשה

י. **בדין אם צריך אותיות דוקא**, ואם סגי באות אחת, או דה"ה בכל צורה, בפ"ת סק"א הביא בשם תשובת מעיל צדקה דבעינן אותיות וסגי באחת, ועי"ש בטעמא דמכה אסורה, וכ"כ

בחינוך דסגי באות אחת, והגרע"א על הרמב"ם ציין לתשובת מוצל מאש שנסתפק אם שיעורו בכל שהוא או בשתי אותיות, ובריבדא דכוסילתא ודאי חזינן שא"צ שתי אותיות, ובפשוטו צורת ע"ז ודאי חייב, כגון שעושין שתי וערב, וממילא אין לחדש שיעור באותיות, והדבר תלוי אם יש משמעות לכיתוב הזה וכל סימן שעושין הגוים הרי הוא בגדר כתובת קעקע.

מה שדרך הרופאים לסמן במחט עם דיו נקודה מסוימת, כדי שידעו לכיין המקום להכניס בו הרפואה, יש בזה גריעותא לפי שכונתו לצבוע המקום בקעקע כדי שיתקיים, אבל יש לדון להקל מפני שאין כאן שום כיתוב שניכר, וגם דמי לרושם על עבדו שלא יברח כיון שכונתו לשימוש מסוים ולא לקעקע על גופו, ומדרבנן ג"כ יש להתיר בכה"ג מפני הטעמים הנ"ל ומפני החולי.

**נשים** שנשרו שערות גבותיהן אין להם היתר לצבוע המקום בכתובת קעקע אע"פ שאין כונתם אלא להחזיר צורתן הטבעית, אבל אם עושין קעקע מועט שאינו מתקיים לעולם, לפי שאין מקעקעין כל העור בעומק רק שכבה דקה שיכולה להתקלף, וגם הגוף מעביר את הצבע ע"י תכונת התחלפות העור, יש מקום לדון דחשיב כתב בלא קעקע, וגם אין בו תוכן כיתוב לגזור בו איסור מדרבנן, כיון שרק מחזיר הצורה הטבעית למקומה, ונזהרין שלא לקעקע כדי שלא ישארו עם צבע זה לעולם שמא יהא קלקול ויצטרכו לתקנו.

מיהו יש לדון בדבר דכיון דבכיתוב גמור ודאי מסתבר לאסור מדרבנן כל שמעמיק את שכבת העור, דיש לגזור בזה אטו כתובת קעקע גמורה, א"כ צריך רא' להתיר בכה"ג שהוא לנוי להשלים צורת האדם הטבעית, ועמש"כ לעיל סק"ד דאפשר שזהו מ"ש בתוספתא קולפו באיזמל פטור.

בגיטין משמע שאסור, ובתו' הרא"ש שם כתב שמותר. (סק"ג)

ו. **סתם** כתובת קעקע מתקיים לעולם כ"מ בגיטין כ' ב', מיהו יש ראשונים שהזכירו לשון ימים רבים שג"ז אסור, (סק"ד), ויש להסתפק בנשים שנשרו שערות גבותיהן וצובעין העור בצבע קבוע שנבלע בתוך העור, אם ג"ז אסור מדרבנן, ויש כמה קולות, א. שאין זה מקעקע כל העור רק שכבה אחת. ב. שאינו מתקיים לעולם, כי צריך לחדשו במשך הזמן. ג. שאינו נבלע דרך קעקע וחיתוך העור רק צבע חריף שנבלע יותר. ד. שאינו משמש סימן, אלא מחזיר את האדם לצורתו הטבעית, וזה אף להאוסרין כתיבת גט ע"ג העבד, ה' להמתירים כתיבת גט ולרשום על עבד שלא יברח, וגם דמי למכתו מוכחת עליו שעושים כן מפני הנשירה וכיו"ב, ונראה שהמיקל יש לו על מה לסמוך, אלא שיש לדון אם יש לאסור מדרבנן שלא לפרוץ היתר בכתובת קעקע, דלא קים להו לאינשי איסור זה, ולכן יש מקום לאסור כל סוג קעקע. (סק"י)

ז. **הכותב על בשרו של חברו** אפי' של קטן חייב הכותב, וזה שכותבין עליו פטור מפני שלא עשה מעשה, ואם סייע לו חייב גם זה שכתבו עליו, ואפי' אם גוי כותב עליו והוא מסייע חייב, ואף אם אינו מסייע הרי הוא עובר בלאו אלא שאינו לוקה מפני שלא עשה מעשה, ואסור לומר לגוי לקעקע לקטן, מלבד איסור אמירה לנכרי בשאר איסורין, דכיון שאין רצון התורה שיהא כתובת קעקע על בני ישראל, לכן יש בזה איסור גמור. (סי' ק"פ ס"ב וסק"ח) – הכותב על עבד כנעני שלו שלא יברח פטור אבל אסור, אבל קודם שמל וטבל מותר. (סי' ק"פ סק"ד וסק"ב)

ח. מי שיש בגופו כתובת קעקע ראוי למחקן בכל צורה שהיא, אפי' נעשו באונס ע"י

ועיקר מה שנקטנו דמפורש בגמ' שכתובת קעקע אינה עוברת לעולם דאל"כ הרי יכול להזדייף, יש מקום לדון שגם שכבת עור אחת מיקרי כתובת קעקע, והא דאינה יכולה להזדייף הוא בגלל שהכתב אינו יכול להמחק בפעולות חיצוניות, רק הגוף מעבירו לאט לאט, וממילא גם החתימות יעברו עם הגט יחד, ולכן אינו יכול להזדייף, אבל אין נראה כן פשטות הדברים, אלא כל שהגוף מעבירו במשך הזמן אין זה בכלל קעקע דאורייתא, ועמש"כ בזה עוד לעיל סק"ד, וע"ע בדינים העולים דין ו'.

### דינים שנתבאר.

א. **איסור** כתובת קעקע הוא מחוקות הגוים שרושמיין עצמן לעבודה זרה שלהם, כלומר שהוא עבד מכור לה ומורשם לעבודתה, (לשון הרמב"ם), ואין הדבר ברור אם מדאורייתא אסור רק באופן זה שמכתיב עצמו לע"ז, או דהתורה אסרה כל כתובת קעקע. (סק"א וז')

ב. **למעשה** אין להתיר שום כתובת קעקע, או מדאורייתא או מדרבנן. (סק"ז)

ג. **הכותב צורת שתי וערב וכיו"ב** ודאי חייב מדאורייתא. – כל כיתוב שיש לו משמעות אסור, אפי' אות אחת אסורה מדאורייתא באופן שיש בזה סימן שהוא שייך לע"ז. (סק"ז)

ד. **כתובת קעקע פירושה** כתב של דיו וכיו"ב שמקועקע תחת העור ע"י מחטים או שריטה באופן שאינו נמחק לעולם, ואין חילוק מה עשה תחלה, לעולם זה שגומר את הכיתוב חייב, אפי' אם ההתחלה נעשתה באונס או ע"י גוי. (ב"ח ש"ך סי' ק"פ סק"א וסק"ג)

ה. **כתב בדיו** וכל צבע על בשרו ולא קעקע, אפי' היה כתב המתקיים הרבה מותר, אבל לקעקע העור ולקלפו באופן שישאר הכתב ניכר ע"י הקעקע, אלא שאין בו שום צבע, דעת תו'

גוים ואפי' נעשו בגיותו ונתגייר, דכיון שאין רצון התורה שיהא בגופן של ישראל כתובת קעקע ראוי למחקן, ונראה שמותר להוסיף ולקעקע בגופו לטשטש הכתב עד שיתבטלו האותיות או הצורות, מיהו כהיום יש גם אפשרות לפזר הדיו שימחק, אין להוסיף בכתב כדי למחוק, [ומה"ט גם גט שע"ג עבד פסול שהרי יכול להזדייף]. – מיהו כתב שעשו הגוים על ישראל שלא יברחו, כיון שמעיקר הדין מדאוריתא מותר, אין ענין להסירו. (סק"ח)

ט. כתובת קעקע בכל מקום בגוף חייב, אבל החוקק בשיניו אין זה בכלל כתובת קעקע, (ונפ"מ שמותר לעשות סימן בשינים

בחקיקה וצבע לידע איזה סוג דם יש לו, שעושין כן בעולם לאנשי הצבא), אבל החוקק בצפרנים וצובע הברש שתחתיהם והצפורן צומחת ע"ז ונשאר הכתב מלמטה אין להתיר, שאף אם זה לא איסור דאוריתא הר"ז אסור מדרבנן. – מה שרגילין לעשות סימן במחט עם דיו לכיון מקום לעשות ההקרנות, אפשר להקל. (סק"י)

י. כתב בשמאל חייב. (סק"ט) – כתב בחק תוכות שחקק וכתב סביב, ועי"ז נעשית צורת ע"ז או אות בכשרו שבתוך הצבע, צ"ע אם חייב, אבל איסורא ודאי איכא. (סק"י) – הכותב כתובת קעקע בשבת חייב משום כותב. (סק"ט)

## סימן כה

## בענין כתמים

נדה נ"ח א' בעי ר' ירמיה כשיר מהו כו' נדה נ"ח א' בעי ר' ירמיה כשיר מהו כו', כה"ג

נסתפק ר' ירמיה בב"מ כ"ה א' במטבעות שנמצאו בעיגול כשיר וכשורה אם אמרינן דמשכח"ל כה"ג דרך נפילה, או שזה ודאי דרך הינוח, וכך מתפרש בשמעתין דכיון דלא חיישינן לטומאה ממקום למקום, ע"כ דהחשש שנפל מגופה, וזה רחוק שיזדמן דרך נפילה בעיגול כשיר וכשורה.

שם כשורה, פי' תו' טיפין טיפין, דאל"כ היינו כרצועה, וכ"נ דלשון שורה בכל מקום היינו כמה זה אחר זה, כמו העומדים בשורה, וכן בביצה י"ד ב' ובלבד שלא יעשנו בשורה תנא אין שורה פחות משלשה בנ"א, ולפ"ז משמע דה"ק את"ל דכשורה טהורה, אכתי טיפין טיפין מאי, מיהו אפשר דמשכח"ל כשורה מראה אחת, אבל טיפין טיפין באופן שהגיע בודאי מכמה ראיות יש להסתפק מאי, ועי' לקמן סוסק"ד דמהרמב"ם והרמב"ן והרשב"א ל"ג כשורה מהו, ולדבריהם מתפרש טיפין טיפין כשורה.

בקושיית ה"ר יונה מברייטא נ"ט א' דטיפין

טיפין אינו שינוי

שם טיפין טיפין מהו, הקשה הרשב"א בשם הר"י דהא בהדיא תניא לקמן נ"ט א' כתם ארוך מצטרף טיפין טיפין אין מצטרפין, הרי בהדיא שהנדון רק משום צירוף, אבל הצורה של טיפין טיפין אינה סיבה לטהרה, וכגון שהיתה כל טיפה כגריס, או טיפה אחת כגריס והשאר טיפין קטנות.

ובתו' כתבו דבבשרה טיפין טיפין מצטרפין דלא תלינן במאכולת כ"כ, אבל עדיין אין זה מיישב דמשמעות הברייטא שאין חסרון בצורה של טיפין טיפין, והנדון רק משום צירוף, ובטיפות גדולות כגריס ודאי טמאה, ונראה כונתם דבבגד נקטינן בעיא דר"י לקולא, כמו שמקילין במאכולת בבגד טפי מבשרה, ועדיין אין זה מיישב למה דנו בברייטא רק משום צירוף, הרי בלא"ה טהור מפני הצורה של טיפין טיפין, ועי' להלן ביישוב דברי התו'.

והרשב"א תירץ בשם רבנו יונה לאידך גיסא דבבגד פשיטא לן שטמאה, לפי שדרכו להתקפל בכל מיני צורות, ובעיא דר"י להקל רק בבשרה, ובאמת אשכחן בג' חלוקין לקמן ב' דחיישינן שנתקפלו בין לקולא בין לחומרא, אבל הדברים תמוהים איך סתמו בגמ' דר"י מיבעיא ליה בבשרה דוקא, ומייתו מברייטא דעל בשרה ספק טמא, ומתפרש היפך הברייטא דחלוקה קתני טהור, ואנן אמרינן דטמא מפני שאין זה ספק כ"כ בצורות אלו, א"נ דוקא בטיפין פשיטא לן אבל בכשיר גם בבגד טהור, וכ"ז סתום והיפך ממשמעות הגמ'.

והנראה מסתמות הגמ' דלא דמו טיפין טיפין דר"י לטיפין טיפין של הברייטא, ומענינו הוא מובן, דבברייטא קתני כתם ארוך מצטרפין, וכלפי זה אמרו שאם הוא נפסק לשני חצאין אינו מצטרף, ומיירי בכתם שאין שום שינוי בצורתו, אלא שהוא נפסק לשנים, וכגון שהטיפות רחוקות זו מזו והם שתי טפטופין מהמקור זו אחר זו, וס"ד דמצטרפין דסו"ס לחדש שתי

### שם דילמא דעביד כרצועה

**שם** לא דילמא דעביד כרצועה, לשון דילמא אין הכונה שהגמ' מסתפקת בביאור הברייתא, דאפשר שזה כדעת המקשן, אלא דילמא בעיא דר"י לקולא אף בבשרה, והברייתא מיירי בדליכא ספק מפני הצורה, ולשון דילמא זה בגלל שלא נפשטה בעיא דר"י, ולצד דבעיא דר"י לחומרא, הרי הברייתא מיירי גם בכה"ג, ולכן אין זה ודאי דמיירי רק בדעביד כרצועה, אבל אין שום צד בגמ' לקיים דברי המקשן שבא לסייע מכאן לבעיא דר"י.

לשון דעביד כרצועה מתפרש כפרש"י דעביד באופן שאין שום ריעותא בצורה, שכן נראית טיפה שנופלת כדרכה, [וכן בכל דוכתא לשון רצועה מתפרש קו דק וארוך בלי צורה מיוחדת, כמו רצועה נפקא גיטין ז' ב' קידושין ע"ב א' נדה נ"ז א' ורצועה היתה יוצאה וזבחים נ"ג ב' וכן בחולין מ"ו א' מתפרש כן בבעיא דר' ירמיה שם], והדבר פשוט שאף בחלוקה כרצועה טמא, דזהו כתם ארוך ששינינו נ"ט א', ולא עלה על דעת הגמ' בתירוק זה להמשיך כדעת המקשן שפי' הברייתא דקמ"ל דיני ספיקות בצורת הכתם, שכבר נתבאר בסוגיא נ"ז ב' ענין הברייתא הזו, ואין מקום לחדש כאן דינים נוספים, ותמוה לחדש דרצועה ג"כ בכלל הספיקות וידע ר"י דבבשרה טמאה ולכן לא נסתפק בזה, ואת הדבר הזה בא התנא להשמיענו, וקמ"ל שזה בכלל הספיקות ובחלוקה טהור, והגמ' לעיל לא הזכירה רמז מזה, וכאן לא הזכירה מדלעיל, ואין דרך הגמ' כן, אלא הדברים כפשטן שנדחו דברי המקשן לגמרי ונשארו הספיקות ככולם בין בבשרה בין בחלוקה, ואין שום קולא בחלוקה ולא חומרא בבשרה.

ולשון הגמ' דילמא מבואר שהדבר נשאר ספק, מדלא אמרו לא דעביד כרצועה, ואולי

מאכולות חידוש הוא, וקמ"ל דכמו ששייך שתי טיפות זא"ז שייך שתי מאכולות, ולא משתמע מלשון טיפין טיפין שינוי צורה אלא חסרון בחיבור.

**אבל** בדר' ירמיה מענינו הוא נלמד דמיירי בטיפין טיפין שהצורה משונה, ורחוק לומר שנצטרפו כ"כ הרבה ראיות וגם נסדרו בצורה מסודרת, ואפשר שזה גרע מכשורה שלפעמים נופלת הטיפה ומתחלקת כשורה, וטיפין טיפין מיירי בצורה של כמה שורות, וכיו"ב, ונראה שזו גם כונת תו' בשמעתין שלא הקשו מהברייתא על ר' ירמיה אלא לענין צירוף, וכמש"כ לעיל.

**ולפ"ז** הגמ' כפשטה דבעיא דר"י בין בבשרה בין בחלוקה, שלא יתכן לסתום בשאלה הזו שענינה מפני שהכתם בצורה משונה, ולא לפרש דבבגד פשיטא לן לטהר מפני שינוי הצורה, והספק רק בבשרה, דלפ"ז השאלה משונה ומיוחדת, והעיקר חסר מן הספר, דידע ר"י שהצורה מטהרת בבגד, ואפ"ה מספק"ל בבשרה, אלא ודאי ר"י בכולהו מספק"ל, ואין לסמוך על הדיוק של לרוחב ירכה, אע"פ שמסתבר שבחלוק אין זה מוגדר כשינוי כיוון שדרכו להתעקם.

### שם ת"ש על בשרה ספק כו'

**ב. שם ת"ש** על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא [על בשרה לאתויי מאין] לאו לאתויי כה"ג, פי' דנפשוט מברייתא שבכל ספק מחמירין בבשרה ומקילין בחלוקה, וידע התנא דהני בעיי דר"י מוגדרין כספק מפני הריעותא שבשינוי הצורה, וע"ז אמר דהיכא דאיכא ספק בבשרה טמא בחלוקה טהורה, ויותר נראה דגם לפי המקשן אין הכונה גדר בשר וחלוק, אלא דבמציאות על חלוקה קרוב יותר שיגיע כך מבחוץ, ובבשרה שרחוק יותר מבחוץ יש לטמאות יותר, ונפ"מ דע"ג ידיה כע"ג חלוקה דמי, ועי' לקמן סק"ו עוד בזה.

ודאי קיצרו בגמ' שהדבר מובן שא"א לפשוט מהברייתא כלום לבעי דר"י, ולכן לא האריכו ודחו מיד דילמא בעי דר"י לקולא בבשרה, והתם דעביד כרצועה שזהו הדרך הרגיל שניתז משוק של טבחים, או בנוזקה, שהדם ניגר ונעשה כרצועה, ולא דקדקו בלשון שהדבר מובן שהכונה טיפה משוכה כדרכה.

### **בדברי הראב"ד והרשב"א דלמסקנא קיימא פשיטותא דברייתא לאתויי כשיר ושורה**

ג. הראב"ד והרשב"א הביאו לפרש דקיימא פשיטותא דברייתא דספק טמא לאתויי בעי דר' ירמיה, ומ"ש דילמא דעביד כרצועה דיחויא בעלמא הוא, והדברים צריכין יישוב איך סתמו בגמ' לעיל נ"ז ב' ולא פירשו שיש יישוב פשוט יותר לברייתא, והניחו המסקנא רק כשני אבע"א, ועוד דר"י ודאי נסתפק בבשר וחלוק, ואנן פשטינן לחלק ביניהם לדינא כמבואר בברייתא, ואיך סתמו כ"כ בגמ' והחליטו להקל בחלוק בכל הבעיות, והרי בברייתא אין רמז איזה ספק קבעו לטהר בחלוק, ואולי התירו רק בכשיר, או אופן יותר משונה, וביותר תמוה לומר שזהו פשטות הברייתא ולומר כרצועה דיחויא הוא, ולעיל לא הזכירו פשטות זו, וגם כאן סתמו ולא ביארו הסיפא דעל חלוקה, ומגעות והיסטות, ובאיזה אופן פשטנו הספק דר' ירמיה, ובפשוטו יש לפרש כמו בכל דוכתא שנשאר ביאור הברייתא כסוגיא דלעיל, ולגודל הפשיטות קיצרו והדבר מובן שנדחה לגמרי הצד לפרש כן בברייתא, וגם המקשן קיצר ולא המשיך סיום הברייתא שעל חלוקה טהור, ויש ליישב דכונת הגמ' שהצורות המשונות דמיין לאוקימתות דלעיל, דכמו שמסתבר יותר על בשרה שזה מגופה בנוזקה, כך מסתבר בצורות המשונות על בשרה דמגופה הוא, וכיון שלא חשבוהו בגמ' אוקימתא חדשה רק מענין

יש סמך מזה לפסוק לחומרא, אבל בפשוטו הי' נראה דספק כתמים לקולא, וכ"כ הראב"ד בשם איכא מ"ד, ובאמת גם לדעת המקשן דמייתי מינה לכה"ג דר' ירמיה, לא נוכל לדעת איזה אופנים בכלל הספק, ואיזה פשוטים לטהרה, אלא שלא נחתו בגמ' רק לעורר הדיוק מהברייתא, שאם הי' מתיישב לפרש כן הוה ניחא טפי מאוקימתא דגמ' דלעיל נ"ז ב', שסתם ספק מתיישב יותר בספק בכתם עצמו, ולא בשוק של טבחים ועל חלוקת איבעי ליה לאשתכחי.

### **בדברי הרשב"א שברצועה יש חידוש קצת**

הרשב"א פי' דעביד כרצועה יש גם חידוש קצת, ולכן לא קאמר דעביד כטיפה, ולפ"ז מתפרש כרצועה שרחבה למעלה ולמטה בשוה, ואילו טיפה שנוטפת ונמשכת לארכה מתקצרת והולכת, כמו שניכר מלמטה למעלה לגרסתו, ולפי' זה מיושב שהתרצן הסכים עם הדיוק דספק טמא ספק טהור בא לרבות טפי מהספיקות דלעיל נ"ז ב', אלא שדחה דילמא אינו מרבה כשיר וכשורה אלא כרצועה, ולשון דילמא מתפרש דאפשר שבאמת כן בא לרבות כשיר וכשורה, ולכן החמירו כזה כספק בגמ', ומיושב בזה הא דלא אמר התם מילתא אחריתי היא כדלעיל ומיירי בדעביד כאורחיה, ולמה הזכיר רצועה ומגליה שהכתם הי' ארוך, ומפרשינן כרצועה, הרי יתכן שהי' עגול כטיפה, ומכ"ז משמע שהתרצן הסכים עם הדיוק.

אבל אכתי הדברים מחודשים דודאי דעביד כרצועה על חלוקה ג"כ טמא, וא"כ איך השיב בפשיטות דילמא דעביד כרצועה, ולא ביאר שדחייה זו מחדשת טהרה בחלוקה מה שלא ידענו עד השתא, וגם לשון הגמ' בת"ש מקוצר שלא ביארו דעפ"ז נתחדש פשיטות לבציא דר"י דכשיר לחלוקה טהור, [ולרבנו יונה טיפין טיפין פשיטא לן דילמא], אלא



אוקימתא קמיתא, לכן לא האריכו לבאר, ומ"מ הדברים סתומין, ואין לומר שהכונה על בשרה ולא על חלוקה דוקא ובצירוף הראי' דעל חלוקה איבעי ליה לאשתכוחי, דודאי לא הווי סתמו מלפרש ד"ז בגמ'.

### בדברי תו' הרא"ש דדיוקא דגמ' מלשון ספק טמא ספק טהור

ובתו' הרא"ש כתב לפרש דמיתורא דברייתא ס"ד לפרש שיש כאן עוד חידוש, דאם כסוגיא דלעיל הול"ל "ספק" על בשרה טמא על חלוקה טהור, וכל האריכות על בשרה ספק טמא ספק טהור ועל חלוקה ספק טמא ספק טהור, בא לרבות חידוש נוסף של ספיקות, וזהו הלשון לאתויי מאי, ולא נתישבו הדברים דבפשוטו נראה לאידך גיסא דבלשון זה מבואר כפי' הגמ' דלעיל שיש כאן ספק טהור, דהיינו עברה בשוק של טבחים שיש כאן ספק שראוי לטהר בגללו, ויש כאן ספק לטמא בחלוקה שמא מגופה אתא ככל כתמים, א"נ בנמצא גם על בשרה שג"כ טהורה, ועל בשרה יש יותר ספק טמא, משום דעל חלוקה איבעי ליה לאשתכוחי, וכן למעלה מן החגור שזה מקום שלמעלה מן התורפה ויש בו ספק לטהר, ומ"מ יש בו ספק טמא דלא עברה בשוק של טבחים, אבל הספיקות של ר"י אין מה להזכיר בהם ספק טמא ספק טהור, הרי זה ספק אחד בלבד ככל ספיקות, והספק הוא בסברא, משא"כ בשש"ט ונזדרקה שהספק הוא במקום הכתם.

### בענין טיפין טיפין בבשרה לענין צירוף

ד. הרמב"ן העתיק לדינא דטיפין בביגדיה אין מצטרפין, ובבשרה טיפין טיפין מצטרפין ואע"פ שצורת הכתם משונה טמאה, דשתי החומרות יחד מחמירנן בבשרה גם צירוף לכגריס וגם דמשונה טמאה, ואמנם מיושב בזה שיש חילוק מבשרה לחלוקה, אבל באמת

הסוגיא נ"ז ב' כמפורשת שאין חילוק בזה, שהי' להם להביא יישוב זה שמיישב יותר פשטות הברייתא שיש חילוק בין בשרה לחלוקה, וגם נראה ששם אמרו רק חלוקה דהיינו הבגד הזה דוקא וכמו שביארו בגמ', אבל על סדינה ועל בשר ידיה הדין שוה בכל האופנים, דהיינו טיפין טיפין אין מצטרפין, וצורה משונה בעיא דלא איפשיטא וטהורה בכתמים דרבנן אפי' על בשרה, ועמשנ"ת לקמן סק"ו עוד בזה.

וממה שלא הזכירו כאן הברייתא דלקמן נ"ט א' הדבר מוכיח דלא דמו כלל, ולא מפני שפשוט שיש חילוק בין בשרה לבגדיה, שלא יתכן שיסתמו כן בגמ' בזמן שדחו הפשיטות מהברייתא, ואיך סתמו שנבין דקי"ל שבבשרה מצטרפין, וזה נלמד מהברייתא הזו בפשיטות למסקנא, אלא ודאי כמשנ"ת לעיל דטיפין טיפין דלקמן לא מיירי בצורה משונה, אלא דומיא דארוך אלא שנפסק מעט, או שאין קשר בין הטיפין לקרום צורה של טיפין טיפין, אלא רק זה שהכתם מחולק לשנים, ובתוספתא הגרסא שם טיפי טיפין, דזה מתפרש כאילו קתני ארוך מצטרף טיפין אין מצטרף, כאילו לא נאמר פעמיים טיפין, וזה מוכיח שאין הכונה צורה של טיפין טיפין כדר' ירמיה.

וא"ת דלשון טיפין קשה לפרשו ביותר מכגריס, וא"כ קשה באיזה אופן נסתפק ר"י הרי טיפין טיפין אין מצטרפין לכגריס, וי"ל דמשכח"ל שהי' כתם אחד שהיה בו כגריס, והשאר טיפין טיפין פחות מכגריס, והם כולם צורה אחת, ובעיקר הדבר כל טיפה עבה מתפשטת על בגד דק כגריס, [נפרט לפמ"ש שהתה"ד הי' משער כגריס במטבע של שקל כהיום או פחות מזה מעט, שהוא 12 מ"מ הובא בכלים פי"ז מי"ב בביאורים עי"ש, מיהו הראוני פול גדול שמתאים לשיעור המע"צ וגם עדשה

דכונת הרשב"א שם לענין לתלות מקום אחר בידה, שע"ז שנתעסקה ממש בכתמים נעשו ידיה כמקור לדם טהור לתלות בו, אבל דם שנמצא על ידיה ודאי תלינן בשוק של טבחים כיון שהיה מגולה], והראשונים שחילקו בשמעתין היינו דבמציאות סתמא בבשרה רחוק יותר לתלות מעלמא, וכמו שמתפרש באוקימתות דלעיל נ"ז ב', שוב נתבאר לקמן סק"ו ביישוב הגמ' ע"ד פי' הרשב"א ע"ש.

### נ"ז ב' בלשון המשנה אם מבואר דחלוק בב' הצדדים טמא, ובלשון הטור

ה. נ"ז ב' אמר מר על בשרה ספק טמא ספק טהור טמא כו' ה"ד אי מחגור ולמטה כו', לשון המשנה מדוקדק שבבשרה אמרו כנגד בית התורפה, ולא אמרו מחגור ולמטה כיון שהצדדים ומבחוץ מחגור ולמטה טהורה, אבל בחלוקה כל שמן החגור ולמטה טמאה מכל הצדדין, וכ"כ הרמב"ן פ"ד ה"י הכתם שנמצא על החלוק שלה מן החגור ולמטה אפי' נמצא מבחוץ טמאה, וכ"ה לשון הטור שכתב דעל שוקיה ופרסותיה לצד חוץ כו' טהורה, נמצא הכתם על חלוקה למטה מן החגור כו' טמאה אפי' נמצא לצד חוץ עברה בשוק של טבחים טהורה אפי' נמצא לצד פנים, והדבר פשוט שכונתו דבחלוק אפי' לצד שוקה מבחוץ דבבשרה טהורה בחלוקה טמאה, וכלשון הרמב"ן, נוזה דלא כמו שהבין הב"י, ונתעוררתי לזה, דלא נחית הטור כאן לחידושי דינים בהבחנה של שני צידי החלוק, אלא דברים כפשטן דבחלוק שחוזר אין צד פנימי וחיצון של הגוף, וכמשנ"ת דזהו לשון המשנה בחלוק שלא חילקו בחגור ולמטה כלום, ועוד דלדעת תו' והרא"ש לא חיישינן שנהפך חלוקה הפנימי לצד חוץ כיון שאינה מגלה בשרה, ולא הי' סותם הטור כ"כ, אלא ודאי לא דנו הראשונים כלל בדין החלוק עצמו מאיזה כוון הגיע הכתם

שמתאים לתשע עדשות ומתאים יותר לל"ו שערות בגוף, שזה 18 מ"מ, ושמעתי שיש סוג אחר של פולין ועדשים קטנים יותר שמתאים לשיעור התה"ד], ומתפרש שפיר שנדון הצירוף הוא צדדי ולא נחתו לזה, דמירי כשא"צ צירוף.

דעת הרשב"א דעל בשרה ג"כ אין מצטרפין טיפין טיפין לכגרים, דכמו שתולין מגופה בכמה ראיות תולין בכמה מאכולות, וכ"כ בשם רבינו יונה, וזה כמש"כ, ומ"מ כתב לדינא להחמיר, וכן סתם הטור, אבל בשו"ע ס"ח כתב כן בשם יש אומרים, ולמ"ש תו' דבשרה מזמן מועט י"ל דיותר מצוי ראייה אחת מגופה בזא"ז בזמן מועט מאשר כמה מאכולות, אבל פשטות לשון הבריתא שאין מצטרפין כלל, ולא שנחדש כאן דין בחלוקה.

### בגירסת הרמב"ם מלמטה למעלה ול"ג כשורה

הרמב"ם והרשב"א גרסו מלמטה למעלה מהו, דהיינו שניכר שהטיפה ניתזה מלמטה שמתרחב למטה ומיצר והולך למעלה, אבל הרמב"ן לא הזכיר ד"ז, והרמב"ם והרמב"ן לא הזכירו כשורה מהו, וכ"כ הרשב"א בתוה"א דבספרים שלנו אין כתוב בהם כשורה, ולפ"ז מתפרש טיפין טיפין מסודרין מהו, ובריייתא דלקמן מתפרשת טיפין בלא סדר.

### בדברי הרשב"א שיש חילוק בין בשרה לבגדיה בעיקר הדין

דעת הרשב"א דיש חילוק בין בשרה לבגדיה בעיקר הדין, דבגופה אמרינן כעין כאן נמצא כאן היה, אבל דבר חיצוני גורם פחות ריעותא, ואפי' במקום שהחשש שוה כגון ע"ג ידיה הגלויות, שהרשב"א אינו מטהר בהם אלא בנתעסקה בכתמים ממש, ולא בעברה בשוק של טבחים, והרשב"א יחידאה בזה, נשו"ר בגליון הגרע"א על ה"ט"ז סק"י"ד שכתב בשם הפרישה

דסתמא מייירי שהכתם התפשט ושוב אינו ניכר מהיכן הגיע, ועי' לקמן סוסק"ז דיש להחמיר בהגיע הכתם מהצד הפנימי של החלוק, ונמצא גם בבשרה.

**שם ואי מחגור ולמעלה על בשרה אמאי טמא והתנן כו', נראה דעל חלוקה היינו מחגור ולמעלה וחגור עצמו כלמטה כמ"ש הראשונים, אבל בבשרה אף כנגד החגור יש מקומות שטהורה.**

### **שם אבע"א מחגור ולמטה, ביאור הברייטא שנראה שיש חילוק בין בשר לחלוק**

**שם אבע"א מחגור ולמטה כו', יש לעי' איך סתם התנא חילוק בין בשר לחלוק, אם באמת אין החילוק דיני אלא מציאותי שהחלוק קרוב לחרץ, והבשר תחתיו, וידיה ורגליה הגלויות כחלוק דמו, ונראה דבאמת התנא לא חילק בין בגד לבשר, אלא זהו דין מיוחד בבגד הנקרא חלוק, ומזה ידעו בגמ' דמייירי בבשר שתחת החלוק, ודנו אם מחגור ולמטה או מחגור ולמעלה, ובזה מיושב שהתנא סמך שנבין שזהו נדון מיוחד בחלוק שיש בו למטה מן החגור ויש בו למעלה ושייך שיתקפל, אבל אין זה חילוק יסודי בין גופה ממש לדבר שחוץ לגופה, אלא חילוק מציאותי ששייך בחלוק ובבשר שתחתיו, מיהו בתוספתא פ"ג הגירסא בבגדיה במקום חלוקה, ומ"מ מתפרש בבגד כעין חלוק, ובאמת ברוב מקומות הוזכר חלוק לענין כתמים מפני שזהו הבגד שמתאים בו ראייה מהמקור.**

### **ללישנא דנזדקרה אי מייירי בעברה בשש"ט**

**שם אבע"א מחגור ולמטה כגון שעברה כו', לשון הגמ' מוכח שרק לל"ק מוקמינן לה בעברה בשש"ט, מדלא קאמר תחלה כגון שעברה בשש"ט ואבע"א למטה אבע"א למעלה, ש"מ שאוקימתא זו רק לל"ק, ועוד דבל"ב ג"כ אמרו כגון, ומתפרש שבכל לשון יש אוקימתא**

היכי דמי, ועוד דלשון הברייטא ספק טמא ספק טהור מתפרש שיש כאן צד לקולא וצד לחומרא, ומזה הבינו דמייירי בעברה בשש"ט שזהו הספק טהור, וכן מחגור ולמעלה שזהו הספק טהור כיון שאין יכול להגיע מהמקור לשם, והספק טמא שבו הוא המאורע שנזדקרה לשעה קלה, ואין מקום להוסיף עוד תלייה לקולא במן החגור ולמעלה, שאין לזה רמז בברייטא.

**והנה האוקימתא שנזדקרה רחוקה, ומ"מ הביאו בגמ' גם אופן זה, כיון שבזה על בשרה ועל חלוקה יחד טמאה, דמשמעות הברייטא שעצם המציאות על בשרה גורם טומאה, וברישא הרי בנמצא על שניהם טהורה, וא"כ אין בבשרה חומרא עצמית רק הקושיא למה לא נמצא על חלוקה, וחסרון הדם על חלוקה גורם הטומאה, אבל בסיפא דאיזדקרה עיקר הטומאה על הבשר, אלא דבדלא אשתכח אלא על חלוקה טהורה, אבל אשתכח גם על בשרה וגם על חלוקה טמאה, וע"ע לקמן סק"ז.**

**שם על בשרה מגופה אתאי דאי מעלמא אתאי על חלוקה איבעי ליה אשתכוחי, כאן לא אמרו בגמ' ודאי מגופה כמו בל"ב, כיון שבאמת יש כאן תלייה דמשוק של טבחים אתאי, אלא דתלינן לחומרא כיון דלא אשתכח על חלוקה, [אבל לל"ב שאין תלייה וגם לא אשתכח על חלוקה אמרינן דודאי מגופא אתאי], וזהו הספק שהחמירו לל"ק בבשרה לחוד, אבל בנמצא על חלוקה ועל בשרה טהורה, שו"ר בתו' דגרסי גם בל"ק ודאי, ושמעתי שיש ספרים דבתרוייהו ל"ג ודאי.**

**בדין נמצא על שתיהן, בסתירת לשון הגמ' בזה שם על חלוקה מעלמא אתא דאי מגופה אתא על בשרה מיבעי ליה אשתכוחי, לשון זה צ"ב דכיון שעברה בשש"ט תלינן מעלמא בלי שום טענה למה לא נמצא על בשרה, אלא דתלינן**

עברה בשש"ט טמאה, דאי מעלמא אתא על החיצון איבעי ליה לאשתכוחי, [ולפי' תו' ודאי טהורה], ואין נראה כן מפשטות הגמ' דכיון דנקטינן דעל חלוקה ועל בשרה טהורה, ה"ה דג' חלוקין כולוהו כחד דמו, דהא בין לקולא בין לחומרא תלינן שנתקפלו שני החלוקין כדנתיא לקמן נ"ח ב', וא"כ בכל ענין שנמצא על החלוק תלינן כמו בחלוק אחד, וכיון שאנו תולין דם החלוק מעלמא כאילו ידעינן שהי' כאן דם מעלמא ותלינן גם דם שעל בשרה בזה.

ונראה מזה דבאמת בשרה חמיר טפי מחלוקה, אבל אין זה דין בבשרה מפני שהוא גופה, אלא ה"ה אם היתה רטייה דבוקה על בשרה כבשרה דמיא לענין זה, דכל דם חשבינן ליה כבא מבשרה לחלוקה, ואמנם משכח"ל גם דם שמטפטף באויר ומגיע לחלוקה, אבל זה לא הפשטות, ולכן כנמצא על בשרה ולא על חלוקה הרי הפשטות דמגופה אתא ולא מטהרינן בדאיכא ריעותא בתלייה, מיהו דוקא במקום שהראיה תגיע לבשרה זה הפשטות, והיינו דוקא כנגד החלוק מן החגור ולמטה, ששם המקום הטבעי להגיע הדם תחלה, אבל בעקבה וראש גודלה אפי' אירע שהיו מכוסין בחלוק אמרינן שנתגלה החלוק ובא על הבשר של היד או כף הרגל, שרק דם הנמשך כדרכו מן המקור לבשר, בזה חשיב בשרה סתמא טמא עד שתהא תלייה טובה, דהתנא מיירי בבשר שמכוון כנגד החלוק בדרך כלל, [ואפשר שהוא עד לאחר הברך, אבל למטה מן הברך במקום השוק אפשר שמכסין אותו בגרביים ולא בחלוק, מיהו מסתמות הדברים משמע דשוקה הוא הנקרא בשרה סתמא בברייתא כמו במשנה], והבשר הזה יש בו יתרון על החלוק, ולא מפני החלוק שמכסהו אלא שמקום זה מכוון כנגד בית התורה והדם ניגר שם תחלה.

לקולא, ועו"ק דהרי אם נמצא גם על בשרה ג"כ טהורה דתלינן תרוייהו בשש"ט, וא"כ הדין שמשמע בגמ' שהטהרה מפני שלא נמצא על בשרה אינו אמת לדינא, וערשב"א בזה.

ונהג בשתי הלשונות איכא תרתי דסתרי בדין נמצא על שתיהן, דיוקא דרישא שתיהן טהור דיוקא דסיפא שתיהן טמא, וכן בל"ב.

ואפשר דכיון דמוקמינן תרי לישיני ובל"ק על שניהם טהור ובל"ב על שניהם טמא, העדיפו לבאר בגמ' בשתי הלשונות בשוה, דהאמת שהברייתא מיירי על בשרה ולא על חלוקה או על חלוקה ולא על בשרה, ודין על שניהם יש לנו להכריע מסברא, ולכן אפשר להעמיד הברייתא בשתי הלשונות ששניהם אמת, ואין גילוי בברייתא מה הדין כנמצא על שניהם, ובאופן ששנינו בברייתא דהיינו על חלוקה בלבד יש גם ראי' מהא דלא אשתכח בבשרה, שזה מחזק טהרת החלוק.

### בתירוץ התו' מאי שנא מג' חלוקים

ו. שם בתו' ד"ה על בשרה, הקשו מ"ט בחלוק תלינן בתחתון ובבשר לא תלינן, ותיצרו דשני חלוקין אפשר שתגלה, אבל לא את התחתון, מיהו קשה דודאי אינה עשויה לגלות חלוקה בשוק כלל אפי' העליון, וע"כ הטעם דחיישינן שמא נתגלה מאליו, ואם שני חלוקין עליונים יכולין להתגלות, כ"ש שחלוק אחד יכול להתגלות, (עי' גיטין נ"ח א' שלובשין שבעה חלוקים לצניעותא).

### ישוב הדברים ע"ד שיטת הרשב"א

והרשב"א תירץ דבשרה חמיר מבגדיה דכיון דנמצא על גופה ומגופה קא חזיא חזקה דמגופה אתא, דכל היכא דאשתכח בגופה חמיר טפי, ולכאורה לדעת הרשב"א אם לבשה ג' חלוקין ונמצא על התחתון ועל בשרה אפי'

והחשש רחוק שראתה בדיוק ברגע זה, ואפ"ה על בשרה טמא ועל חלוקה טהור.

### בסתירת לשון הגמ' בדין נמצא על שתיהן

**שם** על בשרה ודאי מגופה אתאי דאי מעלמא אתאי על חלוקה איבעי ליה אשתכוחי, בפשוטו א"צ לזה דכיון שלא עברה בשש"ט ע"כ מגופה אתא, ונפ"מ שאפי' תראה על שניהם טמאה, ובוזה שונה ל"ב מל"ק, ופירשנו לעיל שלכן הביאו בגמ' ל"ב אע"פ שהוא משונה לאשמועינן גוונא שהבשר גורם טמאה מוחלטת בין יהא על חלוקה בין לא יהא על בשרה.

**מיהו** יש בזה דוחק שסתמו בגמ' חד לישנא בתרווייהו ודינם שונה, וכתב הרשב"א שיש מקום לומר שגם בסיפא ראתה על שתיהם טהור, ומסיק דראשון עיקר, והטעם דכיון שלא עברה בשש"ט אין סברא לטהר בנזדקרה, מיהו יש מקום לומר דכל למעלה מן החגור רחוק לחוש שבא מגופה, ורק בראיכא ריעותא שנמצא על בשרה לחוד טמא, וניחא בזה דשתי הלשונות שוין בזה.

**ודעת הרא"ה** בבד"ה וכן הזכיר הר"ן לאידך גיסא, דאף בעברה בשש"ט ונמצא על בשרה ועל חלוקה טמא, וכתב הר"ן שתלוי בכמות הדם שתולין בו, והיינו דכיון שעברה בשש"ט רחוק לומר דלא תלינן בחלוקה ובשרה יחד, דסו"ס יש כאן במה לתלות.

**מיהו** יתכן שהגמ' סתמה בדין ראתה על שתיהן, ובשתי הלשונות דיוקא דרישא ודיוקא דסיפא סתן אהדדי, וד"ז תלוי לפי הענין, אם הדם מרובה על בשרה טפי מחלוקה חיישינן גם בעברה בשש"ט, ואם הדם על חלוקה יותר מעל בשרה תלינן בנזדקרה גם בלא עברה בשש"ט.

### בדין כתם בצד הפנים של החלוק ובבשרה

**בדין** אם ניכר על הדם שניתז על חלוקה מבפנים ונמצא גם על בשרה כתב בשו"ע סי"ב לטהר

ובזה מיושב גם סתמות הברייתא דמשמע שיש חומרא בבשרה, ולפי' תו' הכל תלוי במציאות דסתמא הבשר פנימי יותר מהחלוק, ולפמשנ"ת ניחא דבאמת חומרא דבשרה היא מפני שהבשר הוא הפנימי וממנו יוצא הדם בדרך כלל, ובוזה מיושב גם הא דאמרין בדר' ירמיה נ"ח א' ת"ש על בשרה כו', ואין הכונה כל מקום על בשרה אלא במקום שהדם היוצא מן המקור מגיע לשם תחלה, הרי הפשטות של גופה יותר חזק מעלמא, ולכן בספק יש להחמיר בבשרה, אבל על ידיה וראש גודלה כשיר דינו כע"ג החלוק.

**ובזה** מיושב דל"ק החומרא דבשרה הוא כמו לל"ב, שהרי לל"ב הטעם משום דבנזדקרה נהי דלגבי בשרה הו"ל למעלה מן החגור כלמטה, אבל זה שייך רק בבשרה שהדם ניגר עליו, אבל לחלוק אינו מגיע אלא מבשרה, שאין לו צורה איך לטפסף באויר לחלוק אלא ניגר ע"ג הבשר וממנו לחלוק, והשתא מפרשינן טעמא דל"ק ג"כ מפני שסתמא ניגר הדם מבשרה לחלוקה.

### שם ואבע"א כו' כגון שנזדקרה, אם שתי האוקימתות בכלל הברייתא

**ז. שם** ואבע"א מחגור ולמעלה וכגון שנזדקרה, לכאורה משמע שיש כאן שתי אפשרויות לפרש הברייתא, אבל בסברא דוחק לאוקמי הברייתא במאורע משונה כזה, דמלבד שהדבר רחוק מציאות כזו לקבוע גדרים במאורע, ולחוש שתראה ברגע שנזדקרה, ובפרט שיסתום התנא לשונו ועלינו להבין דמיירי בכה"ג, ולכן נראה דכונת הגמ' שהתנא כולל שני האופנים דחד כללא הוא ויש בו שני אופנים, ובשניהם הטעם מפני שסתמא הדם ניגר מבשרה לחלוקה, ולכן בבשרה ספק טמא, ובל"ק הספק טהור הוא שש"ט, ואפ"ה באשתכח רק על בשרה טמא, ובל"ב הספק מפני שהוא למעלה מן החגור

נולשון היסיוטות בא להוסיף טומאת נדה, דמחמרין עלה כנדה גמורה שאף היסטה טמא], ולפ"ז קאי על חלוקה שטהור ומ"מ לענין מגעות והיסיוטות מחמירין.

**ואשכחן** בתוספתא עוד כה"ג פ"ז ה"ו כתם הנפל בתוכו, ובאור הגנוז הגרסא כתם הנתלה בגופו טהור, צ"ל גופו טהור כ"ה בכת"י ובטעות נדפס בגופו, [בפשוטו הכונה שנראה על המים לא לפני המים ולאחריהם דקתני ברישא שמטמאין], למגעות ולהיסיוטות הולכין אחר הרוב, והיינו דומיא דחלוק שטהרנו את הכתם לבעלה, ואפ"ה אמרין להחמיר לענין מגעות והיסיוטות היכא דרוב ימיה טמאין, למדנו שיש כתמים שהתירו לבעלה ואסרו למגעות והיסיוטות.

#### מה נחשב רוב ימיה טמאים

**שם** מאי הלך אחר הרוב לאו אם רוב ימיה טמאין כו', יש לעי' מה ענין רוב ימיה לכאן, וכי מפני שדמיה מרובין ונמשכת ראיתה הרבה, לכן יש לחוש לה כעת בימי טהרתה, הרי לא חיישינן שהכתם היה עליה בימי טומאתה שהרי תולין בו להקל, והנדון על האשה עצמה מכאן ולהבא, וכיון דבימי טהרתה קיימא אין לחוש לטמאותה, ואפשר דרוב ימיה טמאין היינו שמצוי אצלה קלקולים ורואה הרבה פעמים, דיש לחוש אצלה יותר לכתמים, א"נ אם רוב ימיה נמשכת ראיתה שזה הרבה יותר מדמיה מרובים הרי היא עלולה לראות יותר.

#### ביאור קושית הגמ', ובקושיית תו' למה לא הקשו תחילה מהסיפא

**שם** ואע"ג דלא ארגשה, פ"י דאי ארגשה על חלוקה אמאי טהור, ובזה מובן למה הקשו מסיפא תחלה, כיון שיש כאן סתירה באותו מיקרה בעצמו דמהא דעל חלוקה טהור מוכח דלא ארגשה, ואפ"ה מטמאין לה למגעות והיסיוטות, וש"מ דאף שלא בהרגשה טמאה,

בעברה בשש"ט ונמצא גם על בשרה, ולפמשנ"ת לעיל סק"ג שאין זו כונת הטור, מסתבר להחמיר בזה, דעל חלוקה מבחוץ מיבעי ליה לאשתכוחי, [ואמנם אם נמצא רק על חלוקה מהצד הפנימי ע"כ לחדש שנתקפל החלוק ונתלכלך מבחוץ, דאל"כ על בשרה איבעי ליה לאשתכוחי, אבל בדאשתכח גם על בשרה לא מחדשינן שנתקפל החלוק ונתלכלך מבחוץ, ואח"כ בא מהחלוק על בשרה, שהפשטות הוא שהכל הגיע מבפנים, דלומר שבא מחלוקה לבשרה צריך לחדש שאחר שנתלכלך החלוק כשנתקפל חזר ונתיישר והגיע על בשרה, משא"כ מבשרה לחלוקה דאורחיה הוא, וצ"ע בכ"ז לפי שהאחרונים נקטו דכל מקום שחלוקה לחוד טהור ה"ה בשרה וחלוקה וכמש"כ לעיל סק"ו ד"ה והרשב"א], ובנזדקרה ונמצא על חלוקה וניכר שבא מבחוץ י"ל דאפי' נמצא גם על בשרה טהור, אלא שיש לחוש שנתקפל החלוק ונתלכלך בצדו החיצון, וכן יש לדון בכל כתם על חלוקה וניכר שבא מצד חוץ, אם חוששינן שנתקפל החיצון וקיבל באופן ישיר מבשרה, דבסברא רחוק שיתקפל כן, ול"ד לקיפול של שלש חלוקות שמתרומם החלוק, אבל אין מצוי שנהפך החיצון להיות פנימי.

#### במגעות ובהיסיוטות הלך אחר הרוב

**ח. שם** ובמגעות ובהיסיוטות הלך אחר הרוב, פ"י בתו' הרא"ש וזו גם כונת תו' דנחיה דאמרנו שעל חלוקה טהורה, היינו לבעלה אבל לטהרות טמאה, והענין צ"ב היכן מצינו שהחמירו בכתמים לטהרות טפי מלבעלה, ונראה דלטהרות מיקרי לכתחלה דמורין לה שלא להתעסק בטהרות, אבל לאסרה על בעלה הוי כדיעבד ולכן לא מטמאין לה, ואפשר דלא מטמאין להו למפרע מה שנגעה קודם שמצאה הכתם, שבוה מטהרין להו כמו לבעלה, וסמכין על חזקת טהרה גם לענין מגעות והיסיוטות



מכל כתמים מ"ט גזרו מדרבנן הא לא ארגשה, ואמנם פי' תו' שעיקר הקושיא מבשרה דהוי זמן מועט, והוי טפי חידוש לחוש דילמא ארגשה ולא אדעתה, אבל עכ"פ גם בשרה מתקנת כתמים שתיקנו יחד על בשרה ובגדיה, ומזה הקשו לשמואל, דודאי גזירת כתמים הואי בדלא ארגשה, דבארגשה ומצאה פשיטא דטמאה, ואפי' בדבר שאינו מק"ט וצבעונין.

ולפ"ז התירוף דר"י מדפתי בא ליישב דמודה שמואל דכל כתמים טמאין מדרבנן, והטעם משום דילמא ארגשה ולא אדעתה כדפרש"י, ואמנם לשון מודה שמואל מיושב טפי דקאי על עיקר חידושו מקרא דבבשרה, שבזה מודה שטמאה מדרבנן כפי' תו', אבל כיון שהיישוב על עיקר תקנת כתמים, הרי התירוף הנכון שהטעם משום דלמא ארגשה ולא אדעתה, ומה שאסרו ודאי מגופה שלא בהרגשה, זהו פרט נוסף בגזירת כתמים, אבל ודאי שטומאת כתמים משום חשש דאוריתא דלמא ארגשה הוא, ולא מפני שגזרו מדרבנן על דם שלא בהרגשה, וכמבואר בדבר אשי שדבר שאינו מק"ט שאין בו גזרת כתמים הרי הוא טהור, וזה מהני אף לגונא דשמואל שהוא קרוב להיות מגופה טפי מכל כתמים, ומגלן להשוותו לקולא דכל כתמים, אלא ודאי לא היתה אלא תקנה אחת של כתמים, ויסודה דלמא ארגשה, וכוללת גם כשמרגישה שיוצא מגופה שלא בהרגשה, שגם בזה גזרו דילמא כעת ארגשה ולא שמה לב, או שמא פעם אחרת יטהרו בלא שימת לב להרגשה.

### בטעמא דר"י מדיפתי שלא תירץ כרב אשי

נ"ח א' רב אשי אמר שמואל דאמר כר' נחמיה כו', גם ר"י מדפתי מודה דר"נ מטהר כאן, אלא דלא משמע ליה לאוקמי שמואל כר"נ, וכ"מ ברשב"א, ואע"ג דקי"ל כר"נ מ"מ סתמות המימרא של שמואל משמע ליה דאיתא ככו"ע

והשתא הוא קושיא זו כהני דלעיל דממ"נ לא מיירי בהרגשה ואפ"ה טמאה, אבל בשאר דיני הברייתא הקושיא משתי בבות אהדדי, כגון מבבא דחלוקה לבבא דבשרה, או מרוב ימיה טמאין לרוב ימיה טהורין, ואמנם בעיון אין חילוק אם הסתירה מתרי בבי, או באותה עובדא עצמה מ"ש היא ומ"ש מגעות והיסטות, מ"מ באותה עובדא הוא קושיא אלימתא טפי.

שוב הערני ב"א ה"ר שלמה נ"י דקושיית הגמ' דנהי דאזלינן בתר רוב ימים טמאין לומר שהטומאה ממנה, אבל אין הרוב הזה מחייב שתראה בהרגשה, דס"ד שהרוב מועיל לייחסו לגופה, אבל אין הרוב מועיל לומר שראתה בהרגשה, ומשני דמהני רוב גם לענין לומר שראתה בהרגשה, וממילא ניוחש דארגשה ולא אדעתה, וזהו שאמרו לא אם רוב ימיה בהרגשה חזיא טמאה דאימור ארגשה, שזהו מה שנתחדש לגמ' שהרוב מועיל גם לענין זה שמסתמא ראתה בהרגשה, והטעם משום דדם שלא בהרגשה דם פחות הוא ואינו דם הנדות, ומכח הרוב שראתה דם גמור שהוא בהרגשה אמרינן דהשתא נמי ארגשה ולא אדעתה.

ולפ"ז יש לפרש דלכך הקשו מזה תחלה מפני שקושיא הראשונה אפשר ליישב דמכח רוב אמרינן ארגשה ולא אדעתה, אבל על הקושיא מעל בשרה טמא א"א לתרץ כן, דהא בכל ענין טמא אע"פ שאין רוב ימיה טמאין, [וכ"כ תוד"ה קתני דדוקא ברוב ימיה טמאין יש רגלים לדבר שיש לתלות בארגשה ולא אדעתה], ולכן השאירו קושיא זו לבסוף, שמכחה הוצרכו ליישב דמודה שמואל שטמאה מדרבנן.

### שם מודה שמואל שטמאה מדרבנן, בפלוגתא רש"י ותו'

ט. שם ועוד תנן הרוואה כתם כו', אר"י מדפתי מודה שמואל כו', כאן הקשו לשמואל



נמצא ע"ג דבר שאמק"ט כ"ז שלא ביררנו ודאי שזה מראה טמא ומסתברא לחומרא].

**ובדוחק י"ל** דכל שנמצא הכתם על דבר שאמק"ט אין חוקרים אחריו כלום, אע"פ שהוא מוכיח שבא מדבר המק"ט, שגם בירור זה מהיכא אתא והיכן עבר ג"כ לא חייבו לברר אחריו, דסו"ס לא ארגשה וטומאתו משום כתם, ואמנם אם קינחה בשרה במטלית שאין בה גע"ג טמאה, דלא חשיב שמצאתו על המטלית, אבל כשלא ידענו כלום אין משגיחין אחר דבר שאמק"ט כלל.

### **בטעמא דר' נחמיה ובביאור הדרשא מונקתה לארץ תשב**

**טעמא** דר"נ דגדר גזירת כתמים הואי דכל כתם שאנו צריכים לברר מהיכא אתא, מחמירין לתלותו באשה אם אין לנו תלייה אחרת, ולכן דבר המק"ט שאנו צריכים לקבוע דין הכלי שהדם עליו מה דינו, שהרי עליו יש ריעותא של דם, ממילא אנו מגיעים לטמא גם את האשה, כי לענין טומאת הכלי לא מצאנו סיבה לדם אלא האשה, אבל דבר שאינו מק"ט שאין מקום הדם מצריך אותנו לברר מהיכא אתא, לא חייבו חכמים לחזר אחר כל דמים שבכל מקום ולומר מהיכא אתא, מיהו לא סברא פשוטה היא, אלא קולא שהקלו חכמים בכתמים, [נתדע שבגד שכבר טמא ודאי מקבל כתמים אע"פ שידוע שהוא כבר טמא בלא ה"ה], ואפשר שלזה למדו רמז מן הפסוק, עי' להלן.

**ויש לעי' א"כ** מהו הטעם שאמרו ס' ב' מ"ט דר"נ אר"מ דכתיב ונקתה לארץ תשב כיון שישבה לארץ נקתה, מה ענין לנו עם הפסוק, הרי גזירת כתמים אינה עונש שננקה אותה ממנו, ואיזה גילוי יש בפסוק הזה, הרי אם יש חשש טומאה למה נקה אותה, ונראה שמשמעות הדרשא שזו שכבר נפלה עד הארץ אין מדקדקין אחריה כמו

ומדאורייתא קאמר דטהורה, אבל לא משמע דרב אשי חידש דר"נ מטהר גם בדליכא חשש מעלמא כמו הא דשמואל, ור"י מדפתי פליג ע"ז, דהלשון משמע שזה פשוט דלר"נ יש לטהר, דכל דם שלא בהרגשה הכל מגזירת כתמים נאסר.

### **בודאי מגופה לכאו' חשיב שנמצא בגופה ואין שייך היתר דאינו מק"ט**

**ויש לעי' מה** שייך שריותא דר"נ בעובדא דשמואל, הרי באופן שודאי בא מגופה לא שייך לומר שנמצא ע"ג קרקע, אטו המקנחת כתם מירכה ולא נודע שהי' שם כתם ומצאתו על הבגד שקינחה בו חשיב כתם שנמצא על הבגד, הרי יודעת שקינחה את הירך, ונטלה הכתם משם אלא שלא הסתכלה על הירך קודם לכן, וה"נ בכל מקום שהדבר ודאי שבא מגופה, אלא שראתה אותו ע"ג קרקע.

**ויש** ללמוד מזה דבדקה קרקע עולם וישבה ומצאה לא מיקרי ודאי, דאע"פ שהחשש מעלמא רחוק, אבל שייך גם חשש מעלמא, ולכן נקרא שמצאתו ע"ג דבר שאינו מק"ט, ואמנם שמואל בא להשמיענו באופן דמיכדק שפיר וזמן מועט ולא נפל שם ממקו"א, אבל מ"מ אינו בגדר ודאי שנוכל לומר דכנמצא על גופה שלא בהרגשה מיקרי, ולכן ג"ז שייך לגזירת כתמים שר"נ מטהר, [ויש להסתפק בנמצא על בגדי צבעונין והוא ודאי מגופה אם טהורה, או דדוקא בצירוף ספק מעלמא, והנדון משום דהיתר צבעונין הוא מפני שהרבה פעמים יש צבע שגורם לטעות במראה ולטמאו, לכן לא גזור עליו, אבל אכתי י"ל דבודאי מגופה אין בזה קולא דצבעונין, [ונפ"מ נמי אם קינחה בבגד צבעוני כתם שעל בשרה או על בגד לבן, ולא ראתה הכתם אם הוא אדום ממש, רק בהגיעו על הבגד הצבעוני], ואם נימא דטהורה כיון דחשיב צד רחוק שאין זה דם, י"ל שגם ע"ג קרקע חשיב

## בקושיית תו' ממשתיאת

ומשתיאת כתבו הרמב"ן והרשב"א והרא"ש  
שהיא דבר המק"ט, ויש לפרש דהיינו  
מפני שהוא חיבור לאריג, דתנן בכלים פכ"א  
מ"א הנוגע בנפש המסכת ובשתי העומד טמא,  
דנהי דאינו מק"ט בעצמו, אבל כיון שהוא חיבור  
לאריג הרי הדם שנמצא עליו גורם טומאה, והוא  
מצריך בירור מהיכא אתא, וממילא דינו כדבר  
המק"ט לענין כתמים, וה"ה כל ידות הכלים  
שמכניסים טומאה לכלי שדם הנמצא עליהם  
טמא משום כתם, ולא טיהרו בגמ' אלא גב כלי  
חרס שאינו מכניס טומאה לכלי, [מיהו הרא"ש  
מסיים דהיינו טומאת נגעים, וזה צ"ע וכמש"כ,  
והש"ך בס"ק ט"ז הביא דברי התו' והרא"ש דסגי  
במק"ט נגעים, ונראה שאין כן דעת ש"פ כמבואר  
באחורי כלי חרס, ויש סמך להקל במקום הצורך,  
שו"ר בפלתי שכתב דלכך השמיטו השו"ע  
והרמ"א דברי התו'], וצ"ע בלשונם שהזכירו  
טווי, ולא ביארו דהטעם משום חיבור, (א"ה  
וע"ע להלן ס"ק י"ב בזה).

## שם אלא אפי' קרקע דמיבדק שפיר כו'

שם אפי' אלא קרקע דמיבדק שפיר דאיכא למימר  
[פי' דיש לנו לומר] מגופה אתיה טהור,  
יש לעי' כיון דשמואל אמר טעמא מקרא, א"כ  
פשיטא דבדלא ארגשה טהורה מדאוריתא,  
ואפשר לומר דאה"נ לא הי' מקום לטעות אם  
הי' אומר גלימא, אבל ניחא ליה לבאר חידושו  
בדליכא חשש דמעיקרא הוה הכא, א"נ קמ"ל  
דמדאוריתא לא אמרינן דילמא ארגשה ולא  
אדעתה.

שם ומי מחזקין כו' בנגעה במכה ממש תולין  
בידה, ובקושיית תו' איך למדו מחומרא לקולא  
י. שם ואין אומרים שמא בידה נטלתו והביאתו  
לשם, אם יודעת שנגעה במכה תולין

בית אפל אין פותחין בו חלונות לראות את נגעו  
שאמרו סנהדרין צ"ב א' דענינו כמו הוי קביל  
וקיים, שמי שכבר נפל כ"כ או שחשך כ"כ,  
מקילין עליו ומנקין אותו, ואי לאו דהוה רמז  
בפסוק להנהגה זו, לא הי' מקום לחלק בגזירת  
כתמים ולטהר דבר שאמק"ט, ואע"פ שיש בזה  
סברא שאין לחייב את האדם למצא מקור לכל  
דם שנמצא ברחובות, מ"מ אין זה טעם מספיק  
לטהר בו כתם שנמצא במקום שישבה או בגב  
כלי חרס ומטלניות, אבל מהפסוק הזה למדנו  
להקל על זו שיושבת לארץ, ולכן הקלו עליה  
בכתם הנמצא שלא תצטרך לומר מהיכא אתא,  
וכיון שהסברא היא כמשנ"ת שמכח המקום  
שנמצא עליו הדם אנחנו מגיעים לאשה, ממילא  
כל דבר שאינו מק"ט בכלל ההיתר.

ומה"ט כל כתם שודאי בא מגופה לא מהני מה  
שמצאתו ע"ג דבר שאינו מק"ט, דכתם  
כזה עושה ריעותא על גופה, וגופה מצריך בירור  
האי דם מהיכא אתא, ורק כשמקום המציאה אינו  
נחשב כנמצא על גופה, ורק החיפוש מהיכא  
אתא מביא אותנו אל האשה, בזה שייך קולא  
דר"נ, אבל לא כשהמציאות מוחלטת קודם  
בירור ההלכה.

## בדברי התו' דסגי בטומאת נגעים

ובתו' כתבו דסגי בטומאת נגעים ליחשב דבר  
המק"ט, ולפמשנ"ת אין הדבר מובן  
דטומאת נגעים אינה טומאת מגע ששייך לומר  
שמק"ט מן הדם שעליו, וכיון שהמקום שנמצא  
עליו הדם אינו מצריך בירור, הר"ז כדבר שאינו  
מק"ט, תדע דכל בית מטמא בנגעים ואבניו  
ועציו ועפרו מטמאין, ובודאי זוהי איצטבא של  
מרחץ שטיהרנו, וגם גבי כלי חרס אמרו בגמ' ס'  
ב' שאינו מקבל כתמים, ואע"פ שהוא נטמא ע"י  
טומאה שמתוכו, וע"כ הטעם כמש"כ דהמקום  
שנמצא בו הדם אינו מצריך בירור מהיכא אתא.

### בדין גב כף היד למסקנא, ובדין הזרוע

ולמסקנא החידוש בקשרי אצבעותיה שהם ע"ג היד, ואינה מגעת לכל מקום, וקמ"ל דמ"מ חיישינן, אבל טפי מקשרי אצבעותיה ע"ג היד לא שמענו, שאין הידים בגדר עסקניות לגבי גב היד טפי מקשרי אצבעותיה, אע"פ ששייך שתגע גם למעלה מזה, ול"ד לבית יד של חלוק שראוי להיות חוזר וכולו ככף היד דמי, ובכף היד אפשר שהשיעור עד המרפק, שו"ר בר"ן שכתב דוקא ידה אבל זרועה לא, ונבאמת בכל דוכתא ידים עסקניות נאמר רק על כף היד, ודייק מלשון שאני ידה דכולה עבידא דנגעה שכל כף היד טמא בין מתוכה בין ע"ג, ולכאורה מדלא קאמר ע"ג כף היד משמע שרק ע"ג קשרי אצבעותיה טמא, וכ"נ לשון הרמב"ם, ולפ"ז בתוך היד כל הכף טמאה, אבל ע"ג היד רק עד סוף קשרי אצבעותיה טמא, אבל למעלה מזה טהורה, וכולה עבידא דנגעה היינו גם גב היד, אבל לא יותר ממה ששינו בברייתא, ולפ"ז צ"ל דבית יד של חלוק אינו כל אורך הקנה עד המרפק רק עד מקום שנקרא בית היד, וקמ"ל שטמא מכל הצדדין שלו אפי' ע"ג היד.

### בדין עברה בשש"ט ולא ראו דם על ידיה

יא. בדין עברה בשוק של טבחים ולא ראו אם יש דם על ידיה או לא, ואח"כ מצאו על בשרה לחוד, הדבר פשוט שאין תולין שהגיע מידיה לבשרה, שהרי כשאמרו בגמ' עברה בשש"ט מיירי שידיה מגולות ואפ"ה אין תולין בהם, ויש לדחות דמיירי כשיודעת שלא נגעה בבשרה אבל אין נראה כן, דמכה שבכתפה ג"כ חשיבא כשש"ט ותניא בברייתא שאין אומרים שמא בידה נטלתו והביאתו לשם, ואין לומר דחשיב ספק עברה, דמצב זה של מכה בכתפה לגבי ידיה כעברה וספק ניתז חשיב.

ג"כ בידה, באופן שיש מכה שיש בה דם, וכ"כ הרשב"א והטור לפמ"ש"פ הגרע"א ז"ל בגליון הט"ז ס"ק י"ד הובא לעיל סק"ד דבנתעסקה ממש בכתמים תולין שבא מידה לגופה, מיהו התם מיירי שיודעים שהי' דם על ידיה, ועכ"פ הדין אמת דבספק נגעה בכל ענין לא מטהרינן אפי' יש דם ודאי במכה, ומזה יש ללמוד בק"ו דלא תלינן אפי' להחמיר בעקבה, דהתם אין שום ידיעה על דם טמא, ואפי' ודאי נגע עקיבה בביה"ת, ואפי' ודאי נגע גודלה בעקיבה טהורה, תדע דאפי' ביש כאן דם טהור בכתפה לא מטהרינן, ובזה מיושב משה"ק תו' מאי מוכחינן מחומרא לקולא, דבק"ו שפיר מוכחינן.

### ביישוב ההו"א שלא הקשו אמתני' שבכל גופה נחוש ממקום למקום

שם מפני שידיים עסקניות הן, לקושטא דמילתא אפי' נגעה ודאי בידה בגופה למעלה מביה"ת טהורה, אלא דלמאי דס"ד י"ל דס"ד ידיים זו בזו חשיבי טפי ודאי כיון ששתיהן עסקניות, ולכן בגופה לא חיישינן, [ולפ"ז הקושיא שאם מצינו בשום מקום שאוסרין ממקום למקום, בדליכא דם בשום מקום, יש להקל בודאי מכה בכתפה לתלות בן], א"נ ס"ד דכגון שודאי בדקה, וכיון שהיד שעליה נמצא הדם עסקנית חשיבא כמגעת כנגד בית התורפה, משא"כ כל הגוף שאינו מגיע אל היד רק היד מגיעה אליו, אבל דוחק לומר דאמתני' נמי מצי לאקשווי, כמ"ש תו'.

ובמ"ש תו' שבדם בית התורפה נזהרת יותר, קשיא להו א"כ למה חיישינן שנגעה באידך ידא, ותירצו דמכ"ש פריך, ולכאורה בזה י"ל דחיישינן שהיד הנקיה נגעה שהיא עסקנית ואינו נזהר בה, ובפשוטו לעיל ל"ק דחשש בדיקה רחוק, ועקיבה וראש גודלה מצוי.

**בראו דם על ידיה אם תולה בשרה בידיה**

מיהו אם ראתה דם על ידיה ואח"כ מצאה דם על בשרה, בפשוטו נראה שתולה בהן, שהרי בברייתא לא מיעטו אלא כשאין יודעים שהי' דם על ידיה, וש"מ דבהיה דם על ידיה תולה בה, ואע"פ שיתכן שהדם בא על ידיה מגופה, מ"מ כיון שדם שע"ג ידיה תולין במכה, תלינן אח"כ הדם שבגופה ג"כ בדם שעל ידיה.

וכן יש ללמוד מדברי הרמב"ן בהלכות הובא בטור שאם בנה או בעלה עברו בשש"ט ונמצא עליהם דם תולה בהם, ואע"פ שאותו דם יתכן שבא להם מגופה, ואפי' נמצא קודם על בשרה ואח"כ ראו דם על ידיהם, נויש לדחות דכונתם כשידוע שהדם בא מהתעסקות שלהם, והעיקר נראה שגם הרשב"א מודה בזה וכמש"כ להלן], מיהו יש לחלק דדם על ידי בנה ובעלה אינו מטמא אותה אפי' אם לא ידעין להם תלייה אלא גופה, שאינם חפצים שלה לייחס כל גופם אליה, [שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ט ס"ק י"ב ד"ה והנה שכבר דנו בזה האחרונים, ומפורש בתוספתא פ"ו ה"ב נמצא על חלוק בנה יושב בצדה הר"ז טמאה מפני שמתהפך, והיינו שחלוקו עלול להתהפך תחתיה, ולהיות החלוק שלה ממש], שו"ר דד"ז אינו מפורש להיתר, אלא דסתמא דמילתא כל שנמצא עליהם הו"ל כממקום למקום, שאין מצוי כלל שיפול דם מן המקור עליהם, ומה"ט כל שנמצא עליהם דם תולה בהם, שאין בהם חשש מגופה, ול"ד לנמצא על ידיה ועברה בשש"ט, דיתכן גם שבא על ידיה מגופה, [מיהו מ"ש הב"י דבשחטו בהמה תולה בהם כיון שדרכו לינתו צ"ע, שהרי אינה תולה בידיה כשעברה בשש"ט לדעת הרשב"א כ"ז שלא ראינו דם על ידיה, ואיך תתלה בבעלה יותר מזה, וכנראה דעתו דשחטו בעצמם כודאי דם חשיבא, ואין זו תלייה אלא ודאי הי' דם על ידיהם, וה"ה

בנגעו במכה שמוציאה דם או נגעה בבשר שלא הוכשר דכודאי דם בידיה חשיב, ואפשר שכונת הב"י לתלות בנמצא על חלוקה ועל בשרה, ולא על בשרה לחוד, ולשון הר"ן בריש פרקין דאפי' נתעסקה ממש בידיה באדום אין תולה בה וליכא למימר נתעסקה שאני כו' וצ"ל דכונתו בנתעסקה באופן שאין המגע מלכלך היד בודאי, או בהתעסקות שעיקרה בלא נגיעה בדם, ולשון הרשב"א שאם נתעסקה היא ממש בהן ונמצא על ידיה שהיא תולה בהן שהרי נתעסקה ממש בכתמים].

וכבר תמה הגרע"א ז"ל על לשון הרשב"א דמשמע שאם לא נתעסקה ממש בכתמים רק עברה בשש"ט אפי' נמצא על ידיה אינה תולה בשרה בהם, ואמאי הרי דם שעל ידיה ודאי ראוי לתלות בשש"ט טפי מגופה, וממילא הר"ז כידוע שהי' דם טהור על ידיה, ואפשר לפרש דברי הרשב"א דאה"נ ה"ה בעברה בשש"ט, ואורחא דמילתא נקט דמה שידועת שנמצא דם על ידיה סתמא זה כשנתעסקה דאע"פ שעכשיו אין דם על ידיה תולה בהם, אבל בעברה בשש"ט סתמא אינה יודעת שהי' דם על ידיה, אבל אם לאחר שעברו נמצא דם על ידיהם אע"פ שעכשיו אין עליהם דם בכל ענין תולה בהם.

**שם במשתייתא, מהו ענין תיזיל ותיתי**

יב. שם ההיא איתתא דאשתכח לה דמא במשתייתא, באהלות פ"ח תנן מסכת פרוסה, וש"מ דמסכת זהו השתי שפרוס ברוחב הרבה חוטים זה בצד זה, ופעמים שעשוין בעומד ופעמים בשוכב, ותנן בכלים פכ"א מ"א שהנוגע בשתי העומד טמא, והיינו שמטמא את האריג, וכיון שהוא יד לטומאה דינו כדבר המק"ט וכמשנ"ת לעיל.

מיהו לא נתפרש מהו תיזיל ותיתי, ובאיזה אופן מגיע גופה מע"ג השתי, ואם הכתם נמצא

הכתם צורה אחת מצטרפין כל החוטים, ואין לזה קולא של טיפין טיפין.

### שם אראבר"י ד"ז הוריתי בעיר רומי לאיסור כו'

**שם** תניא אר"א בר"י ד"ז הוריתי בעיר רומי לאיסור, בכתובות ז' א' אמרינן ומי איכא הוראה לאיסור, ופרש"י דלהחמיר אפשר גם מספק וא"צ לזה כח הוראה, ומסיק בגמ' שם דאיכא כן בנזיר במתני', ובברייתא בחולין, שו"ר באו"ז כאן שכתב דהו"מ לאתויי ברייתא זו, שו"ר בראב"ד וברמב"ן דאף לקולא תלינן בחלוקה שנתהפך והגיע למכה שבכתיפה, ולפ"ז ניחא דהורה ר"א גם לקולא ואמר שזה חשש גמור בין לקולא בין לחומרא, ולא רק חשש להחמיר מספק.

**מסתברא** שהורה בפוליוס שהוא שם רומי ולכן הביאווהו במתני' משום מעשה רב, שממעשה זה שהורה ראבר"י בפוליוס למדו עיקר דין המשנה בחלוק, ועי' שבת קכ"ב א' כבש ל"ל מעשה דר"ג וזקנים קמ"ל,

**שם** א"ל יפה הוריתה, נראה שהדבר ידוע שפעמים חוזר, אבל הדבר רחוק שיקרה כן, ובפרט בפוליוס שירד לגמרי מהכתף לתחת ירכה, ור"א הורה דכיון דאיכא כתם יש לחוש שחזר, ונמצא שהכתם הוא המעורר לחוש שחזר דאל"כ האי דם מהיכא אתי, ובזה מיושב שיש כאן הוראה מחודשת, ולא רק הכרעה שכך וכך אחוזים שיתהפך סגי לטמאה, אלא שבאמת במיעוט אפשרויות כאלו טהורה, ורק מכח הכתם אנחנו מחזקים לחשוש שנתהפך.

### ת"ר ארוכה שלבשה כו' בביאור החידוש

**יג.** שם ת"ר ארוכה שלבשה כו' אם מגיע כנגד כו', פי' אם הכתם מגיע כנגד ביה"ת כו', לאפוקי אם הכתם גבוה מביה"ת של ארוכה, דבתרוייהו מייירי שהחלוק של הקצרה מכסה את

בנפש המסכת שהוא הסליל של הערב שייך שיגיע לתחת רגליה כיון שזורקין אותו ממקום למקום, ואח"כ ארגה את חוטי הערב שבסליל בתוך המשתיתא, והגדון אם הדם נכנס בתוך הנפש קודם שארגתו במשתיתא, וכיון שרק במאורע הוא נכנס תחת רגליה אר"י תיזיל ותיתי, פי' תוליד ותביא את נפש המסכת ונראה אם רגיל ליכנס תחת רגליה, ואמנם אין לסמוך על פעם אחת לקולא, נזהה הטעם שאין שונים בטהרות שאין במאורע של הפעם השניה כדי לפשוט למפרע כלום], אבל כיון שכאן הדבר אינו מצוי כ"כ, סמך ע"ז שהדבר ספק והקיל לטהרה ע"פ פעם אחת שלא בא מתחת גופה, דסו"ס חזינן שאין זה מצוי שיגיע תחתיה, מיהו בכלים שם כתבנו שאין חיבור אלא החוט שבתוך השתי העומד, אבל הסליל שבבוכיאר אינו חיבור, ולפ"ז צ"ב באיזה אופן מצוי תיזיל ותיתי על המסכת הפרוסה.

**שו"ר** ברש"י שפי' שבשעת חיבור חוטי השתי מצאה הדם, ומיושב בזה שהולכת וחוזרת כל הזמן בחיבור החוטין לעשות המסכת, ולפ"ז צ"ל שהדם נמצא על הסליל של השתי, שאין שיעור גריס על חוט אחד, והסליל אינו חיבור לאריג, ואולי לכן קשיא לראשונים דאינו מק"ט, אבל לשון משתיתא משמע מסכת המחוברת ואפשר שהיתה מחברת חוטין נוספים לתוך השתי, וא"כ היא חיבור לאריג, ואם מפני שאין בחוט כגריס יש מקום לדון שאין תוליד במאכולת אלא במטה ובבגד, ולא במשתיתא דלא שכיחא שם מאכולת כלל, ולפ"ז משכח"ל שכבר יש אריג ומוסיפה חוטים ונמצא הכתם על חוט מהשתי העומד, ובפחות מכגריס ג"כ טמא, [ולכאורה פשוט שאפי' מצאתו על האריג שמק"ט, אם ברור שנפל תחלה על החוטין שלא קיבלו טומאה טהורה], ועוד י"ל דאע"פ שטיפין טיפין אין מצטרפין, מ"מ כיון שרואים שכל

וחברתה לא בדקה שפיר, וקמ"ל דמה שהחמירו חכמים בכתמים, אין זה מצב שלענין דיני ממונות ג"כ חייבת, דהא בשתי נשים ששתיהן טמאות לענין דינא השניה פטורה, וה"נ הכא מחמירין עליה לענין טמאה, ואפ"ה פטורה מתשלומין, דמציא למימר מסתמא חברתה לא בדקה שפיר.

### בקושיית הרשב"א למ"ד ברי ושמא ברי עדיף

והנה ודאי מיירי שהשניה שמא, שהרי שנינו שהיא טמאה, והראשונה ברי שהרי היא טהורה, והקשה הרשב"א דהו"ל ברי ושמא באיני יודע אם נתחייבתי דחייב לרב יהודה, ואפשר דכיון דגלימא לא מיבדק שפיר יש כאן ריעותא בברי שלה, ואפשר דקמיינתא נמי ידעה דאפשר דלא מיבדק שפיר ואין זה ברי גמור, ואפ"ה לענין כתמים תלינן בשואלת, ועוד דחשיב שמא טוב שלא היתה צריכה לדעת אם הי' בו כתם או לא, ול"ד לכל שמא דהו"ל למידע, ולכן איכא מ"ד דברי עדיף, אבל כאן אין דרך המקבלת חלוק לבודקו, ואמור"ר זללה"ה כתב דמיירי שיש לחוש שנתלכלך בבית הראשונה לאחר הבדיקה, והברי של הראשונה הוא רק שלא בא מדם שלה אבל אינה טוענת ברי שהי' נקי, אלא שאין לחוש לדם כשלא בא ממנה שהרי בדקתו אחר לבישתה, ואמרינן האי דם מהיכא אתא מהשניה, ואפ"ה תולה בה לענין דינא, עי"ש, ועכ"פ הנדון בשמעתינן אינו בחשש משקרת אלא לומר דלענין טהרה סגי בפחות בירור מאשר לענין מומן.

ולכאורה כיון שיש סיבות לתלות הכתם בראשונה, כמו שבעלמא שתייהן טמאות ולא תלינן באחרונה משום כאן נמצא כאן הי', שהרי הלבישה וחזקת דמים מוציאה הבגד מחזקת נקיות שלו, ומה"ט אין לתלות לענין מומן שאירע אצל השניה דוקא.

כל ירכה של ארוכה והנדון היכן נמצא הכתם, והחידוש כמש"פ אמור"ר זללה"ה דאע"פ שהכתם מכוון יותר בצד ביה"ת של הארוכה, ואצל הקצרה הכתם למטה בסוף החלוק, אפ"ה שתייהן טמאות, ולא אזלינן בתר המסתבר יותר, [שו"ר שבספר מפרש שהכתם מכוון כנגד ביה"ת של קצרה, ואצל הארוכה זה למעלה קצת], וכ"ה בתוספתא פ"ז ה"ב נמצא בצד ביה"ת של ארוכה שתייהן טמאות, דהיינו שהוא סמוך יותר לביה"ת של הארוכה אפ"ה שתייהן טמאות, והר"ן פי' שמגיע כנגד ביה"ת של ארוכה בדוחק, ואולי בצד ביה"ת ארוכה של הכונה בצד ולא כנגד ממש, א"נ לאידך גיסא דלא סגי כנגד החגור של ארוכה אם בקצרה הוא כנגד ביה"ת ממש, ועוד יש חידוש בכל שתי נשים דאע"פ שאחת לבשתו זמן מרובה ואחת זמן מועט, כמו חלוק של קצרה שהשאלתו לארוכה וכן של ארוכה לקצרה, אפ"ה שתייהן טמאות, ולא תלינן בזו שהי' אצלה ימים רבים משעת כיבוס.

### שם ולענין דינא תנן

יד. שם היא טהורה וחברתה תולה בה אר"ש ולענין דינא תנן כו', יש לעי' איך סתם התנא דתולה בה דמשמע לגמרי, וי"ל דהא פשיטא ששתי נשים אינם תולות זו בזו, דשלוש נשים שלבשו חלוק אחד כולן טמאות הרי דאפי' כשלא בדקו אין אחת תולה בחברתה, וכ"ש כשבדקה והיא טהורה דודאי אינה תולה בה, ואם היא מסולקת וחברתה אינה מסולקת ג"כ אינה תולה בה כיון שדינה שהיא טהורה, אא"כ תתלה שנשאר מימי טומאתה.

ויש לעי' מה ענין להכניס כאן בדיני כתמים דיני ממונות, הרי ד"ז יש להסתפק במצאה כתם מן החגור ולמעלה, ובכל לכלוך שאינו אדום, וי"ל דקמ"ל דלענין דינא יכולה לתלות ולומר מדלא ארגשה ש"מ דלאו מגופה הוא,



**מתני' ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות כו'**

טו. מתני' ותולה בכל דבר שהיא יכולה לתלות, פי' אפי' שלא בדם, ויש בזה מעלה דלא הוי ודאי דם, ואע"פ שנראה כדם תלינן בקילור ושרף שקמה, וזהו שאמרו תנינא להא דת"ר מעשה ותלה ר"מ בקילור כו'.

וסתמות הדברים דמיירי בין בחלוקה בין בבשרה שלא הוזכר חילוק בזה במתני', והרי במקומות הגלויים בבשרה בעקבה וראש גודלה וידיה אין מקום לחלק בין בשרה לחלוקה, ולפ"ז צ"ע בלשון הרשב"א והר"ן שכתבו דמתני' מיירי רק בבגדיה ולא בבשרה, הרי באמת הדין כן גם בבשרה, אלא דהיכא דאיכא ריעותא למה לא נמצא על חלוקה לא תלינן בבשרה, אבל אין להכניס נדון זה במתני' דלא מיירי בדאיכא ריעותא, מיהו בעיקר הדברים לדינא אין נפ"מ בזה, דכו"ע מודו דבדאיכא למיתלי בלי ריעותא תלינן גם בבשרה, וגם הרמב"ם והעתיקו הרמב"ן כתבו תלייה סתמא בבגד, אבל בבשרה ספק לחומרא, ומ"מ בדאיכא למיתלי תלינן. – ויש להוסיף דבמתני' לא קתני עברה בשש"ט, ובהני דמתני' משכח"ל שנתגלה חלוקה.

**שם** שחטה בהמה חיה ועוף, עיקר החידוש בעוף שדמו מועט ואינו מתיז למרחוק, כדתינא לעיל נתעסקה בצפור, ולפי שאין נאות להזכיר עוף לחוד הזכירו גם בהמה וחיה, (ומכאן שאשה כשרה לשחיטה, וכדתנן נמי ברפ"ג דזבחים, אלא דכאן משמע שזה דבר שבהמה).

**שם** נתעסקה בכתמים, לכאורה כתמים היינו בגד מלוכלך בדם, ויש בזה חידוש שתלינן שבגד שבלוע בו דם מבלע, ויותר מחודש בישבה בצג העסוקין בהן, ובאור"ז מפרש בכתמים מיני צבעונים אדומים, וא"כ משמע שאינו מפרש בגדים מוכתמים אלא צבעים, וא"כ י"ל

**שוב** העירני ב"א ה"ר שלמה נ"י דמשמע דחברתה תולה בה רק בגלל שהיא לבשתו ויש מקום לתלות בדמים שלה, אבל השאילה חלוקה שלא לבשתו, אינה יכולה לטעון שמא נתלכלך קודם שהשאלת אותו לי, וזה ודאי אמת דדוקא בחלוקה שנשתמשה בו יכולה לטעון שלא בדקתו שפיר, אבל חלוקה מכובס ודאי השניה חייבת לכבסו, ככל מקבל בגד נקי שחייב לכבסו, ושפיר אמר תולה בה בשימוש שלה, אבל רצה לחדש שאם הראשונה היתה מסולקת דמים אינה תולה בה, דרק משום דחזקת דמים מן האשה יכולה לתלות בה, מיהו בשתייהן מסולקות הרי שתייהן טמאות, וש"מ שמסולקת אינה מבטלת חזקת דמים, ומיושב לשון תולה בה בלבישתה, ולא במאורעות אחרים שמא אירע לכלוך דם ברשות הראשונה.

**שם ב' מ"ש מהא דתניא כו' ביאור קושיית הגמ' ובמש"פ תו'**

**שם ב' מ"ש** מהא דתניא שתי נשים כו', הדמיון אינו מובן כמ"ש תו', ומה שתירצו דמיירי בזא"ז ק"ק, דהא ודאי מיירי שעדיין הי' דם בצפור כשהשניה נתעסקה בה, וע"כ שלא נבלע בשל ראשונה, ויש ליישב בזה שכעת רואין שנשאר דם בצפור גם אחרי שנתעסקה השניה, ובסך הכל נחסר מהצפור רק כסלע, ולכן יש לחוש שיצא בראשונה ולא בשניה, אבל יותר מיושב לפרש שנתעסקו שתייהן כאחת, ואפ"ה ס"ד ששתייהן טהורות, וכמשנ"ת.

**וקושיית הגמ' יש לפרש דבכל שתי נשים אמרינן שמא הי' הכתם כשפשטתו, ואז הי' ריעותא בחלוקה, אבל כאן כל אחת אין לה ריעותא בחלוקה אפי' מצאה כסלע מיד שפשטתו כיון שנתעסקה בצפור, ומגלן דמטמאין לכל אחת בגלל הריעותא של חברתה, ומשני שדנים על הסלע השניה לחוד דמספק מייחסין אותו לשתייהן.**



שנתעסקה בחתיכות בשר למליחה וכיו"ב, וכל המכתימין בכלל, וק"ק לשון כתמים.

שם או שישבה בצד העסוקין בהם, יש בזה חידוש טפי משש"ט, ששם הדם מתז למרחוק, ומה"ט צריכה לישב בצדן ממש, ולא מהני עברה שם.

### שם הרגה מאכולת כו'

טז. שם הרגה מאכולת הר"ז תולה בה, אם הרגה במקום מציאת הכתם פשיטא, אלא קמ"ל שתלינן שנגע חלוקה במקום שהרגה אותה, או שהרגתה בידיה ולא ראתה שיש עליה דם, מיהו י"ל שהחידוש שתולין אע"פ שאין ידוע שהיה בה דם.

הא דתולה דם אדם בדם מאכולת י"ל מפני שאין מדקדקים בדימוי הדמים, ושמעתי אומרים שסתם דם המאכולת זהו מה שמצצה מן האדם, ועי' בסוגיא י"ט ב'.

שם רחב"א אמר עד כגריס של פול ואע"פ שלא הרגה, שני דינים קאמר עד כגריס, וזה נפ"מ גם לת"ק בהרגה, ואע"פ שלא הרגה זהו דין נוסף שתולה גם בלא הרגה.

שם ותולה בבנה ובבעלה, כתבו הראשונים דאף במכה שיכולה להגלע שבהם הרי היא תולה, וכן אם הי' דם על ידיהם.

### שם אם יכולה להגלע ולהוציא דם

יז. שם אם יכולה להגלע ולהוציא דם, לשון להגלע פירשוהו כמו להגלות, אלא שבגילוי של קלקול וגנאי נאמר להגלע, כ"כ המלבי"ם, ויש בזה שתי אפשרויות א' דוקא אם נתייבש פי המכה ולא נתרפאה אלא שאינה מוציאה דם, ב' אפי' העלתה גלד וקליפה שהתחילה להתרפאות, אפ"ה תלינן שנתקלף הגלד וחזר ונסגר, פי' קמא ברש"י והשני בסמ"ג ועוד.

שם כלום מכה היתה בך, הבין ממנה שאין לה שום תלייה, וזהו ראיתי כתם שהכתם הזה מוכיח על ראייה, ולכן שאל שמא היתה מכה, והשיבה לו הן וחיתה, פי' שאינה מוציאה דם שכבר נתרפאה מלהוציא דם.

שם ראה תלמידיו מסתכלים זה בזה, שנראה להם שתליה רחוקה ביותר.

### אם דרשא דר"ע היא כדרשא דשמואל

שם א"ל מה הדבר קשה בעיניכם שלא אמרו חכמים כו' שנאמר ואשה כו' דם ולא כתם, לא נתפרש מה השיבם ר"ע הרי ודאי גם תלמידיו ידעו שכתמים דרבנן, ובשלמא אם הפסוק מתפרש כדשמואל שפיר קמ"ל דמלבד התלייה מעלמא, יש עוד טעם לטהר, אבל אם כל ההיתר משום תלייה מעלמא, ותלייה זו רחוקה בעיניהם, א"כ מה הניח דעתם בדבריו וכדרשא זו, וגם בברייתא בגמ' משמע שלא הביא להם הפסוק, דא"כ מפורש שם דכתמים דרבנן.

ולעומת זה לומר דדרשת שמואל מבוארת במשנה, עכ"פ לאחר האמת דקי"ל כשמואל, זה לא נראה בגמ' כלל דלא יתכן שיסתמו ולא יזכירו המשנה ליישב ולסייע דברי שמואל, ואיך יתכן שיקשו לשמואל מכולהו מתני' ומתניתא, ולא יזכיר לבסוף דמתני' היא, [ולעומת זה קשה למה ר"ע לא הזכיר להם מדשמואל], וגם שמואל שטיהר לגמרי ע"כ סמך על הדרשא דהרגשה דאל"כ הו"ל ספיקא דאורייתא בקרקע כה"ג].

והנה דברי ר"ע ראוי לפרשם גם בלי הדרשא כיון שנראה דבברייתא לא הזכיר ר"ע הדרשא, שאם הזכירה כבמשנה הו"ל לרבינא לאתויי מזה דכתמים דרבנן, וש"מ שאין עיקר טעמו נסמך על הדרשא, אלא התלמידים חשבו דרבנן החזיקו כתמים כספק גמור, ור"ע השיב

### ספק עברה כו' טמאה

שם ספק עברה ספק לא עברה טמאה, יש לעי' מה הדין ספק עברה במקום שודאי הי' ניתז עליה, דבשש"ט הדבר ספק ושפיר מחמירין בספק ספיקא, ובפשוטו בכל ענין ספק עברה לא תלינן, וא"כ הו"ל לתנא לאשמועין רבותא בענין אחר, שו"ר באו"ז שכתב דמשום דהוי ספק ספיקא לא תלינן, והרשב"א כתב דבטבחים מתעסקים בכמה מקומות תולין שמא עברה, הובא בטושו"ע סי' ק"צ סכ"ב, וזה חידוש.

### שם מתני' מני רשב"ג היא

שם מתני' מני רשב"ג היא דתניא הרגה תולה כו', יש לעי' הרי למסקנא חזר בו רשב"ג ואמר ולדבריו אנו מודים או כדבריו אנו מורים, וא"כ למה נשנו דברי רשב"ג במתני', ובאמת בברייתא לא הוזכר מאכולת, אלא הרגה סתם וזה כולל גם פשפש, ומזה לא חזר בו, דרחב"א ג"כ מודה לו בפשפש דלא תלינן, אבל אכתי אין זה מיישב ת"ק דמתני'.

ואפשר דלמסקנא רמז רבי במתני' גם חזרתו של רשב"ג, ולכן שנה דברי רחב"א בשיעור גריס בבבא אחת עם אע"פ שלא הרגה, דאל"כ הו"ל הרגה מאכולת תולה רחב"א אומר אע"פ שלא הרגה, ועד כמה היא תולה עד כגריס, מיהו יש לדחות בזה דהוה ס"ד דשיעור זה רק בלא הרגה, אבל בידוע שהרגה השיעור יותר, ובסדר שנשנה במתני' מוכח שבין הרגה בין לא הרגה השיעור כגריס.

ומ"מ יש לקיים דלמסקנא ת"ק דאמר הרגה רשב"ג הוא ולאפוקי מחכמים דברייתא, ורחב"א הוא חידש את החילוק בין מאכולת לפשפש.

להם שרבנן סברו שאף בלא תליה כתמים הוא ספק קל, דחזקת טהרה דידה ומדלא ארגשה עדיפא, ולכן כשנוסף ספק קל של מכה שתגלע מטהרין לה, וביאר שאינו סומך על תלייה זו אלא מפני שמעיקרא אמרו חכמים להקל בתליה כל דהו, דמדאוריתא כתם טהור, ולא סמך על הדרשא אלא שאמר כן בלשון זו, ולתנא דברייתא לא הוצרך להזכיר הפסוק כלל, כיון שאמר בהדיא שהכל חומרא דרבנן, אבל במתני' שאמרו חכמים להקל בכתמים שפיר הוצרך להביא הפסוק דכתמים דרבנן, ואין זו דרשא אלא ביאור לדבריו.

ולפ"ז בכל כתם חיישינן דילמא ארגשה ולא אדעתה, ולכן לא אר"ע טעמא דהרגשה, רק אמר שרבנן שתיקנו לחוש לכתמים הם אמרו להקל בתלייתן, כיון שמדאוריתא גם בלא תלייה מותרת ומה שאמר שהפסוק משמע ולא כתם, לישנא בעלמא הוא, דכ"ז שאין מצב של דם הזב בבשרה, אלא כתם הנמצא על הבגד, אין זה בכלל הפסוק.

שם משוך טמא, כל כתם תלינן במאכולת אפי' משוך, אבל כאן הי' מקום לטמא אפי' עגול, אלא שיותר מתאים עגול במאכולת מבבדיקה.

מעשה ותלה ר"מ בקילור כו' ביאור החידוש בזה יח. שם גמ' תנינא להא דת"ר מעשה ותלה ר"מ בקילור כו', הקשה אאמור"ר זללה"ה מאי קמ"ל אם המראה הי' דומה לקילור פשיטא, ואם לא הי' דומה למה תלה, ותיריך שהמראה הי' דומה לדם, ואפ"ה תלה שהקילור בצירוף זיעה או הפרשות מסוימות עלול להראות כדם, ועמש"כ לקמן סק"כ בביאור מה שהקשו לעיל כ' א' מעובדות אלו.

### שם לדברי אין קץ ולדברי חברי אין סוף

שם ארשב"ג לדברי אין קץ ולדברי חברי אין סוף, בתוספתא קתני בתרוייהו אין סוף, וכן משמש לשון קץ בעלמא במקום סוף, ואפשר דלשון קץ נאמר על דבר שמצפים שיגמר, ולכן אמר כלפי עצמו שלדבריו אין קץ, שענין הטהרה מצפים לו ולדבריו לא יגיע הקץ לצאת מן הטומאה.

שם לדברי חברי אין סוף שאין לך אשה כו', יש לעי' הרי כתמים דרבנן, [ובבגדי צבעונין לא גזרו אפי' בסדין], וא"כ מה התמיה לטהרה עד כפשפש, ואפשר דבאמת סדין סתמא לבן, [ובזמנם לא היה סדינין בצבעונין, אבל לדינא נהגו שמתירין גם בסדין צבעונין], ובאמת בסדין יש לחוש יותר.

### שם תולה בפשפש כו'

שם ועד כתורמוס, בפשוטו תורמוס פחות מסלע, וצ"ע ברש"י ד"ה ולדברי חברי שכתב כסלע.

שם ארכו כרחבו לענין כתמים, פרש"י דתלינן כתם מרובע יותר מכגריס, וצ"ע דאטו הדם יוצא לפי צורת גופו של הפשפש, הרי בסתמא הדם יוצא בנקב שבגופו, וכן דם מאכולת, ואינו נראה כצורת מאכולת ופשפש כלל, תדע שגריס ותורמוס גדולים הרבה מגוף המאכולת והפשפש, והדם ודאי מתפשט בכל צורה ולא דוקא במרובע, ואפשר דמיירי ברואה מאכולת שדומה לפשפש ורוצה לתלות בו כתורמוס, וע"ז אמרו שאם צורתו מרובעת תולין.

שם טעמו כריחו כו' ברית כרותה לו כו', ענין טעמו כריחו מתפרש כמו ששייך לומר בדבר חריף טעמו כריחו, שמזכיר לו חריפות, כך כאן הריח מזכיר טעם כזה, ואפשר שמפני הריח ימנעו בנ"א מלהורגו שלא יסבלו הריח, וזהו הכריתת ברית להגן עליו.

### שם עיר שיש בה כו' אין חוששין לכתמים

שם אין חוששים לכתמים, יש לעי' האם דין זה הוא רק לגבי העוברת בחוץ בעיר, אבל סדין שבבית לא, או"ד לא שוא, דמדקאמר אין חוששין לכתמים משמע לגמרי, מיהו על בשרה לחוד ודאי יש לטמאות שאם נתלכלכה בעיר על חלוקה מיבעי ליה לאשתכוחי.

### בשיעור גריס

יט. שם והכא כדר' אבהו כו', יש לעי' לענין מה אמר כן ר"א, ואם אמר כן לענין כגריס בדיוק, א"כ הול"ל וכן א"ר אבהו, ומה יש לתלות דר"ח בדר' אבהו הרי ר"ח גדול ממנו, ואפשר דר' אבהו כללא קאמר לתלות לקולא בעוד אופנים כגון לתלות בגריס הכי גדול, ומאותו טעם הקיל ר"ח דבעד ועד בכלל ג"כ תולין.

מה שכתב הראב"ד שתולין בגריס הכי גדול שתמצא, ביאר אאמו"ר זללה"ה שחכמים הראשונים התירו לתלות בגריס הכי גדול, ואם ימצא גריס גדול מהמצוי בינינו יכולים כל הדורות לתלות בו ואין בדברים אלו שום חידוש, שהראב"ד לא ביאר כמה זה גריס, ואמר לבדוק בשוק, ואם ימצא גדול מזה שמן השוק יתלה בו, שחכמים התירו עד הכי גדול.

אבל קשה שאם למדנו שיעור גריס הקלקי תשע עדשות ול"ו שערות, ה' לנו לקבוע השיעור בתשע עדשות, [ואם נמצא במקרה גדול מזה לא נתלה בו שהוא מאורע ואינו קבוע לתלות בו], ואפשר דכונת הראב"ד שגם לפי שיעור עדשות לא ידענו לשער, ולכן אנו משערין בפול עצמו.

מיהו לשון הרמב"ן פ"ד ה"ג אחר שכתב שיעור תשע עדשות סיים נודמן לה גריס גדול מיכן משערת בו ששיעורי גריס של כתמים להקל, ומשמע שמקילין יותר מהגריס ששינו

אותו לשנים, ונמצא שיעורו קרוב להתה"ד, ויהא נמדד בעדשים קטנות, ובשערות שצומחות צפופות, מיהו סתמא שערות הגוף מרוחקות יותר, ואמרו חגיגה י"א א' דחומט תחלת ברייתו בכעדשה, ותלוי מהו חומט, דאיתא במדרש דחומט היינו שבלול, וכ"נ בפרש"י, וא"כ ניחא דתחלת ברייתו קטן ביותר.

והנה במשנה לקמן ס"ב א' איתא לעיסת גריסין של פול חלוקת נפש, ואפשר לפרש חלוקת נפש שהיא מחולקת בעוביה במקום שמתחלקת בטבע ברייתה, כמו שקדים ובטנים, וקמ"ל התנא שלועסין הפול כשנחלק לעוביו, שע"ז תוכו נידש יפה בלעיסה, ומזה משמע דסתם גריס הוא שנחלק הפול לארכו, ורק בזה נחלק לעביו, מיהו רה"ג גרס של עוקת נפש, ולגרסא זו נראה שהכונה לפול של מצרים שמועיל להרגיע הנפש, שכך כתוב במדרש פ' ויגש ששלח יוסף לאביו מטוב מצרים זה גריס של פול שהוא של עיקת נפש, ולפ"ז נתכוין התנא לסוג פול, והרמב"ם השמיט חלוקת נפש לפי שגורס כרה"ג של עוקת נפש ומפרש שנלעס הרבה ועומד לבלעו, אבל כיון שמצאנו כן במדרש ראוי לפרש כמש"כ שזה סוג פול.

**לרב הונא דעד ולא עד בכלל, אם הוא גם לקולא**

נ"ט א' מאי לאו כגריס כו', פי' תו' שאם מצאה גריס בדיוק למעלה ויותר מכגריס למטה אינה תולה, ובכה"ג כגריס בדיוק לחומרא דכיון שתלינן את שלמעלה במאכולת אין תולין בו את זה שלמטה, ויש לעי' מה הדין לרב הונא שעד ולא עד בכלל, האם זה רק לחומרא, או גם לקולא דתולין בעליון, ונראה דאף לר"ה אין תולין בעליון, שרק לחומרא אמר עד ולא עד בכלל, כלשון הגמ' לחומרא אמרינן לקולא לא אמרינן, שו"ר ברשב"א בשם רבינו יונה שתלה נדון זה בתרי לישני שבגמ'.

לענין נגעים, וכ"ה בטוש"ע סי' ק"צ ס"ה ועי"ש בפ"ת סק"ט מדברי היראים.

עיקר מה שתולין בגריס מרובע צ"ב, ואמנם כתבו שגריס של פול קרוב להיות מרובע, וגריס הוא פול חלוק לשנים, ובמקום שמחלקין אות לשנים דומה קצת למרובע, אבל אכתי אינו מרובע גמור, ובירושלמי נדרים פ"ג אמרו דגריס הקלקי אינו מרובע מדהוצרכו לומר במתני' דנגעים גריס הקלקי מרובע, מיהו איכא מ"ד התם שיש מרובע בפירות, ועי' תשובת ח"צ סי' ס"ז, ואם הוא מרובע ניחא, אבל אם אינו מרובע צ"ע מגלן דבכתמים ג"כ מרבעין ליה.

**שוב** הראוני פול גדול שהוא כשיעור שקבע המע"צ, והוא עשוי מרובע מאורך קצת כצורת מלבן, ופירשו שהגריס הכונה שחילקו אותו לשנים בעוביו, לפי שבאמצע הוא מיושר ונוח למדוד הריבוע, כ"כ בח"צ והובא בס"ט ס"ה סק"י, ואמנם שמעתי שיש פול קטן דומה לשיעור של התה"ד, וכן עדשים יש סוג שמתאים למע"צ ויש שמתאים להתה"ד, וכיון ששנינו דגריס הקלקי הוא במדה גסה, והראשונים נקטו דגריס של כתמים הוא הקלקי, א"כ עלינו ללכת לפי הגריס הגדול.

**אם גריס נחלק בעביו או בארכו**

מיהו כ"ז אם נימא שנקרא כאן גריס על מה שנחלק לעביו, אע"פ שסתם פול שנחלק לשנים הנקרא גריס הוא שנחלק לחצי בארכו שע"ז הוא נאכל בטוב כדייסא של חטים שחולקין אותה, אבל אם חולק אותו לעביו אין לו מעלת גריסין לאכילה, שנשאר גדול, אבל אם נימא שנחלק לארכו ככל גריס, נוכ"נ בריא"ז שכתב שרחבו כרוחב הפול ומתפרש שם שהוא כחצי ארכו עי"ש, נמצא שהפול הגדול ששיעורו כדעת המע"צ, צריך לחלוק

**י"ט ב' כדם שור כו', ע"ס הגמ'**

כ. י"ט ב' כדם שור שחוט כו', יש לעי' הא במתני' תנן שחטה בהמה חיה ועוף, ואם נימא דלא פליגי, א"כ גם בעוף איכא צפור כדעולא, ויש גם חיה שדמה אדום, והרי במתני' מתפרש שבאותו כתם יכולה לתלות בשלשתן, וממילא מיתוקמא בכאלו שדם שלשתן שוה, וכ"ז רק ליישב המשנה דמשכח"ל תלייה טובה ליודעים להבחין, אבל סתם נשים תולות כל דם בדם בהמה חיה ועוף, ובדם כל אדם וכמשנ"ת להלן.

שם מאי לאו דכוליה גופא לא דראשה, ק"ק דבבריתא נ"ח ב' ארשב"ג דאין לך כל מטה ומטה כו', האם ראוי לומר כן במאכולת של ראש לחדר.

שם וחזרה ונגפה, יש כאן חידוש שדם ניקוף שני יותר אדום מן הראשון, שאם השני דיהה יותר, א"כ שפיר יכולה לתלות בבנה ובבעלה בניקוף ראשון, מיהו יש לדחות דמשמע שאין שום דם שדומה לאדום, מדדחיק למצא רק דם של ניקוף שני.

שם מיתיבי תולה בבנה ובבעלה כו', יש לעי' אכתי תיקשי ממכה שלה דתנן שתולה בה, ובפשוטו כיון שצריך דם חזק של אדם בריא כבן עשרים, באשה ודאי אינו חזק כ"כ, ודם נדות שאני.

שם בשלמא בנה משכח"ל, אע"פ שבחור אינו שוכב אצל אמו, מיהו כיון דמיירי במכה שבאצבע קטנה שפיר עביד דנגע.

כ' א' מיתיבי מעשה ותלה כו', לקמן נ"ח ב' הקשה אאמור"ר זללה"ה מאי קמ"ל בהא דתלו בקילור ושרף שקמה הרי לא שנינו איזה צבע היה הכתם ואם ה' דומה לקילור פשיטא דתולין, ותרין שהכתם ה' דומה יותר לדם,

ואפ"ה תלו שבצירוף זיעה והפרשה טהורה נעשה צבע זה, מיהו כאן לא מצי לתרוצי הכי כיון שכאן בעינן אדמימות מיוחדת ואינה נעשית ע"י צירופים, אע"פ שנעשה כהה או דיהה ע"י צירופי זיעה וכיו"ב, אבל לא נהיה חזק האדמימות המיוחדת שחידש כל אחד מן האמוראים.

שם לא אשאר דמים, ביאור הענין דבמתני' יש ד' סוגי אדמומיות, יש אדום כדם המכה, ויש אדום כיון מזוג שזה דומה לענבים אדומות שחורות שלא השחירו ממש, ויש אדום דומה לאדמה, וכן מי קילור, כולם סוגי אדמומיות שונים, וכל הני דתלינן בשש"ט ובנה ובעלה סתמן כדם המכה דהיינו אדום, ולכן לא מצי למימר אשאר, ומ"מ מתני' מתפרשת שפיר באופן שאפשר לתלות הדם שנמצא בדם המכה, שהאשה אינה יודעת להבחין בדקדוק איזו אדמומיות מצאה, וסתמא יש לתלותה בדם שש"ט, ועיקר המשנה דתולה בשמא ניתן, ולא נחתה לדימוי הדם אלא בדיני התלייה וקמ"ל דבאופן שאם היה ודאי שניתז היתה טהורה ה"ה דסגי בעברה, שהרי לא נאמר במתני' איך נראה הכתם שמצאה, ומתפרש שאם ראתה כתם הדומה לדם ושחטה בהמה תולה שניתז עליה, וסתמא כל אשה שראתה דם הרי הוא דומה למראית עיניה לדם בהמה.

וקושיית הגמ' שראוי להיות אפשרות לקיים המשנה גם לחכמים שיודעים שראתה אדום כדם המכה, ולזה סגי לן בזה ששייך צד רחוק שתוכל לתלות בהן, אבל עיקר המשנה בסתם נשים שאינם יודעות להבחין מה מצאו, וקמ"ל שתולות מה שמצאו דמסתמא ניתז עליהם בשחיטה.

שם אדום דתנן כי האי כו', ש"מ דקי"ל כר"נ שאדום כדם הקזה, והיינו כל מי שיש

שהמאכולת באמצע, מ"מ לא מחדשין שבאו שתי מאכולות מן הצדדין, ובפרט שהמאכולת אינה ודאי דם וכמשנ"ת, ולפ"ז קמ"ל דמיירי באופן שאותו ועוד אם הוא מהמאכולת הרי נשאר כגריס בפ"ע, ואינו חלק אחד עם הועוד, ולכן קרוב יותר לתלות שניהם במאכולת.

**ועוד יש חידוש** כשהועוד הוא גדול כצורת המאכולת והיא רצופה בו שמוכח יותר שדם זה ממנה, בלי התפשטות לצדדין, ואפ"ה פליג ר"ח ומטמא.

**שם מוכחא מילתא דהאי ועוד כו'**, כבר נתבאר דבדאי דם מאכולת לכו"ע טהורה, ולכן סבר דמוכחא מילתא כודאי חשיב.

#### **שם בעי ר' ירמיה נתעסקה בכגריס כו'**

**כב. שם בעי ר"י נתעסקה בכגריס כו'**, לפמשנ"ת לעיל הרי מאכולת אינה ודאי דם, ואילו בנתעסקה יש כאן ודאי דם לתלות בו, אבל לעומת זה מאכולת רצופה ניכר שיש קשר למקום זה עם המאכולת, משא"כ בנתעסקה שאין ודאי שהגיע מדם זה לחלוקה כלל, והיינו בעיא דר"י ד"ל שגם לר"ח טהורה, וי"ל שגם לר' ינאי טמאה.

**שם ת"ש נתעסקה באדום אין תולה בו שחור**, יש לעי' אם האדום הי' דם למה לא נימא שהאי שחור אדום הוה אלא שלקה, שהרי גם הכתם שנמצא אמרינן שאדום הוה אלא שלקה, [ובפשוטו הדם לוקה גם לאחר יציאתו, ולא נימא שרק דם נדה ששוהה במקור לוקה], וכמו שמגופה לוקה כך מה שנתעסקה בו לוקה, וי"ל דמיירי כשהדבר שנתעסקה בו לא לקה, ולכך לא תלינן בו, אע"פ שמשכח"ל שדם זה לקה מפני שינוי המקום והאוויר וכיו"ב, והמקורי לא לקה, ומה"ט לא קתני נתעסקה בשחור אין תולה בו אדום דזה פשיטא.

לו ריבוי דם וצריך להקיז, ואין זה סתם דם מכה.

#### **נ"ט א' ואותו ועוד רצופה בו מאכולת**

**כא. נ"ט א'** איתמר נמצא עליה כגריס ועוד ואותו ועוד רצופה בו מאכולת, נראה שאם אותו ועוד ודאי יש בו דם מהמאכולת לכו"ע טהורה, שכל הנדון לטמאות הוא מפני שמסתבר שכל הכתם מגופה, ואין כאן דם מאכולת, אבל אם ידעינן שהועוד ממאכולת ודאי, והנדון רק על הגריס בזה לכו"ע טהורה, דדם מאכולת ודאי כמראה טהור חשיב, וכל הנדון מפני שממאכולת אפי' רצופה אין זה ודאי שהדם ממנה, דאפשר שבאה רצופה ממקו"א, כענין שאמרו לעיל י"ד א', וכ"כ הרשב"א בשמעתין, א"נ י"ל שלא היה בה דם, שעיקר דם מאכולת הוא ממה שמוצצת מן האדם, וכיון שצריך לחדש כאן תלייה בשתי מאכולות, עדיף לתלות כל הכתם בראיה אחת מגופה.

**עיקר הדברים** דמאכולת לא חשיב ודאי דם יש לדקדק ממתני' דהרגה מאכולת תולה עד כגריס, ובנתעסקה בכגריס נסתפק ר' ירמיה וקי"ל לקולא שתולין גם כגריס ועוד, הרי דהריגת מאכולת לא חשיב נתעסקה בכגריס, ויש לדחות דבהרגה מאכולת כאן חשיב נתעסקה, אבל הרגה ואינה יודעת שהרגה כאן הו"ל כמקום למקום לגבי המקום שנמצא כעת.

**שם ואותו ועוד רצופה בו מאכולת**, יש לדקדק מה בא להוסיף בלשון ואותו ועוד, הרי הו"מ למימר ורצופה בו מאכולת בלבד, ונראה שאם המאכולת רצופה באמצע הכתם, שגם אם הדם ממנה הרי היא מתפשטת באמצע כחצי לכאן וכחצי לכאן, ובשני הצדדין צריך לחדש שבאו שתי מאכולות מן הצדדין, בזה לכו"ע טמאה, וכעין הא דאמרו בסמוך בשני גריסין ועוד, ולא שדינן דם צפור באמצע, ה"נ הכא אפי' ידעינן

להקל, נקטינן לקולא בבעיא דר' ירמיה ונקטינן כר' ינאי, ולכן מפרשינן הברייתא רק בכה"ג.

תוד"ה נתעסקה אור"י דה"ה נתעסקה בפחות מכגריס כו', יש לעי' מה הסברא לחלק ביניהם, ואפשר דהא דתלינן כגריס במאכולת היינו הכי הרבה שיש במאכולת, וא"כ לתלות במאכולת מעט זה יותר קרוב מלתלות בה כגריס שלם, ובנתעסקה בכגריס ונמצא כגריס ועוד, הרי לתלות רק הועוד במאכולת זה יותר קרוב, ובזה ביארו דאין חילוק בזה וכל שתולין במאכולת תולין עד כגריס.

### בדין הרגה מאכולת אחת אם תולה בה שני טיפין

הא דתנן הרגה מאכולת הר"ז תולה בה, בפשוטו אף למ"ד לא הרגה לא, אפ"ה אם הרגה מאכולת אחת תולה שני טיפין שכל אחת חצי גריס בבשרה אף לדעת תו' דמצטרפין, דאפשר שיתחלק הדם בשני מקומות מאותה מאכולת שלא יצא כל דמה במקום אחד, או שהעביר הדם שבידיו בשני מקומות, וכן מתפרש הלשון טיפין טיפין אין מצטרפין, שאם יש בשניהם יחד פחות מכגריס ודאי טהורה ואע"פ שאין תולין בשתי מאכולות, וש"מ דתולין במאכולת אחת בשני מקומות.

### שם נמצא עליה מין אחד תולה בו כמה מינים

כג. שם אמר רבא נמצא עליה מין אחד תולה בו כמה מינים, פי' אאמור' זללה"ה בדעת תו' דכיון דלא ידעינן מהיכא אתי מין זה, תלינן שבא מדבר שיש בו כמה מינים כגון תרנגולת, וכיו"ב, אבל בנתעסקה דידעינן מהיכא אתי לא שייך לשאול שתתלה בו מין אחר, והקשה דמאי ס"ד דמקשן מברייתא דנתעסקה, הרי כל עיקר מימרא דרבא משום דלא ידעינן מהיכא אתי, וי"ל דס"ד דמקשן דנתעסקה באדום

והנה בפשוטו כשנקט התנא אדום ושחור משמע דשני מיני אדומין תולין, שהרי נקט דוקא אדום ושחור שיש ביניהם הפרש גדול, אבל לפמשנ"ת דקמ"ל דלא אמרינן שהשחור, א"כ י"ל דנתעסקה במימי אדמה פשיטא שאין תולה בו כדם המכה, מיהו י"ל דקמ"ל כמ"ש הראשונים י"ט ב' שאין מקיפין בכתמים ותולין בסתמא אדום בכל אדום, עד שנדע בודאי דלא דמו אהדדי, ורק באדום ושחור שניכר להדיא דלא דמו לא תלינן.

ולפ"ז בכגריס תולין במאכולת אף שחור, דכיון שלא ידענו איך היה נראה דם המאכולת תלינן בה שחור כמו אדום, שדם מאכולת משחיר כמו דם האדם.

שם במועט אין תולה בו מרובה היכי דמי לאו כה"ג, דבדליכא למיתלי פשיטא דטמאה, ולמאי דדחי ג"כ קמ"ל דלא תלינן במאכולת בצירוף הכתם.

שם לא כגון דנתעסקה בכגריס ונמצא עליה שני גריסין ועוד, יש לעי' כיון דפשוטת הברייתא שאין תולין ביותר ממה שנתעסקה, מנין לנו לחלק שתלוי כמה יותר, ואיך סמך התנא שנבין דמיירי רק בכה"ג, ואפשר דלשון מרובה ומועט לא משמע משהו יותר מהמועט שנתעסקה בו, וזה מיושב יותר בשני גריסין ועוד.

שם מהו דתימא שקול כגריס כו', יש לעי' למאי דקי"ל כר' ינאי לקולא, מה הדין באשתכח מאכולת רצופה באמצע, מי אמרינן דמוכחא מילתא שהיא באמצע, או"ד לא תלינן בשתי מאכולות, ואם נימא שאין תולין, א"כ תנא דברייתא דאשמועינן בנתעסקה שאין תולין, ש"מ דס"ל שיותר תולין בנתעסקה מבמאכולת רצופה, ואיפשיטא בעיא דר' ירמיה.

לשון הגמ' לא כגון כו', ולא אמרו דילמא כגון כו', משמע דכיון דקי"ל ספק כתמים



**שם ת"ש** כתם ארוך מצטרף, החידוש דאע"פ שגם מגופה אין זה מצוי בצורה זו, וא"כ אפשר לתלות נמי בשתי מאכולות, שזה כטיפין טיפין שנגעו זב"ז.

**שם** וכי אראב"צ בעד אבל בכתם לא, יש לעי' דקארי לה מאי קארי לה הרי הטעם שמשוך טמא הוא בגלל שע"י הבדיקה בדרך כלל נעשה משוך, ולכן מסתבר לתלות בבדיקה טפי ממאכולת, אבל בכתם אינו מצוי שיהא מגופה משוך כמו שאין מצוי ממאכולת, ואי משום חומרא דעד דאיכא למימר טעתה בהרגשת עד, א"כ גם בעגול נטמאה, ורש"י לעיל נ"ז ב' פי' עגול טהור דאין זה דם בבדיקה דדרך קינוח להיות משוך, אבל קשה דפשטות הגמ' דראב"צ חידש דמשוך טמא, דהא בהא פליגי רבנן עליה, ומטהרין אף במשוך, וא"כ אין לפרש שחידש דבעגול יש סיבה לטהר, וכן בסברא דודאי משכח"ל שהטיפה נבלעה בעד ברגע הבדיקה, ולא היה בה כדי לימשך, וכ"נ שפי' בתו' הרא"ש שם, וצ"ל דס"ד דמאכולת שמתמעכת היא רק בעגול, אבל כתם מגופה מצוי גם במשוך, וכמ"ש אאמו"ר זללה"ה דמצוי שהחלוק נמשך לכאן ולכאן ונעשה הכתם משוך.

והנה למסקנא לא מצינו חומרא בעד מפני שהוא ספק דאורייתא טפי מכתם, שהרי רבנן מטהרין גם בעד, וראב"צ החמיר בעד רק במשוך ולא בעגול, הרי דלא מחמירין בתליית כתמים בעד טפי מחלוק, ותלינן במאכולת אע"פ שלא הרגה, ומשמע מזה דעיקר קולא דכתמים אינה משום הרגשה, שהרי בעד מוקמין לעיל נ"ז ב' לעולם דארגשה ואפ"ה בעגול טהור לכו"ע ולרבנן אף במשוך, וש"מ דמכח חזקת טהרה תלינן מעלמא, וכ"מ בתו' הרא"ש בשמעתין.

פשיטא, וע"כ ה"ק דמהא דמצאה אדום למעלה מן החגור ידענו שנתעסקה באדום, ואפ"ה אין תולה בו שחור לומר שהי' באותו עסק גם שחור, וע"ז דחי דמיירי בדידיעיןן במה נתעסקה וכיון שהוא אדום אין תולה בו שחור.

**ולפ"ז** משכח"ל שנמצא עליה ירוק ששייך להיות בתרנגולת שג"כ תולה בו כמה מינים, כל שמצאה מין משונה שאינה יודעת מהיכא אתי.

**שם** איכא דאמרי אמר רבא כו', בפשוטו פליג על החידוש דלישנא קמא, שהוא חידוש גדול יותר, ולמסקנא דמיירי בידוע שנתעסקה בתרנגולת ורק בזה תולה בכמה מינים, אבל בלא ידוע אין תולה, לפ"ז מפורש דפליג על ל"ק, ולכן כתב הב"י דלא קי"ל כל"ק דרבא.

**שם** כי קאמר רבא דאתעסקה בתרנגולת דאית בה כמה מיני דמא, יש לעי' א"כ פשיטא דתולה בה, ועוד קשה איך סתם רבא לשונו, וי"ל דהא פשיטא דלתלות במין אחד כמה מינים אין זה כפשוטו, שאיך יתלה בו דבר שאין בו, ולכן פירשו דקמ"ל דתלינן שניתו מכמה מקומות בהתעסקות אחת, וזה ג"כ חידוש, מיהו אם שחטה ואח"כ חתכה האברים הפנימיים הר"ז פשוט, שהרי נתעסקה בכמה מינים, וצ"ל דמיירי בחתיכת החלקים הפנימיים ובזה חשיבא מין אחד, שיש בו כמה מינים.

### **שם איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דראב"צ כו'**

**כד.** שם איבעיא להו מי פליגי רבנן עליה דראב"צ או לא, לשון המשנה משמע דפליגי מדקתני דברי ראב"צ, ולא קתני ראב"צ אומר או אמר ראב"צ, דבזה י"ל שראב"צ חידש את החילוק והסכימו עמו, ולעומת זה מדלא מסיים וחכמים מטהרין משמע דלא פליגי.

נ"ח ב' מתני' עד שהוא נתון תחת הכר

נ"ח ב' מתני' עד שהוא נתון תחת הכר, יש לדקדק מ"ט לא קתני בדקה בעד ונתנתו תחת הכר, כלשון הברייתות י"ד א', וכאן חסר במשנה תחלת ענינו של העד, ואם הי' טעמו של ראב"צ מפני שעד חמור מכתם, י"ל דה"ק בד"א בכתם אבל עד שהי' נתון כו' דינו שונה, אבל לפמשנ"ת שאין השינוי משום דעד חמיר, אלא דבמקום בדיקה נעשה משוך, א"כ אין מה להדגיש את העד כלפי כתם, ומ"מ י"ל דנקט עד להדגיש שדוקא בעד הדין כן דמשוך טמא.

בפשוטו ראב"צ מטמא רק משום כתם מדרבנן, דכיון דרבנן מטהרין לגמרי, סתמא דמילתא דראב"צ מטמא רק לחומרא, ואע"פ

שבסוגיא נ"ז ב' הביאו ממתני' קודם שידענו דמודה שמואל בכתמים, י"ל דלס"ד סברנו דעד חמור מכתמים, אבל למסקנא דמודה שמואל שטמאה מדרבנן, נשאר גם דין משנה זו ככל כתמים.

ואכתי יש לדקדק למה לא הביאו לעיל י"ד א' ממתני' לגבי עד הבדוק שטחתו ביריכה, והו"ל להסביר היכי דמי אם בעגול או משוך, ואם ביותר מגריס או פחות מכגריס, וי"ל דתחת הכר הוא מקום שיש בו מאכולות ולכן לכו"ע רק חוששת, אבל הדביקתו בירכה אין מאכולת נכנסת בין העד לירך, והנדון רק אם בשעה שהדביקתו הי' דם על הירך, ובזה שפיר יש לנקוט דירך אינו מקום של דם, ולכן סבר רב דהוי דאורייתא טפי מתחת הכר.

## סימן כו

### בדיני ז' נקיים

היום או אפי' תחלת הלילה, ואע"פ שאין לה הוכחה לכל היום, דכיון שעיקרה בחזקת טהרה גם בלא בדיקה מכח ההפסק, הרי הבדיקה מוסיפה כח לחזקת טהרה בזה שיש מקצת מן היום שנתבררה טהרתו בעדות גמורה טפי מחזקה של טהרה, וזהו ענין הספירה שמונה את היום מכח ידיעה ולא מחזקה לחוד.

#### בזבחים כ"ט א' אל ר"ע מצינו בזב וזבה כו'

ב. בזבחים כ"ט א' אר"א דלא יתכן לומר שפיגול חל כשאוכלין מן הקרבן חוץ לזמנו, שהרי כבר הוכשר הקרבן בזריקת הדם, וא"ל ר"ע דמצינו בזב וזבה ושו"י כנג"י שהן בחזקת טהרה וכיון שראו סתור, ופי' תו' שהכונה ביום השביעי לאחר טבילה, ויש לעי' דאכתי לא דמי דלענין פיגול כבר הוחלט כשרות הקרבן בודאי, שהרי ההקטרה והאכילה אינה מעכבת, ואין לנו לחדש שיפסל ע"י מעשה חיצוני של אכילת הבשר, אבל בזב וזבה הר"ז מיתלא תלי שמא תראה מעצמה ותסתור, וכשראתה איגלאי מילתא שלא נתרפאה מזיבתה, ואמנם היה רשאי לסמוך על חזקה, היינו מפני שאין לחוש לשינויים, אבל כשאירע הצד הרחוק הזה איגלאי מילתא שטעתה ועדיין לא נתרפאה, משא"כ בקרבן דלא איגלאי מילתא כלל, שהרי כשרות הקרבן לא תליא באימורים ובבשר.

ואפשר לומר דבזב וזבה בשביעי שלהם לאחר טבילה נטהרו מלטמא בהיסט כדאמר מגילה ח' ב', ונמצא דלאו לכל מילי אמרינן דאיגלאי מילתא שלא נתרפאו, ואפ"ה יש בהם כח סתירה, וש"מ דגם בלא איגלאי מילתא יש

#### אם בדיקת זב בכיס או בדיקה אחת כזבה, ואם צריך שחרית וערבית

א. ס"ח ב' מתני' הזב והזבה, זב דומיא דזבה דסגי בבדיקה אחת, וא"צ כיס כל היום, ואע"פ שאמרו שבת י"א ב' לא יצא הזב בכיסו דמיבעי ליה לספירה, היינו שרוצה בכך שחושש שיצא משהו ולא ידע מה יצא, ודומיא דמיבעי ליה לבדיקה לידע אם הוא זב גמור, ואין חיוב בכך, אלא דכשיוצא בכיס חשיב לצורך ותדע שע"כ מסיר הכיס כשיוצא לנקביו, ועוד שהרי אסור לטלטלו, כדתניא שם י"א ב' נ"ג ב' ונמצא שכל זב נעשה חבוש בביתו בשבת, וכ"נ בנדה י"ג ב' שדנו בכיסו של השוטה ולא הזכירו שכל זב כך דינו, [ועוזו"א סי' צ"ב ס"ק מ"ו שכ"כ, אבל בסי' צ"ג סק"ה כתב דמדרבנן הצריכו בזב כיס, כיון שאין חו"ס כזבה שיהא בירור בסוף עונה].

והשתא דאמרינן זב דומיא דזבה, אמרינן נמי זבה דומיא דזב דסגי בבדיקה אחת בכל יום, דבזב אין ענין שחרית וערבית, ועוד דבבדיקת טהרות תנן י"א א' ואחת ביהש"מ וזה מוכיח שאין זו בדיקת ספירה דיש לחוש שכבר עבר יומה, ואנן בדיקה ביום הספירה בעינן, ואין לומר דסמכינן על בדיקת שחרית, דמזה גופא מוכח שאין זבה צריכה שחרית וערבית, וגם נראה מבדיקת שחרית שא"צ בדיקה ביום דוקא, דסתם שחרית היינו מיד בקומה, ולא אמרו שתמתין לעה"ש או לנה"ח, [מיהו שו"ר בחזו"א הנ"ל ובסי' צ"ז סק"א].

והנה כמו שבזב הבדיקה מוכיחה רק לאותו רגע, כך בזבה יכולה לבדוק ברגע של תחלת

דין סתירה, מיהו אכתי לא דמי כיון שהדבר מגיע מטבע החולי, וחשיב איגלאי מילתא, מיהו אם נימא דזב שראה קרי וזבה שפלטת סותרין גם בשביעי, בזה חזינן שסותרין אף במעשה שנתחדש מרצונם, אבל ד"ז אינו מוסכם ודעת הרשב"א ורבינו יונה שאינם סותרין.

ונראה דבאמת ר"א לדבריו דר"ע קא"ל מקרא דהמקריב, אבל ידע שפיר שיש חילוק ביניהם, ור"ע מיייתי שאין כ"כ קושיא אם משתנה דבר בגלל העתיד, ושפיר קבעה תורה שהקרבן נפסל אם לא שמרו דיני אכילתו כראוי, ולמסקנא מהני טעמא דר"א בצירוף דרשא דהמקריב להכריע כדברי ר"א.

ועוד י"ל דהא זב שראה קרי באמצע הנקיים שהוא סותר ביום השביעי אין הסתירה איגלאי מילתא למפרע, שהרי כבר עברו עליו שבעה ימים נקיים מזיבה, ורק מכח גזיה"כ הוא סותר יומו, תדע שפולטת מרצונה היא פולטת, וכן זב ששימש מרצונו, וכיון שלא אגלאי מילתא וסותרת הרי שפיר הוכיח ר"ע מזה לפיגול שאפשר לסתור למפרע בלי איגלאי מילתא, ומ"מ יש לחלק קצת דסתירת זב וזבה בידי שמים ואכילת הקרבן חוץ לזמנו בידי אדם.

וזבה יש ליישב קצת אליבא דר' יוסי דנחי דלא סתרה במקצת יום שביעי, אבל מ"מ בפולטת באמצע הנקיים סותרת, אע"פ שבאמת כבר עברו עליה שבעה ימים נקיים מדם.

**איבעיא להו הזב והזבה כו' במה שהזכירו שמיני אם הוא בדוקא**

ג. ס"ח ב' איבעיא להו הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני ומצאו טהור כו', יש לעי' למה הזכירו בדיקת יום שמיני, הרי בהמשך הגמ' מבואר שהספק אם סגי בתחלתן בלא סופן, וא"כ ה"ה לא בדקה בשמיני דטהורה

לרב, וי"ל דלרבנותא דר"ח נקטו בכה"ג, לומר דאע"פ שיש בדיקה בחזקה דהשתא שהיא טהורה, אפ"ה כיון דלאו סופן הוא לא מהני, [ובפשוטו אף א' ה' ח' לא מהני לר"ח, כיון דסופן ליכא], ואפשר דידעו הבריתא מעיקרא ונחלקו אם שוין היינו אף ר"א או רק ר' יהושע, ולכן נקטו פלוגתתם באופן של הבריתא ובבריתא דושוין ע"כ לנקוט בבדקה בח' שבזה שוין עם ר"ע דמתני', וגם קמ"ל שאפשר להתחיל הנקיים בשמיני, שהוא רחוק מהראשון ז' ימים.

הרמב"ן בהלכות כתב שבודקת קודם טבילה, ונראה שאין זה מתפרש בלשון שמיני שבגמ', שהרי טובלת כליל ח' שעדיין לא ספרה את השמיני ולא הוה קרי ליה בדקה בשמיני דמשמע שספרתו וגם בדקה בו, וכליל שמיני לא חשיבא ספירה כלל, וצ"ל שכונת הרמב"ן שכך ראוי לעשות לברר קודם טבילה אבל אין בדיקה זו נצרכת לכח הנקיים, ויכולה לבדוק גם בתשיעי קודם ביאה.

**בדין בדקו באמצע ולא בשביעי**

שם ושאר הימים לא בדקו, אם בדקו א' וב' הרי הב' נעשה ראשון והח' שביעי, אבל בדקו א' ה' ח' י"ל דלא מהני, כיון שאין כאן ז' ימים תחלתן וסופן, ובבריתא דלא קתני שאר הימים לא בדקו, י"ל כיון דא' ה' ח' ג"כ אין להם אלא יום שמיני בלבד.

**ס"ט א' לר"א מהו, בהא דלא מיבעיא לר' יהושע**

ס"ט א' לר"א מהו תחלתן וסופן כו', פרש"י דלר"י ודאי אין להם כו', וכן מפורש בברייתא בסמוך, אבל נראה שאין מקום להזכיר כאן דברי ר' יהושע, דאפשר שאף לר"א וח' יש לו שני ימים, דבעיקר הדין הרי ר"י כר"א ס"ל, אלא שהצריך מדרבנן שבעה ימים בדוקים, וכמו שמצטרפין ז' ח' ט' י' י"א י"ב, כך י"ל

### שם מיתיבי ושיוין כו'

ד. שם מיתיבי ושיוין בזב ובזבה כו', מאן שיוין לאו ר"א ור"י לא ר"י ור"ע, כאן מבואר דהיה מקום לומר דלר"י מצטרפין אף ראשון ושמיני, וקמ"ל תנא דשיוין ר"י ור"ע דלא מצטרפין, ולכן כשאיבעיא להו לר"א מהו, אין הכונה דלר"י פשיטא שאין מצטרפין, דלר"י בין אם צריך רק תחלתן מדאוריתא בין אם צריך להשלים סופן, מ"מ הנדון אם שמיני עולה הוא נדון בדרבנן אם הרשו לצרף ימים רחוקין זה מזה, ולכן אין זה שייך לבעיא דלעיל לשום צד.

ויש לעי' איך סתם התנא ושיוין שתהא כונתו רק ר"י ולא ר"א, וי"ל דכיון שאמר שאין להם אלא שמיני בלבד, ש"מ שבא לאפוקי שיש להם ראשון ושמיני, דכך משמע לשון בלבד, וזה שייך רק לר' יהושע, ועוד דלר"א כבר כלל הנקיים בשביעי ואין כלל נדון על השמיני, לרב דתחלתן אע"פ שאין סופן, ואם בא התנא לאפוקי מזה לא ה' לו להזכיר אלא שאם לא בדקו בשביעי בטלה ספירתן, וממילא ה"ה לר"י דהא בעיקר הדין כר"א ס"ל, ומדנקט שמיני ש"מ שעדיין לא כלל הנקיים וזה שייך רק לר"י, וזה אינו מתיישב לדעת הרמב"ן דבעינן בדיקה קודם טבילה גם לרב, מיהו גם להרמב"ן כיון שטובלת ליל שמיני לא חשיבא בדיקת שמיני, שהרי אינה סופרתו כלל.

### בטעם דלא מצטרפין ובדין א' ה' ח'

הטעם דלא מצטרפין לר"י, פרש"י דדוקא בראשון ושביעי דחזיין לאיצטרופי אחד מנינא מהני סירוגין, ובאמת הדבר נראה זר לצרף שבעה נקיים בהפרשים גדולים, וע"כ יש לזה גבול, ושפיר קבעו דיותר מז' ימים לא מצטרפין, ויש להסתפק אם מצטרפין בשני הפסקים כגון א' ה' ח', או"ד לא שמענו לר"י אלא הפסק פעם אחת, ואע"פ שבזב שראה קרי ובסככות ופרעות

דאם תחלתן אע"פ שאין סופן, מצטרפין גם ח' - י"ג, דהנדרן בדעת ר' יהושע הוא באיזה מרחק הכשירו חכמים לצרף הימים המסורגין, ואין בזה שאלה יסודית בכח תחילתן וסופן, ולכן גם אם תחלתן וסופן בעינן שייך לדון דא' ז' וי"ד מצטרפין, שאין דברי ר"י ענין לנדון דרב ור"ח כלל, ועי' להלן בביאור הברייתא.

### שם סופן ליכא, בדין ראשון ושמיני

שם סופן ליכא, אליבא דרב דסופן אע"פ שאין תחלתן ג"כ מהני, הרי יש כאן סופן מבחינת מספר הימים, דכמו שמהני הפסק טהרה ושביעי, כך מהני ראשון ושמיני, אלא הטעם דסופן ליכא מפני שהוא יום שמיני לנקיים, ולצד דבעינן סופן היינו בשביעי לנקיים דוקא, ולפ"ז א' ה' ח' ג"כ לא מהני לר"ח, ואמנם יש לדחות דהא דחשיב סופן לרב, היינו רק לבתר דנקט דתחלתן אע"פ שאין סופן, דמהני בדיקה אחת לשבעה, אבל אם בעינן תחלתן וסופן אין לנו אלא בדיקה אחת לששה, ואפי' זה לא שמענו בלא תחלתן וסופן, מ"מ נראה שהחסרון מפני שהבדיקה האחרונה אינה בתוך הנקיים.

שם אמר רב היא היא תחלתן אע"פ שאין סופן, לשון זה משמע שרב סבר שאין שום יתרון בסופן לגלות למפרע, דאל"כ לא ה' אומר היא היא, דמשמע היינו הך, דאם יש יתרון לסופן אלא שרב נראה לו להכשיר בתחלתן לא ה' אומר דהיינו הך, וביאור הדברים שאם תחלתן וסופן בעינן הרי הבדיקה של סופן מגלה על האמצעיים, דכיון דאיכא חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא שמסייעת לחזקה דמעיקרא, הרי הם מוכיחים יחד גם על האמצעיים, ורב סבר דבדיקת יום השביעי אינה מוכיחה למפרע כלל, וע"כ דסמכין על בדיקת תחלתן לגבי כל החמשה ימים וממילא ה"ה דמהניא ליום השביעי.

## בדין הפסק ושמיני

ויש לעי' מה הדין אם בדקה בשמיני בלבד, מי אמרינן ניהוו שבעה בתראי לחוד נקיים ואיכא סופן, או"ד כיון שאין שום בדיקה שמחלקתן, הרי ע"כ אנו מטהרין אותה מכח ההפס"ט, וממילא אנו צריכין לטהר כל השמונה, והו"ל הבדיקה לאחר שבעה, והכי מסתברא שאין להחליט לאחר שבעה שהששה ימים האחרונים הם היו השבעה נקיים.

ובזה מיושב לישניה דרב שאמר סופרתו למנין שבעה נקיים, דמשמע שההפסק ג"כ מצטרף למנין, ואמנם אין בדיקת ההפסק מן המנין כלל, אבל כיון שמיד מן ההפסק מתחילין הנקיים שפיר קאמר סופרתו, אבל אם הנקיים יכולין להתחיל מתי שתמצא בלי שום בדיקה, א"כ אין שום כח ספירה מההפסק, ולמה אמר סופרתו, מיהו צ"ע בלשון הראשונים בקושיא דברייתא דטועה משמע שאפי' הפסיקה לפני זמן רב יכולה למנות נקיים מכח סופה, עי' תו' הרא"ש, ולע"כ.

מיהו אם היתה פולטת באמצע הימים, וכן זב שראה קרי, ובדקה בשביעי לנקיים שהוא שמיני להפס"ט י"ל דמהני, כיון שהבדיקה היא בתוך הנקיים, ודוקא כשמנין הנקיים יכול להתחיל מההפסק, בזה אמרינן שאין לקבוע שהבדיקה היתה בתוך הנקיים מפני רצונה בלבד, אבל כשא"ל לנקיים להתחיל קודם, הרי הבדיקה מוחלטת מצד המציאות שהיא בנקיים ושפיר דמי, וה"ה אם פלטה ביום הראשון שלאחר ההפסק, אע"פ שלא התחילה לספור נקיים, דמ"מ המציאות היא קובעת שבדיקת השמיני היתה בתוך הנקיים, וכ"ז לפמ"ש במקו"א שא"צ לבדוק בימים של פולטת, והיינו דמייתי ר"י לר"א מזב שראה קרי שמונים ראשון ושמיני לתחלתן וסופן, שאם צריך להוסיף לבדוק גם

מצטרפין אפי' הפסיק כמה פעמים, מ"מ כאן הדבר מחודש ואין לך בו אלא חידושו בהפסק פעם אחת, ולא שרינן למנות א' ז' י"ג י"ט כ"ה ל"א ל"ז, ולפי צד זה משהפסיק פעם אחת צריך להשלים הכל רצופין, מיהו א' ב' ג' ט' מסתברא דמצטרפין.

## שם אמר ריב"א אמר רב נדה שהפרישה בטהרה כו' אין מתפרש למסקנא

ה. שם אר"ש אריב"א אמר רב נדה שהפרישה בטהרה בשלישי שלה סופרתו למנין שבעה נקיים, למסקנא פירושו זבה שלא עשתה אלא הפס"ט, אפ"ה יכולה למנות שבעה נקיים, וש"מ שדין ספירה חל מכח חזקת טהרה של ההפסק, ונקט רב נדה שלא נטעה דככותאי אמרה לשמעתיה שהרי ד"ז אינו פשוט כדאמרינן ל"ג א' ואנן נמי נספריה, כמו בטמא מת ובנדה, ובנזיר ובכל דוכתא דמקצת היום ככולו, נוהטעם דלא ספרינן ליה משום דבעינן שבעה ימים נקיים, ומקצת היום נקי לא חשיבי יום נקי, כמו שלא מועיל בשביעי שאם ראתה סותרת, ואפי' לר' יוסי דפליג בסוף ספירה מודה בתחלת ספירה דבעינן יום שלם נקי, וכיון שאמר נדה הוצרך להזכיר שלישי שלה לפרש דזובה מיירי שיש שם ענין בשלשה ימים.

שם כגון דלא בדקה עד שביעי, לרב דסופן אינו מועיל למפרע כמו תחלתן, הא דבעינן בדיקה היינו משום דבלא שום בדיקה לא מיקרי ספירה, דענין ספירה שיודעת בודאי כח טהרה ליום זה, ומכח זה סופרתו, ואנו רואים כל שבעת הימים ככח אחד וסגי בבדיקה אחת אפי' בסופה, וכמו שבדיקה בסוף היום מהניא לתחלתו, כך בדיקה בסוף השבעה מהניא לכולהו, ולא מפני שתחלתן וסופן מצטרפין יחד לאמצעיתן, אלא סגי בבדיקה אחת בתוך שבעה באיזה זמן שיהיה.

**שם ומנא תימרא כו'**

**שם** ומנא תימרא דלרבנן לא בעינן ספורין לפנינו, פי' מנלן דסגי בסופן בלא תחלתן, ולפ"ז סוגית הגמ' אזלא כרב ודלא כר"ח, וכן לעיל ל' א', דהא דמצרכינן בדיקה בתחלתן היינו לר"ע בלבד, אבל ר' יהושע כר"א ס"ל, ויש להטבילה בסופן לחוד, אע"פ שמדרכנן צריכה להשלים ז"נ.

לשון ספורין לפנינו הוא מדברי הגמ' לומר שאם באה בסוף השבעה ולא היתה לפנינו א"א להטבילה, והיינו ממש דין סופן בלא תחלתן, אלא שכך הגדירו את זה בגמ' ל' א', כדי שלא להאריך בפרטי דין הבדיקה, שוב נתבאר בכ"ז לקמן סק"ז בענין אחר ע"ש. – לשון ספורים בפנינו העיר בני מאיר נ"י שזה נאמר כלפי לשון הברייתא הביאה לפנינו שלשה שבועות כו', וע"ז אמרו שאת הספירה לא הביאה לפנינו, ולא שהמציאו בגמ' גדר ספורים בפנינו, אלא ספירה ידועה כמו הביאה לפנינו.

**בקושית הראשונים ז"ל הרי בעיא הפס"ט**

**שם** אלא לאו ש"מ בעינן ספורין בפנינו, הקשו הראשונים ז"ל הרי בעיא הפס"ט, ולכאורה י"ל דלענין הפס"ט סגי בהא דכלפי שמיא גליא שהפסיקה, אבל לענין השבעה נקיים דבעינן וספרה לה, בעינן בפנינו דוקא, ואף דכלפי שמיא גליא מהני אף לנקיים, מ"מ לענין להטבילה כיון שהצריכה תורה ספירה לא מטבלינן לה אלא בספורין לפנינו, דס"ל לגמ' שאם בדקה שבעה ימים ולא הפסיקה בטהרה מטבלינן לה, שמא הפסיקה ועבדה לה ספורין, אבל בלא בדיקה אין דין ספורין, וע"ע סק"ז בכ"ז.

**עוד במה שנתבאר סק"ו בברייתא דטועה**

ז. עוד בביאור סוגיא דפרכינן לרב מברייטא דטועה.

ביום שראה קרי, א"כ יום זה עדיף מלא בדקה דקאמר ר' יהושע, מיהו בחכמ"א כתב שצריכה לבדוק, אבל י"ל שזה רק לכתחלה כמו שצריכה בדיקה בכל יום, וגם בזה יש לדון, אבל אין זה מעכב בדין תחלתן וסופן כשבדקה ראשון ושמיני ופלטתה באמצע.

**שם** דמהו דתימא תחלתן אע"פ שאין סופן הוא דאמרינן דאוקמינהו אחזקיהו אבל סופן אע"פ שאין תחלתן לא קמ"ל, לקושטא דמילתא לרב אין כח חזקה מסופן, דהיינו דקאמר היא היא בלא סופן, אלא דאפ"ה סגי בכל בדיקה שהיא בתוך השבעה נקיים.

**שם ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו כו'**

ו. **שם** ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו ביממא נמי נטבלינה כו' ולא מי אוקימנא כר"ע דאמר בעינן ספורין לפנינו כו', אם לא בדקה אלא בסופן חשבינן להו שאינן ספורין לפנינו, שהרי היא סופרת את השבעה ימים בלי בדיקה, וסומכת על הבדיקה שתעשה בשביעי, ואין מוכיחה קיים לספור על סמך זה, וזהו מה שמצינו בר"ע שאינה סופרת בלא בדיקת ראשון, וזה נקרא ספורין בפנינו שסופרת על סמך ידיעתה, ולפ"ז מודה שפיר ר"ע שאם כלפי שמיא גליא שעברו שבעה ימים בטהרה שטהורה, אלא דלענין טבילה כיון שאין לנו רשות לסמוך ע"ז בלא בדיקה, אין מקום להצריכה טבילה כיון שאנו מחזיקין אותה בטמאה.

וכל זה רק מכח הא דסופן אע"פ שאין תחלתן אבל מהא דתחלתן אע"פ שאין סופן ל"ק, דתחלתן דמוקמינן להו אחזקיהו חשיב ספורין בפנינו שסופרת על סמך בדיקתה.

וא"ת אכתי לר"ח דמצריך גם סופן א"כ אכתי כ"ז שלא בדקה סופן איך סופרתן, הרי עדיין לא מוכח מסופן, וי"ל דלענין ספורין בפנינו סגי בכח החזקה של תחלתן.



שם ואי ס"ד לא בעינן ספורין לפנינו כו' ולא מי אוקימנא כר"ע כו', המקשן שאל לרב דסגי בסופן למה אין מטבילין לה ביממא, ודחו ליה דבלאו מימרא דרב כבר אוקמינן לה כר"ע, ובאמת מוכח כן שבסוגיא ל' א' לא הוזכרו דברי רב ור"ח ואוקמוה כר"ע לכו"ע.

וכד דייקנן בלשון הגמ' באמת הקושיא לעיל אינה אותה קושיא דמקשינן הכא לרב, דהתם פריך דילמא כל יומא ויומא שלימו לה ספורים דידה, פי' בלא שום בדיקה נטבילה משום דכלפי שמיא גליא שנשלמו ספורין דידה, וע"ז השיבו הא מני ר"ע היא דלא מהני כלפי שמיא גליא ובעינן ספורין בידיעתנו דוקא, ולא נתפרש שם למה אוקמוה כר"ע, ולא אמרו דלכו"ע בעינן ספורין בפנינו בהפס"ט ותחלתן וסופן א"נ תחלתן או סופן, וזהו שהקשו כאן למה החליטו דהביריתא כר"ע ולא אמרו דאף לרבנן בעינן ספורין בפנינו, וכאן ביארו שידעו אידך ברייתא דטועה דקתני שמטבילין אותה בלא הפס"ט וספורין בפנינו, וש"מ דאיכא תנא דסבר דא"צ ספורין בפנינו, ומזה הוכיחו דר"ע ורבנן פליגי בדין ספורין בפנינו, כדי שלא לחדש פלוגתא חדשה.

אבל המקשן כאן הקשה רק לרב ומכח בדיקת סופן שמשוי להו כספורין, והיינו דקאמר דילמא יולדת זכר בזוב היא ועבדה לה ספורין, פי' שהבדיקה שעשתה בסופן תחשיבם כספורין, אלא לאו ש"מ דסופן לא מהני, ובעינן ספורין בתחלתן דוקא, וע"ז השיבו שבלא"ה אוקימנא לה כר"ע, ושאל מ"ט הא לר"ח ניהא גם אליבא דר"א, ומשני דהיינו משום דאיכא בריתא אחריתי דקתני שא"צ ספורין בפנינו, וע"כ חדא ר"א וחדא ר"ע.

ויש כאן קושיא איך הבינו ברייתא דטועה שאמרה כו', למה מטבילין אותה הרי חסר

הפס"ט ותחלתן, וי"ל דסבר דמטבילין אותה מכח כלפי שמיא גליא, פי' דנהי דאין לנהוג שום היתר מכח טבילה זו, אבל אם כלפי שמיא גליא שהפסיקה והיו שבעה נקיים הרי נטהרה באמת, ויש להטבילה בזמנה, דענין טבילה בזמנה מצוה הוא שמפרשים לשון ואחר תטהר כעין מצוה שתטהר, וכן לפנות ערב ירחץ במים, שאמרה תורה שיעשה כן, ולא רק שיכול לעשות כן ליטהר אם ירצה, מדאפקיה רחמנא בלשון ציווי, ולכן שייך לקיים מצוה זו מספק, מיהו אפשר שאין מקום למצוה זו אלא כשיש תועלת ממנה בעוה"ז.

ולמאי דא"ל ר"א בדר"י לרב אשי לאו תרוצי מתרצת כו', י"ל שאין מטבילין אותה אלא כשהפסיקה בטהרה ובדקה בנקיים, שאין טבילה מצוה אלא כשנטהרה בה, וזה אפי' אם לכו"ע לא בעינן ספורין בפנינו, ונטהרת כלפי שמיא בעברו נקיים, מ"מ חיוב טבילה ליכא, שכל הסברא לחייב טבילה בלא בדיקה מגיע מכח הברייתא.

והמקשן שהקשה לרב ולא לר"ח לא ידע מהברייתא וסבר דלרב דאיכא סופן יש מקום להצריך טבילה כיון שנחתה לספירה, ואמנם לא היה הפס"ט, אבל היתה ספירה, וסגי בהפס"ט דכלפי שמיא גליא, דעיקר המעכב הוא בספירה דתליא בדידה, מיהו הו"מ למידחי שאין ספירת סופן כלום בלא הפס"ט, כלישניה דרב נדה שהפרישה בטהרה כו', ואע"פ שבהפס"ט מהני כלפי שמיא, טפי מבספירה, אבל אין חלות הספירה אלא כשיודעת שהפסיקה, ואפשר שהמקשן סבר שסתמא יודעת שהפסיק הדם, שביטור זה עושה גם בלי כונת טהרה, אבל ספירה אינה עושה אלא לשם מצוה.

בקושיית הגמ' ל' א' ליטבלה בסוף שבוע קמא

לעיל ל' א' הקשו לר"ע דבעינן ספורין בפנינו אכתי ליטבלה בסוף שבוע קמא אחר

שסופרים את הימים שבינתיים בלי בדיקה מתאים יותר שיסברו דא"צ ספורים בפנינו, אבל לר"ע מסתבר יותר דבעינן ספורים בפנינו, דאין סברא לחדש תנא רביעי דמחמיר טפי מכולהו, אבל אם למסקנא לכו"ע אין טבילה בלא ידיעה שנטהרת, י"ל דלכו"ע בעינן ספורים בפנינו, וי"ל דלכו"ע לא בעינן ספורין בפנינו לגבי שנטהרת כלפי שמיא, אלא שאין מטבילין במצב כזה, ולפ"ז כל זבה שהיתה יכולה ליטהר ולא בדקה מקולקלת למנינה שמה נטהרה כלפי שמיא, ואפשר דכיון שהדין קובע שבלא בדיקה יש לה חזקת רואה, אין בה דין מקולקלת למנינה, אף אם כלפי שמיא נטהרה, וסתמות הגמ' משמע דאם דחינן ברייתא דטועה א"כ לכו"ע בעינן ספורין בפנינו, ואם לא בדקה נשארה טמאה מדאוריתא, וצ"ע בזה.

### בביאור ענין שבעה נקיים

ה. ענין שבעה נקיים יש בו שני דינים, א' בירור אם נתרפא מחוליו, ושבעה ימים נקיים מגלים שכבר נתרפאו, ב' גזיה"כ דשבעה ימים נקיים בעינן כדי לטהרם, כמו שטמא מת צריך שבעה ימים, מהא דאינה חוזרת לימי נדה בלא ז"נ למדנו שזה בירור אם כבר נטהרה, וכן ענין הנקיות מראה וענין הבדיקה לברר טהרתה משמע בירור, וכן מהא דשומרת יום ג"כ משמע בירור, אבל גם לשו"י יש דינים של סתירה, ומהא דזב שראה קרי ופולטת סותרין, וימי לידה אינם עולין, ודם טוהר סותר, מכל אלו משמע שזה גדר של ימים טהורין מדיני התורה להוציאה מטומאתה אע"פ שנתרפאה.

המקשן שהקשה לרב שתועיל בדיקת סופן ותטבול, לא ביאר מה עם הפס"ט, וכיון דלא ידע ברייתא דטועה, הו"ל לשנות דבלא הפס"ט אין מטבילין, ואמנם בגמ' לא תירצו לו כן, משום דידעו ברייתא דטועה, אבל הנדון

שספרה שבעה, וביארו הראשונים ז"ל שהקושיא כיון שבאה ביהש"מ אמרינן לה להפסיק, וכיון שכן יש צד שהפסיקה מבעו"י, ואיכא ספורין בפנינו עם הפסק טהרה, אבל בלא הפסק טהרה לא מהני שתספור שבעה כל יום, והמקשן בשמעתין סבר דלרב שא"צ תחלתן תטבול מספק בלא הפס"ט כיון שהפס"ט אינה מהספירה וסגי בכלפי שמיא גליא, אבל לר"ח דבעינן תחלתן פשיטא ליה דלא מהני אפי' עם הפס"ט, כיון שספירה צריכה מעשה בדיקה, והו"מ למידחי דלרב אין ספירה בלא הפס"ט אפי' כלפי שמיא, אבל רואים שהמקשן הגדיר לרב דלא בעינן ספורין לפנינו, כדקאמר ואי ס"ד לא בעינן ספורים בפנינו כו', ולכן הקשה לרב, והטעם מפני שלרב ספורין ששה ימים על סמך מה שנבדוק לבסוף, וסבר דא"כ מהני גם שמה הפסיקה, ולא דס"ד שתהא מותרת בלא הפס"ט, אלא דסבר דלענין טבילה בזמנה מצוה שייך להצריך טבילה בכה"ג.

לעיל סק"ו כתבנו דסוגית הגמ' ל' א' כרב, אבל לפמשנ"ת כאן סוגית הגמ' ל' א' ככו"ע, דמכח סתירת הברייתות אוקמוה כר"ע, והמקשן לרב ס"ט א' לא ידע ברייתא דטועה שאמרה כו', ולמאי דתרוצי מתרצינן לה באיני יודעת אם ספרתי אם לא ספרתי, י"ל דאף לרב אין טבילה בלא הפס"ט ודאי, ולא קשיא דנטבילה מכח סופן לחוד דהא ליכא הפס"ט, [וא"צ לומר דדברי ראבדר"י דיחויא בעלמא הוא, דאף אם האמת כדבריו ל"ק לרב], ולפ"ז אין סמך מסוגיא ל' א' דהלכה כרב, אלא דאיכא סמך מדברי ר"ש וריב"א שהביאו דברי רב בגמ', וחשיב סוגיא דשמעתין כותיה.

מה שאמרו ל' א' דר"ע ס"ל דבעינן ספורים בפנינו, אין לנו מקור מפורש בדר"ע, אלא מכח סתירת הברייתות אמרו דר"א ור"י דס"ל

אם למסקנא שדחו לתרוצי ברייתא דטועה, האם נשארה קושית נטבילנה.

**ובסברא** הי' נראה שאין מקום לקושית נטבילנה בלא הפס"ט, וכבר הקשו כן הראשונים ז"ל וכבר נתבאר לעיל בזה, אבל לא מצאנו דחייה בגמ' לסתור דבריו, ומשמע מזה דמיקרי ספירה משום סופן גם בלא ידיעה שהיה הפס"ט ומתי, וצ"ב איך יש יתרון של

ספירה כשהסופר אינו יודע אם זו ספירה, ואם סומך על כלפי שמיא גליא, מה יתרון יש בספירתו.

**ואפשר** דבאמת א"צ ספורים בפנינו שתדע שיש כאן שבעה ימים עם בדיקת סופן, אלא כל שיש ידיעת בדיקה בפנינו, סגי בזה לחזק את כח השבעה, ולצד שהפסיקה בטהרה לפני שבעה ימים, טובלת ביום שבדקה.

## סימן כו

## בענין בדיקת חו"ס

[לפ"ר]

## בטעם שהצריכו בדיקת חורים וסדקים

א. ה' א' מתוך שמהומה לביתה אינה מכנסת לחורים ולסדקין, יש שני ענינים בבדיקה, א' בדיקה שכעת אין דם יוצא מהמקור, וזה בבדיקת זב, לפי פשטות הדברים שא"צ כיס כל היום, א"כ בדיקתו מהניא רק לרגע זה, ב' בדיקה לברר שכל בית החיצון נקי, וזה שייך רק בבדיקת חו"ס, (כמו בדיקת חמץ), ולענין טהרות שהפקידה ממעטת, ודאי מתפרש שהפקידה ביררה שאין שום דם בבית החיצון, דאל"כ הרי יש לחוש שהדם שנמצא כעת בחוץ כבר הי' מעיקרא בבית החיצון, וכלפי זה אמרו דכיון שמהומה לביתה אינה בודקת יפה, ואין הכונה שיש קולא בבדיקה זו מדרבנן, אלא דקים להו שאינה בודקת יפה כשאר הפקידות, ולכן לענין מעשה לא סמכין שתמעט כפקידה.

וכן הוא בירושלמי סוף ה"א בעד שלפני תשמיש המומה היא לביתה ואינה בודקת יפה, ולא הזכירו חו"ס כאן מבואר שאינה בודקת יפה, ולא שתיקנו שא"צ בדיקה יפה, ואיכא מ"ד שם בעד שלפני תשמיש היא מתני', ולא חיישינן שאינה בודקת יפה, אבל שלא"ת דיהא היא מחמת ש"ז, ואינו ממעט כפקידה.

## ביאור לשון חורין וסדקין

לשון חורין וסדקין, לכאורה הוא מושאל מכל עניני בדיקה כמו חמץ וכיו"ב, והכונה שאין החשש שאינה מכניסה בעומק יפה, שד"ז אפשר לעשות בקל, ויודעת אם לא הכניסה אצבעה אלא מעט, ואין המהומה מביאה אותה

לידי טעות בזה, אבל בדיקת חו"ס צריכה יישוב הדעת לבדוק היטב, ומתן שמהומה יש לחוש שאינה בודקת עד הדפנות יפה ולא נכנסה בכל הסדקים שכפלי הבשר שם עשויין כוילון שיש בו כפלים וסדקים כשפותחין אותו לצד הפתח, והוא נמתח ומתיישר כשסוגרין אותו, ובזה יש לחוש שהדם נכנס מפי המקור למעלה לתוך הסדק סמוך לדופן ולכן אינו נמצא על כפלי הוילון במקום שמכניסין האצבע ישר.

## שם אידי ואידי לא"ת כו'

שם לא אידי ואידי לא"ת כו', באמת הנדון דמתני' שממעטת ע"י מעל"ע, מיירי במצאה טמאה בבדיקת השחרית שטהרות שעשתה בתחלת הלילה טהורות, ובזה באמת נפ"מ רק בבדיקה שא"ת דכיון שמצאה בה טהורה היא כפקידה, ולא מיירי כלל במצאה טמאה א"ת מה הדין בין זה לתחלת הלילה, ולכן שפיר סתם התנא דהר"ז כפקידה דהיינו מבדיקה שא"ת עד בדיקת הביהש"מ.

שם ואחד לו ואחד לה, כדתנן דרך בנות ישראל משמשות בשני עדים אחד לו ואחד לה, וש"מ דקרי משמשות לא"ת, וש"מ דעד של"ת לא קרי ליה משמשת, אלא עוברת לשמש, ונקרא עין של צנועות לתקן את הבית לדעת ר' אמי ור' ינאי.

## פשטות המשנה אם מתפרש החידוש מתוך שמהומה כו' או שמא תחפנה כו'

שם איצטריך סד"א מתוך שמהומה כו' מהו דתימא שמא תראה טפת דם כחרדל כו',

ומתפרש והמשמשת כמו ומשמשת דדינא קתני, וממילא הלשון יחיד לאפוקי של"ת.

### בדברי הראב"ד שלא הצריכו בדיקת חו"ס אלא לטהרות

ב. הראב"ד בבעה"נ כתב דשלש בדיקות חלוקות זו מזו, א' קינוח ב' בעומק ולא בחו"ס ג' בחו"ס, והרמב"ן לא העתיק בשמעתין ובהלכות אלא ב' בדיקות, וכתב בפ"ג ה"ו דכל שלא הכניסה בחו"ס אין זו בדיקה אלא קינוח ולא עשה כלום, אבל אפשר דקצת בעומק ג"כ קרי ליה קינוח, ואפשר שלזה קורא הראב"ד אופן ב', ולהרמב"ן א' וב' תרוייהו מיקרו קינוח, והעירו שהראב"ד לשיטתו שהקלו כאן בבדיקה בלא חו"ס, וקרי ליה תנא עד, ע"כ נתחדש כאן בבדיקה בלא חו"ס, אבל לדעת הרמב"ן חיישינן שלא תבדוק יפה, א"כ אין בבדיקה אלא בחו"ס והשאר קינוח מיקרי, וכ"מ בירושלמי דכל שאינו בחו"ס קינוח מבחוץ מיקרי.

ולקמן י"ב א' אמרו וסת שאמרו לקינוח ולא לבדיקה, והתם פרש"י קינוח מבחוץ, וכ"מ בסוגיא ס' ב' שקינוח היינו מבחוץ שאמרו שם שהשמש עיכבו מלבא בחוץ, וש"מ שהקינוח הוא בחוץ בצד המשקוף ממש, שאם העד נכנס בפנים והגיע עד סמוך לפי המקור, א"כ אין מקום שהשמש מעכבו, הרי העד הגיע לפנים במקום יציאת הדם ואין שם מקום שהשמש עכבו [דמשמע שזה שהדם נמצא כעת בחוץ זה מוכיח שכבר הי' בזמן הביאה, והזמן נמשך עד לחוץ בגלל עיכוב השמש, אבל אם העד מצא את הדם בין השינים, א"כ אין שום ראייה שהדם כבר היה בזמן הביאה], אלא ודאי קינוח שאמרו היינו מבחוץ כמו כל קינוח בעלמא שהוא נקיות במקום הנראה, אבל בבדיקה בעומק בלי חו"ס אינה מקנחת שום מקום, וגם אינו מקום שצריך לנקותו, [מיהו מצינו במקואות

לכאורה נראה דפשטות המשנה מתפרשת שהטעם משום שמא תחפנה ש"ז, דבזה מתפרש שאפי' עשתה הבדיקה כדין הי' מקום לומר שאין בבדיקה זו ממצעט, שאין התנא שונה סתמא שבדיקה זו יפה למעט ממעל"ע מפני שאין לחוש שלא תשמע לנו ולא תבדוק יפה מפני שמהומה, [נשוב נתישב בסמוך דלא מיירי כשאינה שומעת לנו ולפ"ז אין ראי' שזו פשטות המשנה] דהלשון מתפרש על עיקר בדיקה זו כשנעשית כדינה, ואפ"ה איצטרין לאשמועינן שממצעט ממעל"ע, ואפי' את"ל שאם התנא היה שונה שאינה ממצעט שייך לומר שהטעם מפני שאינה בודקת יפה, אבל כשהתנא שונה שבדיקה זו יפה ודאי מתפרש דס"ד שהבדיקה עצמה אינה יפה, ולא דס"ד שאינה נוהגת כשורה.

מיהו בירושלמי מצינו מ"ד שהמשנה קאי רק על העד של"ת, וקמ"ל דלא חיישינן שמא לא בדקה יפה, וי"ל דהחשש הוא שמא מתוך שמהומה לא תבדוק יפה, אע"פ שהיא חושבת שבדיקה יפה, וכיון שגם כשהיא חושבת שקיימה דין הבדיקה יש מקום לומר שאינה ממצעט בזה חשיב שפיר חידוש בבדיקה.

שם וכי קתני הר"ז כפקידה אלאחר תשמיש, כבר נתבאר דסתמא דמתני' אבדיקת שחרית קיימא שכאשר מצאה בה טמאה אינה מטמאה מעל"ע אלא עד הבדיקה של התשמיש, וממילא הנפ"מ היא רק בבדיקה שלא"ת, ולכן אין זה דוחק לפרש מתני' אלא"ת לחוד.

שם והא המשמשת קתני תני ומשמשת, וא"ת והא הריזו קתני בלא וא"ו, והול"ל ומשמשת בעדים והר"ז כפקידה, ועוד שאין מקום ד"ז במשנה כאן, אלא בדף י"א, ולכן נראה דמתני' המשמשת קתני, אלא שאין זה מכריח דהרי זו כפקידה יתפרש על שתיהן, דכיון דקתני לשון יחיד הרי זו, שפיר י"ל דקאי רק אלאחר תשמיש,

בחזקתה בבדיקה כל דהו סגיא, ולא נתפרש בדעת הרמב"ן מה מועילה בדיקת חו"ס, דלכאורה לענין הפס"ט א"צ בדיקת חו"ס דסגי בזה שידעינן שברגע זה הפסיק הדם, והדם אינו יורד בחו"ס, אבל לענין טהרות בעינן לברר שלא הי' דם כל העונה, ובזה מהני לן מה שמצאנו החו"ס נקיים, ש"מ שלא הי' שם דם מקרוב, שאינו יוצא מהחו"ס מיד, ואמנם יש יתרון בדיעה זו שכבר הפסיק הדם כמה שעות, אבל אין אנו צריכים לזה אלא היכא דחיישינן שההפסק מיקרה לרגע, אבל בשביעי מן המנחה ולמעלה לא חיישינן לזה, ולענין השבעה נקיים ג"כ א"צ חו"ס דסגי לן בביורור של רגע אחד כמו בזב, ואמנם יש יתרון לברר כל העונה גם בשבעה נקיים, טפי מהפס"ט, אבל אין לחייב בהם חו"ס.

ומלשון הרמב"ן שבדיקת חו"ס אין אחריה עליו ספק, משמע שבלא חו"ס יש ספק שהדם זב כעת בחו"ס, ולא נתפרש מהו ענין זה, דבפשוטו אין הדם יוצא מהמקור לחו"ס, אלא שמתוך שמשתהה בפרוזדור נדחק לחו"ס, ובבדיקה רגילה בעומק ידעינן שפיר שכעת אין דם יוצא מהמקור, ולכאורה מהא דדנו רק אם בדיקה בלא חו"ס ממעטת ממעל"ע משמע שהחסרון הוא רק שאינה מבררת למפרע, אבל מכאן ולהבא הרי היא מוחזקת בטהרה ע"י בדיקה זו, וש"מ שלענין הפס"ט א"צ חו"ס.

**אם ענין חו"ס שייך רק בטהרות או גם בהפס"ט ובאמת בסברא הי' נראה שלטהרות בעינן שתבדוק כל הפרוזדור בחו"ס, ולא סגי בהיקף קו אחד עם העד סביב, וזה מוכיח דלא סגי בהיקף כל הפרוזדור לידע שאין דם יורד כעת, אלא בעינן בדיקת כל הבית החיצון שיהא נקי, [אא"כ נימא שאם הי' למעלה מזה הי' יורד לחוץ, אבל אכתי אין זה מיישב אם**

פ"ח מ"ד ששמשה את ביתה ולא כיבדה את הבית], וכן בירושלמי פ"ב ה"ב אותיות לקינוח אמרו ואין אותיות לבדיקה, רב הונא אמר כדי שתקנח פי הבית מבחוץ אבל לא מה שבחדרין ולא מה שבסדקין, ואמנם הי' מקום לפרש מ"ש לקינוח ולא לבדיקה, דכל שאינה בדיקה קינוח בעלמא מיקרי, ולא מפני שעושה פעולת נקיות וקינוח, אלא כלפי בדיקה שהיא ברור הנקיות המושלמת, מיקרי זה שאינו בודק קינוח בעלמא, אבל מהא דשמש עכביה מוכח שהקינוח מבחוץ בתוך המשקוף ולא בעומק.

**בירושלמי** שם דנו אם בדיקה שלא"ת תעשה כשיעור אותיות, ואמרו שאם הבדיקה תהא כשיעור אותיות היינו קינוח, ואם תעשה רק קינוח לא תמעט במעת לעת, ואם תמהר לבדוק כשיעור אותיות ותמשיך לבדוק גם בחורין ובסדקין שוב לא תחשב כשיעור וסת, שהרי לא נדע ממנה אם הגיע הדם בתחלת הבדיקה או בהמשך כשנכנסה לפנים, כ"נ לפו"ר שם.

**לשון המשנה** ס"ח ב' שבדקו עצמן משמע בדיקה ולא קינוח מבחוץ, ואמנם בזב אין לנו אלא קינוח, וכן בבתולה ע"כ אינה בודקת אלא מבחוץ, מיהו גם קינוח מבואר בגמ' שהעד נכנס לכל הפחות בעובי המשקוף, ואפשר דסתמות לשון נכנס הוא יותר מעובי המשקוף, ולעומת זה מדקרי ליה קינוח משמע שאינו בעומק הרבה, וזו שמהומה לביתה ג"כ מכנסת בעומק אלא שאינה בודקת יפה בחו"ס סביב, דלא משמע שמשנה לגמרי ענין הבדיקה.

**בדברי הרמב"ן שבהפסק צריך חו"ס ובו' נקיים אין צריך**

**ג. כתב הרמב"ן** ה' א' ולפי הסברא יש להכריע שבדיקת ההפסקה כו' צריכה להיות בדיקה מעולה שאין אחריה עליו כל ספק, אבל בדיקת השבעה כיון שכבר פסקה להעמידה

מפקידה וממעל"ע, וא"צ בדיקת פקידה אלא כפי האפשרי לה.

**העולה** מהאמור שאם בדיקת חו"ס כדי לברר שכעת אין יוצא דם מהמקור, וה"ה דמהני בדיקת פי המקור, בלא חו"ס, לפ"ז ע"כ דחו"ס סגי בקו אחד סביב, ובלא זה חיישינן שהדם ניגרר מפי המקור לחו"ס, א"נ בעינן בדיקה שמבררת זמן מסוים, ובחו"ס נתברר זמן ממושך קצת, ולפ"ז אפי' בדקה ברוב החו"ס סגי בהכי, אבל לטהרות אין הבדיקה ממעטת עד שתבדוק כל החו"ס לכל אורך הפרוזדור יפה.

**אבל** יותר מיושב דסגי בבדיקת קינוח כמו בבתולה, אלא שתקנת בדיקת טהרות היתה לברר בחו"ס כל העונה, אבל לבדיקת רגע זה סגי בקינוח או בכניסה מעט, אבל בראשונים מבואר שבלא חו"ס הר"ז חסר בביור של רגע זה, ולכאורה מהא דחיישינן שמא תראה טיפה כחרדל ותחפנה ש"ז, ש"מ שהנדון לחפש טיפה שנשארה דלענין הפסק אין לחוש לטיפה כזו.

**וקצת** יש לדקדק מהא דמהני ידיה בין עיניה כל ביהש"מ לקמן נ"ג א' ס"ח ב', ולכאורה לא משכח"ל ידיה בכל החו"ס כל ביהש"מ, וש"מ דלענין הבדיקה של ההפסק א"צ חו"ס, וי"ל שמתחלה בדקה בחו"ס וכן בסוף, ובאמצע נשאר העד בפתח וסתם כולו, ובכה"ג מהני כהפסק בחו"ס.

**ולפ"ז** ביום ראשון שהמו"ד לעיכובא ובדקה בחו"ס מן המנחה ולמעלה ונתנה מו"ד סמוך לשקיעה"ח לא מהני, דכיון שמעינה פתוח בטל כח החו"ס, ואח"כ במו"ד אין חו"ס כלל, אא"כ תבדוק בחו"ס ותשאיר העד דחוק בפנים עם סיום הבדיקה, וכ"ז למאי דנקטינן דחו"ס לעיכובא, ועכ"פ יש להסמיק ההפסק סמוך להנחת המו"ד, בכה"ג שהוא לעיכובא.

בדקה בעומק קו אחד בחו"ס, איך נדע שלא נשאר דם למטה מזה לכון היציאה], ולנקיים ודאי סגי בבדיקה אחת כל ההיקף סביב, וכנראה הרמב"ן ג"כ לא מצריך בדיקה בכל החו"ס שבפרוזדור ולכן סבר שהבדיקה רק להקיף הכל סביב לברר אפי' אפשרויות רחוקות שהדם זב כעת דרך שם, אבל לפמש"כ שהבירור שמא מונח שם דם מעיקרא, יש להצריך בדיקת כל הפרוזדור סביב, ולענין הפס"ט ונקיים א"צ אלא בבדיקה אחת בפי המקור, וממילא י"ל דסגי בכניסה מעט מהמשקוף ולפנים, דכיון שנקטנו שבדיקת חו"ס של הטהרות א"צ בנקיים, שוב אין להחמיר ולהצריך פי המקור, וניחא בזה דמעיקר הדין סגי בבדיקת פי הפרוזדור מבחוץ כמו שבתולה בודקת, ואמנם בכל דוכתא הזכירו בבדיקה משום דמיירי בעסוקה בטהרות, אבל לכל אדם סגי במה שנקרא קינוח, באופן שזה מברר שאין דם זב כעת, ולא הוזכרו חו"ס אלא לענין טהרות.

וכן יש לדקדק ממה ששינו נמצא על שלה אותיום, ומתפרש קינוח בלבד, אע"פ שזה עד, ואם קינוח אינו משמש שום בדיקה אין מתאים לשון נמצא על עד שלה, שהרי לא שימש מעשה עד כלל, וכן בשעת עברתן מלאכול בתרומה, ובדקה אחת אחת מהן ומצאה טמאה, דמוקמינן להו בשיעור וסת, וקא קרי לה בבדיקה, וכיון שכל הבדיקות שנשנו במכילתין הם בחו"ס מפני שהם לטהרות, לכן ביאר התנא שבדיקות אלו הם בגדר קינוח לדיני בדיקות דמכילתין, אבל באמת יש להם דין בדיקה לשעתן.

**והא** דתנן הזב והזבה שבדקו עצמן, מתפרש או בעסוקה בטהרות ובדקו בדיקה יפה, או בבדיקת קינוח שג"ז בבדיקה נקרא דומיא דזב ודבתולה שאינה יכולה לעשות יותר מזה, ומהני לבתולה אף לטהרות, כיון שא"צ אלא למעט



ג"כ א"צ חו"ס, וזה מתיישב לפמש"כ שרק לטהרות בעינן חו"ס, מיהו מהא דאמרו תבדק אחר וסתה מדרבנן משמע דבודקת בחו"ס כדי למצוא אם נשאר דם מהוסת, ועי' ט"ז א' בזה.

בתוספתא פ"ט ה"ב ואין מחייבין אותה שתהא ידה בעינה כל היום אלא בודקים פעמים לוסתה, והגר"א הגיה סמוך לוסתה, ולפמש"כ דלא משכח"ל ידה בין עיניה כל היום אלא בלא חו"ס, למדנו מזה דבדיקת וסתות

## סימן כה

## בדין הרוואה במ"ר

**האשה שהיא עושה כו' אי מיירי בנמצא דם במים, ובדין נמצא בפ"ע, ובדין נמצא בתוך הספל ובשפת הספל**

המים, ולא בנמצא במקום שיתכן שאינו שייך למים כלל, [שו"ר דהא ליתא דא"כ מ"ט עומדת טהורה לר"י, ועי' להלן].

א. נ"ט ב' מתני' האשה שהיא עושה צרכיה וראתה דם, פי' וראתה דם בתוך המים, כמו בסיפא ונמצא דם על המים, אלא דבסיפא שיש ספק מן האיש קרי ליה נמצא, וברישא שאין ספק שזה ממנה קרי ליה וראתה, וכן הרוואה כתם ראיתי כתם מתפרש שאין מקום לתלות אלא בגופה, וכן בסיפא בשלש נשים קתני נמצא, כיון שיש ספק בשלשתן, שו"ר שכבר כ"כ הגרע"א ז"ל בשם הס"ט.

ואם ישבה על שפת הספל ונמצא דם גם בתוך הספל מהקילוח וגם על שפת הספל נראה דטהורה לכו"ע, דכיון שהדם שבתוך הספל הגיע בזינוק ע"כ שיש דם במ"ר שלא מן המקור, דביושבת לא הדור למקור, ולכן גם את הדם שנמצא בשפת הספל תולין במ"ר, והא דאמר ר' אבא דאם איתא כו' דמשמע דבנמצא על שפת הספל טמאה, היינו בנמצא רק על שפת הספל, דבתר דתמו מיא אין זינוק ואינם מגיעין לספל.

והנה מתני' מתפרשת שאין ספק שהדם הגיע עם המים, והנדון אם המים עוברים דרך המקור ומייתו דם, ולפ"ז אם נמצא דם על שפת הספל טמאה לכו"ע, ככל כתם שנמצא כנגד בית התורפה, וכן אם לא ישבה על הספל ונמצא דם במקום המים, כיון שיתכן שבא לכאן לבתר דתמו מיא, אין זה ענין לפלוגתא דר"מ ור"י, ולכו"ע טמאה כדין כתם, - כ"ז לפרש"י דאתא דם בפ"ע בלא מים, ועי' לקמן סק"ב דיותר מיושב כפי' תו'.

וכ"ז ביושבת אבל בעומדת לר"מ טמאה אפי' נמצא רק בספל, דהא חיישין דהדור מ"ר למקור, ואע"פ שלא נמצא על שפת הספל כלום טמאה, דחיישין שהמים שטפו הדם שבפי המקור.

## בביאור ענין הדור מ"ר למקור ואייתו דם

ענין הדור מ"ר למקור ואייתו דם אין הכונה שמ"ר נכנסין בעומק, אלא לפי שנקב המ"ר הוא למעלה מנקב המקור, וכשמזנקת ישר מנקב המ"ר לחוץ אינם מגיעין לפי המקור כלל, אבל כששותתין הרי הם ממשיכין לירד בתוך השפתיים עד כנגד פי המקור, ומשם נופלין למטה לספל או לארץ, וכשמגיעין לכנגד פי המקור מביאין עמהם הדם שנמצא בפי המקור בעובי השפתיים שהוא עובי המשקוף, ובעומדת בודאי עוברים גם מים בתוך השפתיים עד כנגד פי המקור, ושייך שיביאו משם דם, ור' יוסי לא חייש לזה ואמרינן שהדם בא עם המ"ר מן

ולפ"ז אוקימתא דר' אבא ביושבת על שפת הספל ונמצא דם בתוך הספל אתיא לכו"ע, שהרי לא נחלקו ר"מ ור"י אלא בדם שבא עם המים, האם חיישין שעברו המים בפי המקור ואייתו דם, אבל אם יש חשש שהגיע הדם מהמקור ישיר בלא המ"ר, א"כ אין זה ענין למתני' דמיירי בדם שבמים, ולכן הי' פשוט לר' אבא אוקימתא זו, ואין בזה חידוש דודאי מתני' בנמצא דם על

ומהא דאמרינן י"ד ב' דפלוגתא דר"מ ור"י דמיא לפלוגתא בדבדקה בעד שאינו בדוק, למדנו שפלוגתתם היא כללית ולא בדין דם במ"ר דוקא, אלא כל תלייה רחוקה שמסייעת לחזקת טהרה, דלר"י תולה בעד שא"ב ובמ"ר, אע"ג דלא שכיחי כ"כ, ולר"מ חיישינן שחזקת דמים מן האשה, ולא תלינן בעד שא"ב ובמ"ר, וטמאה, ואי קשיא לך איך הגיע לכאן דם המקור, י"ל דהדור מ"ר למקור, א"נ בתר דתמו מיא אתא דם, אבל המחלוקת בכח חזקת דמים מן האשה, ולא בסברת התלייה כמה צריך לחוש דהדור מ"ר.

ומה"ט מיושב כדעת הראשונים דר"י מטהר אף בעומדת ושותתת, דטעמיה דר"י משום דחזקת טהרה אלימא אפי' במקום ששייך לתלות במקור, כמו עד שאינו בדוק דתלינן בעד ולא במקור, אע"פ שבדקה בו במקור, שו"ר בחזו"א סק"ג שכ"כ.

### שם מ"ש עומדת כו'

ב. שם מ"ש עומדת דאמרינן מ"ר הדור למקור ואייתי דם, פי' שהמ"ר לא יצאו לחוץ ישר מכנגד הנקב שיוצאין בו, אלא המשיכו לכוון המקור ומשם יצאו לחוץ, ולא נכנסו לתוך הפרוזדור כלל, אלא שמקום יציאת המ"ר הוא מן המשקוף ולפנים, ולכן כאשר המים יורדין לכוון המקור הם יכולים למשוך עמהם דם שנמצא בפי המקור מן המשקוף ולפנים.

שם יושבת נמי נימא מ"ר הדור למקור ואייתי דם, פי' נהי דבעומדת מצוי יותר שהמ"ר ירדו למקור טפי מיושבת, מ"מ כיון דדם במ"ר אינו מצוי נחוץ שגם ביושבת הדור למקור.

שם אמר שמואל במזנקת, פי' דסתם יושבת מזנקת, וכיון שהתנא מחלק בין יושבת לעומדת ש"מ דבמזנקת מיירי, וסתם עומדת

הכליות או השלפוחית, - לשון השאלה בתשובת מהר"ח א"ז ס"ח, הרחם יש בו שני נקבים האחד הוא המקור הנקרא חדר בלשון המשנה כו' ועוד נקב אחד בצדו והוא מוציא השתן, והנשים החכמות כשמכניסות אצבע שלהן ברחם עם העד לבדוק, הם יודעות להבחין בין נקב זה לזה עי"ש שהוא המקור לבדיקת מהיר"ו שברמ"א סי' קצ"א.

ולאמור נמצא על שפת הספל לחוד טמאה לכו"ע אפי' יושבת, נמצא גם בשפת הספל וגם בתוכו טהורה לכו"ע ביושבת, וכ"ז במזנקת, ובעומדת אפשר דלעולם כשותתת דמיא או דבמציאות שותתת, ולר"מ טמאה ולר"י טהורה.

### מ"ט מטהר ר"י עומדת ונמצא על שפת הספל, ובביאור פלוגתא דר"מ ור"י

מיהו קשה אם איתא דלר"י נמי חיישינן דילמא בתר דתמו מיא אתא דם, בשלמא במזנקת ניחא דחזינן שיש דם שבא עם המ"ר, אבל בעומדת ושותתת מ"ט טהורה, הרי יתכן שכל הדם בא לבתר דתמו מיא, ומזה משמע דלר"מ חזקת דמים מן האשה, ולכן אמרינן דהדור מ"ר למקור או לבתר דתמו מיא, אבל לר"י דשייך מים במ"ר כל היכא דחזינן שיש מים במ"ר, לא חיישינן להדור או לבתר דתמו מיא.

ולפ"ז ר"מ דסבר שחזקת דמים מן האשה, תולה אפי' בצד רחוק דהדור מ"ר למקור, דהיינו ששתתו וירדו מנקב המ"ר עד כנגד פי המקור, ואייתי משם דם שנמצא כמעט בחוץ, וכן חושש לבתר דתמו מיא אתא דם לחוד, אבל ר"י לא חייש לזה, דשפיר תלינן בדם שבמ"ר, ולכן בנמצא דם במ"ר בין שותתת בין מזנקת טהורה לר"י, אבל בנמצא רק על שפת הספל שפיר יש לחוש אף לר"י.

אינה מזנקת וזה כפרש"י, מיהו לקמן סוסק"ג דקדקנו מלשון הגמ' שהחסרון בעומדת משום דדחיק לה עלמא, ואפי' אם מזנקת חיישינן שמקצת המ"ר הדור למקור.

### שם מזנקת נמי דילמא כו'

שם מזנקת נמי דילמא בתר דתמו מיא אתא דם, פי' תו' שכאשר כמות המים נחלשת אין בהם כח זינוק, וממילא בסוף היציאה הם שותתין, וניחוש שהדם הגיע עם המ"ר ששתתו בסוף היציאה ואז הדור למקור, ולשון אתא דם אינו מתפרש דם לחד כפרש"י, אלא אתא עם המ"ר, וזה מיושב טפי שאין כאן קושיא חדשה, שמא לא בא הדם עם מ"ר כלל, רק במקרה בא לבד מגופה ברגע זה, אלא זוהי המשך הקושיא דבמזנקת נמי בסוף יש שותתת, וממילא מובן דלר' יוסי לק"מ, דלדידיה גם בלא זינוק לא חיישינן דהדור למקור.

### בדין נמצא גם בתוך וגם על שפת הספל, ובדין נמצא רק על שפת הספל שנחלקו הרשב"א והר"ן, ובחזו"א בזה

שם ונמצא דם בתוך הספל דאם איתא דבתר דתמו מיא אתא, על שפת הספל מיבעי ליה לאשתכוחי, לכאורה פירושו שאם המ"ר השותתין והמזנקין מגיעין למקום אחד, שייך לחוש שהדם הגיע לבסוף עם השותתין ולכן הוא נראה על המים, אבל אם המזנקין נמצאין רחוק במקום שאין השותתין מגיעין לשם, א"כ הדם שנמצא במקום הזינוק ע"כ לא בא מן המקור, ולפ"ז אפי' נמצא דם גם על שפת הספל טהור, שהשותתין מועטין ולא נכנסו לספל, וממקום שבא דם למ"ר שבתוך הספל שהוא ע"כ ממכה שבכליות, משם בא בשתיתה לשפת הספל, ולשון הגמ' מתפרש על שפת הספל בלחוד איבעי ליה לאשתכוחי, וק"ק דהול"ל לתוך הספל לא מצי אתי בשתיתה, ואפשר שלכך פי' הר"ן בתשובה

דבנמצא על שפת הכלי ותוך הכלי ג"כ טמאה, שהגיע הדם משפת הכלי לתוכו, ורק בנמצא בתוכו לחד מטהרין, ולפ"ז מיושב שהמים השותתין בתר דתמו מיא ג"כ נכנסין לכלי, ורק לביטול הטענה דילמא בתר דתמו מיא, מייתין מהא דלא נמצא על שפת הכלי, וכן אם נמצא דם מרובה בתוך הכלי ידעין שלא בא עם מעט השותתין שלבסוף.

לשון קצרה, יש שני אופנים לפרש דברי ר' אבא, דהקושיא הואי נהי דמזנקת ואין המ"ר יורדין לפי המקור, אבל אכתי כשנגמר כח הזינוק המים שותתין ויורדין לפי המקור ומייתו דם, וע"ז משני ר' אבא א' דיש הוכחה שהדם בא עם הקילות ולא עם המשהו האחרון, מזה שלא נשאר דם על שפת הכלי, אבל אם הי' דם גם על שפת הכלי וגם בתוכו טמאה, שמקצת מן הדם שיצא בשתיתה נכנס לתוך הכלי, ב' דמים השותתין מועטין ביותר ואינם יכולין להגיע לתוך הכלי, ולכן אם מצאנו בשפת הכלי ובתוך הכלי טהורה, דמים שבתוך הכלי באו בקילות, ולא עברו בפי המקור, וש"מ שיש מכה במקום המ"ר, וראשון עיקר, וראי' לזה מדר"ש שמטמא היושבת אע"פ שמזנקת ונמצא דם בתוך הספל, מיהו לא נתפרש אם טעמיה דר"ש משום דבתר דתמו מיא אתא דם, עי' סק"ג בזה.

ובספר מרן זללה"ה סי' ד' סק"ב כתב שהדבר רחוק מאד לימר ששתתו מ"ר על שפת הספל בדתמו מיא ונשאר דם שבמ"ר רק על שפת הספל, דסתמא גוררין המ"ר את הדם לספל, וזה מוכיח שהדם בא מן המקור לשם, ותמה על הב"י שטיהר בזה, ודברי הב"י יש לפרש כשהדם מעורב עם המ"ר באופן שמוכח שלא יצאו בפ"ע מן המקור, שהרי לפי' תו' והר"ן לא היה צד בגמ' שהדם בא ישיר מן המקור לשם, והשאלה

נדה, [ואמריןן התם דמאן דמטהר היינו משום נדה ומטמא משום כתם, ומסקינן התם דר"מ מטמא משום נדה, מיהו כאן לא ס"ד שמטמא משום כתם, אלא שמטהר לגמרי בדיעבד], לכך ס"ד דר' יוסי אינו מטהר לכתחלה, ואפשר דבאמת א"צ משנה יתירה לזה, אלא שאין זה מיותר לחזור ולשנות ר"י מטהר שהרי לר"י זה מיותר, לכן אמר שיש יתרון להעתיק בפירוש דר"י מטהר לגמרי, לומר דמטהר בחד ספיקא כמו בספק ספיקא, - לכאורה הי' נראה כלבעלה כדיעבד דמי, ורק לטהרות יש מקום להחמיר לכתחלה, שו"ר בתשובת מהר"ם מרוטנבורג שצייד דדעת הפוסקים שאף לפי ר"ח בעלה כדיעבד וחלק עליהם, (עי"ש סי' נ"א), ועי' תשובת הר"ן שכתב דלא יתכן שיחמיר ר"ח לבעלה עי"ש.

**שם** קמ"ל שמטהר לכתחלה אפי' ברישא, וצ"ע בדעת ר"ח שאמרו דס"ל דרק בס"ס מטהר ר"י לכתחלה, והלשון כמפורש איפכא דהול"ל רישא כדיעבד וסיפא לכתחלה, וכבר תמה כן הרשב"א בתשובות חדשות הנדמ"ח סי' ל"ב על הרוצים לאסור ברישא בחד ספיקא לכתחלה ודחה הדברים בשתי ידיים, ועי"ש סל"ו שביאר דכיון שסתם ר"י לשון טהור בחד ספיקא כמו בתרי ספיקי מזה למדנו שדינם שוה לכתחלה, ועי' תו' י"ד ב' בענין זה, וכבר הקשה כן בחזו"א שם סק"ג.

### **שם איבעיא להו אשה יושבת כו' איך מגיע דם המקור ביושבת**

**שם** איבעיא להו אשה יושבת מה לי אר"ש כו', יש לעי' איך הגיע דם מן המקור במזנקת ויושבת, ואפשר דחיישינן שהדור דם מן המקור למקום מ"ר, ועכשיו יצא הדם עם המ"ר, ולפ"ז אם מצאה בקינוח דם במקום הנקב של מ"ר טמאה, דהול"ל בכלל כנגד בית התורפה,

היתה רק מן השותתין שהדור למקור, ולר' יוסי הרי ליכא חשש כזה כלל.

### **שם הלכה כר' יוסי**

**ג. שם** הלכה כר"י, אפי' ברישא, וא"ת פשיטא הא קי"ל עירובין מ"ב ב' ר"מ ור"י הלכה כר' יוסי, וי"ל דאמוראי ניהו, ועוד דכיון דלעיל י"ד ב' אמרינן דרבי כר"מ, ולכן ס"ד שיהא הלכה כמותו.

**שם** אמר ר"ל היא היא, פי' דלתלות שהיה דם במ"ר הוא צד רחוק, וחזקת דמים מן האשה אלים משתי אפשרויות רחוקות, אבל אם היו שתי נשים עומדות צ"ע אם תולות זו בזו.

### **שם ואידי דסליק כו' צ"ב דהול"ל ר"מ מטהר ולהשמיט ר"י**

**שם** ואידי דסליק מר' יוסי פתח בדר' יוסי, הדברים צ"ת דטפי הול"ל ר"מ מטהר ולהשמיט ר"י, ואפשר דאי לא קתני ר"י מטהר לא הוה ידעינן דאפי' לכתחלה, ואם הי' שונה ר"מ ור"י הי' מקום לומר שהכל נשנה משום ר"מ, ואכתי ר"י רק כדיעבד מטהר, והשתא דתנא ר"י לחוד, ש"מ שיש בזה חידוש לר"י, ולא ניחא ליה לתנא להזכיר ר"מ כיון שעיקר חידוש המשנה בדר"ש הוא אפי' יושבת, ובזה אין מקום להזכיר את החידוש לר"מ, לכן סתם התנא בדר"י דמשמע טפי דבכל האופנים מטמא ר"ש, ועי' תוד"ה מדלא, דלא מצי למיתני ר"מ ור"ש מטמאין, ועוד שאם הי' שונה ר"מ הי' משמע דר"י רק בס"ס מטהר לכתחלה, והשתא מתפרש שר"י לטעמיה ומטהר בשניהם בשוה.

**שם** מ"ד ה"מ דיעבד אבל לכתחלה לא קמ"ל, יש לעי' היכא אשכחן כה"ג דקתני ר"א ב"כ וב"כ טהורה, ונוקים לה רק כדיעבד אם נתעסקה בטהרות, ואולי משום סוגית הגמ' י"ד ב' דמשמע דלכו"ע אסורה והנדון רק משום כתם או משום

ולא בתוכו יש להחמיר, וכ"ז מעיקר הדין, אבל הרמ"א כתב שהמנהג להחמיר כפי"ר דאסורה לכתחלה, ומ"מ בשעה"ד אפשר להקל כעיקר הדין עי"ש.

**אם ידוע שיש לה מכה או דלקת בדרכי השתן,** נראה דכו"ע מודו שיש לתלות במ"ר, שכל הסוגיא מפני שהתלייה במ"ר רחוקה, אבל בידוע ומרגשת בדלקת, וגם נמצא כן בבדיקת דם, וגם ע"י התרופות לדלקת פסקו הכאבים ופסק הדם ליכא מאן דפליג דטהורה, ובפרט שמעיקר הדין בכל ענין טהורה, וגם האוסרין היינו רק משום כתם, ומכה כזו חשיבא תלייה לכתמים, ומ"מ לענין מעשה כמדומה שמחמירין בזה שלא להתיר אלא ע"י בדיקת מהרי"ו שכתב הרמ"א, דהיינו להכניס עד בפנים בשעת הטמ"ר, וכיון שהעד נקי ויש דם במ"ר הר"ז מוכיח שהדם ממ"ר, וכן במוצאת קרטין שידועים שהם מחולי הכליות, ואין לה כאלו בראית נדותה יש להקל, כ"נ מעיקר הדין, ולענין מעשה עפ"ת שצריך לדון כל מעשה לגופו.

### **י"ז ב' ולול פתוח כו' ביאור הענין, ובדין צואר הרחם**

ה. י"ז ב' ולול פתוח בין עלייה לפרוזדור, כהיום לא ידוע נקב נוסף בגג הפרוזדור, ולכן נראה שצריך לדחוק שהלול הוא הנקב של מ"ר, שיש עובי בשר מן הנקב ולחוץ, ובתחתיתו הוא סוף הפרוזדור, ומן הנקב הזה ולפנים רחוק מאד שיגיע דם מהלול לתוך הפרוזדור, והחדר הוא הרחם שלפנים מן הפרוזדור, והמקום שקורין צואר הרחם הוא סגור ונשאר בו שביל צר מאד, ובסוף העיבור הוא נמתח ונעשה חדר אחד עם הרחם, ונמצא שהוא רק כמו דופן עבה של הרחם, אבל אין בו רירית של דם הנפרשת בכל וסת, וסתם מכה שבצואר היא מכה שדמיה טהורין, דהיינו שנחבל העור והבשר, ולא הפרשת דם של

ורק במצאה במ"ר לא אמרין שהם נטלו הדם מבחוץ, אבל פשטות הגמ' שהמ"ר עברו דרך פי המקור אע"פ שמקצתן יצאו בזינוק, מ"מ חיישינן שמקצתן יצאו דרך פי המקור, ולשון תולה ואינה תולה מוכיח דבלא תלייה בדם הכליות וכיו"ב פשיטא לן שדם שבמ"ר טמא אפי' יושבת, והיינו משום דשייך שיהא דם זה מן המקור.

### **שם דדחיק לה עלמא, למה לא הזכיר דאינה מזנקת, ובביאור דחיק לה עלמא ובחזו"א בזה**

**שם דדחיק לה עלמא,** משמע שאפי' מזנקת טמאה, דאל"כ הול"ל אבל יושבת דמזנקת לא, דכיון דדחיק לה עלמא יש לחוש למקצת מים שירדו לפי המקור. - דחיק לה עלמא פי' אחר שיצאו המ"ר מנקב הגוף, עדיין הם במקום שבין השפתיים סגור בעומדת, ואף אם הקילוח בקע את הדחק ויצאו לחוץ בזינוק, מ"מ מקצתן יורדין לכוון פי המקור ומייתו דם, שו"ר שמרן זללה"ה בסי' צ' סק"א פי' דחיק לה עלמא שעוצרת יציאתה, ולפמשנ"ת אין מ"ר נכנסין למקור כלל, אלא שיורדין מנקב המ"ר לכוון פי המקור, ומייתו דם שנמצא בין השפתיים בפתח המקור.

**שם ת"ש כיון דאר"ש חזקת דמים כו',** אי לאו הברייתא דטמא ר"ש ביושבת, ס"ד דביושבת לכו"ע טהור שאין מקום לייחסו למקור, אבל השתא דיושבת טמאה, ממילא לשון חזקת מבטל טעמא דספק ספיקא ביושבת.

### **לענין הלכה, ובדין אשה שידוע שיש לה מכה או דלקת**

ד. ולענין הלכה כתב אאמו"ר זללה"ה בס"י סק"ה שדעת רוב הראשונים דר' יוסי מטהר לכתחלה, ואפי' בעומדת ומזנקת, ואף בעומדת ושותתת אפשר להקל, אבל בנמצא על שפתו

ושלפוחית וכיו"ב, וק"ק לשנותו בלשון דם  
 העלייה דמשמע שידוע שיש שם דם, ומ"מ  
 בדוחק יש ליישבו כן, וכמשנ"ת לעיל סק"א ענין  
 הדור מ"ר למקור ואייתו דם, שהמ"ר יורדין לפי  
 המקור מנקב יציאתו, לפי שיש פרוזדור משותף  
 לשני הנקבים מן הנקבים ולחוץ.

רירית כמו ברחם, מיהו שמעתי בשם הרופאים  
 שיש שם קצת כח רחם.  
 והנה הדוחק לפרש לול נקב המ"ר, מלבד  
 המציאות שהוא כחוץ לפרוזדור וגבוה  
 ממנו, הרי בפשוטו אין שם דם כלל, ורק בנמצא  
 במ"ר תלינן, וזה בחולי שנתהווה בכליות



## סימן כט

## בסוגית שימור

## נ"ב א' ז"א גרגרן דתנן אסור

נ"ד א' אר"ש זאת אומרת גרגרן דתנן אסור, יש לעי' כיון דגרגרן אינו דבר הגון, מאי קושיא אם התנא לא השמיע לנו אפשרות זו, ועו"ק כיון דיש לה וסת שאינה רואה בשני ימים אלו, א"כ החשש רחוק יותר שתראה ואין לחשבו גרגרן, וי"ל שאם גרגרן הי' מותר יש מקום להתירו בגונא שיש לה וסת שלא תראה, וגם שימי היתירה מצומצמין, ומדלא קתני אפשרות זו ש"מ דגרגרן דתנן אסור.

## בביאור פלוגתא דרב ששת ורב אשי

שם רב אשי אמר נהי דחד עשר לא בעי שימור עשירי מיהא בעי שימור, יש לעי' במאי פליגי ר"ש ור"א, ונראה דלר"ש אין שימור בימי נדה כלל לב"ה, דהא דאר"י עשירי כתשיעי היינו רק להצריך שימור באחד עשר, אבל בימי נדה שאפי' אם תראה הרי זו ראית נדה, אין לחדש שימור כלל, ולפ"ז ה"ה אם ראתה בתשיעי ופלטה בעשירי ג"כ הדין לר"ש שא"צ שימור בי"ב, שאם הי' מודה בתשיעי לא הי' נוקט בפשיטות דלענין זה עשירי אינו כתשיעי, ובפרט שר"י אמר בהדיא עשירי כתשיעי.

ויש לעי' כיון דטעמו של רב ששת מפני שאין דין שימור בימי נדה, א"כ מנין פשיטא ליה לרב אשי דעשירי בעי שימור בימי נדה, וי"ל דרב אשי מפרש טעמיהו דב"ה לאו משום שלא שייך כלל שימור בימי נדה, דשפיר אפשר להצריך שימור כב"ש, אלא דס"ל שאין יום י"א בכלל שימור דקרא, שזה נאמר רק בימי זיבה, וכלישניה דר"י עשירי כתשיעי לומר שהטעם שא"צ שימור הוא

בגלל שזה י"א, ולא בגלל שאין שייך שימור בימי נדה, וביאור הדברים שיום י"א כיון שהוא סמוך לימי נדה אינו מוכיח על מחלת הזיבה להצריך שימור, דמצינן דמים יתרים, אבל אם כבר התחיל בעשירי והמשיך בי"א, הרי יש כאן דין שימור, כמו מעשירי לי"א, וה"ה ראתה בעשירי ופלטה בי"א שצריכה שימור בי"ב, מיהו מסתברא שדין השימור כמו לב"ש שמקצת היום סגי מדאורייתא, אלא שהדבר פשוט שכל היום אסור מדרבנן ולא רק גרגרן כדאשכחן בדב"ש.

ויש לעי' למה לא הזכירו בגמ' הניחא לר' יוחנן, ובתו' תירצו דלר"ל ג"כ אסור מדרבנן, אבל ג"ז סתום בגמ', וי"ל שרב אשי לא בא ליישב דגרגרן מותר, אלא בא לומר עיקר הדין שכאן בברייתא זה חמור מגרגרן ומן הדין אסור, ולכן לא שייך לשאול הניחא לר"י, ואה"נ דלר"ל גרגרן דתנן אסור, ויתכן להוסיף דבי"א לר"ל ודאי אסור טפי מגרגרן כיון שהוא בתוך ימי זיבה ומיחלף טפי, וכיון דלרב אשי אשכחן שימור מדאורייתא בי"ב, כגון שראתה ט' י' ופלטה י"א או ראתה ט' ופלטה י' וראתה י"א, שייך טפי לומר לר"ל די"ב כי"א מדרבנן.

לפמשנ"ת לא משכח"ל לרב ששת שימור דאורייתא בימי נדה, ולפ"ז רב אדא בר יצחק כרב אשי ס"ל, [עי' מנחות נ"ט ב' א"ר אדא כותיה דרב אשי מסתברא], ור"כ ור"פ ורהבדר"י דלקמן לא נסתפקו אלא בימי לידה בזבה גדולה בספירת ז' נקיים, ואע"פ שאסרו ב"ה מדרבנן יום י"ב אין לחדש שאם ראתה ליל

אע"פ שהיא ראית זיבה, מ"מ דנין את יום י"א כיום מיוחד ולא כהמשך הזיבה.

מיהו בראתה בתוך י"א ביום ששי ושביעי ופולטה בשמיני וראתה בתשיעי פשוט הדברים שמטמאה למפרע, אע"פ שלא מצטרף לזבה גדולה, וא"כ מגליה לר"ל די"א שאני, וי"ל דכיון שתחלת ראיתה ה' ביום עשירי שאינו ראוי כלל לזבה גדולה חשבינן ליה כזיבה קלישתא, כעין דמים יתרים של הנדות הבאה, ולכן לא חזי י"א ליחשב זיבות גמורה לטמא למפרע.

סתירת פולטת יש לפרש שחסר בנקיות גמורה, כמו דם טהרה למ"ד שאינו עולה, ולפ"ז אין זה מדין סתירה, אלא חסר בשלימות הנקיות, ומה"ט ראוי שלא יעלה גם לשומרת יום כמו שנקטו הראשונים ז"ל, מיהו לשון הגמ' כ"ב א' משמע דגם למאן דלא ס"ל טעמא דצחצוחי זיבה, מ"מ הטעם משום סתירה, אלא שאין זו קושיא למה הזכירו סתירה, אבל ענינה מתפרש שפיר שזה יום שאינו עולה כמו יום בלי בדיקה לר"י ור"ע נדה ס"ח ב'.

י"ב תצטרך להמתין לאחר ימי נדותה, ואפי' ראתה כל שבעה טובלת ליל שמיני, שלא תיקנו דין שימור אלא איסור דרבנן.

אבל לרב אשי שיש שימור מדאוריתא בימי נדה בעשירי, ואם ראתה י' י"א וליל י"ב צריכה עדיין שימור מדאוריתא, א"כ י"ל שגם מדרבנן הצריכו שימור בתוך ימי נדתה ולאחר ימי נדתה, מיהו בכל הני סגי במקצת היום, ואפי' ראתה אח"כ א"צ שימור נוסף, בין בימי נדה כגון שראתה י' י"א ויום י"ב לאחר מקצת היום, ובין אם ראתה כל שבעה וצריכה שימור בשמיני שהוא ימי זיבה, מ"מ אינה טמאה אלא מכאן ולהבא ולא נתבטל השימור.

ויש להסתפק יום י"א לר"ל אם ראתה ביום י' ואח"כ ראתה ביום י"א לאחר מקצת היום אם מטמאה למפרע לב"ש כיון שהוא יום זיבה, או"ד כיון דלא מצטרפא לזבה גדולה כיום י"ב דמיא, ונראה דצריך ראי' שותרת למפרע, דכיון דלב"ה א"צ שימור, א"כ לב"ש י"א כ"ב דמי,

## סימן ל

## בדיני רואה מ"ת

**ס"ה ב' ת"ר הרואה דם מ"ת כו', במש"כ הראשונים דמיירי דוקא בסמוך**

א. ס"ה ב' ת"ר הרואה דם מחמת תשמיש כו', בטוש"ע סי' קפ"ז ס"א הביאו מהראשונים דדוקא כשמצאה מיד סמוך לתשמיש כדי שתושיט ידה לתחת הכר או כדי שתדיר מן המטה, ולשון הגמ' סתום ומשמע דאפי' אינו מיד משכח"ל ידיעין שהיא רואה מ"ת, כגון שהרגישה כאב בשעת תשמיש ואינה יודעת אם זה מן הצדדין או מן המקור, ולא דמי למתני' דנמצא על שלה אותיות או לאח"י י"ד א', דהתם באשה שאינה רואה מ"ת, וארגשה הרגשת דם כדאמר נ"ז ב', שלא התשמיש גרם לה אלא שאירעה ראיתה בזמן תשמיש, כמו שדנו בגמ' שבועות י"ח א' אם מיירי בסמוך לוסתה או דחייב אפרישה, וע"ע מש"כ לקמן סוסק"ג.

**שם מכאן ואילך לא תשמש עד שתתגרש כו' בתו' ובראשונים בזה**

שם מכאן ואילך לא תשמש עד שתתגרש כו', יעוי' בתו' דבדיקת שפופרת מהניא גם בבעל ראשון, וקשה למה לא שנה התנא היתר הבדיקה מיד, ותירץ בסה"ת בשם ר"י דלא שרינן ג"פ בג' בנ"א אלא בצירוף הספק שהוא מן הצדדין, דבכל בעל ובכל פעם איכא ס"ס להתיר הנסיון, אבל אם כבר נמצא שהדם מן המקור לא שרינן בחד ספיקא שמא אין כל האצבעות ואין כל הכוחות שוין, ולכן עצה טובה שלא תבדוק עד שתגמור הנסיונות של ג' בנ"א, שאם תקדים הבדיקה ותמצא שהדם מן המקור, תפסיד האפשרות לינשא לג' בנ"א, וכ"כ הש"ך ס"ק י"ג בשם הפוסקים, וכ"כ הט"ז סק"ז.

מיהו עיקר חידושו של ר"י שההיתר מכח ספק ספיקא סתום בגמ', חדא שהי' ראוי שיפרשו ד"ז בגמ', ועוד דכיון שאפשר לברר אם יש ספק מן הצדדין, למה שרינן לה להשתמש בכח ספק ספיקא, [שו"ר מובא שהש"ך בסי' ק"י בכללי ס"ס אות ל"ה הביא מכאן דא"צ לברר, והקשה על הרשב"א חולין נ"ג ב' שכתב שצריך לברר, והאחרונים האריכו בזה], וכן בתו' ותו' הרא"ש לא הזכירו תירוץ זה, וכן ברמב"ן ורשב"א ליתא, ובסמ"ג כתב שזו תשובת ר"י לבעל הסה"ת, ומשמע דר"ת לא פירש מכח זה, ואפשר ליישב בענין אחר למה לא אמרו לה לבדוק מיד בבעל ראשון, דבאמת גם בלא ספק ספיקא היא מותרת, כיון שאין דרך אשה לראות מ"ת, א"כ הסברא נותנת לתלות הדבר באצבעות ובכוחות, וז"ל הר"ן דכיון שאין דרכה של אשה לראות דם מחמת תשמיש אינה אסורה אלא לזה שהוחזקה לו כו', ולשון הרמב"ן ואין מחזיקין אותה בבעלת מום ורואה מ"ת אלא לאצבע זה שהוחזקה לו, ונאם יש לה במקור חררת דם לכאורה לאו דם נדות הוא], וגם באותה אצבע וכח, קרוב לומר שהגוף מתרגל לזה, ושוב לא תראה, ולכן שרינן לה להכנס לספק, אבל אם בדקה בשפופרת ומצאה דם בראש המוך קשה לתלות הדבר באצבעות ובכוחות, דשפופרת שמכניסה לדעתה אין בה חסרון של אצבעות וכוחות, ולכן אם גם בזה מצאה דם, לא שרינן לה לנסות אצבעות וכוחות אחרים, ומה"ט אין מחייבין אותה לבדוק מיד כיון שתאסר, אבל אין זו עצימת עינים בזה שלא מורין לה לבדוק, כיון

ויש להוסיף דאם נשאת לג' בנ"א ושמשה ג"פ עם כל אחד, ונמצא שכל האצבעות והכוחות מביאין לה דם, א"כ שפיר יש לדון שהשפופרת ג"כ צריכה להביא דם, ובלא נמצא ידוע שהדם מן הצדדין, אבל בבדיקה לאחר הראשון אין רא"י מדלא מצאה בראשו, דדילמא השפופרת כאצבע של אדם שני שאינה מביאה דם, ולא תהא מותרת לראשון, ונפ"מ נמי שאם תנשא לשני כעת ותראה ג"פ לא נוכל להחליט שזה מן הצדדים, רק אם בשפופרת נמצא דם מן הצדדין, [שו"ר שכ"כ הגרע"א ז"ל שהעתיק מגליונו על הס"ט נדפס בחידושים על הש"ס, וכ"כ בשם הב"י ד"ה ואיכא למידק, והב"י תירץ דתלינן לקולא, ומבואר דפשיטא ליה שלא מצאה כלום ואפ"ה טהורה, שאם מצאה מן הצדדין הרי מוכח שהשפופרת הזו מוציאה דם], וזה מסייע לפרש דכל הבדיקות מיירי בנמצא דם מן הצדדין, או שנמצא דם בחוץ ותלינן ליה מן הצדדין, ולא מיירי במאורע שלא נמצא דם כלל, וכ"כ בפ"ת ס"ק י"ח בשם הנו"ב דאין להקל לבעל ראשון אחר ג"פ אלא בנמצא דם בצדדי השפופרת, וכ"כ בדגול מרכבה על הש"ך ס"ק ל"ג והובא הנו"ב בגליון הגרע"א, דדוקא בראתה שהדם מן הצדדין ניתרת בפעם אחת, ושם הנדון משום עקירת וסת דבעינן ג"פ, ודברינו מפני שאין רא"י שהבדיקה כביאה, ואף כביאה יש לדון, ע"י לקמן סק"ו ז'.

**עוד בלשון הגמ' לא נמצא דם על ראשו בידוע  
כו' דמוכח שהדבר ודאי, ובמש"כ הב"י דתלינן  
לקולא, ובתוספתא בזה**

ג. לשון הגמ' לא נמצא דם על ראשו בידוע שמן הצדדין הוא בא, מבואר שאין זו תלייה אלא בידוע, וצ"ע בדברי הב"י שכתב דתלינן לקולא, והאחרונים תמהו איך סתמו בגמ' לא נמצא כו' ולא התנו דמיירי בנמצא בצדדין, וכבר הביאו לשון התוספתא פ"ח ה"א נמצא על ראשו

שאין הבדיקה בירור גמור, ושפיר יש לתלות שלא תראה בבעל שני או כביאה שניה.

מיהו בדעת תו' והרא"ש והטור אין רא"י לאוסרה לשני לאחר בדיקת שפופרת, שלא הזכירו טעם זה שלא להצריכה בדיקה, וכן ברמב"ן ורשב"א הלשון סתום, ויתכן שהם מתירין אותה לשני, ורק לא חייבוה לבדוק, ואם תבדוק לא תפסיד היתירה לשני ולשלישי.

**במש"כ הש"ך דאף בלא נמצא בצדדין מותרת,  
ובדין נשאת לג' בנ"א ושמשה ג"פ עם כל אחד**

ב. ס"ו א' לא נמצא דם על ראשו בידוע שמן הצדדים הוא בא, כתב הש"ך שם ס"ק י"א בשם הב"ח והגהמ"י בשם ריצב"א דבלא נמצא דם כלל ג"כ מותרת, כלשון הבריתא לא נמצא דם על ראשו, אבל הדברים מחודשים דודאי אין להחליט שהשפופרת תשפיע על ראית הדם כמו ביאה, ולכן אם לא ראתה דם כלל ש"מ שראית הדם מגיעה רק בצירוף התרגשות החימוד, ולא מכחות האצבעות לחוד, ויש לחוש שבשעת תשמיש תראה, [שו"ר בחו"ד שכתב שיש שתי אפשרויות בסיבת הדם ע"ש], ורק אם מצאה דם וחזינן שהכנסת השפופרת השפיעה כביאה, איכא הוכחה שראיתה מן הצדדים, והתנא שלא הזכיר שראתה דם מפני שמסמך על מה שסיים בידוע שמן הצדדים הוא בא, וזה קאי שפיר גם על דם שנמצא כעת בבדיקה, ולשון ה"ר יהונתן ואם לאו שאין הדם בראש השפופרת אלא בצידי השפופרת, וכ"ג שפירשו הראשונים שסתמו בדבר, וע"ע לקמן סק"ג שכ"מ בתוספתא, ושאין מקום לפרש שתלינן שנתרפאה, [שוב נתבאר לקמן סוסק"ה ובסק"ו שהראשונים סברו דבנתרפאה לא תועיל בדיקת שפופרת מפני שלא תמצא על הצדדין, ואח"כ חידש ריצב"א דכשיכולין לתלות ברפואה סמכינן על השפופרת אע"פ שלא מצאה בצדדין].

דם, ולכן אם פעם אחת לא ראתה לא הוי ריעותא בטיב הבדיקה, אע"פ שלא נמצא כלום, אבל אם מעיקרא ה' דם מן המקור לא יתכן שלא ימצא כעת, אבל סתמות הגמ' לאו בהכי מיירי, דלא מיירי בנתרפאה כלל.

### בהא דמסברא נראה דרמ"ת אינו ענין לוסתות

ובסברא ה' נראה דרמ"ת אינו ענין לוסתות כלל, לא שום ולא קפיצות, אלא מום הוא כלשון הרמב"ן, ואינו שייך לסדר הטבעי של וסתות, אלא כאדם שפותח פי הנוד ונשפך מה שבתוכו, ולכן לא חיישינן לזה בתחלה, שזה מום ולא סדר וסתות בשום צד, ומשנתברר שיש לה מום זה לא חיישינן שנתרפאה בדרך נס, שאין זה וסת הקפיצה שאינו מום ורפואתו קלה, אבל ממלאה ונופצת חולי ומום הוא, ואין זה ענין לעקירה וקביעות כלל, ולענין מעל"ע מסתברא שאין דיה שעתה, שאין זה וסת אלא מכה, והר"ז כיוולדת שמטמאה מעל"ע.

מיהו מהא דאשה שאין לה וסת צריכה בדיקה ג"פ שמא תראה מ"ת, משמע שיש סדר כזה, דאל"כ מה ענין זה לוסתות ואמנם האמת שאין לה וסת שבדקה ג"פ מותרת, אבל מהיכי תיתי לחוש שיש לה מום, בגלל שאין לה וסת מסודר, והרי גם אשה שרואה מ"ת, סדר וסתה רגיל בין יש לה וסת ובין אין לה וסת, שאין המום הזה משפיע על סדרי הוסתות, ואפשר שבאמת אין חשש שמא זהו וסתה, אלא דחיישינן שזה ישפיע עליה לראות, ובאמת החשש רחוק, שו"ר בשם הבית מאיר אה"ע סי' קי"ז ס"א שכתב דרמ"ת אינו וסת כלל אלא חולי וחמיר איסוריה מוסת, וכן מובא בשם לחם ושמלה.

### שם א"ל ר"ל לר"י ותבדוק כו' בביאור הטעם

למה צריכה ג"פ בראשון, וביישוב קושית תו'

ד. שם א"ל ר"ל לר"י ותבדוק עצמה בכיאה שלישיית של בעל הראשון, פי' תו'

הר"ז טמאה מפני שהוא דם המקור, על הצדדין הר"ז טהורה מפני שהוא דם הקנות, פי' שהדם בא משפשוף הדפנות, ובפשוטו גם בגמ' לא נחתו למאורע שלא נמצא כלום מה דינה, שהנדון ה' בדם שנמצא מהיכן הוא בא, ואם לא נמצא כלום הר"ז מוכיח שאין בדיקת השפופרת כאצבע, אבל לא ס"ד כלל שנתרפאת בזמן מועט כזה בלי סיבה, דסתמא יכולה לנקות הדפנות ולבדוק מיד, באופן שבודאי לא נתרפאה, ועכ"פ לגודל הפשיטות לא העלו בגמ' אפשרות של רפואה, וממילא ודאי תראה כמו עד עכשיו, ולא העלו אפשרות ששפופרת אינה כאצבע, ולכן אין שום קושיא למה לא ביארו מה הדין בלא מצאה כלום, שכבר הוחזקה לראות תשע פעמים, ובודאי לא נתרפאה ברגע זה, וא"כ גם עכשיו תראה, ואם תהא סיבה לחשוב שהשפופרת לא היתה כאצבע ממילא ידעו שאין זו בדיקה, אבל פשוט לגמ' שאין מציאות כזו, וכ"נ בתשובת ריצב"א שבהגהמי"י שפשוט לגמ' שאם לא נתרפאה תמצא דם, ולכן לא הזכירו אפשרות שלא מצאה דם, אלא שדעתו שם שאם לא תראה ש"מ שנתרפאה.

ולפ"ז מה שאמרו בגמ' בידוע שמן הצדדין הוא בא, לא שייך לשאול למה לא סגי בלא מצאה על המוך לומר שנעקר, דהגמ' מיירי בנמצא דם, ואין מקום לכלול בגמ' מאורע של רפואה ועקירת הוסת כלל, ואם ימצא כה"ג יותר נכון לומר שלא בדקו יפה, או דשפופרת אינה כאצבע או שהי' דם ואבד, אבל הגמ' לא מיירי בכה"ג, ולכן לא שייך לדיוקי בכה"ג מאי, והדבר פשוט שהמשיך אותו מצב כמו בתשע פעמים הראשונות.

מיהו באמת גם אם לא נמצא כלום יש ראי' שהדם מן הצדדין שהראי' שמן הצדדים יכולה להשתנות כיון שאינה ממלאה ונופצת, אלא זה פצע רגיל שהמקום דחוק והחיכוך מביא

באה מן הצדדים, והברייתא דשפופרת מתפרשת באופן שהדבר ספק.

ולפ"ז בעובדא דשמואל שאמר זו ממלאה ונופצת, פ"ז אין לה חררת דם אלא הגוף ממלא דם ככל דם וסתה, ובזמן ביאה היא נופצת אותו, וזו אין לה תקנה בבעיתה, ואין כונתו שאין לה רפואה, אלא שמואל הסביר למה לא הועיל לה הבעיתה, מפני שאין לה סיבה קיימת להוציא הדם, אלא ממלאה ונופצת, והרמב"ן הקשה באיזה אופן מועילה הבעיתה ובאיזה השפופרת, והיינו מפני שמפרש שרבי ושמואל לא רצו לסמוך על השפופרת, אבל פשטות הגמ' דעצה טובה קמ"ל איך להתרפאות ואין כאן הוראה הלכתית, ומיירי באופן שידוע שהדם מהמקור וכמש"כ לעיל, מיהו אם הפילה חררה אפשר דסמכינן שנתרפאה בלי בדיקת שפופרת, ואע"פ שנאסרה מעיקרא בבדיקת שפופרת או הוכחות אחרות חוזרת להיתירה שהרי לא הזכירו שתעשה בדיקת שפופרת (פעם שניה) לאחר שהפילה, וכ"מ בראב"ד ורמב"ן דבזה"ז אין מתירין ע"י רפואה, אבל בדינא דגמ' מתירין, שו"ר בחדושי הר"ן שפ"י שרבי ושמואל ניסו בביעותא קודם שנתברר שהדם מהמקור, וכונת שמואל אין לה תקנה בביעותא אלא בשפופרת.

**שו"ע סי' קפ"ז ס"ט ובזה"ז אין מתירין כו', אמאי לא סגי בבדיקת שפופרת, ובאחרונים בזה, ובתשובת ריצב"א**

שו"ע סי' קפ"ז ס"ט ובזה"ז אין מתירין ע"י רפואה זו, לכאורה בדיקת שפופרת שפיר מהניא לברר שנתרפאה, ואמנם הראב"ד והרמב"ן החמירו גם בזה, אבל למאי דלא קי"ל כותיהו בס"י שיש להתיר גם כאן, ואפי' בדקה פעם אחת בשפופרת וראתה, מהניא שפיר שתחזור ותבדוק לאחר הפלת החררה להוכיח שנטהרה, [וכ"מ ברמב"ם הובא בסמוך], ויש לעי' א"כ

דבברייתא קתני שבודקת עצמה בביאה שלישית של בעל שליש, ואמאי ממתנת בהיתירה עד בעל שליש הרי כבר הוחזקה בראשון, ותבדוק עצמה פירושו ותתחייב לבדוק ולא תנשא עד שתבדוק, וטפי הול"ל ותאסר בביאה שלישית של בעל הראשון, אלא דכיון שיש עצה של בדיקה נקט לשון זה.

והנה מבואר דקודם ביאה שלישית אינה נאסרת כלל, דאמרינן שבמקרה הוא שראתה מ"ת, ולא תלינן לה במום כזה בפחות מג"פ, ולפ"ז יש לפרש שגם בבעל השני כ"ז שלא ראתה ג"פ תלינן לה במקרה, עד שתתחזק בג' אצבעות, ובוזה מיושב משה"ק תוד"ה ותבדוק עצמה בביאה ראשונה כו', והקשו היכי שריא בביאה שניה של בעל שני, וי"ל דכיון שאין כל האצבעות שוות חשבינן ביאת השני כראשון שבמקרה ראתה, מיהו למסקנא יש לפרש בכולהו הטעם שאין כל הכוחות שוות, אלא שקודם שידענו טעמא דכוחות ס"ד דבעינן חזקה ג"פ בראשון ובשני עד שנגדיר את השלישי כחזקה, ואולי זו כונת תו' הרא"ש אע"פ שהזכיר בלשונו שידע טעמא דאין כל הכחות שוין, וזה דוחק, אבל שפיר י"ל דס"ד דבעינן חזקה ג"פ בשנים הראשונים כדי להחזיק שהיא רואה מ"ת ולא מקרה בעלמא, וכ"ה לשון הרמב"ן דאין מחזיקין אותה בבעלת מום ורמ"ת אלא לאצבע זה שהוחזקה לו.

**שם ההיא דאתאי כו' אם ידעו בלא שפופרת שזה מהמקור, ועובדא דשמואל**

ה. שם ההיא דאתאי לקמיה דרבי א"ל לאבדן זיל בעתה כו', מהא דלא בדקה בשפופרת ש"מ שהי' ברור מתוך דבריה שהדם מן המקור, ואמנם לא מסתבר שבדקה עצמה בשפופרת, שאין אשה עושה כן קודם שבאה אצל החכם, אבל פשוט שיש סימנים שיכולה לדעת כשהדם מן המקור, כגון שיש כמות גדולה של דם שאינה

א. כתב דלשון הגמ' לא נמצא דם על ראשו בידוע שמן הצדדין הוא בא, מתפרש שא"צ לבדוק אלא את המוך, וממילא משמע דבין נמצא בצדדין בין לא נמצא מותרת, שא"צ לסתום שא"צ לבדוק אם כשבדקו ולא נמצא דם בצדדין אסורה.

ויש כאן לבאר שאם אנו בטוחים שהבדיקה היתה כתיקנה, ואין סיבה לתלות שהשפופרת גרועה מביאה, א"כ מה שלא מצאה בצדדין אין בזה ריעותא, דדם מן המקור מוכרח שיבא, כיון דידעינן שממלאה ויש שם דם, אבל בצדדין אין הכרח שיצא דם, ולכן בגמ' מתפרש דודאי היתה בדיקה יפה, וסתמא נקטינן שהוציאה דם מן הצדדין, ואפי' לא הוציאה היינו מפני שנתרפאה או שאירע שלא יצא, אבל אם אנו חוששין שלא היתה הבדיקה יפה, אין אופן זה בכלל הגמ', וע"ע מש"כ סק"ג בזה.

ב. עוד נקט שם דבלא אפשרות שבא מן הצדדין לא היתה ניתרת בפעם אחת שלא ראתה, וש"מ דחשיב וסת הגוף ולא וסת הקפיצות שנעקר בפעם אחת, ודייק מדלא קתני שמותרת בלא טעמא דצדדין שכבר נעקר הוסת, מיהו אם מטהרין את הדם שנמצא ע"כ למיתי מדין צדדין, אלא דשם נקט שמתירין את הביאה ואין מטהרין את הדם, ועמש"כ סק"א דפשטות הדברים כדעת הסוברים שאין זה מעניני וסתות רק חולי שגורם לפתיחת פה המקור וממילא להוציא דם.

ג. עוד נקט שם שאם הגיע דם אח"כ תלינן שאינה רמ"ת, אלא מדין וסתות, ולכן גם אין זה מסייע לומר שבא מן הצדדין, אבל לפמשנ"ת באות ב' ובסק"ג מיירי במרגשת כאב שיודעת שאין זה וסת כלל, וכמש"ש בשם הב"מ באה"ע סי' קי"ז והלחור"ש, ולפ"ז אף אם הגיע אח"כ דם בחוץ, אפשר לתלות שבא מן הצדדין, דמפי המקור מגיע מיד, ומן הצדדין אם לא בדקנו

למה נדחקו הראשונים להתירה ע"י רופא שאמר שנתרפאה, הרי יכולה לבדוק בשפופרת, ובפ"ת ס"ק י"ד הביא בשם הנו"ב דאחר שראתה פ"א בשפופרת תו לא מהני לה שפופרת להתירה, ובשם החו"ד כתב דחיישנן שהראיה משום חימוד ולכן לא חזיא ע"י שפופרת, אבל הרי הפוסקים לא ס"ל סברא זו, שהרי התירוה בשפופרת בדלא חזיא כלל, וכמש"כ סק"ב, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ז סק"ד שכתב דיש לסמוך על בדיקת שפופרת, וכונת הסה"ת לסמוך על רופא במקום בדיקת שפופרת, ועי"ש שבנו"ב מבואר בדעת הרמב"ן והר"ן דמהני ול"ע בתשובה בפנים, והרמב"ם בפ"ד מא"ב הכ"ב כתב כיצד בודקת עצמה לידע אם נתרפאת כו', ודברי השו"ע כאן דאין מתירין בזה"ז ודאי מתפרשים שהפלת החררה לחוד אינה מתרת, ולא נחית לדין בדיקה בשפופרת, דזה שפיר מהני אף בלא הפילה כלום, וכמבואר בר"ן שפירש כן אין לה תקנה דאמר שמואל, וכ"כ בד"מ אות ה' דאין מתירין משום דאיכא למיקם עלה דמילתא ע"י בדיקת שפופרת, ובגליון מהרש"א ס"ח הביא תשובת שבו"י דלא סמכינן על הרופאים מפני שאפשר בבדיקת שפופרת, הרי פשיטא ליה דשפופרת מהניא, אלא דסתמא מיירי בשלא בדקו בשפופרת כלל.

שו"ר בתשובת הריצב"א שחשש שאם נתרפאה הרי לא תמצא דם כלל בשפופרת, ובכה"ג לא מהניא ולכן רצה לסמוך על הרופא, ואח"כ סיים דאף בלא מצאה כלל יכולה לסמוך שנתרפאה, ומיירי כשעסקה ברפואות, אבל בפ"י הגמ' ה' פשוט לו שתמצא דם דודאי לא נתרפאה וכמש"כ סק"ג.

### הערות לפו"ר ע"ס מכתב מרן זללה"ה

ו. במכתב מרן זללה"ה הנדפס בראש ספר אאמו"ר זללה"ה.



מתחלה דהגמ' מיירי במצאה בצדדין, וכמש"כ לעיל דכ"ז שלא נתרפאה לא יתכן שלא תמצא דם.

### בדברי הרמ"א ס"י דעברה ושמשה כשפופרת דמיא

ז. שו"ע ס"י בהגה מיהו כ"מ שצריכה בדיקה אם עברה ושמשה ולא ראתה מותרת דתשמיש זה שלא ראתה בו עדיף מבדיקת שפופרת, יעוי' בש"ך ס"ק ל"ג, והנה בדגמ"ר ובהגרע"א בשם נ"ב כתב דגרע משפופרת דלא שרינן בשפופרת בכה"ג בפעם אחת אלא במצאה בצדדין, ובאמת דברי הרמ"א מתיישבין רק אם שפופרת מהניא גם בלא מצאה כלום, וכ"כ מרן זללה"ה במכתב הנ"ל, וכבר נתבאר שהראשונים פי' בראתה מן הצדדין, ורק במקום שיש לתלות ברפואה י"ל דסמכין על שפופרת בלא מצאה כלל, ובזה מתפרשים גם דברי הרמ"א דמיירי באופן שקרוב לומר שנתרפאה, אלא שאין לנו אפשרות איך להכנס לנסיון הזה, ובזה כתב הרמ"א דביאה מהניא כשפופרת, אבל דוקא כשיש סמך לומר שנתרפאה, וזה כתובת ריצב"א.

### שם ואם יש לה מכה כו', אם מיירי במכה שמוציאה דם מחמת תשמיש

ח. שם ואם יש לה מכה באותו מקום תולה במכתה, אם המכה מוציאה דם בכל עת גם שלא בשעת תשמיש, א"כ מנלן לייחס הראי' לתשמיש, אלא יש לפרש שאינה רגילה לראות אלא בשעת תשמיש, ואפ"ה אמרינן שהתשמיש גרם לגרות המכה שבמקור כמו מן הצדדין, ואע"פ שאין כאן חיכוך כבצדדין, אפ"ה יותר קרוב לתלות במכה מלחדש שיש לה חולי של רמ"ת, ואמנם לפעמים רואה דם מן המכה בלא תשמיש, דמכה שאינה מוציאה דם לאו מכה היא, ואפשר שאם הוציאה דם אע"פ שכעת

השפופרת מבחוץ, שפיר יש להוכיח מדם הקינוח שהשפופרת גרמה לדם, וש"מ שהיתה בדיקתה יפה, ונטהרת מזה שהמוך נקי, ואפי' אם בדקנו ולא הי' דם, יש מקום לתלות שהדם הגיע רגע אח"כ מהמקום המגורה ע"י השפשוף.

ד. עוד כתב שם דראית הצדדין אין לה סדר, ויתכן שתפסוק פעם אחת ותחזור ותראה פעם אחרת, משא"כ בוסת של ראית המקור, ששינוי פעם אחת מגלה שאין כאן טבע של דם, ולכן בלא ראתה לא במוך ולא בצדדין תלינן בצדדין, וכתבנו כן לעיל אות א' גם לצד שאין זה וסת, עי"ש.

ה. עוד כתב שטעם ההיתר מפני שוסת זו אסורה רק מדרבנן, אבל מדאורייתא חשיב אונס, ולכן מותרת לשמש לעולם, אבל הדם טמא וצריכה ז"נ בכל פעם שתראה, ולפ"ז בטלה מעלת הבדיקה של השפופרת, ומוכן טפי הא דמקילינן לתלות מן הצדדין אפי' לא מצאה כלום, אבל דעת הפוסקים נראה פשוט שהדם טהור, וכ"כ הרמב"ם שבידוע שהדם בא מן הצדדין וטהורה היא, וכ"ה לשון התוספתא והראשונים וכ"מ בראב"ד ורמב"ן שדנו משום חומרא דר"ז לאסור דם הצדדין, אבל אין שייך להזכיר חומרא דר"ז לוסתות בצדדין, אבל האחרונים נקטו שהתירו רק איסור סמוך לוסתה, ולכן לא התירו את הדם, והדבר תימה לסתום בגמ' בידוע שבא מן הצדדין ואפ"ה טמאה.

ו. בדעת הריצב"א נקט שהי' פשוט לו שאפי' לא מצאה בצדדין, תלינן בצדדים, וכל דבריו לענין להתירה לבעל ראשון, ולעיל סוסק"ה כתבנו דהריצב"א מיירי בנתעסקה ברפואות, ולא תמצא דם בשפופרת כלל, ולכן הוצרך לדון לסמוך על הרופא, ואח"כ כתב דבלא מצאה כלל ג"כ מותרת דתלינן שנתרפאה, ושפיר תוכל לסמוך ע"ז, הרי שהי' פשוט לו

אינה מוציאה, מ"מ כ"ז שמרגישה כאב מכתה תולה בה, דזה יותר קרוב מלחשוב שיש לה חולי משונה של רמ"ת, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה ס"ז סק"ה ד"ה ס"ו א'.

שם תולה במכתה, נראה דאף אם מצאה דם ראש המוך תולה במכתה, דמיירי במכה שבתוך המקור, ולכן צריכה נאמנות בדבר שאינה רואה בעיניה, וכ"מ בסמוך דפליגי במקור מקומו טמא, ובזה טהורה לבעלה, שו"ר בש"ך ס"ק י"ח שכ"כ בשם אביו הגאון ז"ל ובשם הב"ח.

### שם ואם יש לה וסת כו'

שם ואם יש לה וסת תולה בוסתה, הרי"ף גריס ד"ז קודם דין המכה, וכן מיושב לשנות כל דיני המכה יחד, ויש לעי' ה"ד הרי אם רואה דם הרבה כבשעת וסתה הרי"ז מוכיח שאין זה מן הצדדין ולא מכח התשמיש לחוד, וי"ל דמיירי שראתה רק מעט, ואפ"ה תלינן בוסתה, וכגון שלמודה לראות בסוף הלילה, וראתה מעט מחמת תשמיש בתחלת הלילה, דתלינן ראייתה בוסתה, דכיון שקרובה לראות השפיע התשמיש להקדים ראייתה, וכן פירשו הראשונים שהגיע סמוך לוסתה דהיינו עונת הוסת ולא הגיעה שעת וסתה, דהוסת נשמר באותה עונה אפי' שלא באותה שעה, ומ"מ יש בזה חידוש כיון דנקטינן שהתשמיש גרם לה אעפ"כ תולה בוסתה להקל.

### שם ואם היתה דם מכתה כו' אם בסתמא תולה

שם ואם היתה דם מכתה משונה מדם ראייתה אינה תולה, משמע דסתמא תולה וא"צ לחוש שמא הדם משונה, מדסתם ברישא תולה ולא קתני ברישא ואם יש לה מכה ואין דם מכתה משונה מראייתה תולה ש"מ דסתמא תולה, ולפ"ז י"ל דד"ז דאינה תולה נשנה רק לדיוקא דרישא דסתמא תולה, אבל במשונה פשיטא שאינה תולה, א"נ ס"ד ששמש עוכר את הדם

ונתלה במכתה בכל ענין, כיון דרמ"ת לא שכיח יש לומר ששינוי דם מכתה ג"כ עלול להיות, ובשינוי קל שייך לתלות בזה, מ"מ נראה דסתמא תולה עד שתדע שמשונה, וכמ"ש הרשב"א.

והנה לעיל י"א ב' בדם בתולים אמרו דאע"פ שנשתנו מראה דמים שלה טהורה אם שמשא, דאמרינן שמש עכרן, וי"ל דהיינו דוקא בדם בתולים שנפגש עם השמש, משא"כ מכה במקור.

### ונאמנת אשה לומר כו' מה נתחדש בזה, ובלשון מקור ואו"מ

ט. שם ונאמנת אשה לומר מכה יש לי במקור שממנה דם יוצא, יש לעי' פשיטא הרי התורה האמינתה כדילפינן מוספרה לה, וי"ל דס"ד דבכה"ג שאסורה לינשא לכל העולם, תהא חשודה לשקר, ולא דמי לוספרה לה שסופה ליטהר, קמ"ל דבכל ענין נאמנת, א"נ ס"ד דבעלמא מהימנינן לה מספק, דלא ידעינן פתחי נדותה וזיבתה, אבל בנמצא על שלו שדם לפנינו צריכינן נאמנות יותר קמ"ל, וראשון עיקר שבענין ברייתא דרמ"ת נשנית.

יש לדקדק בשינוי הלשון דברישא קתני מכה באותו מקום ובסיפא קתני במקור, ואפשר דברישא כולל גם מכה בבית החיצון, אבל בסיפא דמיירי במקור מקומו טמא לכך הדגיש בדמכה שבמקור מיירי, שו"ר דברי"ף ל"ג ברישא באותו מקום אלא מכה סתם, וכן מיושב יותר ומתפרש כמ"ש כ.

### שם דברי רבי בגרסת הרי"ף, ואם רמוז בדברי רבי דמקו"מ טהור

שם דברי רבי, הרי"ף לא העתיק דברי רבי וקצת משמע דל"ג דברי רבי, דברישא כו"ע מודו, ובתר הכי פליגי רשב"ג ורבותנו בדין מקור מקומו טמא, והיינו טומאת ערב לטהרות ולא

### שם אמר רבינא לא דכו"ע וסתות דרבנן כו', ביישוב דברי רבינא

שם אמר רבינא לא דכו"ע וסתות דרבנן כו',  
דברי רבינא צריכין יישוב, איך הפך כל  
הברייתא דרשב"ג מיקל ורבי מחמיר, ושנה  
בה דין מקו"מ טמא ורבי מיקל, ואם נסמך על  
ברייתא ס"ו א' הו"ל לפרושי דמהתם יליף לה.

ונראה דלשון הברייתא אומר דרשני, דאם איתא  
דרשב"ג קמ"ל דאפי' בתוך ימי וסתה  
טהורה, מאי מסיים בה רבי אם יש לה וסת  
חוששת לוסתה, הרי בהכי קיימינן וארשב"ג  
דאינה חוששת לוסתה, והו"ל לרבי לסיומי עלה  
רבי אומר בתוך ימי נדתה טמאה, ולמה הזכיר  
ענין הוסת כדבר חדש שלא דן בו רשב"ג, ולכן  
נשאר רבינא דרשב"ג מתירה אף בשעת וסתה  
משום דוסתות דרבנן כמו שסברוה בגמ', [שאינן  
הסבר אחר ללשון בתוך ימי נדתה, והא דלא נקט  
וסתה י"ל דכוונתו לומר שאין דין וסת מדאורייתא,  
וכלפי זה אמר רבי אם יש לה וסת דלמ"ד שיש  
וסתות מדאורייתא, חוששת ואסורה], ושינה  
רק הפירוש בדברי רבי, דכיון שארשב"ג אפי'  
בימי וסתה טהורה, ואמר רבי אם יש לה וסת,  
ש"מ דה"ק אם חוששין לוסתות כמ"ד וסתות  
דאורייתא אסורה, ואפשר שבענין מקור מקומו  
טמא סמך על הברייתא דלקמן ס"ו א', דבהדיא  
מיירי רשב"ג בדם מכה ואמר בזה מקור מקומו  
טמא, ובפרט אי גרסינן דברי רבי ברישא, דנהי  
דלא קאי על דברי רשב"ג, מ"מ מתפרש דפליג  
על רשב"ג בדין ממק"ט, ועי' לעיל סק"ט,  
ומ"מ לא הביא הברייתא כאן כיון שלא זהו  
עיקר חידושו של רבינא, אלא לומר דרבי מודה  
לרשב"ג במה שאמר שוסתות דרבנן, ולזה אין  
מקור מן הברייתא דלקמן.

לשון הברייתא הוואה דם מחמת מכה, פי' תו'  
שיודעת ודאי שגם המכה מוציאה כעת דם,

קאי ארישא, ואמנם כ"מ בסוגיא ט"ז א', דרשב"ג  
סבר מקו"מ טמא, אבל שם מבואר בגמ' דלא  
אשכחן דפליגי רבי ורשב"ג בהדיא בדין ממ"ט,  
וגם כאן משמע דרשב"ג ורבנותו פליגי, ולא  
דמייתי סיעתא מרבנותו לרבי, דמי הם רבותנו  
שאחר רבי שנשנו כאן בברייתא, ועוד דרבי  
מיירי לבעלה, שלזה צריכה נאמנות, ומצי סבר  
דלטהרות ממ"ט, וכ"נ ברש"י ותו' דדברי רבי  
לא קאי לענין ממ"ט, שאין רמז לזה בדברים,  
וניחא בזה שדברי רבותנו לא באו לסייע דעת  
רבי, אלא דקושטא הוא דרבי סבר מקור מקומו  
טהור כדמפרש לעיל ט"ז א', ועמש"כ לקמן  
סק"י דאפשר שרבינא נסתייע מברייתא זו לדעת  
מאי קאמר רבי ט"ז א', ולפ"ז מיושב דגרסינן  
דברי רבי.

שם מאי ביניהו, פי' מאי איכא בין רשב"ג  
לרבנותו הרי גם לרשב"ג טהורה לבעלה,  
והו"ל למימר טומאת הדם איכא ביניהו א"נ  
טומאת ערב של האשה איכא ביניהו, אלא  
שמפרש עולא מ"ט דרשב"ג, דכיון דמודה  
שהאשה טהורה לבעלה, א"כ מ"ט ס"ל שהדם  
טמא, [וכך הקשה רבי לרשב"ג ט"ז א' עי"ש].  
ולכן קאמר דמקו"מ טמא איכא ביניהו, דבהא  
קמיפלגי, ומצינו מאי ביניהו דמתפרש במאי  
קמיפלגי, אבל אין לפרש דקאי ארבי ורשב"ג,  
שהרי רבי לא נחית כאן לדין הדם, וע"כ קאי  
עולא גם ארבנותו, וממילא אין להוסיף דקאי גם  
על רבי.

### ט"ז א' דתניא הוואה דם מחמת מכה כו'

י. ט"ז א' דתניא הוואה דם מחמת מכה אפי' בתוך  
ימי נדתה טהורה דברי רשב"ג, השתא  
ס"ד דה"ק אפי' הגיע שעת וסתה טהורה שתולה  
במכתה, ורבי אומר שאם יש לה וסת חוששת  
לוסתה, וכ"ה לשון הברייתא דרבי מחמיר  
ואסורה ביש לה וסת.

נבראת שם מתחלה, וכל שנברא בו טמא הוא, שמהות הטומאה של הדם הוא כמו מעיינות הזב, דהמקור הוא בדין מעיין שכל היוצא ממנו טמא, ונתחדש בתורה טומאת האשה ע"י ראית דם בהרגשה.

**ופשטות הדברים** דכיון שטיפות לבנות טמאות, וכן דם שיצא לאחר מיתה ודם מכה ודם בחתיכה, יש ללמוד שאינו ענין לטומאת האשה שהוזכרה בתורה, ולפ"ז גם בימי טהור ודם קושי מטמא, דלא קילי מטיפי מרגליות, ואמנם ה' מקום לומר שבימי טהור טיהרה תורה את המקור כולו, וכל היוצא ממנו טהור, אבל בדם הקושי חזינן שבאותו זמן שמקשה אם יצא דם בשופי טמאה, הרי שלא טיהרה תורה את המקור בזמן זה, וא"כ הדין נותן שדם הקושי עצמו לא יגרע משני טיפי מרגליות, וכיון שדימו דם קושי לדם טהור, ש"מ שאין דם טהור משפיע על דין מקור מקומו טמא.

**שוב נראה** דע"כ צריך לחלק בין ימי טהור לדם קושי, דטהרת דם קושי נאמר כלפי זיבה שאינה נעשית זבה, אבל טמאה טומאת נדה, אבל אכתי אין ללמוד מזה שהתורה טיהרה את המקור, אבל בדם טהור שבכל האופנים טהורה, שפיר מפרשינן שהתורה טיהרה את המקור לגמרי, [שו"ר שגם בדם קושי בימי זיבה טהור לגמרי, ולר"א גם בימי טהור טמאה טומאת נדה, וא"כ אין כ"כ הכרח לחלק ביניהם, ולע"כ].

**ולפ"ז מיושב** הא דתנן ע"א ב' ואם נפל מרוקה ומדם טהרה על ככר של תרומה שהוא טהור ואם אתיא כמ"ד מקור מקומו טהור, הו"ל מחלוקת במשנה הקודמת דר' יהודה סבר מק"מ טהור וסתם במשנה זו כר' יהודה, ויש לתמוה א"כ מ"ט לא קי"ל הלכה כסתם, והרמב"ם בפ"ה ממו"מ ה"ד העתיק משנה זו שדם טהרתה כמשקה טבו"י ואם נפל על ככר של תרומה טהור,

ואפשר לפרש דמיירי במעט דם כדרך שיוצא ממכה, וזהו לשון מחמת מכה, דדם מרובה כסדר הוסת אין לייחסו למכה שאין דרכה להוציא כ"כ הרבה דם, שו"ר בתשובת מהר"ם מרוטנברג סי' נ"ג שכתב שתבדוק בנקיים אע"פ שמוצאה דם מהפרוזדור, מ"מ אם תראה דם הרבה שאינו יוצא מהמכה תדע שדם נדה הוא, ושם פי' בדעת תו' שאם מרגשת כאב מהמכה כעת, זה מיקרי שהמכה מוציאה דם.

**שם והכא במקור מקומו טמא קמיפלגי בפרש"י, ובביאור הדברים בזה**

**יא. שם והכא** במקור מק"ט קמיפלגי כו' ודם טמא דקאתי דרך מקור כו', פרש"י וכל דם הבא דרך שם ואפי' אינו דם נדה הוי אב הטומאה כו', פי' שאין זו טומאת מגע אלא טומאת גופו כדם הנדה, אלא שאינו מטמא את האשה טומאת רואה, אלא כפי מגעה ומשאה בדם זה, כמו כל אשה דעלמא, וכל זמן שהוא בלוע היא טהורה, וכשיצא הדם ויגיע לבית החיצון שהוא כביה"ס תטמא במשא הדם, וכשיצא לחוץ תטמא במגעו, ובפשוטו דינו כדם הנדה אף לענין שמטמא בהיסט, וכ"ה פשטות המשנה ע"א א' שמטמא משום כתם, וכ"נ בדם חתיכה כ"ב א'.

**ביאור ענין מקור מקומו טמא, ובדין מקור מקומו טמא בימי טהור, ובדם קושי, ובחזו"א בזה**

**ענין מקור מקומו טמא** מצינו כ"ב א' שדם חתיכה טמא, ומצינו מ"א ב' שדם היוצא דופן טמא, ומצינו במכה שבמקור בשמעתין ובדף ס"ו א', ומצינו במתני' ע"א א' דאף דם הנעקר לאחר מיתה טמא משום דם המקור, ור' יוחנן אמר מ"א ב' שאפי' מקור שהזיע שתי טיפי מרגליות טמאות, והיינו שהמקור הזיע ויצא ממנו שתי לבנות טמאות, וענין הטומאה הזו מחודשת, וכתב הרמב"ן מ"א ב' דגזיה"כ היא שטומאה

המקור, והדין נותן שהדם טמא מפני שבא מן המקור.

### בדין דם שלא בהרגשה למ"ד מק"מ טהור, ובדברי הגרע"א בזה

הגרע"א ז"ל בקמא סי' ס"ב כתב דדם שלא בהרגשה אפשר שהוא טמא אף למ"ד מקור מקומו טהור, והדברים מחודשים, וכבר חלקו ע"ז האחרונים, כ"כ בשם הס"ט והחת"ס והגר"ז, וכן פשוט דלא נתחדש שום טומאה בדם שאינו מטמא את האשה, אלא למ"ד ממ"ט, מיהו אכתי יש לשאול למ"ד ממ"ט איך מטהרין כתמים לגבי נפשיהו, הרי אין ראי' מדלא ארגשה, וע"כ דסמכין שרוב דמים בהרגשה.

### מהיכן למדו דמקור מקומו טמא, ואם דם הטמא משום ממ"ט סותר בנקיים

מקור הדין למקור מקומו טמא לא נתפרש, דהרמב"ן הזכיר גזיה"כ ותו' הזכירו הלמ"מ, ויש להסתפק אם גם בחתך חתיכת רחם הוי אב הטומאה, או דוקא במשקין היוצאין ממנו, ומצינו בגמ' מ"א ב' מקור שנעקר ונפל לארץ, ומשמע דחתיכה מן המקור אינה מטמאה, וכן לעיל כ"א ב' רק דם החתיכה טמא, ולעיל כ"ב ב' אמרו גבי קליפות ושערות שבאין מן המכה שבתוך מעיה, ובכה"ג אע"פ שיוצאין דרך המקור טהורין, שאינם יצירת המקור, ואפשר ששערות אפי' במכה שבמקור לא מיטמאין משום מקור מקומו טמא, דלא חשיבי יצירת המקור אלא יצירת המכה.

נראה פשוט שדם הטמא משום ממ"ט אינו סותר בנקיים, דכל דם שאינו מטמא את האשה הרי הוא כטיפי מרגליות, ולא מסתבר שיחשבו הטיפין כראי', תדע שאפי' דרך דופן הם מטמאין, מיהו צ"ע איך אפשר לדעת בבירור לענין טהרות בכל מראה לובן שאינם באין מן המקור, ובגמ' אמרו בטיפה אחת דמעלמא אתאי, א"כ משמע

ולא נתפס איך זה מתיישב עם מקור מקומו טמא, וכן בה"ג שם כתב דיולדת שטבלה ונעקר ממנה דם בעלייה טהור, כרב מ"ב א', וש"מ דס"ל דבימי טהור אין דין מקור מקומו טמא, ויש לפרש שהתורה טיהרה את המקור וכמשנ"ת, וזה דלא כהרשב"א ל"ה ב' שכתב שגם בימי טהור יש דין מק"מ טמא [וכ"כ גם בשם רבנו יונה], ומתני' ל"ד א' דפליגי בדם טהרה אתיא כמ"ד מקור מקומו טהור, וכבר נתבאר כ"ז בספר אאמו"ר זללה"ה מ"א ב' שנחלקו בזה האחרונים, והביא מהמשניות הנ"ל, והאחרונים השוו לזה דם קושיי (ודם ירוק), ולפמשנ"ת יש לחלק ביניהם.

ובאמת קשה לפרש הפסוק שקראן דמי טהרה, אם הדם טמא לגמרי כדם נדה מכח ממ"ט, ובכל דוכתא קרינן ליה דם טהרה, ואם הדם טמא לגמרי כנדה והאשה טמאה טומאת ערב, למה נקרא שמו דם טהרה, ולכן מיושב לומר שהתורה טיהרה את המקור לגמרי בימים שאחר לידה.

ומן זללה"ה בסי' ק"כ סק"ב כתב שהדעת נוטה שדם טהור ודם קושיי טמאין לעצמן מדין ממ"ט, והקשה שם סק"ג מדם טהרה של מצורעת, שו"ר בשם הס"ט שחילק בין ד"ט שאינו טמא כלל, לדם קושיי ולדם שלא בהרגשה ומראות טהורות דבכולהו הדם טמא משום ממ"ט, ולכאורה פשוט שדין ממ"ט נאמר גם שלא בהרגשה כדמשמע בלשון מקור שהזיע, ומהא דטיפה חיישינן דמעלמא אתאי, וזה לא יתכן בהרגשה, כ"כ אאמו"ר זללה"ה, וכן פשוט שכל מראה הדמים שנחלקו בהם התנאים והאמוראים י"ט ב' כ' א' כגון בדיהה מכאן ועמוק מכאן, ודם ירוק וכמימי תלתן ובשר צלי, מיירי גם בהרגשה שהרי המטמאין היינו בהרגשה, וש"מ דמראה טהור בא מן

שאינן זו טיפה מיוחדת שניכר שיצירתה מן המקור, אלא כזיעה בעלמא.

מן האמור נתבאר, דענין מקור מקומו טמא הוא שטומאת דם נדה של התורה נאמר על כל הנוצר במקור, אלא שלגבי האשה רק כמה מיני דמים טמאים, וזה נלמד מדמיה שני פעמים, וזה שייך רק לגבי טומאת נדה וזבה שלה, וכיון שגם דם שאינו מטמא את האשה דינו כאב הטומאה, ה"ה כל מראה שיצירתו מן המקור טמא, חוץ מימי טוהר.

### בגדר דין מכה המוציאה דם

יב. בגדר דין מכה המוציאה דם, כתב מרן זללה"ה בס"י פ"א דאף באין המכה מלכלך בנגיעה קלה אלא א"כ דוחק קצת וזהו בכלל מכה שמוציאה דם, אבל אם המכה גלודה ובלחץ קל אינה מוציאה דם זהו בכלל מכה שאינה מוציאה דם.

ונראה שאם האשה רואה את המכה בפתח המקור בעינים או במראה, או שהאשה הבודקת רואה את המכה גלושה שאין בה עור ולא גלד זהו מכה המוציאה דם, אע"פ שמקום זה אין בו נימי דם מרובים והבודקת נגעה במקום הפצוע ולא נצבע בדם, אפ"ה כל שמכה זו אין עליה עור ולא גלד זהו מכה המוציאה דם, שכשנוגעין במקום מרגישין כאב של פצע פתוח, ורואין אותה מגולעת, וכל הנדון בעלמא הוא במכות שמשערין אותן לפי הכאב או משמוש העד או ידיעת החולי הזה, אבל כשרואין את המכה בעינים גלושה זוהי מכה שודאי מוציאה דם, שבשעה שנקלף העור ונפצע המקום ודאי הי' שם טיפת דם, וזהו שנמצא על העד, ואח"כ מתמעט הדם ואם ידחקו עליו יוציא הפרשה של מוהל עם קצת מראה דם, וזה תלוי בסוג המכה מכמה טעמים, המקום בגוף וטבע האדם ומשך הזמן, אבל אין ספק שזוהי מכה המוציאה דם,

דהיינו שנימי דם חתוכין ופתוחין כאן, שלא כמות הדם קובעת אלא סוג המכה, וזה עדיף מדחיקה קצת שכתב מרן זללה"ה דהתם לא מיירי כשרואין המקום מגולע.

ומסתברא שאף כשלא ראתה המכה אם מרגשת כאב שהמקום צורב כמכה פתוחה זוהי ג"כ מכה המוציאה דם, כמ"ש אאמו"ר זללה"ה בס"ז סק"ו ד"ה סוף דבר דכל שמרגשת בעצמה שיש לה מכה העלולה להוציא דם סגי אף לענין ז"נ, ונראה דכל שמוצאת על העד מעט דם שמתאים לשפשוף בעור ומרגשת כאב שמתאים לזה חשיב שיודעת שיש לה מכה, וכן אם יש לה פטריה שפצועה הרבה והמקום שורף חשיב שיודעת שיש לה מכה.

הרואה דם מחמת מכה שהוזכרה בגמ' מיירי במכה שבמקור עצמו, דהא מטמאין לדם משום מקור מקומו טמא, וזוהי אין שום אפשרות לדעת ע"י בדיקה אם מוציאה דם, רק להרגיש לפי הכאב ועומק המכה, ובאמת אין הדבר ברור איך יודעים שאין דם נדות מעורב במכה, שהרי הריירית שנמחית בזמן הראיה היא מחוברת לעור הרחם, ואמנם המכה בבשר הרחם, תחת מקום הריירית שנרקמת מבחוץ, אבל אכתי כיון שהמקום פצוע כשיוצא דם המכה יוצא עמו דם הריירית.

ומרן זללה"ה במכתב לרופא נדפס בשו"ת ופסקים הנדמ"ח סי' קס"ד כתב דם הבא מחמת שרט בעור הרחם או פצע בעור הרחם שבצבוץ הדם בא באותו האופן שבא בפצע בשאר הגוף הרי זה טהור, אבל לחץ או דחק שפוצע רק רירית וכיו"ב שאינו מדמם בשאר הגוף לא חשיב דם מכה הטהור, ע"ש, מיהו אין הדבר ברור במציאות שאם יש רירית ע"ג המקום הפצוע כמו על כל המקור, א"כ יוצא גם דם נדות ביחד עם דם המכה. (דיני תלייה במכה נכתבו לפו"ר שעדיין ל"ע בדברי הפוסקים).



## סימן לא

## בענין קטן החולה לענין מילה

שם גמ' אמר שמואל חלצתו חמה כו' ע"ס הגמ' שם גמ' אמר שמואל חלצתו חמה נותנין לו כל שבעה להברותו, פי' דחולשת הגוף שמחמת החום אינה חוזרת לאיתנה עד שבעה, ומסתברא שיש מחלות קשות יותר ששיעור הבראתן יותר משבעה, וכאב שלא הוגדר כחולי א"צ להברותו ומיד כשנפסק הכאב מלין אותו כדאמר יבמות שם, מיהו משמע דסתם חולי כחמה חשיב, ושיעורו שבעה.

לשון "כל" שבעה מרמז מעל"ע, דאל"כ הול"ל נותנין לו שבעה ימים.

שם איבעיא להו מי בעינן מעל"ע, פי' בהבריא באמצע היום אם מלין אותו ביום השמיני בשחרית, אבל הא פשיטא לן שאין מלין אותו ביום השביעי, אע"פ שיש כאן מקצת ראשון ומקצת שביעי, ויש לעי' דבעלמא ימים דקרא אמרינן שפיר מקצתן בתחלה ובסוף, כגון טמא מת שמזה בשלישי ושביעי ונטהר במקצת יום שביעי, וא"כ למה פשיטא לן דיום אחרון כולו בעינן, והמילה למחרתו, וא"כ לצד דלא בעינן מעל"ע דש"מ שמספר ימים קובע, מנלן לחלק בין מקצת יום ראשון למקצת יום אחרון.

וראיתי בספר אאמור' זללה"ה ונראה ללמוד מדבריו דלישניה דשמואל נותנין לו כל שבעה מתפרשים שיעברו שבעה קודם המילה, ולכן לא סגי במקצת יום האחרון דאכתי לא עבר יום השביעי, אבל אכתי צ"ע בסברא מ"ש יום ראשון דסגי במקצתו ויום שביעי בעינן כולו, הרי אם הבריא בתחלת הלילה יש יותר זמן עד שקיעה"ח של שביעי, ועי' בסמוך נד"ה שם

שבת קל"ז א' מתני' קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא, ביאור החידוש

א. שבת קל"ז א' מתני' קטן החולה אין מוהלין אותו עד שיבריא, נראה דעיקר החידוש הוא עד שיבריא וכדשמואל שנותנין לו כל שבעה להברותו, שאם הכונה עד שתחלצנו חמה, הו"ל למיתני אין מוהלין אותו ותו לא, וממילא מובן שכשיתרפא ימולו אותו, ועוד דבשעה שהוא חולה פשיטא שיש בזה חשש פיקו"נ, ועיקר חידוש המשנה הוא שצריך להמתין עד שיבריא, והיינו במה שנדמה לבנ"א שכבר אין חשש פיקו"נ, וקמ"ל להחמיר בפיקו"נ אפי' ספק רחוק עד שיבריא, ויש ללמוד מזה שלא לסמוך על דברי הרופאים בלבד, כיון שבאמת התנא בא להחמיר גם בחשש רחוק, שהרופאים אינם חוששים לו, מיהו בברייתא דתני לודא קרי יום הבראתו ליום שחלצתו חמה, ובמתני' פירשנו דהבראתו היינו החיזוק שלאחר שחלצתו חמה.

והטעם שצריך להמתין עד שיבריא אע"פ שכעת אינו חולה, מ"מ חיישינן שבצירוף חולשת הגוף מהחולי עם חולשתו מהמילה, עלול לבא לפיקו"נ, שכן ביארו הראשונים יבמות ע"א ב' הטעם דבדאית ליה כאב אין מוהלין אותו אע"פ שאינו חולה, דחיישינן שאם ימול מתוך כאבו יבא לידי סכנה, דהיינו שהגוף חלש מפני כאבו ולא יוכל להתגבר על המילה, עי"ש ברמב"ן ורשב"א ובשם הגאון, ויש לפרש דהיינו נמי טעמא דמתני', ולפ"ז יש רמז לדיניה דר"פ שם במתני', ועי' לקמן סק"ג בזה.



ת"ש] דבאמת מהא דבעינן יום שביעי כולו, פשטינן דבעינן מעל"ע.

מיהו להלן [ד"ה ואפשר עוד] הזכרנו אפשרות דלצד שא"צ מעל"ע, אפשר לפרש דכל שבעה דקאמר היינו כדי לראות שרפואתו בטוחה, ובזה שייך מבחן של שבעה ימים ולא מעל"ע, ונפ"מ שאם נתרפא בליל שני מלין אותו ביום ראשון בבקר או במנחה, שיש כבר שבעת ימים של מבחן שנתרפא, ולא משום חולשה, דלזה לא מהני שבעה בלא מעל"ע, ואפי' אם הטעם משום חולשה י"ל דס"ד דסגי בשבעה ימים כמעט שלמים באופן דמשכח"ל שגם ביום השביעי ימולו, ופשיט מתני לודא דבעינן שמיני דוקא, וממילא מסתבר דבעינן גם מעל"ע.

שם ת"ש דתני לודא יום הבראתו כיום הוולדו, מאי לאו כו', יש לעי' מ"ט קתני כיום הולדו ולא קתני ממתינן לו שבעה ימים, שהרי באמת אין זה ענין לזמן מילה של כל קטן, תדע דיליד בית נימול לאחד, וכן איכא למ"ד ביוצא דופן שנימול לאחד, מיהו בזה י"ל שיוצא דופן לא הי' לו ריסוק איברים בלידה, ונראה דבאמת לסימנא בעלמא נקטיה, ללמד שצריך להמתין אחר שנתרפא, ומדנקט סימנא דכיום הוולדו ע"כ שבא לומר דלא סגי במקצת יום שביעי עד שימתין ליום שמיני דומיא דיום הולדו.

ולפ"ז יותר הי' ראוי לפשוט מברייתא זו דבעינן מעל"ע, דכיון דנחית לאשמועינן דלא סגי בשבעה ימים מקוטעין, ובעינן להמתין ליום שמיני, ממילא יש להבין דבעינן מעל"ע, שאין סברא להצריך יום שלם בשביעי ולא בראשון, שהבראות אינה תלויה בימים אלא בזמן.

ואפשר שזו באמת כונת הגמ' לאסוקי בודאי דעדיף יום הבראתו מיום הולדו, כיון דנחית לאשמועינן שימתין לשמיני, אלא דמ"מ יש להעיר מלשון התנא שאמר מרפואתו כמו

בכל מילה מיום הוולדו, דסגי ליה ביום שמיני והתשובה דזיל בתר טעמא כיון דלא סגי ביומי ע"כ אזלינן בתר מעל"ע, וסמך התנא שממילא נבין דלא דוקא כיום הוולדו ממש קאמר.

והרי"ף כתב דאיפשיטא דבעינן מעל"ע, וכתב בנמו"י דכונתו ממאי דמייתנין לה ביבמות, וכ"ה בפי' ר"ח, ולפמשנ"ת לעיל י"ל דבשמעתין ג"כ איפשיטא מהאי ברייתא גופא, והרא"ש כתב להחמיר משום ספק נפשות, וש"מ דס"ל שנשאר הדבר ספק.

ואפשר עוד דלצד דלא בעינן מעל"ע אם הבריא בלילה מלין אותו ביום השביעי אחר חצות, או סמוך לשקיעה"ח, דכיון שהיה בריא ביום הראשון משחרית וביום השביעי רובו חשיב שפיר כל שבעה, [ועי' לעיל ד"ה מיהו להלן בטעמא דמילתא], ומברייתא שמעינן דלעולם בעינן יום שמיני ואיפשיטא בעיין קצת דביום שביעי עצמו בעינן יום שלם, ואכתי י"ל דבשמיני לעולם מותר, ודחי דלעולם בעינן מעל"ע, וכונת התנא שנזכור בכיום הוולדו דלא סגי במקצת היום, וממילא נבין דבעינן מעל"ע וכמשנ"ת לעיל.

**שבת קכ"ט א' אמרי נהרדעי חיה שלשה שבעה ושלשים, אם ימים אלו מעל"ע**

ב. שבת קכ"ט א' אמרי נהרדעי חיה שלשה שבעה ושלשים, בפשוטו יש ללמוד מסוגיא דלקמן קל"ז א' דימים אלו הם מעל"ע, דכל ששייך לחולשא של חולי השיעור מעל"ע, ואמנם התם מיירי כשכבר הבריא ויהבינן ליה שבעה ימים להתחזק, אע"פ שאין מחללין עליו את השבת בימים אלו, מ"מ יש להשוות חולי הלידה לענין זה דהשיעור מעל"ע.

ובתו' גיטין ח' ב' ד"ה אע"ג כתבו ודוחק לומר דמעל"ע בעינן והא עובדא הואי תוך ז' של

מעל"ע, ולכאורה לענין עיקר הדין אם השיעור מעל"ע לא מתאים לומר דוחק, אבל לומר דמיירי כגון שנולד ביום ועדיין לא עברו ז' מעל"ע, ע"ז נופל לשון דוחק, דסתמא דמילתא שבכל ענין אמר נשאל לאמו, ולא שאל מתי נולד ולא הזכירו בגמ' פרט זה, ולכן אין לדייק מהתו' דלא בעינן מעל"ע, אבל ממה שלא אמרו במוחלט דמעל"ע בעינן ודוחק לאוקומה במעל"ע, משמע שג"ז לא פסיקא להו, וראיתי בבהגר"א סי' תרי"ז שציין לדברי הרא"ש ב"ק פ"ז סט"ו דפשיטא ליה שהשיעור מעל"ע, ושגם התו' לא אמרו במוחלט, שו"ר במ"ב סי' ש"ל סק"י שהביא כמה ראשונים דמשערין במעל"ע, וכ"כ הריטב"א בשמעתין בשם תו' ושהוכיחו כן מההיא דעירובין וסיים דלפי' ר"ח בההיא דעירובין לא בעינן מעל"ע, וזה צ"ע דנהי דראי' ליכא אבל משמעתא דמילה קל"ז א' יש ראי', בין אם הכריעו בגמ' בודאי או מספק, ואע"פ שבמילה אמרינן שב ואל תעשה, מ"מ אחתי חשיב ספק בביאור הלשון אם הכונה מעל"ע, ויש להחמיר בפיקו"נ, וכ"כ במ"ב סי' תרי"ז.

מיהו פשוט דג' מעל"ע של יוהכ"פ היינו כשכבר צריכה לאכול, אבל אם נשלמו ג' מעל"ע בליל יוהכ"פ אסור לה לאכול, שאין שום צורך פיקו"נ באכילה זו, שהרי אכלה קודם שקיעה"ח ואין זה נקרא תענית להתיר חילול יוהכ"פ בזה, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה ע"ד המ"ב בפשיטות דכונתו כשכבר צריכה לאכול, ואפשר דדוקא במתענה יש להתיר, כגון בחצות היום, או מעט קודם לכן להצריכות לכך.

### יבמות ע"א ב' ר"פ אמר כגון דכאיב ליה עיניה כו', ובדין צהבת

ג. יבמות ע"א ב' ר"פ אמר כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא ואיתפח ביני וביני, פי' שבזמן הכאב אין מלין, אבל לא מיקרי חולה להצריכו שבעה ימים, ופי' הרמב"ן דליכא סכנה בכאב זה כשלעצמו, אבל בצירוף הכאב של העין עם הכאב של המילה יש לחוש לסכנה, ולכן גם בכאב מועט יש להמתין, אבל א"צ להברותו אחר הכאב הזה, כי לא היה חולה ממש.

ויש לעי' מגליה לר"פ הא, וגם הלשון משמע שאינו מחדש ד"ז רק הא דמוקים לה לברייא בהכי, אבל עיקר הדין ידוע, ואפשר שדין הכאב כדין שבעת הימים שנותנין להברותו, לאחר שחלצתו חמה, דחזינן שאע"פ שאינו חולה באותן שבעת הימים, אבל הוא חלש מחמת החולי שהיה לו ונתרפא ממנו, וזה מצטרף עם מעשה המילה ויכול לבא לידי סכנה, מזה יש ללמוד דזמן כאב מכה או עין, ג"כ כמצב של חולשה, ואין לצרף לו כאב המילה בשעה זו.

והרמב"ן הביא בשם הגאון שדימה כאב העין ללא נבלע בו דמו שבת קל"ז א', שבשניהם הטעם משום חולשא שבצירוף המילה איכא סכנתא, מיהו זה קשה דענין נבלע בו דמו הוא מפני שמקצת הדם שיצא

הרמב"ן בתוה"א למד משמעתין לענין יוהכ"פ שג"כ השיעור ג' ז' ול' ודחה דברי השאלות שהשיעור ל' יום, דליכא למילף מנעילת הסנדל, ולכאורה יש לחלק דלגבי אכילה חשיבי כו"ע צריכה אני, ול"ד לשאר דברים שעושין ליולדת טפי מכל אדם, אבל אכילה זה צורך ידוע, ויש להשוות ז' לג' בזה, שהרי הוזכרו מניקות לענין יוהכ"פ, וחיה תוך ז' אינה בכלל מניקות אלא בכלל סתם חיה, ולמעשה באינה אומרת כלום בכל ענין מאכילין אותה, דדוקא אמרה א"צ אני אין מחללין עליה את השבת, או כשחברותיה אומרות שא"צ והיא שותקת, כ"כ במ"ב סי' תרי"ז סק"י א, והנדון בדברינו לחשבה כתוך ג' לכל דבר.

טומטום שנקרע מבואר בגמ' שמלין אותו מיד, יבמות ע"א ב', וש"מ שטיפול הקריעה אינו כחולי, ואפשר שתלוי לפי הענין, שיש קריעה שמתגלה בקל, ומ"מ יש ללמוד מזה שלא כל חבלה משויא ליה כחולה.

### בדין אחזתו חמה

ד. בירושלמי יבמות פ"ח ה"א אמר שמואל אפי' אחזתו החמה שעה אחת ממתינין לו עד שלשים יום, ולכאורה באחזתו חמה שעה אחת לא נחלש כ"כ, נובירושלמי בשבת ל"ג שעה אחת, אבל כיון שלא הוזכר שחלצתו חמה, לכן מסתבר לקיים גירסא דיבמות, וגם שיעור ל' יום הוא שיעור גדול מדאי, ואין לומר שהוא ט"ס כיון שבסוגיא דנו באותן ל' יום מה דינו לענין תרומה, והועתק לשון זה גם בשבת, ועי' שבת קכ"ט א' דיולדת כל ל' יום היא כחולה שאין בו סכנה לענין אמירה לנכרי, ואפשר דס"ל להירושלמי דכל ל' יום הוא כחולה שאב"ס ואין מלין אותו, וצ"ע.

לפעמים יש לתינוק חום, ואין ניכר בו שום חולי, ורק ע"י המודד ניכר החום, ואח"כ חלצתו חמה, ושמעתי מאמור"ר זללה"ה דהיכא שלדעת הרופאים לא הי' כאן חולי, יש להקל שא"צ להמתין שבעה ימים, כיון שהחום הוא ניכר רק ע"י המודד, וצ"ע מה היא מדת חום שנקרא אחזתו חמה, דחום מעט יותר מהרגיל, בודאי אין להצריך בו המתנת שבעה ימים, מיהו בזמן החום יש להחמיר דלא גרע מכאב העין.

כתב ב"י סי' רס"ב בשם מהרי"ק שאם חלצתו חמה ובתוך השבעה ימים חזרה מעט חמה או חולי מעט, צריך לחזור ולמנות שבעה ימים, ואע"פ שהחולי השני לא נחשב חולי כל גופו, מ"מ בתוך השבעה ימים לחולי הראשון גם חולי מועט מגלה שלא נתרפא מן הראשון, ומצינו כע"ז בזב וזבה שמונין שבעה ימים לראות

במילה עלול לסכנו, ולא משום חולשא, אלא זה ענין מיוחד בדם, ואין ללמוד מזה לכאב העין.

ומ"מ יש ללמוד מדברי הגאון שמיד שנבלע בו דמו יכולין למולו, וכ"נ בלשון הגמ' המתני עד שיבלע בו דמו, ולא הצריכו עוד שבעה אח"כ, ולשון הרמב"ם פ"א הי"ז אין מלין אותו עד שיבלע בו דמו כו' מפני שזה חולי הוא, אבל אין כונתו חולי גמור להמתין שבעה, ויש ללמוד מזה לתינוק צהוב שא"צ להמתין שבעה משחזר מראה אדמיותו למקומו, וכ"ה לשון הטוש"ע סי' רס"ג ס"א ואין מלין אותו עד שיפול בו דמו, וש"מ דמיד שנבלע בו דמו מלין אותו, מיהו יש מצב שהצהבת חזקה ביותר, ומוגדרת כחולי שצריך להמתין שבעת ימים לאחר שנסתלק החולי.

כתב הנמו"י דכאב גדול בעינים דינו כחמה שצריך שבעת ימים, שהרי כאב עינים חמור מחמה, דשורייקי דעינא בלבא תלו, ומקורו בריטב"א, והובא ברמ"א יו"ד סי' רס"ב ס"ב, ויש להעיר שאין הדבר תלוי כמה החולי מסוכן, אלא כמה הגוף חלש לאחר החולי, ובזה י"ל דחמה חמירא מכאב עינים גדול, אע"פ שכאב עינים מסוכן יותר, דלענין חולשת הגוף חמה מחלישה יותר, מיהו נראה דודאי מתני' כוללת כל החלאים, וקתני עד שיבריא פי' שיהא בריא וחזק כמשנ"ת לעיל סק"א, ואין לנו שיעור בריאות פחות משבעה ימים.

וכתב הש"ך בסי' רס"ב סק"ד דשיעור חולי גדול הוא חולי שמחללין עליו את השבת, ולפמשנ"ת יש חולי שמחללין עליו את השבת מפני שעלול להתפתח לפיקוח נפש, אבל עדיין אין זה משפיע על חולשת הגוף, כיון שלא חלה כל גופו, אלא שעלול לחלות, אבל לא מצינו בפוסקים חילוק זה.

ב. היה חולה גמור, כגון שהיה לו חום גבוה, או כאב עינים גדול, כיון שהיה חולה גמור, צריך להמתין שבעה ימים מעל"ע משנסתלק החולי, ובזה חידשו בגמ' לחוש לחשש רחוק, כמשנ"ת לעיל ריש סק"א ע"ש. – חולה גמור היינו שמחליין על חולי זה את השבת, מיהו יש חולאים שמחליין עליו את השבת מחשש שמא יתגבר החולי, ובכה"ג א"צ להמתין שבעה.

ג. קטן שלא נבלע בו דמו, ממתנין עד שנבלע בו דמו, ומלין אותו מיד, וכן הדין בצהבת שאינה בגדר חולי, שמשחזר מראהו מלין אותו מיד, מיהו יש צהבת שמגיעה מחולי ולא רק שלא נבלע בו דמו, ובזה צריך להמתין ז' ימים כדלעיל דין ב'.

שנתרפאו, ודי בטיפה כחרדל להצריכם עוד שבעה נקיים.

שמעתי מאמו"ר זללה"ה בשם מרן זללה"ה שמשקל התינוק אינו קובע לענין מילה, והכל לפי הענין, יש שמשקלו מועט והוא בריא, ויש שמשקלו יותר מפני שהוא ארוך, ובאמת הוא כחוש.

ה. דינים שנתבארו.

א. קטן שיש לו כאב אפי' בעינים או חולשה אין מוהלין אותו עד שיבריא, דאע"פ שהחולי אינו מסוכן, אבל בצירוף המילה יכול להסתכן, וא"צ להמתין לאחר שנתרפא, ועמש"כ סוסק"ג דמשמע מטומטום שנקרע שלא כל חבלה דוחה.

## סימן לב

## בפרק שילוח הקן

## קל"ח ב' הערות במתני' ר"פ

א. קל"ח ב' מתני' שילוח הקן, פי' מצות שילוח שנאמרה בקן, והי' ראוי לומר שילוח האם דשילוח האם לחוד לא משמע מידי, לכן קיצרו בלשון וקראו מצוה זו שילוח הקן.

שם חומר בכיסוי הדם משילוח הקן, יש לעי' מה ענין זל"ז להעמידם זה לעומת זה ולשנות חומר, וי"ל דכיון דבכיסוי הדם כתיב אשר יצוד ציד חיה או עוף, הי' מקום לדמותו לשילוח הקן שנאמר בשאינו מזומן, וקמ"ל דכיסוי הדם אפי' במזומן, וכדמרבין ליה מקרא דציד, ואולי הי' מקום ללמוד להשוות חיה לעוף לשילוח, כמו בכיסוי הדם.

הקשו בתו' נדפס קל"ט ב' מ"ט לא קתני שכיסוי הדם נוהג בין בזכרים בין בנקבות, וי"ל דכיון שהבנים זכרים ונקבות לא ניחא ליה להאריך, ועוד דפשיטא שהרי מעלת אם רק בגלל היחס לבנים, וזה לא שייך בכיסוי הדם, וזה בכלל תירוץ הרשב"א דאיכא קורא זכר, שו"ר ברמב"ן שהחילוק בין אב לאם שייך רק כשהנדהן אם חוששין לזרע האב לקשר שלו עם הבנים, אבל כיסוי הדם שהנדהן לגופו בלבד, אין מקום להזכיר חילוק בין זכר לנקבה.

## בביאור לשון מזומן

שם ואינו נוהג אלא בשאינו מזומן, לשון מזומן נאמר כלפי יקרא דמשמע מקרה, והמזומן ברשותו זהו היפך לשון מקרה, וכן הוזכר לשון זה בגמ' קל"ט ב' קמ"א ב' כי יקרא פרט למזומן, וכ"ה בספרי, ומה ששנינו קל"ט ב' כי יקרא במאורע לפניך, אין זה סותר פשטות הפסוק

דפרט למזומן, ועי' בסמוך, ובוזה מיושב דנקט לשון מזומן ולא נקט לשון בעלות, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה דנקט הכי משום דמשכח"ל בעלות הקדש ואינו מזומן, ולפרש באיזה אופן איצטריך מיעוטא דמוקדשין.

ולכאורה מעיקר הפסוק דכתיב לא תקח האם יש לדקדק דמיירי באופן שאין האם שלו, שאם היא כבר שלו וא"צ לקחתה, א"צ להזהיר שלא יקחנה, שגם כשמשלחה היא שלו, וכן הביצים שלו בלא זכיה נוספת, ולא שייך לומר בהם שאסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהם, כדאמר קמ"א ב' ביוני שובך, שמצד האם הם כבר שלו, ולפי"ז א"צ כי יקרא פרט למזומן, אע"פ שהאמת כן דכי יקרא הוא ההיפך של מזומן, מ"מ מעיקר הפרשה ידענן דמזומן פטור, ועוד שהעופות שברשותו והוא מגדלם אין נטילתו אכזריות כלל, שזהו גידולם ומזונותם עליו, ואפשר דהיינו דמפרש בברייתא שם ת"ל כי יקרא במאורע לפניך, שהרי א"צ פסוק לענין מזומן שפטור.

## בדין האם שלו והבנים הפקר או איפכא

בדין שאינו מזומן הדבר פשוט שאם האם שלו והבנים הפקר או שהבנים שלו והאם הפקר דפטור משילוח, שלא חייבה תורה אלא כי יקרא שהכל אינו מזומן, וכבר כתבנו דא"צ פסוק דכי יקרא לפטור מזומן, שאם האם שלו לא שייך לומר לו שלא יקח האם, ולא שלח תשלח את האם, וממילא אין אופן זה בכלל הפסוק, דכיון שכאשר הוא לוקח את האם נהג כשורה, בטלה כל המצוה הזו, וכן כשהבנים כבר שלו וא"צ

האפרוחים והביצים, וכבר נתבאר שזה פשוט בלא שום פסוק שא"צ לשלח את האם כשהיא שלו, וכי מפני שהטילה ביצים יפסיד אותה.

### שם כגון אווזין ותרנגולים שקננו בפרדס, בפירש"י, ובהא דנקט פרדס

שם איזהו שאינו מזומן כגון אווזין ותרנגולים שקננו בפרדס, פירש"י שמרדו ויצאו מן הבית, ובברייתא קל"ט ב' ביארו דלפניך לאתויי שהיו לפניך ומרדו, דהי' מקום להתיר שהוא תופס את שלו שמרדו, וזהו ששנינו אווזין ותרנגולין שידוע שאינם באין מן ההפקר אלא שגדלו בבית ומרדו.

שם שקננו בפרדס, לכאורה אין מקום הקן קובע, שהרי יוני שובך אפי' מקננין בשובך המשמר את הביצים חייב בשילוח, כמבואר לקמן קמ"א ב', ואם לא מרדו אפי' קיננו בפרדס פטור, אלא אורחא דמילתא קתני שכשמעמידין הקן בפרדס ולא בבית ש"מ שהם מרדו, ומיירי באופן שנתייאשו הבעלים מהן, אבל אין הכרח מכאן שכל תרנגולין שבפרדס הוי יאוש בעלים כזוטו של ים, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שכתב דרבותא גדולה היא דקמ"ל דכזוטו של ים דמי, וכנראה נקט דמתני' אשמועינן שודאי הפקר הם, ולכאורה אין ללמוד ממתני' דיני הממונות אלא דכשאינם שלו מפני שאבדו והלכו לפרדס חייב בשילוח.

שם וכן יוני הרדסאות, נראה דיוני הרדסאות יש בהם משום גזל גמור, שאינם כיוני שובך שאינם קשורין לבית, אבל יוני הרדסאות אע"פ שפורחות למרחוק, אפ"ה כאווזין ותרנגולין חשיבי כיון שהם קשורין לבית, וזהו מה שהוסיף התנא וכן יוני הרדסאות, וכן בשבת קנ"ה ב' תנן ואין נותנין מים לפני דבורים ולפני יונים שבשובך, אבל נותנים לפני אווזין ותרנגולין ולפני יוני הרדסאות, וכן בביצה כ"ה א' אמרו

לקחת אותם, אין מקום לומר לו שלח תשלח את האם, ואין לומר שהאיסור לתופסם בבית אחת, שהרי לקחת את האם ולהניחה בביתו ואח"כ לקחת את הבנים ג"כ אסור, וש"מ שהאיסור לזכות בשניהם, וליטול את האם ולשלח את הבנים ג"כ אסור.

ובמנח"ח מצוה תקמ"ה אות ב' הביא ראי' דאם מזומנת פטור מדלא מוקמינן מוקדשין בהקדיש את האם ומצאוה רובצת על ביצי הפקר, וש"מ דבחולין ג"כ פטור כה"ג, והא דאמרינן קל"ט א' אלא דאגבהינהו לאפרוחים ואקדשינהו והדר הדרינהו האי אפי' בחולין נמי לא מיחייב כו' אלא דאגבהינהו לאם ואקדשה כו', דמשמע לכאורה דאף לבתר דידעינן שאם הבנים שלו פטור, אכתי י"ל דכשהאם שלו חייב, לאו מילתא היא שזו קושיא אחרת לגמרי דבנטל האם מיירי בנטלה באיסור והקדישה, ואין זה ענין לנדון כשהאם מזומנת לו בהיתר, דבנטלה באיסור ולא הקדישה פשיטא שלא פקע ממנו חיוב שילוח, ובזה ס"ד דמוקדשין פטור, והשיבו שבזה גם במוקדשין חייב, אבל לא הזכירו בגמ' אפשרות שהאם היתה שלו בהיתר ואח"כ רבצה על ביצי הפקר, דבזה פשיטא דפטור, ודכוותה ונטל את הבנים והחזירן מיירי בהיתר.

והראוני לשון הנמו"י קמ"א א' דכי יקרא פרט למזומן אבנים קאי דקן לא מיקרי אלא האפרוחים או הביצים ולא חיישינן לאם אם היא מזומנת או לאו, וכ"ה לשון הר"י שם, ונראה דאין כונתם דאם מזומנת חייבת, אלא להדגיש דאע"פ שהאם אינה מזומנת פטור, ומצינו בנטל האם באיסור שנשאר בחיובו כדאמר קל"ט א', ובבנים כה"ג פטור, אבל פשוט שאין מצות שילוח בהאם שהיא שלו בהיתר, וכ"כ רש"י ע"ח ב' כי יקרא פרט למזומן כלומר אף שלו אינו חייב בשילוח, ואע"פ שהזכיר דקן היינו

דיונה הרדסאות כאוויזין ותרנגולין וא"צ זימון, וכן לענין צידה בשבת יוני שובך חייב ויוני הרדסאות פטור, בתוספתא דשבת פ"ג ה"ד.

### שם עוף טמא כו'

ב. שם עוף טמא פטור מלשלח, פי' כשרובץ על ביצים שלו, וזה ממעטינן מצפור כברייאא ובסוגיא קל"ט ב'.

שם עוף טמא רובץ על ביצי עוף טהור כו', למאי דאמר אביי בגמ' ק"מ ב' דבטהור וטהור במין אחר חייב, מובן מה ששנינו בטמא פטור, אבל אם בטהור ששניהם בר חיובא פטור כ"ש בטמא, ובגמ' דחינן דילמא בקורא, פי' שהוא עוף טהור ודגירתו יפה גם על אינו מינו, ובדידיה איצטריך לאשמועין דכשרובץ על הטמא פטור מלשלח, (ובספרי מסיים בה עד שיהיו כולם מין אחד, וזה דלא כתלמודן).

### בטעם דביונה רובצת על של יונה פשוט דחייב, וביאור הדברים בלישנא דקרא

ומבואר בגמ' שם שהנדון ברובץ על אינו מינו בטהור וטהור כיונה ותסיל דמין יונה הוא כדאמר לעיל ס"ב א', אין החסרון מפני שלא ילדה ביצים אלו, דלענין זה ודאי חייב, אפי' נטל מתרנגולת אחת ונתן לפני חברתה, דכיון שדגירתה מושלמת, האם רובצת קרינן בה, והנדון באינו מינה הוא מפני שאינה רובצת עליהן כראוי כמו במינה, ובזה אמרו שקורא דגירתו מושלמת גם על אינו מינו ולכן חייב.

ומהא דמיבעיא ליה לר"ז רק ביונה ותסיל, ש"מ דביונה ויונה פשיטא ליה דחייב אע"פ שלא היא ילדתם, וכ"מ בפסחים נ"ה ב' דתרנגולת שמתה מושיבין אחרת תחתיה ודגירתה שלמה להוציא מהן אפרוחים, וכן מה ששנינו שם מושיבין שובכין לתרנגולים פרש"י שנותנין ביצים תחת התרנגולת להתחמם לגדל אפרוחים,

ומבואר שלוקחין ביצים מן השוק ונותנין אותן תחת התרנגולת והיא דוגרת עליהן, וכ"מ בביצה ז' א' שלוקחין ביצים מן השוק לגדל מהן אפרוחים, עיי"ש, ובזה פשיטא לן דחייב, כיון שדגירתו שלימה, שבמינה היא מתקשרת לגדלם כביצים שלה.

מיהו עיקר הדבר מחודש דקרא כתיב והאם רובצת, לא תקח האם, תשלח את האם, ובכולהו על האם הרובצת בלבד קאי, וא"צ להיות האם המולידה אותם, והרי ענין שילוח הקן פירשו שהוא כמו אותו ואת בנו שהוא השמדת כל המין, ומה שייך ענין זה בביצים של עוף אחר, והמלבי"ם כתב שמצינו שם אב ואם על המגדל והמלמד, ובלא תבשל גדי בחלב אמו כתב הרמב"ן שכל מניקה תקרא האם, אבל מ"מ כאן זה מחודש שהענין של לא תקח האם על הבנים מלמד על רחמנות, כמו פן יבא והכני אם על בנים (וכתיב קורא דגר ולא ילד, הרי דביצירת הביצים בגופו תליא מילתא, והתם בזכר כתיב, מיהו התם הוא נוטל את הביצים מהקן של אחרים ונוטלן לעצמו לגדל מהם אפרוחים).

ונראה מזה שאין לעופות רגש יותר לביצים שהם הטילו, והרגש נוצר מהדגירה בלבד, ואף שיתכן שלא תדגור על ביצים אחרות, אבל אם הצליחו להחליף לה הביצים אין לה חילוק בין ביצים שלה לאחרות, שאין רגש נפש עובר דרך הביצים, וכיון שניתן לאם רגש מן השמים כדי לדגור ולקיים את המין, הרי הנוטל אם על הבנים מתאכזר וגם משמיד המין, ומזה הבינו חז"ל דאם דקרא קאי על הדוגרת, שהיא כמייצרת את הולד, וקרי לה אם על שם הגידול, מיהו מלשון אם ממעטינן זכר, כיון שכח הדגירה בנקבה, ובאו"ש בשם הרמב"ם פי' דכיון שרביצת האם גרם לה שלא תברח, אינו ראוי ליטלה, שהרי מסירותה ואהבתה



מקורא דר"א, והתם הרי בזכר מיירי, ולכאורה לפי צד זה ממעטינן זכר מגזיה"כ ולא מפני שדגירתו גרועה משל נקבה.

### שם קורא זכר ר"א מחייב וחכמים פוטרינן, בקושיית הגמ' פשיטא זכר תנן

ג. שם קורא זכר ר"א מחייב וחכמים פוטרינן, בגמ' אמרינן דבקורא נקבה אף רבנן מודו דחייב, והקשו פשיטא זכר תנן, ויש לעי' מאי קושיא הרי קורא עוף טהור הוא וחייב בשילוח, ולכן לא מצי למיתני בקורא סתם וחכמים פוטרינן, וא"כ י"ל דבאמת גם קורא נקבה שרובצת על שאינו שלה פטור לרבנן, והא מדקתני זכר לאשמועינן דברובץ על שאינו שלו מיירי, ואין זה פשיטא דנקבה על שאינו שלה חייב, מיהו אם נפרש דקורא זכר איצטריך לאשמועינן בביצים שלו דחייב, א"כ פשיטא דנקבה לכו"ע חייב.

ונראה דפשיטא לן שהתנא לא נחית לחלק בין שלו לאינו שלו, דכיון דיונה הרובצת על ביצי יונה אחרת חייב, ש"מ שא"צ שיהיו הביצים מגופה, וכיון שכן שהתנא שונה קורא זכר א"א לפרש דה"ה נקבה, שהרי דגירתו של הקורא עדיף מיונה על ביצי תסיל, ואפי' מיונה על ביצי יונה שאינם שלה, דסתמא אינה דוגרת אלא על שלה, אבל קורא בטבעו נוטל ביצים שאינם שלו ודוגר עליהם, ולכן פשוט לגמ' דזכר דקתני הוא כדי לאשמועינן רבותא בזכר טפי מנקבה, ואף כששניהם רובצים על ביצי עוף אחר ולכן רק לרבותא דר"א שייך לשנות קורא זכר, ולא לאשמועינן דברובץ על שאינו שלו מיירי, ובזה זכר ונקבה שוין, והשתא שפיר הקשו פשיטא זכר תנן שיש בו רבותא טפי, וממילא נשמע דלא פליגי אלא בחידושא דזכר הא בנקבה כו"ע מודו.

ולפ"ז אם איתא דבנקבה נמי פליגי הו"ל למיתני קורא סתם, וממילא נבין דבקורא שדגר

לגדל המין דבר שראוי לתמוך בו, ואינו בדין שתפסיד ויתפסנה בגלל זה, ולכן לאחר ששלחה יכול לחזור ולתפסה, [מיהו בפשוטו נמי ניחא שהאכזריות רק כאשר היא רובצת על הבנים, כמו אותו היום ואת בנו למחר], ולפי דבריו ג"כ ניחא שאינו תלוי בגידול הביצים בגופה, ומהא דיש חיוב שילוח גם בשני מינים כקורא ויונה או כיונה ותסיל חזינן שהכל בגלל רגש הצער של הדוגרת ולא בקיום המין.

ואפשר דהו"ל למיכתב והיא רובצת כיון דקאי על הצפור שזהו הקן שלה, או והצפור רובצת, והשתא דכתב והאם רובצת מתפרש כך, כי יקרא קן של עוף טהור ויש בקן אפרוחים או ביצים טהורות, והמגדלת רובצת עליהם, [ולשון אם לאפוקי זכר], ועוד שהסדר הנכון לכתוב תחלה קן צפור והאם רובצת על האפרוחים וגו', והשתא מתפרש קן של צפור שיש בו רק אפרוחים או ביצים, בלי קשר לאם שילדתן, ובתור הכי מפרש והאם רובצת, דזה דבר שמתחדש לאחר שנשלם המציאות של הקן שיש בו אפרוחים או ביצים בלבד.

וראיתי בפ"י הר"י מלוניל והנמו"י שכתבו לדייק מדלא כתיב רובצת על אפרוחיה או על ביציה, ש"מ דאפי' ביצים של עוף אחר טהור חייב, ולכאורה לשון הכתוב פן יבא והכני אם על בנים ואם על בנים רוטשה, וה"נ לא תקח האם על הבנים, ודכוותה קאי על הקן שיש בו אפרוחים או ביצים דכתיב ברישא, ובפשוטו כיון דקרי לה אם אלו בניה וא"צ להזכיר ביציה ואפרוחיה, ובלא"ה בניה שייך טפי לומר בבע"ח, ולשון ביציה ואפרוחיה שייך טפי לומר בבעלות דליכא בבע"ח.

לקמן ק"מ ב' אמרינן דילמא בקורא [נקבה] דפשיטא לן שחייב בה על ביצי עוף טהור, ולכאורה אין מקור לחייבה טפי מאחריני אלא

ומביאם לקינו, וכן שמענו שיש עוף שגונב ביצים ומוסיפם לקינו, והוא הנקרא פרדי"ץ בלע"ז, אבל עוף הנקרא קוק"ו בלע"ז והוא טמא אינו דוגר אלא נותן ביציו בקיני אחרים שידגרו עליהם.

**ק"מ ב' בעי ר"ז יונה על ביצי תסיל כו'**

ד. ק"מ ב' בעי ר"ז יונה על ביצי תסיל מהו תסיל על ביצי יונה מהו, מבואר דיונה על ביצי יונה אחרת פשיטא ליה דחייב, וכ"כ בתורת חיים ובמנח"ח וכ"מ מכפל הלשון דדוקא בהני מיבעי ליה, וכבר נתבאר הענין לעיל סק"ב שדרך התרגולת לחמם כל ביצה שמניחין תחתיה, עי"ש, ועיקר הדבר שא"צ ביצים ואפרוחים שהיא הטילתם מבואר מקורא נקבה דחייב לכו"ע, אע"פ שלא הטילתם.

**שם אמר אביי ת"ש עוף טמא כו' אם הלכתא כאביי, ובראשונים בזה**

שם אמר אביי ת"ש עוף טמא כו' דלמא בקורא, נראה דאביי לא חידש כאן לר"ז כלום, שהדיוק ממנתי" פשוט, אלא שר"ז שנסתפק סבר דממנתי" אין הכרע דחייב, דאיכא לאוקומה בקורא, [נועי' בסמוך מש"כ ליישב למה לא שנינו עוף טהור על טהור אחר, וכ"ש טמא], ואביי פליג עליה, ולשון דילמא בקורא בא ליישב מאי ס"ד דר"ז דמספק"ל, וכיון שכן הו"ל הלכתא כאביי דבתרא הוא, אבל הרי"ף השמיט בעיא דר"ז, וכן הרא"ש, ואפשר דס"ל דלא שכיחא שירבוץ על ביצי עוף אחר, א"נ סתם ממנתי" דממעט רק עוף טמא על ביצי עוף טהור מתפרשת כדאביי, והרמב"ם והרז"ה פסקו דחייב לשלח מספק ואינו לוקה, וכתב הטור דהכי מסתברא, אבל מ"ש בתחלה שפטור אינו מתיישב.

ונראה דמסוגיא דלעיל ק"מ א' דמפרש טעמא דעוף טמא פטור מדכתיב צפור, ש"מ

ולא ילד מיירי, א"נ ליתני קורא שדגרה ר"א מחייב וחכמים פוטרין, ולהכי פריך פשיטא, ומשני מהו דתימא להודיעך כחו דר"א קמ"ל.

**בפרש"י ובפי' תו' ע"ח ב' בטעם דזכר דעלמא הרובץ על ביצים שלו פטור**

בגמ' אמרינן דזכר דעלמא הרובץ על ביצים שלו לכו"ע פטור, ופרש"י דמדכתיב אם ממעטינן ליה, אבל מהא דר"א ג"כ ממעיט זכר דעלמא, ש"מ שאין דגירתו מושלמת כמו של הנקבה, ורק בקורא ילפינן מקרא שדגירתו חשובה כשל נקבה, ובתו' ע"ח ב' ד"ה מה כתבו דמדכתיב שלח תשלח את האם לבתר והאם רובצת, משמע ליה אם דוקא, דאם והאם רובצת הוא אורחא דמילתא, הו"ל לסיומי שלח תשלחנה.

ואפשר דלקושטא דמילתא קורא זכר דקתני בא להשמיענו אף כשרובץ על ביצים שלו, שג"ז נלמד רק מקרא דקורא דגר, ובזה הרי פשיטא דנקבה חייב, ואמנם מהאי קרא שמעינן גם ביצים שלקח מאחרים כדכתיב ולא ילד, אבל מתני אתיא לאשמועינן גם בשלח, ושפיר פשיטא דאין נקבה בכלל, לא בשלה ולא בשל אחרים, דהא זכר בשלח נמי מיירי.

ולפ"ז מיושב טפי מה שריבתה תורה קורא שגוזל מאחרים לרחם עליו בשילוח, אבל כיון שהוצרכה לרבות קורא זכר כשרובץ על ביצים שלו, ממילא נתרבה גם כשרובץ על של אחרים.

עמש"כ לעיל סוסק"ב דמספק"ל לר' זירא דרבנן ילפי מקרא דקורא דגר לחייב קורא נקבה, אע"פ שקורא זכר דמיירי ביה קרא דקורא דגר, פטור משילוח.

הא דקורא דוגר על ביצים שאינם שלו, משכח"ל שמגרש את האם מקינה, או שנוטל הביצים

למשוך אפרוחים אחריו, ומהר"י קרא פירש לשון ערימה חמרים חמרים מתרגמינן דגורין, שאוסף ערימות שאינן שלו, וכנראה משמע להו מהפסוק ובקעה ודגרה שהדגירה לאחר שבקעה הביצה, ולשון התרגום שהקורא אוסף ביצים שאינם שלו ומחמם אפרוחין שלא ילכו אחריו וניחא בזה שהדגירה על האפרוחין לאחר הבקיעה, ואולי זה מלשון מגורים, אבל אם כפרש"י שדגר מענין קריאה קשה ללמוד מזה שרביצתו חשובה רביצת אֵם לענין שילוח, בערוך ערך דגר מייתי תרגום דמעי חמרמרו אידגרו, אבל קשה לכיון כן בלשון קורא דגר, דחמרמרו זו תוצאה.

### במדרש שכשהאפרוחים גדלים מורטין כנפיו של הקורא כו'

במדרש תנחומא פ' כי תצא מובא שכאשר האפרוחים גדלים הם מורטין את כנפיו של הקורא, וכיון שאינן יכול לפרוח ולברוח הרי החיות טורפות אותו, וזהו מה שכתוב בחצי ימיו יעזבנו, וכמדומה שעיקר בריאת הקורא בתכונה משונה זו נעשית כדי ללמד את האדם דעת מה סופו של העושה עושר ולא במשפט, שבאמת אינו אלא דוגר עבור אחרים, ונדמה לו שהוא שלו, ונוסף לזה שבחצי ימיו יעזבנו, עי' עירובין ק' ב' שאלמלא ניתנה תורה לישראל היינו למדין צניעות מחתול גזל מנמלה עריות מיונה, וה"נ למדין מוסר מקורא.

### שם מהו"ד רבנן אפי' קורא נקבה פטרי

ה. שם מהו דתימא רבנן אפי' קורא נקבה פטרי, לפי צד זה דרבנן פטרי, כ"ש דטמא על טהור וטהור על טמא פטור, ומתני' דעוף טמא לא איצטריכא אלא לר"א, מיהו יש לשאול לדידיה מנליה דטהור על טהור חייב ביונה על תסיל, דילמא רק בקורא רבי קרא דחייב, דאין לומר דמסברא קים ליה הכי, דהא רבנן פטרי בכולהו, דלא עדיפי מקורא נקבה, ומקרא לא שמעינן

דברובין על אינו מינו טהור ע"ג טהור חייב, דאל"כ הו"ל למעוטי רק מתקח לך ולא לכלביך וממילא ידעינן כולהו, וגם מדר' אבהו יש לדייק כן כמש"כ להלן.

### שם דלמא בקורא, למאי איצטריך מיעוטא דמתני'

שם דלמא בקורא, פי' דאיצטריך מיעוטא דמתני' בקורא רובין על ביצי עוף טמא שפטור, אבל טמא רובין על ביצי עוף טהור לא איצטריך למעוטי כיון דבטהור כיו"ב ג"כ פטור, אלא אגב טהור על טמא נקטיה, ודברי הרש"ש צ"ע, דאין נראה להמציא עוף טמא שיש בו תכונת קורא לדגור על ביצים שאינם שלו, שזו תכונה משונה, ולא מצאנו כן אלא בקורא שהוא עוף טהור, ועוף שנקרא קוקו בלע"ז שהזכירו הראשונים, אומרים שהוא נותן ביציו בקן של אחרים שיחממו גם אותם.

ונראה דר"ז סבר דכיון דיונה על ביצי יונה אחרת חייב, לא מצי למיתני סתם טהורה על טהור פטור, עד שיפרש יונה על תסיל וכיו"ב, ולכן שנה טמא במתני', ללמוד מזה לכל שני מינים, ועוד דמשכח"ל בשני מינים בקורא.

שם א"ר אבהו מ"ט דר"א כו', משמע דרבנן לא הוצרכו לדרשא זו, ואם איתא לדר' זירא דיונה על ביצי תסיל פטור וקורא חייב, א"כ גם לרבנן איצטריך דרשא זו, וגם יש לשאול מנא לן דקרא מרבה רק נקבה, דהא בזכר כתיב, ולמדנו מזה דר' אבהו ג"כ ס"ל כאביי, ולרבנן לא איצטריך קרא לקורא, שהרי בכל העופות הדין דחייב.

### שם אתיא דגירה דגירה, בביאור לשון דגירה

שם אתיא דגירה דגירה, מזה משמע דדגירה היא הרביצה בקביעות לחמם הביצים, אבל רש"י בירמיה פירש דגר ציפצוף שמצפצף העוף בקולו

דאיצטריך ריבוי להיו שלו ומרדו לקמן קל"ט ב', אלא דהתם רק האם מרדה וס"ד שהוא חוזר ותופס את שלו, קמ"ל קרא דדינה כשל הפקר, אבל אכתי בהיה גם הקן שלו י"ל דפטור משילוח, שאינו כמכלה את המין דמשלו הוא נוטל, מיהו הראשונים פ"י בנטל את הבנים והחזירין לקן דהו"ל מזומן, משמע דהיכא דאינם שלו חייב, והכל נלמד מריבויא דבדרך אפי' היו שלו ומרדו, ואין חילוק אם קיים מצות שילוח או שהיו שלו מעיקרא, לצד דחייב היינו דאזלינן לכו"ע בתר השתא, או"ד כי איצטריך קרא לאם שמרדה ועשתה קן, אבל קן שהי' שלו לא מיקרי כי יקרא בשום אופן.

שו"ר במלאכת שלמה ובברכי יוסף העתיקו דברי הרב סולימאן דכיון שהי' מזומן לא מהני שהפקירן, דאלת"ה יכול אדם להפקיר תרנגולתו ולקיים מצות שילוח הקן, והביא רא' מהגמ' קל"ט א' מ"ט לא אוקמוה בהפקירן, וזה אינו מובן שהרי אינו בעלים להפקיר את ההקדש, מ"מ פשיטא להו מסברא דלא מהני.

### קל"ח ב' סד"א הואיל ובענינא דקדשים כו' ע"ס הגמ'

ז. קל"ח ב' סד"א הואיל ובענינא דקדשים כתיב בזמן דאיכא קדשים ננהוג כו', יש לעי' מה סברא יש בדבר זה, ואולי הוה ס"ד דאגב קדשים שלא רצתה תורה קרבן באותו ואת בנו, החמירה גם בחולין.

שם ותרומיהו אמרי כו' לבד מגיד הנשה כו', מעיקרא נמי לא תיקשי לך כו', יש לעי' הרי אם יש תירוצ' בולדות קדשים ודאי דהכי עדיף, מלפרושי דשלא לצורך תנייה, וי"ל דה"ק כיון דחזינן דקתני כולי האי שלא לצורך משום חד דלצורך, כ"ש דקתני חד שלא לצורך משום כולוהו דלצורך, וממילא לא נוכל לדייק ממתני' כלום בולדות קדשים ד"ל דבולדות לא חל דין

אלא קורא, נואמנם ר"ז הזכיר צד כזה, אבל ר"ז גופיה לא החליט כן, ואביי החליט איפכא, וי"ל דמשמע ליה דקרא איצטריך לאשמועין קורא זכר, ומזה למדנו דנקבה פשיטא דחייב, וה"ה כל שני מינים בטהור בנקבה.

שם מהו דתימא ר"א אפי' זכר דעלמא מחייב כו', יש לעי' מ"ט לא אמרינן מהו דתימא כי פליגי רבנן אר"א בקורא זכר שדגר ולא ילד, אבל זכר שרובץ על ביצים שלו חייב, ובקורא שרובץ על ביצים שלו מודו רבנן דחייב, וי"ל דכיון דמתני' קתני סתם קורא זכר א"א לפרש דבביצים שלו חייב, דודאי לשון קורא זכר כולל כל קן שרובץ עליו, וכיון דפטרי בקורא זכר כ"ש בשאר עופות.

### בדברי הרי"ף

והרי"ף העתיק מימרא זו ללמדנו דזכר דעלמא פטור, שלא נפרש דרבנן פליגי רק בקורא שדגר ולא ילד, ולא העתיק מימרא קמייתא משום דקורא מילתא דלא שכיחא היא ולא רצה להאריך בו, ואמנם הראשונים הזכירו פרידי"ץ וש"מ שהי' ידוע במקומם, אבל כנראה במקומו של הרי"ף לא הי' מצוי, וערא"ש מ"ש בזה, וכן השמיט בעיא דר"ז, ומדסתם והעתיק מתני' בעוף טמא וטהור ש"מ דטהור וטהור חייב וכאביי, ולא רצה להאריך בה כיון דלר"ז נמי חייב מספק, ועכ"פ אין מקום להמציא תרי לישני בד"א מכח השמטת הרי"ף, ופשוט שיש כאן שתי מימרות דלא סתרי אהדדי.

### בדין עוף שאינו מזומן ונטל את הבנים והחזירן, ואחר שחזרה האם הפקירן

ו. יש להסתפק בעוף שאינו מזומן ונטל את הבנים והחזירן לקן ואח"כ חזרה האם עליהן והפקירן האם חוזרת בהם מצות שילוח, או"ד כיון שכבר היו מזומנים אין המצוה מתחדשת בעופות שהיו שלו, שמשלו הוא נוטל, ומצינו

גיד א"נ א"נ כמ"ד שאינו נוהג בשליל, ואפ"ה שפיר סתם התנא במוקדשין בבהמה עצמה.

**שם** יצא זה שאי אתה מצווה לשלחו כו', בפשוטו אין כאן ייתור אלא משמעותא דקרא דמיירי בא"ם שיכול לשלחה וכמ"ש תו', וקמ"ל דבכה"ג שאינו יכול לשלחה רשאי ליטול את הבנים לעצמו, ובקדשי בדה"ב משכח"ל רק ברובץ על ביצי תרנגולת אחרת, א"נ בקדשי מזבח דמדאורייתא שרו ליה, ותו' הקשו מלשון להביאה לידי גזבר, וי"ל דודאי הלשון כולל גם בדה"ב, וגם בקדשי מזבח מיירי שפיר בקינין הנלקחין מן השופרות, שאין הבעלים כאן, וצריך להביאם לידי גזבר.

**קל"ט א'** בר קטלא הוא, הלשון משמע כמו גברא קטילא הוא וכמת חשיב, ואין מצות שילוח במת, ואין להזהיר בה לא תקח, ועוד שהוא עצמו מחויב להמיתה ולא רק להביאה לב"ד, ורש"י לקמן ק"מ א' פ' עד"ז, אלא ששם הוא לבתר דידעינן הכא דברי רבינא.

**שם** ובעי לאתוייה לבי דינא כו', לכאורה לא שייך להזכיר כאן ליתי עשה ולידחי, כיון שכל מהות העשה לא שייכא אלא בעוף שאתה רשאי לקחתו לעצמך, ולא מתאים כאן ענין דחייה לקיים מצות שילוח, שהרי כשנוטלו אינו נוטלו לעצמו, ונמצא שאינו משלח משלו, ולא אמרה תורה שלח את של כ"ד אלא את זה שראוי להיות שלך.

**קל"ט א' ה"ד אילימא כו' ע"ס הגמ'**

**ח.** שם היכי דמי אילימא דהוה ליה קן בתוך ביתו כו' פרט למזומן, שהרי הוא משומר ואינו בורח כלל, ובעלות הקדש לא גריעא מבעלות הדיוט, אבל אין ללמוד מזה היכא שהפקירו ברושותו שג"כ פטור, די"ל דהפקר לא חשיב מזומן.

**שם** ומי קדוש כו', יעוי' בר"ן נדרים ל"ד ב' דמשכח"ל דמקדישה מכח קנין ד"א, ולכאורה גם בזה חייב בשילוח כשרוצה לזכות בה בד"א, ועמשנ"ת בעיקר הענין בסוגיא דנדרים במעילה סי"ג סק...

**שם** האי אפי' בחולין כו', פ' דביצים ואפרוחים שזכה בהם, אינם יכולין לפרוח והו"ל מזומן כל זמן שלא הפקירם ואע"פ שהקדישם הם מזומנים להקדש.

**שם אלא דאגבהה כו' בטעם שנשאר במצות שילוח, ובדין הגביה ונתנה במגדל ומת**

**שם** אלא דאגבהה לאם ואקדשה, אם הניח הא"ם מידו אחר שהקדישה ואח"כ עשתה קן, זהו דין עוף שמרד בסוגיא דבסמוך, ולכן חיפשו אופן שהקדישה לאחר שעשתה קן, אלא שנטלה מעל הבנים והקדישה, ועדיין היא בידו, ובה נשאר במצות שילוח שאינו רשאי ליטול את הבנים, ואשמועינן בגמ' שאינו רשאי להחזיק בה כיון דשלא כדין הקדישה, וזה חידוש דסו"ס רכוש הקדש היא ואחר שמוצאה מצווה להביאה לגזבר, [ע'י' להלן דאחר שנטלה מידו חייב ג"כ לשלחה], ומנין פשיטא לגמ' שחייב לשלחה ולא פקעה מצותו, ואמנם נאסר ליקח הבנים מכח מצוה דמעיקרא, אבל מצות שלוח לאבד הקדש כעת מנלן, ואפשר שלגבי המצוה להביאה לידי גזבר אהני מצות שילוח, ואמנם אסור לו להפסידה, אבל אינו מצווה להשיבה לגזבר ומותר לו לשלחה לנפשה, כיון שנתחייב במצות שילוח, ויודיע לגזבר שיטרח אחריה, או שהוא עצמו יחזור ויתפסנה אחר ששלחה.

**שוב** נראה דכמו ששייך מצות כיסוי גם בחיה של הקדש, שהתורה מצוה לקיים המצוה הזו גם בשל הקדש, ה"נ אמרינן שאם נתחייב כבר בכיסוי נשאר חיוב זה גם על הקדש, ואמנם הקדש אינו מחויב במצות, ורק מכח חיוב החולין נשאר

וס"ד שיוכל להפקיע מעצמו מצות שילוח ע"י שיקדישה, וקמ"ל שהמצוה לא פקעה, וא"ת היכי מוקמינן קרא בדעבד איסורא וזכה בה, י"ל דאה"נ שזה דוחק, אבל לא קיימא הכי מסקנא דגמ'.

### שם שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות

**שם שחטה ואח"כ הקדישה חייב לכסות,** פי' אע"פ שהדם קדוש שיצא מגופה לאחר שהקדישה, אפ"ה לא פקע מיניה מצות כיסוי, דסו"ס בהמה זו נשחטה שחטה הראויה וחל עליה חיוב כיסוי, ונמצא שהמכסה דם ששייך לבדה"ב והו"ל כמזיק הקדש ואפ"ה שרי, לפי שאין בכח הקדשתו להפקיע המצוה שקדמה להקדש, ויש מצוה מן התורה לכסות את הדם של הקדש ונראה שיכול לכסות כל הדם אע"פ שסגי במקצת דם, דלא חשיב מפסיד להקדש, אלא זו מצוה שמוטלת על ההקדש, [נועי' בספר אאמו"ר זללה"ה למה אין מחייבין אותו לפדות הדם, ולמש"כ שיש כאן מצות כיסוי שמוטל על ההקדש, הר"ז כנאמר בתורה לכסות את ההקדש, ולע"כ בסוגיא דר"פ כיסוי הדם לענין חיוב פדייה מהקדש], וה"נ כשמשלח את האם הו"ל כמזיק הקדש ושרי, כיון שנתחייב בשילוח קודם זכותו של ההקדש כאן, ונשאת המצוה גם ברשות הקדש, ואפשר דלא חשיב מזיק הקדש כיון שההקדש זכה בעוף שהמצוה לשלחו, ומעיקרא זכה בעוף ששואה פחות מפני שמצוה לשלחו, וכן בדם שמצוה לכסותו.

**שם רב אמר במקדיש פירות שובכו ומרדו, הא דלא נקט מקדיש עוף לעולה ומרד, ובפרש"י**

**ט. שם רב אמר במקדיש פירות שובכו ומרדו,** הלשון צ"ב דהו"ל במקדיש עוף לעולה ומרד, ומה שפרש"י דבני יונה ראויין רק כשהם קטנים צ"ב, דאכתי העיקר חסר מן הספר, והו"מ למימר במקדיש תורין למזבח ומרדו, ועוד

חיוב זה, אבל מ"מ נמצא שהמצוה מן התורה לקיימה בשל הקדש ולא שמצות החולין נשאת ולא חל עליה הקדש, אלא גם הקדש חייב, וכן הדין בשילוח שגם את של הקדש חייבין לשלח כמו שחייב לשלחה עכשיו, והנה בכיסוי המצוה על כל אדם לכסות, אבל בשילוח יש לדון אם זה שהגביה נתנה במגדל ומת, אם נשאר עליה חיוב שלוח, וביורשיו כיון שתופסין בה מכחו מסתבר שנשאר החיוב, אבל בגר שמת אפשר שפקע החיוב בחולין וממילא ה"ה בהקדש, מיהו י"ל דכיון שכשהוא חי אסור לאחר לקבלה ממנו, דהו"ל כתופס בה משליחותו, ה"ה בגר שמת והשאירה במגדל, ומסתברא שאין שליחות מכח המת, ומותרת.

**ובני ישראל נ"י העיר מ"ט שרינן ליה לשלח את האם ויפסיד להקדש,** נימא ליה שלא יטול את הבנים ולא יצטרך לשלח את האם, וי"ל דכ"ז שהוא תפוס בה באיסור צריך לשלחה מידו, וכשחוזרת לקן הרי היא בדין יונה שמרדה כיון שעזבה לנפשה, וכשמשלחה מהקן לא חשיב שמפסיד להקדש יותר, שהרי כל הזמן היתה מורדת, ואמנם מצותו להשתדל להביאה להקדש, אבל כשלא הביאה לא גרם הפסד להקדש, ורק כשהיא בידו ומשלחה חשיב שגורם הפסד.

### בדברי הרמב"ן שלא עבר איסור כיון שזכה בה רק כדי להקדישה

**הקשה הרמב"ן איך זכה באם באיסור, ותירץ שזכה בה רק כדי להקדישה, ומשמע שלא עבר איסור בכה"ג, ואפ"ה נשאר עליו חיוב שילוח של קודם הזכיה, והדברים צ"ת בדפשוטו עבר איסור בזכיתו, דכיון שזכה תחלה לעצמו אין נפ"מ בכונתו, וכ"מ לקמן קמ"א ב' דאסור לזכות בביצים שהאם רובצת עליהן, ש"מ דזכיה לחוד ג"כ אסורה, אלא די"ל שכונת הרמב"ן כגון שטעה וחשב שרק ע"מ ליקח לעצמו אסור,**



הקדושה מהן, שייך ג"כ שתפקע קדושתן כשנאבדו מן הגזבר, והו"ל כהדיוט שנתיאש מפני שאבודה ממנו ומכל אדם, אבל קדוה"ג שא"א להפקיע ממילא גם במרדה נשארה בקדושתה.

**ולכאורה יש ראייה לרב לחילוק זה** מהא דאמרינן ע"ז נ"ב ב' דכשכבשו גוים את ירושלים פקעה קדושת בדה"ב מדכתיב ובאו בה פריצים וחיללוה, אבל קדשי מזבח ודאי לא פקעו, ונראה דה"ה כלי שרת לא פקעו קדושתן כדתניא בתוספתא פ"ב דמגילה הובאה ברמב"ן במלחמות ע"ז שם, מיהו בע"ז שם נראה דאבני המזבח מדאורייתא פקעה קדושתן, אבל כלי שרת דיש בהן מועל אחר מועל מדאורייתא נראה דלא פקעה קדושתן, [ועמשנ"ת בזה בספר אאמו"ר זללה"ה ע"ז נ"ד ב' ול"ע בזה], הרי בהדיא כסברא דרב דקדשי בדה"ב שענינם בעלות שייך שתפקע קדושתם.

**ושמואל חידש דכיון דבי גזא דרחמנא איתיה** הרי הם עדיין ברשות גבוה ולכן לא פקעה קדושתיהו, משא"כ ביד הגוים שהם מפקיעים זכות ההקדש להשתמש בהם מכח שליטתם, ובזה לא מהני בי גזא דרחמנא איתיה, מיהו נגנבו בלא כיבוש מלחמה אמרינן בי גזא דרחמנא איתיה, אע"פ שהגנב מונע הגזבר לקחתם, ובאמת סתם גנב גם בהדיוט לא פקעה בעלותו, ודוקא מרדו דהו"ל אבודה מכל אדם.

**שם דכתיב לה' הארץ ומלואה, בהדיוט שמרדה** תרנגולתו ויודע היכן היא לא פקעה בעלותו אע"פ שאינה ברשותו, אבל כאן לא השתמשו בסברא זו, דרחמנא ידע היכן היא, אלא משום דלא נפקא מבי גזא דרחמנא, (ונפ"מ לסברא דרשב"ל לקמן דבעינן דלא נפקא מרשות הקדש, ולא סגי בזה שהקדש יכול למצאה, מיהו גם

דבסתמא אפרוחין מפריחין עדיין ראויין הם ליחשב בני יונה.

**ונראה דסתם יוני שובך לא קדשי קדוה"ג כיון** שאינם שלו אלא מפני דרכי שלום, אבל בשעה שהאפרוחים קטנים הוא זוכה בהם בשובך מדין חצר קנין גמור, ולכן אמר דבריו בפירות שובכו כשעדיין אינם מפריחין, ונקט שובך שהוא של תורין ובני יונה דחזיין למזבח, ולא הזכיר למזבח דממילא מובן שתפס שובך משום מזבח, (אבל אין לומר מפני שהמתפס תמימין לבדה"ב נעשין ג"כ קדשי מזבח, כדתניא תמורה ל"ג ב' שאינם יוצאים מידי מזבח לעולם, דהתם פודין אותן לצורך מזבח, אבל במרדו פקעה קדושתן לרב, ועי' פסחים מ"ב א'), ולכן הזכיר שמואל תרנגולת דלא חזיא למזבח, ונקט פירות יוני שובך שכשיגדלו מורדין ואין זה מאורע שמרדו.

**לפרש"י מיירי בהקדיש בני יונה בזמנם, ועבר** זמנם שהדין הוא לא נהנין ולא מועלין, ומ"מ לא פקעה קדושתן מדאורייתא ופטורין משילוח וש"מ דבני יונה שעבר זמנם לא נהנין מהן מדאורייתא, וכמש"כ מעילה ס"ו סק"ב דבני יונה שעושה קן כבר עבר זמנה כנראה ברמב"ן עה"ת שמביאין אותן קודם שנזדווגו, וסתמות הגמ' משמע אף בבני יונה ולא רק בתורין.

**שם דכיון דקדשי קדוה"ג לא פקעה קדושתיהו** כו', בחילוק בזה בין קדשי בדה"ב לקדוה"ג, ובסוגיא דע"ז לענין כיבוש ירושלים, ובחילוק בין אבני מזבח לכלי שרת

**שם דכיון דקדשי קדוה"ג לא פקעה קדושתיהו מינייהו כו'**

**י. שם דכיון דקדשי קדוה"ג לא פקעה קדושתיהו** מינייהו אבל במקדיש תרנגולתו לבדה"ב כו', פי' דבקדשי בדה"ב ששייך חילול להוציא



ביכול למצאה לא נפקא מרשות הקדש בלא בי גזא דרחמנא).

**שם תוד"ה** כיון דמרדו כו' שמעינן מהכא כו', ד"ז מבואר בהדיא לקמן ב' בברייתא, אלא ששם מצינו לפרושי שחייבתו תורה כשמרדו, וכאן מבואר שפקעה בעלותו.

### שם ורמי דרשב"ל אדרשב"ל כו'

**יא. שם ורמי דרשב"ל** אדרשב"ל דאתמר מנה זה לבדה"ב ונגנבו או נאבדו כו', יש לעי' מאי קושיא דילמא שאני נגנבו או נאבדו דבהדיוט נמי לא נפקי מרשות בעלים, לזה מהני בי גזא דרחמנא להקדש, אבל מרדו דהו"ל כזוטו של ים פקע נמי מהקדש, וי"ל דכיון דאמר טעמא דבי גזא דרחמנא איתיה, ש"מ דקיבלה מר' יוחנן רביה, מיהו נראה דא"צ לזה אלא תרוייהו הא בהא תליא, דכיון דכל גניבה ואבידה נפקו מרשות בעלים במקצת שאינו יכול להקדיש ולמכור, הרי חסר בנתינתו להקדש, וכיון דאר"ל שאינו חייב באחריותו, ש"מ שהקדש נשאר בעלים ברשות הגנב ויכול להקדיש, וממילא זה מחייב שישלוט גם במרדו, שהרי הוא שולט באינו ברשותו כברשותו דבי גזא דהקדש איתיה. מיהו נראה שאין הגזבר יכול לחלל את האבוד של הקדש אע"פ שהוא בי גזא דרחמנא, שלעשות חלות על דבר שאינו ברשותו חסר בגמירות דעת על המעשה, כמו בקדשי מזבח שא"א לחללם באבודין אע"פ שהם בקדושתם, ומה"ט שקלים שאבדו א"א לחללם, כמבואר במשנה שאלו ואלו שקלים, ומהני בי גזא דרחמנא רק שלא תפקע הקדושה.

### שם הא דאמר עלי הא דאמר הרי זו, בפרש"י וביאור החילוק

**יב. שם** הא דאמר עלי הא דאמר הרי זו, פרש"י דבדאמר עלי אע"ג דבי גזא דרחמנא

איתיה, אכתי הוא לא קיים נדרו לפי שלו נתנו לידי גזבר להשתמש בו, ולא חשיבא נתינה מכח בי גזא, כיון שבמציאות אין להקדש שום תועלת מזה, ומבואר מדבריו דאף באומר הרי עלי נשארין המעות בקדושתן, דסו"ס בי גזא דרחמנא איתיה, אלא שלא קיים נדרו, כמו בקדשי מזבח לר"ל שלא קיים נדרו בהקרבתן.

**לשון הגמ'** הא דאמר הרי עלי הא דאמר הרי זו צ"ב, שהרי לגבי המעות של הקדש אין חילוק בין אמר עלי לאמר זו, ונראה דהכי פירושו הא דאמר הרי עלי כאן הנדון לגבי חובת העלי, והא דאמר הרי זו כאן הנדון לקדושת הרי זו שהפריש, וגם כשהפריש לחובת עלי קרינן ביה הרי זו, כאילו אמרו הא לגבי עלי והא לגבי זו, ואין הכונה על מה שאמר בתחלת הקדשו.

**בדברי הרמב"ן** שבאמר עלי פקעה הקדושה בשביל שיקבל תמורתם מהבעלים, ובירושלמי שקלים, ובראשונים בזה

**אבל הרמב"ן** חידש כאן דבאמר עלי פקעה הקדושה כשמרדו, מפני שחובת ההקדש על הבעלים, ואין ההקדש תופס המעות בבי גזא דרחמנא כיון שיקבל תמורתם מהבעלים, והדברים מחודשים, וכבר הארכנו בזה בשקלים ס סק, ובאמת בירושלמי שקלים הקשו על ר"ל מהא דשקלים שנגנבו חייבין לשקול אחרים תחתיהן, ולר' יוחנן ניחא אע"ג דלא נפקי לחולין כמבואר במשנה דאלו ואלו שקלים.

**ויש להוסיף** דלגודל הפשיטות לא הוצרכו לבאר הדברים בגמ', שהרי הביאו בסוגיין בקדשי מזבח דבאומר הרי עלי ונגנבו או שאבדו חייב באחריותן, ואמרו דמודה בזה ר"ל כיון שמחוסרין הקרבה, ור"י אמר גם בקדשי בדה"ב שחייב באחריותן עד שיבואו לידי גזבר, הרי מפורש שהוא מצריך הבאה לידי גזבר בכדה"ב

שלא תפקע הקדושה אמרינן בי גזא דרחמנא גם בזוטו של ים, אבל לגבי טענת המקדיש לגזבר דהא איתיה, י"ל דהיינו דוקא בדאית לגזבר משהו במעות אלו, וגם שיהיו שוין פרוטה, ועמש"כ לעיל ד"ה ורמי דרשב"ל, ובספר אאמו"ר זללה"ה ביאר בזה, ועי' בסמוך.

### בקושיית החו"ב למסקנא דנשרפו חייב, מנלן שאין כונתו נמי על אבוד מן הגזבר

מסקנת הגמ' דלר"ל דוקא נגנבו או שאבדו דאיתנהו בעולם פטר ר"ל מאחריות, אבל נשרפו או מתו חייב, ואע"פ שמתו מרשות הקדש, מ"מ כיון דאמר עלי כונתו לאחריות אף לאחר הפרשה, והקשה אאמו"ר זללה"ה בערכין כ' ב' ונדפס כאן מנלן שכונתו רק על אחריות של שריפה ולא כשהחפץ בעולם ואבוד מן הגזבר, ומה"ט נסתפקנו לעיל באבודה ממנו ומכל אדם בזוטו של ים, דבסברא דמאי לנשרף ומת, אבל בגמ' משמע דתרנגולת שמרדה דינה כנגנבה או אבדה, אע"פ שלענין יאוש בעלים דיינינן לה כזוטו של ים, וש"מ שכ"ז שהחפץ בעולם אינו חייב באחריותו, ובירושלמי שקלים הקשו לר"ל מ"ט חייבין לשקול אחרים תחתיהן, ומשני דתקנה דרבנן היא.

וכתב אאמו"ר זללה"ה דאפשר דבאמר הרי עלי מנה והפריש מנה לנדרו אינו באחריותו כלל לר"ל, ורק באומר מנה זה עלי שהוסיף חיוב עלי לאחר הפרשה בזה ס"ל לר"ל שכונתו להתחייב באחריות אם נשרף, ולפ"ז י"ל דבזוטו של ים ג"כ חייב בכה"ג, ודברי ר"ל בתרנגולת שמרדה היינו באמר הרי זו לבדה"ב או באמר עלי והפריש סתם בהר"ז, דבזה בכל ענין אינו חייב באחריותו כלל, ולשון הגמ' סתום דלפ"ז בעלי גופא יש שני דינים לר"ל, א' מנה זה עלי, שחייב רק בנשרף, ב' מנה עלי ואמר הר"ז פטור בכל ענין.

כמו הבאה להקרבה בקדשי מזבח, ואין הדבר חסר שום פירוש, רק לבאר דהא דפליגי במנה זה לבדה"ב מיירי באמר עלי ואח"כ הפריש המנה, ומה שסיימו הא דאמר הרי זו הוא לרווחא דמילתא כלישנא דמתני' מה בין נדר לנדבה, ועי' בספר אאמו"ר זללה"ה בערכין שביאר טעמיה דהרמב"ן, [אבל דבריו הם בדיוק לשון הגמ', ומש"כ הוא שאין לגמ' לחדש כאן עניני פדיון וחילול בזמן שדברי ר' יוחנן מובנים בפשיטות, ולכן צריך לדחוק שלגודל הפשיטות סתמו בגמ' במובן], ועמש"ש בשקלים דהרמב"ן מיירי רק דומיא דתרנגולת שמרדה, אבל קשה דבגמ' מיירי בנגנבו או שאבדו, וראיתי ברשב"א ור"ן שהעתיקו רישא דהרמב"ן והשמיטו דברים אלו, והיינו מפני שפירשו הגמ' כרש"י, אבל הריטב"א העתיקו.

### בדין הפריש מנה לבדה"ב ומעל בו אדם אחר

יש להסתפק בהפריש מנה לבדה"ב ומעל בו אדם אחר ועי"ז יצא לחולין האם זה כבא ליד גזבר, כיון שכבר נתחייב בקרבן מכח רשות הקדש, או"ד אכתי באחריותו קאי, ונפ"מ בנגנבו ואכלל הגנב, ונודע לו שהם של הקדש, ועמש"כ בזה אאמו"ר זללה"ה בשקלים שם.

### בדין תרנגולת שמרדה לענין חיוב אחריות

יג. שם והתנן האומר שור זה עולה כו' ה"מ היכא דמת השור כו', פשטות הסוגיא דבתרנגולת שמרדה כיון דבי גזא דרחמנא איתה אינו חייב להביא אחרת לגזבר, דהא מדמינן דברי ר"ל דהכא לתרנגולת שמרדה, אבל באמת יש לדון דלא שמענו דברי ר"ל אלא בנגנבו או שאבדו דבהדיוט נמי לא נפקי מרשותיה לגמרי, ובזה מהני כח הקדש טפי, אבל בדבר האבד כזוטו של ים וה"ה תרנגולת שמרדה, י"ל דכנפל הבית דמי, כיון שאין בו שום תפיסת בעלות, ומה לי מת מה לי נפל לים הגדול, ואמנם לגבי

**שם ב' אלא אי איתמר כו', בביאור הענין שאין מועיל הפרשה לחלות פדיון**

יד. שם ב' אלא אי איתמר הכי איתמר ארה"מ הכל מודין בערכין דאע"ג דלא אמר עלי מיחייב דכתיב ונתן את הערכך חולין הן בידך עד שיבואו לידי גזבר, בערכין ס"א סק"א נתבאר דערכין כפדה"ב שאין מועיל הפרשה לחלות פדיון, ורק כשנכנס לרשות גזבר חל פדיון הערכין, כמו פדה"ב דלא מהניא הפרשה עד שיבא לידי הכהן, ולפ"ז מצינו בתורה דיש נתינה לגזבר שהיא טפי מבי גזא דרחמנא, דהא לא דמי לפדה"ב שאין זכות לכהן בדיבור בעלמא, וכאן נתחדש בהקדש ג"כ שלא חל הערכין בלא נתינה לגזבר, ולפ"ז נראה שאם נתנו לאחר לזכות לגזבר, כבר יצא מרשותו כמו בפדה"ב, ורק בדיבור בעלמא לא חל קדושה, ועמש"כ שם דההיא דסנהדרין ט"ו א' מיירי בבא ליד גזבר, ועמש"כ בבכורות ס"ו ס"ק י"ב שגם בפדה"ב חל שעבוד מסוים על המעות שיש לכהן זכות לקבלם, כמו שעבוד קרקעות שאין לו זכות ממון רק שעבוד.

**שם ת"ר כי יקרא כו' מה ת"ל כו', יל"ע הרי בא למעוטי מזומן**

טו. שם ת"ר כי יקרא קן צפור לפניך מה ת"ל כו', יש לעי' מה השאלה מה ת"ל הרי כי יקרא בא למעוטי מזומן, ובהדיא אמרינן לקמן הא למה לי מכי יקרא נפקא כי יקרא פרט למזומן, ואפשר דלשון כי יקרא לפניך משמע שהקן הוא זה שיבא ויזדמן לפניך, ונידון שאינו מזומן הוא בחפצא שאינו קן צפור שבביכר שלך, אבל אין נופל על הקן לשון שיבא ויזדמן לך, והול"ל כי תמצא קן צפור או כי תראה וכי תפגע, אבל לשון יקרא לפניך משמע גם מצד הקן, [מיהו מצינו גם בדומם כמו ברות ויקר מקרה חלקת השדה אשר לבועז], ומזה דייקנין

שהקן נזדמן לפניך, ולא רק קן שאינו מזומן בעצמותו.

וזה מבואר מדאמרינן יכול יחזור בהרים ובגבעות כדי שימצא קן כו', וש"מ שגם בלא הפסוק דכי יקרא ידעינן דבעינן קן שאינו מזומן, ולכן יחזור אחריו בהרים ובגבעות ששם אינו מזומן, וזה מתיישב כמש"כ שגם בכי תמצא וכי תראה נשמע שאינו מזומן, ובכי יקרא שמעינן שהקן יזדמן לך שלא במתכוין.

שו"ר דלשון מה ת"ל מתפרש שלא יאמר תיבות אלו כלל, אלא [כאשר יש] קן צפור (לפניך בדרך) והאם רובצת שלח תשלח וגו', ולשון יכול יחזור זהו היפך מכי יקרא, אבל עיקר הכונה יכול שהיא מצוה חיובית, וראוי להשתדל בה, ת"ל כי יקרא וכיון דכתיב רק כי יקרא ממילא שמעינן שאין מצוה חיובית כלל.

**שם לפי שנאמר כו', אם יש מ"ע לשלח אף שאין חפץ בבנים, ובנוטל הבנים רק משום המצוה**

שם לפי שנאמר שלח תשלח את האם כו', לשון הכתוב שאמר שלח תשלח את האם ולא אמר לא תקח וגו' אלא רק את הבנים תקח לך, משמע שיש ענין מצוה בשילוח, ולא רק ציווי לשלחה בחומר של לאו ועשה, ומה שאמרו יכול יחזור בהרים אין הכונה דס"ד שצריך לעשות כן, אלא דס"ד שהתורה רוצה שישלחו את האם, ויקחו את הבנים, וא"כ אף כשאינו חפץ בבנים ראוי לשלח וליטלם, ולשון יחזור בהרים ובגבעות להפלגה, ולא דבאמת הוה ס"ד לחדש מצוה כזו, דלא אשכחן חיוב כזה במצוות, אלא דכיון שזו מצוה יתכן שראוי שיחפש אדם אחריה, אבל עיקר הכונה יכול מצוה לשלחם וליטלם, ומשו"ה אמר כי יקרא לומר במאורע לפניך, ללמד שאין לתורה ענין בזה, וממילא נבין שאפי' כשאירע לפניך אין מצוה חיובית לשלחה, שו"ר בספר מרן זללה"ה דס"ד שכל אדם מישראל

במלבי"ם שפי' כן, מיהו אין דין בקן דוקא, דה"ה ברובצת ע"ג קרקע כדרך אוזים ותרגולין שחייב.

**שם** צפור טהורה ולא טמאה, וא"ת תיפו"ל מלך ולא לכלביך, לקמן ק"מ ב' מפרש בגמ' דאם שהיא טריפה שראויה רק לכלבים חייבת בשילוח, ולכן לא מצינן למעוטי עוף טמא אלא מצפור.

**שם** לפניך ברה"י, יש לעי' פשיטא, ולמה ס"ד למעוטי רה"י דאיצטריך קרא, הרי מיירי במרדה ואינה מזומנת לו, ולכאורה היה מקום לפטור קן שמונח ברה"י שבלא"ה יחריבוהו עוברי דרכים, כדאמרין שבכל מקום שהרבים מצוין שם הוה יאוש, וזה לא מיקרי לפניך כ"כ, ולפ"ז לא איצטריך לפניך לרה"י אלא איצטריך לרבויהי רה"י, ולכן הקדים לרבות רה"י.

### **שם באילנות מנין ת"ל בכל עץ, ביאור הדרשא**

**שם** באילנות מנין ת"ל בכל עץ, במדרש תנחומא [במוקף] מעשה באחד שעלה לראש האילן לקיים מצות שילוח הקן ונפל ומת, לפי שנאמר כי יקרא קן צפור לפניך בדרך לא שתראה אותן בראש האילנות ותעלה אחריה, פירוש שאסור להסתכן לטפס בראשי האילנות כדי לקיים מצות שילוח, דהיכא דשכיח היזיקא לא סמכינן על שלוחי מצוה, ודריש הכי לפניך בדרך בכל עץ, שאף בעץ מיירי כשהוא לפניך בדרך, ולא למעלה במקום סכנה.

**ונראה** שכך מתפרש בבריתא דאיצטריך לריבויהי ע"ג אילנות ובתוך הבורות, דלאו לפניך בדרך מיקרו, וס"ד שלא חייבה תורה אלא המזדמן באופן הרגיל, ואע"פ שאין זו מצוה חיובית, מ"מ כיון שלא ניתנה המצוה אלא באופן הרגיל ס"ד שאין איסור אם על הבנים באופנים מיוחדים.

חייב לקיים מצוה זו פעם אחת בחיים, וערמב"ן ברמזי מצוה זו ואולי לכן ס"ד שיחזרו אחריה, ועי' לעיל ד"ה שו"ר. – עי' פ"ת סי' רצ"ב סק"א בשם חו"י שמסוגיא זו יש ללמוד שיש חיוב כשנזדמן לו קן, וכ"כ בח"צ סי' פ"ג, והחולקים סוברים דלמסקנא נשתנה, אבל לפמ"ש"כ עיקר כונת הפסוק לומר שאינה מצוה חיובית אפי' כשאירעה לפניו.

וכן הוכיח אאמו"ר זללה"ה מדתנן האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, וש"מ שזו מצוה של רחמים, וכן פי' ברמב"ן עה"ת שיש במצוה זו רחמנות, וא"כ יותר רחמים הוא להניחה רובצת על בניה, וכן אמרו מצוה קלה שהיא כאיסור, דהיינו שמפסיד את האם, ומשמע שמדובר כשרוצה בכך.

מיהו נראה שאם בא ליטול את הבנים כדי לקיים מצות שילוח קיים מצוה, דכיון שאם יטול את האם ואת הבנים שלא לצורך שימוש, אלא דעתו לשלחם אח"כ, ודאי עבר איסור, וכן אם יטול את האם לחוד, לכן כשנוטל את הבנים ומשלח את האם קיים מצוה, [ומותר לו לברך ע"ז אם מברכין כשחפץ בבנים], דרצון זה שנוטלן לשם מצוה לא גרע מרצון לעיכוב בעלמא, דסו"ס עכשיו נטלן לעצמו לזמן לצורך מסוים, וחל עליו חובת שילוח.

### **שם קן מ"מ, פי' הילפותא, ובר"ן ונמו"י בזה**

**שם** קן מ"מ, קן הוא בית המושב שעליו מונחין הביצים, והאפרוחים, כדכתיב בנח קנים תעשה את התיבה ומתרגמין מדורין, וכיון דכתיב כי יקרא לפניך מדור של ציפור שמעינן שהמדור הוא מחייב אפי' יש בו ביצה אחת או אפרוח אחד, מדלא כתיב כי יקרא לפניך בדרך אפרוחים או ביצים וגו', וצ"ע בר"ן ונמו"י שלא פירשו לשון קן מ"מ כפשטיה שבא לומר כל קן מחייב ואין חילוק כמה ביצים יש בתוכו, שו"ר

שטף את העץ והיה קן בראשו כדפרש"י, וגם יש לדון דכיון שכבר נתחייב בשילוח ביבשה לא פקע ע"י ששטפו הים, נולשון הרמב"ם במוצא קן על פני המים, ואפשר דלרבותא נקטיה, אבל הפסוק איצטריך גם לספינה, וכן מתפרש הנותן בים דרך לעבור בו בספינה], והנה ים אימעט מעל הארץ, ולכן צריך ריבויא דבדרך, והקשו בתו' לישתוק מעל הארץ ויתרבו כולם, וי"ל דכיון דכתיב בכל עץ צריך לבאר דה"ה על הארץ, ועוד דמרבא בורות שיחין ומערות, ועוד דמעץ וארץ נתרבו דה"ה ורה"י כמש"כ לעיל.

### שם אלא מעתה מצא קן בשמים כו', ביאור הקושיא, ואם איצטריך למעוטי קן בשמים

שם אלא מעתה מצא קן בשמים כו', הקושיא אלא מעתה אינה מכח הקושיא דלא יתכן שיהא חייב לשלח קן בשמים, אלא זוהי קושיא על דרשא דבדרך, שאם מרבים כל שנקרא דרך, א"כ אין לך מקום שלא נקרא דרך בפסוק, שאפי' בשמים יש דרך, וכונת הגמ' להוכיח מזה שלא נדרוש מקרא דהנותן בים דרך, שמצינו לשון דרך בפסוק בכל מקום אפי' שאינו דרך, דאטו נימא שבשמים חשיב דרך, הרי אין לך מקום שמופקע מליקרא דרך כאויר השמים.

ומשני דרך נשר איקרי דרך סתמא לא איקרי, פ"י שאין משמעות הכתוב שיש דרך בשמים לנשר, אלא שדרכו של נשר לטוס בשמים, ואין שם דרך מוכנת לו, וכדכתיב שם בהאי קרא דדרך נשרשארבעה דרכים אלו נפלאו ממני, שאינה דרך שנראית לעין, ולכן לא שייך לפרש שמצא קן בדרכו של הנשר, אבל קרא דהנותן בים דרך בא לומר שהקב"ה נותן בים דרך שיוכלו לעבור בו.

ולחאמור נראה דלא איצטריך קרא למעוטי קן שבשמים, דזה משכח"ל רק בעוף שמחזיק קן וביצים בתוכו, וזה לא מיקרי כי יקרא

שם וכי לאחר שסופנו לרבות כל דבר לפניך בדרך ל"ל, פ"י לשתוק קרא מכולהו וממילא מתפרש בכל מקום, ולא פירשו במסקנא בכל עץ או על הארץ למה לי, הרי גם בזה מרבינן כל דבר, ונראה מזה דמלשון בכל עץ או על הארץ הוא המרבה כל דבר, דכיון דכתיב כי יקרא קן צפור בכל עץ או על הארץ שפיר מרבינן כל העצים וכל הארץ דעצים דה"ה ובורות דה"ה, שו"ר נדמ"ח בגמ' בגליון לשון רש"י שכ"כ, ולפמשנ"ת ריבויא דעץ ובורות לא מייתרא, ועי' לקמן ס"ק ט"ז בדברי תו' ד"ה בדרך.

שם לפניך בדרך למה לי לומר לך מה דרך שאין קנו בידך כו', נראה דפשטיה דקרא כדמפרש ברישא לפניך ברה"י בדרך ברה"ר, ולכן הביא התנא ד"ז ברישא, והוסיף דרשא דאין קינו בידך מפני שביאר ברישא מכי יקרא שלא יחזר, לכן ביאר אינו מזומן מדרך, וכונתו לבאר ההלכה למעשה עם האסמכתא, ומ"מ קשה למה השמיט התנא הדרשא האמיתית, וכתב שתי דרשות שאינם עיקר הדרשא, שו"ר בספר אאמו"ר זללה"ה שפ"י דה"ק לפניך שהי' לפניך ועכשיו הוא בדרך שאין קינו בידך, וקאי על זה שהי' תחלה בידך, ומרדו.

שם לפניך לאתויי שהיו לפניך ומרדו, שהי' מקום לומר שרשאי לתפוס העוף שברח לו, שאינו אלא כמשיב אבדה למזומן שלו, ומתפרש שהיו לפניך והם כעת בדרך.

### שם מצא קן בים, אם היינו בספינה, ובל' הרמב"ם בזה

טז. שם בדרך כדרי' אמר רב כו' מצא קן בים כו', נראה שגם קן בספינה בכלל ים, ואיצטריך ריבויא דבדרך, [וכגון שהקן ע"ג הספינה מבחוץ שאינו משתמר, ואף במשתמר לא עדיף מיוני שובך שחייב בשילוח כ"ז שהאם רובצת עליהן], וא"צ לפרש במאורע רחוק שהים

והוא כתופסו בידו, דמצא קן בתוך ידיו של אדם מסתברא דפטור, ואע"פ שאסור לזכות בבנים כשהאם עליהם, מ"מ בכה"ג חשיב כתפוס כבר בבנים.

ולפ"ז למסקנא דבאדם חייב כ"ש שע"ג בהמה חייב, וכ"מ ברש"י ובתו' שפירשו קן בשמים שהעוף נושא קן באויר, ואיצטריך קרא למעוטיה וש"מ דע"ג בע"ח כע"ג קרקע דמי אי לאו מיעוטא דשמים, ואמנם אין הכונה עוף שעשה קן על עוף אלא שנטל קנו בידו, אבל לא עדיף מקן ע"ג עוף, אבל למש"כ ס"ק ט"ז דלא איצטריך קרא למעוטיה, אין ראי' משם שחייב, ומ"מ הדבר פשוט בסברא דבע"ח הוו כאדם או ק"ו מאדם, וכן העתיק הרמב"ם בע"ח, שלא נראה לו דרך כבוד להזכיר אדם בפרט, ובגמ' פירשו אדם מפני הדרשא דואדמה על ראשו, גם יתכן שכיון שיש ריבוי שערות על ראשו של אדם תבא להשתמש בהם לקן, וצ"ע בבהגר"א בסי' רצ"ב סק"ז שכתב ע"ד השו"ע שהעתיק או בראשו של אדם או בראש שאר בע"ח, צ"ע מנ"ל, והנה יפה עשה המחבר שהעתיק גם ראשו של אדם שזה החידוש היותר גדול, והעתיק גם דברי הרמב"ם שכתב ראש בע"ח שזה נלמד בק"ו מאדם, והגר"א סבר דדילמא דוקא אדם נקרא אדמה על שמו, דכתיב ויקרא את שם אדם, אבל קשה דאין כאן גזיה"כ אלא גילוי מילתא והדבר פשוט דבראש בע"ח מינתיק פחות מאדם, וכן יש להוכיח מקן בשמים שפטור, דדוקא כה"ג פטור, מיהו מהפוסקים שלא העתיקו דין קן בשמים נראה שזה פשוט ולא שייך כן, וכמש"כ ס"ק ט"ז.

**שם א"ל** ואדמה על ראשו, נראה שהפסוק בא לפרש שנתן הרבה עפר על ראשו משום צער, עד שנראה כאדמה, ומ"מ מדקרי לה קרא אדמה ש"מ שלא בטל שם אדמה ממנה.

קן ורובצת בו, אלא זה כמו שתופסת אפרוחים בידיה בלא קן, השתא נמי תופסת גם את הקן בידיה, ואין לפרש בעוף הפורח שיש עליו קן דומיא דאדם דבסמוך, דאכתי לא שמעינן ד"ז דבראשו של אדם עד בסמוך בגמ', וזה גם דבר זר ורחוק, וכונת הגמ' רק להקשות על הדרשא של דרך, דליכא למילף מכל מקום שהוזכר דרך בתורה, וממילא גם ים לא איקרי דרך.

**ויותר** נראה דאין כונת הגמ' דמשכח"ל קן בשמים, אלא אילו משכח"ל הרי זה לא הי' מתרבה מדרך, ובזה מיושב מה שאמרו מצא קן בשמים, ולא אמרו מצא קן שנופל באויר וכיו"ב, באופן שמתקבל על הלב מציאות כזו, אבל לשון בשמים משמע הפלגת הריחוק מהמציאות, ולפמ"ש ניחא שהקושיא רק על לשון דרך בשמים, ולכן הקשו להפלגה וכי שייך לומר שבדרך דקרא מרבה גם קן שבשמים, וכן יש ללמוד מזה שהפוסקים לא העתיקו ד"ז לגודל הפשיטות שפטור.

**אבל** בתו' ד"ה בדרך פירשו דעל הארץ אתא למעוטי שמים, וקשה דא"כ מאי קאמר וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר כו', הול"ל דאתא למעוטי בשמים, וממילא צריך לרבות ים, ועוד דלשון אלא מעתה כו' משמע דלא שייך כלל לומר כן, ולא משום דא"כ על הארץ למה לי, גם לא משמע לשון אלא מעתה כמו ומה ראית, ומה שפירשו דנרבה מדרך רק אחד מן הדרכים צ"ע, דודאי יש לרבות שניהם אם נקראו דרך, ולחפש מיעוט אחר מעל הארץ.

**שם מצא קן בראשו של אדם מהו, ביאור הבעיא, ובדין ע"ג בהמה, ברמב"ם ושו"ע ובהגר"א**

**י.** שם מצא קן בראשו של אדם מהו, בכל דבר תלוש הדבר פשוט שחייב, דסתם קן על העץ ועל הארץ תלוש הוא, וא"כ הנדון באדם אם הוא מפקיע את הקן מליחשב במקום מסוים,



וא"ת הא הו"ל מזומן, וי"ל כדאמרין קמ"א ב' ביוני שובך שאסור לזכות בהן כ"ז שהאם רובצת עליהם, א"נ כשאינו רוצה לזכות בהן.

### שם אר"כ לדידי חזיין כו' ע"ס הגמ'

יח. שם אר"כ לדידי חזיין כו', משמע שלא היו יוני הרדסאות מצויות בזמן האמוראים, ור"כ חזי להו ואתיא כמ"ד הרדסאות, אבל בשו"ע כאן ובהלכות יו"ט העתיקו דין יוני הרדסאות, וש"מ שגם כיום יש כאלו.

שם מנה"מ א"ר יצחק דאמר קרא כי יקרא קן צפור כו', פי' דהו"ל למיכתב קן עוף שזה כולל יותר מצפור שגם בטהורים לא מיקרו כולן צפור, כמו אווזים ותרנגולין, ומדנקט צפור ש"מ דלמעוטי טמאים אתא, ובירושלמי נזיר פ"א ה"א פליגי תנאי אם צפור רק טהור, ובספרי מייתי מכל צפור טהורה שהוא טהור, וזה דלא כתלמודן לקמן, שו"ר ברמב"ן פרשת מצורע שהארין בזה, עי"ש.

שם כנף טמא וחגבים, מהא דאשכחן כל צפור כל כנף חזינן דכנף מין בפ"ע הוא, מיהו אפשר דלבתר דאשכחן דכנף הוי מין בפ"ע מתפרש נמי שפיר צפור כנף איקרי צפור סתמא לא איקרי, כדלקמן בצפרי שמיא.

ק"מ א' צפרי שמיא איקרו, פשיטא לגמ' שבענפוהי ידורן גם עופות טמאין כדמסיים ומניה יתזין כל בשרא, ומשני דצפרי שמיא איקרו דשייך שם צפור על כל עוף, אלא דסתמא לא איקרו, אבל לעיל בכנף לא מצי לשנויי צפור כנף איקרו, שהרי לא נוסף בכנף טפי מצפור, שהרי צפור טהורה יש לה כנף, מיהו לבתר דאשכחן דכנף מרבה טמא וחגבים, יתכן גם לומר דצפור כנף מיקרו.

### ק"מ א' אלא עוף טהור כו' ע"ס הגמ'

יט. ק"מ א' אלא עוף טהור רובך על ביצי עוף טמא הא צפור הוא, יש לעי' אם נכנס לקן של עוף אחר ורובך שם למה קרינן ביה קן צפור, והנה בקורא אמרו שהוא גונב הביצים של אחרים ונותנן בקינו, ולפ"ז ניחא דמיירי בכה"ג שהקן של הטהור והביא ביצים של טמא לקנו, ואמנם א"צ קן למצות שילוח, דאף כשהתרנגולת מחממתן בארץ כדרכה צריכה שילוח, אבל בנכנס לקן של אחר צ"ב לקראו קן צפור, מיהו למצות שילוח בשתייהן טהורין ודאי דאף בקן של אחר חייב, וכל הגדון לחדש חיוב מכח קן צפור, ויש לדחות דכל שרובצת עליהן, קרינן ביה קינו אע"פ שלא הי' קינו כלל.

שם והיכא איתמר דר"כ כו', לכאורה הי' ראוי לרב כהנא לפרש דבריו על המשנה, אלא דבמשנה הי' מקום לומר דאפרוחים טמאין ג"כ מתמעטין מצפור, לכן אמר דבריו על הברייתא שמחלקת בהדיא בין האם לבנים, וש"מ דאף בטהורות ממעטינן בנים טריפה מתקח לך, שו"ר בתו' הרא"ש.

שם דתניא אם טרפה חייב בשילוח, ולא חשיב לתקלה כיון שמותרת בהנאה, וגם כשאין טריפותה ניכר לא ממעטינן לה מקרא דשלח, דכיון שנקבע הדין שטריפה חייבת בשילוח, לא משתנה דינה כשאינה ניכרת, שזה חסרון צדדי מה שאינה ניכרת, שו"ר מובא מאו"ש דחייבת בשילוח משום שגם כשנשאת יש חשש תקלה, ול"ד להני שמצוה להורגן וגורם תקלה בשילוחן.

מהא דטריפה חייבת בשילוח, יש ללמוד שמצות שילוח משום צער האם שלא תראה שלוקחין בניה, דהא האם בלא"ה אין לה קיום, ולא חשיבא נטילתה השמדת המין.



**שם ב' והתניא אם אפרוחין טרפה כו' ביאור לגרסא דידן, ובג' שבתו' הרא"ש**

שם ב' והתניא אם אפרוחין טרפה חייב בשילוח, לגרסא דידן מבואר בלשון יחיד דטריפה דקאי אאמן, אלא שאין זה דיוק מכריח דשפיר מתפרש אם יש באפרוחין פסול דטריפה.

**בתו' הרא"ש פי' דס"ד דגרסינן אַם אפרוחין בחירי"ק ודחי דגרסינן אַם אפרוחין בציר"י, ויש לעי' למה הזכיר התנא אפרוחין, שזה מטעה לחשוב דקאי על האפרוחים, ונראה דכיון דביצת טריפה אסורה א"כ מימעטי מתקח לך, ולכן נקט דוקא באפרוחין שהם מותרין, אבל טריפה שרובצת על ביצים שהטילה לאחר שנטרפה אסורין, וא"ת אכתי קרינן בהו תקח לך שיניחם תחת עוף אחר לגדל אפרוחים, וי"ל דלא קרינן בהו תקח לך כיון שאינם ראויין לכולם כעת, ומה שראויין לגדל אפרוחין מפני שהם נעשין כעפרא בעלמא ובטל האיסור שלהם, זה לא מועיל למיקרי בהו תקח לך, דסו"ס במצב שהם ראויין הם אסורין וראויין רק לכלבים, ומה שראויין ע"י שיעשו עפר זה לא מהני למצב של עכשיו, ועוד דסתם לקיחת ביצים לא מתפרשת להושיב עליהם עוף אחר, כיון שבעצמותן אינם ראויין, ועי' בסמוך בשחט מקצת סימנים.**

### **בדין ביצה של תחלת ריקום לענין שילוח**

מיהו ביצה של תחלת ריקום שאסורה מדרבנן, חייב בשילוח, כיון שסיבת האיסור היא סיבת ההיתר לגדל אפרוח, ומה"ט אפי' אם היתה אסורה מדאורייתא היתה חייבת, וכ"ה פשטות הדברים שביצה שאינה מוזרת התחילה להתרקם ואפ"ה חייב בשילוח ובאמת אפי' אם היתה מותרת גם מדרבנן אכתי קרינן בה לכלביך, שאינה ראויה לאכילת אדם, ורק בגלל האפרוח קרינן בה לך, ואם יש בה טיפת דם שאינו של ריקום הרי כולה מותרת באכילה, שו"ר בחדושי

הר"ן במתני' דלקמן שכתב דכיון שהביצים אסורין פטור מלשלח, וסיים דכיון שהי' יכול לשום הביצים תחת עוף אחר, י"ל דחייב לשלח, ולפמ"ש"כ הדבר פשוט שחייב שזהו ביצי אפרוח שחייבה תורה, ואין הדין משתנה באמצע הגידול, והוא יחוש לעצמו איך להמשיך גידולם, וביצי טריפה שאני שיש בהם חסרון כעת שאינם ראויין לאכילה כשאר ביצים, ואם ביצי הטריפה כבר נתרקמו בטל איסורן שנעשו עפרא וחייב, ואם האפרוח שבתוך הביצה מת היינו ביצים מוזרות שפטורות.

**שו"ר מובא מחידושי ר' מאיר שמחה שכתב שד"ז מבואר בתוספתא פ"י ה"ב בהדיא שאם אפרוחים הטרפה (פטורה) [חייב] לשלח ביצים פטור מלשלח, ואפי' למ"ד זו"ז גורם מותר והביצים מותרות, מ"מ כיון דשיחלא קמא אסירא לא ניחא ליה למסתם דגם ביצים חייב בשילוח דהוה משמע דבכל ענין חייב בשילוח, ולשון הרמב"ם הי"א משמע שגם ברובצת על הביצים חייב לשלח, ואפשר דהתוספתא כמ"ד זו"ז גורם אסור, והרמב"ם סתם משום דלבתר שיחלא קמא הביצים מותרין.**

**שם בעי רב הושעיא הושיט ידו לקן ושחט כו',** אם נעשו טריפה שיש להם רפואה פשיטא דחייב, והנדון כאן כיון שגמר השחיטה כנטילת הבנים, ואינו רשאי לשחטם בלא סילוק האם מעליהם, שנטילתם והריגתם שוין, וכרגע הם במצב של טריפה, ולכן י"ל דאפשרות השחיטה מיד לא מיקרי תקח לך, ול"ד לכל אפרוחין שלמים שטעונין שחיטה שאין בהם כעת שום חסרון.

**שם בעי ר' ירמיה מטלית מהו שתחוך כו' ע"ס הגמ'**

**כ. שם בעי ר' ירמיה מטלית מהו שתחוך כו', פי' בתו' הרא"ש דכולהו באת"ל קבעי להו,**

באפרוחים או בביצים, ונקט לשון קצרה [כדאמרין] שילוח הקן על שילוח האם ויתכן שאם נוגעת באחת מהן אף השניה אסורה], אבל נוגעת בקן דהיינו בעצים שבנתה בהם את הקן לא מהני לחייב, וכ"מ בגמ' שאמרו דנגעה בהו מן הצד או על גביהן, ואין ענין נגיעה בעצי הקן כלל, תדע שהרי מקננת על הארץ ג"כ חייב, ואין נגיעה בקרקע כלום.

בגמ' מפרש דדריש מדכתיב רובצת ולא כתיב יושבת, ויש לעי' היכי משמע, הרי רביצה משמע טפי בחזק כמו רובץ תחת משאו ותרבץ תחת בלעם, וי"ל דיושבת משמע על גבי מושב, ורובצת זה מתייחס לצורת הישיבה ולא למושב, כאילו נאמר והאם בצורה של רובצת, והמקום שהיא רובצת הוא על האפרוחים, ועוד העירו דשיבה משמע טפי קבע, כלשון ישיבה בעיר פלונית, ושבק הכתוב לשון ישיבה שיכול להיות בקבע, וכתב לשון רביצה [שאינו נאמר בעופות, בפרט בעופות קטנים כצפור שאינם נראין רבוצין] לומר שאפי' כשרובצת באויר לעצמה, והיא על האפרוחים ג"כ חייב לשלח, ורק בעוף שמחזיק עצמו באויר שייך מצב כזה של רובצת ולא יושבת, ועמש"כ בגמ'.

**תיבת** רובצת כולה מיותרת, דהו"מ למיכתב והאם על האפרוחים, והי' מתפרש בכל ענין שסוככת ומגינה עליהם ומחממתן אפי' מעופפת, קמ"ל רובצת דוקא, ולמדנו מרובצת שא"צ יושבת עליהם ממש, ואפי' מעופפת חייב, ומ"מ מבואר בגמ' דיושבת בקביעות גם היא בכלל רובצת, כיון שאינה מעופפת.

**שם** אין כנפיה נוגעות בקן פטור מלשלח, כאן מרומז דדוקא מעופפת פטור, אבל ביושבת אע"פ שאין כנפיה נוגעות בקן חייב, כדדייקין בגמ' אדתי מעופפת ליתני רובדי אילן, והשתא דקתני מתני' דוקא מעופפת ש"מ דאיכא גונא

וכנפים מין רביצת העוף הוא, ומיירי בתלוש כדפרש"י, ואין חילוק בין אם תלוש הנוצה ממנה או מעוף אחר, ולהרמב"ם שפי' מעוף אחר י"ל שפי' שכל בשר הכנף תלוש וזה רחוק מהאם הפורחת, אבל לרש"י דמיירי בנוצות בלבד ניחא, אבל אין לפרש בעוף חי שפורשת כנפיה, דזוהי רביצת העוף דמיירי בתר הכי, - ונראה שהנדון אם דרך רביצה בכך, ולא מדין מין במינו, אלא דאורחה בכך.

**שם** ביצים מוזרות מהו שני סדרי ביצים זו ע"ג זו מהו, הדבר מצוי בצפרים שמטילין ארבע וחמש ביצים יחד, והם זו ע"ג זו שהאם רובצת מלמעלה על כולם, ומספק"ל אם מותר ליטול התחתונים כיון שאינה רובצת עליהם כדפרש"י ותו', והרמב"ן והרשב"א פי' בביצי עוף טמא מלמעלה, [וזהו ק"ו ממוזרות ולא הוי באת"ל כפי סדרן של הבעיות כאן], ויש לשאול למה לא פי' כרש"י ותו' שהנדון ליטול התחתונים, וצ"ל דמשמע להו שפטור מלשלח לגמרי דהיינו שמותר גם ליקח את האם, כמו שאר הבעיות.

**שם** זכר ע"ג ביצים ונקבה ע"ג זכר מהו, דכיון שדרכו של הזכר לסייע בחימום הביצים הו"ל אורחיה ממש, ומיירי בזכר שהוא בן זוגה, אבל שתי נקבות שאין דרכן בכך הי' נראה דמותר לתפוס העליונה, דכיון שיש רביצה מושלמת בתחתונה שהיא נקבה, כזה עליונה כמיותרת ואינה בכלל רביצה כלל, אבל הרמב"ם העתיק בספיקות גם נקבה על נקבה, וכתב הגר"א דכנראה גרס כן בגמ', ואם סדר ההלכות בדרך את"ל, הרי' מתפרש כמש"כ שיותר חיוב לשלח נקבה ע"ג זכר מנקבה ע"ג נקבה.

**שם מתני' היתה מעופפת כו' ביאור הדברים, ובביאור דרשא דרובצת ולא יושבת**

**כא.** שם מתני' היתה מעופפת בזמן שכנפיה נוגעות בקן, נוגעות בקן היינו

דמעופפת פטור ויושבת חייב, והיינו באופן שסמוכה ממש לקן שאם תשמט תפול עליהם וכמשנ"ת ענין זה לקמן ע"ד הגמ', אפ"ה במעופפת פטור, וזה מסייע למש"פ בגמ' דברובדי אילן מיירי סמוך ממש, שהרי במעופפת גם בכה"ג פטור וכדחזינן דאפי' נוגעות בצדן פטור.

### שם קן קן מ"מ, ביאור הדרשא

שם קן קן מ"מ, פי' דמזה שייחסה תורה הענין למושב הביצים הנקרא קן, הר"ז מלמד שיש חיוב לכל מקום שנקרא קן, ולא רק כדמסיים אפרוחים וביצים, והרי בביצה אחת ואפרוח אחד ג"כ נקרא קן, ותיבת קן מיותרת, דהול"ל כי יקרא לפניך בדרך אפרוחים וגו', ואי משום צפור טהורה מצי למיכתב והצפור רובצת, ועוד אופנים, אבל אין מקום להזכיר שנקרא לפניו קן, ועוד דבאמת א"צ קן כלל, שהרי אפי' מקננת על הארץ כתרנגולת חייב לשלח, וע"כ למידרש קן מ"מ, (בר"ן פי' קן דומיא דצפור, וקשה שיסתמו עיקר הדרשא שהיא מהיקש, ובנמו"י פי' מדלא כתיב קנים, ואינו מובן למה לכתוב קנים בקן אחד, ולשני הפירושים קשה מדאמרין בגמ' דאימא איפכא, ש"מ דאפשר ללמוד מריבויא דקן מוזרות ומפריחים שהם רבים, ולפמשנ"ת דקן מרבה מושב הביצים ניחא, שהי' מקום לפרש שתיבת קן מרבה גם כשאין שם אפרוחים דומיא דביצים).

שם היו שם אפרוחים מפריחין, היינו שמעופפים קצת ועדיין יש להם תועלת מרביצת האם עליהם, והם צריכין לקן, ולכן אמרו בגמ' דשייך לרבוניהו מקן קן מ"מ, אבל אינם דומיא דביצים שלא יתקיימו בלא אמם כלל.

### שם או ביצים מוזרות, בדין ספנא מארעא, ובלשון מוזרות

שם או ביצים מוזרות, ביצים דספנא מארעא פשיטא דפטור, שאינם בני קן כלל, ולא

מיקרו קן צפור, דהיינו מדור שהצפור מגדלת שם את אפרוחיה, וביצים דספנא מארעא אין להם מקום בקן כלל, ולא שייך לרבוניהו מקן מ"מ כמ"ש בגמ', והצפור יודעת שלא לרבוץ על ביצים כאלו, (ויתכן שצפור אינה מטילה ביצים דספנא מארעא רק אוזות ותרנגולות וכיו"ב שהם עופות גדולים), וכן הלשון בני קיימא משמע שנתקלקלו ואינם ראויין להתקיים בעולם להוציא אפרוח, כמו שטריפה אינה בת קיימא, אבל ביצה שעשויה לאכילה ולא לאפרוח, אין הגדרת חסרונה שאינה בת קיימא, אלא שאינה מן המין הזה כלל, וכן אמרו ס"ד ב' דביצים מוזרות נפש היפה תאכלם, וש"מ שאינם ביצים דספנא מארעא שנאכלין לכל אדם, ולשון מוזרות משמע שאירע בהן קלקול ונעשו מוזרות, ולא בסוג ביצים דספנא מארעא, וכ"מ בתוספתא דזבים בר"ש פ"ב דזוב דומה ללובן ביצה המוזרת, דהיינו שנשפך כמים, ובדספנא מארעא הלובן מקושר יפה, ועי' סנהדרין פ"ב ב', ומכ"ז מבואר דביצה המוזרת באה מזכר, אלא שנפקע חומה וכח ההתפתחות להיות אפרוח, ולכן הי' מקום לרבותה מקן מ"מ, ולמדנו מזה שלשון הבנים תקח לך מתפרש גם ביצים לאכילה, דאל"כ היכי ס"ד לרבויהי מוזרות מקן מ"מ, הרי לא קרינן בהו תקח לך.

### שם ת"ר רובצת ולא מעופפת

כב. שם גמ' ת"ר רובצת ולא מעופפת, פי' דמעופפת מחזקת עצמה באויר, ורובצת נסמכת על הקן, ולכן אע"פ שהיא על גביהן אם אינה נוגעת פטור, מיהו כשנכפיה מסוככות ונוגעות בקן, א"צ שתכביד עליהם כיושבת, וגם סיכוך הכנפיים עליהם רובצת מיקרי.

שם מדלא כתיב יושבת, נתבאר במשנה דיושבת משמע שהם המושב שלה, ויושבת משמע

לשון קביעות שמושבה במקום זה, אבל רובצת מגדיר צורת ישיבתה, ולא שהמקום הזה הוא המושב שלה.

### שם אמר ר"י א"ר היתה יושבת כו' מ"ש ממעופפת

שם אמר ר"י א"ר היתה יושבת בין שני רובדי [גרסת כת"י והרמב"ם והרא"ז והר"ן ועוד ראשונים בדי, וזה מיושב טפין], אילן רואין כל שאם תשמט נופלת עליהם חייב לשלח כו', יש לעי' מ"ש יושבת ממעופפת דבעינן נוגעת דוקא, וכתב הר"ן דכיון שיושבת כדרכה אע"פ שאינה נוגעת חייב, וכ"מ ברש"י ד"ה אף על גביהן, אבל עדיין הדברים סתומין, ועוד צ"ב מהו ענין תשמט ונופלת עליהם, הרי אם ישמטו אבן במקום זה אפי' גבוה הרבה תפול עליהם, וכתב אאמו"ר זללה"ה בזה דמיירי באופן ששיבתה מחממת את הביצים, והיינו דכיון שיושבת כך בקביעות ע"כ שמרגישה התועלת בישיבתה לגדל אפרוחים, מיהו עיקר הענין שאמרו כל שאילו תשמט, דמשמע שיש כאן שיעור מסוים צ"ב, שהרי באמת לא נמסר כאן שום שיעור שנלמד משמיטת הענפים, והול"ל כל שמכוונת כנגדם חייב, ועוד דסתם על גביהן הו"ל מכוונת וא"צ לזה שום שיעור, גם צ"ב מהו לשון תשמט הול"ל כל שישמטו הבדים מתחתיה וגם הול"ל כל שאילו ינטלו הבדים כלשון הרמב"ם, [ולגרסת רש"י והר"ן והראשונים כל שאילו תשמט, ודאי הול"ל כל שאילו ינטלון], ומה ענין להזכיר עליה לשון תשמט.

### ביאור תשמט, בלשון הרמב"ם ושו"ע, ובראשונים בזה

ונראה לפרש דתשמט היינו שתשמיט עצמה ליפול, כמו נשמט וישב לו, נשמטת מתחתיו, וקאמר שאם תשמיט עצמה למטה תגע בקן, ואין הכוונה שישמטו הבדים מתחתיה

באופן שתפול למטה כנופלת ממקום גבוה, אלא שתשמיט עצמה ליפול שמנמיכה עצמה מזקיפתה ולא תחזיק עצמה ע"ג רגליה, [נצי' רש"י שבת צ"ד א' משרבטי נפשיהו משמטין עצמן כלפי מטה, מלשון עזיבה ושמיטה, ואפשר גם כאן שלשון תשמט היינו שנשמטת כדי לברוח מן הבא לתופסה], שהמרחק בינה לקן הוא רק כגובה זקיפת רגליה שהוא מרחק קטן ביותר, שהרי ברגלים שבצדדין אינה זקופה ממש, ומיד שתשמיט עצמה ליפול תגע בקן, ופעמים שעדיין חלק גופה שתחת הרגלים יושב על הבדים, אלא שגופה שבין הרגליים נופל ע"ג האפרוחים כיון שהשמיטה עצמה לארץ מזקיפת רגליה, וזהו לשון כל שאם תשמט נופלת עליהם, [ובמאורות גרס כל שאילו נשמטת יושבת עליהן, וזה כמש"כ, וק"ק לפי' זה דהול"ל במקום נופלת עליהם נוגעת בהן, דכיון שמשמיטה עצמה אינה נופלת אלא מנמיכה עצמה ברצון, מ"מ כיון שמשמיטה עצמה לירד מן הבדים למטה, שייך שפיר לשון נופלת, דבאמת עי"ז לא רק נוגעת בקן, אלא נופלת ויושבת כולה על הקן, וגרסת הר"ן כל שאילו תשמט ונופלת עליהם, ולשון זה מתפרש שפיר שמפילה עצמה עליהם ע"י השמטתה, ולא שנפלה מפני שנטלו הבדים מתחתיה], ובהו הענין מובן דכיון שעיקר סמיכתה במקום זה הרי זו ישיבה קבועה וקרינן בה רובצת כיון שהיא על גביהם בסמוך ממש, רק שאינה מכבידה עליהם רק על הבדים, ולא דמי למעופפת שבלא נגיעת הכנפים אין לה קשר ליקרא רובצת עליהם שהיא כסככה מלמעלה, ואינה קשורה להם, אבל בנסמכת על הבדים הרי היא רובצת בקביעות במקום זה, וכדקרי לה בגמ' יושבת, ואע"פ שמגבהה עצמה מעט כדי זקיפת רגליה.

ובזה מיושב סוגית הגמ' דיושבת ביניהם ועל גביהן מיירי בדומיא דבדי אילן, כיון שזה

בין בדי אילן טפי ממעופפת לענין נוגעת מן הצד, ולמאי דמפרשין דלא נגעה עליהו לא החשיב התנא נגיעה שמן הצד כלום, כדמסיים במעופפת, ולכן רובדי אילן חייב בלא שום נגיעה.

ובזה מיושב קושית תו', דודאי רב יהודה אמר רב מחייב אפי' אינה נוגעת מן הצד, שלא יתכן לסתום עיקר כזה, ולצד דמבואר בבריתא כרב, הרי השמיענו התנא דנגיעה מן הצד לא מעלה ולא מוריד, בין ביושבת ביניהם בין במעופפת על גביהן, ולצד דעל גביהן דבריתא דוקא דנגעה בהו, השמיענו התנא שיש יתרון לנגיעה מן הצד כשהיא יושבת על גביהן בקביעות כסברא דרב, אלא שלא לגמרי כדבריו, שהוא מחייב גם כשאינה נוגעת כלל.

תוכן הבריתא למסקנא היתה יושבת ביניהם פטור, אע"פ שנוגעת בהם ומחמתן, על גביהן חייב אע"פ שאינה נוגעת על גביהן, בין נוגעת מן הצד בין אינה נוגעת חייב, והו"ל על גביהן סמוכה דומיא דביניהן, ודומיא דמעופפת שסמוכה ואינה נוגעת, וקמ"ל דדוקא מפני שמעופפת על גביהן פטור, ואע"פ שסמוכה כ"כ שנוגעת בהן מן הצד, ודומיא דהכי ביושבת על גביהן חייב, דבקורבה כזו שיכול לנגוע מן הצד, ודאי שאם תשטט נופלת עליהם.

שם כי קתני מתניתא בנוגע מן הצד, פי' דמעופפת מיירי על גביהן, דכלפי על גביהן דמיירי ביושבת דומיא דביניהם, קאמר שאם מעופפת פטור, ולכן יש בזה חידוש טפי מביניהם, כיון שהיא סמוכה על גביהן וגם נוגעת מן הצד, ואפ"ה פטורה.

קמ"א א' א"ל ההוא מרבנן לרבא אימא איפכא, פי' דאיצטריך קן לאשמועינן שלא נקיש אפרוחים לביצים, דהא בחד קרא נמי מקשינן אם אין סתירה לזה, וכנגד זה אתא קרא

מיירי ממש ע"ג הקן, ולא ברחוקה ומכוונת כנגד על גביהן, ולכן שייך לומר והיינו רובדי אילן.

מיהו לשון הרמב"ם ושו"ע כל שאילו ינטלו הענפים תפול על הקן, וכתב הש"ך ס"ק י"ז בשם רש"י דכיון שיש לה מושב על גביהן אע"פ שאינה נוגעת זה נקרא רובצת, וזה כפי' הר"ן הנ"ל, וכן מבואר ברש"י ד"ה כל דתשטט היינו דישטטו הענפים מתחתיה, שכתב שאם ירחקו [הענפים] זה מזה תשטט האם ותפול עליהן, [מיהו רש"י פי' ואם נופלת לצדדין פטור, משמע דבכל ענין שהיא מעליהן מכוון חייב, וזה צ"ע דודאי יש לזה שיעור ועוד הקשה אאמור"ר זללה"ה דמאי אירא נופלת לצדדין הרי אפי' יושבת ממש ביניהם ונוגעת בצדדין פטור], ויש לפרש שהמרחק הוא כמו לפמש"כ, שתפול היינו במקומה בתוך גובה רגליה, אבל בגובה יותר מזה תתעופף ולא תפול ע"ג הקן, ועי' פי' הר"י מלוניל דמשמע אפי' גבוה יותר, וכנראה לשון נופלת משמע להו אפי' מגובה.

ואפשר עוד שדרך העוף שכשיש מספיק ריוח תחתיה נשטטת ופורחת באויר, ולא תגיע אל הקן, ורק כשהריוח מועט אז נשטטת ונופלת על גביהן, והיינו דקאמר שאילו תשטט תפול עליהם קודם שתתפוס עצמה לפרוח באויר.

**שם אף ע"ג דלא נגעה עלייהו כו' ביאור הדברים להו"א ולמסקנא, ובתוד"ה מה**

שם אף ע"ג דלא נגעה עלייהו והיינו רובדי אילן, נראה דלשון הבריתא על גביהן חייב לשלח מיותר, דהא לא שייך חיוב שילוח בענין אחר, ולכן פשוט לגמ' שיש כאן חידוש בדומיא דביניהם, ולפ"ז נראה דלצד דעל גביהן דומיא דביניהם דנגעה בהו היינו דנגעה בהו מן הצד, ואכתי לא שמעינן מינה ברובדי אילן דלא נגעה כלל, ודכוותה במעופפת אע"פ שנוגעת מן הצד פטור, ולפ"ז מבואר בבריתא שיש יתרון ליושבת

דקן לרבוויי שלא נקישם זל"ז, ולמסקנא כיון דכתיב תרי זימני ש"מ לאקושי דוקא.

ועמש"כ במתני' שמכאן מוכח דלא כהר"ן ונמו"י בריבויא דקן, אלא כפשוטו דקן מיותר וכמשנ"ת שם.

### שם מתני' שלחה וחזרה שלחה וחזרה כו' מאי ס"ד לפטור

כג. שם מתני' שלחה וחזרה שלחה וחזרה אפי' ארבעה וחמשה פעמים חייב שנאמר שלח תשלח, כ"ה גרסת הרי"ף וכן דרך התנא בכל מקום, ויש לעי' מאי ס"ד שיפטר בד' וה' פעמים, ונראה דבאמת פשיטא שאין חילוק בין שתי פעמים לד' וה', אבל אכתי ס"ד שסגי בפעם אחת לקיים המצוה, שכבר נתן לה פעם אחת אפשרות להשתחרר, מיהו בגמ' אמרו תשלח תרי זימני, והיינו שאין להטריח עליו לתת לה האפשרות לברוח הרבה פעמים, ולמסקנת הגמ' באמת אין בזה חידוש, מפני שמאותו טעם שצריך לשלח פעם ראשונה צריך לשלח פעם שניה, שאין חילוק באכזריות של נטילת אם על הבנים בין קן זה פעם שניה לקן אחר פעם ראשונה, וזהו שאמרו שלח אפי' מאה פעמים משמע, וכן ביארו בגמ' ב"מ ל"א א' לענין השב תשיבם, ועוד, ועמש"כ לקמן ס"ק כ"ז בביאור דברי הר"ן דדריש לה ממשמעותא דשלח.

### ביאור איסור שילוח כשאין דעתו ליטול את הבנים

נראה שאם אין דעתו ליטול את הבנים אינו בכלל המצוה שהפסוק מתפרש במי שיש לו קשר לקן שבא לקחת את הקן בזה יש הוראות איך לקחת, אבל מי שאינו רוצה ליקח את הבנים, כיון שהתורה אוסרת לקחת את האם, אינו אלא כנמנע מלעשות איסור, אבל אינו מצווה במצות התורה איך לקחת, ולכן אינו שייך בעשה כלל, ועוד דאדרבה אסור לו לשלח את האם מעליהם

מדין צעב"ח, ואינו מקיים שום מצוה בזה, שעיקר המצוה רחמנות כדאמרין על קן צפור יגיעו רחמיך, ואין לשלח שלא לצורך דהוי טפי אכזריות, אבל אם הי' דעתו ליטול הבנים ושילח את האם, ולבסוף אירע אונס ולא נטל את הבנים כבר קיים המצוה בשילוחה, כיון שהמצוה לוותר על האם כדתנן שהיא מצוה קלה שהיא כאיסור, וכיון שהי' דעתו ליטול הבנים חל עליו חובה לשלח את האם, [דומיא דהשב תשיבם שקיים המצוה בהשבה ראשונה, ודרשינן לה נמי כה"ג דאפי' מאה פעמים משמע, וכ"מ בש"ך סי' רצ"ב סק"ט], אבל כשאינו רוצה ליטלם אין עליו מצוה לשלח את האם, וממילא אינו מקיים בזה כלום, ומתני' דשלחה וחזרה מתפרשת כששלחה לשם מצוה, ולא הספיק ליקח את הבנים עד שחזרה האם עליהם, שכל השילוחים לצורך אותה נטילה, והיינו דקמ"ל שחזור ומתחייב, שאם שלחה בלא קיום מצוה פשיטא שכשחזרה חייב לשלחה, ועמש"כ בזה לקמן ס"ק כ"ד.

וראיתי מובא מחת"ס בשם תלמיד דלהכי כתיב ואת הבנים תקח לך ולא כתיב ותקח לך את הבנים להשמיענו שרשאי לשלח את הבנים ג"כ, מיהו גם לפי דרשא זו אין לדקדק שיש מצות שילוח כשאין דעתו ליקח הבנים, שהפסוק מתפרש לאשמועינן שאחר השילוח יכול לחזור בו, מיהו עיקר הדרשא לא נהירא למאי דנקטינן שאין חיוב בשילוח הקן, וכשאינו רוצה משאירה והולך לו, ואפשר לדרוש מזה דין התוספתא דלקמן ס"ק כ"ה שמצות שילוח תלויה אם הבנים קיימים בעולם או לא, וה"ק שלח תשלח את האם כשעדיין יש מצב של ואת הבנים, ועוד הערוני דלשון ותקח לך את הבנים מתפרש כהמשך לשלח תשלח, והי' משמע שמצוה לקחת את הבנים, ולכן הפך הסדר לומר שאין בזה מצוה.



### באיסור לזכות באם קודם שילוח אפי' לשעה קלה

נראה דאסור לזכות באם קודם שמשלחה אע"פ שדעתו לשלחה, דכמו שמובן שאסור לזכות בה ע"מ לשלחה לאחר כמה ימים, כך אסור לזכות בה לשעה קלה, דשילוח שאמרה תורה כולל גם שלא יזכה בה, ואפי' אם אין השילוח מתעכב כלום בשביל הזכיה, שמעשה הזכיה היינו לקיחה, וכתוב לא תקח, וביאור הדברים שאם נוטלה וזוכה, הרי הנטילה תפיסה ואם נוטלה ומשלחה הרי הנטילה מעשה של שילוח, ונמצא שהזכיה קובעת את מהות המעשה של הלקיחה, [נורא] לזה מדלא משכחינן לעיל קל"ט א' מוקדשין בבדה"ב לרב דתרנוגולת שמרדה פקעה קדושתה, ואמאי הא משכח"ל בתרנוגולת שגם לאחר שילוחה קל לתופסה ולא פקעה הבעלות ממנה, ויש לדחות דבכה"ג מיקריא מזומן ובשל הדיוט נמי פטור, ועמש"כ לעיל סק"ח בדברי הרמב"ן בזה], ותדע דאל"כ משכח"ל שיטול אדם אם על הבנים לעצמו, כגון בתרנוגולת שקננה בפרדסו המשתמר קצת שאינה בדרגת מרדה, ואח"כ ישלחנה ותשאר ברשותו, ועוד ראי' מדתנן שלחה וחזרה חייב, ואמאי הא משכח"ל שזכה בה ושוב אינו מתחייב.

שו"ר בברכי יוסף ס"ו שכתב כשרוצה לקיים מצות שילוח יכין כשיקחנה שלא לזכות בה, אלא שהוא לוקחה כדי לקיים מצות שילוח, כו' וכן הורה רבינו האר"י זצ"ל כמ"ש בספר חרדים.

### שם אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב

כד. שם אמר הריני נוטל את האם ומשלח את הבנים חייב, וי"ג חייב לשלח, גרסת הרי"ף לא אמר כלום וזה מיושב טפי שאין כאן חיוב לשלח אלא שלא יטול כלל, מיהו לשון לא

אמר כלום נאמר בדרך כלל כשאומר לחבירו טענה מסוימת, ולגרסת חייב טפי הול"ל שאסור ליטלה, ולא שחייב לשלחה, שהרי אין חיוב אלא כשרוצה ליטול את הבנים, ואיסור עשה ודאי איכא, מיהו מתפרש בפשיטות שנשאר בחיובו כדמעיקרא כשרוצה ליטול הבנים, ואע"פ שלא ה' חייב ממש לשלח.

לשון משלח את הבנים, לישנא בעלמא הוא שתפס לשון נופל על לשון כלפי שילוח האם, שהיה מקום לפרש לא תקח את שניהם אלא תשלח אחד מהם, וכלפי זה אמר התנא דהתורה לא נתנה שתי אפשרויות, אבל סתמא א"א לשלח ממש את הבנים אלא להשאירם בקן, שהרי הבנים הם ביצים או אפרוחים שאינם מפריחין, ואם ישאירם בקן ישארו שם, ואין שום יתרון שיוציאם מן הקן וידדו ע"ג קרקע.

### אם עובר בלאו ועשה בנטילת האם לחוד

ואאמו"ר זללה"ה הוכיח מהגמ' שעובר בלאו ועשה, שאם הלאו דלא תקח האם על הבנים שייך דוקא בלוקח שניהם, א"כ איצטריך שפיר קרא דתשלח להיכא שאינו נוטל הבנים שג"כ אסור ליטול האם לטהרת המצורע אע"ג דליכא אלא עשה, [וכן הביא ראי' זו במנח"ח מצוה תקמ"ה סק"א, מיהו חזר בו בזה עי"ש], מיהו קשה היכן מצינו לאו באם לחוד, ותירץ דהאם על הבנים מתפרש גם לא תקח האם מעל הבנים, כדמתרגם יב"ע מעל בניה, מיהו לשון המשנה משמע דמשלח תשלח את האם דרשינן לה, ולא מלא תקח האם על הבנים, דאל"כ הו"ל להביא מקרא ראשון ולפרש דלא תקח האם מעל הבנים נמי משמע, ואפשר דלבתר דרשא דתשלח את האם מפרשינן נמי לא תקח האם מעל הבנים.

מיהו כ"ז אם נימא שמקיים מצות עשה כשמשלח את האם ואין דעתו ליטול את הבנים, וממילא יש לדייק מהגמ' דאיכא נמי לאו, אבל



לפמש"כ ס"ק כ"ג שאם אין דעתו ליטול את הבנים אין לו ליטול את האם משום צעב"ח, א"כ קשה לומר שמקיים מצות עשה בשילוחו, ויש לפרש מה ששנינו שנאמר שלח תשלח את האם, היינו שאין לו ברירה זו ליטול רק האם, ואם מבטלה עובר באיסור עשה אבל אינו מקיים מצוה.

ולפ"ז מיושב הראייה מהגמ' דנהי דהנוטל את האם ומשאיר את הבנים עובר בעשה דשלח תשלח, ואינו עובר בל"ת כיון שלא נטל את הבנים, מ"מ לא מצינן לאוקמי קרא דתשלח אפי' במקום מצוה בכה"ג, שהרי הפסוק של שלח תשלח מתפרש שיש מצוה לשלח, וכשאינו חושב ליטול את הבנים הרי המצוה המעשית היא להשאיר את האם ולא לשלחה, אלא שאם נוטלה עובר באיסור עשה דשלח תשלח, ולכן לא מצינו לאוקמי ריבויא דתשלח בכה"ג, כיון שהמצוה אומרת אל תקח ואל תשלח, (ויש להוסיף עוד דמתני' קמ"ב א' דקתני לא יטול אדם אם על הבנים אפי' לטהר את המצורע, מתפרשת שהי' מקום להתיר איסור אם על הבנים, ולא רק אם לחוד, ולכן ניחא לגמ' לאשכוחי גונא שהי' מקום להתיר אם על הבנים).

ולפ"ז הדברים כפשוטן שאין מצוה אלא כשדעתו ליקח הבנים, ואין לאו אלא כשדעתו ליטול הבנים, וכ"מ ברש"י ע"ח ב', ובסה"מ ל"ת ש"ו, וברמב"ן על התורה, ואין להמציא לאו שני בנטילה מעל הבנים ולא עם הבנים, ותדע דודאי גם כשנוטל שתיהם כאחת עובר בלאו, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואין לנו מקור לחדש לאו שני, ואפי' אם נימא שהעשה מגלה שכונת הלאו שלא ליטלה מע"ג הבנים, מ"מ אין לזה מקור לפמשנ"ת דעשה נמי ליכא, וכ"כ הר"ן במתני' דכשנוטל רק האם לא עבר על לא תקח האם על הבנים, [ואיסור עשה ודאי

איכא כמבואר במתני', וכן ברמב"ן קל"ט א', והנידון אם יש לאו, וכן נראה ממה שמעיקר המצוה [רשאי] ליטול האם בידיו כדי לשלח, ואם עיקר האיסור ליטול האם מע"ג הבנים, הי' ראוי לשלחה ע"י מקל, שהיא משוחררת מיד, ולא לתפסה בידים ע"מ לשלחה, שכבר גרם כל האכזריות של נטילת האם מעל הבנים, ועדיף שתנטל בצורת שחרור, אבל אם האיסור נשלם רק בנטילת הבנים שפיר נוטלה תחלה ומשלחה ואח"כ נוטל את הבנים, וכ"מ בתוספתא פ"י ה"ב כמש"כ בסמוך.

### בתוספתא פ"י ה"ב נטל את האם כו' ובה"ג המוצא קן כו'

כה. תניא בתוספתא פ"י ה"ב נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טריפה פטור מלשלח, ויש לקיים ד"ז בין אם נטלה כדי לשלחה ובין אם נטלה לעצמו באיסור, דמ"מ המצוה מכאן ולהבא היא רק באופן שיש בנים, [ועמש"כ ס"ק כ"ג], ואפי' נטל הבנים לעצמו עדיין המצוה קיימת, אבל אם מתו הבנים בטלה המצוה, ולא קרינן ביה שביטל העשה אלא שבטלה המצוה, ומבואר כאן שהמצוה היא רק באם עם הבנים, ולא בנטילתה מע"ג הבנים.

שם בתוספתא נטל את הבנים ואח"כ נטל את האם פטור מלשלח, אע"ג דעבד איסורא כדאמר ר"י אמר רב שאסור לזכות בבנים בשעה שהאם רובצת עליהם, אבל אם כבר נטלם תו לא חל חיוב שילוח על האם, משא"כ בנטל את האם ואח"כ את הבנים שהרי חל חיוב שילוח בנטילתו.

שם בתוספתא ה"ג המוצא קן לא יטהר בה את המצורע שנאמר ולקח, ובתור הכי קתני לא יטול אדם אם מעל הבנים ואפי' לטהר בה את המצורע מפני שנעברה בה עבירה, ולא נתפרש

מזומן אינו מתבטל ליחשב כי יקרא, ולפ"ז אם לא זכה בהן אע"פ שנטלן והחזירן ודאי חוזרת המצוה.

והנה בהרגשה לגבי זה שזכה לא קרינן ביה כי יקרא, ולגבי איניש דעלמא שנזדמן לו קן של הפקר קרינן ביה כי יקרא, אבל אין מקום להמציא חילוק כזה, אלא או כולן פטורין או כולן חייבין, ונפ"מ לדינא אם יכולין כמה בנ"א לזכות במצוה זא"ז, אבל אין עצה ליטול את הבנים ולא לזכות בהן ולהחזירן לקן, דלפמשינ"ת אם אין דעתו לזכות בהם ליכא מצוה כלל.

הא דלא קתני שלח את האם ונטל את הבנים, היינו מפני שהדין אמת גם כשאירע שהאם עזבה מעצמה ובאותה שעה נטל את הבנים, שאין פטור מזומן תלוי בקיום המצוה, וה"ה אם נטלן באיסור כשהאם רובצת עליהם, ואפי' לזכות בהן בלא נטילה אסור כדלקמן ב' בסוגיין, אבל אם עבר וזכה תו לא מיחייב.

**שם גמ' א"ל שלח אפי' מאה פעמים משמע,  
ביאור הדרשא, ובר"ן בזה**

כו. שם גמ' א"ל שלח אפי' מאה פעמים משמע, כ"ה בב"מ ל"א א', לכאורה הי' נראה שא"צ שום ריבוי למאה פעמים, אלא ממילא מובן דאין סברא לפרש שלח רק פעם אחת, שאין חילוק בטעם המצוה בין פעם ראשונה לשניה, כמו השב תשיכם דמאיזה טעם יפטר מן המצוה כשמזמן חבריו הולך לאיבוד פעם שניה, ואע"פ שכבר קיים המצוה פעם ראשונה כמו שאם החזיר האבידה להעלים בידים, דחשיבא השבה חדשה, וה"ה בהחזירה למקום שיראנה, וכן בשילוח הקן, וא"צ דיוקים במשמעות שלח, דעיקר פשטיה דקרא כן הוא.

מיהו בחידושי הר"ן דייק מדלא כתיב שלח בלשון ציווי, כמו תשלח, דכשהציווי על מעשה

ענין הרישא וגם הסיפא שנעבדה בה עבירה צ"ב, דהא גופא קמ"ל שאין טהרת מצורע דוחה שילוח הקן, ואפשר דרישא קמ"ל שלא יקח את האם לצורך הצפור המשולחת, דכיון דכתיב ולקח וכתוב לא תקח, הרי בלקיחתה עובר על לאו דלא תקח אע"פ שמשלחה, ובתור הכי קאמר לא יטול כו' לאשמועינן שאין עשה דמצורע דוחה שילוח כדתנן במתני', וקמ"ל נמי שאפי' עבר ולקחה אינה כשרה לטהר בה לפי שנעבדה בה עבירה, ואפשר שאפי' בדיעבד נפסלת מה"ט, כיון שצריך לדין ולקח, וזה מוכרח לבטל בו לא תקח, מיהו בגמ' אמרו דלמ"ד קיימו ולא קיימו אם נטלה באיסור, ס"ד שתהא כשרה למצורע, וש"מ דלא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, כיון שלא הי' קשר למצוה אלא לבתר העבירה, ועוד שהי' יכול לתופסה לאחר ששילחה, וגם סתמא לא הנוטל הוא המצורע, ודברי התוספתא צ"ת.

**שם נטל את הבנים כו' בפרש"י, ובדין החזירן  
לקן והפקירן, ואם יכולין כמה בנ"א לזכות זא"ז**

כו. שם במשנה נטל את הבנים והחזירן לקן [ול"ג והחזירן לה דמשמע לאם, שהרי מסיים ואח"כ חזרה "האם" עליהן], פטור מלשלח, פרש"י דהו"ל מזומן, והיינו מפני שזכה בבנים, דזהו לשון נטל את הבנים, ויש להסתפק מה הדין בהחזירן לקן והפקירן, אם חזרו להיות שאינו מזומן, ונפ"מ בין לו בין לאחר שמוצא קן בדרך, ובאם מרבינן מקרא שהיתה שלו ומרדה לעיל קל"ט ב', וה"ה הפקירה, וא"כ גם בבנים יש לדון כן, או"ד בנים שכבר היו שלו והוא הפקירן לא חל איסור חדש בנטילתן, ואמנם ודאי אפשר לקיים באותו קן המצוה שתי פעמים כמשנ"ת לעיל ס"ק כ"ג במתני' בשלחה וחזרה שקיים המצוה קודם שנטל הבנים, אבל הנדון כאן אם מדין מזומן תו לא קרינן ביה כי יקרא, דקן שהי'

הרמב"ם פ"א ה"א ומביא שתי צפרים דרור טהורות לשם טהרת צרעת שנאמר ולקח למטה, וש"מ דהלוקחה תחלת המצוה וביאור הדברים דהא דבעינו בעידנא היינו שלא ידחה הלאו על סמך כונתו לעשות מצוה, משא"כ כשהוא סדר המצוה, אין בזה חסרון שאינו בעידנא כיון שהמעשה מצוה נצרך כך ולא רק הכונה, ובמנח"ח הביא מנמו"י בשם הר"ן ב"מ ל' א' דכיון שהתחיל בהשבת אבדה חשיב בעידנא, וה"נ בלקיחת הצפורים, מיהו ל"ד דהתם כבר קירב החפץ לבעליו, אבל כאן זה רק מכשיר, אלא שהדברים נכונים ע"פ התו"כ הנ"ל.

**ואאמו"ר** זללה"ה הקשה עוד דכיון דביטול טהרת המצורע הוי שב ואל תעשה הר"ז עדיף מלקיחת אם על הבנים בקום ועשה, כדתנן זבחים פ' א' ועי' בראשונים ב"מ שם שמחלקים כן, אפי' באינם שוין, לענין השבת אבידה וטומאת כהן, ותירץ על שתי הקושיות דס"ד שאיסור אם על הבנים רק כשנוטל לצורך רשות ולא לצורך מצוה, ובפרט במצוה גדולה השלום.

**לעיל קל"ט א'** אמרינן דהיכא דאיכא ובערת הרע מקרבך ליכא דין שילוח, מפני שבאם עצמה יש ציווי לבערה, וא"א להשתמש בצעב"ח שלה לפוטרה ממיתה, ולא מהני לזה לאו ועשה, כמ"ש הר"ן שם.

### **בקושית החוות יאיר דיכול להרוג הבנים ויפטר משילוח, ובישוב השאג"א**

החוות יאיר הקשה למה נתיר לו ליטול האם הרי יכול להרוג הבנים ויפטר משילוח, כ"כ בשמו, ולכאורה ודאי אכזריות היא להרגן תחתיה כמו ליטלה מעליהן, ונהי דלא עבר להדיא על הלאו, אבל איסור יש בדבר שזהו נגד כונת התורה במצוה זו, ואפי' שחט מקצת סימנים דלעיל ק"מ ב' י"ל שיש איסור בדבר,

האדם שייך לפטור בפעם אחת, שכבר קיים חובתו, אבל שלח משמע טפי שתהא משולחת, ולכן לא סגי בפעם אחת, וזה מיושב טפי בלשון הגמ' שלח אפי' מאה פעמים משמע, שיש משמעות בלשון, ולא רק בסברא, וניחא טפי מה ששנינו במתני' ת"ל שלח תשלח, דבאמת ממשמעות הפסוק למדו כן, וכ"מ בפיה"מ להרמב"ם ע"י"ש.

**שם** לדבר מצוה מנין, פרש"י כגון קן יולדת וטהרת המצורע, ואע"פ שהדרשא נצרכת רק למצורע, אבל התנא שסתם דבר מצוה ולא אמר מצורע כמתני' קמ"ב א' כונתו לכלול כל המצוות, שכן דרך התנא לפרש בדבריו כל הדינים, אע"פ שא"צ פסוק מיוחד לזה, מ"מ שייך להזכיר שאינם דוחין.

**עיקר הדבר** שצריך ריבוי לטהרת המצורע מבואר במתני' קמ"ב א' דלהכי הוצרך התנא להשמיענו אפי' לטהר את המצורע, וגם מבואר במתני' שהי' מקום להתיר ליטול שניהם וזה כתירוצ' הגמ', ולא ברוצה ליטול האם לחוד, עי' לעיל ס"ק כ"ד בזה.

### **שם עשה ול"ת הוא, בתו' בפסחים, ובספרי, ובל' הרמב"ם,**

**שם עשה ול"ת הוא,** בתו' פסחים ג"ט א' ד"ה אתי הזכירו הקושיא דהא לא מיקיים העשה בעידנא דמעיקר הלאו, ותירצו דבעשה א"צ בעידנא ע"י"ש, אבל פשוט הגמ' שגם הלאו הי' נדחה והחסרון משום דעשה ול"ת הוא, ולשון הספרי מכלל שנאמר ולקח למיטה שתי צפרים חיות יכול יקחנה לטהר בה את המצורע ת"ל לא תקח האם, ומבואר שהי' מקום ללמוד מולקח שג"ז תחלת המצוה ולכן יהא רשאי ליקחנה, שו"ר בשם ספר זכר יצחק דבתו"כ איתא ולקח למטהר לשם מיטהר בין איש בין אשה בין קטן מכאן אמרו לקח לאיש כו' כשר לבית, ולשון

אלא די"ל שאין האם מבחנת בדבר זה שנטרפו, אבל אין זו עצה לעשות כן, ואם בדליכא עצה זו עשה דמצורע דוחה, השתא נמי דוחה.

**ובשם** השאגת ארי' כתבו דנפ"מ כשצריך גם לבנים, ולא משמע כן בגמ', ובספרי שם כל דוכתא הוזכרה האם, גם במציאות הדבר רחוק דכ"ז שהם בקן שאינם מפריחין אינם ראויין למצות מצורע, ואין להתיר ע"ס העתיד ליטול האם כעת, ושייך לומר דבעידנא דמיעקר לאו עדיין ליתיה לעשה, ומצוה ליקחם כאחת, ואין לקחתם כשאינם ראויין.

### שם לא צריכא דעבר ושקלה לאם כו' בקו' החו"ב בזה

**כת.** שם לא צריכא דעבר ושקלה לאם דלאו עבריה, פי' ועכשיו נזדמן לפני טהרת מצורע, וצ"ע במה הוקל האיסור סו"ס כיון שאם הי' יודע מתחלה לא הי' רשאי ליטלה, עכשיו שנודע לו לאחר איסורו לא נעשה כאן איסור קל יותר, וגם למסקנא דמבר"א שנטלה ע"מ לשלחה קשה, דסו"ס נמצא שעבר על חומר איסור אם על הבנים לטהר את המצורע, וידעינן שאין זה רצון התורה בדרגת לאו ועשה, כן הקשה אאמור"ר זללה"ה, ותירץ דס"ד דגדול השלום דמצורע דוחה גם באופן זה, כ"ז שאינו עובר על הלאו בקום ועשה, וזו סברא מיוחדת בשילוח הקן וכמש"ש לענין שב ואל תעשה, דבאמת צעב"ח נדחה מפני צורך האדם, ובמקום מצוה כזו הי' מקום לדחות גם לאו ועשה, דסו"ס נמצא שצורך האדם דוחה צעב"ח, אלא שבגדרי התורה א"א לעבור על לאו ועשה, וכיון שבטל הלאו בחומרתו שפיר יש להתיר, ועי' בסמוך, ולפמשנ"ת שם מדברי הרמב"ן דכיון שהלאו לחזק העשה לא חשיב אלא עשה, י"ל דמה"ט ס"ד דבדליכא לאו מותר לטהר בה את המצורע.

### בקידושין ל"ד א' דמרבין נשים לשילוח הקן, ובתו' וברמב"ן בזה

**בקידושין** ל"ד א' מרבין דנשים חייבות בהשבת אבדה ומעקה ושילוח הקן משום דהוי מצות עשה שלא הזמן גרמא, והקשו תו' תיפו"ל דאיכא בכל הני גם לאו, ותירצו דמשכח"ל עשה בלא לאו כדאמרינן בשמעתין שנטלה ע"מ לשלחה, אבל קשה דסו"ס יש כאן חומר לאו בנטילתה, וכיון דמעיקרא הוו נשים חייבות, השתא נמי ליחייבו, ולא מהני לזה מה שתירצנו דגדול השלום אלים טפי מינייהו.

**והרמב"ן** שם תירץ דבכל הני התורה צייתה את הלאו לחזק את העשה, כמו לא תוכל להתעלם מלקיים השב תשיכם, וכן לא תשים דמים בביתך בזה שלא תקיים מצות מעקה, ולא תמנע מלשלח ותקח שניהם, ולכן אם נשים היו פטורות מן העשה, היו נפטורות גם מהלאו שמזהיר עליהם, מיהו בסברא יש לדון שעשה שמזהירין עליו בלאו חמיר טפי, שהרי הפטור מן העשה הוא משום דלא חמיר כ"כ, וי"ל דאה"נ, אבל אם הי' פטור מצות עשה שהזמן גרמא פטור גמור מגזיה"כ שאין שייך בהם המצוה, בלי טעמים, הי' מוכן שגם הלאו לא חל בכה"ג, וסגי בתירוצו זה שלכן הזכירה הגמ' טעמא דמ"ע שלא הזמן גרמא, אע"פ שיש לדון בזה בסברא, ובפרט בשילוח הקן, שהעיקר הוא הלאו, וכן במעקה, וראוי להמנע מהלאו גם באופן שא"א לקיים העשה, מיהו בשמעתין חזינן סיוע לתו' ולהרמב"ן דבדליכא לאו חשבינן ליה עשה ועשה, ולא אמרינן שיש כאן חומר לאו.

**שם** מאי אולמיה דהאי עשה מהאי עשה, פי' וא"כ שב ואל תעשה עדיף, ואע"פ שתפסה כבר מיקרי אחזתו קום ועשה כשאינו עוזבה מידו, ועוד דשילוח הקן יש בו גם לאו, אבל לא מהני מה שאפשר לטהר את המצורע לאחר זמן,

רק בא לנתקו לעשה גם לאחר שכילה שדהו, וה"נ בשילוח הקן המצוה היא שלח תשלח, אלא דרבנן ס"ל דכיון שקדם הלאו לעשה, ש"מ דכונת התורה שיחזור ויקיים את העשה גם לאחר הלאו, ודלא כר"י שסבר ששוב אין מ"ע לשלח.

ור' יהודה סבר שלא הקדימה תורה העשה, משום דמשמע שחייב לשלח, והרי המצוה היא רק כשרוצה לקחת את הבנים, ולכן נכתב העשה לאחר לא תקח האם על הבנים, ובאופן זה שאתה הולך לקחת את הבנים תשלח את האם, ולרבנן ג"כ זהו הטעם שלא נכתב העשה תחלה אע"פ שזוהי עיקר המצוה, אלא דרבין איצטריך קרא שיתחייב לשלח אע"פ שכבר עבר על הלאו, וממילא יהא גם ניתן לעשה ואין לוקין עליו.

#### בדין ברכה על שילוח הקן, בראשונים בזה

וראיתי באבודרהם הלכות תפלה שהביא תשובת ה"ר יוסף פלאט שאין מברכין על שילוח הקן מפני שהמצות עשה הוא רק אם עבר על הלאו, ואין מברכין על מצוה שבאה מכח עבירה, וכ"כ הרשב"א בתשובה ח"א סי"ח, והראב"ד השיג ע"ז דמה עבירה יש כשנטלה ע"מ לשלח, כדאמרינן בגמ' לעיל כגון שנטלה ע"מ לשלח דלאו ליכא, והעירו דפלוגתתם היא אם לרבנן יש גם שלח מעיקרא או רק לבתר הלאו, והראב"ד ס"ל דאיכא עשה גם מעיקרא, מיהו זה ודאי מבואר בגמ' שיש עשה בדליכא לאו, אלא שהוא לאחר נטילת היתר, ומזה הקשה הראב"ד, וכל מי שמשלח ונטלה ע"מ לשלח נשאר לו עשה בלי הלאו, וקודם שנטל הבנים ג"כ ליכא לאו, וכבר מתחייב בעשה.

ומהא דתנן אמר הריני נוטל את האם כו' שנאמר שלח תשלח את האם ג"כ מבואר דיש עשה בלי לאו, וכן ממ"ש קל"ט ב' יכול יחזור בהרים כו', ג"כ חזינון שיש כאן מצות עשה אף כשלא עבר על הלאו, וכן מדקרו ליה בגמ' עשה ולא

כיון שהצער של הזמן הזה א"א להחזירו, הגע עצמך באופן שצריך להמתין שנה למצא צפרים, הרי פשוט שאין זה מתקן את גדול השלום של שנה זו, מיהו אכתי י"ל דלזמן מועט עדיף לדחות את המצורע, ולא לבטל שילוח הקן לגמרי.

#### שם והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר כו', בקו' תו' הרא"ש

שם והאי מצורע כיון דכמה דלא מטהר אסור בתשה"מ כו', הקשה בתו' הרא"ש למ"ד בימי חלוטו מותר מאי איכא למימר, הרי כ"ז שאין לו צפרים הוא מותר, ותרין דמ"מ איכא שלום בית שאינו מקובל לה כו', ובאמת משמעות הכתוב וישב מחוץ לאהל, דאע"פ שנכנס לפנים מן החומה אכתי ישב מחוץ לאהל, שנשאר לו דין בדד ישב ולא יבא לביתו כרגיל, וש"מ שעד השתא הדבר מובן שהיה מנודה מביתו, ולא הוצרכה להזהיר ע"ז, דסתמא לא תבא אשתו אצלו מחוץ למחנה, וגם מצותו בדד ישב, ונמצא שהוא כמנודה מביתו כל ימי חלוטו, ואע"פ שהוא מותר בתשה"מ, מ"מ זה בצורת עראי של מנודה מחוץ לאהל, והרי ג"ז בכלל גדול השלום.

#### שם משום דקסבר שלח מעיקרא משמע, בביאור פלוגתתם

כט. שם משום דקסבר שלח מעיקרא משמע, נראה דרבנן נמי מודו שיש מצות עשה בלא עבירת הלאו, שהרי מצות התורה המעשית היא לשלח, ואפי' אם יש רק לאו הר"ז עשה הבא מכלל לאו, וכיון שכתוב בתורה מפורש עשה, אין טעם לחשבו עשה הבא מכלל לאו, שהרי העשה הנלמד מכלל, הוא מפורש כאן, וכמו שפשוט שמצות פאה ושכחה היא מצות עשה לעזוב הפאה והשכחה לעניים, ואע"פ שקדם הלאו לנתקו לעשה, מ"מ מעיקרא נמי משמע, שאין לתורה שום ענין בלא תכלה בדליכא עניים,

תותירו והנותר, ש"מ ששייך שיהא כן, וזה מחליש חומר הלאו, והנה במכות ד' ב' מסיים עלה ר"ע לא מן השם הוא זה אלא משום דהו"ל לאו שאין בו מעשה, וא"כ י"ל דכלפי זה אר"י דאיצטריך לומר שאין לוקין עליו, ועי' מכות י"ד ב'.

**שם א"ל ר"א לר"א מתני' נמי דייקא כו' ודלמא ה"ק במתני' אין נפטר בשילוח עד דמלקין ליה, יש לעי' א"כ טפי הו"ל למימר לוקה ומשלח, ולמה שנה באופן משונה ומטעה כ"כ, וי"ל דלצד זה דטעמו של ר"י משום דלאו הניתק לעשה לוקין עליו, א"כ לא ס"ד כלל לאפוקי קרא מפשטיה דכתיב שלח לבתר לא תקח, ולא עלה ע"ד של ר' יהודה שיטעו לומר שאין עשה לאחר שנטל, וכיון שהיה פשוט לו כ"כ שיש עשה גם לאחר שנטל, לכן לא נזהר ר"י בלשונו ושנה דבריו כלפי דברי רבנן לומר דלא מהני מה שמשלח אח"כ, דלא ס"ל תקנתא דשילוח לפוטרו ממלקות, לאפוקי מרבנן דפטרי ליה בסיפא, ולמסקנא שנה התנא זה הכלל ומתפרש זה הכלל הידוע ומוסכם לומר שגם ר"י מודה בזה, ופליג מטעם אחר דשלח מעיקרא משמע.**

### **שם עד כמה משלחה, בפרש"י ובטוש"ע**

**ל. שם עד כמה משלחה, פרש"י אם נטלה, והיינו כהמשך לסוגיא דלעיל, אבל באמת ה"ה ששיעור זה בכל אופן שמשלחה, [וכן פשוט בטוש"ע דסוגיא זו מיירי בכל דיני שילוח, ולא דוקא בשתפסה, וכל הסוגיות בהמשך בהשלמת דיני שילוח הקן באופן כללי], לא מיבעיא לפי' קמא דרש"י בסמוך שלעולם תופסה ומשלחה, אלא אף לפי' בתרא מ"מ אפי' אם שלחה ע"י מקל והוא שולט בה לתופסה, אין זה שילוח.**

**ומבואר בטוש"ע סי' רצ"ב ס"ד שאסור ליטול את הבנים כ"ז שלא שילחה עד שתצא מתח"י, ויש בזה חידוש דבשלמא לענין לחזור**

תעשה ואילו לא תגזול לא מיקרי עשה ול"ת, ש"מ שיש עשה מיד בשילוח, ועיקר חידושו של ר"י הוא דליכא עשה לאחר שנטלה.

### **שם ת"ש גנב וגזול כו' ע"ס הגמ'**

**שם ת"ש גנב וגזול ישנן בכלל מלקות ארבעים, לכאורה קשה לאוקומי בגנב בעדים והתראה דהאי גזול מיקרי, וצ"ל דשם מלקות קאמר, ומדנקט גנב ברישא משמע גזול הוי טפי חידוש, וזה מיושב יותר לגרסא דאין בכלל מלקות ארבעים כדס"ל למסקנא.**

**ויש להקשות למאי דס"ד דלוקה ארבעים הא קי"ל דאין לוקה ומשלם ומה"ט החובל בחבירו שו"פ אינו לוקה, וי"ל דהשבת הגזילה אינה כתשלומי חבלה אלא שהממון נשאר של הבעלים ואין לו רשות לתפוס בו, ואפי' אם אכלו אח"כ ומשלם דמים זה דבר שנתחדש אח"כ, והר"ז כחוזר וגזול את של חבירו כשאכלו, וע"ז אינו לוקה.**

**שם ב' דקסבר תעזוב מעיקרא משמע, יש לעי' למה פטרתו תורה לאחר שכילה שדהו, סו"ס לקח מתנות עניים ובדין הוא שיחזיר, בשלמא בשילוח הקן לומר שעיקר הלאו באכזריות של הנטילה, ותו לא מיתקן הלאו בשילוח, אבל בשכחה ופאה מא"ל, וי"ל דלא חייבה תורה את בעה"ב חיוב גמור במעשר ותרומה, ולכן כל זמן שלא כילה ולא שב אמרינן ליה תעזוב, אבל לאחר שלקחה לעצמו, לא עשאו כממון עניים, לחייבו להשיב.**

**שם באש תשרופו בא הכתוב כו' לומר שאין לוקין עליו, יש לעי' הרי בא הכתוב לגופיה לחייבו בשריפה, אלא דכיון שהתורה מתייחסת לזה כתיקון מסוים, שמעינן נמי שאין לוקין עליו, ואולי אם מצות שריפה היתה ניתנת במקום אחר לא הי' נחשב ניתק לעשה, אבל כאן דמתפרש לא**



ששיעור השילוח עד שתתרחק מלחפוף עליכם ואז תברח לנפשה, ולשון מרן זללה"ה שתסיח דעתה מקנה ותברח, אין הכונה שתסיח דעתה לגמרי, דודאי ידוע שמנסה לחזור לקן, ודעתה עליו, אלא שתתיאש מלהצילם כעת, שאז היא נצמדת לקן וקל לתופסה, אבל אין לזה משמעות בגמ' דתצא מתח"י היינו משליטתו, וכ"נ בגמ' דבדאגבהינהו מן הקן כבר רשאי בעה"ב לזכות בהן אע"פ שהאם עדיין קרובה לקן, [שו"ר לשון החזו"א סק"ב נראה דמצות שילוח דאמר לעיל כדי שתצא מתחת ידו, היינו מרשותו שאם יחפוף לתופסה לא יוכל, וכל זמן שיכול לתפשה לא חשיב שילוח, וזה בהדיא כמש"כ].

ועוד נראה שאם נתרחק הוא ממנה ג"ז מיקרי יצאה מתח"י, דכל שאינו שולט על תפיסתה אלא ע"י פעולת צידה מחודשת הרי כבר יצאה מתח"י, וכן מתפרש בטוש"ע, וזה יותר משיעור ליתגבהו כההיא דטרוף אקן דבסמוך.

**בדין אחד טורף ע"ג הקן ומגביהה ואחד תופסה**  
נראה דשנים שבאו לקן אחד טורף ע"ג הקן ומגביהה ואחד תופסה אסור, דמצות שילוח חלה על שניהם, וכיון שהם סוגרים עליה שלא תברח נמצא שלא שלחה, ומה שמצינו בגמ' דלוי בר סימון מצי מיקניניהו אע"פ שהיא סמוכה לקן, היינו משום דלוי אינו שולט בה כלל, ורק כשמצאה רובצת אסור לו לזכות בבנים, וכיון שאינה רובצת יכול לזכות בהן מפני שכעת אין מצב של רובצת, ולא חל עליו המצוה, דלגבי ידידה אינה תחת ידו, וכמו שמועיל אם הוא נתרחק ממנה וכמש"כ לעיל.

### שם במה משלחה, ב' הפי' ברש"י

לא. שם במה משלחה, פי' קמא דרש"י קשה דלית לן לחדש דין תפיסה בגופה כדי לשלחה, ויכול לשלחה במקל או להבריחה בזה שמתקרב אליה, ואיך שאלו בפשיטות במה

ולתופסה ודאי בעינן שיעור זה, אבל לענין שלא ליטול הבנים הרי סו"ס אינו נוטל האם על הבנים, וכיון שמניחה לברוח אין לחייבו יותר, ובבהגר"א סק"ח כתב שהמקור ברש"י שם, ולא מצאנו כן אלא במה שאמרו בגמ' שלח תשלח את האם והדר ואת הבנים תקח לך, אבל שם אמרו בגמ' כ"ז שהאם רובצת עליהם, וזה פחות משיעור שתצא מתח"י, וצ"ל דקים לן מסברא דכ"ז שלא נשלם קיום העשה אין לו ליקח את הבנים, אבל רש"י פי' שתצא מתחת ידו ואם יכול לחזור ולתופסה מותר, משמע דנפ"מ רק לענין לחזור ולתופסה ולא לענין נטילת הבנים.

### שם כדי שתצא מתחת ידו, בגדר הדברים, ובפי' החזו"א בזה

שם אמר רב יהודה כדי שתצא מתחת ידו, פי' שתוכל לברוח, דתצא מתח"י הכונה מתחת שליטתו, שאם נותן לה להתרומם מעל הקן וחופף עליה בידיו לתופסה, נמצא שלא יצאה מתחת שליטתו, אבל אם הניחה לנפשה באופן שצריך לחדש כח תפיסתו עליה הרי כבר נשתלחה, וכך יש לפרש בפרש"י שכתב ואם יכול לחזור ולתופסה מותר, שאין הכונה שפתח ידו ומיד חוזר ותופסה, אלא ודאי ששיחררה מתחת שליטתו, ומעתה רשאי לחזור ולתופסה.

וכ"כ אאמו"ר זללה"ה דסתם כדי שתצא מתח"י היינו שתהא טעונה צידה, והיינו כמש"כ, ולשון מרן זללה"ה סק"א משום שהיא חופפת על הבנים אינה בורחת ונוח לתופסה, וצריך לשלחה עד שתסיח דעתה מקנה ותברח, ואין זה מתיישב בלשון תצא מתחת ידו, ועוד דלפרש"י שנטלה בידיו הרי כבר הסיחה דעתה מאפשרות ההצלה לגמרי, אלא שדבריו ז"ל נסמכין על דברי הרמב"ם שכתב לא אסרה תורה אלא לצוד אותה והיא אינה יכולה לפרוח בשביל הבנים שהיא מרחפת עליהם שלא ילקחו, ולכן פי'



של שם הכנפים שנקראין רגלים או ידיים, דאין אנו צריכין להצמד ללשון הפסוק דמיירי בשור וחמור, אלא שהדבר מובן דלשלח עוף לנפשו היינו ליתן לו אפשרות לפרוח, ובזה דומה שילוח לרגל דשור וחמור שנבראו לברוח ברגליהם, ובצפור הדבר מובן שבריחתה ברגליה חלושה היא, ואף באווזין ותרנגולין שנוח להם לברוח ברגליהם שהם ארוכות, וגם קשה להם לטלטל גופם באויר, מ"מ אם מנע מהם אפשרות לעוף לא חשיב שילוח, וצ"ע במהרש"ל ומהרש"א שנחתו לנדון אם כנפים נקראין רגל, ומשה"ק מהרש"ל דרגליה ודאי רגלים מיקרו, כבר כתבנו דבעוף אין הרגלים משמשים תחליף לכנפים, ולכן לא מהני אפי' יקראו רגל.

**שם נגדיה רב יהודה, פ"י מכת מרדות כדאמרין בגמ',** ופשיטא שהרי אין מלקות בלא עדים והתראה וכלא ב"ד מומחין וכולהו לא הוו התם, [ולכן לא תירצו כמ"ש תו'], ובפשוטו נהי דאין ב"ד כופין על מ"ע שמתן שכרה בצדה, אבל לאחר שעבר ולא נהג כשורה שפיר מכין אותו, ותדע דהכא בלא מכות הוא ג"כ צייט לר"י, וא"כ למה צריך להכותו, אלא ודאי זהו עונש ולא הכאת כפייה לקיים המצוה.

**שם א"ל זיל רבי לה גדנפא כו' בדין מצאה בכנפיים קצוצות, ובחו"ב בזה**

**שם א"ל זיל רבי לה גדנפא ושלחה, בעוף** זה ששייך בו שילוח בכנפיים פשיטא דחייב בכך, מיהו אם מצאה מתחלה רובצת בכנפיים קצוצות, י"ל שאינו חייב להמתין עד שיגדלו הכנפיים, ובמצב זה ברגליה נמי מהני שילוחה, וכן בעוף שנחתכו כנפיו באופן שאין שייך בו גידול כנפיים, דודאי רגל דהא היינו רגליה, וכ"כ אאמו"ר זללה"ה.

והקשה אאמו"ר זללה"ה הרי כשיגדלו כנפיה כבר יהיו האפרוחים גדולים ופטור משילוח,

משלחה כאילו ידוע שצריך לתופסה, אדרבה הפשטות שאינו תופסה, ועו"ק דהרי בכל ענין שתופסה הרי הוא מעכב גם את רגליה ואת גפיה, בין אם ידו אוחזת בראשה או בגופה או ברגליה או בגפיה, וכשעוזב משחרר את כולם יחד, וא"כ מה ענין יש אם אוחז ברגליה או בגפיה בזמן שמשלחה, וכבר הקשה רש"י קצת מזה, אלא ודאי פ"י בתרא עיקר, דבמה משלחה האם משלחה שתלך ברגליה או בכנפיה.

**ותוכן פלוגתתם אם סגי במה שנותן לה אפשרות** ללכת ברגליה בלבד כגון שקשר כנפיה ומשלחה, או כההוא דגזינהו לגפה, או דבעינן שיהא לה אפשרות לפרוח בכנפיה, ודייק ממשלחי רגל דסגי ברגליה, ומסתברא דכנפיה לחוד ודאי סגי אפי' לר"ה דהא עדיפי מרגליה, [ושיעור שתצא מתחת ידו ברגליה הוי הרבה יותר מבכנפיה], ורב יהודה דנגדיה לההוא גברא פרש"י דהיינו טעמיה דאמר אין שילוח עוף ברגל, ויתכן דלא ידע דר"ה פליג עליה, דלמה נגדיה למאן דעבד כר"ה, א"נ ההוא גברא ידע שעושה דבר שלא כהוגן, ולא הי' לו לעשות כן בלי לשאול את ר"י באתריה.

**בדין מתקרב ובורחת מפניו אם חשיב שילוח**

**לענין מצות שילוח** כתב מרן זללה"ה בסק"ב שאין נפקותא אם לוקחה ביד ע"מ לשלחה או שמגרשה עד שתברח, וכן נתבאר לעיל, ולפ"ז המתקרב למקום שהאם רובצת כל פעולה שהוא עושה להפריחה קיים בזה המצוה, ואף כשבורחת מפני שראתה אותו, וצריך לכוין לשם מצוה מיד, כי אם ברח מה מצומה ליכא מצוה כלל.

**שם רגל דהא כנפיה נינהו, בהא דכנפיה נקראו רגל**

**שם רגל דהא כנפיה נינהו, פ"י** שעיקר שליחת הצפור היא בזה שהיא פורחת, ואין כאן ענין

עד שידע לעמוד על האמת, ובאמת הפוסקים לא העתיקו ד"ז דעוף שאין דרכו להטיל אלא ביצה אחת חייב לשלח, וש"מ שפי' כפרש"י, ועי' להלן.

**שם א"ל** האי ידעי לך, גרסת כת"י א"ל אין א"ל מאי תבעי לך, וזהו המיושב בגרסא, [וגם הטעות דומה בהתאם], דמה טעם שיאמר לרבא האי ידעי לך, כלומר ידעת שכך הוא, וחסר א"ל רבא מתני' היא, ולפי הפירוש שכתבנו שדרכו של תימה להטיל ביצה אחת, פשיטא ליה לרבא שג"ז בכלל מתני', ולכן א"ל מאי תיבעי לך, מיהו לפי' זה צ"ל דאותו האיש ידע שדרכו של תימה להטיל רק ביצה אחת, ורבא לא ידע ד"ז, ודוחק, מיהו לפי' זה מיושב קצת לשון האי ידעי לך.

**שם** שלחה ואהדר לה רבא פרסתקי ותפסה, אותו אדם לא הי' בקי בציד ושלחה להפקר, ורבא אזל בתריה לראות היכן הוא משלחה כדי לתופסה, דלא משמע שהביא העוף לפני רבא.

**שם ת"ר יוני שובך ויוני עליה, אם מיירי בחצר המשתמרת, ובדין אפרוחים שזכה בהם בקטנותן וגדלו ופרחו**

לג. **שם ת"ר יוני שובך ויוני עליה, השובך והעלייה הם חצר של בעה"ב, ולגבי הביצים היא משתמרת ולגבי האם אינה משתמרת, ובפשוטו נראה דאפי' אפרוחים שזכה בהם בקטנותן בשובכו כשגדלו ופרחו פקעה בעלותו, שהוא מתיאש מבעלותו לשלוט עליהם והם בדין תרנגולת שמרדה לעיל קל"ט א' שפקעה בעלותו בהדיוט, ואף אם אין זה כזוטו של ים, מ"מ כיון שאין דעתו לחזור אחריהם פקעה בעלותו, [ואין צ"ל במי ששלח את האם וזכה בבנים בקן במקום הפקר, שאם החזיר לקן וגדלו ופרחו פקעה בעלותו ממילא, בק"ו מיוני שובך], ומה"ט יוני שובך אין בהם משום גזל**

ותירץ שכבר נתחייב בשילוח, ותו לא מיפטר בגידול האפרוחים, מיהו קשה דמבואר בתוספתא פ"י ה"ב שאם נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טריפה פטור מלשלח, ובפשוטו ה"ה אם הגדילו האפרוחים וי"ל דהכא כבר לקח את האפרוחים מיד כששלחה, והוחלט חיוב השילוח, והתוספתא מיירי כשלא הספיק ליטול, ובאמת לאחר שכבר לקחן לא שייך כלל להזכיר שבינתים יגדלו שאין חילוק אם גדלו או שאכלן כבר, או שנשארו קטנים, דברשותו בטל ענין הקן לגמרי, ואין לחייבו להמתין מלהשתמש בהן עד שישלח את האם, כיון שכבר זכה בהן ואין מחייבין אותו להפקירן, דתו לא הדרי להחזיר לקן בשום ענין.

**שם אי ר"י לוקה ואינו משלח, לכאורה לר"י אם נטלה ע"מ לשלחה וקודם ששלחה זכה בבנים לוקה, דליכא מצות שילוח אלא קודם שזוכה בבנים, אבל אם כבר זכה בבנים, ועדיין היא ברשותו ולא שלחה הו"ל לוקח אם על הבנים, שאין מצות שילוח לאחר המצב של אם על הבנים בידו, משא"כ לרבנן דאיכא לאו הניתק לעשה, מהני נמי דעתו לפוטרו מן הלאו.**

**שם א"ל דילמא חדא ביעתא הוא דרמיא,**

**כפרש"י ובהשמטת הפוסקים בזה**

לב. **שם א"ל דילמא חדא ביעתא הוא דרמיא, לכאורה יש לפרש שהעוף הנקרא תימה דרכו להטיל רק ביצה אחת, שאם זה מאורע שהטילה רק ביצה אחת, אין טעם להזכיר שמו של העוף הול"ל ביצה אחת מהו, וכ"נ שפי' אאמו"ר זללה"ה וכן בספר תפארת יעקב, אבל רש"י פ' שבמקרה זה הטילה רק ביצה אחת, אבל במציאות היא ככל העופות, ולפ"ז לא נתחדש כלום בעובדא זו, אלא המעשה דרבא תפסה כלאחר יד ולא חייש לחשדא, או לאשמועין שצריך לחקור בשאלה פשוטה מה כונת השואל,**

המצוה ע"י זכייה, אבל שלא מדעתו קשיא לן שקודם שחל עליו מצוה שפיר זוכה בהן שלא מדעתו.

ולפ"ז יש לפרש שעם יציאת רובה שאיחייב בשילוח, שוב אין לו לזכות בה במתכוין, וכיון שהוא יודע ואינו רוצה לזכות אינה קונה לו בע"כ, ויותר נראה דנשאר בחיוב לשלח אע"פ שזכה כעת, כיון דמעיקרא קרינן ביה כי יקרא.

**בחצר** שאינה משתמרת מסתברא דלא קני להו כלל אפי' לדרכי שלום.

### בדין ביצים שנוגעות בקן ועדיין לא נחו

**שם** אמר רבא ביצה עם יציאת רובה, הוא דאחייב בשילוח, מקנא לא קני עד דתפול לחצרו, לכאורה גם אם הביצים נוגעות בקן אינו קונה כיון שהם מחוברות לאמן, [ויתכן שיחזור למעיה כדאמר ביצה ז' א'], ואמנם אם יפריחו את האם סתמא יפלו הביצים לקן, דאל"כ לא שייך מצות שילוח לחוד שהרי תטול הבנים עמה, אבל מ"מ כ"ז שלא שלחה הם מחוברים לה ולא זכה בהם בחצר אע"פ שנוגעות בקן, [מיהו מצות שילוח יתכן גם באויר בכה"ג כל שנשמטת והביצים נופלות לקן, עי' לעיל ק"מ ב'], וכיון שיצאו רובן הרי הם כתלושין לענין מצות שילוח, וכן מצינו ביצה ז' א' דביצה שיצאה רובה מעיו"ט וחזרה מותרת לאכלה ביו"ט, וש"מ דכתלושה דמיא.

**שם** וכי קתני חייבות בשילוח מקמי דתפול לחצרו, לכאורה קשה לכון מצות שילוח בכה"ג ואיך סתם התנא דין שילוח שאינו מעשי כמעט, וי"ל שהתנא בא להשמיענו הדין דמזומן של דרכי שלום אינו פוטר משילוח, ושבקה דאיהו דחיק ומוקי אנפשיה באיזה אופן יש נפ"מ בזה, ולפש"כ לעיל דבנודע לו ביציאת רובה ונתחייב בשילוח אין ראוי לו לזכות ולהפקיע מצות שילוח ניחא, דכיון שנודע לו קודם שנפלו

גמור, ומ"מ דרכי שלום איכא כיון שהוא מכין להם שובך ומזון כדי שיבואו לקנן ולדור שם ויהיו מזומנים לו לתפסם.

**שם** חייבות בשילוח, לעיל קל"ט ב' מרבינן להו מקרא, דהי' מקום לומר דלא קרינן בהו כי יקרא כיון שהם מזומנים ברשותו, קמ"ל דכיון שאינם שלו ולא בשליטתו קרינן בהו כי יקרא בדרך, והיינו דמסיים עלה ואסורות משום גזל דאע"פ שאסורות משום גזל חייבות בשילוח.

**ובפשטו** חייבות בשילוח לבעלים קאמר, דאניש דעלמא בלא"ה אינו יכול ליטול הבנים משום גזל, וממילא אין לו לשלח את האם לצעב"ח בלבד, מיהו ק"ק דלפ"ז חייבות ואסורות לא קאי על אותו אדם, ועו"ק מאי פריך מחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, הרי הנדון מדעתו כשבא לשלח שזוכה בהם בחצר.

**שם** קרי כאן כי יקרא פרט למזומן, ה"ה דהו"מ לאקשווי נמי אמאי אין זה גזל גמור על הביצים, אלא דהו"מ לדחויי דאסורות משום דרכי שלום אאמן קאי, והבנים באמת גזל גמור, ועוד דדרך הגמ' להקשות מהרישא כמה דאפשר, ובפרט שזהו עיקר חידוש הברייטא דחייבות בשילוח, שו"ר בתו' וברמב"ן ב"מ ק"ב א' דהו"מ למיפרך אביצים מ"ט רק דרכי שלום, אלא מרישא בעי לפרוכי ואלימא ליה.

### שם ואי איתא להא דאריב"ח כו' אם קונה לו רק מדעתו אם צריך קונה לזכות

**שם** ואי איתא להא דאריב"ח חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו כו', פי' אבל אם קונה לו רק מדעתו בעינן שיתכוין לזכות, ושפיר קאמר התנא שכ"ז שלא נתכוין לזכות חייב בשילוח, ואפשר דכיון שכבר נתחייב בשילוח מורים לו שלא יזכה בהם כדי לקיים מצות שילוח, ואע"פ שאין איסור לזכות, מ"מ אין זה דבר ראוי לבטל

לקן, נשאר בחיובו כל הזמן כיון שנתכוין שלא לזכות.

### שם א"ה אמאי אסורות משום גזל, אם שייך דרכי שלום בביצים שהטילה במקום אחר

לד. שם א"ה אמאי אסורות משום גזל, יש לעי' מאי קושיא הרי כל מי שזוכה באם זוכה בביצים שבמעיה שהם חלק מגופה, וא"צ זכיה מחודש בקנין חצר, ודין גזל דביצים כדין גזל דאמן, ונראה מזה דאע"פ שאמרו חכמים שיוני שובך אסורין משום דרכי שלום, מ"מ אם הטילה ביצים במקום אחר הרי הם מותרין, שלא נתנו לו חכמים זכות אלא בשובך שלו, שלא יפקיעו מבעלותו מה שטרח בהם, אבל לא הקנו לו זכות בביצים שהטילה במקום אחר, שאין בזה משום דרכי שלום דאיהו נמי מתיאש מהן, וכיון שהפקיעו ממנו זכות הביצים הרי גם כשהטילתן בשובכו למי זכה בהם עד שיפלו לחצרו, שו"ר ברמב"ן שם שאין דעתו על הביצים דילמא פרחא ושדיא לה בדוכתא אחריתי וביצה לא הדרא לכלובה, ונראה כונתו כמש"כ.

שם אאמן, דקני לה בהבאתה לשובכו, וגם סתמא כל הני כבר זכה בהן כשהיו גוזלות, וכשפקעה בעלותו נשאר לו בהם זכות בדרגת דרכי שלום, ולשון הרמב"ן דדעתיה עליה מפני שחזרת לכלובה.

### שם ואבע"א לעולם אביצה וביצה כו'

שם ואבע"א לעולם אביצה וביצה כיון דנפק ליה רובא דעתיה עליה, יש לע' אם איתא דביצה לא הקנו לו חכמים, למה ראו לתקן כאן מפני דרכי שלום זכות לרגע כמימרא של יציאת רובה, הרי מיד יזכה בה קנין גמור בחצרו, ונראה דבאמת כל זמן שהביצה במעיה היא שלו כמו כל גוף האם, ורק משעה שהביצה יוצאת ונפרדת מגופה פקע זכות דרכי שלום ממנה שלא נתנו

לו זכות בביצים שנפרדין מגופה, והשתא קאמר רבא שאם היא מטילה אותן בחצרו דעתיה עליה, ובכה"ג לא הפקיעו זכותו מן הביצים ונשארו בדינם כאמן.

לשון הברייתא מיושב טפי שיתפרש גם על הביצים דחייבות בשילוח מתפרש כדי לזכות בבנים, וע"ז מסיים דאסורות משום גזל, לומר דאפ"ה אינן בדין מזומן, מיהו לפמשנ"ת לעיל סק"א שאף באם מזומנת פטור, א"כ יש גם חידוש דדרכי שלום לא משוי לה מזומנת.

### בשיטת רש"י דיוני שובך אין בהם משום דרכי שלום

שיטת רש"י דיוני שובך שהם פורחים לפי הס"ד ול"ב אין בהם משום דרכי שלום, ורק האפרוחים והביצים תיקנו בהם דרכי שלום, מפני שהוא סומך עליהם שאינם יכולין לברוח, וכשתירצו בגמ' אאמן נתחדש שיש דרכי שלום באם, וממילא גם בביצים שהם חלק מהאם, ואבע"א לעולם בביצים ולא באם, ותמהו ע"ז הרמב"ן והריטב"א דדבר פשוט הוא בסהנדרין כ"ה א' דיוני שובך יש בהם משום דרכי שלום, ולכן מפרחי יונים שמושכים אליהם יוני אחרים פסולים לעדות, ובשמעתין מתפרש אאמן רק אאמן, ולא נתחדש בסתמות כזו שינוי בהבנת דרכי שלום באמן בלא שום פירוש והסבר, ועי"ש עוד.

### שם והשתא דאר"י א"ר אסור לזכות בביצים כו' באלו אופנים ס"ד שמותר להקדים ולזכות בביצים

לה. שם והשתא דאר"י א"ר אסור לזכות בביצים, [נקט ביצים שעדיין לא קמה מעליהן, אבל עד שנעשו אפרוחים ודאי ה' כבר מצב שפרחה לחפש לה מזונות], שהאם רובצת עליהן לשמוט הבנים מתחת האם ודאי אסור,

### אם מילתיה דרבא אידחיא, והאם שייך דרכי שלום עם יציאת רובה

לשון הגמ' והשתא דאמר מתפרש שעד השתא לא ידעו מזה, וא"כ גם מילתיה דרבא אידחיא, שדחק לאוקומה בדנפיק רובה דביצה, מיהו לענין זכיה בביצים יתכן שהדין אמת דאיכא דרכי שלום עם יציאת רובה כיון שדעתו עליה, והינו כמ"ש"כ לעיל דכיון שהביצה במעיה היתה שלו מפני דרכי שלום, ועכשיו יצאה רובה להטילה בחצרו, לכן ס"ד שמשאירין אותה כשלו, אבל לפ"ז כשיצאה מקצתה כ"ש שהיא שלו דהו"ל ככתוך מעיה, והלשון משמע שביציאת רובה נתחדש הזכיה שלו, והנה לאחר שנפלה לקן ודאי יש לו זכות דרכי שלום שלא ליטלה ממנו, ומסתבר שעם יציאת רובה כבר זכה בהן כדרבא.

שם בביצים שהאם רובצת עליהן, לענין מצות שילוח לא סגי באינה רובצת עד שתצא מתח"י, אבל כשהבעלים אינו כאן ולא נתחייב בשילוח, הרי ברגע שהיא מעופפת ואין כנפיה נוגעות בקן הרי הוא רשאי לזכות בה, שהרי במצב זה אין מצות שילוח כלל, וכ"מ בעובדא דר"י דבסמוך שר"י לא היה חייב בשילוח מפני שלא רצה ליטול מבעה"ב מה ששייך לו, ובכה"ג כשטורף ע"ג הקן והגביהה עד שאין כנפיה נוגעות בקן, באותה שעה אין כאן מצות שילוח ושפיר זכה בהן בעה"ב.

### שם חצרו נמי לא זכיא ליה, בדין מכוין בהדיא לזכות

שם חצרו נמי לא זכיה ליה, פ"י שאינה עושה שליחותו כשעבירה היא בידו, וע"י חצרו ג"כ אסור לו לזכות, [אבל אם ה' שייך שחצירו תקנה לו שלא מכחו לא ה' איסור בדבר], ואם מכוין בהדיא לזכות ע"י חצרו לא מיפטר משילוח משום מזומן אבל לענין הזכיה יש לדון

שזו אכזריות כמו ליקח האם מעל הבנים, [ואם יטלם ויאכלם בטלה מצות שילוח, כמ"ש בתוספתא דבנעשו טריפה או מתו פטור מלשלח את האם], אבל לזכות בהן בלי להפרידן מן האם היה שייך להתיר, א"נ אם נטלה ע"מ לשלחה ורוצה להקדים לזכות בבנים קודם ששלחה, או ששלחה ועדיין לא יצאה מתחת ידו שאסור לו למהר לזכות בבנים, ואמנם בכל אופנים אלו לא יפטר משילוח, אבל ס"ד שמותר להקדים ולזכות ולא נעשה מזומן שפוטרו משילוח, דא"כ בלא ר"י אמר רב יכול לעולם ליטול אם על הבנים שיזכה בהם כשהיא תחת ידו, ואח"כ יטלנה.

והנה בלא רב נמי פשיטא שאסור לזכות באם על הבנים כשנכנסה לחצרו ולא זכה בה עד שהטילה ביצים ורובצת עליהם, אף באופן שהוא אינו שם ואינו יכול לשלח, מ"מ זכיתו בשניהם זוהי לקיחת אם על הבנים, כגון שיכול לעשות הגבהה מרחוק ואינו יכול לשלח, וש"מ דאע"פ שהוא אינו כאן הרי הוא כבר במצות שילוח, ולכן לבתר מילתיה דרב לא מהני מה שהוא אינו כאן ואין בידו לקיים שילוח, דמ"מ הוא אסור לזכות בבנים כמו שאסור לזכות בשניהם יחד, ולכן גם חצרו לא לא מציא זכיא ליה, אבל לזכות בבנים לחוד בלא מילתיה דרב היתה החצר זוכה לו ומשוי ליה מזומן, כיון שבמצב זה אינו מחויב במצוה לשלח, ואע"פ שאמרנו שכבר נאסר לזכות באם על הבנים אבל כשהבנים בחצרו, והאם לא בשליטתו, שפיר זוכה לו חצרו בבנים לחוד.

לכאורה נראה שאף אם יזכה בבנים לא יפטר משילוח, כגון אם נימא שמועיל לכוין לקנות ע"י חצרו, ורק שלא מדעתו אינה קונה לו בכה"ג, דמ"מ כיון שכבר חל כאן דינים ממצות שילוח, תו לא פקעה מיניה המצוה.

אצל אביו את הגזולות, ואינו מגיע למצב של שאלה אם ליטול הבנים, ולכך לא שייך שאביו יחנכו.

### בקושי תו' דמשכח"ל בגדול שיניח בגדו תחת הביצים ואח"כ ישלח

בתו' ב"מ ק"ב א' הקשו דמשכח"ל בגדול שיניח בגדו תחת הביצים ואח"כ ישלח, שבאופן זה לא זכה בעל החצר, ואפי' נימא שבעל החצר זוכה בה, [עי' חת"ס ובמהרי"ל דיסקין בזה], אכתי יכול להניח ידו תחת הביצים ואח"כ לשלח, וכיון שאינו זוכה בה קודם שילוח, ויש מקום לומר דבכה"ג אין בהם משום דרכי שלום, דכיון שגרם שלא יוכלו הבעלים לזכות חזר דינם כביצים שהטילה במקום אחר שאין לבעלים שום זכות בהן, ואמנם לא יפה עשה בגרמתו, להפקיע אפשרותו לזכות, אבל הר"ז כאיגלאי מילתא שלא זכה בהם כלל, ולא דמי לקטן שלא נשתנה המצב של הביצים, וחשיב שנטלם מרשות בעל החצר, הגע עצמך הרי שנטלה האם הביצים עמה באופן שלא היו בחצרו בלא האם, הרי ודאי שמותר לקחתם באשר הם, וה"נ אם גרם שלא יגיעו לחצרו בזמן ההיתר.

ובעיקר הקושיא י"ל דכיון שזו אוקימתא רחוקה לא הו"ל לתנא למיסתם הכי, דהוה משמע טפי שאין החצר קונה לו שלא מדעתו, דבשלמא קטן שנוטלם כדרכו שייך לומר ע"ז דרכי שלום, אבל לומר דרכי שלום על אופן שהניח ידו תחתיהם ולא נתכוין לזכות עד שישלחנה זה אוקימתא רחוקה מאד לסתום הברייתא כך.

ומה"ט לא פירשו בגמ' בעבר ולא שילח, שאין ראוי לתנא לסתום דינו בדעבד איסורא, בפרט שכל כחן לזכות בהן הוא בגלל שלבעל השוכך יש איסור לזכות, ולא הו"ל למיסתם באופן שהמוצא אינו חושש לאיסור זה, ועוד כתב הראב"ד בשטמ"ק ב"מ שם דהו"ל לתנא

מדין אשלד"ע בב"מ י' ב', דשם מסקינן שחצר קונה בכל דבר עבירה כדאשכחן בגניבה, אבל הריטב"א ב"מ ק"ב א' הביא פלוגתא בזה, ודעתו שהחצר אינה קונה לו, ומלוי בר סימון אין רא' דודאי איסורא לא ניחא דלקני, ואם הגביהם באיסור פשיטא שזכה.

שם א"ה אמאי אסורות משום גזל מפני דרכי שלום, הרי כ"ז שלא שלחה לא נתנו לו חכמים זכות משום דרכי שלום למעבד איסור בזכייתו.

### שם בקטן, בהא דאוקים בקטן, ובטעם שאין חינוך בקטן לשילוח הקן

לו. שם בקטן, לכאורה זוהי אקימתא דחוקה לשנות סתם ברייתא ותתפרש בקטן, וי"ל דודאי הברייתא קיימא ללמדנו ענין יוני שובך שהם שייכות לבעל השוכך מפני דרכי שלום, ולענין אמן זה נפ"מ לכו"ע, [בין קודם ששלחה כשאינה רובצת, או בדליכא קן כלל, או ששלחה ורוצה לחזור ולתופסה], ואין זה דוחק דהא לאוקימתא דרבא ג"כ מתפרש כן לל"ק דמיירי באמן בלבד, ורק לענין מה שנתחדש שהברייתא כוללת גם הביצים זה מיירי רק בקטן ושפיר סתם התנא דבמצב זה גם הביצים אסורות משום דרכי שלום קודם שקיימו מצות שילוח, וכיון דמשכח"ל דין הברייתא בלא שילוח שפיר סתם התנא דיני הקנינים בלי להתייחס למצות השילוח, שתגרום שינוי בבעלותו ע"י שתזכה לו חצרו, בפרט שבלא"ה הזכיה בביצים קודם שילוח רחוקה במציאות גם בקטן, ועוד דנפ"מ בעבר ולקחן קודם שישלח, וכמ"ש רש"י ד"ה בקטן דניחא לגמ' להזכיר בהיתירא.

וא"ת למה לא מחייבין קטן בחינוך מצות שילוח הקן, וי"ל דקטן דלאו בר זכיה הוא, אינו שייך במצוה זו כלל דלא קרינן לא תקח ותקח לך, ועוד דסתמא הקטן נוטלה מעצמו, ומריץ



מיהו ר"י הי' פטור מלשלח כיון שאסור לו ליטלם מפני דרכי שלום, ולוי פטור משילוח שאינם לפניו, וכשגרם ר"י להגביהה הר"ז לגבי לוי כפרחה מעצמה ושפיר זכה בבצים והו"ל מזומן.

**אם יש חיוב שילוח כשאינו רוצה לזכות בבנים**  
ומרן זללה"ה הוכיח מכאן שאין חיוב לשלח את האם אא"כ רוצה לזכות בבנים, דאל"כ היתה המצוה דוחה את הדרכי שלום, ואמור"ר זללה"ה כתב דאפי' אם יש חיוב בכי יקרא לשלח, מ"מ א"א שהתורה תטיל חיוב לפגוע בדרכי שלום, ואפשר דרבנן אסרו לו לקיים המצוה בכה"ג, וגם אין לו רשות ליכנס בחצר חבירו להפסידו, ואפי' בשל הפקר אפשר דאסור, עי"ש, ואפי' נימא דראוי לבעלים לאפשר לו לקיים את המצוה שמחוייב בה וזה לא יפגע בדרכי שלום, אכתי אין לחייבו להכניס ידו תחת הביצים כדי להגיע למצב של חיוב, דסו"ס בדרך הרגילה אינו מקיים את המצוה כיון שלא יזכה בבנים.

מיהו בעיקר הדברים ס"ל ג"כ שאין זו מצוה חיובית, כדמוכח מעל קן צפור יגיעו רחמיך, והרי יותר רחמים הוא להשאירה במקומה, ועי"ש עוד.

**שם מתני' לא יטול אדם אם על הבנים אפי' לטהר בה את המצורע**

לח. שם מתני' לא יטול אדם אם על הבנים אפי' לטהר בה את המצורע, בסוגיא לעיל קמ"א א' מבואר שד"ז נלמד מקרא דתשלח, והחידוש הוא בדאיכא רק עשה, ולפ"ז יש לדקדק במה ששנינו לא יטול אדם אם על הבנים, דאיכא לאו, הול"ל לא ימנע אדם מלשלח את האם אע"פ שצריך לטהר בה, וי"ל דכיון שנטל את הבנים כבר, הר"ז נקרא נוטל אם על הבנים,

להזכיר איסור דאוריתא טפי מאיסור דרכי שלום.

**שם לוי בר סימון אקני כו' איך הקנה, ואם עשה שילוח בכל שובכו**

לז. שם לוי בר סימון אקני פירות שובכו לר"י לכאורה הקנה לו כל הפירות בקנין סודר, ובפשוטו נראה ששילם לו מעות שיקנה כל הפירות עד זמן פלוני כולל החדשים, אלא שהיה שם קן אחד שעדיין לא פרחו האם מעליהן, ופשטות הדברים נראה שלוי לא עשה שילוח הקן בכל שובכו, אלא זכה בהם בשעה שהאם פרחו מעליהם, ובבביצים אלו רצה ר"י לזכות, ולא זכה בהם בקנין שעשה על כל הפירות הישנים.

**קמ"ב א' הנהו פירי חדתי הוו כו' בטעם שר"י לא קיים מצות שילוח**

קמ"ב א' הנהו פירי חדתי הוו כו', יש לעי' למה לא קיים ר"י מצות שילוח, שהרי הי' לו רשות ליטול את הבנים לעצמו, ואפשר שלא רצה להפסיד ללוי את האם, שאם יטלו הבנים תברח למקום אחר, ובאופן דלגבינהו בלבד תשאר האם כאן, ואפשר דכיון שמיד יזכה לוי בבביצים לא חשיב קיום מצוה של ר"י, אע"פ שיש לו רשות ליטלם אח"כ, שהרי מכר לו כל הפירות גם שיולדו אח"כ, מ"מ הוא נוטלם מרשותו של לוי, מיהו אכתי יש לו אפשרות להניח ידו תחתיהם ולגרורם שלא יזכה בהם לוי, ואינו עובר על דרכי שלום כיון שלוי מכרם לו, וכ"כ מרן זללה"ה שאם הי' חייב בשילוח הי' לו להניח ידו מלמטה כדי שיזכה בהם לאחר שישלחנה.

שם זיל טרוף אקן דליתגבהו ולקנינהו לוי בר סימון, מצות שילוח אינו מקיים בהגבהה זו דבעינן שתצא מתחת ידו, ולפמ"ש"כ נזהר שלא לשלחה כי רצה שתחזור ותגדל האפרוחים,



**שם** ותגן עליה דלא ליתי לידי הרהור, לפמש"כ שאת המצות קיים לשם שמים ניחא טפי שזו מחשבה שנתחדשה כעת ומן הראוי שהמצוה תגן עליו.

**שם** והאר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וד"ז פשיטא דנאמר בעוה"ז שלא יפחד לילך לדבר מצוה, כדילפינן מולא יחמוד איש את ארצך בעלותך ליראות.

**שם** בחזירתם שאני, יש לעי' הרי עדיין מולך הגוזלות לאביו והו"ל בהליכתך, וי"ל דאה"נ, אלא רצו לבאר בגמ' דגם בחזירתן אינם ניזוקין, כדי שתשאר הקושיא גם משילוח הקן.

### שם סולם רעוע הוה ומקום דקבוע היזיקא שאני, ביאור הענין

**שם** סולם רעוע הוה ומקום דקבוע היזיקא שאני, פי' שהמצוה תגן עליו שלא יסתכן בגללה, שאם לא הי' עולה ע"ג הסולם לא הי' נופל ונמצא שהמצוה גרמה לו, אבל בשכיח היזיקא פושע הוא, שאינו בדרגה שיעשו לו נס בגלל שהוא עוסק במצוה, הגע עצמך וכי בידו לקפוץ מן הגג ולסמוך שהוא שליח מצוה, דבכה"ג לא חשיב שהמצוה גרמה לו, וזהו ששאל שמואל איך אלך, האם השליחות באה כדי לסמוך על הנס, או שהוא מחויב בהשתדלות בזה, ולא שאל איך יתכן שאלך, ח"ו, אלא שאלה היתה ולא טענה איך אוכל לילך.

**ויש** לעי' אם פשע בזה שעלה על סולם רעוע, מאי קושיא דר' יעקב הרי ודאי שהקופץ מן הגג לשליחות אביו, אין לו הבטחת אריכות ימים כיון שצריך לעשות לו נס להצילו, וי"ל דסולם רעוע אינו נס, וכמו שלא נשבר בעלייתו בקל הי' מתקיים בחזירתו ג"כ, ולכן נהי דהבטחת מצוה ליכא בשכיח היזיקא, אבל הבטחת אריכות

ועמש"כ לעיל ס"ק כ"ד שאם נוטל רק את האם ומניח את הבנים אינו עובר בלאו, ואפ"ה לא אוקמו בגמ' קרא בכה"ג כיון שאין לו מצוה בשילוח זה, וקרא דתשלח מתפרש בדאיכא מצוה.

**שם** ומה אם מצוה קלה שהיא כאיסור, פי' שמפסיד עבודה רק איסור שהוא דמי האם שמשלח, דאף כשאין לו שום הפסד אחר יש לו אריכות ימים וטובה, ולפ"ז אמרה תורה ד"ז בשילוח הקן ללמד ק"ו לכל התורה, אבל א"כ צ"ב למה נאמר כן בכיבוד אב ואם, הרי איכא למילף בק"ו, וי"ל דמזה ילפינן לאוכל פירותיהן בעוה"ז, והיינו שאם יחיה יקבל כאן הפירות שלא על חשבון הגוף, וזה דבר נוסף דליכא בשלוח הקן, שו"ר במהרש"א.

### שם אלא למען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, ע"ס הגמ'

**שם** גמ' אלא למען יאריכון ימיך לעולם שכולו ארוך, ולפ"ז פירושו שבשכר זה תזכה לתחיית המתים, וממילא יחיה לעולם, כדאמר סנהדרין צ"ב א' תדב"א צדיקים שעתידי הקב"ה להחיותם אינם חוזרים לעפרם, ומלבד שיחיה לעולם יזכה לחיי העוה"ב שכולו טוב.

**שם** ודלמא מהרהר בעבירה הוה, כשעלה במצות כיבוד אב ודאי עשה לשם מצוה, וכן כששילח את האם אין עושין כן שלא לשמה, אלא שבחזרתו הרהר בעבירה, וקלקל את זכותו, אבל מה שעבר קודם לכן, בדין הוא שמצות אלו יגנו עליו לכל הפחות עד שירד.

**שם** ודלמא מהרהר בע"ז הוה דכתיב למען תפוס את בית ישראל בלבם, הטעם משום דע"ז במחשבה זוהי עיקר העבירה, והמעשה בליבו לשמים לאו כלום הוא ופטור, ולכן נענש על המחשבה.

ימים היתה צריכה להגן עליו לכל הפחות בחזירתו.

**ז' ב' אר"א דם ניקוף מרצה כדם עולה כו' ובגדר שלוחי מצוה אין ניזוקין**

לעיל ז' ב' אר"א דם ניקוף מרצה כדם עולה, אמר רבא בגדול ימין ובניקוף שני והוא דקאזיל לדבר מצוה, למדנו דצער בדרך מצוה מעליותא היא, וכן אמרו יהי חלקי ממתי בדרך מצוה, דענין שלוחי מצוה מתפרש שאם לא הי' הולך למצוה לא הי' ניזוק, כמו זה שנפל מן הסולם, שאם לא שהלך להביא גוזלות לא הי' עולה בסולם, ואם לא הי' עולה לרגל לא היו גוים חומדים את ארצו, אבל דבר שאירע במקרה בדרך המצוה, והי' יכול לקרות גם בלי המצוה פשיטא שאין זה שייך לשלוחי מצוה, וה"נ דם ניקוף שהאדם הולך כל היום, ואין ההליכה לדבר מצוה מאורע שנעשה בשביל המצוה, ובוזה זכות הוא לו שאירע הניקוף בדרך מצוה, שהי' יכול לקרות גם שלא בדרך מצוה, כמו אדם שדר בעליה ועולה בסולם כל היום ועכשיו עלה בו להביא גוזלות, ויש עוד אופנים שכבר נגזר עליו הנזק אלא שאירע בדרך מצוה, אלא שד"ז נעלם מבני אדם, וא"א ליישב להם הדברים בטעם זה.

שם אמר רב יוסף אלמלא דרשיה אחר כו', הדבר זר לומר שאחר שנכנס לפרדס טעה בדבר כזה, הרי פגעי עם ישראל בכל הדורות רבו, וכולם יודעים כי את אשר יאהב ד' יוכיח וכאב את בן ירצה, אלא נראה שאחר שיצתה בת קול שובו בנים שובבים חוץ מאחר, אגלגל מילתא והכשילו השטן ע"י קושיא זו.

שם ואיכא דאמרי לישנא דר' חוצפית המתורגמן כו', מבואר כאן שעל כל התורה א"ר יעקב דבריו, כדכתיב ושמרתם את כל המצוה וגו' ולמען תאריכו ימים על האדמה וגו' למען ירבו ימיכם וגו'.

**בטור סי' רצ"ב ס"א על האפרוחים כו' ובפ"ת אם שילוח הקן מצוה חיובית**

לט. טור סי' רצ"ב ס"א על האפרוחים או על הביצים שלה, וכ"כ לקמן בס"ח, אבל בשו"ע כתב שאינם מינה, אבל במינה אפי' אינם שלה חייב, ויתבאר לקמן בשו"ע ס"ח.

שם פ"ת סק"א בענין אם יש מצוה חיובית כאשר יקרה לפניו לשלח, או שזה רשות, כבר הכריע מרן זללה"ה שאין מצוה רק אם הוא רוצה, [וכן הראני אחי הגרי"א שליט"א בפ"י הרוקח על התורה פ' כי תצא בשם ר' שמואל חסיד], מיהו יש לדון כשאנו רוצה את הבנים אם יש מצוה לשלח, ונראה דאע"פ שפשטות המצוה לוותר על האם, וא"כ כשאנו רוצה כלום ליכא מצוה, מ"מ אם זוכה באם ובבנים עובר בלאו ועשה, וממילא כשמשלח האם וזוכה בבנים מקיים מצוה, וכמשנ"ת לעיל ס"ק ט"ו כ"ג, ולכן אין בזה משום צעב"ח כיון שמרויח מצוה, וכן הובא בלקט יושר שהתה"ד הלך לחפש קן בכרם של פלוני, ובפשוטו לא נתכוין להשתמש בביצים, וכן נוהגין, ועי' ארחות חיים ה' קידוש.

**בדין ברכה על שילוח הקן, בפ"ת שם ובראשונים בזה**

שם בפ"ת סק"ב לענין ברכה, הנה הראשונים פשיטא להו שאין מברכים, וש"מ דלא משתמיט להו שישמעו ברכה כזו מעולם, וממילא אין לנו להמציא ברכה, והם כתבו הטעם משום מצוה הבאה בעבירה שניתנה רק ללאו הניתק לעשה, והראב"ד השיג דמשכח"ל בנטלה ע"מ לשלחה דליכא לאו, אבל בפשוטו גם כשמשלחה מיד מקיים עשה בלא לאו, ומ"מ כיון שאין העשה מצוה שיש בה ענין בפ"ע, רק למנוע לקיחת אם על הבנים, אין לברך על מצוה זו בשום ענין, (ואע"פ שאין לחוש לביצים מזורות ואף באפרוחין אין לברך), והטעם דשפיר

**שם** או בראש שאר בע"ח, זהו לשון הרמב"ם, והטור כתב ראש אדם, והמחבר העתיק שניהם, וצ"ע בבהגר"א שכתב צ"ע מנ"ל, והיינו די"ל דדוקא באדם איקרי אדמה, ועמש"כ בס"ק י"ז.

**שם** ס"ד צריך לשלח את האם עד שתצא מתחת ידו, פי' שתהא משוחררת לברוח ואינו שליט עליה לתופסה, אלא ככל עוף שתופסו במצודה, ולא הוזכר כאן שיתפסנה לא בכנפיה ולא ברגליה, למדנו דהעיקר כפי' בתרא דרש"י דא"צ לתפסה כלל, אלא בכל אופן שמפריחה מן הקן מקיים את המצוה, ולכן כשמתקרב למקום הקן יכוין לשם מצות שילוח, וכל פעולה שעושה להבריחה במקל או בקול ובכל דבר הר"ז בכלל קיום המצוה, ובפשוטו זה עדיף מלתופסה ביד ולשלחה, אלא שאין בזה איסור.

**שם** ואח"כ יקח את הבנים, ד"ז כתוב בטור, אבל לשון הגמ' שאסור לזכות בבצים שהאם רובצת עליהן, משמע שאם אינה רובצת מותר, אבל הדרשא שלח תשלח והדר תקח מתפרשת רק כשקיים מצות שילוח, והיינו שיצאה מתח"י, ועס"ק ל"ה, ובבהגר"א סק"ח ציין רש"י שם וצ"ב כונתו.

**ש"ך** סק"ח ט', תוכן הדברים דמצות שילוח מקיים גם קודם שנטל הבנים, וכיון שיצאה מתחת שליטתו כבר קיים המצוה, ורשאי לחזור ולתופסה, ואפ"ה אם חזרה קודם שהגביה הבנים חזרה המצוה למקומה, דשייך מצוה כמה פעמים באותו קן, [ונפ"מ דלר' יהודה לוקין כמה פעמים בזא"ז בקן אחד], אבל אם הגביה תו לא הדרא המצוה דהו"ל מזומן, וכן אם היו ברשותו זכה בהן מיד כששלחה כמ"ש הט"ז סק"ז.

**שם** סק"י דכיון שכבר זכה בהן מזומן קרינן בהו, יש להסתפק אם חזר והפקירן מאי, אם יכולין כמה בנ"א לקיים בזא"ז

מיקיים רצון התורה כשאינו משלח כלל, ולא דמי לשחיטה ועירוב דאע"פ שאין מצוה לטלטל ולא לאכול בשר, מ"מ אין תועלת גשמית בפעולתם רק המצוה, שאין משמעות למעשה השחיטה בפרטיה אלא מפני המצוה, וכן בעירוב, ולכן חשיב כולו מעשה מצוה, משא"כ בשילוח הקן שאם אינו נוגע כלום בקן, ג"כ מקיים לא תקח האם על הבנים, שו"ר בברכי יוסף הביא חבל ראשונים שאין מברכין, ובשיורי ברכה סיים ולענין דינא פשיטא דנקטינן שלא לברך.

**על סדר השו"ע סי' רצ"ב ובש"ך סק"ח ט' י', ובפוסקים**

**שו"ע** ס"ב קן המזומן אצלו כו', עוף שהי' שלו ומרד ועשה קן חייב בשילוח, ואם לא נתיאש מן העוף דהיינו שזה באופן שאפשר לתופסה כגון תרנגולת שברחה, ויודע שהיא בפרדס, ועשתה קן במקום הפקר פטור משילוח, ואף באופן שאין הבנים שלו, דסגי באם מזומנת שיפטר משילוח.

**שם** אבל יוני שובך כו', מעיקרא אין לו בהם זכות אלא מפני דרכי שלום, שאין לו שליטה גמורה עליהם לקנותן בחצר, אבל אווזין ותרנגולין מיירי בהיו שלו ומרדו, והפרדס אינו משמרן, מיהו אפשר שאת הביצים והאפרוחים הוא כן משמר דומיא דשובך ועלייה, דמיירי שבנ"א אין נכנסין לפרדס שהוא רה"י, אבל התרנגולין יכולין לצאת משם, ונפ"מ לדין הוגבהה אמן מעליהן דבסמוך, והש"ך בסק"ג כתב דמיירי באינה משתמרת לשמור את האם, ובסק"ד ה' מיירי במשתמרת לשמור את הבנים, ולכן כשהוגבהה זכה בהן, והו"ל מזומנים.

**שם** ס"ג או בים, עש"ק סק"ז בשם רש"י, ולעיל ס"ק ט"ז כתבנו דאיצטריך קרא לקן שבספינה.

כלל, אבל ביצים שהתחילו לגדל אפרוחים חייב לשלח, כיון שראויין להניחן תחת עוף אחר, ואף אם במקרה אין לו עוף אחר, מ"מ אין זה חסרון בביצים אלא בדבר חיצוני, וצ"ע בברכ"י שתלה הדבר אם יש לו עוף אחר להניחן תחתיו, ועמש"כ ס"ק י"ט.

**שם** או שזכר רובץ על הקן, היינו אביהם של האפרוחים, והש"ך והגר"א כתבו אפי' הוא קורא זכר, ומתפרש ג"כ באביהם של האפרוחים, ובזה יש יתרון לקורא שדרכו בכך, אבל בקורא רובץ על יונה אין זה כ"כ חידוש שפטור, מיהו עמשנ"ת בזה לעיל בסוגיא ק"מ ב'.

**שם** ס"ח היתה רובצת על ביצים שאינם מינה והם טהורים הר"ז משלח כו', הרמב"ם פסק דחייב מספק, ולעיל סק"ד כתבנו להוכיח דקי"ל כאביי דחייב בודאי וכ"ז ביונה ותסיל, אבל יונה הרובצת על ביצי יונה אחרת פשיטא דחייב לכו"ע, וכך מתפרש כאן בשו"ע שאינם מינה דוקא, וכ"כ בתו"ח ומנח"ח וכמשנ"ת לעיל סק"ד.

**שם** ס"ט או שהיתה אם ע"ג אם, ז"ל הרמב"ם, ועמש"כ סק"כ דלגרסתנו נראה דיכול ליקח העליונה בלבד.

**שם** סי"ג היתה יושבת על שני ענפי אילן כו', נתבאר לעיל ס"ק כ"ב דמיירי כשהיא קרובה מאד לקן רק שאינה נוגעת ממש, וכל שאילו תשטט אין הכונה תפול, אלא מיד כשתנמך עצמה מעט תגיע לקן, עי"ש.

**מ. דינים שנתבאר.**

**א. שילוח הקן כיצד,** הרואה עוף טהור רובץ על ביצים או על אפרוחים לא יטול האם והבנים ולא האם לחוד, אלא מפריח את האם מעל הבנים, ואין מברכין על מצוה זו, ואחרי

**שם** סק"י דכיון שכבר זכה בהן מזומן קרינן בהו, יש להסתפק אם חזר והפקירן מאי, מי אמרינן השתא חזרו להיות שאינו מזומן כדמעיקרא, והרי שייך כמה פעמים מצוה באותו קן, או"ד ה"מ כשהקן לא היה מזומן, אבל לאחר שכבר נעשה מזומן תו לא הדר עליה שם כי יקרה, כיון שהוא מזמינו להפקר מרצונו, ובזה לא אמרה תורה לא תקח, הגע עצמך באוויזין ותרגולין שקננו בבית, והוציאן והפקירן או שהפקיר ביתו, הרי הדבר מובן אם נאמר שלא חלה המצוה משחל הפטור בשעה שקננו, ואין לחלק בין מזומן מתחלתו למזומן לאחר ששילח את האם, ולצד שאינו חוזר ומתחייב אפי' זכה רק בבנים בלא מצות שילוח כגון שלא רבצה באותה שעה וחזר והפקירן או שזכה בהם גוי והפקירן, ג"כ אינו חוזר ומתחייב.

והדבר נוגע למעשה אם יכולין כמה בנ"א לקיים מצות שילוח באותו קן, שאם אין דעתם לזכות בבנים, אין להם מצוה לשלח כלל, ורק אם אירע שחזרה קודם שהספיק להגביה הבנים חוזרת המצוה, אבל לא במכוין לכך מראש, ולכן לא משכח"ל אלא בזכה בבנים והפקירן, ולא נתברר לן ד"ז, וכבר נסתפקנו בזה לעיל סק"ו, ושו"ר בברכ"י בשם הרב סולימאן שאינו חוזר ומתחייב והובאו דבריו לעיל שם, וצ"ע.

**שו"ע** ס"ו אם נטל האם מעל הבנים ולא שלחה ישלחנה ופטור, הלשון משמע שאפי' לא נטל הבנים חייב מלקות, ועמשנ"ת לעיל ס"ק כ"ד שלכאורה נראה שאין עובר בלאו כ"ז שלא לקה הבנים, ובספר אמו"ר זללה"ה כתב שיש לאו שלא ליטול האם מעל הבנים, עי"ש, ודברי הש"ך מתפרשים שפיר כשנטל כבר את הבנים.

**שם** ס"ז היו הביצים מוזרות היינו ביצים שבאו מזכר אלא שנתקלקלו, אבל דספנא מארעא פשיטא דפטור וכנראה אין דרכה לרבוץ עליהן

סמוך לשקיע"ח או בלילה שאז ודאי האם רובצת, מיהו גם ביום רוב הזמן האם רובצת.

ו. היתה מעופפת מעל הקן, אם כנפיה נוגעות בקן דהיינו באפרוחים או בביצים חייב לשלח, ודוקא בנוגעות מלמעלה אבל מן הצד לא מהני. - היתה יושבת ע"ג הקן, אבל אינה נוגעת ממש באפרוחים או בביצים, מ"מ כיון שיש חימום לביצים בישיבתה הר"ז בכלל רובצת, ושיעור זה הוא כגון שהיא יושבת בקביעות על שני ענפים הסמוכים לקן והקן ביניהם וכך היא מחממת הביצים עי"ז שגופה מכוון כנגד האפרוחים או הביצים, ואם הוא סמוך כ"כ שאם תשמיט עצמה [דהיינו שתנמיך גופה מלעמוד ע"ג רגליה ולהסמך על בטנה, כבהמה שעומדת על רגליה ומשפילה עצמה לקפל רגליה ולרבוץ ע"ג גופה, ויש עוד פירושים בגדר זה], לכוון למטה תגע בביצים או באפרוחים, חייבת בשילוח, דכיון שיושבת כאן בקביעות א"צ נוגעות בקן כבמעופפת.

ז. מצות שילוח רק בעופות טהורים, אפי' אווזין ותרנגולין של הפקר חייב, יונה שרובצת על ביצי יונה אחרת חייב לשלח, ואם אינם מינה ממש כגון יונה שרובצת ע"ג ביצי תורין או תורין ע"ג ביצי יונה, או שני סוגי יונים, הדבר נשאר בתיקו בגמ', וכתב הרמב"ם שמספק חייב, ויש ראיות דס"ל לגמ' דחייב בודאי.

ח. אם אין הבנים ראויין כגון ביצי עוף טמא או שהם ביצים מוזרות שאינם מגדלות אפרוחים או אפרוחים טריפה פטור מלשלח, [ואם האם טריפה חייב לשלח], וסתמא לא חיישינן שהם טריפה, ביצים שהתחילו להתרקם חייב בשילוח כיון שיכול להניחן תחת אם אחרת, ועי' ברכ"י. - אם האפרוחים גדלו ויכולין לפרוח קצת אע"פ שהאם רובצת עליהן פטור מלשלח.

שיצאה האם מתחת ידו דהיינו שהיא משוחררת לגמרי רשאי ליטול את הבנים.

ב. אינו צריך לתפוס האם בידים ולשלחה, אלא מפריחה מעל הבנים במקל או בקולו וכיו"ב, ולכן הרוצה לקיים מצות שילוח וחושש שהאם תברח מיד, יכוין מיד בהתקרבו לקן שכל מה שהוא גורם בהתקדמותו לקן להבריחה הוא מכוין בזה למצות שילוח, ועי"ז חשיב שהוא שילחה מעל הבנים וקיים מצותו.

ג. הרוצה קן אינו חייב בשילוח, אלא אם רוצה ליטול הבנים חייב לשלח, ואם אין דעתו ליטול הבנים כלל, אסור לשלחה משום צעב"ח, ואם נתכוין ליטול הבנים ולא הספיק ליטלם עד שחזרה האם עליהם חייב לחזור ולשלחה, ומסתברא שבכל פעם זוהי מצוה נוספת, ונפ"מ שאם אח"כ נשברו הביצים כבר קיים מצותו.

ד. הרוצה לקיים מצות שילוח יטול הבנים ויזכה בהם, ואע"פ שלא זכה בהם אלא כדי לקיים המצוה, מ"מ נתחייב בשילוח מדאוריתא כיון שסו"ס זכה בהם, ויש מקום לדון דכיון שאין דעתו להשתמש בהם אין לו ליטלם, אבל מסתברא שאם נוטלם לגדל האפרוחים אצלו כמה שנים חייב בשילוח, אע"פ שלאחר כמה שנים יפריחם להפקר, וממילא אף בזוכה בהם ומחזירם לקן מיד קיים מצותו, וכן מובא מלקט יושר שהתנה"ד הלך לחפש קן בכרם במקום שהודיעו בעל הכרם, כדי לקיים מצות שילוח, וכ"כ המקובלים, אבל יתכן שהם השתמשו בביצים או באפרוחים, ועי' ברכ"י בשם הזוהר שמצוה ליטול הבנים דוקא, ומשמע שראוי שלא להחזירם לקן, אבל יתכן דסגי בזכירתו דהשתא הר"ל מזומן, וליכא צעב"ח.

ה. מצות שילוח רק כשהאם רובצת ולא האב, ומי שאינו יודע להבחין יקיים המצוה

יג. מצא קן בבתי כנסיות ובתי מדרשות ובחצרות לא זכו בהם הבעלים, ובזמננו אף במקום המשתמר אין דעתו של אדם לזכות ביונים בביצים ובאפרוחים כיון שאין להם שימוש, והאם בלא"ה אינה משתמרת.

יד. יוני שובך יוני עלייה חייבין בשילוח, ביארו בגמ' שהם מקומות שהאדם מכין ליונים שיבואו שם לדור ולגדל יונים, וכך הוא מצליח לתופסן, אבל אין לו בהם זכות גמורה כיון שהם פורחין ואינם משתמרין לו, ורק משום דרכי שלום אסור לאחר לקחתם, וכל זמן שהאם רובצת עליהן אסור לבעל השובך לזכות בהן, וחייב לשלח את האם עד שתצא מתחת ידו ואח"כ יזכה בבנים בקנין חצר כיון שהם אינם יכולין לפרוח ומשתמרין בשובך, ואם אירע שהאם פרוחה לרגע או שאחר הפריחה, זכתה לו חצרו שלא מדעתו, ואפי' הוגבהה רק מעט מהקן, מכיון שאין כנפיה נוגעות בקן, זכתה לו חצרו, ואם רוצה לקיים המצוה יכיון שגם כשתפרח האם שלא מדעתו אינו רוצה לזכות בהן, ונשארו שאינו מזומן, ואז יוכל לשלחה לשם מצוה, ובזמננו סתמא אין רצונו לזכות בהן.

טו. מעשה באאמור"ר זללה"ה שעשה שילוח הקן וזכה בביצים והחזירן לקן והפקירן כדי שלא יתחייב בנזקן, ונראה דבלא"ה משרחו הו"ל כתרנגולת שמרדה ופקעה בעלותו.

טז. נטל את האם אע"פ שאינו רוצה לזכות בבנים חייב לשלח, נטל את האם ע"מ לשלחה ואח"כ מתו האפרוחים או שנעשו טריפה או שנשברו הביצים פטור מלשלח, ואם זכה בבנים חייב לשלחה לעולם.

יז. קטן פטור מלשלח שאינו בר זכיה, וגם אין מצות חינוך בזה, וכשזוכה בביצים או באפרוחים או באם, הרי הם של אביו מפני דרכי שלום.

ט. אפי' ביצה אחת ואפרוח אחד חייב לשלח, ויכולים שנים לקיים המצוה בב"א ע"מ שיזכה כל אחד באפרוח אחד או בביצה אחת, וה"ה בזא"ז אם שלחה האחד ונטל אפרוח אחד, וחזרה ושלחה חבירו ונטל האפרוח השני.

י. מצות שילוח היא רק בקן של הפקר, אפי' היתה האם שלו וברחה ונתיאש ממנה, אבל באם שהיא כעת שלו או בביצים שלו כגון שזכה בהן כשלא היתה האם רובצת עליהן והחזירן לקן פטור מלשלח, ואין צ"ל כשקיים מצות שילוח וזכה בהן והחזירן לקן שפטור מלשלח.

יא. יש להסתפק במצא קן במקום הפקר ושילוח את האם וזכה בבנים והחזירן לקן ואח"כ הפקירן וחזרה האם עליהם אם חוזר ומתחייב בשילוח בין הוא בין אחר, או"ד קן שכבר הי' מזומן אינו חוזר ונעשה שאינו מזומן, ולצד שאינו חוזר ומתחייב אין חילוק אם קיים בהם מצות שילוח או לא כל שזכה בבנים שוב לא מתחייב כשהפקירן, ואפי' היו של נכרי והפקירן אינו חוזר ומתחייב, ולצד שמתחייב יכולין כמה בנ"א לקיים מצות שילוח באותו קן, כשכל אחד ישלח ויזכה ויחזירם לקן ויפקירם ואח"כ כשחוזרת האם עליהם מתחייב בשילוח, ובברכי יוסף הביא מהחכם מהר"ס שאינו חוזר ומתחייב, וכך היתה דעת אאמור"ר זללה"ה, ואם לא הספיק לזכות בבנים עד שחזרה האם עליהם חוזר ומתחייב, אלא שאם לא הי' דעתו לזכות אין לו מצות שילוח וכמש"כ בדין ג'.

יב. בכל מקום שימצא אם רובצת על הבנים חייב לשלח אפי' רובצת ע"ג ביצים בקרקע בלי קן וכן במעורות ובבורות או בעליות ובספינה שבים, אפי' בפרדס של אדם פרטי אם אינו משתמר לא זכה בהן וחייב לשלח, כדתנן במתני' אווזין ותרנגולין שקננו בפרדס.



## סימן לג

## בדין שותפות נכרי לענין מעשר ובדין טבל וחולין מעורבין

יכול להביא את חלקו ולהקדיש חלק האחרים כמ"ש תו' כאן, נולא מהני כאן נתינת רשות כההיא דשרשים שיונקים שע"מ כן הנחיל יהושע את הארץ, לפי שכל שותף משאיר חלקו לעצמו, ואינו נותנו לחבירו, וכמו באילן שיונק מא"י וחור"ל לעיל כ"ב א' דלרבי טבל וחולין מעורבין זב"ז, דהתם ודאי מתפרש כפרש"י שבכל פרי יש טבל וחולין שכל פרי יונק גם מא"י וגם מחור"ל, ולענין ביכורים ודאי כולן פטורין, וה"נ בלקוחות, דכיון שחלק הלקוח אינו כשלו לענין ביכורים, הרי הוא מקלקל את הכל, נולא דמי לשותפות ישראל ששניהם חייבין, ומרבין מקרא דמצב השותפות עושה שניהם כגוף אחד, וחייבין, אבל שותפות נכרי כחלק בחור"ל דמי, ובדאי שזה פוטר לגמרי מביכורים כמו שחלק שיונק מהגזול, פוטר את הכל, ובאמת נראה דשותפות עכו"ם במקום שיש קנין, הר"ז נעשה ממש כאילן שחציו בא"י וחציו בחור"ל כיון שיונק מחצי של העכו"ם שהוא חור"ל, כיון שיש לו קנין, וממילא היניקה ממש כחציו בארץ שהכל מעורב בשוה. - רש"י הזכיר חסרון דאינו מביא וקורא, ואפשר כונתו משום דקנין פירות לחוד ג"כ מביא ואינו קורא, א"נ כיון שיש לו רשות לינק משל חבירו, כמו שחבירו יונק משלו, ס"ל דמצב כזה הוא רק חסרון בקריאה, וצ"ע בזה.

## ראיות לפרש"י

ונראה בגמ' חולין קל"ה ב' דכ"ז שלא חלקו הרי שותפות עכו"ם גם למ"ד יש ברירה כמו למ"ד אין ברירה, דמצב אינו עתיד להתבטל

גיטין מ"ז ב' טבל וחולין מעורבין זב"ז דברי רבי, בפרש"י שבכל חטה חציה חיוב וחציה פטור

א. גיטין מ"ז ב' טבל וחולין מעורבין זב"ז דברי רבי, פרש"י שבכל חטה חציה חיוב וחציה פטור, נראה כונתו שאם אין ברירה, הרי יש מציאות שנקראת שותפות במוחלט, (וכמו חציו עבד וחציו בן חורין שיש לו קרקע, אם יש פטור מסוים בשל עבד), ואינה עתידה להתברר לעולם, כיון שהמצב הזה מוחלט, והוא משתנה רק מכאן ולהבא.

מיהו פשטות הדברים שאף אם יש לגוי שני חלקים ולישראל חלק אחד, לא בטל חלקו של הישראל ברוב, ואע"פ שיש כאן רוב פטור, שאין כאן תערובת אלא שותפות כמו שותפין בממון, דחזינן חלק החיוב כניכר בפ"ע, כיון שהוא נמצא בכל משהו, ועדיף מיש בילה, כיון שאינו מבורר כלפי שמיא בפ"ע, אלא יש שותפות מוחלטת בכל משהו.

## בקושיית התו' מביכורים

ומשה"ק תו' מביכורים מיושב בפשיטות דמתמעט מאדמתך עד שיהיו כל הגידולים מאדמתך, ולכן גם חלקו האמיתי אינו ראוי לביכורים, נוכ"כ אאמור"ר זללה"ה בדמאי ס"י ס"ק י"ב דטעם הפטור לרש"י מפני שכל שותף יש לו כח גידול של לקוח בתוך החלק שלו, (כמו באדם שחציו עבד וחציו בין חורין, דלא שייך לחשבו כשני חצאין זה אצל זה), ולפמש"כ אפי' יקנה מחבירו פירות מחלקו ויפריש הכל ביכורים גם החציו שלו וגם הפרי שלקח לא מהני, כמו ביונק משל אחרים שאינו



במצב זה הם שותפין בכל קלח, ושפיר מביאין במוחלט, ורק מכאן ולהבא יש ברירה למפרע, וכיון דמודו תו' שיש מצב של אין ברירה כרש"י, אין לחדש דבכל אין ברירה אין הדין כן.

רש"י בחולין קל"ה ב' כתב שאפשר להפריש על תערובת זו ממקום אחר, ולא חשבינן כל התבואה כבטלה בחלק הגוי, ואע"ג דבעלמא כה"ג אפי' במחצה על מחצה נקלש חיובה, וכ"ש אם יש לנכרי מעט יותר, והטעם כמש"כ דתערובת זו היא ביצירה משותפת, ולכל שותף יש זכות וחלק בכל התבואה בכח ארבעים מתוך שמונים, ולפמשנ"ת דחלק הנכרי נעשה כאילו שחציו בארץ וחציו בחו"ל, א"כ גם בהיה דלעיל כ"ב א' דלרבי טבל וחולין מעורבין זב"ז יכול להפריש עליו ממקו"א, ולא יהיו מעשרותיו מקולקלין, וכ"כ הריטב"א ב"ב כ"ז ב' שגם בחציו בארץ וחציו בחו"ל מעשר מיניה וביה או ממקום אחר, ולמדנו דמצב זה לא חשבינן ליה כתערובת, אלא יצירה משותפת כמו שותפות ממון, ואמרו"ר זללה"ה כתב בדמאי ס"י ס"ק י"ב דביניקה משותפת א"א לעשר ממקו"א, ואף בשותפות כתב דלפרש"י בגיטין א"א לעשר ממקו"א, דהו"ל מטבל גמור על טבל מעורב, אלא דלאחר שרש"י בחולין כתב דמהני, צריך לדחוק דבגיטין כונתו להפריש כשיעור כל החצי שביד הישראל, ובזה הו"ל מן החיוב על חצי חייב וחצי פטור.

[אבל לדעת תו' שאין תערובת בכל חטה ניחא ליה דמעשר ממקו"א על הטבל בכל מקום שהוא, ורק לפרש"י שבכל חטה יש תערובת קשיא ליה, וי"ל לאידך גיסא דלתו' הרי הפירות שביד הישראל תערובת שאפשר שרובה פטור, אבל לרש"י יש בכל חטה מחצה חיוב, ושייך לומר שכח שותפות כזו לא בטל, אבל לתו' הו"ל תערובת ומעשרותיו מקולקלין, כיון

למפרע, שהרי באמת היו שותפין גמורים בזמן הגידול, ורק לענין החלוקה אמרינן שמעיקרא ע"ד כן נשתתפו שבזמן החלוקה יגיע לו מה שזכה מעיקרא, אבל לא נתבטל מצב השותפות כאילו לא היו שותפין בשום זמן, ודבר שאינו עתיד להתברר לא שייך לומר בו יש ברירה, והא דלא איצטריך מיעוט לענין ביכורים מפני שאין כל הגידולים מאדמתך, וזה פטור מוחלט גם לחציו של הישראל, ונראה ללמוד מזה כפרש"י בהבנת אין ברירה, דאם יש חלק מבורר לכל אחד אלא שלא ידענו היכן הוא, ראוי לומר ברירה למ"ד יש ברירה, וע"כ דהמצב המשותף שאין בו דין ברירה הוא שותפות מוחלטת בכל קלח וקלח, ולכן לא שייך ברירה, ויש לדחות דנהי דראוי לומר יש ברירה, אבל אין לנו חלוקה שנוכל לברר מכחה, ועוד דאם יש חלק מבורר לעצמו אין בזה חסרון של שותפות, דחלקו של ישראל בכל מקום שהוא אין בו שותפות, וע"כ דקודם חלוקה יש שותפות גמורה בכל חלק, ובעינן לחיוב שותפין בתרומה, וכ"ז אינו מיושב כ"כ לפי' תו'.

וכן אמרו בירושלמי דמאי פ"ו ה"ו דמודה רשב"ג לרבי בחלקו בגדיש שאין ברירה והם שותפין בכל קלח וקלח, וש"מ דכשאמרו בגמ' דשותפות עכו"ם חייבת לכו"ע, היינו שגם לרשב"ג אין ברירה, והיינו דמצב שותפות שאינו עתיד להתחלק זהו גדר אין ברירה, וזה כפרש"י, ובירושלמי שם מפרש פלוגתתם רק בחלקו בשדה עם הפירות יחד, אבל בחלקו רק בפירות כיון שנשארו שותפין בקרקע לכו"ע אין ברירה, ועסק"ב בזה.

וגם מהא דאחין שלא חלקו מביאין ביכורים, יש ללמוד שיש מצב של שותפות שכולם שותפין בכל קלח, שאם למ"ד יש ברירה עתיד להתברר למפרע, הי' ראוי שלא יביאו ביכורים, אלא ודאי

שמדאורייתא כל הטבל אפשר שבטל ברוב, וכן הקשה בחזו"א שביעית ס"ז ס"ק כ"ט, ועי"ש שכתב שיפריש מטבל דאורייתא וגם מטבל דרבנן, ול"מ כן בדברי התו'.

### בדעת תו' במה שפי' בטבל וחולין מעורבין זב"ז

ודברי התו' שחידשו שכאן טבל וחולין מעורבין זב"ז בענין אחר מההיא דאילן שיונק מא"י וחור"ל לא נתפרשו, דהא ודאי יכולים להשתתף באופן שתהא שותפותן שוה בכל חטה וחטה, וכמ"ש מרן זללה"ה בשביעית ס"ז ס"ק כ"ט שאף לפי' תו' כן, וא"כ מהיכי תיתי לחדש כאן בסתמא כח שותפות שיש לכל אחד חלק מבורר כלפי שמיא, ואינו ידוע היכן הוא, דלמה יקבעו כן מן שמיא שיש דבר מבורר לכל אחד, ולא יתברר לעולם, הרי הפשטות היא דשותפות שלא תתברר לעולם למפרע, הרי היא שותפות מוחלטת בכל חטה וחטה, ואף כשדעתם לחלוק התבואה היינו מכאן ולהבא, כמו שחולקין במעות כשמכרו את התבואה.

ובפשוטו גם בירושה אין חלק מבורר כלפי שמיא, אלא לכולם יש חלק בכח בכל הנכסים, וכשחולקין הריהם כלקוחות בזה שקיבל כל אחד כח מוחלט בחלקו, וכיון שזכות הירושה אינו עתיד להתברר, שבכל יובל כשמחזירין יכולין לחלוק בענין אחר מהיובל הקודם, לכן חשיבי כל הפירות כגידולין מכח תערובת, ואין מביאין ביכורים, [ובדעת רש"י כתב מרן זללה"ה דכיון שלא נשתתפו מרצון בירושה, ויש לכל אחד זכות לתבוע חלוקה, דייננין להו כיש לכל אחד חלק בפ"ע, אלא שא"א לבררו, כיון שאין ברירה, משא"כ בנשתתפו מרצון שיכולין להתנות שתהא שותפותן מוחלטת, ודעת תו' דאם לא התנו בפירוש, בסתמא יש לכל שותף חלק כמו בירושה, וצ"ע למה חידשו כן תו' נגד פרש"י שהוא הפשטות, אם ס"ל שהקושיא

מביכורים מיושבת, וע"כ צ"ל דכיון שעתידין לחלוק נקטינן שיש לכל אחד חלק ידוע כמו למ"ד יש ברירה, ולכן הוי כתערובת וכמשנ"ת לקמן סק"ג, מיהו אם התנו להתחלק במעות הר"ז מפורש כשותפות מוחלטת בכל חטה, כיון שאינה עתידה להתברר בחטים, ואף למ"ד יש ברירה אין ברירה בפירות אלו, ולכן אף התו' מודים לרש"י בזה].

### בקושיית הגרע"א ז"ל לדעת תו' איך בע"ח וכהן גובין מהשותפין ומהאחין

הגרע"א ז"ל בכורות מ"ז ב' הקשה לדברי התו' איך בע"ח וכהן גובין מהשותפין ומהאחין, הרי הדבר ספק אם חלקו משועבד לכהן ולמלוה, וכבר נתבאר בספר אאמו"ר זללה"ה בדמאי ס"י סק"ז י"ב דאף לדעת תו' מצב השותפות הוא מוחלט, דכיון שאין ברירה לא ישתנה מצב השותפות לעולם, והחלוקה היא רק מכאן ולהבא, ואמנם לאחר חלוקה לפי' תו' חשבינן הדבר כספק, אבל זה רק מכאן ולהבא, והכהן והמלוה כבר זכו בחלקם בזמן השותפות, וזה לא נפקע ע"י החלוקה, ולמ"ד יש ברירה אינו יכול לגבות מהם כלל, דכיון שסוף הדבר להתברר אין לו זכות לגבות מכח ממ"נ, דאמרינן ליה המתן שיתברר, ולאחר חלוקה לא יוכל לגבות דליכא ממ"נ, ורק בגלל שלמ"ד אין ברירה מצב השותפות מוחלט ולא ישתנה למפרע, לכן נשאר לו זכות גביה ממ"נ, ואינו פוקע ע"י החלוקה.

### בירושלמי דמאי מבואר כפרש"י

ב. בירושלמי דמאי פ"ו ה"ו מבואר כפרש"י שאמרו שם דלרבי כל קלח וקלח של שותפות הוא, וכ"כ בתורע"א שם מ"ז, אלא שכתב מלשון הר"ש בדברי ר"א דירושלמי דמשמע דס"ל כפי' תו', והדבר רחוק לחדש מחלוקת בירושלמי בד"ז, וכיון שסתמו כאן

בפשיטות כל האמוראים דלרבי כל קלח משותף, ממילא מתפרש שאף לר"א כן. - לשון הברייתא בירושלמי כטבל וכמעשר [פי' כמעושר] שנתערבו זב"ז, יש לפרש דאין הכונה תערובת ששייך בילה, אלא בכל קלח מעורב כח שניהם.

### במה שחילקו בירושלמי בין חלקו בקמה או בגדיש

עיקר דברי הירושלמי שחילקו בין חלקו בקמה או שחלקו בגדיש צ"ב, דאם לא חלקו הקרקע ונשארו שותפים, מה מקום יש לחלק איך חילקו הפירות, הרי הם נשארו שותפין גמורין בקרקע, ובכל שנה עתידין לשנות חלוקת הפירות במקום אחר מהשנה הקודמת כפי מה שירצו, ולא שייך לומר דאיגלאי מילתא שקרקע היניקה של פירות אלו היו של הישראל מעיקרא, דכיון שדנים על הפירות לחוד אין מקום לחלק בין מחוברין לתלושים.

ובשלמא אם מיירי כשחולקין גם הקרקע, שייך לומר שהפירות נטפלין לקרקע, וחשיב כאיגלאי מילתא משעת הגידול שזוהי הקרקע שלו מעיקרא, לא מיבעיא בשנה ראשונה שאיגלאי מילתא דמעיקרא הואי הקרקע שלו, אלא אפי' חלקו הפירות עם הקרקע לאחר כמה שנים, שייך לומר שבשנה זו מתחלת השנה היתה השדה שלו, אבל אם חולקין רק בפירות אין יתרון לחלקו בקמה, כיון שאין דעתם שתהא חלוקה בקרקע כלל.

### בפירוש מרן זללה"ה שהוא מענין ברירה של שותפין לראב"י לענין מודר הנאה

וראיתי בספר מרן זללה"ה שביעית ס"ד סק"י שכתב לפרש דהברירה מענין ברירה של שותפין לראב"י נדרים לענין מודר הנאה, דאמרינן דאיגלאי מילתא שתנאי השותפות היה שבשנה זו כל השדה של הפירות האלו שלו

מעיקרא, כמו במשתמש בכולה דשרי במודר הנאה, והכא שחולקין ומשתמש בחציה שייך טפי ענין ברירה, והר"ז כהתנו בשנה שכל שותף יורע חציה לעצמו, דכמו דמהני בחלוקת שנה לישראל ושנה לנכרי כולה, כ"ש דמהני בחלוקת חציה לישראל וחציה לנכרי באותה שנה, מיהו לפ"ז גם בחלקו בגדיש שייך לומר דאיגלאי מילתא שחלקו גדל בשלו, ואין כ"כ יתרון בחלקו בקמה לענין זה, ואפשר לומר שאם סיכמו לחלוק בקמה הר"ז מוכיח שכונתם לחלוק ביניקה, ואם חולקין בגדיש ש"מ שכונתם לחלוק רק מכאן ולהבא.

אבל אין נראה כן פשטא דתלמודן, דהא קי"ל כראב"י בשותפין, וקי"ל כרבי דאין ברירה בדאורייתא, וש"מ שאין הנדון כאן בברירה דראב"י, ומרן זללה"ה ג"כ כתב שם דאין קי"ל כרבי אף בחלקו קמה בדאורייתא דאין ברירה ובדרכנן אף בעומרים יש ברירה, והירושלמי אליבא דרשב"ג, אבל זה גם מחייב דלאו מדינא דראב"י אתינן עלה, דהתם זהו מתנאי השותפות שמשועבדין ליתן לכל אחד להשתמש בכולו מכח שלו, אבל כאן אתינן בכח איגלאי מילתא למפרע לענין היניקה, וד"ז אינו מתחייב מכח הא דראב"י.

### בפי' אאמו"ר זללה"ה דחלקום כשהם מחוברין לקרקע עדיף

ואאמו"ר זללה"ה כתב בדמאי ס"י ס"ק י"ג בפי' קמא דמיירי בחלקו גם הקרקע, ובפי' בתרא כתב דאפי' חלקו רק הפירות, מ"מ כיון שחלקום כשהם מחוברין לקרקע חשבינן החלוקה כבקרקע עם הפירות לשנה זו, ובזה ס"ל לרשב"ג דין ברירה, והדברים מחודשים דכיון דנקטינן דכל היכא שאין חולקין בקרקע הרי הפירות הם של שותפות מוחלטת, ולא שייך לברר למפרע, כיון שאין כאן ספק שצריך ברור, אלא הסכמה

שהיו יכולין להתנות החלוקה באופן שחלקו לבסוף, אמרינן שלכך נתכוונו מתחלה, אבל להחליט מתוך תערוכת של פירות שיקבל כל אחד חלקו מהשדה שלו, זה אינו ניתן לחלוקה בכונה, רק מכח ברירה, דאין יוכלו לחלוק ולברר כל חטה מהיכן צמחה, ולכן לא מהני לזה כונתם משעה ראשונה, ורק בכח ברירה מהני, ולא מצינן למימר דמודה רבי בזה.

### בירושלמי שם בפלוגתא אמוראי אם מודה רשב"ג לרבי בחלקו עמרים

בירושלמי שם נחלקו אמוראים אם מודה רשב"ג לרבי בחלקו עמרים, ובפשוטו כל שחלקו בתלוש לא מהני מה שחולקים גם בקרקע, שכבר הוחלטה שותפותם בפירות משעה שנתלשו מן הקרקע, ולא שייך לייחס הפירות לקרקע מסוימת, וזהו ששאלו שם מה בין חלוקת עמרים לחלוקת גדיש, ולפנינו הגרסא על דעתיה דר' יונה, ולכאורה צ"ל ע"ד דר' יסא, שהרי לר' יונה ניחא שחילק בין שדה לעמרים, אבל לר' יסא בשם ר' חנינא קשה מה בין עמרים לגדיש.

ומשני בקוצר כל שהוא ומניח לפניו, דהפלוגתא דעמרים מיירי כשהשאים במקום גדילתם, דהשתא בשעת חלוקה מקבל כל אחד החלק שצמח בחלק השדה שקיבל בחלוקתם, ואפ"ה פליגי שמכיון שכבר נתלשו שוב אין להם קשר עם הקרקע, ומודה רשב"ג לרבי דשותפות הפירות מוחלטת בכל קלח.

### בתלמודן מבואר שיש מצב של שותפות שאין ברירה גם לרשב"ג

והנה גם לתלמודן מבואר חולין קל"ה ב' שיש מצב של שותפות שאין ברירה גם לרשב"ג, שע"ז אמרו דכו"ע מודו דשותפות נכרי חייבת, וע"כ היינו באינם עתידים לחלוק בפירות, אלא

מוחלטת שלא תתברר לעולם כיון שהם רוצים בפירות המשותפין, א"כ מהיכי תיתי להמציא שכאשר החליטו בשנה זו לחלק הרווחים בעודן מחוברין, תשתנה מהות שותפותם ויחלקו בכח ברירה, הרי האמת שכונתם רק לחלוק בפירות כדין רווחים של השותפות, ומה בכך שאירע שכל אחד קוצרם לעצמו, סו"ס חלוקתם בפירות לחוד כמו בתלושים, ואין לומר דהטעם משום דניחא להו לחלוק בכח ברירה כדי שיהא חלק החיוב וחלק הפטור מבורר, דא"כ גם בחלקו בגדיש אפשר לקיים כן, דהא אית ליה לרשב"ג ברירה.

לשון הירושלמי שחלקו שדה בקמתה משמע שחלקו גוף השדה, שאם חלקו רק בפירות הו"ל למימר שחלקו פירות כשהם מחוברין, א"נ תבואה בקמתה, אבל מה ענין להזכיר השדה בחלוקה, אבל אם חלקו גם השדה ניחא, וכ"מ ממ"ש שם שקנו ע"מ שלא לחלוק דהיינו שתשאר השדה בשותפות כדי שיחלקו בפירות, וש"מ דהשתא מיירי שבסוף חלקו בשדה, אבל דוחק לפרש שהכונה שיחלקו בפירות ולא במעות של מכירת הפירות, דודאי אין לחלק בזה, דכיון שדעתם להשאיר השדה בשותפות ולחלוק בפירות, אין מקום לחלק בין חולקין בפירות עצמן או במעותיהם, וכ"מ מדמייתי מהאחין השותפין דהתם דעתם ע"מ לחלוק השדה.

ועוד שאם לא חלקו בקרקע לא מסתבר שיודה רבי דאמרינן ברירה על הפירות, ורק מפני שקנו ע"מ לחלוק השדה מיד, אמרינן שפיר ברירה על הספק שעומד להתברר מיד, דאדעתא דהכי נשתתפו, אבל לגבי הפירות שצמחו מהקרקע המשותפת לא מהני דעתם לכך, כיון שאין ברירה לחדש שכל אחד קיבל מה שצמח אצלו, דבשלמא בחלוקת השדה עצמה, כיון

התורה, אין ראוי להמציא ברירה בדרבנן, שזה יביא קלקול בדאורייתא, וכ"כ מרן זללה"ה בדמאי ס"ט ס"ק כ"א דדעת הרמב"ם שאין ברירה בזה"ז במירוח עכו"ם בשל ישראל עי"ש ולע"כ].

### בדעת תו' אם זה תערובת רגילה, ובפירוש אאמו"ר זללה"ה

ג. עוד בפלוגתת רש"י ותו' בגדר שותפות ישראל ונכרי שלמ"ד אין ברירה טבל וחולין מעורבין זב"ז, האם בכל קלח וקלח יש תערובת, או שיש חלק מסוים לכל אחד, אלא דליכא ברירה לידע של מי החלק, ובאפשרות השניה י"מ שהדבר תערובת רגילה, נושייך לדון בילה אם יבללו כל הכמות של השדה יחד, וזה דבר רחוק במציאות, שכ"ז שלא בללו הכל ממש, יתכן שכל הנשאר של אחד מהן, ולא דמי ליצבור גורנו לתוכו ר"ה ט"ו ב' ששם בולל כל מה שיש בגורן זה יפה יפה, ואח"כ יבלול גורן נוסף, דא"צ לבלול כל שדהו, אבל כאן צריך לבלול כל חלקי השותפות יחד יפה יפה, וזה רחוק במציאות לעשות כן], ואאמו"ר זללה"ה כתב דלפי' תו' אין חלק מבורר, אלא לכל אחד יש כח של ארבעים מתוך שמונים בכל התערובת, ואין כאן תערובת ידועה כלפי שמיא כלל, נוגם לצד הראשון קשה למה יבררו בשמיא חלק מסוים לאחד מהם, וע"כ שזו כתערובת בלתי ידועה גם לא כלפי שמיא], וביאר דלכן הוי הדבר ודאי לקוחות, ולא שייך תפיסה באבדו מקצתן או בכהן שתפס נכסי הירושה, וכן לענין ביכורים, שהדבר נמצא בכח בכל הפירות, ואין הכח נמצא בשום מקום בפ"ע, ולכן כשאבדו מקצתן, נשאר כל הכח בנותרים בשוה, ולא מהני תפיסה שהדבר ספק בכל הפירות יחד.

ויש לעי' למה לחדש פלוגתא במהות השותפות בין למ"ד יש ברירה למ"ד אין ברירה,

ברווחים של המעות, וכ"ה לשון הברייטא חלקו של ישראל חייב, דמיירי שידוע כעת מה הם הפירות שבחלקו של ישראל, אלא דלהירושלמי מיירי רשב"ג רק בחלקו בקרקע עם הפירות, ופשטא דתלמודן דמיירי אף בחלקו בפירות לחוד, וכן משמע קצת מדלא קאמר עד כאן ל"פ אלא בחלקו בקרקע דאמרינן יש ברירה, אבל בחלקו בפירות טבל וחולין מעורבין זה בזה.

### בפסק הרמב"ם

הרמב"ם בפ"א מתרומות הכ"א פסק כרשב"ג דיש ברירה בסוריא, ואפי' חלקו גדיש חלק הנכרי פטור, וזה דלא כהירושלמי, ולפמשנ"ת זהו פשטות הגמ' דבחלקו פירות פליגי, ומ"ש בהלכה כ' דבא"י חלקו של הנכרי לא נפטר כולו במירוח הנכרי, כיון שאין ברירה והו"ל חצי של ישראל, אע"ג דבשעת מירוח כבר הוחלט שכולו של נכרי, הטעם משום דפירות שגדלו ברשות ישראל ומכרן לנכרי קודם מירוח ומירחן הגוי חייבין מדרבנן, וא"ת הרי בדרבנן יש ברירה, י"ל שכבר נקבע הדין בשעת חלוקה קודם המירוח שחצי שביד נכרי של ישראל, וחצי שביד ישראל של הנכרי, ושוב אין הדין משתנה ע"י מירוח של הנכרי.

ואמנם חיוב מירוח נכרי מדרבנן, אבל בירור הממוני של השותפות הוא מדאורייתא, ולא ישתנה דינו אפי' באיסור טבל דרבנן, [מיהו בעיקר הדברים מסתברא דכל מעשר כיון שיש לו עיקר מן התורה אין לו ברירה אפי' בדרבנן, שהרי עיקר דין ברירה רק בדרבנן אינו מובן, שאם אין בתורה מושג ברירה למה יש לנו להמציא כן בדרבנן, ולכן אין לך בו אלא חידושו דבאיסורין דרבנן די להם לחכמים לאסור את מה שנתברר בסוף, וזה מספיק משמרת לאופן אחר של איסור דאורייתא, ולא ראו צורך להחמיר הרבה בספיקות, אבל בדבר שיש לו עיקר מן

בזה, ולכן פירשו דכמו שלמ"ד יש ברירה משכח"ל שהוברר הדבר בחלק מסוים שהי' כולו בדרום שהי' של אחד מהם, כך למ"ד אין ברירה אמרינן שמא הנמצא במקום פלוני הוא זה ששייך לנכרי, ולפי סברא זו אין כאן כח ארבעים מתוך שמונים אלא כתערובת גמורה.

### ביאור דעת תו'

ובסברא נראה דשותפות שאינה עתידה ליחלק, לא אמרינן בה ברירה גם למ"ד יש ברירה, ומה"ט שייך לחייב שותפין חיוב מחודש שנלמד מהפסוק בראשית הגז ותרומה ובכור ופאה וביכורים בסוגיות דחולין קל"ה קל"ו, וא"כ בשותפות שעתידים להתחלק ברווחים ולא בפירות, תשאר שותפותם מוחלטת בכל קלח בשוה אף לפרתו, אבל קשה א"כ למה אמרו חז"ל (לדעת תו') דבעומדין ליחלק למ"ד אין ברירה אין שותפותם מוחלטת, הרי כיון שגם בשעת חלוקה לא יתברר כלום, ראוי לקבוע שותפותם בשוה במוחלט, כמו שותפות שאינה עתידה להתחלק, ומזה משמע שדעת תו' שבכל שותפות יש לכל שותף חלקו בפ"ע, ואין מצב של שותפות מוחלטת בכל משהו בשוה, והא דאשכחן שנתנה תורה דינים על המצב של השותפות, זהו כח מיוחד של בעלות משותפת, אבל כשתחלק השותפות לבסוף אמרינן שגם למפרע הי' לכל אחד חלק בפ"ע, לכל מה שנוגע מכאן ולהבא, ולכך אין מביאין ביכורים, שאם הי' שייך בעלות משותפת במוחלט, גם במה שעתידין להתחלק, ראוי לקבוע כן גם למ"ד אין ברירה וכפרש"י, ומהא דאין מביאין ביכורים הבינו תו' שכל מה שעתידין להתחלק וחלקו לבסוף, לא שייך לומר ע"ז בעלות של שותפות מוחלטת, והחלוקה מכאן ולהבא שכל אחד מקבל חצי מחלק חבירו, אלא יש לכל אחד חלקו בפ"ע

הרי לכו"ע אם הי' אפשר לעשות ברירה, הרי רצונם שיתברר חלקם לבסוף, אלא דלמ"ד אין ברירה אין כח כזה בעולם להחליט לבסוף שכך הי' מתחלה, נובדרבנן דקי"ל יש ברירה, היינו שרבנן הקילו בדינים שלהם שיועיל תנאי ברירה, ואכתי אינו מובן במקום שמכח דיני ממונות אין ברירה, מה יועיל שיאמרו חכמים יש ברירה, הרי מדאוריתא מכח הממון יש לנכרי זכות גם בחלק הישראל, ולא שייך שרבנן יבטלו זכותו ויקלו לומר שחלק המגיע לו הי' משעה ראשונה שלו, שהרי באמת גם עכשיו מדאוריתא אינו שלו, ושייך רק בדינים דרבנן כשאין הדבר תרתי דסתרי מכח הבעלות בדיני ממונות], וכיון דלמ"ד יש ברירה הרי שותפותם מוחלטת לכל אחד חלקו במה שעתידי להתברר, ואף אם בללו כל היין והשמן שלהם, מהני ברירה שקיבל כל אחד חלקו, כיון שנשתתפו ע"ד שיתברר בשעת חלוקה, וש"מ שיש לכל אחד כח גמור בכל השדה כדי שיוכל להתברר אח"כ, וראוי לפרש כן גם למ"ד אין ברירה שהם שותפים גמורים בכל השדה, שאם למ"ד יש ברירה היתה שותפותם בכח ארבעים מתוך שמונים, לא היה מקום לברירה, שהרי אין לכל אחד דבר מסוים כדי לבררו, כמו שפשוט שהשוחט תודה על ארבעים מתוך שמונים חלות אין מושג ברירה להפריד ארבעים מהם, וע"כ דשותפין יש לכל אחד חלק בפ"ע שעתידי להתברר, וכ"ז שלא יתברר הרי הם שותפין גמורין בכל קלח וקלח, וממילא למ"ד אין ברירה נשאר מצב זה, וכ"ז סייצתא לפרש"י, דלמ"ד אין ברירה לא משתנה מהות השותפות.

### תו' הוכרחו לפירושם מכח הקושיא מביכורים

ונראה שגם דעת תו' מסברא כפרש"י, אלא שמכח הקושיא מביכורים הוכרחו לומר שאין תערובת שוה בכל קלח, ועמשנ"ת לעיל סק"א



בכח ברירה למפרע, היינו רק מכאן ולהבא למפרע, אבל לא מתבטל ענין השותפות לגמרי לגבי מה שנעשה בזמן שהיו שותפין, שאם הי' מתבטל לא היתה תורה קובעת דינים למצב השותפות, שהרי הוא עתיד להתבטל.

**ונמצא** במה שמצוי כהיום ששותפות הנכרי אינה ע"מ לחלוק בפירות, אלא ברווחים של המעות שישארו לאחר מכירת הפירות, א"כ כעת הם שותפין מוחלטין ובכל משהו יש חלק לשניהם, ואפשר לעשר מיניה וביה לכו"ע, וא"צ רשות מהנכרי כיון שחלקו פטור, ומעשרין רק משל ישראל על של ישראל, אבל אם גדלו הפירות ברשות ישראל ולקחו ממנו ישראל ונכרי בשותפות, בזה בעינן לשליחות מהנכרי, וכן בארץ ישראל שאין קנין לנכרי להפקיע מיד מעשר נמצא שגם חלק הגוי חייב, מיהו אם מירחו בשותפות חלק הגוי פטור משום מירוח גוי, וחיובו מדרבנן, וצריך שליחותו לעשר החיוב מדרבנן.

### לענין הלכה

**ולענין** הלכה סתם בשו"ע סי' של"א סי"א דברי הרמב"ם שהם כדעת רש"י כמ"ש הכ"מ, וכ"מ בירושלמי כמ"ש סק"ב, וכ"כ המאירי בגיטין וכ"כ הש"ך בסי' ש"ל סק"ו דאפי' קנו הקמח ביחד יכול להפריש מיניה וביה, וכ"כ הגר"א בסי' ש"ל סק"ה, שיכול להפריש חלה משותפות נכרי כמ"ש בסי' של"א סי"א, וכ"ה סתמות הגמ' דלרבי טבל וחולין מעורבין זב"ז כמו באילן שחציו בארץ וחציו בחו"ל, דלשון מעורבין בכל מקום מתפרש בענין אחד, ועוד דאם לית ליה תקנתא אלא להפריש ממקום אחר ומעשרותיו מקולקלין, הו"ל לגמ' לפרושי שלרבי מתחדשת בעיה זו, ואמור"ר זללה"ה כתב שם שאין להקל לעשר מיניה וביה נגד דעת תו', ובאמת הרשב"א בגיטין והריטב"א בחולין

כמו למ"ד יש ברירה, אלא שאין לנו אפשרות לבררו.

### פעולות שעושין קודם חלוקה כגון הפרשת תרו"מ אף לפי תו' הדין כפרש"י

**ולאמור** לפעולות שעושין קודם חלוקה אף לפי תו' הדין כפרש"י, שרק לאחר שחלקו וקיבל כל אחד חלקו מכח השותפות, אמרינן שלכל אחד הי' חלק, אבל בהפרשת תרו"מ שהם עושין קודם חלוקה, הרי הם כשותפין שאין עתידין ליחלק, דבכל מקום שגם למ"ד יש ברירה לבסוף, מ"מ כ"ז שלא חלקו יש כח שותפות, בזה גם למ"ד אין ברירה הדין כן אף לפרתו'.

**וכ"כ** אמור"ר זללה"ה בדמאי ס"י ס"ק י"ג ועי"ש ס"ק י"ב מהא דמבואר בגמ' חולין קל"ה קל"ו דבשעה ששותפותן מוחלטת בקרקע כדי להתחלק בפירות או שותפין בפירות להתחלק במעות לאחר מכירת הפירות, בכל הני שותפותן מוחלטת ובכל פרי חציו חייב וחציו פטור, ושפיר חייבה תורה מצב כזה במעשר, שהם כגוף אחד כיון שאינם עתידים ליחלק, ורק במקום שלמ"ד יש ברירה מפרידין לכל אחד חלקו, בזה ס"ל לתו' שאף למ"ד אין ברירה יש חלק מיוחד אלא שא"א לבררו, ובס"ק י"ג הוכיח כן מבכורות נ"ז א', ועי"ש לקיים דברי הירושלמי דבחלקו פירות לכו"ע אין ברירה, ועמשנ"ת בזה לעיל סק"ב, ועי"ש שהזכיר דבראשית הגז כיון שבא מכח חיות הבהמה ע"כ שהם שותפין גמורים, ובאמת כך מתפרש גם בשותפות בחטים, ועי"ש בס"ק י"ג ד"ה ועוד יותר.

**ומהא** דקבעה תורה דינים בשותפות לזמן השותפות, ולא אמרינן המתן שיחלוקו ונדע מבורר לכל אחד חלקו, למדנו שהמצב המשותף הוא מוחלט, וגם כשישתנה בחלוקה



העתיקו דברי התו' אבל בשותפות שאין דעתם לחלוק בפירות אלא במעות של המכירה, נקטינן שגם תו' מודו לרש"י שבכל קלח מעורב טבל וחולין בשוה, ויכולין לעשר מזע"ז.

א"ה, ראיתי להעתיק כאן כמה קטעים מספר בכורות ס"ב ס"ק י"ט וס"ק כ"א, ס"ח ס"ק ט, ועי"ש עוד בארוכה בסוגיות שם.

**בענין יש ברירה אם אמרינן הוברר הדבר שזה חלקו גם כשאין החלוקה הזו יכולה לעקור למפרע בעיקר ענין ברירה בשותפין ואחין שחלקו, פשטות הדברים שאפי' חלקו לאחר כמה שנים גדיים כנגד גדיים, אמרינן זהו חלקו המגיעו משעה ראשונה, ואע"פ שלא חלקו באמותיהן, או שחלקו באופן שאינו מתאים לחלוקת הולדות עכשיו, חדא דלא שנו דאמרינן בגמ' משמע בכל האופנים, ולא רק בחלקו בגדיים שירשו מאביהם, דאם בנוולדו ברשותם אין ברירה, א"כ מתני' בין בגדיים כנ"ג בין בגדיים כנ"ת, והכי הול"ל אבל אם חלקו בגדיים שירשו גדיים כנ"ג כו', ועוד שאם קנו בדמי תפוח"ב הרי סתמא הנדון על אלו שנוולדו ברשותם, ולא מיירי במאורע שקנו קודם יום השמיני, ועוד דמיתיבי משותפין שחלקו משמע שבכל ענין שחלקו יש ברירה, דסתמא לא מיירי שחזרו משותפותן ונטל כל אחד הבהמות שהביא ולא נטל זה שהביא את הכלב כלבו, ועוד דסוגיא דביצה ל"ט ב' ג"כ משמע שד"ז בכל שותפות אע"פ שנשארינן שותפין בבור, ובכל שעה יש מים חדשים, ועוד דבאחין שחלקו שהם כיורשין למ"ד יש ברירה, ודאי דאפי' חלקו לאחר כמה שנים שאכלו השדה בשותפות חשיבי יורשין, ולא אמרינן שכל מה שאכלו הי' בדין לקוח.**

**בחלקו הפירות שנה אחת כך ושנה שני' בהיפוך וכן אמרינן גיטין מ"ז ב' דלרשב"ג יש ברירה וישראל ונכרי שלקחו שדה בשותפות**

כשחולקין פירותיהן אמרינן הוברר הדבר שחלקו של ישראל גדל מהשדה שלו, ואע"פ שזה נטל חצי' שבדרום בשנה זו, ולשנה הבאה נטל השותף השני חצי' שבדרום, הרי שאע"פ שא"א לומר ברירה על גוף הקרקע אמרינן ברירה על היניקה של כל שנה לפי מה שהיא, ואפשר לומר שבכל שנה כמשתתפין מחדש חשבינן להו, והוברר הדבר בשותפות האחרונה שהיא כפי חלוקתם בפירות בשנה זו, ואפשר לומר דמעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו שהפירות שיתחלקו בהם לבסוף, תהא היניקה שלהם שייכת לו בקרקע, וסגי בהכי למיפטרניהו מתרו"מ, כיון שניקת פירות אלו משל נכרי הם, ונתעוררתי קצת לזה דאפשר לדמות ברירה זו לההיא דראב"י בשותפין שנדרו הנאה זה מזה דיכול לומר לו לתוך שלי אני נכנס שיש ברירה ובכל זמן שמשתמש הרי הוא כמשתמש בשלו לאחר חלוקה, וה"נ נימא לענין יניקת הפירות, אלא שהי' מקום לומר דלענין יש קנין לנכרי להפקיע בעינן ברירה גמורה של קנין הקרקע, ולא סגי בברירה שמשנתנית בכל רגע לפי התנאים שאמרו בשעה שנשתתפו, אבל שפיר יש לקיים דדגנך ולא דגן נכרי ממעט כל דגן ששייך לנכרי מכח שותפותו בקרקע, ואמרינן יש ברירה גם לגבי זה.

**ולפ"ז יש לפרש גם כשחולקין גדיים כנגד גדיים לאחר כמה שנים, דאגלאי מילתא שנשתתפו אדעתא דהכי, שאלו שיחלוק בהם לבסוף יהיו מהחלק שלו, בין אם נאמר שגדיים אלו משנוולדו הרי הם שלו קודם יום השמיני, או משנתעברו, וכאילו חזרו ונשתתפו בשנה זו פעם נוספת בברירה זו, או דמעיקרא אדעתא דהכי נשתתפו שמה שיגיע לידו בסוף יהא משלו, ואם כבר חלקו באמצע באמותיהן של אלו באופן שלא שייך לייחס גדיים אלו לתשישים שלו, הרי הם כאילו נלקחו קודם יום שמיני במעות שלו.**

כנגד ט' במקו"א, ניחא שהיו יכולין לחלוק ט'  
כנגד ט' והעשירי כנגד העשירי, אבל ט' כנגד י'  
משמע שהיו ט' גדולים כנגד י' כחושים כמ"ש  
רש"י, מיהו בלא"ה תירוץ זה רחוק בכונת הגמ',  
אלא דמרמז בלשון זה שהיו יכולין לחלוק שוין  
זה כנגד זה.

### פשטות הדברים דבעינן שני מינים שוין ממש

מיהו פשטות הגמ' דכל שני מינים לא אמרינן  
ברירה לכו"ע, ואפי' באותו מין ט' גדולים  
כנגד י' בינונים, דסו"ס יש בהסכמתם כח מקח,  
ולא מיבעיא למע"ב דחשיבי לקוח, אלא גם  
לעיקר דין ברירה כגון למחיר כלב ג"כ לא  
אמרינן ברירה, ומה"ט לא פרכינן אלא דניברור  
חד וכמ"ש תו', וכמ"ב ברשב"א קדושין י"ז ב'  
וברש"י ותו' חגיגה כ"ה ב', והא דאחין שחלקו  
יורשין הן לענין יובל אפי' בחלקו כספים כנגד  
קרקע, היינו דוקא לענין חזרת יובל, וכמ"ש תו'  
והרמב"ן והרשב"א הובאו לעיל ס"ק י"ז דאפי'  
למ"ד אין ברירה י"ל שאינן חוזרין ביובל, וכ"ש  
דלמ"ד יש ברירה בשוין שאינן חוזרין ביובל  
כלל אפי' חלקו קרקע כנגד כספים, אף באופן  
שזה שנטל כספים ויתר חלקו שבקרקע, מיהו  
אפשר דכונת הגמ' משום דסתמא א"א לכופין  
לחלוק שני מינים זה כנגד זה, אבל יש אופנים  
שכופין לחלוק בשני מינים ואמרינן בהו ברירה.

### ביאור ענין הוברר הדבר

ויש כאן לבאר דאע"פ שאמרנו שבשעת חלוקה  
הוברר הדבר שזהו חלקו משעה ראשונה  
ולא חשיבי הבהמות כלקות, היינו דוקא למה  
שנוגע מכאן ולהבא, אבל אם עישרן קודם  
חלוקה לא עשה כלום, שהמצב של השותפות  
יש לו דינים מוחלטים, ואין השותפין כלוקחים  
זה מזה במשך זמן השותפות, אלא חשיבי כאדם  
אחד לגבי מה שעושים בזמן השותפות, ואמנם  
נתמעטו שותפין ממע"ב דבעינן מיוחד לך, אבל

בדברי מרן ז"ל דכל חלוקה שכופין עליה מצינן  
למימר ברירה, ולפ"ז משכח"ל גדיים נגד

### תיישים שהוברר הדבר

והא דבגדיים כנגד תיישים לא אמרינן הוברר  
הדבר, היינו מפני שיש כאן ויתור מסוים  
שהי' ראוי לחלוק גדיים כנגד גדיים, וכ"כ מרן  
זללה"ה בשביעית ס"ד ס"ק י"ט דכל חלוקה  
שהם יכולין לכופ' זא"ז ליטול זה כנגד זה אמרינן  
בזה הוברר הדבר דכל אחד נטל חלקו, ורק  
בחלוקה שויתר אחד לחבירו או שויתרו זל"ז לא  
אמרינן הוברר הדבר, והיינו דכיון שאינם יכולין  
לכופ' זא"ז, א"א לומר דאדעתא דהכי נשתתפו.

ולפ"ז אפשר דלהכי קאמר ל"ש אלא שחלקו  
גדיים כנגד תיישים ותיישים כנגד גדיים,  
דלכאורה היינו הך, וכתבנו לעיל ס"ק ט"ז דנקט  
הכי משום סיפא לומר שהגדיים היו מכוונים  
בערכם זה כזה, אבל לפמשנ"ת שכל חלוקה  
שיכולין לכופ' זא"ז לחלוק זה כנגד זה, אמרינן  
הוברר הדבר שזהו חלקו משעה ראשונה, לפ"ז  
יתכן אולי לפרש שחלקו גדיים שבמקום זה  
כנגד תיישים שבמקום זה, ובמקום אחר נטל זה  
תיישים והשני גדיים, ועכ"פ מיירי באופן שהיו  
יכולין לחלוק גדיים כנגד גדיים ולא חלקו כן,  
דבכה"ג חשיב מקח שאין הגדיים שוין, אבל אם  
יש רק גדי ותיש פעמים שכופין זא"ז לחלוק זה  
כנגד ז', ובכה"ג הוברר הדבר שכל אחד נטל חלקו  
דמעיקרא, מיהו בגדי וכלב לא מסתבר לומר כן,  
ולכן לא הקשו בגמ' דנימא דאין כאן מחיר כלב  
כלל, דודאי א"א לומר הוברר הדבר שהכלב הי'  
שלו מעיקרא, מיהו פשטות הגמ' שאף בגדיים  
ותיישים לא אמרינן הוברר הדבר, אלא דסתמא  
מיירי כשיכולין לחלוק גדיים כנגד גדיים  
ותיישים כנגד תיישים, והנשאר אחרון ימכרוהו  
או יאמרו גוד או אגוד, כמ"ש מרן זללה"ה שם,  
ועי"ש שהקשה בט' כנגד י' דע"כ לחלוק כן, ואם  
נימא כמ"ש"כ שחלקו ט' כנגד י' במקום זה, וי'

דשפיר אימעטו מכח עשירי ודאי ולא עשירי ספק, ול"ד לספק יורשין שיש כאן חסרון ידיעה ולצד שהם יורשין הר"ז עשירי ודאי, ושייך לחייבו לעשר ויאכל במומו, אבל ספק זה של מ' מתוך פ' זוהי מציאות מסופקת, ולא קרינן ביה עשירי ודאי, שכל מי שיצא בעשירי יש ספיקות רבות עליו, ואם חזר ולקח כולם י"ל שכולם פטורין במוחלט, כיון שאף אחד מהם לא הי' דומיא דבנך.

וכן לענין ביכורים י"ל דלא חשיבי כל הגידולים מאדמתך, כיון שאין לו קנין מוחלט, אע"פ שלצד מסוים יתכן שכל הגידולים שלו, ולענין גביית חוב י"ל דמצב זה משוי להו כודאי לקוחות מכח ספק, כיון שאין השיעבוד עובר לנכסים, שכל אחד יכול לדחותו אצל אחיו, ולכן לא מהני תפיסה.

וכן לענין תחומין לא חשיבא החבית כספק שלו, שאין זו בעלות חשובה שיש לו שימוש בכח הספק דנימא שצד הספק הזה מחשיבו כספק שלו.

והא דמחזירין זל"ז ביובל, היינו מפני שיש לכל אחד זכות לחזור למצב שהי' קודם החלוקה, ולכן צריכין להחזיר הכל, ולא רק חצי או שלא להחזיר כלל מספק.

וכן לענין הפרשת תרו"מ שכתבו תו' גיטין מ"ז ב' שא"א להפריש מיניה וביה, י"ל שאין לישראל זכות להחיל שם תרומה על שום חלק מפני שאין בעלותו שלימה לקבוע דברים, ואם יאמר שתחול בכח ארבעים מתוך שמונים, כמו הזכות שיש לו בפירות, א"כ יאסרו כל הפירות באכילה, כיון שכח תרומה מעורב בכולן.

ולפ"ר מיושב יותר כפרש"י שבכל חטה טבל וחולין מעורבין זב"ז, והא דאין מביאין בכורים מפני שאין כל הגידולים מאדמתך, והא

המצב הזה קובע לו דינים מוחלטים, ואע"פ שיש ברירה לא הוברר למפרע על מה שנעשה בזמן השותפות, ורק מכאן ולהבא דיינינן להו כהוברר הדבר למפרע, ולפ"ז בזמן השותפות בין למ"ד יש ברירה בין למ"ד אין ברירה דינא שוה, וכשהביאו שותפין ביכורים אין הטעם משום דהו"ל חלוקה ויש ברירה שהחצי של כל שותף, אלא עכשיו הרשות משותפת לשניהם בשוה ודיניה מוחלטים לשניהם, וכן הדין למ"ד אין ברירה שבזמן השותפות משועבדים כל החלקים לתנאי השותפות, וכל מעשה משותף שבזמן השותפות יש בו מחצה לכל שותף, ושוב אינו נפקע כשחלקו, דהוברר הדבר שחלק זה שייך לזמן השותפות במוחלט ואינו עתיד ליחלק.

### לקוחות הן אם בודאי או מספק

בהא דאמרינן דלקוחות הן, יש להסתפק אם הם בודאי לקוחות, או רק ספק דיתכן שלכל אחד הגיע חלקו, ולכאורה אם אין ברירה הרי אף כלפי שמיא אין חלק מסוים ששייך לכל אחד, אלא יש להם זכות בחצי הירושה בכח של ארבעים מתוך שמונים, וגם שם בחלות תודה בעינן שיהיו ארבעים שלימות מקודשות ואין התערובת בכל חלה לעצמה, מ"מ יש ענין קדושה של מ' בתוך התערובת של השמונים, מיהו עדיין אין זה מחייב שיחשבו כודאי לקוחות, ואאמו"ר שליט"א כתב בדמאי ס"י ס"ק י"ב שקבעו חז"ל שהחלטת הזכויות של מ' מתוך פ' למ' מוחלטין לכל אחד, חשיבא כמקח בכל המ' בודאי, כיון שנשתנה מהות בעלותו וזכויותיו בכל המ', מה שלא הי' בידו מעיקרא כלל, (מיהו אם קנה חצי של חבירו חשיב לוקח רק בחצי, אלא שאין מבורר באיזה חצי הוא לוקח ואיזה שלו).

מיהו נראה דמהא דפטורין ממע"ב בודאי, אין ראוי דחשבינן להו לקוחות בודאי,

ואין ספק מוציא ממנו, וגם לא חשיב ס"ס מכח השיעבוד שהי' קודם החלוקה כיון שבטל כח הממ"נ, ונשאר רק טעם השיעבוד, [מיהו העיר הראי"פ נ"י דצ"ב למה חשיב הכהן שיעבודו קודם לאחר הפשוט, הרי האח הפשוט קדם זכותו לגבות חלקו, וא"כ גם בחלק שהלקוחות שגבה יחשב שיעבודו קודם לכהן, מכח זכותו לחלוק הירושה שזכה בה קודם שנעשה בן ל' יום, וי"ל דחשיב כל אחד כקיבל חלקו ומכר חצי ממנו לאחריו, וכיון שכבר קיבל חלקו בטל כח שיעבודו מדין שותף בירושה, ועכשיו בא ליטול דמי מכירתו שמכר חלקו, ובוה שיעבוד הכהן קודם], וצ"ע בדברי הגרע"א ז"ל שהזכיר טעם דס"ס, ועמ"ש אאמו"ר שליט"א בכ"ז בספר בכורות ס"ו סק ולא הזכיר מסקנתו בספר דמאי דחשיבי ודאי לקוחות, גם מה שדן משום ס"ס בחיוב מצוה, הרי פשטא דשמעתין שאף בשני יוב"ש שנשתתפו וחזרו וחלקו הדין כן אליבא דר"י, ועי' לעיל סק בשם הרמב"ן דאף בספק עשה חייב מדאורייתא ומ"מ ספק ממון פטור, ולכל מילי דינו כממון, ולפ"ז אף בס"ס לחיוב פטור ממצות נתינה, וכ"ש כאן שאין ס"ס לחיוב גברא, אלא אפשרות לקיים המצוה בגבייה שמכח ס"ס, וצ"ע.

דלא מהני תפיסה גבי פדה"ב, י"ל דלענין גביית חוב פקע השיעבוד בכה"ג, [ועי' בכורות ס"ח סק"ט (הועתק בסמוך) בדברי הגרע"א ז"ל בכורות מ"ח ב'], ועדיין צ"ע בכ"ז.

### בקושית הגרע"א באחין שחלקו דהוי ספק לקוחות וספק יורשין איך גובה מספק

הקשה הגרע"א ז"ל לפמ"ש תו' גיטין מ"ז ב' דאחין שחלקו חשיבי ספק יורשין ספק לקוחות, א"כ איך גובה ממנו מספק שמא זהו חלקו בירושה ואינו משועבד לכהן, וכן למלוה, וכבר נתבאר בספר אאמו"ר שליט"א דמאי ס"י סק"ז י"ב שאין הדבר נחשב כספק, אלא כיון שאין ברירה אמרינן שמצב השותפות הוא מוחלט ולא ישתנה ע"י העתיד למפרע כלל, וגם בדעת תו' כ"כ עי"ש הרבה ראיות לד"ז, [ועמ"ש"כ לעיל ס"ב סק"כ א], ולפמ"ש"כ [לעיל ד"ה עיקר הועתק בסמוך] גם בשמעתין מוכח כן, שאם מצב השותפות לא הי' מוחלט, אלא כלפי שמיא גליא שיש לכל אחד חלק מבורר אינו בדין שיגבה מהשותפין בכח ממ"נ, וע"כ דמצב השותפות הוא מוחלט של שניהם, ולכן יכול לגבות חלקו מכח ממ"נ.

והנה הדבר פשוט בשמעתין שהחלוקה היא סיבה שלא יוכל לגבות כלל, דכיון שיש לכל אחד חלקו תו' ליכא ממ"נ לגבות, ואף לר' יהודה לטעמיה דר' ירמי' היינו דוקא לחצי מירושתו, דכיון שקודם שחלקו הי' יכול לגבות בכל חלק מהשדה חציה ממ"נ, לכן כשירש כל אחד חצי שדה יש לכהן או למלוה זכות גבייה בחצי חציה, כיון שחצי זה הי' משועבד מכח ממ"נ, והשתא נמי יש בו ממ"נ או שהוא בכור או שהוא משועבד מאחיו, אבל לא ס"ד כלל שיתוסף כח גבייה ע"י החלוקה, דאדרבה ע"י חלוקה נעשה כל אחד מוחזק גמור בשלו,

### דברי ר' ירמי' דשדה השותפין אפשר לגבות כל חלק בפ"ע

[עיקר דברי ר' ירמי' דשדה השותפין אפשר לגבות מכל חלק ממנה מכח ממ"נ, לכאורה היינו דוקא לשיטתו בשמעתין דשותפין שחלקו לקוחות הן דאין ברירה, ולכן חשיב המצב המשותף כמצאיאות מיוחדת שכולה שייכת לשניהם, והו"ל כערב אחד שחייב לשניהם, אבל אם הי' הדין כשחלקו דאמרינן הוברר הדבר שיש לכל אחד חלקו המגיעו משעה ראשונה,

## בענינים

בדין שותפות נכרי לענין מעשר

## שונים

תקיא

ה"ה שלא הי' יכול לגבות בשעה שנשתתפו, שהרי אין כאן מציאות חדשה ששייכת לשניהם, אלא עירוב זמני שסופו להתברר, ולכן גם כשבא לגבות ברגע השותפות אמרינן ליה שימתין שיחלקו ויתברר לכל אחד חלקו, ולא יגבה ממי שאינו חייב].

## סימן לד

## בדיני שליחות בתרומה

מיהו קשה למה לא ביארו ד"ז בגמ', ומסתמות הגמ' נראה דמאותו טעם שהוא יכול למכור פירותיהם ולקנות בהם מזונות וכל צרכיהם, הוא יכול גם לעשר כדי להאכילם, כמו שמוציא מעותיהם על מצות עשה דלולב וסוכה וציצית, ה"ה שמוציא מפרותיהם תרומ"מ כדי שלא יאכלו טבלים, וזה מתיישב יותר אם נימא דסגי בטעמא דזכין, שיוכל לעשר פירותיהן, ועי' להלן בדברי הרמב"ן והרשב"א.

### בתוספתא תרומות בהא דמעשר ומאכילן מפני תיקון העולם, ביאור הענין

ובתוספתא תרומות פ"א ה"ב תניא אפוטרופין תורמין ומעשרין על נכסי יתומים מוכרין בתים כו' כדרך ברייתא שבגמ', ובתר הכי תניא דרשב"א אומר יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שסמכם אביהם או שסמכום ב"ד מעשר ומאכילן מפני תיקון העולם, וביאור הדברים שנותן להם לאכול מעשר עני שלו, ואם הם כהנים ולוים נותן להם תרומ"מ שלו, ומאכילן בלי להודיעם שזה מעשר, וזהו מפני תיקון העולם דבעלמא תנן דמאי פ"ד מ"ד מי שקרא שם לתרומ"מ של דמאי ולמעשר עני של ודאי לא יטלם בשבת, ואם היו כהן או עני למודים לאכול אצלו יבואו ויאכלו ובלבד שיודיעם, דהיינו שאסור לו להאכילם כאילו משל עצמו, שזה כנוטל המעשרות לעצמו, שהם מכירין לו טובה על שהאכילם, כן פ' הרמב"ם, וכלפי זה שנינו כאן שמותר לו להאכיל את היתומים סתם מפני תיקון העולם, כדי שיהא מי שירצה לטפל בהם ולהאכילם, והיינו דקתני בתר הכי וכן היה

גיטין נ"ב א' או שמינה להם אביהם אפוטרופוס חייב לעשר פירותיהם, ביאור איך מועילה הפרשתו

א. גיטין נ"ב א' מתני' יתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להם אביהם אפוטרופוס חייב לעשר פירותיהם, בגמ' מוקמינן לה בפירות שהם צריכין לאכול כעת, ונראה שזה מבואר במתני' מדקתני חייב לעשר ולא קתני יכול לעשר, ואי בלהניח לאח"ז לא שייך לומר חייב.

ולא ביארו בגמ' איך מועילה הפרשתו להאכיל, ובתו' לעיל מ' ב' כתבו שהפקירו ב"ד את התבואה של תינוק ונתנוה לאפוטרופוס שיוכל לתרום להצילו מאיסור, דהפקר ב"ד הפקר, וז"ל הרמב"ן י"ל דתקנת חכמים היא שהעמידו הפירות ברשות האפוטרופוס כדי שיוכל לעשר ויאכילם, והפקר ב"ד הפקר, ומבואר דמכח ב"ד זיכו הפירות לאפוטרופוס ולא רק שהפקירו בעלות היתומים, ובאמת לא משמע שהאפוטרופוס צריך לזכות בהגבהה או בקנין חצר וכיו"ב, וש"מ שב"ד מכניסין אותן לרשות האפוטרופוס, וד"ז חידוש שיש בכח ב"ד גם להכניס לרשות אדם פרטי, וערשב"א גיטין ל"ו ב' שכתב שכח ב"ד גם לזכות לאדם בלי קנין, כההיא דקידושין מ"ב א', ובאמת הרי ודאי שב"ד אינם מפקירין הפירות לגמרי, וע"כ שרק נותנין זכות לאפוטרופוס לקנות, וממילא אין זה הפקר גמור, תדע שהרי מוכרין עבדים, וש"מ שלא היו הפקר שעה אחת, ועי' בתו' שם שהאפוטרופוס זוכה בו ומשחררו.

בעינן שליחות ולא מהני זכות, וכיון דקטן לאו בר שליחות הוא ע"כ בעינן לכת הפקר ב"ד, וכיון דע"כ יש כאן כח הפקר ב"ד, א"צ לחדש שכל המכירות מהנו מדין זכין בלי הפקר ב"ד, אלא שאפשר לקיים כן מכח סוגיא דקדושין.

### בדברי הרשב"א

והרשב"א הזכיר אפשרות דהא דתניא אתם ולא אפוטרופין אסמכתא בעלמא הוא, והדברים צ"ת, דהא בגמ' פריך מהאי קרא ולא משני דאסמכתא היא, אלא אדרבה מדקתני לה בברייתא אע"פ שדעת האפוטרופוס לטובת היתומים ש"מ דמדאוריתא אין להם כח לתרום, ולכן לא התיירו אלא מה שצריכין לאכול, וזה מכח הפקר ב"ד, [והרשב"א יפרש דקושית הגמ' מהתנא של הברייתא ולא מהפסוק], וכ"מ בירושלמי שהקשו מברייתא זו והזכירו אפשרות שהמיעוט רק בתרומת מעשר ולא בתרו"ג, ש"מ שהגדון בדרשא גמורה, ומסיק כאן ביתום גדול כאן ביתום קטן, ומשמע דכל שיש אפשרות לעשר מדעתו לא הפקיעו בעלותו מדרבנן, שו"ר ברשב"א קדושין מ"א ב' שכתב ג"כ האפשרות דמדאוריתא רשאי לתרום דידו כידם, וסיים והכי משמע קצת בירושלמי שאמרו באתם ולא שותפין כאן להלכה כאן למעשה, משמע שמפרש לכתחלה מדרבנן ובדיעבד מדאוריתא, אבל הר"ש פ' דלמעשה מהני תרומתו משום דניחא ליה לשותף, והו"ל כשלוחו, אבל להלכה לכתחלה אין לסמוך ע"ז, וטעם זה לא שייך ביתומים דלאו בני שליחות נינהו, ולכן אמרו בירושלמי שם דכאן ביתום גדול כאן ביתום קטן ולא משני להלכה ולמעשה כדמשני בשותפין.

### בתירוצ' הירושלמי כאן ביתום גדול כאן ביתום

#### קטן, איך חל בקטן

בירושלמי תירצו כאן ביתום גדול כאן ביתום קטן, ולא ביארו איך חל בקטן,

רשב"א אומר יתום בן לוי שגדל אצל בעה"ב מעשר ומאכילו מפני תיקון העולם, ולכאורה הכונה שמעשר מע"ר כמו מעשר עני, אבל אין לפרש שמעשר פירותיהן בלי שליחות, דזה אינו ענין לתיקון העולם אלא לתיקון היתומים שלא יאכלו טבל, וגם כבר קתני ברישא שאפוטרופין תורמין ומעשרין, וכאן לא קתני שמעשר משלהן.

### בדברי הרמב"ן שאפוטרופוס מטעם זכין, ואם מהני להפרשת תרו"מ

ב. הרמב"ן בשמעתין כתב כדברי התו' דהאפוטרופוס תורם מכח הפקר ב"ד, וכן הא דמוכרין להאכיל מתקנה זו, וסיים ולי נראה שכל מה שעושה האפוטרופוס לטובת היתומים מה שעשה עשוי מן התורה דזכין לאדם שלא בפניו הוא, ולכאורה משמע שטעם זה מהני גם להפריש עבורם תרו"מ לאכילתם, אבל בחדושי הר"ן נראה שכונת הרמב"ן רק לענין מו"מ ולא לענין תרומה, שהעתיק כל דברי הרמב"ן רק לענין מו"מ ע"ש, וכ"כ בהדיא בחידושים ע"ש הריטב"א [שהם מרבנו קרשקש] בשם הרא"ה, דטעם זה לא מהני לתרומה משום דבעינן שליחות ממש, ולא סגי בזכין כמו לענין ממון, וכ"נ ברשב"א שלא מהני ענין זכין לתרומה, ואפשר עוד דלענין ממון א"צ בעלות גמורה להוציא חפציהם לרשות אחרת, וממילא הקונה יקחם לעצמו ולא יעכבו בעדו, אבל לענין חלות תרו"מ בעינן שיהא לו כח בעלות קודם החלות, ובלא הפקר ב"ד לא זכה בהם להפריש, ושליחות ליכא לקטנים, מיהו לענין שחרור עבדים בעינן בעלות, וכ"כ הרמב"ן ב"מ ע"א ב' דאין זכיה לקטן מדאוריתא דכי היכי דאין לו שליחות אין לו זכיה, אע"ג דזכיה לאו מטעם שליחות היא כדמוכח בקידושין ע"ש, מ"מ משמע בדבריו שרק בבירור בנכסיו מהני זכיה, אבל לא לזכות לו חפץ חדש, ולענין תרומה



שלחן אביו יש לאב דין אפוטרופוס, וא"כ אין לזה שממנין כעת דין אפוטרופוס באמת לכל מילי, וכ"כ הרמב"ן כאן שאותו אפוטרופוס אינו מפקיע זכותו של קטן לענין מו"מ, כיון שבאמת אינו אפוטרופוס.

### **בביאור התורי"ד דכופין את האב לשחררו מדאורייתא וגבי זכיית הקטן מדרבנן ממנים אפוטרופוס**

והנה אם זכיית הקטן בעבד הוא רק מדרבנן, מתפרש הענין בפשטות שכופין את האב לשחררו מדאורייתא, [דע"י שטר התחייבות הו"ל ככסף ע"י עצמו, או שכותב לו שטר שחרור], ולענין זכיית הקטן מדרבנן ממנים אדם שיתקרב אליו ויפייסנו, ואין לו תוקף של אפוטרופוס כלל, אלא שהדבר צריך התמסרות לשכנע את הקטן לכתוב גט שחרור על שמו מרצונו, ולכן ממנין לו אדם שיתחבר עמו ויקרקש ליה בזווי ויקבל ממנו רשות לכתוב שטר שחרור על שם התינוק, ונקרא אפוטרופוס בגלל שכותב עבורו שטר שחרור כמו שעושה אפוטרופוס בעלמא, מיהו בעלמא כותב בכח אפוטרופוס וכאן כותב בשם התינוק, וכבר נתבאר כ"ז בתו' רי"ד הגדפס בגמ'.

### **האפשרות ליישב בלא שחרור האב**

ועדיין סתום בגמ' ענין השחרור של האב, ואם נימא דבעלמא כשב"ד כופין את האדון לשחרר, ה"ז בדין כסף וא"צ שטר שחרור, דשטר התחייבות קונה ככסף, ע"י כתובות ק"ב א' ועריטב"א ב"מ ע"ז ב', ניחא דכ"ז נעשה ממילא, אבל אם צריך שטר שחרור מהאב לענין הדאורייתא הו"ל לגמ' לפרושי, ובגמ' מ"ב ב' מבואר שהוא בדין מעוכב גט שחרור, וש"מ שאינו יוצא בכתיבת השטר על חצי דמיו, וכ"ה בשו"ע יו"ד סי' רס"ז סעיף ס"ב, ואפשר שהאב בהקנתו הפקיר זכותו לקטן, ואם

אלא ביארו במאי מיירי הבריייתא דממעט אפוטרופין, וכן בתלמודן לא ביארו החילוק איך חל הפרשתו, ונתפרש דממילא מובן שבדלית ברירה שיפרישו בעצמן והם צריכין לאכול הרי האפוטרופוס במקומן, ולצד שהאפוטרופוס זוכה בפירות ניחא דמיעוטא דאתם אמת הוא לגבי אפוטרופוס, אבל אם הטעם מדין זכין, נמצא דאפוטרופוס אינו מתמעט מאתם, ול"מ כן, ואפשר דכשצריכין לאכול והם קטנים אינו מעשר מכח אפוטרופוס אלא מכח זכין, אלא שהזכייה מתקיימת רק ע"י האפוטרופוס שהוא הממונה על פירותיהם.

### **גיטין מ' א' אזל אקנייה לבנו קטן, בפרש"י**

ג. גיטין מ' א' אזל אקנייה לבנו קטן, פרש"י שאין ראוי לכופו בב"ד, ורש"י לשיטתו לקמן ב' דסגי בשחרורו של הקטן, ולכן אמר עצה לרצותו, ולכאורה אין בזה גמולו בראשו, שכן ראוי לעשות גם אם נהג כשורה, דמשום לשבת יצרה ראוי לפייסו בזווי שישחררנו.

### **בפירוש תו' והראשונים שהאפוטרופוס**

#### **משחררו**

ותו' והראשונים פ"י שהאפוטרופוס משחררו מדין אפוטרופוס לקמן נ"ב א', והיינו בכסף ע"י עצמו שנותן לאפוטרופוס, וכותב שטר שחרור כדי שלא יאמר לו הקטן עבדי אתה, והדברים סתומין מאד בלשון הגמ', שהזכירו רק ענין קירוב דעתו של התינוק, וטפי הול"ל מוקמינן ליה אפוטרופוס שזהו עיקר החידוש, [ואי משום דילמא אתי ינוקא למיסרך ביה נקרקש ליה, וזו טענה צדדית מיוחדת, ולא עיקר הוראתו של ר"פ, ואילו בדברי ר"פ הוזכר רק ענין שטרו של הקטן], וגם אינו מובן כח האפוטרופוס שבאמת אינו אפוטרופוס של הקטן כלל, דאית ליה אב לכל מיליה, ועריטב"א ב"מ צ"ב א' מהרא"ה בשם הרמב"ן דקטן הסמוך על

המפקיר עבדו א"צ גט שחרור אפשר שנשאר רק בעלות מדרבנן לקטן.

### ברשב"א בקדושין ובאחרונים בזה

והרשב"א קדושין מ"ב א' הקשה אם אין לקטן זכיה מדאוריתא א"כ העבד נשאר של האב ויכפוהו לשחררו, וכדי שלא יאמר לו הקטן עבדי אתה נקרקיש ליה בזווי ויכתוב לו גט שחרור, והניח בצ"ע, ולפמשנ"ת בתו' רי"ד זהו באמת מה שאר"פ בגמ' כאן, אלא שלא הזכירו שחרור האב דממילא מובן, ועי' נה"מ סי' רל"ה ס"ק י"ג מ"ש ע"ד קצוה"ח שם סק"ד, וכ"כ מהגרע"א ז"ל בשו"ת החדשות אה"ע סי"א דלא מהני קנין הקטן מדאוריתא אע"פ שבעלמא מהני קנין דרבנן למהוי מדאוריתא, דהתם הגדול חוזר וזוכה, אבל קטן אינו יכול לזכות כלל, ובנה"מ שם כתב דהפקר ב"ד לא מכניס לרשות הזוכה אלא מדרבנן.

### בלשון הגמ' שהקנהו לבנו לאחר שחבירו שחררו, בקושיית תו' דמיד מעשה ידיו לעצמו

בלשון הגמ' מבואר שהקנהו לבנו לאחר שחבירו שחררו, ובתו' מ"ב א' ד"ה יום הקשו דמיד מעשה ידיו לעצמו, ותירץ אאמו"ר זללה"ה דבעינן פסק ב"ד לקבוע שכופין אותו לשחררו, דפעמים שאין בו דין לשבת יצרה, ולכן כ"ז שלא קבעו ב"ד לכופו חצי מעשה ידיו לאדון ויכול להקנותו לבנו קטן, והביא שכ"כ הראב"ן, מיהו מ"ש הראב"ן שיש חלוקת ימים עד פסק ב"ד ל"מ כן בגמ' מ"ב ב', אלא למשנה אחרונה אין מצב של חלוקת ימים מאליו, וכן נקטו הראשונים דליכא יום של רבו אלא למשנה ראשונה, ומדאוריתא נעשה בן חורין וחייב לעלות לרגל, כיון שאין לו אדון אחר עליו, שו"ר במאירי מ"ב א' שקודם שהספיקו ב"ד לכופו עובד את רבו יום אחד כב"ה, ואם כוונתו כפייה לשטר שחרור, זה ודאי מחודש

דמבואר בגמ' שפקעה עבדותו והו"ל מעוכב גט שחרור.

### קדושין מ"ב א' משמעות הסוגיא דטעמא דמהני אפוטרופוס משום זכין, ואין ראייה לזכות לקטן בעלמא

ד. קדושין מ"ב א' ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מנין ששלוחו של אדם כמותו כו' אלא כי הא דרבא כו' ואלא כדרבא כו', לפי סדר הדברים משמע דמקיימין מימרא דרב רק כלישנא בתרא, ותדע דהא תרוייהו רב"ה אמרינהו, אבל א"כ הול"ל אלא אי איתמר הכי איתמר, ומזה משמע ששתי המימרות נאמרו, ורב"ה ביאר במימרא קמיתא דטעמא דמהני אפוטרופוס משום דזכות הוא להם, ואמנם ה"י שם גם חובה, אבל הטעם שאמרה תורה למנות אפוטרופוס, מפני שבסך הכל ענין זה זכות להם, וכדי לזכותם צריך לתת לו כח להחליט עבורם, גם אם לא יהיו מרוצים מזה לבסוף, ולכן שפיר שמעינן מינה זכין לאדם שלא בפניו.

מיהו אכתי אין זו ראייה, די"ל דשאני יתומים שאינם יכולים להתקיים בלא אפוטרופוס, אבל לזכות בעלמא לקטן בלא שליחות לא שמעינן מינה, ואפי' נימא שאפוטרופוס יכול גם לזכות עבורם, כמו שזוכה בלולב עבורם והוי שלכם, אבל לזכות לקטן בעלמא דלית ליה שליחות ואינו אפוטרופוס שלו, אין לנו מקור ללמוד מכאן.

### ברמב"ן בב"מ וברמב"ן בגיטין

והרמב"ן ב"מ ע"א ב' כתב דלמסקנא דשמעתין אין זכין לקטן מדאוריתא כלל, ורק זכות חלוקה בירושתם שמעינן מהאי קרא, וחשבינן ליה כגילוי מילתא בעלמא, וכתב בשם רש"י דקי"ל כתרי לישני דרב, וכונת הגמ' רק להוסיף דאפי' לחוב ע"מ לזכות ג"כ מהני.

[מיהו י"ל שמיד לאחר ההפרשה חוזרין הפירות לרשותם, וגם המעות שמחלל עליהם אינו זוכה בהם לעצמו כלום, והו"ל פירות ומעות של היתומים].

**ואפשר** ליישב בזה גם ההיא דגיטין מ' א' שמוקמינן ליה אפוטרופוס לקטן, שב"ד נותנין לו דין אפוטרופוס לגבי העבד הזה, וזהו כאשר עשה כן יעשה לו, שמחדשין לו כח אפוטרופוס לענין זה במקום אביו, דאע"פ שבעלמא אביו אפוטרופוס שלו, כמ"ש הריטב"א ב"מ צ"ב א' מהר"א בשם הרמב"ן דקטן הסמוך על שלחן אביו יש לאביו דין אפוטרופוס עליו, [נדלא גרע מיתומים שסמכו אצל בעה"ב או שמינה להם אביהם אפוטרופוס וה"נ כמינה את עצמו חשיב כ"ז שסמוך על שלחנו, כ"כ בתשו' הרא"ש כלל פ"ז], כאן לקחו מהאב דין אפוטרופוס על העבד, ומה שהוצרכו לקרקש ליה בזווי זהו מפני שאין כאן זכות לקטן, ולכן רצו שיהא השחרור לרצונו, ועסק"ג מה שנתקשינו בסוגיא שם לפי' זה, אבל נתיישב כאן שאין זה מדין הפקר ב"ד וזכיה לאפוטרופוס, וממילא כל קרקוש הזווי מיותר רק דלא למיסרך, אלא השתא כח האפוטרופוס הוא רק כשעושה טובה לקטן, והוא משחרר מכח הקטן שהוא במקומו, ולזה צריך לכל הפחות רצונו של הקטן, שכל כח מינוי האפוטרופוס מתחיל מרצונו של הקטן, ומצינו במתני' גיטין נ"ב א' דיתומים שסמכו אצל בעה"ב מדעתם, הרי הוא ג"כ מקבל דין אפוטרופוס.

### **ביאור דברי הרמב"ן בהא דמגירין קטן שזכות גירות שאני**

והרמב"ן בב"מ הקשה איך מגירין גוי קטן משום זכות הוא לו אם אין זכין לקטן, וכתב דאפשר שזכות גירות שאני, ויש לבאר דדבר פשוט הוא שגר מתגייר עם בניו הקטנים, דלא מסתבר

ובגיטין נ"ב א' כתב הרמב"ן ע"ד פרש"י שגם לל"ב מטעם זכות הוא, וקמ"ל קרא דאף לחוב ע"מ לזכות בכלל זכות הוא, ולכן כל מה שעושה אפוטרופוס ליתומים זכות הוא להם, וילפינן לה מהאי קרא, וזה סותר למ"ש בב"מ שם דחזינן דאפי' זכות גמורה אין זכין לקטן מדאוריתא, ומאפוטרופוס לחלוקה לא שמענו אלא גילוי מילתא דחלוקה.

### **בביאור אאמו"ר זללה"ה בדעת הרמב"ן**

**ואאמו"ר** זללה"ה בב"מ ס"ב סק"א כתב בדעת הרמב"ן שנתחדש בקרא דונשיא אחד, שנתנה תורה זכות לאפוטרופוס של הקטנים לעשות בנכסיהם כאילו הוא הבעלים, וזה דין מיוחד באפוטרופוס, ואמנם ברמב"ן ב"מ שם מבואר שלא נתנה תורה זכות לאפוטרופוס אלא לחלוקה דגילוי מילתא בעלמא הוא, ובגיטין ס"ל דכל זכות זכין לקטן מהאי קרא וקמ"ל קרא שגם לחוב ע"מ לזכות בדין זכין, אבל אפשר לקיים הדברים ליישב הסוגיות, שנלמד מהאי קרא דין מיוחד לאפוטרופוס שממונה על נכסי הקטנים, שיש לו כח לעשות בשלהם כבעלים, אבל בעלמא אין זכין לקטן מדאוריתא, ויתכן שאפי' ליתומים שהוא אפוטרופוס שלהם אינו יכול לזכות להם מעלמא, רק לענין טיפול בנכסיהם, ואפי' לקיחת לולב בכלל זה, דדמי לגילוי מילתא של חלוקה שכתב הרמב"ן, לפי שהוא נתמנה לעשות בנכסיהם במקומם, אבל אינו יכול לזכות להם דברים חדשים.

ובזה מיושב הא דאפוטרופוס יכול לעשר פירותיהן מדאוריתא, שג"ז נלמד מקרא דונשיא אחד, ואע"פ שאינו זוכה לעצמו כלום, אפ"ה הוא בעלים לעשר פירותיהם, שהוא עומד במקומם, ונפ"מ שאם מחלל המע"ש על מעותיהם מוסיף חומש, שגם הפירות שלהם,

**ב"מ כ"ב א' אלא הב"ע כגון דשווייה שליח וא"ל זיל תרום כו' ואזל איהו ותרם מיפות כו'**

ה. ב"מ כ"ב א' אלא הב"ע כגון דשווייה שליח וא"ל זיל תרום כו' ואזל איהו ותרם מיפות כו', תוכן הסוגיא דמעיקרא ס"ד דמהני גילוי מילתא דהשתא שיועיל למפרע גם כשעשה שלא ברשות כלל, וזה דומה ליאוש שלא מדעת, דלא הוי מצב של זכין דנימא דהוי כשלוחו, אלא דהשתא ידעינן דהוה נחא ליה בלי ידיעה מפורשת, ולמסקנא מיירי שלעיקר הענין עשאו שליח בהדיא, ואם הי' מפריש מבינונית הו"ל שליח גמור, אלא שהפריש מיפות, ובזה מהני גילוי מילתא, כיון שזה רק תוספת ידיעה לשליחות המפורשת, ובזה שפיר מהני גילוי מילתא למפרע לכו"ע.

וכן יש לפרש באריסיה דמרי בר איסק שיש לו רשות ליקח מחלקו, כמ"ש תו' מההיא דב"ק קי"ט א', ואם הי' מביא מבינונית או מזיבורית פשיטא דשרי, אלא שהביא להם מיפות, וכשיבא לחלוק עם בעה"ב יחלקו בשוה יפות כנגד יפות, ולא ידעו שכבר לקח כאן יפות מכח חלקו, ובזה מהני גילוי מילתא דכלך אצל יפות שיהא זה חלקו של אריס, אע"פ שהם יפות, שו"ר שכ"כ הרמב"ן והרשב"א, נוכ"כ הריטב"א, ומשה"ק דבתרומה מיירי בשויה שליח צ"ב, דהא האריס יהיב מדנפשיה וא"צ שליחות, גם מ"ש שאמימר ורב אשי אכלו ע"ד לשלם אם לא יסכים בעה"ב ל"מ כן], ועמ"ש"כ סק"ו בדברי הר"ן בשם הרשב"א.

וכן מתפרש בההיא דקדושין נ"ב ב' שהמקדש הי' בדין אריס כמ"ש רש"י שם שעושה שכר למחצית שכר, וקידש אותם מחלקו, אלא שיש לחוש שנטל מן היפות, ובא בעה"ב והרשהו מדא"ל כלך אצל יפות, אבל אם לא הי' לו רשות לקחת כלל בזה פשיטא דלא מהני כלך אצל יפות

שהבא להתגייר נשארין בניו גויים בביתו עד שיגדלו, וזה קים לן כהלכה רווחת מזמן מתן תורה בסני', והרי אין חילוק בין גירות ב"ד לגירות אביו, כמבואר שם דבתרווייהו הגדילו יכולין למחות, ואפשר הטעם מפני שעושין מעשה הגירות בגופו, וכח הזכין הוא דבר חיצוני להחשיב את מעשה המילה והטבילה לגירות, נאאמו"ר זללה"ה כתב שם די"ל דנעשין לו אפטרופוס, אלא דלא אשכחן דין אפטרופוס לגוי, ואין ללמוד ד"ז מונשיא אחד, ולכן הוצרך הרמב"ן לומר דגירות שאני], ולזה מהני זכין שכשיגדיל אגלאי מילתא שנעשה מעשה גירות בגופו.

### העיקר שאין זכין לקטן אלא מדרבנן

ולאאמור יש לקיים סוגיא דב"מ ע"א ב' כפשטה שאין זכין לקטן אלא מדרבנן, שהרי אם זכין מדאורייתא היינו מקרא דונשיא אחד, ולא הוזכר מזה בגמ', ואדרבה מדאמרו שאני קטן דאתי לכלל שליחות ש"מ שאין כאן מקור מדאורייתא, שא"צ לומר טעמא דקרא, וא"צ הסבר למה לא תיקנו מדרבנן לגוי כמו שהוא לקטן מדאורייתא, אלא ודאי פשטות הגמ' דקטן גופיה ג"כ אין זכין לו מדאורייתא, ולא רק מגרסת הספרים שכתב הרמב"ן שאין לשבש הספרים מדרבנן לדאורייתא, אלא כל תוכן הגמ' מבואר שהוא מדרבנן, והרשב"א שם פי' דלאו לדמויי נכרי לקטן לגמרי אתי, אלא לומר דכי היכי דקטן אית ליה זכיה [מדאורייתא] אע"ג דל"ל שליחות, נכרי נמי אית ליה זכיה [מדרבנן] אע"ג דל"ל שליחות, והדברים צ"ת שאם הנדון אם ללמוד נכרי לזכות מדרבנן ממה שקטן זוכה מדאורייתא, למה צריך לחדש טעם דקטן דאתי לכלל שליחות, הרי ממילא מובן שאין שום מקור שתיקנו רבנן לנכרי, ואין ללמוד מקטן שזוכה מדאורייתא, והו"ל למימר שאני התם דרבי ביה קרא מונשיא אחד.

הזכיר עשיית תרומה, וכן לענין קדושין לא חזר ואמר לה התקדשי לי, וכבר נסתלקו העדים משם, אלא ודאי הנדון למפרע, [מיהו ע"ש בריטב"א ובמש"כ לקמן סק"ז], וכן במרי בר איסק חשש מר זוטרא דלא נחא ליה למרי ומה שאמר הוא משום כיסופא.

### פלוגתת הירושלמי עם תלמודן אם נעשית תרומה מכאן ולהבא או משעת הפרשתו

ו. בירושלמי תרומות פ"א ה"א אמרו דפשיטא שנעשית תרומה רק מכאן ולהבא, והיינו משום דלא מפרש לה בדשווייה שליח, אלא דמהני גילוי דעתו של בעה"ב לבסוף, ובזה ודאי דלא חל מידי מעיקרא כדאמרינן בשמעתין דבעינן שליחות דוקא, [ומספק"ל התם בהניח את בנו הקטן לתרום ואח"כ הסכים על ידו אם מהני למפרע, והיינו מפני שיודע שהקטן מפריש ומסכים על הפרשתו, האם זה כאגלאי למפרע מכח ידיעתו של אביו קודם ההפרשה, אבל כאן שירד לתוך שדהו שלא ברשות פשיטא ליה דלא מהניא הסכמתו אלא מכאן ולהבא], ובמל"מ פ"ד מתרומות ה"ג העתיק הירושלמי הזה בסתמא, ודבריו נכונים לפ"ד הרמב"ם שלא הביא הא דשווייה שליח, וצ"ל דהסכמתו כעת כעשיית תרומה חשיבא, שתרומה ניטלת במחשבה.

אבל בתלמודן פשיטא לן דנעשית תרומה משעת הפרשתו, והיינו דמדמי לה לישל"מ, ומעיקרא סברי דהוי כישל"מ כיון שהגורן עומד להתרם, וגם המפריש סבר דבעה"ב נחא ליה בהכי, שאין דרך אדם ליכנס לשדה חבירו ולתרום, אא"כ חושב שזהו רצונו של בעה"ב, וכיון שאינו מפסיד לבעה"ב אלא מסייע לו לתרום, ס"ד דבאגלאי מילתא דניחא ליה הו"ל כישל"מ בדבר שאב"ס ומהני למפרע, ולפי הס"ד שלא עשאו שליח מיירי כשתרם בבינונית, אלא שבעה"ב אמר כלך אצל יפות, להוכיח

אפי' בתרומה, אלא שבתרומה הי' מקום לומר דכיון שאינו מחסר לבעה"ב שהרי בעצמו ג"כ עתיד לתרום ונמצא שרק מסייע לו בהפרשה, והו"ל הכל בדין כלך אצל יפות, אבל כיון שצריך שליחות ע"כ שעשאו שליח לבינונית ולענין ביאור כונתו בשליחותו דניחא ליה נמי ביפות, לזה מהני גילוי דעת שלאחר הפרשה שיועיל למפרע.

ובהדיא אמרו שם ההוא אריסא דקדיש במוזא דשמכי אתא לקמיה דרבא א"ל מאן אחלך וה"מ במוזא אבל כישא מצי א"ל אנא שקלי כישא שקול את כישא, מבואר דבאגודות שוות יכול ליקח אחד לעצמו בלא רשות ומקודשת, וה"נ מיירי שלקח כלי של שכר שהוא כאגודה, אלא שלקח מן היפה, וכיון שלקח משלו הו"ל כעשאו שליח והנדון רק על היפה, וצ"ע בתו' שם ד"ה אם שפירשו שעשאו שליח, דהא בסריס א"צ לזה, ולא היו סותמין בגמ' שלא להזכיר תחלת המעשה שעשאו שליח, וכן בעובדא דאריסיה דמרי בר איסק לא מיירי בעשאו שליח, שלא היו סותמין מלפרש בגמ' תחלת המעשה, [ול"ד לאוקומתא דברייתא שלא הי' מעשה אלא הלכה, ומיתוקמא לפי המובן שהנדון רק על חלק היפה], אלא ודאי דכיון שהוא אריס יש לו רשות על הבינונית, שו"ר שגרסת הרי"ף והראשונים ההוא גברא, ולפ"ז אין לו שום זכות בשכר אפי' לבינוני, אבל בפשוטו גרסת תו' כגרש"י, [שו"ר שכבר הוזכר ענין זה בב"ח ובב"ש אה"ע סכ"ח ס"ק מ"ד, ובחזו"א דחה הדברים ונתבאר לקמן סק"ז].

ולפ"ז כל הסוגיות כפשטן בדלא שוויה שליח, ומ"מ מהנו מעשיו אם הי' נוטל מהגרוע או בינוני, כיון שיש לו זכות אריס, ובכולן הנדון שיועילו מעשיו למפרע, דאין מקום לומר שתחול התרומה מכאן ולהבא, כיון שעכשיו לא

דניחא ליה עיקר התרומה, ולרבא א"צ שליחות לזה, ולמסקנא גם לרבא מיירי בשליחות דוקא, וולהירושלמי מיירי מכאן ולהבא, אבל למפרע בלא שליחות ליכא למ"ד, ואם היה תורם בבינונית זוהי שליחותו, אלא שתרם מן היפות, ולזה בעינן גילוי דעתו שג"ז בכלל שליחותו, וכ"מ ברמב"ן ורשב"א וריטב"א.

### בדברי הראשונים אם בעובדא דמרי בר איסק מיירי באריס שנותן מחלקו

ובעובדא דבוסתנא דמרי בר איסק מיירי באריס שנותן מחלקו, והנדון הי' מפני שאפשר שנתן מן היפות בלי רשות מבעה"ב, והר"ז בנדון של תרם מן היפות של תרומה בדשוייה שליח לבינונית, וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בשמו, אבל הר"ן אחר שהביא תירוץ הרמב"ן כתב בשם הרשב"א דאפי' אין לאריס חלק בפירות אומדן דעת הוא שאין בעה"ב מקפיד בכך, שכן נהגו, ודימה ד"ז להא דמקבלין מן הנשים דבר מועט, ולהא דתניא בתוספתא שכן שאוכל משל אביו מותר לו ליתן פרוסה לבנו של אוהבו ואינו חושש משום גזל שכן נהגו.

ויש לעי' הרי מבואר בגמ' דדמי לכלך אצל יפות דתרומה, ואם האריס לא נתכוין ליתן משלו, א"כ לא דמי לתרומה כלל, ומה שאלו את מר זוטרא למה אינו אוכל, הרי לא נשתנית נתינתו לומר דמהשתא נותן האריס משלו, וכיון שמר זוטרא לא סמך על שכן נהגו, לא מהני ליה כלך אצל יפות, אלא ודאי מעיקרא סמכו שהאריס נותן משלו, אלא דאמרינן ליה מאן פלג לך, דשמא לקחת מהיפות יותר, וע"ז מהני כלך אצל יפות, ואמנם מסתברא דמרי בר איסק לא הי' מקפיד עם אריסו על מעט הפירות, וכמ"ש הר"ן שכן נהגו, אבל עיקר סמך ההיתר שלהם הי' מפני שהוא אריס ויש לו אפשרות ליתן משלו.

ואפשר דס"ל להרשב"א והר"ן דכיון שכן נהגו הו"ל כדבר מועט שהוא ההפרש בין בינוניות ליפות, ואמנם מר זוטרא לא סמך ע"ז לגמרי, אבל לבתר כלך אצל יפות שפיר יש לסמוך ע"ז, ומ"מ הדברים מחודשים בפשטות הגמ'.

### בהא דאשכחן בעירובין לשון כלך אצל יפות לענין שיועיל ביטול רשות למפרע

בעירובין ע"א א' מצינו לשון כלך אצל יפות לענין שיועיל ביטול רשות למפרע, ויש לעי' הרי בשמעתין מועיל כלך אצל יפות רק בדשויה שליח, וי"ל דביטול רשות דבר מועט הוא, כמו המפריש יפות במקום בינוניות, שהרי בלא"ה אינו יכול להשתמש בחצר ואינו מפסיד כלום בביטולו, ולכן אמרינן דאיגלאי מילתא דמעיקרא הוה ניחא ליה בביטול, וגם דמי קצת לדבר מצוה כמו תרומה, ושפיר אמרינן דמעיקרא ניחא ליה לבטל להם את רשותו.

### קדושין נ"ב ב' ההוא סרסאי דקדיש בפרומא דשיכרא, בדברי הראשונים אם היה אריס

ז. קדושין נ"ב ב' ההוא סרסאי דקדיש בפרומא דשיכרא כו', פרש"י ההוא סרסאי עושה שכר מתמרים של בעה"ב למחצית שכר כו', ולפי' זה מיושב הא דמדמי לה לתרומה, שהרי הסרסאי יש לו חלק בשכר ושפיר מקדש אותה מחלקו, כדאמרינן לעיל דבשקל כישא מקודשת, וה"נ שקל שכר לפי מדה [כפי' הרי"ף] ושפיר יכול לחלוק כך, מיהו כיון שיש שכר גרוע יותר, הי' צריך רשות ליטול חלקו מן היפה וכשאמר בעה"ב אמאי לא תיתיב מהאי חריפא, שהוא יותר יפה ממה שנטל הסרסאי, הר"ז ככלך אצל יפות ונמצאו יפות ובתרומה כה"ג היא תרומה, וכ"מ בב"מ כ"ב א' גבי אריסיה דמרי בר איסק.



מה שהוא אריס כיון שצריך מדידה ושומא, והו"ל כמוזא דשמכי דאמרינן לעיל דאינה מקודשת, אבל למ"ש הרי"ף דפרומא הוא כלי קטן של שכר ומדתו ידועה יש ליישב שפיר כדבריהם שהי' מותר לו לחלוק במדה זו, והנדון רק אם נטל שכר יפה, ולזה מהני שפיר כלך אצל יפות, אי לאו טעמא דכיסופא, והרי באריסיה דמרי בר איסק הסכימו הראשונים שיכול ליתן מחלקו, ותלוי רק בנדון אם לקח יפות, ומסתברא שפיר דה"ה בכלי של שכר.

### בטעם דמותר למודר הנאה לתרום באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום

ח. כתב הרמב"ן גיטין ס"ו א' דהאומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום לאו שליחותיה קעביד, כיון שתלה ברצונו, ולא דמי לכל השומע קולו יכתוב גט לאשתו דאמרינן כתובות ע' ב' דשליחותיה קעביד, כיון שציוה לכל שומע שיכתוב, ולפ"ז המודר הנאה מחבירו אינו יכול לכתוב גט לאשתו, כיון דבעינן כח שליחות ואסור לעשות שליחות למודר הנאה דחשיבא הנאה.

והקשה הרמב"ן א"כ איך מותר לתרום למודר הנאה באומר כל הרוצה לתרום יבא ויתרום כדאמר נדרים ל"ו ב', ותירץ דלתרומה א"צ שליחות ממש וסגי בגילוי דעתא, כדאמרינן ב"מ כ"ב א' בכלך אצל יפות שאם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, והקשה הר"ן דהא בהדיא אמרינן התם דכיון דבעינן שליחות בתרומה מיירי בדשווייה שליח, ולא סגי בכלך אצל יפות אלא בנוסף לשליחות שעשאו לעיקר התרומה, ורק לענין אם כונתו ליפות או לבינונית סגי בכלך אצל יפות, ולכן תירץ כהתו' שם ד"ה כל דלא חשיב הנאה בעושה שליחותו אלא כשמתייחס אליו מיוחד, והוא מקבל לשמשו כעבדו, אבל באומר כל הרוצה באופן כללי, אע"פ

אבל גרסת הרי"ף והראשונים ההוא גברא, ונמצא שנטל הכל שלא ברשות, ומיירי באוהבו של בעל השכר וסמך שמסתמא יסכים עמו, כמו שהי' באמת לבסוף,

### במש"כ תו' דמיירי בדשווייה שליח

והקשו תו' והראשונים דאכתי גם בתרומה כה"ג לא מהני אלא בדשויה שליח לבינונית, ורק לענין ההפרש בין בינוניות ליפות מהני כלך אצל יפות, ופי' תו' דה"נ מיירי בדשווייה שליח פי' שהרשה לו ליקח, ואם הי' נוטל בינונית היתה מקודשת מכח רשותו, אלא שנטל מן היפות, והדבר תימה איך סתמו בגמ' והחסירו חלק מן המעשה שקיבל רשות מבעה"ב ליקח שכר לקידושין, ועל סמך זה קיימא כולה סוגיא.

### בדברי הרמב"ן שהנדון לענין מכאן ולהבא

והרמב"ן כתב שכאן הנדון לענין שתתקדש מכאן ולהבא כיון שהשכר בידה, וא"צ שליחות אלא בתרומה שתחול למפרע, אבל מכאן ולהבא בגילוי דעתא דניחא ליה סגי, ויש לתמוה דהא השתא לא אמר לה מידי, וגם ליתנהו לעדים קמן, וא"א לפרש שחל כעת כלל, ובדברי הרמב"ן נראה דהו"ל כמקדש לאחר ל' שהקידושין חלין כעת מכח הנתניה שנתן לה בתחלה בפני עדים, וכאשר קיבל הסכמה מבעה"ב נשלם מעשה הקידושין דמעיקרא, שאמר לה ולעדים דמסתמא ניחא ליה לבעה"ב, והקידושין יחולו כשיתברר דניחא ליה, ובתרומה לא מהני אמירה דמעיקרא דבעינן שליחות גמורה בשעת האמירה, ולכן הוצרכו לאוקומה בדשויה שליח.

### בפירוש מרן זללה"ה

שו"ר בספר מרן זללה"ה בהערות אה"ע סי' קמ"ח שכתב ע"ד הב"ח והב"ש דלא מהני



דכיון דזכות הוא לו מהני בתרומה, דמכיון שנודע דניחא ליה הו"ל כיפות דסגי בגילוי דעתא למהוי כשליחות.

### יבמות פ"ו א' אר"ש מאי אינה אוכלת אינה נותנת רשות לתרום

ט. יבמות פ"ו א' אר"ש מאי אינה אוכלת אינה נותנת רשות לתרום, פי' דכדי ליתן רשות לתרום צריכה להיות בדין לוי, ואמנם האכילה עצמה מותרת גם לזרים, אבל תנא דמתני' מיירי בנדון אם היא כלויה גמורה, כמו שמתפרש בבת ישראל לכהן, ובזה יש נפ"מ לענין אם נותנת רשות לתרום.

### שם לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום

שם לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום, הלשון משמע דקמ"ל שהיא כלויה מצד עצמה, ולא שאוכלת משל בעלה, כדמפרש בברייתא דהיתר אכילה גלמוד ק"ו מתרומה, וע"כ דאתם וביתכם לאשמועינן שנתנתו תורה מתחלה גם לביתו, ואם היה הדין שלוי נותן רשות לישראל לתרום תרו"מ, אע"פ שעדיין לא זכה הלוי במעשר הוה ניחא, ומצינו בירושלמי תרומות פ"א ה"א שישראל שאמר ללוי כור מעשר יש לך בידי, רשאי הלוי לעשותו תרו"מ על מקום אחר, ואע"פ שעדיין לא בא ליד הלוי והישראל יכול לחזור בו, וביארו הטעם מפני שהוא כתורם ברשות בעה"ב וס"ל כר' יוסי [ובתלמודן זו דעת אאב"ג] דיש לישראל רשות לתרום תרו"מ, אבל מפשטות הירושלמי נראה שאין הלוי יכול לתרום מכח עצמו כ"ז שלא זכה במעשר, וכ"ש שאינו יכול ליתן רשות לאחרים לתרום.

[שוב נתבאר לקמן ס"ק י"ב דלתלמודן יש ללוי כח להפריש תרו"מ גם לרבנן דאאב"ג,

שעושה שליחותו אינו מתייחס לכבדו כעבדו ומשרתו.

מיהו קשה דהא מבואר בגמ' כתובות שם דבגט האומר כל השומע קולו הוי שליח ואסור במודר הנאה, ואע"פ שאינו מכיר מי שומע קולו, וכיון דאמר השומע יכתוב הו"ל שליח ואסור במודר הנאה, ורק באופן זה מהני בגט, ומוכח מזה דיש לחלק בין תרומה לגט, וכ"מ בר"ן נדרים שם, דבתרומה שאינה חוב שהרי עתיד לתרום בעצמו, אלא דבעינן הסכמתו, בזה מהני כל הרוצה כשליחות, ודוקא כשאמר כן קודם ההפרשה, ולא מהני לזה אח"כ כמבואר בגמ' דבעינן דשווייה שליח, אבל לאחר שידענו דניחא ליה סגי בהכי לשליחות דתרומה, כמו דמהני ליפות בנמצאו יפות מהן, וכל שכן דמהני בגילוי דעת שנודע קודם ההפרשה.

לשון הרמב"ן שכתב דכב"מ מבואר דבתרומה סגי בגילוי דעתא צ"ב, והגרע"א ז"ל פירש דמבואר דתרומה עצמה זכות הוא לו, ולכן זכיה כשליחות, אלא דכ"ז שלא גילה דעתו דניחא ליה איכא למימר שרוצה לעשות המצוה בעצמו, ולגלות שאין לו ענין בעשיית המצוה א"צ אלא גילוי מילתא, וחזר עיקר הדבר דזכות הוא לו, ומהא דתרגמה רבא אליבא דאביי שמעינן דלרבא ניחא, והיינו משום דתרומה זכות הוא לו, והו"ל כישל"מ בדבר שא"ב סימן דודאי ניחא ליה, ונהי דמשני בדשווייה שליח היינו מפני שלא נודע הדבר תחלה, אבל כשנודע תחלה לכו"ע מהני מדין זכין.

אבל לשון הרמב"ן משמע יותר דכי היכי דמהני גילוי דעת לענין יפות, דאע"פ שלא שמענו בפירוש יפות בזמן ההפרשה, איגלאי מילתא שג"ז היה בכלל השליחות, וש"מ שיש גילוי מילתא דמהני בתרומה, אף בלא שליחות מפורשת, ומינה ילפינן נמי לכל הרוצה לתרום,

באופן שהישראל החליט המע"ר ללוי זה, ועי"ז כולם מתאשים והו"ל כבעלים, והירושלמי מפרש בע"א עי"ש, ולפ"ז יש לפרש שנותנת רשות לתרום מכח בעלות אע"פ שלא בא לרשותה, וה"ה שיש חידוש שהיא עצמה תורמת, אלא דבלשון נתינת רשות למדנו שהמע"ר עדיין אינו ברשותה, ובזה רמזו החידוש שיש לה רשות מכח עצמה וחשיבא כחלק משבט הלויים.

**ובספרי סו"פ קורח בפסוק ולא תשא עליו חטא, מייתי ישראל שנטל רשות מלוי שהוא ג"כ בנשיאת חטא, ומשמע מלשון זה שהלוי יכול ליתן רשות לישראל להפריש תרו"מ אע"פ שאינו שלו, דבעושה בשליחות הלוי בשלו, הרי החטא של הלוי דשלוחו כמותו, ומזה משמע שהישראל מפריש בשלו ברשות הלוי, והחטא של הישראל, ועוד דאם מפריש משל לוי הרי אין שליח לדבר עבירה, ובפרט דהלוי לא ניחא ליה שהרי אמרו שהחטא של הישראל, ולפ"ז אתיא שמעתין כפשטה שנותנת רשות לישראל לתרום כלויה גמורה, וא"צ לזכות דכיון דלוי הוא ויש לו חלק יכול ג"כ להפריש ברשות הישראל ואע"פ שאין הישראל יכול להפריש כרבנן דאב"ג, ומ"מ יכול הלוי ליתן רשות לישראל שהוא בעל הטוה"נ להפריש תרו"מ].**

**ויש לפרש שנתנו לה מע"ר לעצמה ע"מ שאין לבעלה רשות בהם, וקמ"ל שיצאו ידי נתינה, ונעשה שלה לגמרי, ואע"פ שלא נודע לבעלה שקיבלה שזוהי המשמעות של אתם וביתכם, שהיא מקבלת מכח עצמה, ועדיין אין מיושב יפה לשון נותנת רשות לתרום, שהרי גם היא עצמה צריכה רשות לתרום אם זה ה' של בעלה, וטפי הו"ל למימר ויש לה רשות לתרום תרו"מ ממע"ר זה, ואפשר שהישראל שתורם תרו"מ נותנו לאיזה כהן שהוא רוצה, ולכן כשנותנים רשות לישראל לתרום הוי טפי הוכחה**

שהמע"ר שלה לגמרי, וכ"מ בתוספתא תרומות פ"א ה"א רשאי בעה"ב להפקיד מעשר טבל כדי תרומת מעשר שבמעשר, ר' יוסי אומר בעה"ב שתרום את המעשר מה שעשה עשוי, ומשמע דר"י כאב"ג, ות"ק כרבנן אלא שיש לישראל זכות ליתן התרו"מ לכהן שירצה ולא חייב ליתנו ללוי שמפריש את התרו"מ, והיינו דקתני שרשאי הישראל להשאיר אצלו עשירית מהמע"ר ע"מ ליתנו לכהן שהוא רוצה, שהר"ז כנותן ללוי זה רק תשעה חלקים מע"ר, וכשהיא נותנת לישראל רשות לתרום וליטול התרו"מ לעצמו, יש בזה טפי חידוש בבעלותה, ועדיין צ"ב שאם יש לישראל זכות להשאיר אצלו עשירית של התרו"מ ע"מ שיפרישנה הלוי תרו"מ, א"כ אין חידוש בנתינת רשות טפי מעיקר הפרשה לעצמה, וצ"ע, עכ"פ יסוד הדברים שהיא נעשית כבעלים על המע"ר לענין לתרום התרו"מ, וגם נותנת לישראל רשות להפריש תרו"מ, אם זיכה לה את המע"ר, והרמב"ם השמיט כ"ז משום דקי"ל כאב"ג, וכ"מ בירושלמי הנ"ל.

### כמה מותר לה להפריש משל בעלה

**אבל להפריש תרומות ומעשרות משל בעלה אין לה רשות אלא כפי מה שהיא אוכלת או להפריש חלה מעיסתה, וכדנתיא בתוספתא שם ה"ז הבן והשכיר והעבד והאשה תורמין על מה שהם אוכלין, אבל לא יתרמו על הכל שאין אדם תורם דבר שאינו שלו, הבן בשל אביו והאשה בעיסתה הרי אלו תורמין מפני שהם תורמין ברשות, והיינו שהאשה יש לה רשות להפריש חלה מכל העיסה אע"פ שאינה אוכלת כולה, שהחוב נעשה על ידה וראוי שתפריש על כולה בזמן העיסה, לכן הבן שמכין צרכי אביו בסעודה רשאי לתרום מפני שאביו סומך עליו שיאכלהו מתוקן, ולשון הרמב"ם פ"ד ה"ב הבן כשאוכל עם אביו, והיינו כמש"כ כשהוא מכין**

צרכי סעודה לכל בני הבית יחד, הר"ז כעיסה של האשה, שיש לו רשות לעשר את כל הסעודה.

### במש"כ אאמו"ר זללה"ה דלאאב"ג לוי שמקבל מע"ר יש לאשתו חלק בו

ובספר אאמו"ר זללה"ה תרומות ס"ד ס"ק י"ב כתב בדעת הרמב"ם כמש"כ דמוקי לה כרבנן דאאב"ג, [ונכתב דלר"מ דמע"ר אסור לזרים מסתברא דלא ס"ל כאאב"ג, אולי הכונה דכיון דחשיב ליה ר"מ כתרומה מסתברא דנפיק מרשות הישראל לגמרי ואין לו זכות לתרום ממנו תרומה וניחא טפי שהרי הבריתא כר"מ אתיא דאיצטריך למילף אכילת מעשר מתרומה], וקמ"ל שהיא כלויה ויש לה רשות לתרום, [וגם נותנת רשות, וזה צ"ב שאם עושה שליח פשיטא, ועמש"כ לעיל], מיהו לאאב"ג נקט שם שלוי שמקבל מע"ר יש לאשתו חלק בו, וזה מחודש טובא, דלא אשכחן שנותנים לאדם מתנה ויש לאשתו חלק בה, וודאי פשטיה דקרא מתפרש לר"מ שיאכלוהו בני ביתו, ונהי דמיתר משום ק"ו, אבל אין לחדש מכאן דיני ממונות דליתנהו בשום מקום, וגם אין רמז להכניס חידוש זה במשמעות הגמ' של נתינת רשות לתרום.

### נדרים ל"ו ב' איבעיא להו התורם משלו על של חבירו כו'

י. נדרים ל"ו ב' איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא מי אמרינן כיון דזכות הוא לו כו', נראה דאין הכונה משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, דלענין זה נקטינן דריוח ממון עדיף ממצוה בו, כמו ששוקל את שקלו וכיו"ב, אלא שהתורם משלו על של חבירו הוא זוכה בעיקר המצוה, כיון שמתנות הכהונה ניתנות משלו, והבעלים לא עשה כלום למצוה, ובפרט למאי דמסקינן שטוה"נ של התורם דחזינן שגם התורה החשיבה את המצוה לתורם, ולא דמי לתורם משל חבירו על של

חבירו שהמצוה של בעל הפירות, ואפי' הברכה מתייחסת לבעלים כמו שהוכיח אאמו"ר זללה"ה בתרומות ס"א סקט"ז מהא דחרש המדבר ואינו שומע עדיף שיתרום ע"י שליח שמדבר ושומע ש"מ שאינו מפסיד ברכתו, וזה עדיף ממצוה בו יותר מבשלוחו ולכן אם הי' זכות לתרום משל חבירו על של חבירו פשיטא דשרי, ורק משלו על של חבירו מספק"ל כיון שהוא מפסיד לגמרי מצותו שהתרומה משל תורם.

ולפ"ז אפי' אם אמר הבעה"ב כל הרוצה לתרום יבא ויתרום היינו משל בעה"ב על של בעה"ב, ואכתי לא שמעינן שיכול לתרום משלו על של חבירו כיון דניחא ליה למיעבד מצוה דייליה ולמסקנא דמוקמינן מתני' באומר כל הרוצה מיירי רק משל בעה"ב על של בעה"ב.

### בקושית הראשונים היכי שרי להנות את המודר הנאה בהפרשת התרומה

הקשה הרשב"א היכי שרי להנות את המודר הנאה שע"י תרומתו משביחין פירותיו מטבל למתוקן שזה כחומש יותר מטבל, ותירץ דאתיא כחנן דהו"ל כפורע חובו, וצ"ע בזה דהכא משתרשי ליה בפירות שלו שהוא משביחן בתרומתו, ולא דמי למבריה ארי של חוב, שאין כאן דבר מסוים שהשביח ע"י פריעתו, אבל תיקון פירות מטבל למתוקן חשיב השבחת דבר בעין כמפטם את בהמתו.

והר"ן תירץ דאדעתא דנפשיה קעביד שהוא רוצה ליתן התרומות לאותו כהן שהוא רוצה, ובעל הכרי בגרמא בעלמא מתהני, והדברים צ"ב שהרי גם אם לא יתרום יכול ליתן הפירות שלו לכל כהן שירצה, ויריוח יותר שהפירות יהיו חולין מתוקנין ששויים כפול מתרומה, ומה שייך לומר שעוסק כדי להרויח לעצמו והרי אינו אלא מפסיד.

ותירץ דס"ל להראשונים שאף בתרומה המצוה לבעלים, ומפסיד רק את הענין שלא נתן מממונו למצוה, וזה מפסיד גם בפדיון פט"ח.

**ואכתי** לפמש"כ שכל ההיתר של מודר הנאה הוא מפני שהמצוה שלו, נראה דפט"ח אסור לפדות למודר הנאה, דכיון שאין לפודה שום חלק במצוה הר"ז כמהנה את התורם בלבד, ומה"ט פשיטא דחשיב זכין, כיון שכל המצוה של בעל הפט"ח, וכן פשוט שטוה"נ של בעלים שרק כשפירות הטבל של התורם נעשו תרומה שייך לדון שיחשב מעשר תבואתך, והארכנו בזה בבכורות ס"ו סק"ט.

**מיהו יש** לדקדק מדאיתביה ר"י לר"ז ממתני' דש"מ שטוה"נ של התורם, ומוקים לה בלא כל הרוצה משום זכין, וש"מ דפשיטא ליה בעיא זו להקל, שאם הי' מפרש מתני' באומר כל הרוצה לא הי' מקשה מידי, וכן לגרסא דידן ובר"ן דבבעיא קמייא אמרינן כדאמר רבא ובבעיא בתרייתא אמר רבא, נמי שמעינן שבבעיא קמייא לא אוקמה רבא באומר כל הזן, משום דס"ל דהוי זכות וא"צ דעת, אבל אם טוה"נ של בעל הכרי י"ל דמהני ליה מפירותיו, ולכן אוקמה באומר כל הרוצה, וממילא מיירי במשלו על שלו, ושפיר פסק הרמב"ם שא"צ דעת, ובירושלמי הלכה ג' ג"כ מוקים מתני' בתורם משלו על של חבירו כדי שלא תהא שליחותו, ולמ"ד טוה"נ של בעל הפירות מוקים לה באומר שטוה"נ יהא של תורם, ולא ירויח המודר ממנו, וש"מ דפשיטא להו שא"צ דעת, ודרך הרמב"ם לפסוק כהכרעת הירושלמי כשיש ספק בתלמודן.

**בירושלמי בסוגיין דמהני תנאי להשאיר לעצמו טוה"נ כיון שמעשר משלו**

**בירושלמי** בסוגיין אמרו דמ"ד טוה"נ של בעל הכרי, מוקי לה כגון שהתנה שטוה"נ

ולפמשנ"ת לעיל שהתורם משלו על של חבירו כל המצוה של התורם ניאח, שהתורם עוסק במצוה שלו, שאם הי' תורם רק על של עצמו הי' לו מצוה רק בחומש מפירותיו, ועכשיו מקיים מצוה בכל פירותיו, ובזה שפיר אמרינן שבעל הכרי נהנה בגרמא, שא"א למנוע את התורם מלעשות מצותו לצורך עצמו, ואינו כנותן משלו כלום שחבירו ממילא מתהני, וזהו ג"כ הטעם ששוקל לו את שקלו שיש לשוקל זכות מקדיש בקרבנות של המודר כדאמרינן כתובות ק"ח א' מצוה קעביד.

**ולמאי** דמסקינן דטוה"נ שלו חזינן שהחשיבתו תורה כבעל התרומה, אבל גם לצד הטוה"נ של בעל הכרי משמע שמותר לו לתרום מדין מודר הנאה, כיון שיש לו מצות תורם, כמו זכות מקדיש בקרבנות.

### בפסק הרמב"ם דא"צ דעת

והנה בגמ' לא איפשיטא בעיין, והרמב"ם בפ"ד מתרומות ה"ב פסק דא"צ דעת, והמל"מ סייע דבריו מדאמרינן בכורות י"א א' שהפודה פט"ח של חבירו פדוי, וכבר כתבו כן הרמב"ן והרשב"א והריטב"א קדושין כ"ג ב', ולפמש"כ שאני התם שהמצוה של בעל הפט"ח, כדחזינן דטוה"נ לבעלים, מיהו בגמ' לא תלו הספק בדין טוה"נ של מי, ומשמע דאף כשטוה"נ של בעל הכרי מספק"ל דניחא ליה במצוה ידידה, וזה איפשיטא מפט"ח דהוי זכות ומהני פדיונו.

**מיהו** הקשה אאמור"ר זלזה"ה בבכורות ס"א ס"ק י"ב דאכתי לא דמי, דבתורם משלו על של חבירו יש גם לתורם חלק במצוה, שפירותיו היו טבל ונעשו תרומה, וחלק זה של המצוה מפסיד בעל הכרי, אבל בפט"ח שאין לפודה כלום במצות הפדיון, שנוטל שה של חולין ופודה בו, י"ל שאין לו מצוה כלל, וכיון שנשאר כל זכות המצוה לבעלים שפיר הוי זכות,

לבעה"ב, הר"ז מינוי קיים כ"ז שלא חזר בו, ולא מכח המינוי הקודם, אלא מכח המציאות דכיון שסמוכים על שלחנו רצונם שיפרישו עבורם, כמו בבנו ואשתו, וכן כשחברתה עושה עיסה עבורה כיון שהקמח בידה או המעות הרי היא כאשתו שמפרישה חלה מכל העיסה שעושה עבורו.

שו"ר בבהגר"א יו"ד סי' שכ"ח סק"י על מ"ש בשו"ע שהאורח יאמר לבעה"ב להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו, וז"ל ונראה לי דעתה סתמן כפירושן וכמ"ש בתוספתא פ"א דתרומות הבן בשל אביו כו', ויש ללמוד מדבריו דכ"ש אם גילה דעתו בפירוש שיעשרו בני ביתו פירותיו, הר"ז מצב קיים שיכולין לעשר פירות שלא היו ברשותו מעיקרא, דכיון שמצב ביתו מתנהל באופן שב"ב מעשרין פירותיו הר"ז מצב של גילוי דעת כל הזמן, כמו בבנו שאוכל עמו ואשה בעיסתה.

ולפ"ז אפשר דבעלמא לא מהני גילוי דעת על דבר שלא בא לעולם, דבדבר מסוים הוא גילוי דעת כשליחות, שאין דעתו מושלמת בדשלכל"ל, אבל כשהסיבות לגילוי דעת קיימות כדמעיקרא, הר"ז כמגלה דעתו גם עכשיו ושפיר מהני לתרום מכח גילוי דעתו.

ועוד כתב אאמו"ר זללה"ה בתרומות ס"ד סק"י דלפי צורת החיים כיום, בני ביתו של אדם חשובין כבן בשל אביו בכל צרכי הבית, דהא טעמא דבן בשל אביו הוא מפני שהוא עוסק בסעודה המשותפת, והו"ל כאשה בעיסתה שעליה מוטל חיוב ההפרשה, וה"נ העוסקת בהכנת כל צרכי הבית, הרי היא כבן בשל אביו כל הזמן, כיון שלכל סעודה יש כמה וכמה מצרכים שנקנין בכל עת, וזוהי תועלת האדם שיהיו מזונותיו מוכנים לו והו"ל כבן בשל אביו, ובפרט כשאנו רואים שסומך ע"ז

יהא שלו, וש"מ דמהני תנאי להשאיר לעצמו טוה"נ כיון שמעשר משלו, ומרן זללה"ה בדמאי סי"ד סק"ד הקשה מאי לא פשטין דטוה"נ של התורם מהא דבן לוי משייר לעצמו זכות מע"ר שיתנוהו לו, ב"ב ס"ג א', והתם תורם הישראל בשליחותו, ולא אמרינן שטוה"נ לבעל הכרי, ותיריך אאמו"ר זללה"ה בדמנתה בהדיא שישאר שלו מהני, והרי הדברים מפורשים בירושלמי בסוגיין.

### נזיר י"ב ב' אמרי לא משוי איניש שליח אלא

#### במילתא דמצי עביד השתא כו'

יא. נזיר י"ב ב' אמרי לא משוי איניש שליח אלא במילתא דמצי עביד השתא כו', פי' דעשיית שליח ג"כ צריך גמירות דעת כמו עשיית קנין, וכי היכי דאינו יכול לקדש את האשה לאחר שתתגרש מפני שחסר גמירות דעת בדבר שאין בידו לעשותו ה"נ חסר בגמירות דעת שמצוה את השליח לקדשה לו לאחר שתתגרש ואע"פ שהשליח עושה את הקידושין כשהיא פנויה, אבל מינויו של השליח לא חל כשלא היתה פנויה בזמן המינוי.

### בקושית תו' ממעשים בכל יום שממנים שליח להפריש קודם שחל החיוב

ובתו' [נדפס בע"א] הקשו ממעשים בכל יום שממנים שליח להפריש קודם שחל החיוב, ואיהו גופיה אינו יכול להפריש כעת, ובתו' פירשו כשהקמח בידה כעת ויש אופנים שאפשר להפריש עליו, אבל קשה דמעשים בכל יום שגם על קמח שלא היה ברשותה היא מפרשת חלה, וע"כ דכל הני לאו מדין שליחות של שעת נתינה היא מפרישה, אלא מכח גילוי דעת ורצונה בזמן ההפרשה, כמו ששינו בתוספתא שכן מפרש על מה שאוכל עם אביו ואשה מעיסתה, הובא לעיל סק"ט, והיינו דאמרו חכמים שרצון זה קיים בכל הדורות, וה"נ כשנותנת קמח לחברתה או מעות

יכול לחזור בו כלל, ואף לדעת תו' הרי המכירין זוכין, אלא שיש זכות לבעלים לחזור בו, נכ"כ אאמו"ר זללה"ה חולין ק"ל ב' בשם הריטב"א והש"ך שהמזיק חייב לשלם למכירין], ועיקר סוגיין הוא להוכיח דאע"פ שיכול לחזור בו מעיקר הדין, מ"מ כיון דסמכא דעתיה לאו שפיר עבד.

וגם התירוץ השני דאתיא כאב"ג ובשליחות ישראל זה מחודש בסתמא דתלמודן, דהא מייתנין שזכה הלוי ונטל זכותו של ישראל, ומשמע שמכח זכותו ובעלותו הוא תורם, ואם איתא שהישראל נותן לו רשות א"כ י"ל שלא מנע מעצמו זכות חזרה לכתחלה, כיון שלא זכה הלוי יותר עי"ז, אלא דכיון שהבטיחו ליתן לו כל זכותו, הרי כל זמן שלא חזר בו הרי הוא מרשהו להשתמש בזכותו להפריש תרו"מ, אבל עדיין הכל ברשות הישראל.

ובגיטין ל' ב' לא משמע כלל דמעיקרא נמי אתיא כאב"ג, שהרי לשינויא בתרא דרב אשי הקשו וכי יש לו רשות לבעה"ב לתרום תרו"מ ומשני אב"ג היא, ומשמע דעד השתא הוה ניחא אף לרבנן.

והנה יש נדון בראשונים בטעמא דמתנות כהונה חשיב ממון שאין לו תובעים, והר"ן בחולין כתב שאין לכהנים שום זכות במתנות, ואפי' אם הי' רק כהן אחד בעולם אין לו בהם כלום, ולא רק בגלל שיכול ליתנם לכהנים שיוולדו אח"כ, אלא שלא נתנה תורה זכות לכהנים במתנות, רק מצות נתינה לישראל, ולכן המזיקן או אוכלן ביטל המצוה מהישראל, אבל לא נטל מרכוש הכהנים כלום, ולפ"ז לא יתכן שיתרום מכח הלוייה שלו.

אבל לדעת תו' שם יש חיוב לצי"ש ורק ב"ד אינם מחייבין אותו, ולפ"ז י"ל שהוא כגזל משני בנ"א שמחויב מן הדין להחזיר, אבל מלשון הגמ'

תמיד, הרי זה כמגלה דעתו בכל עת, גם משבא לעולם.

**בטעם דבן לוי ששייר לעצמו מעשר ראשון, הישראל מפריש בשליחותו אף שלא בא לעולם**  
בב"ב ס"ג א' מבואר דבן לוי ששייר לעצמו מעשר ראשון, הרי הישראל מפריש מעשר ראשון בשליחות הלוי, ואע"פ שלא בא לעולם, וש"מ דמהני גילוי דעת גם על דבר שלב"ל, כ"כ אאמו"ר זללה"ה, מיהו י"ל דהתם שהפירות ברשות הישראל לגמרי הרי"ז כנתינת רשות בכל שעה, שהרי הישראל יכול שלא לעשר כלל, או להפריש ממקו"א, או להכניס דרך גגות, ויכול להחליט איזה פירות שירצה למעשר ואין הלוי מוסמך בזה, בכל כה"ג חשיב גילוי דעת גמורה מכח המצב הזה, שאין ללוי זכות לקבל הפירות רק לאחר שהם נעשין מעשר.

**ב"מ מ"ט א' ישראל שאמר לבן לוי כו', איך הלוי תורם דבר שאינו שלו**

יב. ב"מ מ"ט א' דאר"א א"ר יוחנן ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי רשאי בן לוי לעשותו תרו"מ על מקום אחר, הקשה בתו' הרא"ש איך הלוי תורם דבר שאינו שלו, שהרי עדיין לא זכה בו וביד הישראל ליתנו לאחר, אלא שלא יפה עשה, ותיירץ בשם רבנו מאיר דמיירי במכירי כהונה, א"נ שתורם בשליחותו של הישראל וכאב"ג, וכ"ה בירושלמי תרומות פ"א ה"א וכ"כ הרמב"ם גיטין ל' ב', ועי"ש בירושלמי שאם חזר בו לאחר שתורם, לא בטלה תרומתו.

ויש לתמוה אם איתא דמיירי במכירי כהונה איך הוכיח ר"פ מזה דמודה ר"י במתנה מועטת, הרי מכירי כהונה אפי' במתנה מרובה אסור לחזור בו, שהרי החשיבוהו רבנן כמוחזק לענין בכור ולענין מלוה מעות, ולדעת ה"ר יונה אינו



רק ר"י היא], ור' יוסי קים ליה מסברא דלא נפיק מרשות הישראל, [שהרי טוה"נ שלו, ולכן הוא בעלים לתרום וליתנו לכהן, עי' תוספתא פ"א הי"א דת"ק אמר שהישראל משאיר בידו שיעור תרו"מ עי"ש, ומכח זה א"ר יוסי שהישראל גם יכול לתרום כדי ליתנו לכהן], ולכן אם תרם תרומתו תרומה, וכיון דלר"י מסברא קים לן שהמע"ר ממון הישראל הוא, מה"ט פשיטא לן שאין הלוי יכול לתרום אלא בשליחות הישראל.

**אבל** לתלמודן דאיצטריך קרא שיש לישראל רשות לתרום תרו"מ כתרו"ג, ש"מ שהמע"ר ממון השבט הוא, והתורה נתנה לבעלים רשות ליתן תרו"מ לכהן, ולכן נתנה לו רשות לתרום תרו"ג, ונפ"מ שלכתחלה רשאי לתרום דמצות התורה היא, אבל ר"י בתוספתא אמר דמה שעשה עשוי, דבאמת הי' ראוי ליתנו ללוים, ושהם יפרישו תרו"מ, דלאו מקרא יליף לה אלא מסברא, והרמב"ם בפ"ג מתרומות הי"ב כתב מצות תרו"מ שיפריש אותה בן לוי ממעשרו כו' ויש לישראל להפריש אותה כו' ומשמע דבדיעבד מה שעשה עשוי כו' יוסי דתוספתא ולא כאב"ג דתלמודן.

### **ביאור דברי הספרי דישאל שנטל רשות מן הלוי לתרום ותרום מן הרע יש עליו נשיאות חטא**

**וראיתי** בספרי סו"פ קורח דישאל שנטל רשות מן הלוי לתרום ותרום מן הרע יש עליו נשיאות חטא, וע"כ מיירי שהישראל תרום בשלו, שאם עושה בשליחות הלוי בשל לוי, הרי החטא של הלוי, ואם שלא מדעתו אין שליח לדבר עבירה, אלא משמע מזה שיש אפשרות לקבל רשות מלוי לתרום אע"פ שאינו של הלוי, והיינו דאמרינן יבמות פ"ו א' דנשואה בת ישראל ללוי נותנת רשות לתרום וכמ"ש לעיל סק"ט [בהוספה], כרבנן דבלא רשות אינו יכול לתרום, ואמנם הדבר מחודש דלא שמענו אלא

דמזיק מתנות כהונה פטור משמע שזה פטור גמור, ולא חיוב גמור של מזיק וגולן, אלא שאין בידינו להכריחו לשלם, כ"ז עפמשנ"ת בספר אאמו"ר זללה"ה חולין ק"ל ב', ועי"ש דמהא דמהני מכירי כהונה משמע שזה ממון השבט, וזוכה ע"י דשאר השבט מתיאש, (ועמ"ש"כ בזה בב"ב כ"ג ב') ולע"כ.

**ואם** נימא שיש בעלות לשבט הכהנים קודם נתניה, נוכל לומר שכיון שהישראל הבטיחו ואסור לו לחזור בו הרי שאר הלויים מתייאשים ונעשה ממון שלו כ"ז שלא חזר בו הבעלים מנתינתו, וכשחוזר בו אינו עוקר מצב זה למפרע, שהרי הלויים באמת נתיאשו, אלא שהשאיר לעצמו זכות חזרה, לפ"ז ניחא שיכול לתרום כיון שהוא שלו כ"ז שלא חזר בו הבעלים, ואינו חוזר בו למפרע שאם תרם חל תרו"מ, אלא דמכאן ולהבא כאילו חוזר ונוטלו ממנו, מיהו זה דוחק, אלא צ"ל שאם נשתמש בו קודם שחזר בו, שוב אינו יכול לחזור בו מזה שתרום, ומהשאר יכול לחזור בו.

**ומהא** דבכור שנוולד בבית הישראל מותר להאכילו בתרומה כמ"ש בתוספתא הובא ברמב"ם פ"ט מתרומות ה"ט חזינן שהוא נקרא ממון השבט וקרינן ביה קנין כספו, ואין לחלק דבכור שאני שיש בו קדושה, שהרי המזיק את הבכור ג"כ פטור.

### **בירושלמי דמוקים לה כאב"ג י"ל דהוא לשיטתו דלא כתלמודן**

**ואפשר** דהירושלמי לשיטתו דאב"ג ור' יוסי תרי מילי נינהו, דאב"ג יליף מקרא שניטלת באומד ובמחשבה, [ונראה דהירושלמי לא קי"ל כוותיה בדין אומד עי' ירושלמי תרומות פ"א ה"ד ופ"ד ה"ה], אבל אין רשות לישראל לתרום, דלא ילפינן מקרא אלא דיני תרו"מ, (כ"מ בירושלמי ה"א ותוספתא, דרשות של הישראל



ולא מיתוקמא כאאב"ג, שהרי כך תיקן יוחנן כה"ג להפריש רק תרו"מ, ולא משמע כלל שנוטל רשות מהלוי, ובודאי אינו מזכהו את המע"ר, שאז יחזור הדין דהממע"ה להוציא מהלוי, ויש ללמוד מזה דכיון שאין לישראל מצות נתינה מספק, ממילא יש לו רשות להפריש תרו"מ, שהוא הבעלים של המע"ר, כמו ישראל שקיבל מע"ר מלוי דודאי יכול להפריש תרו"מ, ולא בשליחות הלויים שהרי אין זה שייך ללויים כעת, אלא דכיון שהוא הבעלים המושלם, חזר דינו כלוי, וה"ה כל ממון שמספק הממע"ה הרי הוא שלו במוחלט כמבואר ב"מ ז' ב' שהישראל מעשר את עשרה השיין שהפריש לפדות בהן ספק פט"ח, דבכה"ג הרי הם שלו בודאי.

והא דתנן בדמאי פ"ה מ"ב שמפריש תרו"מ מודאי, כבר נתבאר בירושלמי שם דמתני' בכהן ולוי שהמע"ר שלהם, וכמש"כ לעיל, מיהו מנהגנו למעשה להפריש תרו"מ מטבל ודאי, וע"כ צ"ל דכיון שאין כהנים ולויים מיוחסים ואין חיוב גמור לתת ללוי חזר דינו כדמאי שיש רשות לישראל לתרום, נשור"ר בספר אאמו"ר זללה"ה דמאי שכ"כ ע"ד הר"ש, ולפמשנ"ת לעיל ס"ק י"ב שאם הלוי נותן רשות לישראל לתרום מודים חכמים דרשאי לתרום, י"ל בדזמננו חשיב כנתנו לו הלויים רשות לתרום, דכיון שנהגו כך ע"פ חכמים, ניחא להו שתהא הפרשתם כדין, ועוד דכיון שכל שבט הלויים נותן רשות עדיף טפי, שהרי ממון השבט הוא.

**ירושלמי דמאי פ"ו ה"א א"ר בא במאמין על ידו.** ירושלמי דמאי פ"ו ה"א א"ר בא במאמין על ידו, [והובא גם בתרומות פ"א ה"א], פי' דנהי דאין הישראל יכול לתרום בשליחות הגוי, אבל הישראל תורם ואח"כ הגוי מקיים את תרומתו, שחלות התרומה נעשה ע"י הגוי, וכן מבואר בירושלמי תרומות פ"א

כשהישראל הבטיחו לתת לו המעשר, ובאופן זה לכאורה הלוי עובר בחטא, אלא א"כ נימא דכיון דמצי הדר ביה החטא שלו, מיהו יתכן גם לקיים שברשות הלוי יכול הישראל לתרום, כיון שטוה"נ שלו, ויכול ליתנו ללוי זה, סגי בנטילת רשות ממנו, וממילא גם יכול הישראל ליתן רשות ללוי, דמבין שניהם יש בעלות גמורה להפרשת תרו"מ.

**איך אנו סומכין לתרום הישראל תרומת מעשר יג. הרמב"ם בפ"ג ה"י פסק דלא כאאב"ג דתרו"מ** אינה ניטלת באומד, ובה"ב פסק דיש לישראל רשות לתרום, וזה כר' יוחנן בירושלמי דסבר כר' יוסי, אבל זה דלא כתלמודן דלאאב"ג הא בהא תליא, ופשטא דתלמודן דאאב"ג יחידאה הוא כדפריך בפשיטות גיטין ל' ב' ובביצה י"ג ב' איכא מ"ד דמוקים מתני' דתרומות פ"י כאאב"ג, ולמ"ד איסורייתא טבלא לא אתיא כותיה, וכן בפיה"מ שם כתב דלא קי"ל הכי, וכן בירושלמי סבר שם איסורייתא טבלא, וכן בדמאי פ"ה מ"ב אמרו בירושלמי דמתני' בכהן ולוי שיש להם רשות לתרום, וכ"כ שם בפ"י הר"י במ"צ, וצ"ע בר"ש ורא"ש שכתבו דאפשר דאתיא כאאב"ג, ובדמאי ס"ג סק"ד הוכחנו שחשבון המשנה מדוקדק ולא אתיא כאאב"ג שתרו"מ ניטלת באומד כתרומ"ג, ובבכורות נ"ח ב' סבר ריב"ז כאאב"ג, וכן איכא תנא דסבר הכי במנחות נ"ד ב'.

והנה הרמב"ם מסתייע מהירושלמי לפסוק דיש לישראל זכות לתרום, אבל לדעת תלמודן אם לא קי"ל כאאב"ג לענין אומד, ה"ה דלא קי"ל כותיה לענין שיש רשות לישראל לתרום, וא"כ קשה איך אנו סומכין לתרום הישראל תרו"מ.

**ומצינו בדמאי פ"ז מ"א ב' ג' שכל אדם מעשר דמאי, ומפריש תרו"מ בלי רשות הלוי,**

מעשר מכח שליחות של הלוי, שהוא נותן רשות לישראל לעשר משלו על של הישראל.

וזו גם כונת רבנו יונה שכתב שלא מכר מעולם חלק עשירי מן הפירות, שהרי שייר זכות בשדה למעשר פירותיו, ומ"מ הלוקח יכול לתקן דגנו באותו חלק עשירי ששייר בן לוי בפירות, שהרי אדם יכול להשאל פירות לחבירו כדי שיעשר עליהם פירותיו, ומחזיר את הפירות למשאל כו' וכאן הרי זיכה בן לוי ללוקח את השדה אף לחלק עשירי מן הפירות עד שיתקן את פירות השדה כו', והנה פשוט שהמשאל פירות לחבירו כדי לעשר פירותיו עליהם, אינו יכול לעשרם אלא מדין שליחות, שהרי המשאל הוא הבעלים הגמור של הפירות, ונותן לשואל זכות שימוש זה לעשר על פירותיו, ולא שיך להשאל בעלות שתצא מיד הבעלים, ויחשב השואל בעלים לעשר פירותיו, וכונת רבנו יונה שהלוקח מעשרן כמו ששואל מעשרן, וכמו שבשואל פשוט שהכל של הבעלים, וכשמפריש על שלו הרי זה חל מכח שליחות, שאין מציאות אחרת בפירות ששייכים למשאל, כך מתפרש בשמעתין.

וב"כ הר"ן בשמו שמשיר מקום עשירית הפירות על תנאי שיהיו מושאלים לך לעשר בהן פירותיך ואח"כ תחזירם לי, והיינו נמי דקתני יחזיר ולא יתן, ע"ש, ומבואר שהפירות לגמרי של הלוי ונותן רשות לישראל לעשר עליהן והישראל כבר זכה זכות זו בפירות, כמו ישראל שקנה מלוי זכות לעשר על פירותיו, דהענין שהלוי נתחייב תמורת המעות ליתן לו כח שליחות לעשר על פירותיו, אבל לא שיך בעלות להפרשה למי שאינו בעלים ממש, וזו גם כונת הריטב"א שכתב דבן לוי זה אינו נוטל משל ישראל כלום אלא אדרבה הוא הנותן פירותיו לישראל, ושלא יתנם לו עד שיתקן בהם פירותיו.

ה"א דהיכא דמאמן על ידו חל התרומה מכאן ולהבא, והביאו שם התוספתא פ"א ה"ד א"ר יהודה מעשה בקטן שהניחו אביו במקשה והיה תורם ואביו מוכר על ידו תרומתו תרומה אמרו לו לא הוא שתתם אלא אביו הוא שאימן על ידו, הובא בר"ש שם סוף מ"א, מבואר שאימן על ידו היינו שמאשר שהפירות שהפריש יהיו תרומה, והחלות ע"י המאמן, שהרי חכמים באו לומר לר' יהודה דתרומת קטן לא מהניא מידי, והחלות רק ע"י האב, ונסתפק שם בא אביו ואימן על ידו למפרע נעשית תרומה או מכאן ולהבא, ומסיק דמכאן ולהבא נעשית תרומה, כמו בכלך אצל יפות ע"ש והובא לעיל סק"ו.

והנה לא מצאו בירושלמי עצה שהישראל יתן לגוי חכירותו משעת ההפרשה ואילך, וש"מ דכל שיש לגוי זכות לקבל חלקו מהשדה, א"א לעשר בלי שליחותו, וכיון שאין שליחות לגוי צריך הגוי בעצמו לומר שהוא מקיים את תרומת הישראל, וע"י אמירה זו חיילא התרומה.

ומצינו בתוספתא תרומות פ"א ה"ט גס לאידך גיסא ר' יצחק אומר גוי שתתם את של ישראל והבעלים מקיימין על ידי תרומתו תרומתו, וע"ש בה"א כע"ז לענין תרומת חרש.

### ב"ב ס"ג א' כיון דא"ל ע"מ שמע"ר שלי שיורי שייריה למקום מעשר

טו. ב"ב ס"ג א' כיון דא"ל ע"מ שמע"ר שלי שיורי שייריה למקום מעשר, פי' תו' ד"ה ע"מ דהוי מעשר שלו לגמרי אלא שמכר לו כח זה שיוכל לעשר על חלקו, הנה מבואר כאן שהפירות של הלוי ונותן זכות לישראל לעשר מפירותיו של הלוי, וכ"כ מרן זללה"ה בדמאי סי"ד סק"ד וז"ל ור"ל שהם שלו ע"מ שיתן רשות ללוקח לעשותן מעשר על שלו, וביאר שם דהלוי הו"ל כתורם משלו על של ישראל, וכן ביאר אאמו"ר זללה"ה בשמעתין שהישראל

והר"ש פ"ק מ"א פירש דלכתחלה לא יתרום השותף גזירה אטו שותף דקפיד, והיינו ג"כ כמשנ"ת דבלא רשות לא מהני, ואע"פ שסתמא נותן רשות אין לסמוך ע"ז לכתחלה גזירה אטו היכא דאינו נותן רשות, ובבהגר"א יו"ד שם ס"ק פ"א כתב דלהבבלי מותר לכתחלה כיון דידעינן דניחא ליה, ולפי' הגר"א בירושלמי אף הירושלמי סבר כן.

מן האמור נלמד שאין שום כח לשותף לתרום את של חבריו רק מכח הסכמתו, ואין שום אפשרות לתרום את של חבריו רק מכח שליחות, דהא בקרא מרבינן רק שלוחכם, ואמנם זכיה מטעם שליחות והו"ל כמינהו בהדיא, וכן התורם משלו על של חבריו רק מכח שליחות מהני, וא"א לתרום על של נכרי או על של קטן, דבתרומה שליחות בעינן, ואפי' להסוכרים דזכין לקטן, אבל א"א לעשר פירותיו דבעינן הסכמה לעשות חלות תרומה בשל הקטן, וגם השירים ניתנים מכח שליחות, ולא דמי להקנאת ממון מעלמא שא"צ להוציא מרשות הקטן רק להכניס לתוכו, ועכ"פ בתרו"מ אין לנו בתורה אלא שליחות, ולא משכח"ל בענין אחר כלל.

ומ"ש הרשב"א נדרים ל"ו ב' דמשלו על של חבריו א"צ שליחות ממש, אין כונתו שזה פועל בלא שליחות, אלא דבעלמא לא סגי בניחא ליה לענין תרומה, עד שיתן לו רשות בהדיא, אבל במקום דידעינן שזכות הוא לו הר"ז כנתן רשות, דכל זכין כמצוהו לעשות כן, אבל ניחא ליה בלא זכות לא מהני בתרו"מ, קצרן ש"ד לא שייך בתרו"מ חלות אלא מבעל הפירות, ואפי' נשאר לו רק החולין שזה זכות לו, אבל להתיר פירותיו בעינן מכחו דוקא.

### שם אתם ולא אריסין

שם אתם ולא אריסין, בתוספתא תרומות פ"א ה"ח תניא אריס שתרם ובא בעה"ב ועיכב

ולגודל הפשיטות לא הוצרכו לפרש שמצד הלוי יש כאן נתינת רשות ככל שליח התורם, ועיקר כונתם להדגיש שהישראל קיבל זכות זו מן הלוי, שיעשר משל לוי על פירותיו, ואין הלוי יכול למנוע זאת ממנו מדין הממון, וממילא חייב ליתן לו רשות לעשרן משלו.

### קדושין מ"א ב' אתם ולא שותפין

טז. קדושין מ"א ב' אתם ולא שותפין, מבואר כאן שאין זכות לשותף לתרום חלק חבריו בלא שליחות, וכן פשוט בסברא דאטו מפני שיש לו חלק יהא לו בעלות על חלק חבריו, מיהו בתרומה גדולה שאין לה שיעור, היה מקום לומר דכיון שכל שיעור שיתרום על של עצמו מועיל גם לחבירו, הרי הוא רשאי לתרום על שניהם כאחת, מיהו אם תורם מחלקו על של חבריו הרי באמת מועיל מדין זכין, ואם תורם אחד מחמישים גם משל חבריו, ממילא הר"ז כתורם משל חבריו על של חבריו.

ואפשר דכיון דסתמא שותפין נותנין רשות זל"ז לתרום, לכך ביאר התנא שאין תרומתן מועלת מכל שותפותן, שגם שותף מתמעט מאתם, אלא דסתמא נותן לו רשות, ובתרומות פ"ג מ"ג תנן השותפין שתרמו זא"ז וחכ"א תרומת הראשון תרומה, וכ"כ הרמב"ם פ"ב מתרומות ה"ח דשותפין א"צ ליטול רשות זה מזה, והועתק בשו"ע סי' של"א סל"ה וכתב הש"ך בס"ק ס"ה דמסתמא כל אחד שליחות חבריו עושה בשותפות.

ובירושלמי תרומות פ"א ה"א הקשו מאתם פרט לשותפין למתני' דשותפין שתרמו זא"ז תרומת ראשון תרומה, ומסיק כאן להלכה כאן למעשה, ופי' הגר"א דלמעשה ידעינן ששותף נותן לשותפו רשות לתרום, ושפיר תורם מכח רשותו, אבל שלא מכוחו גם שותף מתמעט מאתם, ונפ"מ כשהשותף לא ניחא ליה דלא חל,

וכ"ה בשו"ע אה"ע סי' ק"מ ס"א שמומר מגרש ע"י שליח לקבלה ושליח להולכה, ע"ש שנהגו גם בשליח לקבלה מחשש שמא יבטלנו המומר, וכ"כ הש"ך חו"מ סי' קכ"ו ס"ק צ"ב לענין מעמד שלשתן דאיכא במומר כיון דאית ליה זכיה כמו שנתבאר בש"ס ופוסקים בכמה דוכתי ומהם באה"ע סי' ק"מ ס"ה [שכתב הרמ"א דמומר מזכה גט עי"ש] ציינו הגרע"א ז"ל.

ועוד הוכיח באבן העוזר שם דבזבחים מ"ה א' ובירושלמי פ"ק דתרומות ממעטינן נכרי מבני ישראל, [ודברי החת"ס הם ע"פ הירושלמי הזה], והרי גם לפי' תו' סנהדרין ע"ב ב' מומר בכלל ישראל הוא, ומתמעט רק מבני ברית, והאהעו"ז כתב לפרש דבן ברית שאמרו סנהדרין שם לאתויי עבד, דאע"פ שאינו ישראל מ"מ חייבין על רציחתו, ופשטות הגמ' שמעוררין לבו של הרוצח שלא יהרגנו ואומרים לו שהוא ישראל ובן ברית שהוא בברית עמנו ואל תהרגנו, (ולכן לא שייך לפרש שאם אינו ישראל מ"מ בן ברית הוא), וגם אפשר שמוכיחים לו שהוא ישראל ע"י שהוא מהול, [ואין שם מקום לדיוקים מה מתכוונים לרמוז לרוצח בלשון בן ברית לאפוקי מומר, דהא בהתראה לרוצח מיירי, אלא ששייך לדייק מהתנא שהשתמש בלשון זו, ש"מ שרק באופן שאפשר לומר לו שהוא בן ברית חייב מיתה, ואפשר שבאמת אין מחזירין להתרות בו כשהורג מומר].

ועוד הוכיח באהעו"ז מהא דאמרינן גיטין כ"ג דבגוי לא משכח"ל תחלתו וסופו בהכשר ואמצעו בפסול, ואמאי הא משכח"ל בנעשה מומר באמצע שדינו כגוי וחזר בתשובה, אלא ודאי מומר כשר לשליחות, ועי"ש שהוכיח עוד ממילה ע"י מומר שמומר בן ברית וכן ממה שאוכל בתרומה, ועי"ש שסיים להלכה דמומר עושה שליח ונעשה שליח.

כו' ואם משתרם עיכב תרומתו תרומה, מבואר דסתמא נותן לו רשות, ולכן חשיב כתורם בשליחותו, ואפי' עיכב כשנודע לו הו"ל כחזור בו מכאן ולהבא, [וכ"כ הש"ך ס"ק ס"ז דסתמא שליח שויה], ומסיים שם אבל אין רשאי להוציא מעשר אלא על חלקו בלבד, ונראה הענין דכיון שא"א לגורן שתעקר אא"כ נתרמה תרו"ג, הרי בכלל מלאכת האריס שיתרום את הגורן קודם שיפנהו, והו"ל כממנהו ע"ז בפירוש, אבל מעשרות אין לו רשות להפריש דבעינן שליחות גמורה, וצ"ע ברמב"ם ובשו"ע סל"ז שהשמיטו סיפא זו, ול"ד לשותפין שנקטו בירושלמי דה"ה תרו"מ, דהתם מדין שליחות הוא, שנותנין זל"ז רשות לכל מצות תרו"מ, ול"ד לאריס שמכח מלאכתו עושהו שליח, וכמשנ"ת.

### בדין מומר שעושה שליח, ההוכחות לכך

יז. קדושין שם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, מבואר דכל שמצווה על הפרשת תרו"מ כיון שעליו נאמר תרימו אתם, יכול לתרום ע"י שליח, דהיינו אתם גם אתם, ולפ"ז מומר שמצווה על תרו"מ עושה ג"כ שליח, ולענין פירות של עצמו הדבר פשוט שהוא תורם, ובחת"ס על המג"א סי' קפ"ט כתב דמומר אינו יכול לתרום את שלו, וכבר חזר מזה בתשובה ח"ב יו"ד סי' שכ"א דלא דמי לנכרי שאינו מצווה על הפרשת תרו"מ.

ובאבן העוזר שם האריך להוכיח דמומר עושה שליח, וגם נעשה שליח, ובאמת הלכה רווחת שמומר מגרש ועושה ונעשה שליח לגרש, דכל שישנו בתורת גירושין ישנו בתורת שליחות, ולשון הרמב"ם פ"ג מגירושין דמומר ומחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כגוי לכל דבר, יש לפרש לענין כתיבת הגט, ובריא"ז גיטין פ"ק הביא דברי הרמב"ם וכתב וכבר ביארנו שקדושיו קידושין וגיטו גט כישראל גמור ונעשה שליח,

## בדין מומר בזמנינו

ונראה דבזמננו לכו"ע יש לסמוך דיכולין לתרום וגם לעשות שליח, [דהא בהא תליא ובהא אין חולק, שכל שיכול לתרום יכול לעשות שליח, וכמשנ"ת], חדא עפמשנ"ת בחזו"א יו"ד סי' ב' שכהיום דינם כאנוסים מפני שאין יודעים להוכיח, וגם הפורק עול אינו מרגיש מומר לאבד חלקו מעם ישראל, וגם שומרים ברית מילה ויוהכ"פ וכיו"ב, והם תינוקות שנשבו בדרך כלל, ואף לדעת המג"א סתמא חשיבי לתאבון, מיהו עיקר הדין שאפי' מומר גמור יכול לעשר פירותיו בין בעצמו בין בשלוחו.

## בענין מפעלים שברשות גוי

ולפ"ז יש לנהוג למעשה אם מנהל המפעל ישראל יש לזכות לו הפירות בבעלות מוחלטת, [כמו ספק שקונה מהחברה ומביא למפעל], ורק לאחר ההפרשות יכנסו הפירות לרשות המפעל, ואין זו מכירה גרועה כיון שזוהי טובת המפעל, והוא ימנה שליח את המשגיח המפריש תרו"מ, ובמקום שהמנהל ג"כ נכרי אפשר שלא יזכה המפעל בפירות עד לאחר ההפרשה, ויקבלו שליחות מהמוכרים, ועכ"פ לא יזכה הנכרי בפירות עד לאחר ההפרשה, ויהא רשות למשגיח לזכות בהם, באופן שהמכירה אמיתית.

## בדין קנין על ההפרשה לחוד

אבל אין להקנות לשליח זכות הפרשה בלבד, שכ"ז שהפירות של הנכרי צריך כח שליחות דוקא, ולא שייך זכות לתרו"מ בלבד, ואפי' אם נימא ששייך זכות למכור בלבד, כמו קני ע"מ להקנות נדרים מ"ח ב', ועי' חזו"א אה"ע סי' ע"א סק"ל, ואפי' אם נותן לשליח זכות להקנות וגם להפריש תרו"מ, אפ"ה לענין תרו"מ צריך להפקיע בעלות הנכרי לגמרי מהפירות, ולא סגי בזה שיש לו כח להפריש תרו"מ כמו

למכור ולאבד, דכיון שהפירות של הבעלים בעינן שליחות דוקא, שזהו מה שכתוב בתורה תרימו אתם, דהיינו מי שהפירות שלו, ולכן כ"ז שהפירות של הנכרי נתקנו, לא מהני כיון דליכא שליחות, ול"ד למכירה לאחרים שהקונה יש לו זכות לזכות לעצמו ומפקיע זכות הבעלים, אבל זכות להפריש תרו"מ בלבד לא מהני, כ"ז שהפירות של הבעלים, שאפי' אם יש לו כח זה בדיני ממונות, ואפי' אם תופס בעלות על דבר מופשט של הפרשה בלבד, אפ"ה זה מתמעט מן התורה דלא שייך להתיר פירות של אחר, שהתורה אמרה שהמהות של ההפרשה צריכה לבא מהבעלים דוקא כמו בקרבן פסח וקדושין, ולא שייך לפעול ד"ז ע"י זכויות בלבד, דמצות אתם לא אתיא לאשמוענין איזה כח בעלות צריך לחלות תרומה, אלא שמצות תרומה הוא לבא מן הבעלים לדעתו.

עיקר הדברים שמה שצריך שליחות הבעלים אינו ענין ממוני בלבד, אלא עיקר המצוה צריכה לבא מכח הבעלים, מבואר בגמ' שא"א לעשר משלו על של חבירו רק אם ניחא ליה לבעל הפירות, ובירושלמי דמאי פ"ו מבואר שאין עצה לתרום חלק החכירות של הנכרי בלי כח שליחות, וכ"מ ממה שנסתפקו בגמ' אם טובת הנאה של בעל הכרי שפירותיו נתקנו, ובירושלמי נחלקו אמוראים בזה, ואם איתא שאין ההפרשה מגיעה מכח בעל השירים, מאיזה כח יקבל את הטוה"נ, אלא ודאי מצות "אתם" שנאמרה בתרומה היא תנאי בעיקר המצוה, ולכן לא שייך לתרום את של חבירו אלא בשליחותו, או שיקנה התורם את כל הכרי, ולא סגי שיקנו לתורם את חלק המעשרות בלבד, וכך מתפרש בגמ' ב"מ כ"ב א' דמה"ט לא מהני כלך אצל יפות, דאי לאו קרא דאתם הו"א כיון שהפירות עומדים להתרם ע"י הבעלים, והשתא ניחא ליה בזה, מהני מעשה חבירו למפרע, [דבע"כ של הבעלים לא איצטריך

### בדין תרומה בהפקר

**בירושלמי** תרומות פ"א ה"א מספק"ל אם שאינו שלו ממעט של חבירו אבל של הפקר תורם, או דבעינן שיהא שלו ממש ושל הפקר נמי לא תורם לפי שאינו שלו, [ואפשר דג"כ מייתורא דברייתא בעו לדיוקי דאתא לאתויי הפקר, א"נ לאידך גיסא דוקא מפני שאינו שלו מפני שאינו רשאי לקבוע בו דינים], ורצה לפשוט הבעיא מהא דגזבר תורם, והרי אינו שלו, ודחי דגזבר כבעלים, ולאפוקי מר' יוסי שאמר דגזבר כאחר, ולדידיה רק הפודה מיד הגזבר יכול לתרום.

ונראה דהא פשיטא דאחר שאינו גזבר אינו יכול להחיל חלות תרומה על ההקדש, ולא איצטרך קרא למעוטי שאינו שלו אלא כשהוא שולט על הפירות, והתרו"מ שהוא קובע בידו ליתנם לכהן, ולכן ס"ד שתועיל תרומתו, וכן בהפקר מיירי בהפקיר כריו והוא ברשותו, וקביעותו בידו לקיימה, כדמיירי בירושלמי כגון שחזר וזכה בו, וכ"מ בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג, דא"א להפריש חלה שבאשפה על בצקו, וכ"מ ב"ק קט"ו ב' שא"א להפריש תרו"מ מפירותיו שאינו שולט בהם ונעשו הפקר.

ובירושלמי דמאי פ"ג ה"ג אמרו במי שנטל פירות הפקר ולא רצה לזכות בהן שפטור מלעשרן, דכתיב עשר תעשר [את כל תבואת זרעך], משלך את מעשר ואין את מעשר משל אחרים, והתם הכונה שאינו מחויב לעשר של הפקר שבא לידו כ"ז שלא זכה בו, ואין מזה ראי' שאם רצה לעשר אינו חל, אבל חזינן שהנדון כשבא לידו, אלא שלא זכה בהן, דכיון שהוא שליט בהן ה' מקום לחייבו לזכות בהן ולעשר, או לעשר בלא זכיה לצד שזה חל, וע"ז אמרו שאינו מצווה לעשר את שאינו שלו.

ויש לעי' מהיכי תיתי שתועיל הפרשתו בשל הפקר, הרי המקדיש חפץ של הפקר לא עשה

קרא לאשמועינן דלא מהני, וקרא דאתם מלמד שזה מצוה בעיקר ענין התרומה שתבא מכח הבעלים, ולכן לא מהני כח זכין למפרע, רק באופן שזו זכות גמורה וקים לן דהו"ל כשלוחו, (וגם בזה אם כשנודע לבעלים לא ניחא ליה בזה לא חל מידי כדין כל זכין שיכול למחות כשנודע לו).

**התורם** משלו על של חבירו צריך שיהא כל העשרים אחוז משלו, ולא סגי שהיותר מאחד ממאה שלו.

### קדושין שם ולא התורם את שאינו שלו

יח. קדושין שם ולא התורם את שאינו שלו, פרש"י גיטין נ"ב א' דפירושא דרישא הוא שכולם מתמעטין מדין תורם את שאינו שלו, ולכאורה קמ"ל דאע"ג דניחא ליה לבעלים לא מהני, כיון שבשעת החלות לא מינהו שליח, כדאמרינן ב"מ כ"ב א' דלא מהני כלך אצל יפות בדלא שויה שליח, אבל בגמ' לא הביאו שזו כונת התנא, ואפשר דאשמועינן דגנב וגזול אינם יכולין לתרום אפי' לעצמם, ונמצא שאוכלין טבלים אע"פ שהפרישו תרו"מ, וס"ד דכיון שהם שולטים בפירות תרומתן תרומה, ודומיא דרישא דמיירי בבנ"א ששולטין בנכסים, כמו אפטרופוס ושותף ואריס, א"נ קמ"ל אפי' במקום שזכות הוא לו, כגון ששכח לעשר וסבור שכבר תרם, דלא מהני אחר שיתרום עבורו, כיון שחסר כח שליחות.

ולשון הבריייתא ולא "התורם את" שאינו שלו מיותר דהול"ל ולא שאינו שלו, דומיא דולא אריסין ולא שותפין, ולכאורה י"ל דברישא קמ"ל שאין להם רשות לתרום, ובסיפא קמ"ל דאע"פ שמתכוין לתרום שלא ברשות לא חל, אבל מרישא שמעינן רק שאינם כבעלים לתרום.

לעיל, ולהפקיר ולהשאירה ברשותו לא הויא עצה טובה, [א"נ כיון שנאסרת בהנאה שהרי אינו יכול לאפותה ביו"ט וע"כ תחמיץ, בכה"ג לא מהניא הפרשתו בשל הפקר], ויתכן דבמפריש מהפקר על שלו גרע, דדוקא במברר את המתנות שלא הורמו מתוך ההפקר על ההפקר מהני, אבל להחליט את כל ההפקר על שלו, בעינן כח בעלות, וכיון שאינו יכול להקדישה אינו יכול להפרישה על שלו, והיינו דקרי ליה מקדיש דבר שאינו שלו, ולא מפריש מדבר שאינו שלו.

**לענין איסור"נ עמש"כ** אאמו"ר זללה"ה בתרומות פ"א מ"א, ועי"ש בדברי הגרע"א ז"ל על התו' פסחים ל"ג א'.

**ולענין הלכה נקטינן דלא חיילא הפרשתו כמ"ש** אאמו"ר זללה"ה שם, וכן פשוט להרשב"א בתשובה ח"א סי' אלף קפ"ה, וכ"ה פשטות הירושלמי בפסחים.

כלום, שאינו שלו להקדישו, וההיא דנדריים ל"ד ב' היתה ככר של הפקר לפניו, פי' הרא"ש והר"ן כשזכה בה בקנין ד"א, א"נ מיירי בקונם כפי' תו' והרמב"ם, עמש"כ בזה במעילה סי"ג סק"ו, אבל א"א להקדיש את ההפקר, וא"כ מה"ת שיוכל להחיל תרומה בשל הפקר, ואפשר דכיון שכבר יש בפירות מתנות שלא הורמו, והוא רק מברר אותם, י"ל דמהני גם בשל הפקר, וס"ד שכך מתפרש הפסוק אתם לאפוקי רק של חבירו, ומיירי כגון שהוא שליט בו לזכותו וכמש"כ.

**בירושלמי פסחים פ"ג ה"ג לענין כיצד מפרישין** חלה בטומאה ביו"ט, שאלו וישליכנה לאשפה ויקדשנה, ודחי ויש אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ומשמע דפשיטא ליה שא"א להפריש חלה מן ההפקר, וק"ל לומר דהתם פשיטא ליה, ובתרומות נשאר הדבר בספק, ולמה לא פשט לה מהקושיא דפסחים, ואפשר דבאשפה אינה בשליטתו ולכן אינו יכול להפריש וכמש"כ



## סימן לה

## בענין קלטוהו מחיצות

מכות י"ט ב' מע"ש מאימתי חייבין עליו  
משראה פני החומה כו', בטעם הדבר

הוא מבפנים ומשאו בחוץ, ונקיט ליה בקניא  
והפירות בחוץ, איך מתקדשין

ויש לעי' הוא מבפנים ומשאו בחוץ דקי"ל שאינו יכול לפדותו, אכתי איך נחתה קדושה לפירות שהם בחוץ, וביותר קשה דבנקיט ליה בקניא והפירות בחוץ, דמספק"ל לר"פ, ורבינא פשט שהם כראו פני החומה, איך מתקדשין במצב זה, בשלמא לענין פדיון נחא דלא קרינן בהו כי ירחק ממילואך, אבל לענין קדושה כיון שהם חוץ לירושלים איך מתקדשין.

ואפשר דכיון שהפירות נטפלין לאדם, הרי הם כבתוך ירושלים כמו שיש דין נופו בתר עיקרו גריר, דמפרשין קרא דכל שאינו בכלל כי ירחק הרי הוא כבפנים לכל דבר, ואמנם ודאי שאם יצא ויאכלנו במקום שהוא מונח שם הו"ל כחוץ לחומה, אבל כשהפירות נסמכין על האדם שבפנים חשיבי כבפנים וכראו פני החומה חשיבי, ולפמשנ"ת לקמן סק"ג דגם כשהמעות על כתיפו בתוך הפתח פעמים שקשה ליטלו ולהכניסו, וא"כ הוא מתמעט מלא תוכל שאתו, מזה הבינו דקרא דממילואך מלמד שהוא כבר כבפנים ע"י שנטפל לגופו.

וב"ה פשטות הדברים שכיון שהגיעו פעם אחת למקום שא"א לפדותו, שוב אינו רשאי להוציאן ולפדותן מדרבנן, וקרינן בהו קלטוהו מחיצות, דלא מצינו מי שנאסר בפדיון וחוזר וניתר כשיצא מירושלים, וע"כ דנטפל לגופו וחשיב כבתוך ירושלים, ופשוט דמשאו בחוץ על כתפו קאמר, שאם גוררו אחריו הר"ז גרוע מנקיט ליה בקניא, שאינו נטפל לגופו ליחשב

א. מכות י"ט ב' אר"א אר"י מע"ש מאימתי חייבין עליו משראה פני החומה כו', משמע שרק משנכנס לפנים מן החומה נשלמה קדושתו, כענין שמצינו בביכורים שמתקדשין משיראו פני הבית לעיל א', והיינו דדריש שלא נאמר הלאו אלא בזמן שיכול לקיים העשה, דכיון שנשלמה קדושתו ואוכלו בחוץ לוקה, אבל אין לפרש דחיובו בחוץ לא מפני השלמת הקדושה, אלא דכיון שכבר הי' לו אפשרות לאכלו בפנים והוציאו, הרי הוא עוקר בידיים את המצוה בזה שמוציאן לחוץ, לאפוקי אם לא הגיע עדיין לירושלים, דלפ"ז אין מובן היכי דרשינן מקרא כל היכא דקרינן ביה, שהרי אין שינוי בקדושה ובכל ענין קרינן ביה לפני ד' א' תאכלנו, אלא שלא יפה עשה שהוציאו, וד"ז אין ללמדו מהמשך הפסוקים.

ולפ"ז נראה דמע"ש שנכנס לירושלים ויצא ופדאו בחוץ, ולקח בו פירות ואכלן בחוץ אינו לוקה, דמשעברה הקדושה לפירות פקעה קדושת החומה מן המעות, והו"ל כמעות שנכנסו לירושלים שאין מיתוסף בהם שום קדושה.

ובזה מיושב מה שאמרו מחיצה לקלוט מדרבנן רק בפירות, אבל המעות נכנסין ויוצאין, דכיון שלא נוסף קדושה בכניסתן אין איסור להוציאן, אבל הפירות נתקדשו יותר בכניסתן ואסור להוציאן מדרבנן, וגם יש חיוב גמור להחזירן.

במע"ש קתני לה, ובשלמא אם לוקה בגבולין אפי' לא ראה פני החומה, ניהא דמפרש שאכלה בירושלים כדי שיהא לוקה אחת דומיא דמעשר עני, אבל אם בסתמא אינו לוקה על מע"ש בגבולין, הי' לו לסתום לוקה אחת בלי לחלק בין מע"ש למ"ע, ואע"פ שאם נכנס מע"ש לירושלים ויצא לוקין עליו, מ"מ אין ענין להזכיר זה כאן כלפי מ"ע, ורק אם יש כאן חידוש בדין מע"ש, שיש עוד אופנים שלוקה עליהם טפי ממעשר עני, ניהא דחילק בין מע"ש למ"ע.

שם הב"ע כגון דעיילה בטיבלה וקסבר כו', פ"י דמיירי שהפריש המע"ש בגבולין כמו המ"ע, ואפ"ה לוקה על המע"ש, ולכן הוצרך לשנות שאכלה בירושלים, כגון שהכניסן בטבולן, וקמ"ל דכמי שהורמו דמיין.

שם אמר רבה [בב"מ נ"ג ב' ובסנהדרין ק"ג א' הגרסא רבא וכן הובא כאן בגליון מס"א, וכ"נ דרבה לא בא ליישב דברי ר' אסי תלמידו של ר' יוחנן, ע"י כתובות ק"א א' דאמרו לרבה יש לך רב ומנו ר' יוחנן] מחיצה לאכול דאורייתא מחיצה לקלוט דרבנן וכי גזור רבנן כו', לכאורה לשון מחיצה לאכול מיותר, דפשיטא דהמצוה לאכול בירושלים היא מדאורייתא, והגדון רק אם יש איסור לפדות המעשר משיצא חוץ לירושלים.

ונראה דה"ק מחיצה לאכול שאם אכלן חוץ לירושלים לאחר שנכנסו לפנים מן המחיצה זה דין דאורייתא, שיש כאן דין קליטת מחיצות שאע"פ שיצאו מירושלים, נשאר בהם דין קליטת המחיצות שהי' עליהם בגלל שנכנסו לירושלים, וזה דומיא דקליטת המחיצות מדרבנן, אלא שהקליטה מדרבנן היא לענין שאסור לפדותן חוץ לירושלים, ושאסור להוציאן, והקליטה מדאורייתא שנשאר בהם דין מע"ש שראה פני החומה, וכבר כתבו כן תו'

כפנים, והכי מתפרש קרא דכל שאינו בכלל כי ירחק הרי הוא בכלל לפני ד' א'.

ואאמו"ר זללה"ה פ"י דכיון דלא כתיב שתביאנו לפני ד' א' ותאכלנו שם, למדנו דדוקא מי שכבר נמצא לפני ד' א' איכא לאו דלא תוכל, ומזה ג"כ משמע דכל שאינו בכלל כי ירחק הרי הוא כבר במקום שנקרא לפני ד' א' לאכלו, והיינו כמש"כ דכיון שהוא נטפל לאדם הרי הוא ככפנים.

והיה מקום לומר דמה שמע"ש מתקדש בראית פני החומה, זהו בגלל שבמקום זה הוחלט שיאכל בירושלים, כיון שא"א לפדותו במקום זה, אבל זה אינו דכיון דמדאורייתא שרי להוציאו ולפדותו דמחיצה לקלוט מדרבנן, א"כ לא הוחלטה אכילתו בירושלים במקום זה.

### שם ר"א כהן שעלתה בידו תאנה של טבל

שם ר"א כהן שעלתה בידו תאנה של טבל, מיירי שלקט הרבה תאנים והו"ל גמ"מ בקבע, אלא שהכהן עלתה בידו תאנה אחת, ואפשר דנקט עלתה בידו לומר שהיתה גדולה ביותר שיש כזית בעשיריתה, א"נ כר"ש דכל שהוא למכות, מיהו אכתי תרו"ג בעוקצה קשה לאוקומה בכזית, דסתמא משמע שהפריש אחד מחמשים או מארבעים, ולמ"ש תו' ר"ה י"ב א' דמעשר תאנה מדרבנן, נקטו תאנה כדי לבאר שזה רק משל להסביר הדין, דבלא"ה אין מלקות בתאנה, ונפ"מ באשכול ענבים.

### שם כ' א' א"ה מאי למימרא כו' ע"ס הגמ'

ב. שם כ' א' א"ה מאי למימרא, בברייתא לא הוזכר גבולין שיהא שייך לשאול מאי למימרא, אלא דכל מה שהאריך התנא באופן שאינו לוקה על המע"ש מיותר, דהו"מ למיתני סתמא בין במע"ש בין במ"ע אפי' אכלן בגבולין כהן אינו לוקה אלא אחת, וע"כ לחדושי מידי

בגבולין לוקה, שלא הכניסה לירושלים לאכלה אלא יצא ואכלה בחוץ שדינן כנכנס ויצא שולקה.

ובזה מיושב משה"ק אאמו"ר זללה"ה מנליה לרבינא דאתא לאשמועין נקיט ליה בקניא, דילמא אתא לאשמועין הוא בפנים ומשאו בחוץ, וכדתנא דבי רשב"י מקרא במילואך, אבל למש"כ דמרומו ד"ז בהא דקתני והוא בירושלים, י"ל דלא מיתוקם משאו בחוץ בתאנה, שכאשר היא בידו היא נכנסת עמו, כדקתני שעלתה לתוך ידו, ועכ"פ אין מצב של משא הבולט בתאנה משא"כ בנקיט לה בקניא.

יעוי' בריטב"א מה שדחה פי' ר"ח דרבינא מפרש מתני' דמע"ש בנקיט ליה בקניא, ובאמת תמוה דבמתני' קתני סלי ענבים לגת סלי תאנים למוקצה, וקתני ועברו בתוך ירושלים, שהוצרך לעבור דרך ירושלים כדי להגיע לגת ולמוקצה, ולא יתכן כלל לאוקומה בנקיט להו בקניא, וע' לקמן סק"ג בדברי הרמב"ם שפי' כר"ח.

**י"ט ב' מנין למע"ש טהור שפודין אותו אפי' בפסיעה אחת חוץ לחומה כו'**

ג. י"ט ב' אר"ב אר"א מנין למע"ש טהור שפודין אותו אפי' בפסיעה אחת חוץ לחומה שנאמר כי לא תוכל שאתו, פי' דקרא דכתיב וכי ירבה ממך הדרך, וכתיב כי לא תוכל שאתו, וכתיב כי ירחק ממך המקום, הר"ז מתפרש כאילו נאמר או כי ירבה או כי לא תוכל שאתו, שהי' משא כבד אפי' קרוב לירושלים וקשה לו טירחת המשא אפי' בקרוב, נוגם כשהמשא על כתפו והוא בפנים משכח"ל שיהא קשה להכניסו, אלא דאנן מפרשין שבמצב זה הוא כבפנים כיון שנטפל לגופו, וכן מתפרש לר"א כי לא תוכל שאתו בתוך ירושלים, ונמצא ששתי הדרשות בהאי קרא דלא תוכל שאתו מתפרשים

בשמעתין, אבל רש"י בב"מ ובסנהדרין שם פי' כפשוטו מצות אכילה בירושלים, וזה כמיותר, ועיקר מימרא דרבא נאמרה בשמעתין, דבעלמא אמרין כדאמר רבא, וכאן אמר רבא, שרק כאן יש מקום להזכיר מחיצה לאכול דאוריתא.

שם וכי גזור רבנן דאיתיה בעיניה בטבליה לא גזור, יש לעי' כיון דמדאוריתא דינו כנכנס לירושלים לענין מלקות, מה ראו חכמים לחלק בדרכנן ולהחשיבו כלא נכנס למחיצות, וי"ל דלענין האיסור להוציא המע"ש מירושלים כו"ע מודו שלא גזור על מתנות שלא הורמו, כדמתפרש במתני' שפלוגתתם רק אם יחזור מע"ש שלהם לירושלים, וע"כ דכיון שלא ניכר עדיין המע"ש לא גזור, ולכן סבר רבא שגם לענין חיוב להחזירו לירושלים לא גזור ויכולין לפדותו בחוץ, ואמנם רבינא פליג מה"ט וס"ל שאין ראוי לחלק בקליטת המחיצות בין לאכול בחוץ לבין האיסור לפדותו בחוץ, ושפיר מודה רבינא להא דאמרינן סנהדרין קי"ג א' דבנפול מחיצות לא גזור, אבל כאן חשיב כתרתי דסתרי בדין מתנות שלא הורמו וכמש"כ.

שם רבינא אמר כגון דנקיט ליה בקניא ותפשוט בעיא דר"פ, פי' דכה"ג הו"ל כנכנס לירושלים והאוכלו בחוץ לוקה, ויש לעי' היכן מרומו ד"ז בברייתא, בשלמא פירות שלא נגמ"מ מתפרש שקרא שם למע"ש ולמ"ע של התאנה חוץ לירושלים, וכהן שעלתה בידו תאנה של טבל יתפרש ונכנסה לירושלים, ונמצא שבאותו מקום שקרא שם למע"ש קרא שם למעשר עני, ובהזכירו לאכלה בירושלים דוקא, אבל נקט ליה בקניא לא מרומו בברייתא למידק מינה חידוש זה, וי"ל דהא דקתני והוא בירושלים מתפרש שרק הוא בירושלים, אבל המע"ש בחוץ, וע"ז שנינו דדוקא אם אוכלה בירושלים אינו לוקה, הא אכלה לאותה תאנה

**שם אפיתחא דירושלים מהו, ע"ס הגמ'**

**שם** אפיתחא דירושלים מהו, בזמן ר"ח ור"ה לא היתה חומה לירושלים ולא ה' פתח, ובפשוטו לא דרו בירושלים כלל בזמנם אלא בטבריה ובגליל, ואין ענין להזכיר היכן עמדו, אלא השאלה בפתח ירושלים מהו, ומבואר בפסחים פ"ה ב' דשערי ירושלים לא נתקדשו, כדי שיוכלו המצורעים לעמוד בתוך חלל הפתח מפני הגשמים, וכלפי פסיעה אחת חוץ לחומה, אמרו מה הדין בפתח עצמו דבאופן זה המשא המונח על כתיפו בתוך הפתח, והוא עצמו בתוך ירושלים.

**ומקום** הספק שכיון שהוא כבר בפנים הרי משאו נטפל אליו, ולא חשיב שצריך עוד להביאו לירושלים, ומה"ט דינו גם כראה פני החומה, ופשט להו ההוא סבא דקרא דממלואך מלמד דהו"ל כנכנס לירושלים, שלא מיעטה תורה מפדיון אלא כשדינו כבירושלים, ויתכן שאם היו מכריעין ד"ז מסברא לא היה דינו כנכנס לירושלים, ורק מפני שנלמד מפסוק מפרשינן שדינו כנכנס לירושלים, ועמ"ש"כ לעיל שגם כשהוא בפנים עדיין יכול להיות שקשה לו להכניסו מהפתח לפנים, וע"כ דהפסוק אשמועינן שבמצב זה הוא כבר כלפנים.

**שם** פשיטא הוא מבחוץ כו', אפשר לפרש שכ"ז המשך דבריהם, א"נ לשון הגמ' הוא.

**שם** כי ירחק ממך המקום ממילואך, יעוי' בתו', ובאמת גם לשון ממך לחוד מתפרש לומר דאיכא גונא דבעינן שיהא גם רחוק ממך, לאפוקי הוא בפנים ומשאו בחוץ, אבל ע"כ אמרו בדבי רשב"י ממלואך, דאל"כ הרי אמרו רק את הפסוק ולא ביארו כלום, ויש לפרש שדרשו ממלואך רק כדי לבאר דמיירי כשהמשא מונח עליו, אבל הכונה ממך כפשוטו דבכה"ג כיון שאינו רחוק גם ממך א"א לפדותו,

בלא ריחוק מקום, והיינו דמפרש בגמ' דלר"א הול"ל כי לא תוכל לאכלו ולר"ב אר"א הול"ל כי לא תוכל ליטלו, וק"ק שאין מתאים לכתוב וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל לאכלו, וי"ל דר"ל שאין מקרא יוצא מידי פשוטו דשאתו משום משא.

**אם יש הידור מצוה להביא המע"ש עצמו לירושלים**

**יש** לעי' האם יש הידור מצוה להביא המע"ש עצמו לירושלים ולאכול עיקר הקדושה, והתורה פטרתו מפני הטורת, או שהתורה מפרשת טעם היתר הפדיון ומאחר שכבר נאמר בתורה לפדות, הר"ז מצוה גמורה וא"צ להדר להביא המע"ש עצמו, כענין שפי' הרמב"ן בפסוק כי ירחיב וגו' שהתירה תורה בשר תאוה אפי' בירושלים אע"פ שאמרה הטעם כי ירחק ממך המקום, [ואאמרו"ר זללה"ה נסתפק בזה ממשמעות הפסוקים כי ירבה וכי ירחק], ובאמת לא מצינו בשום דוכתא הידור להביא המע"ש עצמו, וגם אפשר שהתורה ניהא לה שיהא לו כסף לכל צרכיו בירושלים לבקר וצאן ויין ושכר. - בתוד"ה אמר הזכירו דאיכא עשה לעלות המע"ש לירושלים מקרא דוצרת הכסף, דמסיים ביה והלכת אל המקום, אבל במע"ש עצמו ג"כ כתיב לעיל מיניה ואכלת לפני ד' א', וכ"ה בגמ' כריתות ד' ב' דעשה מע"ש נלמד מואכלת, וכן מנה הרמב"ן בהוספות לסה"מ מצות אכילת מע"ש מקרא דואכלת.

**ומהא** דבעה"ב מוסיף חומש אין ראייה שהי' ראוי שלא לפדות, אלא זה ענין של כבוד שהמקדיש לא יחזור מהקדשו כמו איסור תמורה, אבל אחר עושה כן לכתחלה ואינו מוסיף חומש, ומה שאין מביאין לחמי תודה מחטי מע"ש יש מ"ד בגמ' דה"ה מחטים הלקוחות במעות מע"ש.

ודוקא כשהמשא על כתיפו ונטפל אליו, וכ"מ בתו'.

ולהכי בעי ר"פ נקיט ליה בקניא מהו, האם הדין נקבע רק מפני שאינו רחוק ממך, וה"ה נקיט ליה בקניא, או"ד דוקא אפיתחא דירושלים שהמשא צמוד עליו וגם שאין המשא מרוחק אלא משהו, ורק בכה"ג חשבין ליה כבפנים ע"י גופו של האדם, אבל נקיט בקניא הר"ז כמושך בחבל או בקרון דאע"פ שהוא בפנים קרינן ביה כי ירחק, דדוקא משא שנשען על כתיפו או בידו שייך להטפיל לגופו.

הרמב"ם בפ"ב ממע"ש ה"ח פ' ממלואך לקולא דיכול לפדותו, וכן בנקיט ליה בקניא, ובההיא דרבינא כנראה מפרש כפי' ר"ח, דתפשוט בעיא דר"פ לקולא, ומזה הוכיח שכאן במשאו נפשט לקולא, דאי משאו לחומרא כ"ש נקיט ליה בקניא, ומפרש משאו בחוץ מונח ע"ג קרקע ולא על כתיפו, וזהו שכתב אפי' הי' אוחד אותו בקנה, וכ"ש כשהוא ע"ג קרקע, ובוה מתיישבים דבריו, אלא שפי' ר"ח אינו מתיישב כמ"ש הריטב"א, ועמש"כ לעיל סוסק"ב בזה, פ"י זה ע"פ מה שנתבאר בספר אאמו"ר זללה"ה.

### שם י"ט א' ביכורים מאימתי חייבין עליהן כו' מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים

ד. שם י"ט א' ביכורים מאימתי חייבין עליהן משיראו פני הבית, היינו בעזרה, והלשון משמע שאף קודם הנחה בצד המזבח, חייבין עליהן, ולפ"ז הנחה מעכבת בהן, היינו לענין היתר אכילה לכהנים.

שם ביכורים מקצתן בחוץ ומקצתן בפנים, כשאדם מפריש אחד מששים ביכורים הוא צריך להכניס כולן לעזרה, [אלא שיכול להפריש מקצתן ע"מ להביאם ע"י שליח, ולא יצטרך בעצמו לטרוח בנטילת אחד מששים על

כתיפו, להביאם מהר הבית לעזרה, כ"כ אאמו"ר זללה"ה ריש ביכורים], וכיון שכל הכמות שהפריש מכניס לעזרה ממילא מכניסן בזא"ז ומקצתן בפנים ומקצתן בחוץ, ואין מציאות של חצי כלי בהנחה בצד המזבח, שיש מרחק רב משער ניקנור עד המזבח, ואם נימא דלר"א סגי בהבאה לעזרה בלי הנחה בצד המזבח, משכח"ל שמקצתן בשער נקנור שאין דינו כעזרה, ולע"כ בסוגית קריאה והנחה.

וכתב הריטב"א דחצי פרי או אגד כלי לא מיקרי הבאה, והכי מסתברא דבעינן הבאה מכובדת, ובחצי כלי חסר בהבאה, אבל במע"ש לפנים מן החומה כל מקצת שנכנס קלטהו מחיצות, וא"א לפדותו וחייבין על אכילתו בחוץ, שאין ענין בהכנסה דרך כבוד, משא"כ בביכורים שההבאה לעזרה ענין של כבוד הוא, ומקצת פרי לא מיקריא הבאה.

ומרן זללה"ה בלקוטים ס"ט סק"א פירש דחידושו של ר"א דחשיבא הבאה אפי' איגדו בחוץ, או שהמקצת שבחוץ אינו נגרר הרוב שבפנים, והביא דברי הריטב"א שמקצת פרי לא מיקרי הבאה כלל, והחידוש רק באגד כלי דלא שמיה אגד, וכגון שמקצת פירות שלמים בפנים ומקצת שלמים בחוץ ולכן הפרי השלם שבחוץ בתוך הכלי נשאר חולין, א"נ אפי' אגד כלי מעכב והכא בשני כלים, והנה מה שפי' הריטב"א באגד כלי היינו לענין פירות שלמים שבאותו כלי, ואם אגד כלי שמיה אגד, היינו דלא הויא הבאה חשובה כ"ז שהכלי מקצתו בחוץ, ומרן זללה"ה הקשה דאי מיירי בשני כלים אין נופל כאן לשון מקצת, ואין כאן ביכורים שלא ראו פה"ב, אבל לפמש"כ הענין מיושב דהבאת פני הבית הוא ענין של כבוד, והי' מקום לומר דכיון שהביא מקצת ביכוריו וקרא עליהם, כבר קיים מצות הכבוד של הביכורים, ונגרר אחריהם

שיעבוד לטובת ההקדש וה"ה בפדה"ב, אבל אין קדושה במעות, אלא מצוה לקיים בהם חובות.

**בטעם פטור עיסת מע"ש מחלה בגבולין, ושלא חשיב שללה של עיר הנדחת, ובטעם שנכנס לירושלים ונטמא או שיצא חשיב ממונו**

ה. סנהדרין ק"ב ב' אר"ח מחלוקת במע"ש בירושלים כו' אבל בגבולין דברי הכל פטור, הטעם דלא קרינן ביה עריסותיכם, כיון שאינו יכול לאכלה, ואע"פ שעומד להביאה לירושלים, וגם יכול לפדותה, מ"מ במצב זה אינה ראויה לו, ואע"פ שהיא ממונו אבל לא קרינן בה עריסותיכם שאינה ראויה לאכילה.

מיהו מה שהשוו בגמ' ד"ז גם לענין שללה של עיר הנדחת צ"ב, דהתם לאו בעריסותיכם תליא מילתא אלא בממונו, והרי מע"ש ממון הדיוט הוא אפי' במחובר, וי"ל דכיון שאין רשות לאכלם עד שיעלם לירושלים, לא חשיבי שלל עיר הנדחת, כיון שאין לבעלים אפשרות שימוש בהם, וא"ת אכתי מאי שנא ממע"ש בירושלים שנטמא דחשיב ממונו, אע"פ שא"א לאכלו אלא בפדיון, וי"ל דהבאת הפירות לירושלים זוהי השלמת קדושתם, וקודם לכן אינם ראויין לאכילה, וכמש"כ סק"א דמה"ט אין לוקה על אכילתו בחוץ עד שיראה פני החומה שנשלמה קדושה, ולא אמרינן דמצותו לאכול בירושלים, אלא ראיית פני החומה מקדשתו, ולכן חשיב שעדיין אינו ראוי בגבולין, ומה"ט אם כבר נכנס לירושלים ויצא שכבר נשלמה קדושתו חשיב שפיר עריסותיכם, אע"פ שעדיין מצותו לאכול בירושלים, מיהו לענין שללה י"ל דלא חשיבי נקבצין לתוכה כיון שקלטוהו מחיצות ואין להוציאו לעיר הנדחת.

**נמצא ביאור הדברים כן, דודאי מה שאפשר לפדות המע"ש בגבולים לא משוי ליה לכם ועריסותיכם, כיון שזה כהקדש שאפשר**

כל מה שהפריש מתוך שדהו לביכורים, וקמ"ל שמה שלא נכנס אינו נגרר אחר הפנימי, ול"ד למע"ש שכל מקצת שנכנס נעשה ראוי לאכילה.

**שם שבחוץ הרי הם כחולין לכל דבריהם**

שם שבחוץ הרי הם כחולין לכל דבריהם, פי' שאין בהם חיוב מלקות ומיתה, אבל ודאי חל עליהם שם ביכורים, ויש מצות עשה להביאן לעזרה ואם אכלן ביטל מצותן, ואפי' אם אינו עובר בעשה מ"מ ביטל מצות עשה, ולכן יש בהם חילוקי דינים שהפרשתן מתירה להפריש אחריהן תרומה, ואם עבר החג ירקבו, אבל אין בהם קדושה בעצמן לענין חיוב מיתה ומלקות אלא ביטול מצוה כעין חובת גברא לקיים בהם המצוה, ולכן הם נקראין חולין לכל דבריהם, מיהו י"ל דלכל דבריהם ר"ל שהמקצת שלא נכנס דינו כלא נכנס מהביכורים כלום, ולא אמרינן שהמקצת משפיע קצת על מה שבחוץ או שבחוץ משפיע על שבפנים שראוי להכניס כולן קודם קריאה, ולפ"ז לא בא ר"א לומר שהם כחולין אלא שהם כלא נכנסו כלל.

**וכע"ז אמרו חולין קל"ט א' במפריש מעות לערכו, חולין הן בידך עד שיגיעו ליד גזבר, לומר שאין בהם מעילה, שעדיין לא חל פדיון הערכין כלל, אבל ודאי נשתעבדו המעות להביאם לגזבר, וכן הדין במפריש מעות לפדה"ב שחל שעבוד לקיים בהם המצוה וליתנן לכהן, אבל במעות עצמן אין קדושה כיון שלא חל בפדיון כלל, ומה שאמרו סנהדרין ט"ו א' במתפס מטלטלין לערכין מתפרש שנתנן לגזבר, כמו צררי אתפסה וכיו"ב, אבל ברשות המעריך לא מיקרי מתפס, אלא שנתנן לגזבר לגבות מהן הסכום של הערך שנדר, וצ"ע ברש"י שם שפי' בהפרישן לערכו, ובפשוטו לא חל מידי, כמשנ"ת בזה בערכין ס"א סק"א ובבכורות ס"ו סק"י ב"ג, מיהו גם בהפרשה לחוד חל**



את המצוה במקומו שפיר חשיב בעלים, משא"כ תרומה שכבר הוסמך לאכלה, וכן קק"ל לריה"ג החשיבתו תורה בעלים מחיים, ועוד שכשמוכר את הבשר לאחר הוא מפקיע מצות אכילה שיש לו בקרבן, ולכן חשיב ממנו, אבל במע"ש אין לו בעלות לאכילה אלא משיביאנו לירושלים.

### **שם הא קלטוהו מחיצות, אף שהוא מדרבנן, לא חשיב שללה**

**שם** הא קלטוהו מחיצות, ביארו בחידושי הר"ד והר"ן דאע"פ שקליטת מחיצות דרבנן, לא גרע מפקדונות שרחוקים וא"א לקבצן בו ביום שהם מותרין, וה"נ כיון דרבנן אסרי להוציאן הר"ז כפקדון שא"א לקבצו לתוכה, ואין גריעותא בזה שאיסורו מדרבנן דלא יהא אלא הדיוט שמונע הקיבוץ כפקדון שהוא ג"כ מתיר, ולפ"ז אינו ענין למה שדנין בעלמא אם איסור דרבנן קובע לדאורייתא, שכאן כל מונע מלקבצו מצילו.

### **שם קי"ג א' וכגון דנפול מחיצות**

**ו. שם קי"ג א'** וכגון דנפול מחיצות, פי' אחר שנכנס לירושלים וקלטוהו מחיצות, שאם נכנס כשלא הי' חומה הו"ל כמע"ש בגבולין שאין בו היתר אכילה, ועוד דמחיצה לקלוט מדרבנן לא אמרינן אלא היכא דאיכא מחיצה לאכול מדאורייתא, ומע"ש שנכנס לירושלים בדנפול מחיצות אין לוקין עליו כשאכלו בחוץ, דהא לא ראה פני החומה, וממילא לא גזרו רבנן דין קליטה כלל בכה"ג, שהרי באמת לא נקלט, ובסמוך אמרינן דמשום דנפול לא גזרו, ומשמע שהי' מקום לגזור, וכן הלשון מוכיח שאמרו קליטת מחיצות, ומכל זה קשה מ"ש הרמב"ן ב"מ נ"ג ב' דהכא מיירי כשנכנס לירושלים כשלא היו מחיצות.

עיקר אוקימתא זו דחוקה, אבל איהו דחיק ומוקי אנפשיה שהתנא בא להשמיענו איך לנהוג

לפדותו, וכרכוש של ראובן ששמעון יכול לקנותו, וכי שייך לומר דהשתא נמי של שמעון הוא, ולכן למ"ד ממון גבוה פשיטא דבגבולין ג"כ פטורה ולא חשיבא שללה כלל, והנדון למ"ד ממון הדיוט שהוא במחובר ג"כ ממון הדיוט כגון ברבעי, וכן במע"ש בגבולין הוי ממון הדיוט, ואפ"ה פטר ר"ח עיסתן מחלה, והטעם אינו מפני חסרון בעלות אלא מפני שאינם ראויין לשום דבר עד שיכנסו לירושלים ויתקדשו בראית פני החומה, ואמנם זה ממון הדיוט ויכול למוכרו ע"ש העתיד שיוכל להשתמש בו, אבל כעת אינו ראוי עד שישתנה ויכנס לירושלים, ולכן לא חשיב עריסותיכם ולא שללה, ועוד שאסור למכרו מדרבנן ונמצא שאין לו שימוש מכירה, מיהו זו הסברא לענין שללה, אבל לענין עריסותיכם א"צ לזה.

**ואם** כבר נכנס לירושלים ויצא או שנפלו מחיצות חשיב שפיר שללה ועריסותיכם, כיון שכבר נתקדש בראית פני החומה, ומעתה המניעה מלאכלן חשיב כדבר חיצוני, שצריך לבנות החומה או להחזירן לירושלים.

**וכן** הדין בקק"ל לריה"ג שכבר נשלמה קדושתן, ואעפ"כ החשיבתן תורה ממון בעלים, אבל מע"ש בגבולין עדיין חסר בהעלאתן וכיון שלא נשלמה קדושתן לא קרינן בהו שללה, ואפשר דקק"ל לריה"ג מותר למכרן ולכן חשיבי שללה, כיון שנשאר בידו מעות חולין, אבל מע"ש בגבולין כיון שאינו יכול לאכלו ולא למכרו לא קרינן ביה שללה.

**שוב** נראה דמע"ש שלא ניתן רשות לבעלים לאכלו עד שיביאנו לירושלים, אינו בעלים לעשות ממנו חלה שתשרף אם תטמא, וכן ליתנו לישרף בעיר הנדחת, ולהאכילו לבהמתו בדישתה, שעדיין אינו בעלים לדברים שמכלים את המעשר, ורק למכירה ולעניים שהם יקיימו



שאין מחיצות ובלא"ה א"א לאכול הקל להוציא משטח הראוי למחיצות, ולעיל סק"ב נתבאר דבאמת רבינא פליג על רבא וס"ל שחכמים השוו מדותיהם וגזרו בכל מקום שיש דין מחיצה לאכול מדאוריתא, ויש להסתפק אם רבינא מודה בנפול מחיצות דיש מקום להקל יותר, דאל"כ נמצא שאין יישוב לדברי ר"ח, ובב"מ נ"ג ב' אמרינן לא פלוג רבנן בין איתנהו לליתנהו, ועי' להלן ד"ה בב"מ בשם הרמב"ן ביישוב הסוגיות, ושפיר י"ל דבליכא מחיצות לא החמירו אף לרבינא וכגון שיצא מירושלים.

יש לעי' אמאי לא מוקים לה בכסף מעשר שאין דין קליטת מחיצות בכסף מעשר כדתנן במע"ש פ"ג מ"ה והמעות נכנסות ויוצאות, ואפשר לומר דסתם מע"ש משמע פירות, ובפרט שר"ש הזכיר בסיפא כסף הקדש וכסף מעשר, מיהו אפשר שמעות מעשר דינם כמע"ש בגבולין, ואפי' נכנסו לירושלים ויצאו ולקח בהם פירות חוץ לירושלים אין לוקין על אכילתן חוץ לחומה וכמש"כ סק"א דקדושת רואה פני החומה נאמר רק על פירות, ולפ"ז אפי' הכניס פירות ונטמאו ופדאן אין על המעות לאו דלא תוכל וגו' ואם קנה בהן פירות בחוץ אין לוקין עליהן.

וכ"ז אם נימא כמש"כ סק"ה דמע"ש בגבולין משום דחסר בקדושתו לא קרינן ביה עריסותיכם, אבל אם הטעם דהוי ממון גבוה עד לירושלים כפי' קמא ברש"י, א"כ ברגע שנכנסו הפירות או המעות וראו פני החומה זכה בהן והו"ל ממונו.

שוב נראה דכסף מעשר בירושלים כפירות בירושלים, כיון שיש לו רשות לאכול שם, אע"פ שאין בכסף דין ראו פני החומה, ואם הוציא המעות אפשר דהו"ל כמע"ש בגבולין, ורש"י בתמורה ח' א' כתב דר"ש דממעט כסף

בכבוד המע"ש כשנאסר בדין עיה"נ, וממילא מובן שכל האופנים שמותר באכילה לא מיירי בהו.

### שם דאמר רבא מחיצה לאכול דאוריתא, ביאור הענין

שם דאמר רבא מחיצה לאכול דאוריתא, פי' דמע"ש שלא ראה פני החומה אין לוקין עליו בגבולין, ומשנכנס לפנים מן החומה חל עליו איסור לא תוכל לאכול בשערך, אבל מדאוריתא מותר להוציאו ולהחזירו, וכן לפדותו בחוץ, ומדרבנן אמרו שקלטוהו מחיצות ואסור להוציאו ולא לפדותו בחוץ, וכיון שאסור להוציאו אינו נקבץ לעיר הנדחת, כ"ז מתבאר במכות כ' א', וצ"ע בפרש"י בזה, וכבר נתבאר לעיל סק"ב.

וכבר נתבאר לעיל דמחיצה לקלוט מדרבנן זו תוצאה ממחיצה לאכול דאוריתא, דכיון שראית פני החומה קבעתו כמע"ש של ירושלים, וחל עליו איסור לא תוכל, לכן קבעו חכמים מחיצה גם לקלוט שלא יוציאנו מירושלים, ולא יפדנו בחוץ.

וכ"ז אינו חידושה דרבא, שזה דין ידוע ומוסכם, והחידוש הוא לחלק הדרבנן מהדאוריתא שלא גזרו בדליכא מחיצות, ורבינא פליג ע"ז.

### שם כי ליתנהו למחיצות לא גזור, פי' לאיסור הוצאה, ומ"ט לא מוקים לה בכסף מעשר

שם כי ליתנהו למחיצות לא גזור, לענין ללקות עליו אם אוכלו כעת בלא מחיצות, אהני קליטת המחיצות דזהו מחיצה לאכול דאוריתא, [ולא אמרינן דקיל איסוריה כשאין מחיצות היכן לאסור, דא"כ מחיצה לאכול ליכא בדנפול ולא משמע כן], ולפ"ז חידוש הוא שרבנן חילקו בדבריהם ולא השוו מדותיהם דכל שנקלט לענין אכילה נקלט לענין הוצאה, וצ"ל דכיון

יש דין ראית פני החומה, דכיון שנכנס לתוך המחיצה קלטתו מחיצה מדאוריתא לענין שאם יאכלנו חוץ לחומה לוקה, ולענין זה אפי' נפלו מחיצות לוקה, שלא הוזכר חילוק בזה מדאוריתא, דחייב להמתין שיבנו החומה, וא"כ הסברא הפשוטה היא שגם לענין הדרבנן שלא לפדותן בחוץ ושלא להוציאן לחוץ, נשאר דינם כמו מדאוריתא לענין איסור בחוץ ואע"פ שנפלו המחיצות, וא"צ להגיע ללא פלוג בזה דאדרבה זוהי הפשטות שהרבנן לקלוט כמו הדאוריתא לאכול.

אלא דמצינו בסנהדרין ק"ג א' שכן חילקו בנפול מחיצות בין מחיצה לאכול למחיצה לקלוט, ואם באנו לקיים סוגיא זו גם לפי סוגיא דסנהדרין, צ"ל כאן לשון לא פלוג, והרמב"ן ביאר דהכא מיירי שהפירות נשארו בתוך ירושלים בלא חומה, ולכן אסרו חכמים לפדותן, כדאמרין מאי יצא דנפול מחיצות והפירות לא יצאו, ובזה אמרו לא פלוג, אבל בסנהדרין מיירי שהפירות יצאו מירושלים כשנפלו המחיצות, ובזה חילקו חכמים שאין לחייב להחזירו מדרבנן, ולא קלטתו מחיצות לקולא שלא יאסר באיסור עיר הנדחת, שו"ר שאין כונתו לאסור להוציא אלא שאין לפדותו בתוך ירושלים אבל רשאי להוציאו ולפדותו, ומ"מ לא חשיב דבר שיש לו מתירין כיון שאינו מחויב להוציאו כדי לפדותו, ולפ"ז מיושב טפי שאין חילוק אם הפירות נשארו בירושלים או לא, אלא דבכל ענין אין פודין בתוך ירושלים, ומותר להוציאן ולפדותן בחוץ, ונאסר בעיה"נ אפי' לא יצאו מפני שיכול להוציאן.

ובתו' הרא"ש סנהדרין שם וכ"ה בתו' שאנץ בשטמ"ק כאן תירץ דלענין לאסור לפדותו בחוץ לא פלוג רבנן, ולענין איסור הוצאה מירושלים הקלו בנפול מחיצות, ולכן לענין עיה"נ הו"ל נקביצין לתוכה, והדברים סתומין

מעשר ככסף הקדש סבר שהוא ממון גבוה, והר"ד והר"ן כתבו דאינו נאכל כחולין, ודמי לבכור ומעשר, מ"מ למדנו מדבריהם שאף כסף בירושלים ממונו הוא לר' יהודה, והכי מסתברא שהרי מצותו באכילה שם, אבל אם הוציאו וקנה בו חטים ועשאן עיסה בפשוטו פטורה מן החלה שעם יציאתו הרי הוא נעשה כמע"ש בגבולין, וזה מוכיח שאין הטעם דפטור מן החלה משום דלאו ממונו הוא, דכיון שכבר היה ממון הדיוט אינו חוזר להיות ממון גבוה, אלא הטעם מפני שאין לו שימוש בזה אלא להעלותו לירושלים ולא מיקרי עריסותיכם, ולענין מלקות נקטנו שאין לוקין על הפירות שלקחן בכסף מעשר שהי' בירושלים.

### בהא דבב"מ נ"ג ב' לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות לליתנהו

בב"מ נ"ג ב' אמרין דלא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות לליתנהו, וכתב הרמב"ן בתירוץ קמא דהתם מיירי כשנשאר בתוך ירושלים אלא שאין שם מחיצות, ובזה לא התירו לפדות, והכא מיירי ביצא חוץ לירושלים, ויש סמך לזה דהתם מפרשינן מאי יצא שנפלו המחיצות וממילא נמצא בלא מחיצות, ועדיין הוא בתוך ירושלים, אבל הכא מתפרש שפיר כשיצא חוץ לחומת ירושלים.

ב"מ נ"ג ב' לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות בין ליתנהו למחיצות, למה בסנהדרין חילקו בזה, בשיטות הראשונים

ז. ב"מ נ"ג ב' והאמר רבא מחיצה לאכול דאוריתא כו' לא פלוג רבנן בין איתנהו למחיצות בין ליתנהו למחיצות, באמת הסברא הפשוטה היא שלא לחלק בין איתנהו לליתנהו, שהרי ביאור מחיצה לאכול דאוריתא מבואר במכות כ' א' שאין הכונה סתם מצות אכילה, אלא דין מיוחד של קליטה, היינו דמדאוריתא

חכמים שלא לקבצו, אבל אם רבנן מתירין לפדותו חוץ לירושלים, א"כ אין מחויב להביאו דוקא לירושלים והו"ל שפיר שללה, אע"פ שצריך לפדותו מיהא, מ"מ ממונו הנקבץ לתוכה חשיב.

מה שהזכירו שם דבנפילת המחיצות לא נעשו ממון גבוה כמע"ש בגבולין מפני שאין מחוסרין העלאה וע"י המחיצות נעשו ראויין בלא מעשה של הכנסה צע"ק, דהא ודאי גם כשיצאו כעת משטח ירושלים חשיב ממון הדיוט, ורק בגלל שיכולין להוציאן מירושלים חשיבי נקבצין לתוכה, ואפשר שכונתם כהרמב"ן שנכנסו לאחר שנפלו המחיצות ואפ"ה פקע מיניהו דין גבולין, כיון שאין מחוסרין מעשה ההבאה.

והרמב"ן הוסיף ולי נראה דבסנהדרין מיירי שנכנס לתוכה בזמן שלא היו מחיצות, ומעולם לא נקלט בתוכה, ובב"מ מיירי שנקלט ואח"כ נפלו המחיצות, והדברים צ"ת חדא דמחיצה לאכול ג"כ ליכא בכה"ג שנפלו מחיצות, דבעינן שנכנס לירושלים באופן שיכול לאכלו שם, ועוד דבגמ' מפרשין טעמא דלא גזור רבנן בדליתנהו למחיצות, והרי אין שייך כאן גזירה כלל כיון דמדאוריתא נמי ליכא איסור משום מחיצה לאכול, ועוד דבדליכא מחיצה אין מקור להזכיר קליטת מחיצה לא לאכול ולא לענין להוציא ולפדות, ועוד דכיון שלא נכנס במקום שיש חומה הו"ל כמע"ש בגבולין, והריטב"א והר"ן ג"כ כתבו כהרמב"ן.

שו"ר בחזו"א שביעית ס"ז ס"ק י"ד שכתב דס"ל להרמב"ן דלענין שלא יחשב כגבולין סגי בזה שהגיעו לירושלים, דמעתה החסרון הוא חיצוני בבניית המחיצות ולא חסר בהבאת המע"ש, ואפ"ה לא קלטהו מחיצות דהא ליתנהו למחיצות, ולפ"ז אע"פ שאין כאן מחיצה לאכול

דכיון דנחתו רבנן לגזור מחיצה לקלוט אף בדנפול מחיצות, מה ראו לחלוק בדינם בין איסור פדיון לאיסור יציאה מירושלים, ואפשר לומר דאיסור פדיון נקבע מיד במוחלט, שלא יוכלו לפדותו יותר, ואיסור יציאה מירושלים נקבע לפי המחיצות שלא יוציאוהו מחוץ למחיצה, וכיון דליכא מחיצה לא מינכרא הוצאה לחוץ, אבל אכתי אין זה סתמות הגמ' והסברא, דאם נחתו רבנן לגזור בדנפול אין לחלק בגזירתם, והגמ' ג"כ הדגישה החילוק בין דאוריתא לדרבנן.

והתו' בשמעתין פ' דבסנהדרין רבנן העמידו דבריהם לבטל כח עיה"נ מהפירות, ולחשבן כאינם נקבצין לתוכה, אבל כשנפלו המחיצות אוקמוה אדאוריתא שראויים להתקבץ לתוכה, אבל בב"מ הנדון לענין להתיר לפדותו חוץ לירושלים ובזה לא פלוג להקל, ונבתיורין קמא כתבו תו' דבנפול מחיצות בשעת גמ"ד הו"ל כמע"ש בגבולין, וחידשו דנפל אחר גמ"ד נאסר, וזה מחודש טובא, ובתיורין בתרא כתבו שנפל קודם גמ"ד, אבל אחר גמ"ד לא מתחדש איסור, ומ"ש והשתא אתי שפיר טפי בפשטות, היינו דלתיורין קמא כ"ז שהמחיצות קיימות מותר לאכול המע"ש וכשנפלו נאסר לאכלו, ואם נפלו קודם גמ"ד הרי הם מותרין באכילה מעיקר הדין דהו"ל מע"ש בגבולין, והלשון משמע דבכל ענין דליכא מחיצות הפירות יגנוז, וזו כונת מהרש"א, ועי' מהר"ם שיף שהשיג דגם לתיורין קמא נפול מחיצות קודם גמ"ד לאו מדין גזירה מותרין אלא מעיקר הדין, וזה נכון, אבל מ"מ לשון הגמ' משמע שכשאינן מחיצות בכל גונא יגנוז, וכמ"ש מהרש"א].

ובחידושי הר"ד והר"ן בסנהדרין שם ביארו שאין זה העמידו דבריהם, שגם פקדון ביד אחר נקרא שאינו נקבץ לתוכה, ואם רצון פרטי של אדם מפקיעו מלהתקבץ לתוכה, כ"ש ציווי

דהיינו דלא חשיב ראה פני החומה, ואפ"ה מהני שלא יחשב כבגבולין, וזה צ"ב, ועי' לעיל בדברי הר"ד והר"ן בסנהדרין שכנראה ג"כ פי' כהרמב"ן.

אין להקשות דבשמעתין מסקינן דלא פלוג, ובמכות כ' א' ס"ל לרבא לחלק בין הדאורייתא לדרבנן, דהתם ס"ל בעיקר הקליטה שלא אסרו מדרבנן בפירות טבלים דלא מינכר המעשר, אבל כאן שחל דין קליטה מדרבנן ואח"כ נפול מחיצות אין לחלק בין הדאורייתא לדרבנן, ורבינא דפליג עליה דרבא במכות שם, מצי סבר דהכא מחלקינן מדרבנן כיון שהחילוק ניכר לעין, שהקליטה במחיצות והא ליתנהו, אבל בדין פירות שלא הורמו, אין לחלק בין הדרבנן לדאורייתא.

### ביאור חידוש הברייתא דנכנס ויצא בטל ברובא

עיקר חידוש הברייתא דמע"ש אינו בטל ברוב אלא כשאין לו מתירין בפדיון, וכגון שנכנס לירושלים ויצא ואינו יכול לחזור, אם מפני שנפלו מחיצות או מעכב אחר, וכיון שאינו יכול לפדות שקלטוהו מחיצות הו"ל אין לו מתירין, והוה פשיטא ליה לתנא דאפי' נפלו מחיצות נשאר באיסור פדיון חוץ לחומה.

וללישנא דרב ששת קמ"ל נמי שיש דין קליטת מחיצות בפחות משו"פ כשהמחיצות קיימות ולא נתערב כלל, דס"ד כיון שחיובו מדרבנן לא החמירו בו דין קליטת מחיצות כלל, אלא שיש מצוה להעלותו, [ואע"פ שאין לו פדיון בירושלים, מ"מ מותר להוציאו ולפדותו], וממילא יהי' כאן לחומרא בתערובת שלא יבטל ברוב ויצטרך לפדותו.

מיהו לפ"ז ק"ק סתמות הברייתא דכיון שהאמת שפלוג רבנן בנפלו מחיצות והתירו להוציאו חוץ לירושלים ולפדותו, היכי סתים תנא הכא

שא"א לפדותו בנפול מחיצות משום דלא פלוג, וי"ל דבאמת התנא בא להשמיענו שיש אופנים דקליטת מחיצות מונעת אפשרות חילול, אפי' כשאין עצה להחזירו, ובנפלו מחיצות מיירי כשלא הוציאו וממילא נשאר במקומו, ובזה אמר שא"א לפדותו, מיהו בהוציאו יכול לפדותו כמבואר בסנהדרין.

### בדין פדיון מע"ש שנכנס לאחר שנפלו מחיצות, ובדין קלטוהו מחיצות ואח"כ נפלו

ה. בדין מע"ש שנכנס לירושלים בשעה שכבר נפלו המחיצות, לענין לפדותו חוץ לירושלים הדבר פשוט דשרי, שהרי ע"ז אמרו בגמ' סנהדרין דבנפול מחיצות שראויין להקבץ לעיר הנדחת, דהיינו להוציאם מירושלים.

ולענין לפדותן בירושלים כיון שלא קלטתן מחיצה כלל, הדין נותן דכחוץ לירושלים חשיב, ואע"פ שבקלטוהו מחיצות ואח"כ נפלו, אמרינן שא"א לפדותן בירושלים, אבל כאן לא נקלטו מעולם, וכבר נתקשינו לעיל סק"ו ז' בדברי הרמב"ן דס"ל שהו"ל כנכנסו לירושלים לענין שאינו כבגבולין, אלא שלא גזרו בהן דין קליטה, ומבואר דפשיטא ליה שא"א לפדותן בירושלים מעיקר הדין, ובתחלת דבריו כתב דמדרבנן אין פודין בתוך ירושלים כשנפול מחיצות, כדי שלא יאמרו ראינו מעשר נפדה בירושלים.

### בירושלמי בדין פדיון מע"ש בירושלים בזה"ז

בירושלמי מע"ש פ"ג ה"ג מייתי עובדא דאמוראי נזדמנו להם פירות בירושלים ובקשו לפדותן בתוכה, [וי"ג בגבולין פי' דגבולין חשיבא השתא], וא"ל חד סבא דאבוכון לא הוו עבדין הכי אלא מוציאין אותן חוץ לחומה ופודין אותן שם, פי' מוציאין את הטבל, ומפרש דהאוסרין סוברין דקדשה לע"ל והו"ל כאילו

מוציאין מע"ש מירושלים בזה"ז ואם הוציא הרי אלו ירקבו, והנה בתלמודן מבואר שמוציאין בנפלו מחיצות, וע"כ דאתיא כמ"ד קדשה לע"ל, אלא שאין אוכלין בה כשאין ביהמ"ק, ולא משום דנפול מחיצות, וכ"מ בירושלמי דלמ"ד לא קדשה לע"ל פודין בתוך ירושלים, ומ"ד אין פודין סבר קדשה לע"ל, והרמב"ם העתיק תוספתא זו בפ"ב ה"ד, וכתב שאין מוציאין מע"ש מירושלים אפי' בזה"ז ומניחין אותו לירקב, וכן אם הוציאוהו ירקב, וזה דלא בתלמודן דנפול מחיצות מוציאין.

והרמב"ם בפ"ו הט"ז העתיק הגמ' במעשר שנכנס ויצא ואח"כ נפלו המחיצות שא"א להחזירו מפני שאין מחיצות, וא"א לפדותו מפני שכבר נכנס.

**מע"ש פ"ג מ"ו פירות שנגמ"מ ועברו בתוך ירושלים יחזור מע"ש שלהם ויאכל בירושלים כו', ובירושלמי**

ט. מע"ש פ"ג מ"ו פירות שנגמ"מ ועברו בתוך ירושלים יחזור מע"ש שלהם ויאכל בירושלים כו', דקדק אאמו"ר זללה"ה מדלא קתני ועברו בתוך ירושלים אסור להוציאן, ש"מ דלענין זה לא גזרו מדרבנן דכמי שהורמו דמיין, ויש לעי' למה באמת הקלו בזה הרי לענין לאו דלא תוכל לאכול בשעריך כבר קלטוהו מחיצות, ולמה התירו רבנן להוציאו, ומצינו גם במע"ש של דמאי שהקלו להוציאו ואסור לפדותו בחוץ, ורק בנכנס בטבלו והוציאו מותר לפדותו, ואפשר שאין לחייב את האדם לקבוע אוצרותיו בירושלים עד שיעשר, ורק במע"ש עצמו יש להחמיר להשאירו וגם להחזירו כיון שמטרתו להגיע לשם, א"נ י"ל כיון שכל חלק שמוציא אפשר שהוא חולין, ורק כשמוציא את הכל יצא גם המעשר, וכיון שא"א לאסור כל חלק כיון שרוב רובו חולין ורק עשירית מע"ש

המחיצות קיימות, ואסור להוציא ולפדות המע"ש רק את הטבל כב"ה לדעת ר' יוסי, והמתירין סוברין דלא קדשה לע"ל, ומסיים דר' פנחס היה מטמא אותם קודם פדיון, שחשש להוציאן משום דקדשה לע"ל, ורואין את המחיצות כאילו עולות וקלטוהו מחיצות, והחמיר כת"ק אליבא דב"ה, ואסור לפדותן בפנים, ויש להסתפק אם טימא את הטבל ואח"כ קרא עליו שם מע"ש או שטימא את המע"ש דבזה"ז שרי.

**בירושלמי שם מסיק דהלכה כדברי התלמיד, ופי' המפרשים דהיינו רשב"י בשם ר' יוסי דלב"ה אפי' נגמ"מ נכנסין ויוציאין, ואין לפרש דהלכה כר' פנחס שראוי לטמאות את המע"ש, דהא ריב"ל אמר כן ואיהו ס"ל שיכולין לפדות בתוך ירושלים, ועוד דר' פנחס לא פסק אלא החמיר מספק, ויש לדחות דה"ק הלכה למעשה יש להחמיר כדר' פנחס, אבל מצינו עוד מקומות נוסח זה, והכוונה כדברי התלמיד שאומר לא נחלקו כו', עי' ירושלמי ביצה פ"ב ה"א שבת פ"ט ה"ב], ולפ"ז מה שאמרו בפ"ק דדמאי שהדמאי נכנס לירושלים ויוצא הוי דלא כהלכתא דהא קי"ל דאף ודאי נכנס ויוצא ונפדה, וזה דוחק, ועוד דבמתני' מסיים בתר דברי רשב"י והדמאי נכנס ויוצא והו"ל מחלוקת ואח"כ סתם כת"ק, והרמב"ם פסק דלא כרשב"י כ"כ בפיה"מ וכ"מ בפ"ב ממע"ש ה"י, וכ"מ במכות כ' א' לאוקימתא דרבינא דר"י סבר לאו כמי שהורמו, ואנן קי"ל כמי שהורמו, [מיהו רבא סבר דבעלמא מודה ר' יוסי דכמי שהורמו דמיין, והר"ש העתיק הא דרבא ולא הביא דרבינא פליג, וזה צ"ע].**

**בתוספתא מע"ש בדין אם מוציאין מע"ש מירושלים בזה"ז**

בתוספתא מע"ש פ"ג ה"ג תניא אין פודין מע"ש בירושלים בזה"ז כו' ואין

גם בנגמ"מ לא הוחלט שיש בהם מע"ש, כיון שיכול להפריש עליהם ממקו"א.

ונראה בהמשך הירושלמי דב"ה אמרו כיון שאם יעשה תרומה ומעשר ראשון על מקום אחר לא הוחלט מע"ש שלהם, וב"ש אמרו דכיון שאם יפריש עליהם מע"ש ממקו"א ישאר החיוב להחזיר המע"ש לירושלים, לכן לא דמי ללא נגמ"מ, ששם אם יפריש עליהם מע"ש ממקו"א א"צ להעלותם.

בירושלמי אמרו דהלכה כדברי התלמיד, דהיינו רשב"י בשם ר' יוסי, וכמשנ"ת לעיל סק"ח, ויש לעי' הרי סיפא דדמאי נכנס ויוצא ונפדה הוי סתמא כת"ק, דלרשב"י אין להזכיר ד"ז בדמאי שהרי אף בודאי הדין כן, דהא במתני' רק ב"ש סברי שיחזור מע"ש שלהם לירושלים, ובדוחק יש לומר דמודים ב"ש בדמאי קאמר, אע"ג דס"ל שאין מאכילין את העניים דמאי וללמוד מזה דמע"ש של דמאי לא נפדה בחוץ אף לב"ה, מיהו לענין הלכה י"ל דלרבינא מכות כ' א' סבר ר' יוסי לאו כמי שהורמו דמיין, ואנן קי"ל כמי שהורמו דמיין, וא"כ י"ל דהירושלמי כשינוי אדרכא, ואנן קי"ל כרבינא.

בפשוטו מתפרש הא דהלכה כדברי התלמיד לאפוקי מדר' פינחס שהחמיר גם כת"ק שאסור להוציאן, וגם כההוא סבא דקדשה לע"ל, דכיון שהאמת כדברי התלמיד א"צ לטמאן אלא עדיף להוציאם ולפדותם בחוץ, ובאמת אם יש עצה כזו, אין ראוי לטמאות מע"ש, אא"כ נימא שטימא את הטבל ואח"כ עשאו מע"ש.

#### שם והדמאי נכנס ויוצא ונפדה

שם במשנה והדמאי נכנס ויוצא ונפדה, פי' בירושלמי דהיינו טבל של דמאי, אבל מע"ש של דמאי אסור לפדותו בחוץ, מיהו מותר להוציאו ולהחזירו, כמ"ש הגר"א דהיינו דתנן

שוב לא אסרו להוציא גם את הכל, ולעיל סק"ו כתבנו שמכאן למד רבא לחלק בדמחיצה לאכול מדאוריתא אמרינן כמי שהורמו, ואעפ"כ לא החמירו מדרבנן לקלוט, כדחזינן שהקלו להוציא הטבל מירושלים.

מיהו במתני' אפשר לדחוק דאגב סיפא דפירות שלא נגמ"מ דודאי לא החמירו ב"ש שלא יוכל להוליכן לגת ולמוקצה שחוץ לירושלים, לכן נקט גם ברישא כה"ג, וה"ה דאסור להוציאן בנגמ"מ, ועוד יש חידוש דאע"פ שהי' דעתו רק להעבירן ולא להשאירן שם אפ"ה חייב להחזירן, עי' ירושלמי ה"ה בדין הכניסו ע"מ שלא תתפשנו מחיצה, וכן מה שאמרו בירושלמי במתני' שעשו את ירושלים כחצר בית שמירה שטובלת, א"כ יש חידוש שאפי' דרך העברה טובלת, ומ"מ סתמות הדברים שלא אסרו להוציא אלא חייבו להחזיר המע"ש.

מה שאמרו בירושלמי דירושלים כחצר בית שמירה וטובלת, לכאורה הכונה דהו"ל כראית פני הבית דאל"כ אכתי לא הוחלט שיפריש מהם מע"ש, וזהו שדייקו מהסיפא הא סלי תאנים לאכילה וסלי ענבים לאכילה גמר מלאכה הן, והיינו שנטבלו בכניסה לירושלים.

בדברי הירושלמי בהפריש עליו שני ממקום אחר, ובעשה כולו מע"ש למקו"א, נתבאר בארוכה בהספות סימן ח'.

שם בירושלמי אמרו ב"ה לב"ש אין אתם מודים לנו בפירות שלא נגמ"מ כו', לכאורה משמע מזה דאף בלא נגמ"מ יש כח מתנות שלא הורמו לענין ישראל שירש אבי אמו כהן שפטור מנתינה של המעשרות, אע"פ שלא נגמ"מ ביד הכהן, דאל"כ מה מקום לשאלתם הרי הנדון אם כמי שהורמו דמיין, ובלא נגמ"מ לאו כמי שהורמו דמיין, מיהו אפשר שאמרו כן רק לחדד סברתם ולומר דכמו שלא נגמ"מ לא הוחלט החיוב, כך



מעוֹת שחילל עליהן פירות שנכנסו לירושלים ויצאו, בטל מהם כח ראתי פני החומה, והאוכל פירות שלקח מהן חוץ לירושלים אינו לוקה.

ולפ"ז מבואר בפשיטות הא דמעוֹת נכנסין ויוצאין, כיון שלא חל עליה כלום בכניסתן, וכך מתפרשים דברי רבא מחיצה לאכול דאורייתא מחיצה לקלוט דרבנן, דבאותו אופן שמדאורייתא מחיצה לאכול החמירו דרבנן שגם תקלוט, כדי שלא יבואו לאכול חוץ לחומה. ולא הוצרך לשנות שנפדין חוץ לירושלים, כיון שאף מתוך ירושלים יכולין לחלל על פירות שחוץ לירושלים, אבל בדמאי יש חילוק זה, דמע"ש של דמאי נכנס ויוצא ואינו נפדה בחוץ, כמ"ש הגר"א דמתני' דדמאי פ"א מ"ב מיירי במע"ש עצמו.

מיהו עמש"כ לעיל סוסק"ו דמעוֹת בירושלים ודאי ממונו הם לכל דבר, כיון שעשוין להשתמש בהן לצרכו כמו הפירות, ואפ"ה אם לקח בהם חטים חוץ לירושלים ועשה מהן עיסה פטורה מן החלה, שחזר דינה כמע"ש בגבולין, וזה מוכיח שאין הנדון משום דבגבולין ממון גבוה הוא, דכיון שכבר נעשה ממון הדיוט בירושלים שוב אינו נעשה ממון גבוה, אלא דלא קרינן ביה עריסותיכם כיון שאין לו בהם כלום חוץ לירושלים, ואינו מתקבץ לתוכה כיון שחובתו להעלותו לירושלים, אבל ממונו הוא לשאר דברים, ואפי' חוץ לירושלים.

לכאורה הו"ל למימר תחלה פירות נכנסין ואין יוצאין, שזהו הדין המחודש, ולסיים בדמעוֹת לא גזרו, ועוד דתחלה הם הפירות, ואח"כ המעוֹת שפדאן, ואולי בא לרמז שכל הפירות בכלל בין המע"ש עצמו ובין שלקחן במעוֹת, דלא נימא דלא גזרו בלקוח שבלא"ה אינו יכול לפדותו בחוץ, וכמש"כ לעיל שהגזירה משום איסור אכילה, ועוד דבפירות יש יתרון

בדמאי פ"א מ"ב שהדמאי נכנס ויוצא ונפדה, וכתב אאמו"ר זללה"ה דכ"מ ממה שנשנית משנה זו כאן, ולא לעיל מ"ה שהפירות נכנסין ואין יוצאין.

ועוד כתב אאמו"ר זללה"ה דאפשר דטעמא דדמאי משום דהו"ל כפירות שלא נגמ"מ, דהא מאכילין את העניים דמאי, וא"כ אפשר שלא יבואו לידי הפרשת מע"ש לעולם, נויש להוסיף דמכאן מוכח דלאחר שקרא עליו שם מע"ש אסור להאכילו לעניים, וכדעת החולקים על הרמב"ן והריטב"א והר"ן בשמו סוכה ל"ה ב' דתרו"מ של דמאי ג"כ נאכלת לעניים, דהא מע"ש של דמאי אמרינן בירושלמי שאינו נפדה, ויש לדחות דכיון שכבר נקרא עליו שם מע"ש אין לבעה"ב רשות להוציאו, אף אם העני רשאי לאכול בחוץ, דלגבי בעה"ב כבר הוחלט כמע"ש, ועמש"כ בזה בדמאי ס"א סק"ט], מיהו בפשטא דמתני' נראה דאף ב"ש מודו בדמאי שנכנס ויוצא ונפדה, אע"ג דס"ל אין מאכילין את העניים דמאי.

### פ"ג מ"ה מעוֹת נכנסין לירושלים ויוצאין

י. פ"ג מ"ה מעוֹת נכנסין לירושלים ויוצאין, לכאורה פשיטא שמותר להוציא המעוֹת, שהרי אפי' לחלל המעוֹת על פירות שחוץ לירושלים מחללין, וכ"ש שמוציאין המעוֹת ומחזירין אותן לירושלים, וה"ה שמחללין אותן בחוץ, ולעיל סק"א נתבאר דמדאורייתא אין מחיצה לאכול במעוֹת, שלא חל קדושה על המעוֹת שנכנסו לירושלים, לענין הלאו של לא תוכל לאכול בשעריך, שרק בפירות שייך קדושה כיון שראויין לאכילה, וקרינן בהו ואכלת לפני ד' א', ואין חילוק בין פירות מע"ש עצמן ללקוח בכסף מע"ש, כמבואר בסנהדרין ק"ב ב', וכ"ה ברמב"ם פ"ב ה"ט, אבל המעוֹת שאינן ראויין בעצמן לא חל עליהם קדושה עצמית, ואפי'



לנכנסים שראויין לאכילה, ולכן גם הלקוח בכלל, וכמשנ"ת.

שם והפירות נכנסין ולא יוצאין רשב"ג אף הפירות נכנסין ויוצאין, הפירות שיוצאין מדאוריתא מותר לפדותן בחוץ, ונמצא שהוצאתן להפקיען מן המעשר, אבל המעות בכל מקום שימושן שוה, וגם בירושלים אפשר לחלל נחושת על כסף, וכן לפרוט כסף על נחושת, ונמצא שאין הוצאתן הפקעה ממע"ש כלל.

ואמרו בירושלמי דרשב"ג ג"כ לא התיר אלא באופן שיש לו צורך בזה לשימוש האכילה בירושלים, כגון לעשות מהן עיסה ולחזור, והוה פשיטא לגמ' דרשב"ג לא פליג על ב"ש וב"ה דבסמוך שאפי' בפירות טבל החמירו, מיהו אפשר ששם לא אסרו להוציא אלא שחייבו להחזיר המע"ש, וכמש"כ סק, ומ"מ חזינן שחייבין להחזיר, וע"כ דרשב"ג נמי ע"ד להחזירן קאמר.

ואפשר שזה מדויק מדלא קתני רשב"ג מתיר, אלא שהאריך דאף הפירות נכנסין ויוצאין, דהיינו שיש בהם היתר יציאה, ע"ד לחזור דומיא דמעות שכל מה שלוקחין בהן חייבין להחזיר לירושלים.

**פ"ג מ"ג מי שהיו לו מעות בירושלים וצריך להם ולחבירו פירות כו'**

יא. פ"ג מ"ג מי שהיו לו מעות בירושלים וצריך להם ולחבירו פירות כו' נמצא זה אוכל פירותיו בטהרה כו', לכאורה חידוש המשנה דלא חשיב סחורה, שמהווה מעות חולין ממעות מע"ש, ויש לדקדק מלשון המשנה דדוקא בירושלים מותר, דאין חילוק לבעל הפירות אם אוכלן בטהרה או בטומאה, ושפיר יכול לבקש מחבירו שיאכל פירותיו בטהרה, אבל חוץ לירושלים אין בעל הפירות מוכן

לטרוח בחנם בהבאת הפירות לירושלים, ואם משלם לו עבור הסכמה זו, הר"ז גורם זלזול בפירות מע"ש, שנוטלין שכר על העלאתן לירושלים, וזהו שהתנא מסיים נמצא זה אוכל פירותיו בטהרה, פי' שאין כאן אלא חסד בזה שאוכל פירותיו בטהרה, ולכן מותר שזה דבר שמתקבל במתנת חנם, וזהו לשון נמצא כו' שהוא כמותר, אלא דכיון שנמצא רק החילוק הזה שיאכל בטהרה שפיר דמי, אבל אם צריך להוליד הפירות לירושלים, סתמא יבקש תשלום עבור זה, ויש בזה זלזול במע"ש, [א"נ ס"ד דלא חשיב קיום מצות מע"ש כראוי, שהרי חבירו בא לאכול חולין בטהרה, ואין דעתו למצות מע"ש, והחילול כדבר חיצוני, ונמצא שנפסדה המצוה מכאן, וקמ"ל דשרי], ויש לדחות דאורחא דמילתא נקט, שחוץ לירושלים סתמא לא יסכים חבירו לעשות כן, וגם יש לדון אם לסמוך על ע"ה חוץ לירושלים שיטרח ויעלה הפירות, וא"כ גם בדמאי לא הקלו בכה"ג, [שו"ר דבמשנה ד' משמע שאף על פירות במדינה מחללין, עי' בסמוך ד"ה מיהו, ומ"מ אין מזה קושיא כ"כ, דכיון שהמעות מזומנים בידו בירושלים אינו מזלזל במחירם לחלל מעותיו על פירות ולשלם יותר בגלל שהם חוץ לירושלים, משא"כ כשהמעות והפירות חוץ לירושלים שרוצה להרויח את המעות בלי הטירחא להעלותן לירושלים, ומשלם לחבירו על הטירחא].

ואאמרו"ר זללה"ה כתב דמותר לשלם לו עבור זה שמסכים לשעבד פירותיו לדיני מע"ש, ולא חשיב כלקח מעות חולין ושלם בפירות מע"ש ועוד מעות חולין, ולפמש"כ בירושלים אין דרך לשלם ממון על טובה זו, וחוץ לירושלים יש מקום לאסור.

כל מש"כ הוא להסוברים שמותר לחלל מעות על הפירות חוץ לירושלים ולהעלותן

אלא שהמעות שלו במדינה או שהפירות של חבריו במדינה.

שו"ר בר"ש וריבמ"צ שפי' מתני' במחלל מעותיו על פירות של חבריו, והרא"ש השמיט חבריו כיון שגם בדנפשיה יש חידוש, אבל שפיר מובן שפי' מתני' כולה גם בשל חבריו וכמש"כ, והרמב"ם והרע"ב פ' דקמ"ל דמהני דרך חילול בירושלים, ומשמע דרישא שעל פירות חבריו קרו ליה דרך מקח, וכאן דמייירי בפירותיו קרו ליה דרך חילול, מיהו באמת גם במ"ג שאינו מקבל הפירות תמורת המעות רק מעביר הקדושה הר"ז נקרא דרך חילול.

ועיקר המשנה באה לפרש שמותר לחלל מעות שבירושלים ולהוציאן על פירות שבמדינה, וכן מעות שבמדינה על פירות שבירושלים, דהא דקתני אומר הרי המעות האלו או המעות ההם, אין בזה חידוש, ולא בא להשמיענו אלא שגם בכה"ג אפשר לחלל.

וביארנו בירושלמי למ"ד שאסור לקנות פירות במעות מע"ש חוץ לירושלים דשנייא הכא שהיה אחר מקום, פ' שהמעות כבר נמצאים בירושלים, וקרינן בהו ונתת הכסף בקירוב מקום, כיון שמחלל הכסף מתוך ירושלים, ולא החמירו אלא כשחילל המע"ש על המעות כדי להביאם לירושלים ולא הביאם, אבל אם בא לירושלים ונזדמן לו פירות בזול חוץ לירושלים מותר לחלל עליהן, והנה עיקר הדרשא שאין מחללין אלא בקירוב מקום אסמכתא היא, שהרי במקום צורך מחללין כגון שאינו יכול להוליך המעות שאמרו ב"ק צ"ז ב' שיחללם על הבהמה, ולכן מובן שלא גזרו אלא כשבא להשתמש במעות חוץ לירושלים, אבל אם כבר הביא המעות לירושלים, לא גזרו.

ומעות במדינה ופירות בירושלים הדבר פשוט יותר דמהני, שהרי נתקימה מצותו

לירושלים, אבל בירושלמי פ"א ה"ג סברי אמוראי וכן תני בן ביבי שאסור לחלל מעות על הפירות חוץ לירושלים, ולפ"ז מתני' כפשטא דוקא כשהיו לו מעות בירושלים, דחוץ לירושלים אסור לחלל על הפירות, וה"ה אם המעות חוץ לירושלים והפירות בירושלים, אלא שאין לדייק מהתנא ששנה דבר שבהווה ששניהם סמוכין זל"ז והמעות והפירות עמהם.

שו"ר דבירושלמי סופ"ק מבואר דמעות ופירות במדינה ג"כ מחללין כמו במתני', וש"מ דלא חיישינן בהו, ואפי' לע"ה, כדמתפרש במתני'.

### שם במ"ד פירות בירושלים ומעות במדינה מעות בירושלים ופירות במדינה

ויש להסתפק אם מה ששנינו במ"ד פירות בירושלים ומעות במדינה מעות בירושלים ופירות במדינה האם זה קאי גם על מה ששנינו במ"ג, שהתנא ממשיך לפרש הא דקתני אומר לחבריו הרי המעות כו', ואם היו הפירות של חבריו בירושלים והמעות שלו במדינה, או שהיו המעות שלו בירושלים, והפירות של חבריו במדינה, ג"כ הדין כן, ורק צריך לומר בנוסח אחר קצת, א"כ מפורש במתני' שגם על פירות שבמדינה של חבריו מותר לומר כן, אע"פ שחבריו צריך לטרוח בהבאתן, ופשטות לשון המשנה מדלא קתני היו לו פירות בירושלים ומעות במדינה כו', משמע שזה מתפרש כהמשך לרישא, ואמנם זה כולל גם כששניהם שלו, אבל מסתמות הלשון משמע שזה נכון גם בפירות של חבריו.

ומשמע שבכל האופנים המחלל נמצא בירושלים, וגם מזה יש לדקדק דארישא קאי דהתם קתני מי שהיו לו מעות בירושלים, שהוא וחבריו עומדים בירושלים, ובאותו אופן מיירי הסיפא,

בלקחת הפירות בירושלים ע"י המעות שחילל, מיהו אכתי לא קרינן ביה ונתת הכסף בקירוב מקום, ולכן איצטריך לאשמועין דמהני, אבל למ"ד שאפשר לחלל גם מעות ופירות במדינה א"כ פשיטא דמעות במדינה ופירות בירושלים שפיר דמי, וי"ל דאגב סיפא שנה גם פירות בירושלים, שאין ראוי להשמיט אופן זה כששונה מעות בירושלים ופירות במדינה.

לשון המשנה משמע דלכתחלה שרי לחלל מעות שבירושלים על פירות שבמדינה, כדין מעות נכנסין ויוצאין, דלא חל על המעות דין קליטת מחיצות, ומדאוריתא הרי מעות ופירות במדינה ג"כ שרי, ובכה"ג שכבר הביא המעות לירושלים לא גזרו, שאין אדם עושה כן אלא מפני ההכרח, שכבר טרח והביא המעות לירושלים וזה הפסד בשבילו לחללן על פירות שחוץ לירושלים ולטרוח בהבאתן, ובמאורע כזה לא גזרו.

### שם ובלבד שיעלה הפירות ויאכלו בירושלים, בחידוש מתני', ואם גם בדמאי

שם ובלבד שיעלה הפירות ויאכלו בירושלים, אין כאן דין מיוחד בכה"ג, שהרי כן הוא הדין בכל לקוח בכסף מעשר שאינו נפדה, ומ"מ ראוי לתנא להזכיר כאן דין זה, ואפשר דקמ"ל דאפי' בדמאי צריך להחזירן לירושלים, ואע"פ שהדמאי נכנס ויוצא, וכאן הפירות לא היו בירושלים מעולם, מ"מ אין לפדותם הלקוח, וכ"מ בדמאי פ"א מ"ב לדעת רבנן, והתנא סתם ולא פירש דמאי כיון דר"מ פליג, אבל מ"מ ומ"ז יש לדקדק דמיירי גם בדמאי.

ועוד העירו שרק במשנה זו מצינו לקוח בהיתר, וכאן ראוי לשנות דין לקוח שאינו נפדה, ושאר לקוח שחוץ לירושלים הוא באיסור לדעת האמוראים בירושלמי, ולקמן מ"נשנה ד"ז כדבר ידוע, ויתכן גם לומר דס"ד דרך לקוח שלא כדין

חוץ לירושלים קנסו שלא יפדה, וקמ"ל שאף בלקוח בהיתר לא יפדה, שאין הטעם משום קנס אלא מפני שכבר נעשה בו מעשה ירושלים, ואין ראוי לפדותו פעם שניה.

### פ"ג מ"ט מע"ש שנכנס לירושלים ונטמא, ובירושלמי

יב. פ"ג מ"ט מע"ש שנכנס לירושלים ונטמא בין שנטמא בולד הטומאה, לבר קפרא בירושלמי מיירי שנטמא בטומאה דרבנן, ואפ"ה אמרו הכל יפדה, ויש לעי' איך מע"ש שנטמא טומאה דרבנן נפדה בירושלים הרי מדאוריתא טהור הוא, ואפשר לומר דאיסור דרבנן שמונע ממנו לאכלו מתיר לפדותו, דקרינן ביה לא תוכל שאתו, אבל הדברים מחודשים איך נתיר איסור דאוריתא משום חומרא דרבנן, והרי במעשר שני שלקח בדמיו תרומה אמרו בירושלמי פ"ג ה"ב שאם נפסל בטבוי"א א"א לפדותו כיון שלגבי המע"ש הוא נקרא טהור, ואע"פ שא"א לאכלו מדאוריתא בגלל שהוא תרומה, וכ"ש בטומאה דרבנן שמותר לאכלו מדאוריתא.

ואפשר לומר שפודהו מדרבנן ואוכלו בירושלים בטהרה למצות מע"ש מדאוריתא, ואם חזר ונטמא מדאוריתא חזר ופודהו ואוכלו בחוץ, [עי' ירושלמי כאן שאם היו המעות הראשונות קיימות מחלל עליהן], מיהו קשה דב"ה התירו בנטמא בחוץ לפדותו בפנים ולאכלו בחוץ, ואפשר לומר דבאמת בעינן שיפדה בחוץ ויאכל בחוץ, שלא קלטהו מחיצות מדרבנן כיון שלא הי' ראוי לאכילה בשעה שנכנס, ומדאוריתא הרי מותר להוציאו ולפדותו בחוץ, ולפ"ז הא דקתני בדב"ה הכל יפדה ויאכל בחוץ, היינו שיעשה הפדיון בחוץ, שהרי אין פדיון מועיל מדאוריתא בפנים, ואם נטמא בולד הטומאה בפנים אסור להוציאו שכבר קלטהו מחיצות כשנכנס טהור,

- נמצאו בזה עוד דברים -

**מעשר שני שנכנס כו' בין בפנים בין בחוץ החילוק בין נטמא בפנים לנטמא בחוץ מובן היטב בסברא, דבנטמא בחוץ הרי מעיקרא נכנס טמא ולא קלטוהו מחיצות, ואילו בנטמא בפנים דהיינו שנכנס טהור כבר קלטוהו מחיצות שא"א לפדותו, ולכן יש יותר מקום להחמיר מדרבנן בפדיונו, ובאמת ר"ע בתוספתא מפליג רק בין נטמא בפנים לנטמא בחוץ.**

**אבל החילוק בין אב הטומאה לולד הטומאה, צ"ב, ובירושלמי נחלקו אמוראי מהו וולד הטומאה, האם מיירי בולד שטומאתו מדאורייתא, [דהיינו אדם או כלי שנגע בשרץ, הוא וולד הטומאה, ופירות שנגעו בו הן שני לטומאה, וטומאתם מדאורייתא, ואף אם לא נקראו טמאים אלא פסולים, מ"מ קרינן בהו כי לא תוכל שאתו, תדע שבנטמא בחוץ פודין אותן בפנים ואוכלין אותן בחוץ], או בולד הטומאה דרבנן כגון טומאת משקין וכיו"ב.**

**והנה לר' יוחנן דמיירי בטומאה דאורייתא, א"כ צ"ב מה בין אב הטומאה לולד הטומאה, הרי תרוייהו טומאתן דאורייתא, וכיון שלמדנו מקרא דלא תוכל שאתו דמעשר טמא נפדה, הרי כל טומאה בכלל, [ובירושלמי הקשו כן, אבל לא השיבו ע"ז], ואפשר לומר דכיון שיש ולדות טומאה דרבנן לכן גזרו מדרבנן ולד דאורייתא אטו ולד דרבנן, ולב"ש גזרו כן בכל נטמא בולד, ולב"ה דוקא אם נטמא בפנים שכבר קלטוהו מחיצות, אבל אם נטמא בחוץ שמעיקרא לא ה"י ראוי לקליטה, לא גזרו.**

**ולבר קפרא דמוקי לה בולד דרבנן קשה כיון שהוא טהור מדאו' איך יש לו פדיון, [ואין לומר דכיון שסו"ס במציאות א"א לאכלו, דאיסורא דרבנן רביע עליה, קרינן ביה לא תוכל**

**ולכן יפדה מדרבנן ויאכל בפנים בטהרה כדין מע"ש מדאורייתא.**

**בירושלמי אמרו שהכניסו ע"מ שלא תתפשנו מחיצות, וזה מהני שיוכל להוציאו ולפדותו בחוץ, והיינו כשנכנס בטומאה דרבנן, והדברים צ"ת שהרי לא הזכירו בהדיא שיפדם רק לאחר שיוציאם, והפדיון שבפנים אינו מועיל אפי' בדיעבד, דמה שאמרו עבר ופדה פדוי זה דוקא כשהוציאו, דמדאורייתא בעינן או כי ירחק או כי לא תוכל שאתו, ואין להמציא דין לכתחלה מדאורייתא.**

**ובאמת מבואר בירושלמי שאם נטמא בולד הטומאה ופדאו, וחזר ונטמא באב הטומאה צריך לפדותו פעם שניה, וש"מ דמדאורייתא לא חל הפדיון, ואם מיירי שפדאו בחוץ הרי מהני מדאורייתא דמחיצה לקלוט דרבנן, מיהו סיימו שם שאינו לוקה לא על המעות הראשונות ולא על המעות השניות, ומשמע שדין שניהם כספק דמי מע"ש.**

**ומה שדימו שם דין לקוח חוץ לירושלים שנטמא בחוץ צ"ב, דהא מדאורייתא חל פדיון על לקוח, ואילו בפנים בטהרה לא חל פדיון כלל.**

**לר' יוחנן דולד הטומאה היינו ג"כ מדאורייתא, א"כ הנדון כאן בחומרא דרבנן, דכיון שטומאתו קלה לא ידעי אינשי בזה כ"כ, וגזרינן שמא יאמרו מע"ש נכנס לירושלים ויוצא, ולב"ש כיון דקלטוהו מחיצות בטהרה גזרינן אפי' באב הטומאה.**

**בפסחים ט"ו א' ב' נחלקו בר קפרא ור' יוחנן איפכא דלר"י ולד הטומאה דרבנן ולב"ק דאורייתא, ובירושלמי גם שם ב"ק סבר ולד דרבנן ור' יוחנן סבר דאורייתא, וכן נחלקו בפ"ח דשקלים.**

טמא מדרבנן, וזה ענין מחודש שתועיל מחשבה למנוע קליטת המחיצות, דקליטה היא מציאות ולא בדעתו תלוי, ועדיין צ"ע.

בין שנטמא כו' בין בפנים בין בחוץ מצינו מחלוקת זו גם לענין בשר קודש שנטמא, בשקלים פ"ח מ"ז, האם שורפין אותו בפנים או בחוץ, דכל קדשים פסולים שריפתן בקודש, וילפינן לה מקרא פסחים כ"ד א' בקודש באש תשרף, אבל בנטמא נחלקו התנאים, ב"ש אומרים ישרף הכל בפנים חוץ משנטמא באב הטומאה בחוץ, וב"ה אומרים הכל ישרף בחוץ חוץ משנטמא בולד הטומאה בפנים, ולכאורה ודאי משמע שהמחלוקת הן מאותו ענין, וגם דעת ר"א ור"ע במשנה שם מוזכרת גם במעשר שני בתוספתא כאן.

והנה לענין בשר שנטמא, אפי' אם נטמא בחוץ ואח"כ נכנס, לכאורה ג"כ דינו כנטמא בחוץ לענין שישרף בחוץ, אע"פ שכעת אין הגדון אם מותר להכניס טומאה לעזרה, שהרי הוא כבר בפנים, אפי"ה מוציאין אותו לשרפו בחוץ, וש"מ שהענין בנטמא בחוץ שכשנכנס טמא אין הקודש מקבלו ואין לקדושה ענין שישרף בפנים, וענין זה יש לדמות למע"ש, שאם נטמא בחוץ ואינו רצוי בירושלים, ממילא גם אם אח"כ נכנס כבר אינו רצוי בפנים, ואין קדושת ירושלים קולטתו.

ועדיין צ"ב דלכאור' לענין שריפתן בקודש, ע"כ לומר שמדאורייתא גם טמא שריפתו בקודש, [ומצד לשהות טומאה ליכא, כדאמר] עירובין ק"ד ב' שאינו נעשה אב הטמאה ואין לו טהרה במקוה], וממילא מדאורייתא אין חילוק בין אב לולד בנטמא בפנים או בחוץ, והכל גזירות דרבנן, שגזרו שלא להכניס קודש טמא שלא יבאו להכניס טומאה לעזרה, וכן באב הטומאה דחמיר החמירו גם שלא לשהות, ולפ"ז אין המחלוקת קשורה כ"כ לסוגיין דמע"ש,

שאתו, שהרי גדולה מזו מבואר בירושלמי לעיל ה"ב דאם לקח תרומה בכסף מעשר, ונטמאת בטבוי, שהתרומה נפסלת בטבוי, אבל מע"ש אינו נפסל בטבוי, אע"פ שלמעשה אסור לאכלו מפני קדושת התרומה שבו, מ"מ אינו נפדה, חזינן דאפי' איסור דאורייתא אם הוא איסור צדדי אינו מתיר לפדות, וכ"ש דין דרבנן], וכבר הקשו כן בירושלמי, ולא מבואר מה תירצו, ופשטות הלשון נראה דמשני דאם עבר ופדאו פדוי, שהדין שלא לפדות מע"ש בירושלים אינו אלא לכתחילה, אבל הדבר מחודש מאד לחדש דין לכתחילה בדאורייתא, דכיון דילפינן לה מקרא שאין פודין מע"ש בירושלים, הרי לא חידשה תורה פדיון וגם בדיעבד לא מהני, [וכ"מ בהדיא בירושלמי סוף פ"ק, שנחלקו ב"ש וב"ה בפודה מע"ש בזה"ז האם חל פדיון, ומוקי לה בפירות על המעות, דהיינו פירות בירושלים, ונחלקו כיון שאין מקדש וא"א לאכלו, אבל בזמן הבית לכו"ע לא חל פדיון כלל].

ויתכן דלבר קפרא באמת מדאורייתא לא חל פדיון, וצריך לאכלו בטהרה בפנים כדין מע"ש טהור, והפדיון מועיל רק לטומאה דרבנן שיהא מותר לאכלו, אבל אכתי קשה בנטמא בולד הטומאה בחוץ איך התירו ב"ה לאכלו בחוץ, ואפשר שלא התירו אלא לפדותו בחוץ, דהיינו שצריך להוציאו ולפדותו, דמעשר שנכנס לירושלים ויצא מדאורייתא הוא נפדה, ורק מדרבנן קלטהו מחיצות, (וכן יש משמעות ברא"ש כאן שכתב דלא קשה כולי האי כיון שמחיצה לקלוט דרבנן, עיי"ש, והדין של מחיצה לקלוט נאמר לגבי מעשר שנכנס ויצא ולפדותו בחוץ).

ובירושלמי שם בתחילה תירצו דבנטמא בחוץ לא קלטהו מחיצות מדאורייתא, דנכנס ע"מ שלא תקלטנו המחיצה, כיון שהוא כבר

תחומה, - (ענין הדירה בעיר דוקא נראה שהוא משום כפרה, דקדושת ערי הלויים מכפרת, ולכן גם הקבורה בעיר דוקא, והיתר ההליכה בתחום הוא כמו הליכה בתחום שבת, דשבו איש תחתיו זה בעיר, והתחום נטפל לעיקר המושב, ולענין גואל הדם סגי בזה שלא עזב את עירו, אבל דירה לא מיקריא אלא בעיר עצמה).

**שם** בנופו מתדר ליה בעיקרו לא מתדר ליה, יש לעי' למה צריך להכריע אם הנוף או העיקר, הרי יכולין לקיים כמו במעשר מכנגד החומה ולפנים כלפנים בין נוף בין עיקר, ומה סברא היא אם נוף שבפנים מתדר ליה, שלכן נגרור גם את העיקר ליחשב כפנים, הרי הנוף בפנים נחשב שפיר כאיצטבא שמחוברת לעמוד שבחוץ, וכמו שאוכלין שם מעשר כך היא קולטת.

וי"ל דלענין העיקר שבפנים ודאי דלא שדינן ליה בתר הנוף שבחוץ וכמסקנת הגמ', אבל להחשיב גם העיקר שבחוץ בתר הנוף שבפנים, יתכן דכיון שהנוף כפנים וקיומו ע"י העיקר שבחוץ, שדינן עיקרו בתר נופו, שהרי אין לנו ענין בחומה וקצה הגבול, אלא שתחום העיר נטפל לעיר, ואמרינן הכא שגם העיקר נטפל לעיר כיון שהוא מעמיד את הנוף, והנוף כעיר חשיב.

**שו"ר** ברמב"ן שכתב דהשתא ס"ד דמדאורייתא הוא דלא קרינן ביה כי בעיר מקלטו ישב, הלכך אפי' לקולא נמי, אבל השתא דמשני דטעמיה דר"י בעיר מקלט ובירושלים שוה, ע"כ רק לחומרא הוא, דלענין ירושלים אין סברא להתיר לאכול בעיקרו בחוץ ולא לפדות בעיקרו בפנים, וע"כ דתרווייהו רק לחומרא קאמר, ועי' להלן.

**שם** ב' דתניא ר"א במערה הלך אחר פתחה באילן הלך אחר נופו, דברי ר"י נאמרו במעשר, אבל בעיר מקלט פשיטא לן דמערה

שכאן מדאו' הכל יאכל בחוץ והגזירות הן לאכול בפנים, ואילו התם הוי איפכא דמדאורייתא ישרף בפנים והגזירות הן לשרוף בחוץ, וצ"ע.

וי"ל דלכו"ע תיקנו חכמים הראשונים חילוק בין הטומאות דיש שתיקנו שלא לשרוף בפנים, ונחלקו איזה מהן הכי קרוב לתקן כן, ומכח זה פלוגתתם מחד טעמא, דכל שנטמא בחוץ אין ראוי להכניסו לפנים לשרפו, ולכן אפי' הכניסוהו בטעות אין הדין משתנה, וכן לענין קליטת מחיצות הדבר תלוי כמה קליטתו שלא לאכילה.

- עד כאן -

### מכות י"ב א' בדין אילן עיקרו ונופו לענין מע"ש ולענין רוצח

**יג. מכות י"ב א'** מעשר בחומה תלה רחמנא, נראה דודאי האוכל מע"ש צריך שיהא ראשו ורובו בתוך ירושלים, דבלא זה לא קרינן ביה שהוא אוכל לפני ד', ועי' שבת י"א א', אבל אין זה ענין של דירה רק מציאות שהייתו בירושלים ברגע האכילה, ולכן תלינן ליה בכנגד החומה לחור.

**שם** ערי מקלט בדירה תלה רחמנא, פי' שהדין שנקבע האם הוא בעיר מקלטו נקבע לפי מצותו של הרוצח לדור בעיר מקלטו, וא"צ שיהא התחום ראוי לעיקר מצותו, שהתחום עשוי לו לטיוול ממקום דירתו שבעיר, אבל מ"מ לקבוע אם הנוף עיקר או עיקרו הוא העיקר יש לקבוע לפי דיני ישיבת העיר, ובריטב"א כתב שאפשר לעשות מחילות בתחום שראויין לדירה, ולמעלה ישאר המגרש והאילנות, אבל א"צ לזה, דא"כ תחת האילן ג"כ אפשר לעשות מחילות, ואפ"ה חשיב עיקרו אינו ראוי לדירה, אלא הענין ע"פ מה נקבע שטח תחום ערי מקלט, וע"ז אמרינן שמצות הישיבה קובעת גם את דיני



לשם אלא מבפנים דינו כבפנים שאסור לעלות משם ולהרגו, אבל לרבנן אין שום דינים אלא מכנגד החומה וכנגד התחום לכל דבר, ואין העיקר נטפל לנוף כלל, ולא הנוף לעיקר, וכבר הקשו כן בתו' ד"ה מר, אבל אכתי הדבר קשה דבשלמא אם הי' ר"י לחומרא שאסור ליכנס דרך עיקרו ניחא דאשכחן לר"י שמחלק בפתח ובעיקרו, אבל לרבנן הרי לא מצינו שום דינים אלא כנגד התחום בלבד, כמו כנגד החומה.

**ואפשר** דקים לן מסברא שאין ליתן רשות לגואל הדם ליכנס לעיר ולתחומה כדי להרגו, וכיון שעיקרו בפנים אין לו רשות לעלות עליו, אבל לר"י שהקיל בנופו בפנים שגם עיקרו קולט, הוצרך להטפיל האילן שבפנים לחוץ בתר נופו ולהתיר לעלות עליו, שחומרו מחייב להקל כאן ולהתירו לעלות מעיקרו לנופו, והרי גם לענין מעשר החמיר ר"י למיזל בתר נופו בשני הצדדים לחומרא, לכן הוצרך להקל כאן בחד צד.

**ולפ"ז אפשר** דלכו"ע לא שרינן ליה ליכנס לפנים לירות משם חצים וצרורות, ואע"פ שאין קשר של דרגא בין המקום שהוא עומד לנוף שנהרג בו, דהא לרבנן מסברא קים לן שאין נותנין לו רשות ליכנס לפנים כדי להרגו, ור"י הוצרך להשוות מדתו ולהתיר בעיקרו שהוא נטפל לנופו, אבל בתוך התחום י"ל דלכו"ע אסור לו ליכנס, ואאמור' זללה"ה כתב דבזה לכו"ע שרי, והריטב"א כתב דאף לר"י לא שרינן ליה אלא לעלות דרך עיקרו ולהרגו בחיצים ולא בגופו, ולא נתפרשו הדברים, דודאי סתמות הגמ' כפירושה שהורגו בידיו, ולא מצינו גזירה כזו לר"י.

**ברש"י אילן שעיקרו בפנים ונופו בחוץ שפודהו מבחוץ, בקושית הגרע"א**

יד. **במ"ש** רש"י שאילן שעיקרו בפנים ונופו בחוץ אסור לאכול מע"ש בעיקרו,

שפתחה לחוץ וחללה לפנים בתוך העיר ואפי' בתחומה קולטת, דהא מחילות קולטות, ואין כאן ענין קדושה, ולכן פשוט דכיון שהשטח הוא של ערי הלויים הרי הוא קולט, וכיון דע"כ אין ערי מקלט ומעשר שוין לר"י, ע"כ דרך לחומרא קאמר בתרווייהו, שהרי במתני' דמעשרות סופ"ג השווה התנא ערי מקלט ומעשר, וש"מ דתרווייהו מדרבנן ולחומרא, [ועוד כתב אאמור' זללה"ה דכיון דאשכחן במתני' דמע"ש שנחלקו ב"ש וב"ה בבתי הבדים שפתחיהן לחוץ או לפנים ולכו"ע לא מקילינן בהו לילך לפי פתחיהן, א"כ לא מסתבר דר"י פליג אב"ש וב"ה במערה, וע"כ דאיהו נמי רק לחומרא קאמר], והרמב"ן כתב דבמע"ש פשיטא לן דרך לחומרא קאמר שאין להתיר לאכול חוץ לירושלים בעיקר האילן שנופו נוטה לפנים, וכן הדין במערה שפתחה לפנים וחללה בחוץ, שא"א להקל בה לאכול חוץ לחומה.

**שם** בעיקרו נמי לא מצי אכיל בלא פדייה, ולפדות פשיטא דלא מצי מדאורייתא, ובנופו שבפנים מצי אכיל ובנופו שבחוץ מצי פריק, וזהו שאמר הולכין אחר הנוף, שדינו מוחלט בין לקולא בין לחומרא, ועיקרו בתר נופו לחומרא בתרווייהו, שו"ר בריטב"א דלא מצי פריק בנופו שבחוץ, והדברים צ"ת.

**שם** אלא גבי ערי מקלט בשלמא כו', פי' דמתני' קתני בתרווייהו הכל הולך אחר הנוף, וא"א לומר כן בערי מקלט אלא בחד צד.

**שם** אמר רבא בעיקרו דכו"ע ל"פ כו', פי' דאיכא נמי חומרא לר"י בהא דשרינן עיקרו בתר נופו, שיהא גואל הדם רשאי לעלות על האילן מבפנים ולהרגו בנופו, ולרבנן אסור, ויש לעי' היכא אשכחן איסור בזה לרבנן, בשלמא לר"י שייך לומר דכמו שהולכים בתר פתח המערה, הולכים בתר פתח הנוף, וכיון שאינו יכול להגיע



**שם רב אשי אמר מאי אחר הנוף אף אחר הנוף, ובראשונים**

טו. שם רב אשי אמר מאי אחר הנוף אף אחר הנוף, פי' מלבד שעיקרו במקומו קאי, שדינן ליה לחומרא בתר נופו, ולא שדינן נופו בתר עיקרו כלל, אבל שדינן עיקרו גם בתר נופו לחומרא, ושינויא דמע"ש נשאר כדמעיקרא בתרייהו לחומרא למישידי עיקר בתר נוף, אבל נוף בתר עיקר לא שדינן כלל, כ"כ הרמב"ן בפי' קמא, והביא אחרים מפרשים דהשתא הדר ביה ושדינן בכולהו גם נופו בתר עיקרו וגם עיקרו בתר נופו, ומחמירין בכולהו, ומעיקרא דחה פי' זה כיון שבמע"ש לא שדינן נופו בתר עיקרו, ולכן גם בערי מקלט כן, אבל אחרים פי' דבכולהו שדינן נופו בתר עיקרו ועיקרו בתר נופו.

אבל הדברים מחודשים דהא ר"י שנה אילן בהדי מערה, וקאמר דהלך אחר פתחה, ולא משמע דהלך אף אחר פתחה קאמר, בשלמא באילן מצינו דעיקרו עיקר ושייך לפרש אף אחר הנוף, אבל במערה ודאי רק להחמיר בתר פתחה קאמר, ודכוותה מתפרש באילן.

והר"ש והרא"ש במעשרות פי' כאחרים שברמב"ן, ובפי' בתרא דהר"ש ובריבמ"ץ פי' שהכונה מכנגד החומה ולפנים כלפנים, דאזלינן אף אחר הנוף ואף אחר העיקר, ולא נתיישבו הדברים.

הא דתנן במעשרות ירושלים וערי מקלט בתרי בבי היינו מפני שדינן חלוק זה מזה, ובכל חד דיינינן כחומרא דידיה, וכן לשינויא דרב אשי, בפשוטו לא אמרינן אף אחר הנוף בשניהם בשוה.

### לענין הלכה בדין עיקרו ונופו

לענין הלכה אמנם מצינו תרי סתמי כר"י במכות ובמעשרות, וחד סתמא במע"ש כרבנן, אבל

אא"כ פדהו מבחוץ קודם שהגיע לעיקרו, הקשה הגרע"א ז"ל במעשרות פ"ג מ"י הרי ממנ"פ מהני הפדיון בעיקרו, שאם עיקרו ככפנים מותר לאכול שם מע"ש, ואם עיקרו כבחוץ מותר לפדות שם, והנה הדבר פשוט שאסור לעשות כן, שהרי עיקרו מדאוריתא ככפנים, ומע"ש שנכנס דרך העיר לעיקרו א"א לפדותו שם שכבר נכנס לירושלים, ואיך אפשר להקל לפדותו שם אם עבר לעיקרו דרך נופו שזו מציאות רחוקה, וגם נפיק מיניה חורבא טובא, שהרי לקושטא דמילתא נמצא שאוכל מע"ש בעיקר שנופו בחוץ, אלא שעשה מעשה פדיון שאין לו שום תוקף באמת, רק לטענת ממנ"פ, ובודאי שאין ראוי לעשות כן, ועוד העירו דלא מהני כאן ממנ"פ, כיון שמצב זה של עיקרו ונופו הוא מצב מוחלט שיש בו שני הכוחות, וכיון שיש בו כח פנים וכח חוץ בודאי, ממילא א"א לפדות שם בכח ודאי.

### בדין אילן שיש לו נוף בפנים ובחוץ

כתב גיסי הגרד"ח הכהן זללה"ה בספר מנחת הכהן שאם יש נוף בפנים ובחוץ, שדינן העיקר בתר הנוף שעמו, דהיינו שאם העיקר בפנים דינו ככפנים ובחוץ דינו כבחוץ, ואם יש רוב נוף אזלינן בתר רוב, ולכאורה לסברת לא מיתדר ליה סגי בשיש נוף בפנים שיעור מיתדר ליה, ואפי' אם רוב הנוף בחוץ, ולענין לאסור ליכנס דרך העיקר שבפנים ולהגיע לנופו, ג"כ יש לאסור אפי' אם רוב הנוף בחוץ, דכיון שיש נוף בפנים לא שדינן עיקרו בתר נופו להתיר אפי' לר"י, ולרב אשי דאמר אף אחר הנוף, נהי דבזה יש סברא למיזל בתר רוב, אבל אכתי לענין הנוף שבפנים ודאי ככפנים דמי לכל דבר, שהרי יש לו עיקר ונוף בפנים, ולא מסתבר לבטל מהנוף דין פנים בגלל שיש נוף אחר בחוץ, ועי' משנה ראשונה מע"ש פ"ג מ"ז.

כלפנים, ולא לקולא כלל, דכיון שחצי בית הבד משתנה לרשות אחרת ואין שם מחיצה שניכר היכן כנגד החומה, יש להחמיר בכלול לשני הצדדים, וב"ה אומרים דחציין אף לקולא וחציין לחומרא, שאם פתחיהם לפנים מכנגד החומה ולפנים כלפנים אף לקולא לאכילת קק"ל ומע"ש, והחצי החיצון לחומרא כלפנים שאין פודין בו מע"ש, אבל אין אוכלין שם מעיקר הדין, ובפתחו לחוץ החצי החיצון כלחוץ אף לקולא ופודין בו מע"ש, והחצי הפנימי כלפנים, ולחומרא אין אוכלין שם קק"ל ומע"ש, ואם הפתח בשני הצדדים יש להחמיר בכלול, והטעם מפני שאין היכר ניכר לחלק באמצע בית הבד, מה הוא כנגד החומה.

**ומשנה ראשונה סברו ב"ה שבתי הבדים כלשכות דאזלינן בתר פתחן, וסברו שריבתה תורה אכילה בלשכות הפתוחות לירושלים, כמו בפתוחות לעזרה, ומזה למדו גם להקל בפתוחות לחוץ, אבל משנת ר"ע דתלוי בכנגד החומה.**

מיהו לשון המשנה בדברי ב"ש קשה למה אמרו רק הכל כלפנים, הרי גם הכל כלחוץ לחומרא, ומזה נראה דב"ש מודו בפתחיהן לפנים שאוכלין בחצי הפנימי, ורק בחצי החיצון כשפתחיהן לחוץ נחלקו שהכל כלפנים, דהיינו שיש להחמיר שלא לפדות בחצי החיצון, כיון שהוא פתוח לחציו שלפנים, דכח פנים מושך את החיצון אליו לחומרא, אבל כח חוץ אינו מושך את החצי הפנימי אליו, דלחלק החיצון אין כח המושך אליו אבל הפנימי מושך אליו ומיושב בזה שרק בהכל כלפנים פליגי ב"ש ונמצא שחולקין רק בדין השני של המשנה, ונתעוררתי לזה.

**פ"ג מ"ח הלשכות בנויות בקדש ופתוחות לחול כו'**

יז. פ"ג מ"ח הלשכות בנויות בקדש ופתוחות לחול כו', כן שנינו במדות פ"ב

כיון שפירשו בגמ' דסתמא דמע"ש כרבנן, אין לחדש לפסוק כר"י לגבי חכמים, מיהו בערי מקלט לא מצאנו אלא סתמא כר"י, והאמוראים רבא ורב אשי ביארו דבריו, וזה מסייע לפסוק כר"י, והר"ש והרא"ש פ"י באחד מהפירושים שרב אשי מיישב כל המשניות כרבנן, ואמנם הדברים לא נתיישבו וכמש"כ, אבל לענין הלכה לפ"ז יש לפסוק כרבנן, והרמב"ם בפ"ב ממע"ש פט"ו פסק כר"י בדין נופו נוטה לחוץ שמחמירין שלא לפדות תחת נופו, ולא הזכיר יותר מזה, ונמ"ש תחת נופו צ"ב, דודאי אין נדון אלא ע"ג נופו, אבל תחת נופו אין לו שום קשר עם האילן ודינו כבחורף לכל דבר, ובהלכות רונ"ג פ"ח הי"א פסק דתחת הנוף שחוץ לתחום קולט, וכן בעיקר שנופו נוטה לפנים, וכתב שההורגו נהרג עליו, מבואר דמדאורייתא אזלינן אף אחר הנוף לקליטה.

**הרמב"ן הביא מירושלמי דמתני' לחומרא, ולפנינו בירושלמי אמרו כן אמתני' דבתי הבתים מכנגד החומה ולפנים כו' אבל באילן אין לחדש בו לחומרא, דשפיר דיינינן ליה כאור שנגד החומה, ובתוך בית הבד שאני, כמשנ"ת בסמוך ס"ק ט"ז, ולא קאי אמתני' דמעשרות ששם הוזכר הלך אחר הנוף, ומפורש שם בירושלמי דקאי אמתני' דבתי הבדין עי"ש.**

**ענין הליכה בתר הנוף טפי מהעיקר י"ל שעיקר שימוש האילן בתור מקום דירה הוא בנוף, וכאיצטבא רחבה שעומדת על עמוד תקוע בארץ, דמקום האיציטבא עיקר, שלענין מקום דירה היניקה לא מוסיפה כלום, ולכן שייך רק לחוש לגרור העיקר בתר הנוף, דסו"ס חד אילן הוא.**

**מע"ש פ"ג מ"ז בתי הבתים שפתחיהם לפנים וחללן לחוץ כו'**

טז. מע"ש פ"ג מ"ז בתי הבתים שפתחיהם לפנים וחללן לחוץ כו', כפי הנראה בתוספתא ובירושלמי לב"ש הכל לחומרא

לתקרה שמפרידה לגמרי את הרשות, נומתני' שם מיירי בין בעזרה בין בירושלים כמבואר שם פ"ה ב' דאגף דקתני מיירי בתרווייהו, וי"ל שאם ע"ג חומת ירושלים בגובה הוי כלפנים, לא מסתבר שהגגות שהם למטה מן החומה יהיו כלחוץ, שהרי הם מוגנים בתוך החומה כמו הבתים שלמטה, וכן בעזרה, ולכן אוקמוה בשוין לקרקע העזרה, לומר שהחומה הגבוהה אינה מקודשת, וכן החלונות הגבוהים שבחומה, ומסתברא שאפי' גבוהין פחות מעשרה טפחים נחשבין כשוין לקרקע העזרה, ויותר מעשרה צ"ע.

**יש לעי'** דבנחמיה פ"ח פט"ז כתיב שעשו סוכות איש על גגו, ודוחק לומר שלא יכלו לאכול קדשים קלים באותן סוכות, והרי מחויבין בשמחה וחגיגה.

**פסחים פ"ו א'** ואי ס"ד בשגגותיהן שוין לקרקע העזרה הו"ל מחילות וא"ר יוחנן מחילות לא נתקדשו כו' בפתוחות לעזרה כו', פשטות הגמ' שדין מחילות שתחת העזרה כדין הלשכות שאם פתוחות לקדש קדש ולחול חול, דמייתי ממתני' דלשכות לדין מחילות ומשמע שכולם דינם שוה, ולפ"ז אינם קודש אלא לאכילת קדשים ולא לשאר דינים, ויפה העיר ב"א ה"ר שלמה נ"י דנהי דבפתוחות לחול הם חול, אבל בפתוחות לקדש הרי הם קדש לכל דבר, כיון שהם בתוך שטח העזרה, ועד ארעית תהומא קדיש, אלא דכשהם פתוחות לחול פקעה קדושתן, ולפ"ז רק המחילות שמעיקרא פתוחות לחול חול, אבל שאר מחילות אסור לפתחן לחול, כיון שהם בתוך שטח העזרה המקודש עד ארעית תהומא, ולא דמי לדין אכילת קדשים שמותר לנהוג בלשכות כפי הצורך לפתחן לחול או לקודש, ובוזה נתיישבו דברי התו' ס"ז ב' ד"ה מחילות שנראה מדבריהם שמחילות שתחת

מ"ו שהיו לשכות תחת עזרת ישראל ופתוחות לעזרת הנשים, וגגותיהן היא העזרה עצמה, וכל אורך קפ"ז על רוחב קל"ה זהו הנקרא קדש, והלשכות שהם בשטח שחוץ לעזרה אע"פ שפתוחות לקדש ואוכלין שם קדשי קדשים, מ"מ אינם בדין קדש אלא לאכילה שריבה להם הכתוב חצרות הרבה, כדאמר זבחים נ"ו א', והא דתנן תוכן קדש היינו מדרבנן כדמפרש התם, אבל אין שוחטין שם קק"ל ואין חייבין עליהם משום טומאה, וגגותיהן חול אפי' כשהן שוין לקרקע העזרה, כיון שהם בנויות בחול, אלא שנתקדשו לאכילה בתוכן מקרא דבחצר אהל מועד יאכלוה.

**שם** וגגותיהן קדש, בגמ' פסחים פ"ו א' מוקים לה בשגגותיהן שוין לקרקע העזרה, וזה כמו עזרת ישראל שתחתיה היו לשכות, ובנויות בחול ופתוחות לקדש גגותיהן חול ותוכן קדש אע"פ שאם גגותיהן שוות לקרקע העזרה א"כ הו"ל מחילות, מ"מ מחילות שפתוחות לעזרה נתקדשו.

**שם** בנויות בקדש ובחול כו', פי' בתוספתא כגון בית המוקד שחציו קדש וחציו חול, וראשי פספסין מבדילין בין הקדש לחול כדתנן במדות פ"ב, מיהו בבית המוקד לא היה.

### בפסחים פ"ה ב' בדין גגין ועליות ומחילות

**בגמ'** פסחים פ"ה ב' אמר רב דגגין ועליות לא נתקדשו לא בירושלים ולא בעזרה, מיהו אילן אינו כעלייה וגג, דשאני עליה וגג שהם חוצצין ומפרידין בתקרה מהרצפה, אבל אילן כעומד באויר ירושלים חשיב, וכ"כ תו' מכות י"ב א'.

**ויש לעי'** הרי בגמ' פסחים שם הקשו מחלונות ועובי החומה מ"ט הו' כלפנים, ומאי קשיא הרי החלונות כעמודים בתוך הרשות, ולא דמו

העזרה הפתוחות לעזרה דינם כעזרה לגמרי אף לענין שחיתת קדשים וחיוב בטומאה, ותמהו בזה מסוגיא דזבחים נ"ו א' ע' מכתב חזו"א הנדפס בספר כלילא דורדא פ"ו ה"ט, ולמשנ"ת נתיישבו דברי התו' דפתוחות לעזרה בשטח שתחת העזרה הרי הם קודש גמור, ועי' להלן רא' לזה מלשכות הפתוחות לקדש ולחול.

והקשו בגמ' מהא דמחילות הפתוחות להר הבית אינם בקדושת הר הבית כלל, וס"ד דה"ה הפתוחות לעזרה, ומשני דלא א"ר יוחנן אלא בפתוחות להר הבית, אבל בעזרה אף המחילות הפתוחות לקדש קדש, ואמנם לקושית הגמ' סברו מדלא נתקדשו אינם ראויין אפי' ליקרא בכלל חצרות הרבה, וגריעי מבנויות בחול ופתוחות לקדש, דהא חזינן שמחילות שתחת הר הבית אע"פ שפתוחות להר הבית אין בהם שום קדושה, ומשני שלא נאמר ד"ז בעזרה, וממילא יש לקיים שמחילות שתחת העזרה הרי

הם בתוך קפ"ז על קל"ה וחשיבי קדש לכל דבר, ומיהו בפתוחות לחול אפקוהו מקדושתן לגמרי. **תניא** בתוספתא מע"ש פ"ב הי"ד בנויה בחול ופתוחה לקדש ולחול כולה חול, והקשה ב"א ה"ר שלמה נ"י מהא דתנן מע"ש פ"ג מ"ח בנויות בקדש ובחול ופתוחות לקדש ולחול מכנגד הקדש ולקדש כו', היכי דמי שיהא תוכן וגגן קודש, הרי אם גגן שוה לקרקע העזרה, א"כ תוכן בדין מחילות, ואם מחילות דינן כלשכות הבנויות בחול, וקידושן רק מכח שפתוחות לקדש, הרי בכה"ג שפתוחות גם לחול לא מהני להו פתחן לקדש כמבואר בתוספתא כאן, וע"כ דמחילות שבשטח העזרה דינם כקדש גמור לכל דבר, וא"צ את כח הפתח כדי לקדשן, אלא שאם פתוחות רק לחול פקעה קדושתן כיון שאינם ראויין לשמש לקודש כלום, והוכיח מזה כפי' תו' הנ"ל דמחילות שתחת העזרה אם פתוחות לקדש הרי הם קדש גמור לכל דבר.

## סימן לו

## בדין להפריש מפירות שלא נגמ"מ

## בזמן הביעור

הדין אם הפרישו עליהם מע"ש מפירות שלא נכנסו לירושלים, ונסתפק ר"ז שם בבעיא זו, אם תפסתו מחיצה או שנפטר, ור' יונה נסתפק שם אם הוציאו מירושלים עשה כולו מע"ש למקום אחר על טבל שלא נכנס לירושלים אם כולו נתפס או לא נתפס אלא אחד מעשרה שיש בו.

ובהמשך הסוגיא אמרו דנפשט ספיקו של ר"ז, ודעת הגר"א שנפשט לקולא, והמפרשים פי' שנפשט לחומרא.

ותוכן הסוגיא שם לרשב"י בשם ר' יוסי דלב"ה א"צ להחזיר המע"ש לירושלים, ולב"ש רק בנגמ"מ צריך להחזיר, ואמרו ב"ה לב"ש מ"ש קודם גמ"מ מאחר גמ"מ, ואמרו ב"ש דקודם גמ"מ אין החיוב מוחלט שהרי יכול להפקיר את הפירות ויפטר מן המעשר, א"ל ב"ה לפי גרסת התוספתא שגם לאחר גמ"מ יכול לעשותן תרומה ומעשר על מקום אחר, ונמצא שלא הוחלט עדיין שיש כאן מעשר שני, ובירושלמי אמרו ב"ש דקודם גמ"מ יכול להפריש עליהן מע"ש ממקום אחר ואחר גמ"מ אינו יכול להפריש עליהם ממקו"א, ולמדו מזה המפרשים דבבעיא דר"ז קלטינהו מחיצות, ולכאורה משמע דב"ש אמרו שאסור לעשות כן מפני שהוא מוציא המע"ש חוץ לחומה, דכיון שע"י הפרשתו נותן את המע"ש בפירות שלא נכנסו פקע מהם דין כניסה לירושלים, נמצא שהוא כמוציא את המע"ש חוץ לירושלים, ולפ"ז נפשטה בעיא דר"ז לקולא, אלא שאסור לעשות כן, ובהגר"א פשט לקולא מב"ה, וזה

שאל אחי הגר"א שליט"א הפריש מפירות שנגמ"מ אחר הביעור על פירות שנגמ"מ קודם הביעור, האם חל חובת ביעור על התרו"מ, וכן איפכא מאי, [אם הפריש את התרומות והמעשרות קודם הביעור בין נגמ"מ על לא נגמ"מ ובין איפכא, כיון שיש לו כבר מעשרות ברשותו שהם שייכים לכהנים ולויים ועניים חייב לבער, וה"ה מלא נגמ"מ על לא נגמ"מ, והנידון רק בהשאיר טבל שלא נגמ"מ, וכעת הפריש אחר הביעור], ובפשוטו הדבר תלוי בדין טוה"נ דקי"ל נדרים ל"ו ב' שהתורם משלו על של חבריו טוה"נ של התורם, וה"נ כיון שאין לחייב פירות אלו של התורם בנתינה כיון שלא נתחייבו בביעור, ה"ה דלא חל עליהם חובת ביעור, ואם הפריש מפירות שנגמ"מ שהם בביעור חייבין על שנגמ"מ לאחר הביעור, דבזמן הביעור חל חובת ביעור רק על המעשרות המעורבין בטבל, שהם הנקראין קודש, ועכשיו עשר את כולן תרו"מ על טבלים שבמקום אחר, כגון שהי' לו טבל עשרה קבין והפרישן על תשעים שנגמ"מ לאחר הביעור, בזה יש לדון אם חל חובת ביעור על כל הטבל, או"ד רק על מה שחל בזמן הביעור, ומסתברא שכולו חייב בביעור, שאין להמציא חלוקים באותו מעשר, ואמרינן דאיגלאי מילתא שכולו היה ראוי להיות מעשר וחייב בביעור, וכאילו כל הטבל היה קודש.

שו"ר שכבר הוזכר נדון זה בירושלמי פ"ג ה"ג לענין פירות שנגמ"מ ועברו בתוך ירושלים שיחזור מע"ש שלהם ויאכל בירושלים, מה

התורם, ובתלמודן הרי פשטינן כדר' אבהו א"ר יוחנן, ובתלמודן נדרים ל"ו ב' ג"כ פשט ר"ז דטוה"נ של בעל הפירות, מקרא דתבואת זרעך ונתת, ולכן איתיביה בגמ' שם, וזה סותר לגמ' דתמורה י' א' דפשיט מינה דמע"ש של התורם וער"ן, [ובירושלמי שם אמרו דר"ז כדעתיה דמתכפר עושה תמורה, אבל בתלמודן אמרו דמתכפר עושה תמורה וטוה"נ של התורם], ולפ"ז אין רא"י מדר"ז לתלמודן, דבשלמא לר"ז שטוה"נ של בעל הפירות וש"מ שהמעשרות של בעל הפירות הם הנמצאים בתוך הפירות של התורם, ומה"ט גם המע"ש של הפירות שנכנסו לירושלים נמצא בפירות שבחוץ, אבל לתלמודן שטוה"נ של התורם, י"ל שאין לבעל הפירות כח במעשרות כלל, וממילא גם יפקע מהן כח הכניסה לירושלים.

[שו"ר דלמ"ש אאמו"ר זללה"ה שהנדון בטוה"נ הוא רק במעשרות של נתינה, אבל מע"ש פשיטא לן שהוא של המפריש, כיון שנוטלו לעצמו, לפ"ז אין לנו דברי ר"ז לענין מע"ש, אבל הדבר מחודש לחלק בדין המעשרות בין מע"ש לשאר מעשרות].

מיהו אפשר דטוה"נ הוא ענין ממוני, אבל קליטת מחיצות קשור טפי לפירות עצמן, וביעור יש לדמות לטוה"נ, כיון שהמצוה היא בנתינה, ומי שבעלים על הנתינה הוא המחויב בביעור, ולעומת זה כיון שבמכות כ' א' אמרינן דלמ"ד מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמין, מהניא הכנסת הפירות בטבלן לחייב מלקות על האוכל את המע"ש חוץ לחומה אע"פ שקרא שם מע"ש חוץ לחומה, א"כ מסתברא דהפריש מפירות שבחוץ על פירות שנכנסו בטבלן, לא חשיב המע"ש ראה פני החומה, דסו"ס פירות אלו לא היו בירושלים מעולם, ורק בהנהגה דרבנן שייך להחמיר בהם, וא"כ לסתמא דתלמודן נראה

צ"ב, דהא השתא קיימינן אליבא דרשב"י דלב"ה גם נגמ"מ לא קלטוה מחיצות, ואפשר דמפרש דב"ה אמרו לב"ש דגם לשיטתם אפשר להפריש עליהם ממקו"א ולפוטרים, ונפ"מ לב"ה אליבא דת"ק, אבל זה קשה דהא ב"ש לשיטתם אמרו שא"א להפריש ממקו"א, ולא מצינו דב"ה פליגי לשיטת ב"ש].

והרמב"ם בפ"ב ממע"ש ה"י פסק שתי הבעיות של הירושלמי לחומרא, אלא שבבעיא דר' יונה כתב שצריך לאכול הכל בירושלים, ובבעיא דר"ז כתב שאינו יכול להוציא עליהן מע"ש מפירות אחרות שלא נכנסו לירושלים אלא יחזור מע"ש שלהן ויאכל בירושלים ואינו נפדה בחוץ, ונראה כונתו שאינו יכול להפקיע המע"ש מכח כניסתו לחומה ע"י, ואין כונתו שיש איסור בדבר, אלא שזה לא יועיל להפקיע הקליטה ממנו, ופי' כן גם בדברי ב"ש בירושלמי, ומבואר מזה שנפשטה בעיא דר"ז לחומרא.

וראיתי בספר אאמו"ר זללה"ה ע"ס המשניות פ"ג מ"ו שפי' הירושלמי דיש איסור להפריש מע"ש מפירות שלא נכנסו לירושלים כיון שיש בתוך ירושלים פירות מע"ש כמי שהורמו, וקדושתן עדיפא, ולפמשנ"ת לעיל אמרו ב"ש שאסור להפריש עליהן ממקו"א שהם גורמין להוציא המע"ש לחוץ, אבל קודם גמ"מ מותר, ואין בזה תשובה לטענת ב"ה רק אמרו את הדין, או יתכן שחסר בירושלמי כמו שחסר דין התוספתא וב"ה אמרו שיכול להפקיע כניסת המע"ש ע"י שיפריש על הטבל מבחוץ, ואמרו ב"ש שאסור לעשות כן מפני ההפקעה הזו, אבל עכ"פ אין שום נדון חדש לאסור להפריש מע"ש מטבל אחר.

ברם יש להעיר דר"ז ס"ל בירושלמי נדרים פ"ד ה"ג דתורם משלו על של חברו טוה"נ של בעל הפירות, ופליג על ר' אבהו שטוה"נ של

החמירו לענין קליטת מחיצות], ור' יוסי דפליג בקליטת מחיצות פליג גם בראית פני החומה, ומוקים לברייתא בדנקיט ליה בקניא, וקי"ל שגם במצב זה חייב לאכלן בירושלים דוקא, וזה מדויק מדקתני והוא בתוך ירושלים, כלומר שרק הוא בפנים, אבל הפירות בחוץ ונקיט להו בקניא], ובכה"ג חשיבי כראו פני החומה, וזה ג"כ מחודש לומר דקרינן ביה לפני ד' א' תאכלנו אע"פ שהמע"ש לא נכנס לפנים מן החומה, ובשלמא ר"פ מספק"ל דקרינן ביה כי ירחק, אבל לחשבו ככפנים לענין מלקות זה מחודש טובא.

**ואפשר** שגדר חיוב מלקות בראית פני החומה, נקבע משעה שהוחלט דינו להאכל בירושלים, ולכן משעה שא"ל לפדותו קרינן ביה לפני ד' א' תאכלנו, כי כבר הגיע למקום שחייב לאכלו ואינו יכול לפדותו, שאין ראית החומה מקדשתו אלא שכבר הוחלט חיובו להאכל שם, [שוב נתבאר בס"ג סק דבדנקיט לי בקניא נטפלין הפירות לאדם ומתקדשים כאילו ראו פני החומה, ושם כתבנו שאם פדה אותו פקע הלאו מן הדמים], ולפ"ז מוכן דתליא בקליטת מחיצות, ושייך גם להבין שבהפריש משלו על של חבירו חל לאו על כל המע"ש, כיון שהוא כבר הי' בתוך ירושלים, ואיגלאי מילתא דלמהוי מע"ש הוה קאי ושייך לומר לו שאם דעתו לקרא ע"ז שם מע"ש אין ראוי להוציאו מירושלים ולומר ע"ז כי ירחק ממך המקום, וכיון דבמתנות שלא הורמו יש כח ראית פני החומה במקצתן, שייך להחמיר גם בכולן, שלגבי כח שיש בהם שאפשר לעשותן מע"ש על מקום אחר, א"א לקרא בהם כי ירחק.

עוד כתב אאמו"ר זללה"ה שם דיש לדון בעיות אלו גם בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן, שהדין הוא דלמ"ד כמי שהורמו

דכל שלא חשיב קלטוהו מחיצות לענין לאו דאכילה חוץ לחומה, לא החמירו חכמים לחייבו להחזירם לירושלים.

**ואכתי יש לדון** שגם לאידך גיסא אם קרא שם מע"ש על כל הנכנס לירושלים, לאחר שהוציאן והתיר בזה פירות שלא נכנסו לירושלים, דלא מסתבר שילקה על אכילת כולו כדין מע"ש שראה פני החומה, דלא שייך לומר כמי שהורמו על כל הכמות, מפני שבסוף נמלך לעשר ממנו על אחרים, הרי סו"ס מעיקרא לא הי' עומד לכך, ואיך שייך לומר ע"ז כמי שהורמו וכבר ראה פני החומה, ובאמת יש לשאול כן גם בראובן שהכניס פירותיו לירושלים והוציאן ועישר מהן על פירות של שמעון שנכנסו לירושלים דלא מסתבר לומר כמי שהורמו על פירותיו של ראובן שרק עשירית מהן היו בדרגת כמי שהורמו וראו פני החומה, ואאמו"ר זללה"ה נקט דלצד זה רק עשירית מהפירות חשיבי שנכנסו לירושלים, ויש לעי' כיון שענין ראו פני החומה הוא בקדושת הפירות, א"כ א"א להפריד ולומר שמקצת אלו יחשבו ראו פני החומה, וע"כ להחזיר את כולן לירושלים כדי שיחזרו העשירית לפי ערך, אבל ע"כ מצינו צד כזה בירושלמי שרק עשירית צריך להחזיר לירושלים.

והנה במכות כ' א' אמר רבה שהחמיר ר' יוסי במתנות שלא הורמו לענין מלקות אם יאכלם חוץ לחומה, ולא החמיר לענין קליטת מחיצות, ולכן יכול לפדותן חוץ לחומה, והדבר צ"ע מה ראה ר"י להקל כאן בקליטת מחיצות, בזמן שנקרא ראה פני החומה מדאורייתא, ונראה דהיינו דקשיא ליה לרבינא ופליג על רבה וס"ל דלמ"ד כמי שהורמו חשיב כראה פני החומה, גם לענין קליטת מחיצות, [ניתכן גם לאידך גיסא דאף למ"ד כמי שהורמו לא חשיב ראית פני החומה מדאורייתא, ורק מדרבנן



אסור לו לקחת המ"ע לעצמו, שזהו ענין להזהיר עני על שלו, שלא ישתמש בטוה"נ שלו לקחת הכל לעצמו, ולכן גם אם הפריש משלו על של חבירו כיון שטוה"נ שלו אסור ליקח לעצמו.

**בפשוטו** כשאמר בירושלמי שאם עשאו כולו מע"ש למקום אחר אפשר שכולו כראה פני החומה דמי, היינו אף בהפרישן על פירות שלא היו ראויין להפרשה בשעה שהיה המע"ש בירושלים, כגון קודם גמ"מ, או אפי' פירות מחוברין, דענין האיגלאי מילתא אינו כפשוטו שבאמת כמי שהי' מע"ש חשיב, אלא שכח הטבל להפריש ממנו מע"ש על מקום אחר יש בו כח מע"ש במדה מסוימת, ומה"ט גם לענין ביעור שייך לדון שמתחייב בביעור, אע"פ שהפריש מנגמ"מ על לא נגמ"מ ואפי' על מחובר בזמן הביעור, שאין זה מדין איגלאי מילתא ממש, אלא שיש כח הפרשה על כולו בטבל זה, וכשלבסוף נעשה תרומה, שייך לחייבו מכח מצות ביעור, ומה"ט שייך לדון שזכה אבי אמו כהן בכל התרו"מ שנעשו בפירות טבלים שלו לבסוף.

מיהו יש מקום לפקפק בכ"ז, וכמשנ"ת לעיל מדברי החזו"א ואאמו"ר זללה"ה, שאין זכות כמי שהורמו יותר משיעור עשירית, שמפרישן מן הטבל, דאין לך בו אלא חידוש, ועד כאן לא פליגי אם כמי שהורמו דמי אלא בשיעור המעשרות שמוכרחין לעשר את הטבל.

עוד יש בירושלמי פ"ד ה"א המוליך פירות מע"ש ממקום היוקר למקום הזול כו' דלכתחילה אסור לעשות כן, אבל בפירות טבל מותר לכתחילה, וכן מותר לקבוע מעשרות בטבל שבמקום היוקר על פירות במקום הזול, וכן נהג רבי לעשר מע"ש ממקום הזול שהי' לו שם פירות כדי למעט במעשר שני, (בזמנו שהלך הכל לאיבוד).

מעשרן והן שלו, מה הדין אם הפריש עליהן ממקו"א, ומה הדין אם הפריש כולן על מקום אחר, וכתב שהדעת נוטה שאם הפריש עליהן ממקו"א עשירית מהמעשר שלו, ואם הפריש מפירות אלו על מקו"א ג"כ עשירית מהמעשר שלו, כיון שהי' לו בהם עשירית מכח אבי אמו, וציין לדברי החזו"א מעשרות ס"ז ס"ק כ"ב שעני שהפריש אחר מ"ע על שלו העני אפשר שאין בזה להזהיר עני על שלו, כיון שטוה"נ של המפריש, ואם העני הפריש משלו על אחרים מ"ע, מוציאין ממנו רק עשירית מ"ע שהי' שלו.

**ולפמש"כ** לעיל הי' נראה דכיון שאם אחר הפריש משלו על הטבל של היורש, הרי אין ליורש שום זכות במעשרות של התורם, דטוה"נ של התורם, א"כ ה"ה אם היורש הפריש ממקו"א על פירות אלו, הרי הוא כאיש אחר לגבי הפירות שירש, ולפ"ז אין לו במעשרות כלום, ואם הפריש מטבלו על של אחרים זכה בכל המעשרות לעצמו, דאגלאי מילתא שאלו הן המעשרות שירש מאבי אמו כהן, דכח ההפרשה על מקום אחר נמי קרינן ביה כמו שהורמו, ובכה"ג כיון שטוה"נ שלו נוטל כל המעשרות לעצמו, ובהפרישו עליו ממקו"א אינו מקבל כלום, שהפירות של המפריש מכח הטוה"נ, וה"ה אם הוא עצמו עישר עליהן ממקו"א.

ומ"מ הדברים מחודשים שיהא לו זכות ממון לירושה בזמן שלא הי' בפירות כח מעשרות אלא בשיעור עשירית הראויה למעשרות.

**ולענין** להזהיר עני על שלו, צידד אאמו"ר זללה"ה חולין קל"א ב' שהמפריש על תבואתו של העני רשאי ליתן לעני את המ"ע, כיון שטוה"נ של המפריש, ואם העני הפריש משלו על של אחרים רשאי ליקח המ"ע, חוץ מאחד מעשרה, וכ"נ דעת מרן זללה"ה במעשרות ס"ז ס"ק כ"ב, ולפמש"כ לעיל הי' נראה דכל שטוה"נ של העני

## סימן לו

## בדיני מטבעות שבזמננו לענין חילול מע"ש

א.

- מכתב לפו"ר -

וב"ז לענין דיני חו"מ בין אדם לחבירו, ואולי אף לפדה"ב, כמו לידי שוה לי, אבל כיון שהאמת שאין במעות ערך עצמי רק שט"ח, וכמש"כ שאם תדע המדינה שנשרפו תפצה אותו, ותדפיס שטרות אחרים, א"כ צריך ראי' דמהני לגדרי מעות לענין מע"ש, ואמנם אמת הוא שגם מע"ש מחללין על הצורה שאין בה ערך עצמי רק הסכמתי, דמטבע שמשקלו עשר גרם כסף ששוה ארבעה זוז, אם יש בו צורה מחללין עליו בערך של חמשה זוז, אבל זה דוקא בצורה המתלבשת על ערך אמיתי, דזהב וכסף ונחושת יש להם ערך אמיתי, תדע שאותה צורה בזהב שוה כעשרים וארבעה של כסף, וכן של כסף כלפי נחושת יותר מזה, והרי גם בלא ענין מטבעות בעולם הזהב שוה לתכשיטין וליופי הכלים כמו שעשאוים במשכן ובמקדש, ומכאן באה ההסכמה לסמוך על המטבעות בזמנם דסו"ס נשאר לו עיקר הערך, ולא יוכלו להנהיג צורות בלי גבול, ובה אמרה תורה שתשתלב הצורה על החומר וישערו אותה כפי ערכה עם הצורה, דמעט צורה על חומר זה דבר הגיוני שהוא שווי אמיתי, אבל צורה בלא חומר הוא דבר שאין בו ממש, כדחזינן דלר' דוסא מחללין על אסימון אע"פ שאין בו צורה, כיון שעשוי בגודל ושטוח כעין מטבע וחסר רק השלמת הצורה של המטבע, למדנו דהמתכת עיקר, ואפי' לענין מטבע גמור אמרו דלחליפין לא מהני כיון דדעתיה אצורתא ועבידא דבטלא, שהצורה אינה נותנת למטבע ערך אמיתי רק הסכמתי, ולענין כלי בעינן ערך אמיתי מצורת גופו, שאם היתה הצורה דבר אמיתי לא היתה מגרעת ממעלת המטבע, והרי

קבלתי מכתבך הערוך בטוב טעם ודעת, ומה שאמרתי בענין המטבע לא נאמר מתוך בירור הסוגיא, ולא ירדתי להעמיק בדרכי מסחר המטבע כיום, גם בספר מרן זללה"ה צ"ע ולימוד, ולא עיינתי בסוגיא זו ולכן לא השבתי עד עתה, וכעת שאסתעייא מילתא שכתבתי הרגשתי על הדף, הנני שולח לך העתק מזה, ואין כונתי לומר שהן הדברים לאחר העיון אלא לפני דלפני של"ע בסוגיא זו רק ההרגשה מבחוץ, חזק ואמץ לברר ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

בענין המטבעות של זמנינו כבר האריך מרן זללה"ה בחו"מ סט"ז ס"ק כ"ו דע"כ המטבעות שלנו כגופן ממון לענין שומרין ונזקין, ול"ד לשטרות שגוף הממון אצל הלוח ושוטר לראיה בעלמא, וכששרף את השטר לא שרף בחוב כלום, אבל במטבעות של ימינו, אמנם האמת שהמדינה תוכל להוציא עוד מטבעות כנגד אלו שנשרפו, אבל למעשה הפסיד הבעלים את כל הממון, שאין כאן לוח שמחזיק הממון והשטר רק לשקרי, ואמנם מסתברא שגם במטבעות של ימינו אם ישרפו אלפי אלפים שטרות, תפצה המדינה את הבעלים ותוציא במקומם מטבעות אחרות, באופן שיתברר לכולם שנשרפו כך וכך, וכן בשעת הביעור שמשליכין המטבעות לים מרויחה המדינה שתוכל להוציא כנגדן מטבעות אחרות, אבל בהוה הבעלים הפרטי מפסיד את כל הערך, וחשבינן ליה גופו ממון.

מטבע של מדינה אחרת [או שנפסל לגמרי] כשר לחליפין.

**וכשדנים** לענין דין מטבע מדאוריתא היכא דבעינן כסף צורה, אין לנו מקור להחשיב מטבע אלא צורה המתלבשת על חומר שערכו האמיתי הוא העיקר והוא כשמונים אחוז מהערך או יותר, אבל דבר הסכמתי אין לנו מקור להחשיבו מן התורה, כיון שבאמת הוא חוב והוא תלוי ביציבות המדינה, אבל מדרבנן שתיקנו כעין דאוריתא כדי שכשיבנה ביהמ"ק ידעו לחלל על כסף צורה, מסתברא דסגי להו במטבע שדינו כמטבע לעניני ממון בחו"מ, אבל כשביהמ"ק קיים לא הי' מועיל ד"ז אף למעשר דרבנן, דכעין דאורייתא תקון שלא יבואו לטעות, אבל בזה"ז שייך לומר שקדושת מע"ש תלויה באפשרות חילול, ואם אין מטבעות בעולם כלל פקעה קדושת מע"ש כדאשכחן במע"ש שאין בו שו"פ, ושפיר יש להקל ולשער בסברא מהו רצונם של חכמים בתקנתם דמסתבר שיחשיבו רבנן ד"ז כמטבע מהטעם הנ"ל, ד"ז נכתב להטעים הדברים, אבל הדברים מובנים גם כפשוטם דבדרבנן מקילינן משום ספק דרבנן לקולא, אבל בדאורייתא א"א להקל בזה.

**ומסתברא** שאם היה היום מטבע אמיתי ממתכת לא היו משערין בחו"מ אלא באותו מטבע, אלא שבהכרח העולם כפוף למטבעות אלו, וממילא זה קובע בחו"מ.

**ב.**

**הסברא** הפשוטה היא שכיון שכאשר כלל ישראל משליכין מליארד שקל של מע"ש לים, הרי המדינה מוציאה ניירות אחרים תחתיהן, כמו שהם בעצמם שורפים שטרות מיושנים ומוציאין חדשים תחתיהן, א"כ בים אין מע"ש כלל, ואמנם כל יחיד ששורף שטרו

מפסידו, מפני שאין מי שיפצהו ע"ז, אבל באמת לא נפסד הערך מהעולם כלל.

**והדין** נותן שלא יחשב ממון לשום דבר לא לגזל ולא למזיק ולא להלוואה, אלא שחכמי הדורות מבינים שהשטרות האלו משמשים מודד נכון לכל ענין מטבע של התורה, והיות ואין לנו מטבע אחר, אנחנו נאלצים לקבוע את החיובים שבין אדם לחבירו לפי מה שמשמש במציאות, ואמנם אין הערך בניר ובמתכת בעצמם, ולכן צ"ע אם קדושת מע"ש יכולה להתפס על דבר שאין בו שום ערך עצמי, וכן בהקדש, אלא דבהקדש שעיקרו בעלות והיא הנותנת את הקדושה, יתכן ששייך להעביר בעלות גם ע"ז, שהמקדיש מעות ומשתמש בהם מעל, אבל במע"ש שצריך להחיל קדושה על הניר שאין בו דבר אמיתי, צ"ע אם שייך להתפיס בו קדושה עצמית.

**כתב** מרן זללה"ה בסט"ז דהא דחשיב מטבע שלנו גופו ממון ולא שט"ח, אע"פ שעיקר ערכו שט"ח, הוא מפני שהחלק השימושי שלו, שהוא מוסיף על ערכו בכל מטבע ע"י הצורה, נחשב גופו ממון, כמו בכל מטבע שגם החלק של הצורה חשיב גופו ממון.

**והביא** שהחת"ס נסתפק בפדיון הבן, כיון שזה נוגע לגדר פדיון בתורה, ולא רק לעניני גזל שבכח החכמים לקבוע דינו כמטבע, וגם בדעת הגר"א נסתפק שם בזה, והענין מובן דלכח פדיון לא סגי בהסכמה, שא"א לחלל על ההסכמה, כמו שיש כהיום מטבע היוצא ע"י מספרים לחוד, שפשוט שאין על מה לחלל.

**בהיות** ומטרת התורה בכסף מע"ש שיקנו בדמיו בירושלים, י"ל שלפי טעמא דקרא הרי המטבעות שלנו הם הכסף צורה, שהמתכת כסף שימושה פחות מבזמננו, והרי אף לר' דוסא א"א לחלל על מתכת כסף היום, אבל אין לנו רשות לחדש דיני התורה במציאות אחרת ע"פ הטעמא

לנסכא שעשויה מכסף אבל לחלל על החוב כולו בגלל שהוא יוצא לא שמענו, וגם לא שייך שיתפס כח מע"ש במטבע בגלל החוב דסו"ס אין במטבע ערך אמיתי כלל, ומה"ט אפשר לחלל גם על ניר שמשמש מטבע, שהמתכת והניר שוין אלא שנהגו במתכת כמ"ש מרן זללה"ה, ונראה בזה דבמע"ש דרבנן שפיר יש להקל כיון שזהו המטבע היוצא, וכשגזרו אטו דאוריתא הרי כשיבא המשיח יחזרו המטבעות למקומן בערך עצמי, וילמד ממטבע היוצא כהיום, ולכן אם שייך חילול על מטבע בזמן הזה, הרי בכלל תקנתם לחלל על מטבע היוצא כיום, מיהו לא מצינו מי שהכריע כן, אלא שבמשך הדורות ירד ערך המטבע מעט מעט בכל דור עד שנעשה כולו שטר חוב, ולא היה מי שקם לאסור ד"ז, ומ"מ שפיר סמכינן ע"ז שזהו רצון ב"ד שיהא אפשרות לחלל, והחילול על הכסף צורה שיש בדור הזה, שהוא המתאים יותר לקנות בו מע"ש בירושלים, אבל אם ה' נדון בדאוריתא כגון להסוברים דערלה בזה"ז דאוריתא אם נימא שגם רבעי כן, צ"ע להקל לחלל על מטבעות בזמננו.

ולענין ראוי י"ל דכיון שיכול לגבות האגרות חוב בכל מקום בלי אישור נוסף, הר"ז כפסק ב"ד שרשאי לגבות מנכסיו, ומצינו בגמ' נ"ה א' גבי טסקא וכרגא שאם הנכסים משועבדים למלך ורשאי לגבות בע"כ הר"ז בדין ראוי, וממילא לגבי המלך י"ל דהו"ל כמוחזק, וכ"ש באגרות חוב שאין כאן לזה לזון עמו ברצון או בע"כ, שכבר הורה הלוח לשלחני לשלם למלוה בכל עת שירצה, וגם אין כאן לזה מסוים רק גוף ממשלתי, שכחו כח כל המטבעות שבמדינה, מיהו המחזהו אצל שלחני ודאי מיקרי ראוי, וע"כ צריך רא' שהמחאה זו עדיפא, והנה השורף שטרות היוצאין בהוצאה ודאי חייב ממון, אע"פ שלא שרף דבר שגופו ממון, מ"מ לפני

דקרא, כמו שאין שייך לומר כן במטבעות של נקודות ומספרים, אבל רבנן יתכן שיקבעו כן בזה"ז, כיון שמשמש את כל רצון התורה בהעלאה לירושלים.

אם היה גמ' שמטבעות שלנו הם ממון לענין מזיק וגזל ורביית, והיינו מחדשים דמע"ש שאני, אה"נ, אבל האמת בהיפוך, שאנו מחדשים שגופן ממון לענין מזיק בגלל שאין לנו מטבעות אחרות, ואנו משערים ערך נזקין במטבעות אלו וכן ריבית, וזה מביא אותנו להחשיב המטבעות לגופו ממון, אע"פ שאין זה ברור כ"כ, מ"מ ההכרח לנהוג כן לענינים שבין אדם לחבירו, [אע"פ שבשריפת השטרות משתכרת המדינה, שלא נאבד ערך הכסף מן העולם], ולזה א"צ לקבוע ערך אמיתי למטבע, רק לומר שהמזיק הזה אינו גרמא אלא מזיק ישיר, (וכמו שתיקנו חיוב גרמי).

וב"ז להלכה, אבל למעשה אין לנו אלא דברי מרן זללה"ה דעבדינן עובדא כותיה במע"ש ורבעי ואתרוג ומצה לענין לכם דסמכינן על הוצאת המע"ש מן הפירות בחילול על מטבעות שלנו.

## ג.

- נמצאו בזה עוד דברים בספר בבא בתרא סימן כ"ד -

בענין אגרות חוב ממשלתיות כתב אאמו"ר הכ"מ בסק"י דאפשר שכהיום שכל המטבעות הם ג"כ כאגרות חוב ממשלתיות, שאין בהם ערך עצמי רק הזכות לקנות בהם כפי התחייבות המדינה, א"כ בטיחותם ככל מטבע היוצא, ובאמת עיקר הדברים דמחליין מע"ש על מטבעות שבימינו צ"ב, - ואמנם בכל מטבע שבתורה יש תוספת ערך בגלל שזה מטבע היוצא דמטבע שוה למשל עשר, ואותו משקל שאינו טבוע שוה פחות, ומחללין על כולו, [כן הוכיח מרן זללה"ה], אבל אכתי עיקרו מפני שיש ערך

ענין השוק חזינן ליה כשורף דבר שגופו ממון, וגם אגרות חוב ממשלתיות דמו לזה, ואם נימא שחיובו רק מדינא דגרמי מסתברא דהו"ל ראוי, ואם חייב מעיקר הדין י"ל דהו"ל מוחזק.

הקשה רבנו יונה מ"ט לא מיקרי שטר מלוה מוחזק הרי יכול למוכרו כעת, ול"ד למוכר דשלב"ל לר"מ שיכול לחזור בו עד שיבא לעולם, ותירץ דמכירת שטרות דרבנן, ולפי דבריו שטר שכתוב לכל המוציאו, כמו

אגרות חוב ממשלתיות הוי מוחזק, אבל לפמשנ"ת לעיל כל דבר שנמכר בפחות מערכו, מפני שאינו מוחזק בו כעת, מיקרי ראוי, ולא אמרינן דבשיעור של המחיר שמשלמין עבורו כעת מיקרי מוחזק, דאדרבה זה מוכיח שהערך האמיתי הוא ראוי, ולכן משלמין ע"ז פחות, דכל ראוי יש לו מחיר, ואמנם בממשלתי מסתבר שאין ממעטין כ"כ במחירו, מ"מ י"ל דסו"ס חסר במוחזק וכמשנת' לעיל, ועמש"כ בב"ב סכ"ד סק"ז.

## סימן לח

## במעשר שני פרק ד' זה'

בו, ולפ"ז מובן טעמיה דר"י דס"ל דלא סגי בסברא זו לעשות המעות קודש, דסתם בנ"א לא ידעי דחשיב מעילה בשימוש כזה, ואפשר דחשיב הנאה שאין בה שו"פ דפטור.

פ"ד מ"א המוצא כלי וכתוב עליו ק' קרבן, אפשר לפרש שדינו כקרבן דלעיל, וגם הכלי קרבן, ואם נימא דהוי דומיא דתרומה י"ל דמיירי בסלים וכיו"ב שמיועדים להחזיק בהם פירות, להוליך ממקום למקום, ולכן אין הנדון על הכלי אלא על מה שבתוכו, והוי שפיר דומיא דתרומה ומעשר קתני קרבן.

שם מ"ם מעשר, בתוספתא פ"ה ה"ג תניא מעשר סתם מטילין עליו שני חומרין, דהיינו שדינו כמע"ר וכמע"ש, ולר"מ דמע"ר אסור לזרים מובן בפשיטות, ולרבנן י"ל דחיישנין שהוא מע"ר שלא ניטלה תרומתו, ובה"א תניא יו"ד מ"ם ה"ז מעשר, פ"א שי"ן הר"ז [מעשר] שני, דפ"א משמע פדיון שי"ן שני, אבל בכל לשון מעשר סתם מטילין עליו שני חומרין, וצ"ע ברמב"ם פ"ו ה"ח שסתם מ"ם מעשר שני, ואולי סבר דנפ"מ רק לר"מ דמע"ר אסור לזרים, אבל לכאורה יש לחוש שלא הפרישו מזה תרו"מ, ובפרט לרבנן שאין הישראל מפריש תרו"מ, וגם להרמב"ם משמע שלכתחלה יפריש הלוי, עי"ש בפ"ג ה"ב.

שם א"ר יוסי אפי' מצא חבית כו', ר"י תרתי קאמר, חדא דאות א' אינה מתפרשת על דין הפירות, ונפ"מ במקום שאין חשש שפינן, כגון שכתוב בחרס על פי החבית, עי' תוספתא, ועוד אר"י שאפי' כתוב מפורש תרומה אמרינן שפינן, ובעלמא כה"ג אמרינן "ועוד" אר"י, והיינו מפני

פ"ד מ"י המוצא כלי וכתוב עליו קרבן ר"י אומר אם הי' של חרס כו', בתוספתא פ"ה ה"ב פליגי בה ר"מ ורבנן, דר"מ סבר הוא קרבן ומה שבתוכו קרבן, וחכ"א אין דרך אדם להיות מקדיש כלי חרס, ולכן אמרינן דהוא חולין כר' יהודה דמתני', ומבואר מזה דסתמא דמילתא אמרינן שהכלי קדוש, ורק בחרס מקילינן לומר שרק מה שבתוכו קדוש, כיון שאין דרך להקדיש כלי חרס, [ואע"פ שמקדישו לבדק הבית ולמכירה אזיל, אין זה דרך כבוד להקדיש כלי חרס], מיהו אם הכלי חרס ריקן ע"כ הכלי עצמו קרבן, אע"פ שיש סברא לומר שהי' מלא בדמים של הקדש ופינן, ונשאר הסימון של הקדש, (ועדיף מדר' יוסי שהחבית של עץ ואין סברא לומר שאינה הקדש, ועוד דהתם היא מלאה פירות, מיהו אפשר דמודה ר"י בחבית ריקנית, כיון שאין למה לייחס את השם קרבן, אבל במלאה פירות אמרינן דלפנתיא שבקיה שישמרו הפירות).

שם אמרו לו אין דרך כו', מכלל דברי שאמר מודו ליה, והא דנקטיה רבי בשם ר' יהודה היינו משום דר"מ פליג בתוספתא, ושם נשנו הדברים בשם חכמים, ובסיפא תניא רק דברי חכמים מצא כלי מתכת וכתוב עליו קרבן [הוא קרבן ומה שבתוכו קרבן, כ"ה בכת"ן] אם היה ריקן אסור להשתמש בו עד שיוודע שהוא של הקדש ונפדה.

ואפשר דמודו רבנן דבמוצא מעות בכלי שידוע שהבעלים הקדישו, לא אמרינן דמה שבתוכו קודש, ורק בצירוף זה דאפשר שמ"ש קרבן על הכלי כולל מה שבתוכו, לכן החמירו

ויש לשאול מכיון שהפדיון חל לאחר שנלקטו, ואז מחיר הפירות גדול יותר, איך התירו לו לפדותן במחיר שהיו שוים כשהם מחוברים, ונראין הדברים דכיון שמדאוריתא הוא יכול לפדותן כשהם מחוברים, שזהו מחירם כעת, ואין ראוי לחייבו ללקטם מממונו וליתנו לרבעי, לכן הקילו שאם כבר הוחלט המחיר והנחת המעות כשהם מחוברים, וחלות הפדיון יחול מיד עם הלקיטה בלי מעשה נוסף, חשיב שפיר מחיר הראוי לפדיון, שכך מנהג בנ"א למכור הפירות לאחר ל' במחיר שהם שוים כעת, וכאן זהו היורש, כיון שהוא מוציא היציאות מביתו.

וא"ת אכתי למה מגיע לפודה את כל השבח שנעשה ע"י הלקיטה, נהי דהוא מוציא יציאות מביתו אכתי אין מגיע לו אלא כאריס שחולק עם בעה"ב, וי"ל דכיון שהוא בעה"ב והוא משקיע כל השנה בגידול הכרם ושמירתו, לכן ראוי שיתנו לו לפדותו כפי המחיר ששוים הפירות בשעה ששמין אותן, והוא נותן מעותיו לשם פדיון מיד, וכמו שהרבעי מוותר על חלק האריס, כך הוא יכול לוותר על כל השבח, שישביחו הפירות מזמן השומא ולהבא, וכ"ה פשטות המשנה שרק יציאות הוא מוציא מביתו, ולא חלק מהשבח, וכ"ה לשון הר"ש כמה אדם רוצה ליקח לו פירות בסלע שעדיין מחוברין ויצטרך לטרוח ולשכור פועלים ללקט, ומבואר שמקבל כל השבח.

שם מ"ה ובשביעית פודהו בשויו, שאינו פודה אלא כשיתלשו, ואין לו שום זכות לשום ולהניח מעות במחובר, שהרי הכל הפקר, ולכן אינו ממעט מהמחיר אפי' שכר לקיטה, ופודה הפירות בשוויים, וכל מה שהשקיע משלו נכנס לרשות הרבעי.

שם ואם היה הכל מופקר אין לו אלא שכר לקיטה, פר"ש ואם היה נטע רבעי הפקר שהפקירוהו

שמוסיף חידוש יותר, אבל באמת כאן לא תליין החידושים זב"ז, דאפשר לומר החידוש השני בלא הראשון, ולכן לא שנו ועוד, ובתוספתא שנו דין הראשון ע"ש חכמים, ודין השני בדברי חכמים שאסור, ור"י חולק ואמר אפי' מצא כו'.

פ"ה מ"ד כיצד פודין נטע רבעי, בפירות מע"ש לא שאלו כיצד, שהרי מדובר בפירות טובים ודמיהם ידועים ונפדים ע"פ אחד, וה"ה שהבא לפדות פירות רבעי תלושים פודין אותן ע"פ אחד כמו מע"ש, אבל ברבעי נתחדש פדיון מיוחד שצריך שלשה לשום את שויו, ונמצא שסתם נטע רבעי אין דמיו ידועים, וכמו שיתבאר.

מניח את הסל ע"פ שלשה, פי' מניח סל ריקן ומשער כמה שוים הפירות המחוברים בכמות של סל כזה, ודבר זה אין לו דמים ידועים, שצריכין לשער כמה אדם מוכן לשלם על כמות של סל, שהוא מקבל אותם שהם עדיין מחוברים, ובזה האדם משלם פחות מסל מלא פירות, כי עדיין הוא צריך לטרוח בלקיטת הפירות, ויש מקומות שהלקיטה קלה ועוד סיבות שצריכין שלשה לשער את המחיר, וזהו הלשון ואומר כמה אדם רוצה לפדות לו בסלע, ובירושלמי אמרו "ליקח" לו בסלע, שהוא בא ליקח פירות לצרכו, על מנת להוציא יציאות מביתו, כיון שאת ההוצאות של ליקוט הפירות והבאתן לרשותו הוא יצטרך לשלם, ממילא אינו קונה את הסל במחיר השוק של סל מלא פירות, ומניח את המעות קודם הלקיטה ואומר כל הנלקט מזה פי' הפירות שבאילן לאחר שילקטו מזה [שכך משמע כל מה שכבר נלקט, וכ"מ בגמ' דכל המתלקט היינו מה שעתיד להתלקט, וכל הנלקט היינו שכבר נלקט], יפדו על המעות האלו במחיר שקבעו השלשה לסל כשהפירות היו מחוברים.



טוה"נ, ותקנת חכמים שיתנם לאנשי משמר, אבל הרמב"ן בפ' נשא ביאר ע"פ הספרי שצריך ליתנם לכהן שעושה את התנופה דהיינו לאנשי משמר, וא"כ נמצא שהבעלים נטל מאנשי משמר את חלקם, ודוחק לאוקומי מתני' בכה"ג.

ולכן צ"ל דמדאוריתא אינם שייכים לאנשי משמר, ואסמכוה אקרא ליתנם לאנשי משמר כמ"ש הרמב"ן, ועמ"ש אאמור"ר זללה"ה בזה בביכורים פ"ג מ"ב דבפשוטו לר"י אינם ניתנין לאנשי משמר, ויש בהם טוה"נ לבעלים, ולכן אינם ניתנין אלא לחבר, דדוקא בקדשי המקדש הקלו לסמוך על ע"ה, ולרבנן דינן כקדשי המקדש שמאמינים לכהנים, ועי"ש אם פליגי מדאוריתא, ולפמ"ש"כ ממתני' מוכח דמדאוריתא א"צ ליתנן לאנשי משמר, ועמשנ"ת בספר שם בכ"ז ולע"כ.

שם התבשיל בש"א צריך לבער, פר"ש והרא"ש יין ושמן המעורבין בתבשיל, וכ"נ בירושלמי שאמרו הכל מודים בפת, ושמן שצריך לבער, והכי דמי אי בשמן לחד צריכא למימר אלא ודאי שמן המעורב בפת, וקמ"ל דשמן חשיב בעין וצריך לבערו, אבל תבלין המעורבין ביין אינם ניכרין וכמבוערין דמו, (בפ"ב מ"ב תנן נפל לתוכו דבש ותבלין, ובבכורים פ"ב תנן תבלין של תרומה).

ויש לעי' דבפשוטו משמע שיש עליהם קדושת מע"ש, אלא שפטורין מן הביעור, ואם נקטינן דכמבוערין דמו לא נשארו במצות מע"ש כלל, ואפשר לומר שלא החמירה תורה לאבד את היין בגלל התבלין של מע"ש, ונשאר בו איסור טעם מדרבנן, אבל פטור ממצות ביעור שהוא כמבוער.

הרמב"ם פ"י שתבשיל כמבוער מפני שהוא עומד ליפסד מיד, ולא מצאנו היתר כזה

הבעלים אם בא אחר וזכה בהם אין לו אלא שכר הלקיטה, והטעם שנותנין שכר לקיטה פר"ש מפני שזה הי' שייך לבעלים תחלה, ויש לפרש החילוק דכיון שזכה בפירות במחובר ויכול לפדותן כעת כמו בלא הופקרו, לכן פודהו ע"פ שלשה כמה אדם רוצה לפדות בניכוי שכר הלקיטה בלבד, א"נ א"צ שלשה כיון ששכר הלקיטה מוגדר ואינו צריך השערה, ומשער כמה סל תלוש שוה ופודהו בפחות כשיעור שכר פועלים, מיהו נראה שפודהו במחובר כמו ברישא, שאין ראוי לפדות בתלוש בפחות מהמחיר.

והחילוק בין זה לרישא, דברישא שבעה"ב טרח בכל הגידול הרי הוא מרויח כל השבח של הפירות ורק היציאות מביתו, ובסיפא מרויח רק דמי היציאות של הלקיטה, ואומר כמה אדם רוצה לפדות בסלע בניכוי שכר פועלים בלי שבח, שאין מגיע לו רווחים, ומ"מ לא רצו שיפסיד ונותנים לו יציאות בלי שבח.

מיהו זה דוקא כשהיה "הכל מופקר" דהיינו שהוא זכה בפירות כעת כשהם גמורים, אבל אם הפקירן כשהיו בוסר וזכה בהם וגידלם וטרח בגידולם, דינו כברישא שמקבל את השבח.

פ"ה מ"ז והביכורים כו' רש"א הביכורים ניתנין לכהנים כתרומה, פי' ביכורים שהם ביד הבעלים ולא נתנם לכהן, וקמפלגי אם מבערם בכל מקום, כיון שגם הכהן צריך לבערם, או שנותנן לכהן כתרומה והכהן א"צ לבערם, אבל לא נתפרש האי ביכורים היכי דמי, אם לא הביאם לעזרה, הרי דינם שירקבו משעבר חנוכה כמ"ש בירושלמי ביכורים, ואם לא הפרישן עד חנוכה לא קדשי כמ"ש בירושלמי שם הובא בחזו"א לקוטים ס"ח סק"א ב', וא"כ משכח"ל רק כשהביאם לעזרה ולא נתנם לאנשי משמר, וכתב מרן זללה"ה שם דמדאוריתא יש לבעלים

במע"ש, שהרי אסור להשאיר אפי' משהו, כמבואר בירושלמי שאינו מתודה בשחרית מפני שעדיין רשאי לאכול, וש"מ שבשעת הוידוי אין להשאיר כלום, (ול"ד לשביעית דמשאירין מזון ג"ס ושייך לומר שתבשיל ג"כ מותר, והאמת שלא הוזכר היתר תבשיל בשביעית, רק ע"פ ט"ס בפי' הרא"ש, ואין זה ענין לפלוגתא דב"ש וב"ה דבמקום שמותר להשאיר ג"ס, גם ב"ש מודו ותבשיל כג"ס דמי ועו"ק שהרי יכול לחלל התבשיל על המעות, ויתחייב בביעור, ואיך אפשר לומר שהוא כמבוער), והרי פת ושמן רק משום תערובת דנו בה, ודכוותה יין ותבלין, דשמן ויין בעין אין מקום להזכירם, וממילא יש לפרש גם תבשיל בכה"ג, והדבר מובן דמיירי בתבשיל ירק של רביעית שנותנין בו יין ושמן של שנה ראשונה ושניה, דסתמא לא מיירי בתבשיל של ירק שנשאיר משלישית עד פסח של רביעית, ולא מיירי בדייסא, וכיון דמיירי בתערובת ע"כ הנדון משום ביטול, וע"ז אמרו בירושלמי דיין ושמן בתבשיל הוא ממוצע בין פת ושמן ליין ותבלין, שהוא ניכר יותר ולכן החמירו ב"ש, אבל ב"ה אמרו שהוא כמבוער.

פ"ה מ"ז מי שהיו לו פירות בזה"ז והגיעה שעת הביעור, משמע דבזמן הבית כו"ע מודו, ואפשר דבזמן הבית ימהר להביאם לירושלים ויאכלו ע"י ריבוי בנ"א, ולכן אין כאן נדון אם לבער ולשרוף הפירות או המעות, אבל בזה"ז שכבר ידוע כעת שילך לאיבוד, בזה ס"ל לב"ה שאין שום ענין לחללן על הכסף, וזהו שאמרו אחד שהן כסף ואחד שהן פירות כלומר מה תועלת בפדיון הרי אחד זה ואחד זה הרי הם הולכין לאיבוד, ולא אמרו לחלל על הכסף אלא כדי לשמור את המע"ש, ומודו ב"ה שרשאי לחללן על המעות ולאבד המעות, אע"פ שעושה כן שלא לצורך המעשר.

מה שהזכירו הר"ש והרא"ש ענין גניזה צ"ב, דכמו שמאבדין את הכסף מאבדין את הפירות, וזוהי כונת ב"ה בירושלמי אפי' מחללו מה מועיל, והמשך דברי הר"ש והרא"ש אינם מירושלמי אלא ביאור.

ומסתברא דלקוח אף לב"ש אין מחללין על הכסף, דלא מצינו לקוח שמצוה לחללו.

## סימן לט

## בענין יחוד בכלה שפ"נ

שאינן כאן חשש גמור ואפ"ה החמירו בשינת הלילה.

**הטעם שהחמירו בשינה טפי מכל יחוד, ובדין שלשה בלילה בשאר נשים, ואם איסור יחוד דכלה שפ"נ מדרבנן**

והטעם שהחמירו כאן בשינה טפי מכל יחוד, הוא מפני שהיא אשתו ואינו נתפס כגנב בקורבתו עמה, ולכן צריך שלא ישנו ביחד, שענין השמירה כאן אינו מועיל כבכל יחוד, דלא מירתת כ"כ, ולכן צריך להרחיקם מן הנסיון לגמרי, ומהא דמדמינן נדה לאבילות אע"פ שבעל, ש"מ שהטעם אחד מפני שהיא אשתו, ולפ"ז אין ללמוד מכאן להצריך שלשה בלילה בשאר נשים, שכאן זה דין מיוחד שאשתו היא, וכ"כ בבעה"נ מפני שהיא אשתו והיצה"ר מקטרג עליה, וע"ע להלן ד"ה לדעת הראב"ד, וכן לשון הרמב"ן דהחמירו בלילה שהוא זמן ביאה, ולא כתב דיש לחוש שירדמו, וזה מבואר כמש"כ שיש כאן חשש מיוחד בזמן ביאה ולא משום שמירה דשמא ירדם השומר.

ומרן זללה"ה באה"ע סל"ד סק"ג הוכיח מהא דשרי הראב"ד איסור יחוד ביום, ש"מ שאיסור יחוד דכלה שפ"נ מדרבנן, אבל מדאוריתא קרינן גם בה סוגה בשושנים, והכי מסתברא דתקיף יצריה סברא מחודשת היא, ואין להוציא אופן זה מכלל קרא דסוגה בשושנים, ולכן לא החמירו ביחוד ביום לדעת הראב"ד והרמב"ן [הרמב"ן כ"כ רק באבילות] שלא רצו להכביד על החתן והכלה שיאסרו בייחוד, אבל בלילה שפיר הרחיקו אותם מן הנסיון, כיון

כתובות ד' א' וכן מי שפירסה אשתו נדה הוא ישר כו', בפלוגתת הראשונים בדין ייחוד ביום

א. כתובות ד' א' וכן מי שפירסה אשתו נדה הוא ישר בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, [ברישא דבריתא קתני ואשתו ישנה וכאן קתני והיא ישנה, ויתכן שזה מרמז דדוקא כשלא בעל כדאמרינן בגמ', ויש לדחות שכאן הוזכרה אשתו ברישא לכן סיימו והיא], דעת הראב"ד בבעה"נ דיחוד ביום מותר, והרמב"ן העתיק דבריו לענין אבילות בתוה"א [אות נ"ט] וסיים וכבר הורה זקן, ובהלכות נדה פ"ח הי"ב כתב הכלה שנכנסה לחופה ולא נבעלה ופרסה נדה אסורה להתייחד עם בעלה אלא הוא ישר בין אנשים ואשתו ישנה בין הנשים, כאן לא הזכיר היתירו של הראב"ד להתייחד ביום, וכנראה סמך עליו באבילות דרבנן ולא בנדה דאוריתא, דבגמ' אין מקום לחלק ביניהם כיון שנשנו בלשון שוה, והרז"ה בהשגות שם וכן הרא"ש במו"ק פ"ג חלקו על ההיתר של ייחוד ביום, והטור סי' קצ"ב כתב כלשון הרמב"ן, וכ"נ ברשב"א.

**ובאמת** לשון הברייתא סתום דהו"ל למיתני אסורה להתייחד עמו, ובלילה הוא ישר כו', והיה אפשר לומר דסמך התנא שנלמד ק"ו ממה שהחמירו בלילה טפי מכל יחוד, ולכן כ"ש דאסור יחוד גמור ביום, אבל ממה שהתירו שאר קריבות והרא"ש והטור מודים בזה, קשה לומר שזה ק"ו ממה שהחמירו בלילה, שהרי הקלו באבילות טפי מנדה, ואפ"ה החמירו בלילה, והרמב"ן מודה להיתר יחוד, אבל בהיתר חו"נ הוא מסיים שכ"ה דעת הראב"ד, ולא כתב דעתו בזה, ועכ"פ מדבריהם למדנו שביאור הדברים

שהיא אשתו והזמן ארוך והוא זמן ביאה, וכ"ג ממה שהשוו חתן באבלות לחתן שפירסה נדה, ש"מ שהם סברות מחודשות מדרבנן להרחקה בעלמא, ומסתברא שמעיקרא תיקנו כן בחתן שפירסה אשתו נדה, ואח"כ השוו לזה המאורע של אבל שהקדים ימי המשתה לאבילות.

### בגדר האיסור לדעת הראב"ד

ב. לדעת הראב"ד שיחוד ביום מותר, ורק בשינה תיקנו שלא ישנו יחד, א"כ לא באו לבאר כאן כמה שומרים צריך, אלא לומר דאע"פ שמתייחדים כל היום, אבל לא ישנו יחד, אלא יפרדו כל אחד למקומו בשינה, ולא נחתו לאפוקי שינה ע"י שומרים, דדוקא להסוברים שיחוד אסור גם ביום א"כ חידשו כאן דינים בשינה, אבל אם אין איסור יחוד ביום ובאבילות אף שאר קריבות מותרין, א"כ עיקר תוכן הדברים שרק שינה אסורם ביחד, מיהו הראב"ד גופיה פי' שהחמירו כאן טפי מכל יחוד, והרא"ש השווה לילה ליום, אבל אם נקטינן באבילות דשאר קריבות (ואפי' חו"ג) מותרין הרי שהקלו כאן טפי מכל הנשים, א"כ מתפרש בלשון הוא ישן כו' שרק זה מה שאסרו, ולא חיפשו פתרונות לשינה ע"י שומרים, שתוכן הדברים שמותרין בכל דבר, ורק שינה הצריכו שישן כל אחד במקומו.

לענין הלכה קי"ל כהראב"ד דבעינן הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, ואם ישנים בדירה אחת וכל אחד בחדר נפרד, אם אין דיוורים אחרים פשיטא דאסור, שזה יחוד גמור וכ"כ מרן זללה"ה שם סק"ה, מיהו אם יש שני שומרים בחדר שלישי והחדרים פתוחים יש מקום להקל, דכיון שאינם בגדר יחוד כעת, לא חיישינן שמא יתייחדו דלענין זה מהני השומרים.

אבל אם שניהם ישנים בחדר אחד והדלת פתוחה, ויש שני שומרים בחדר אחר יש להחמיר,

דהא כאן לא מהני שומרים כביחוד דעלמא, רק בעינן שלא ישנו יחד, והוי עובדא שמרן זללה"ה התיר ייחוד בכה"ג שיהיו עוד זוג באותה דירה בחדר אחר, ויש שהעיר שבאותה עובדא היה מקום להתיר יחוד ע"פ התרועה"ד ורק לרווחא דמילתא הצריך מרן ז"ל שמירה זו, והדבר צריך בירור לפי שהורגלו להקל באופן זה, שוב נתבאר עוד בזה להלן אחר המכתב.

ונראה דלכתחלה לא ישנו בחדר אחד, והחתן ישן בחדר אחר או בפרוזדור, ואם א"א בענין זה, והדלת פתוחה לרווחה באופן שרואים אותם מבחוץ, אם השומר יושב במקום שרואה אותן יש מקום להקל.

- מכתב -

ג. יש שלושה פירושים בביאור הוא ישן בין האנשים כו'.

א'. פי' הרז"ה והרא"ש שתוכן משפט זה כל אותן הימים הרי הם אסורים בייחוד כשאר נשים האסורות, ולא חמירי מיניהו, וכל שמירה שמועילה בייחוד דעלמא מועילה גם בהם.

ב. פי' הראב"ד שהחמירו כאן בדיני יחוד בלילה, והצריכו שתי שמירות, וענין השמירות הוא שאם הוא ישן בין האנשים יש לחוש שהוא יפרוש ויכנס אצלה שהיא יחידה, ולכן צריך שגם היא תהא בין הנשים וזה בדירה אחת, - וחידש הראב"ד שהחמירו בלילה ולא אסרו ייחוד ביום, וזה מחודש מנלן להקל ביום, הרי בגמ' רק החמירו ביחוד הלילה טפי מבעלמא.

ג. ע"ד פי' הראב"ד, דכיון שלא אמרו בגמ' שאסורין בייחוד, ותניא סתמא נוהג משתה ואבלות, משמע שאין כאן איסור ייחוד דעלמא, דסו"ס אשתו היא ומדאורייתא ייחוד אשתו נדה מותר, וכ"ש אבילות, והתירו לשמוח עמה בהיתר ייחוד, ולא חששו ליצה"ר כעריות דעלמא

הוא נזהר כעריות דעלמא, שהוא נתפס כגנב כלפי השמירה, מ"מ הדבר צריך ראייה.

**ובאמת מעיקרא** סברנו ג"כ בפשיטות כהרא"ש שאין להתיר יחוד ביום, שהרי מצינו כאן רק חומרא טפי, והכי נקטינן לדינא לאסור יחוד ביום, אבל מדברי הרמב"ן שקיבל דברי הראב"ד לדינא, למדנו לדייק שאין לנו בגמ' אלא איסור שינה יחד, מדלא הזכירו בפשיטות אסורין בייחוד, [ומה"ט נראה שחדר היחוד המקובל לחתן וכלה מעיקר הדין דינו כיום, כיון שאינו מקום שינה ולא בזמן לילה לחוד תליא מילתא, ולמעשה מקילין בחדר סגור ואינו נעול], וכיון דמדאורייתא הכל שרי אין לנו להחמיר בחתן טפי מהמובן באבילות, [ויש להתיר לו להתייחד עם אשתו עד זמן השינה], דהיינו ששם כל האיסור מחודש דלא תקיף יצריה שכבר בעל, אלא חששו מפני שמזלזל בזה, ואין לנו להקל אלא באופן שהם כישנים בנפרד, דכיון שמובן שרק זה אסרו בגמ' יש ללמוד הדברים ככתבן, ולא עיינתי היטב בלשונות הראב"ד, דמשמע דמפרש גדרי שמירה כעין של ייחוד, אבל לשון הרמב"ן שכתב דאסור בלילה שהוא זמן של ביאה מוכיח שאין הענין משום שירדם ואינו שומר, אלא שהוא זמן ביאה כלומר כיון שישנים יחד זמן ממושך יש לחוש יותר כיון שהוא זמן ביאה.

**לשון** בין האנשים אינו מתפרש שני אנשים, שלא אמרו ישן עם אנשים אלא בין האנשים דהיינו המקום המיוחד לאנשים, ואין טעם לומר לשון יחיד בכה"ג.

**לדינא** מחמירין גם כהרז"ה והרא"ש, אבל אין הכרע דנקטינן שזהו פי' הגמ', ואדרבה מדלא אמרו בפשיטות אסורין בייחוד נראה כהראב"ד, והסכים עמו הרמב"ן באבילות, אבל בהלכות נדה כתב דאסורין להתייחד אלא הוא

דסו"ס אשתו היא, אבל לענין שינה יחד החמירו להפרידם מפני שעלול לזלזל בזה, וכן בחתן שלא בעל דתקיף יצריה.

**ולפ"ז** אין כאן הוראות חדשות בהלכות ייחוד בלילה, או בחתן, אלא שיעור הלשון כל אותן הימים מותרין בכל דבר באבלות כהראב"ד, אבל לענין שינה לא ישנו יחד, אלא יהיו בחדרים נפרדים זה מזה.

**ועכשיו** יש לדון מסברא מה הדין בדאיכא שומרים אם מהני כמו הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים, ואפשר לומר דכיון דייחוד זה קיל משאר איסורי יחוד, דהא ביום שרי, אין מקום להחמיר כאן יותר משאר ייחוד, (וכדעת הרז"ה והרא"ש), ואף להאוסרים ביום, הרי ייחוד דאבלות ודאי קיל, ואין לחדש כאן טפי מאיסור יחוד דאורייתא.

**מיהו** כיון שנחתו כאן בגמ' לחשש חדש, דנהי דאיסור ייחוד ליכא, אבל יש למנוע שלא ישנו יחד, והפרידום לשני בתים או חדרים, יש לדון האם ברשותנו להתיר בשמירה פחותה מזו, דכנגד הקולא שיש כאן דמדאורייתא שריא, יש כאן גם חומרא שאינו נתפס כגנב ולא מירתת כ"כ, דסו"ס אשתו היא, והקורבה עמה בכל הענינים מותרת, ובאבלות התיר הראב"ד אף חו"נ, ויש לנו להשוותם לענין קולא דשומרים, דהיינו שאם הדבר מובן שאשה המותרת בחו"נ אין השומרים שבחדר אחר מצילין אותן כשישנים יחד בחדר בפ"ע, ה"ה שאינם מצילין בחתן.

**והראב"ד** הזכיר סברא שהיא אשתו והיצר מקטרג עליה, דהיינו שאינם רואים ד"ז כפשע גדול כלפי הבריות שהרי לקח משלו, ולא גנב מאחרים, ומה"ט אין השמירה מרתיעה אותו כ"כ, ואינה מסלקת קטרוג היצה"ר, מיהו י"ל שאם מינו עליו שומרים מיוחדים לכך, הרי

ישן כו', ולשון זה מתפרש דאפי' ביום אסורין, ולא רצה לסמוך להקל בנדה דאוריתא.

כ"ז שאין הולכין לישן אפשר להקל אפי' בלילה בכל שני שומרים כמו בכל יחוד, אע"פ שהרמב"ן הזכיר דלילה זמן בעילה, מ"מ יש לצרף להקל דדוקא בשהולכים לישן.

- עד כאן -

### בדעת החזו"א והעולה בזה לדינא

ד. שוב הערוננו בדחזו"א שם סק"ג כתב דכיון שהנדון בדרבנן הנוהגים להקל כהרא"ש יש לזה מקום, ומשמע בדבריו דבשני שומרים שפיר דמי כדין יחוד, ואין כאן חומרא נוספת מפני שזו אשתו, דהא לא קי"ל כהראב"ד להצריך שני שומרים לכל אחד, ונשאר רק דין לילה דבעינן שנים שמא ירדם, [וכמדומה דש"פ לא קים להו ד"ז בלילה], (שו"ר שכבר כתבנו בזה בקדושין סכ"ו ס"ק י"ב עי"ש שהערנו ע"ד מרן זללה"ה דנקט שהרא"ש מודה לדין דלילה צריך שלשה בכל יחוד, ועי"ש עוד בארוכה בכל זה ולע"כ).

ולפ"ז מסתברא שמה שהקיל מרן זללה"ה בדירה אחת בשני שומרים, היינו מפני שסבר

דלא חיישינן להראב"ד להחמיר כאן טפי מיחוד דעלמא, ובעינן שנים כדין לילה, וסבר שזה בכלל המנהג של הרמ"א דבקטן וקטנה סגי, וה"ה גדולים.

ובאמת רבים הסוברים כהרז"ה והרא"ש והטור ה"ה הסה"ת והסמ"ג והמרדכי שכתבו דבשומר אחד סגי כדין יחוד, וכ"ה סתמות לשון רש"י והר"ן שביארו הטעם דהוא ישן משום איסור יחוד, ובפשוטו כל הפוסקים האלו לא ס"ל כלל דבלילה בעינן שלשה ביחוד דעלמא שזה למד הראב"ד משמעתיך לשיטתו בשם י"א והסכים עמהם, ולפוסקים הנ"ל שלא הוזכר כאן דין מיוחד, חזר הדין ככל יחוד, וסגי בשומר אחד גם בלילה, והרמב"ן ג"כ לא הזכיר טעמא שהשומר ירדם אלא משום דלילה זמן בעילה הוא.

ולהאמור אע"פ שיש לדון בסוגית הגמ' כמשנ"ת לעיל, מ"מ כיון שהנדון בדרבנן קיימת הוראת מרן זללה"ה להתיר זוג שישן באותה דירה עם החתן והכלה, ויש להזהר שתהיה הדלת פתוחה, באופן שמי שעובר בפרוזדור רואה אותם.

## סימן מ

## בענין שמות בגיטין

**גיטין ל"ד ב' מתני' בראשונה היה משנה כו' איש פלוני כו' ובדברי הירושלמי**

א. גיטין ל"ד ב' מתני' בראשונה היה משנה שמו ושמה כו', לשון המשנה סתום, למה היה משנה, ובשלמא אי קאי אמתני' דהשולח גט לאשתו, הדבר מובן שיש כאן שני מקומות שגורמין שינוי, וצריך תקנת ר"ג למנוע הקלקול, אבל אם האדם נמצא כאן ואשתו עמו וגירשה בשמו ושמה של המקום החדש, למה קוראין לזה משנה שמו ושמה, ועוד דשם עירו ושם עירה אינו מתפרש בשינוי השם של אותה העיר שזה דבר שאינו מצוי כלל, ולמה יעשה כן, וא"כ כששניהם באותה העיר לא שייך שינוי שם העיר, אלא שאם בא מירושלים לבבל וקורא עצמו יוחנן מנהרדעא ושולח הגט לירושלים, זהו שינוי שם עירו, ולכן סתמות המשנה מתיישבת בשולח גט לעיר אחרת שאשתו שם.

שם התקין ר"ג הזקן שיהא כותב איש פלוני, לשון זה משמע שכותב את השם העיקרי הידוע, ורומז לשמות אחרים בלשון וכל שום, ויש לעי' מה נקרא שמו העיקרי, ולשון הברייאא משמע שהשם שהי' לו בעירו קודם שברח זהו הנקרא שמו, דקתני שמו יוסף וקוראין לו יוחנן, דהיינו שבבבל קוראין לו יוחנן, ואינו עיקר שמו, וכיון שכותב שמו המקורי הראשון, יכול לרמוז שמות הנוספים בלשון וכל שם שיש לי, ופירש הרמב"ן שזהו שדייקו בירושלמי על לשון המשנה איש פלוני ומפרש שכותב אני פלוני, ולכאורה היה נראה ביאור הדברים דאדם שכותב על עצמו אני פלוני, הרי הוא כותב עיקר שמו, אבל אחר שכותב איש פלוני הרי הוא

כותב לפי הידוע שקוראין לו, ועדיין יכול לכתוב שמו במקום החדש שהוא הנקרא אצלו איש פלוני, מיהו הרמב"ן פי' דאתא לאפוקי שא"צ לכתוב בפירוש כל השמות החדשים שיש לו, שזה ג"כ יביא מכשול בשינוי השם, שאין ידוע שיש לו שמות כאלו, אבל אם כותב רק השם המקורי הידוע, וסותם שאר השמות לא יצא מזה מכשול, ונראה כונתו דבלשון איש פלוני שייך לפרש שיכתוב בהדיא השמות שיש לפלוני אבל כשאומר אני וכל שם שיש לי, לא שייך לפרשו שיכתוב השמות, שהרי הוא מדבר על עצמו ואומר וכל שם שיש לי, וש"מ שכותב בלשון זה ממש, וע"ע סק"ג.

ודין המשנה באדם שברח מא"י לבבל ואשתו נשארה בא"י ושולח לה גט, ושמו שבא"י עיקר, ושמו שבבל נוסף לו מפני שרוצה שלא יכירוהו, אבל מי שיש לו שתי נשים אחת ביהודה ואחת בגליל, ויש לו שני שמות, הרי שינוי זה אינו מפני שהראשון עיקר, אלא קובע לעצמו שני שמות שלא יזכר אצל אשה זו שמו שיש לו אצל האשה השניה, ובכה"ג שני השמות עיקריים, וכשמגרש אשתו שביהודה צריך לכתוב שמו שביהודה ולרבות שמו שבגליל בוכל שם שיש לי [בגליל], וכשמגרש זו שבגליל כותב שמו של גליל עיקר, ושמו שביהודה מתרבה בוכל שם, וזהו שאמרו בירושלמי יותר מכאן אמרו היו לו שתי נשים כו', דאע"פ ששני השמות עיקריים מ"מ אם שינה משמו שבמקום הנתינה אינה מגורשת.

## בביאור התקנה לכתוב וכל שום

ב. שם איש פלוני וכל שום שיש לו, דכיון שמרמז בגט שיש לו עוד שמות יחקרו אחר



### שם מפני תיקון העולם

שם מפני תיקון העולם, לכאורה ענין התיקון שכאשר תבא לינשא בעיר שמכירין אותו בשם יוחנן ובגט כתוב יוסף, יאמרו שאין זה גיטה, אבל כאשר כתוב וכל שם שיש לו, ידעו שיש לו שני שמות, והיא נתגרשה במקום ששמו יוסף, ולפ"ז אם כותבין בכל הגיטין וכל שם שיש לו, בטלה התועלת שהרי מזה שכתוב וכל שם, אין ראוי שיש לו שם אחר כלל, ואפשר דמ"מ אם תטעון כך יקבלו דבריה, מאחר שנחתו לפרט בגיטין ענין שני שמות.

### שם אמר רב אשי והוא דאתחזק בתרי שמי

שם אמר רב אשי והוא דאתחזק בתרי שמי, אם אין לו שני שמות א"צ להזכיר שלא יכתוב, אלא אע"פ שיש לו שני שמות אם אין הדבר מוחזק וידוע כאן אינו מחויב לכתוב וכל שם שיש לו, ויש לעי' אם שולח הגט למקום שידוע שיש לו שני שמות איך תתגרש בו, כגון שגירש אשתו שביהודה בשמו שבגליל, מאי מהני שבגליל אין ידוע שיש לו שם אחר ביהודה, ואם מגרשה בשמו שביהודה, למה יפסל מפני שמו שבגליל, ולכאורה נראה דמיירי במגרשה בשמו שביהודה, ואפ"ה אם שלחו מהגליל חייב לכתוב גם שמו שבגליל, כיון שאתחזק שם בתרי שמי, ואפי' אין ידוע שיש לו שם אחר ביהודה, הרי מיירי כשכותב שמו שביהודה, וזה מחזיקו בתרי שמי, וא"כ הנדון ביצא למקום אחר ומגרשה בשמו שבאותו מקום והוא שוה לשמו במקום הנתינה, דהו"ל כבא בעצמו ליהודה ומגרשה בשמו שביהודה שא"צ לכתוב שמו שבגליל, א"נ במגרשה בעצמו במקום השלישי, שא"צ להזכיר שם של מקו"א שלא הוחזק בו כאן.

### שם אמרי נהרדעי מרים וכל שום כו'

ג. שם ההיא דהו קרו לה מרים ופורתא שרה אמרי נהרדעי מרים וכל שום שיש לה

הדברים וימצאו שבאמת יש לו שם אחר במקום פלוני, מיהו משמע שמגרש בכח שאר השמות ג"כ, ויש לעי' מה תועלת יש לשם שאינו מפורש מהו, הרי עיקר השם הוא לדעת מי המגרש, וכשכותב כל שם שיש לי לא נודע כלום, והלשון משמע שהוא מגרש גם בכח השמות הנוספים.

ולכאורה נראה דשני שמות בבת אחת הם תרתי דסתרי, וזהו מה ששאלו את ר"ג איך מגרשין נשותיהם, ולא סברו בגמ' לכתוב דמתקרי שזה נאמר רק כשבאותו מקום מכנים אותו בשם זה, אבל מי ששמו יוסף בא"י, וברח לבבל ושמו שם יוחנן, לא שייך לומר דמתקרי, ולא להזכיר שני השמות יחד, שד"ז אינו נכון בשום מקום, ולכן תיקן ר"ג שיכתבו וכל שם שיש לו במקום אחר, ולא רצו להזכיר השם השני בהדיא, כיון שיצטרכו להוכיח שזה שמו שם, ובמקום שקורין לו יוסף אין מצויין עדים לידע מה שמו בבבל, ולכן עדיף לכתוב וכל שם שיש לו במקו"א.

### בענין שם של מקום הנתינה

ולענין אם כותבין שם של מקום הנתינה או מקום הכתיבה, פשטות הדברים דאזלינן בתר מקום הנתינה, אבל לשון המשנה מתפרש איש פלוני הידוע במקום זה, וכל שם שיש לו במקו"א, דהיינו שאין מבואר במשנה דאיש פלוני זהו שמו המקורי בא"י, אלא בכל מקום לפי מה שהוא ידוע שם באותו שם, ולכן אם מגרש בבבל כותבין שמו של בבל, וכל שם שיש לו בא"י, וכשמגרש בארץ ישראל כותב שמו של א"י וכל שם שיש לו בבבל, ובזה מיושב שלא ביאר התנא איזה שם כותבין בפירוש, כיון שאין זה מוחלט ותלוי במקום שמגרש בו.

בקושיות הרמב"ן לפר"ת ובדברי הרשב"א ע"ז עמש"כ סק"ג.

פוסלין בכתב איפכא, ומ"מ מסקנת האחרונים דכשר, וקודם נתניה יכתוב גט אחר כ"כ הב"ש והסכים עמו החזו"א סי' צ"ד ס"ק ט"ז, אבל נקט שלא לכתוב שני גיטין בשביל זה, אבל אם כתב שם הטפל וכלל העיקר בוכל שם שיש לו נקטו לדינא דפסול, וע"ע סק"ה.

### ברשב"א על קושיות הרמב"ן בדברי ר"ת שכותבים כל שום בפרטות

הרשב"א הביא קושית הרמב"ן על פי' ר"ת שכותב מרים דמתקריא שרה, דא"כ גם שרה דמתקריא מרים כשר, והרשב"א גופיה הביא בשם ר"ת דנהרדעא לכתחלה הוא דאמרי, ואמנם כונתו שם בדיעבד כשר שרה לחוד, אבל ודאי דאי נהרדעי מיירו בלכתחלה אין כונתם שאם יכתוב שרה דמתקריא מרים שיהא פסול, שהרי הם עוסקין בלכתחלה, ועיקר סברת הרשב"א שכשאר שני השמות כתובין בהדיא בלשון דמתקריא גרע מלא כתב כלל קשה טובא, ופשטות הגמ' שצריך לכתוב דמתקריא, ובכתב שרה לחוד פסול, ולכן צ"ל דמודה הרשב"א שכשר בדיעבד בשרה דמתקריא מרים, ודעת ש"פ שרק זה כשר אבל שרה לחוד פסול ודלא כהרשב"א.

עוד הביא הרשב"א קושית הרמב"ן על ר"ת מ"ט קתני איש פלוני וכל שום שיש לו, ליתני שיהא כותב כל שום שיש לו בלי תיבות איש פלוני, דאז מתפרש שכותב כל השמות, והרשב"א כנראה הבין שקושית הרמב"ן רק על הוא"ו של וכל, דליתני איש פלוני כל שום שיש לו, אבל לא ס"ד שקושיתו לדלג תיבות איש פלוני דמשמע ליה דוכל שום קאי על דמתקרי, ולא על עיקר השם, והשמיענו התנא לכתוב שם העיקר בסתמא ושאר שמות בדמתקרי, ולכן לא השמיט תיבות איש פלוני, ומ"מ קושית הרמב"ן עיקר.

כו', כאן מוכח שאין מפרשים השם השני בגט, דהא ידעינן שהשם שרה, והו"ל למימר מרים דמתקריא שרה, וגם לכתוב דמתקריא שרה אינו מדויק דמשמע שזה עיקר חניכתה, אלא מרים דאיכא דקרו לה שרה, ואין לומר שבאו לפרש בלשון המשנה, כיון דבמתני' לא מיירי בכה"ג דקרו לה שני השמות באותו מקום, ומוכח מזה כמש"כ לעיל שבדוקא אין כותבין שני השמות בגט, אלא שם העיקרי והשאר בלשון סתם וכל שם שיש לה, ומשמע שבדוקא לא רצו לפרש השם השני שיצטרכו להוכיח שכן הוא בבירור, רק פירשו רמז לשם נוסף שלא יוציאו לעז המכירין אותה בשם השני, אבל לא יצטרכו להוכיח גם את השם השני שהיא נקראת כך.

יש לעי' לא כתב וכל שם שיש לה מאי, ובפשוטו בכתב רק מרים הגט כשר דלא גרע מחניכתה לחוד, ובכתב רק שרה פסול, שאין זה שמה ולא חניכתה, וזה פשוט לגמ' שצריך לכתוב כאן וכל שם שיש לה, ואם כתב שרה וכל שם שיש לה י"ל דכשר בדיעבד, אם נימא דנהרדעי רק לכתחלה אמרו כן, אבל אין להכשיר בלא ראי' מפורשת, וכ"כ בשו"ע סי' קכ"ט ס"ב דפסול, ואם כתב מרים דמתקריא שרה כשר, אלא שאין זה מדויק דהו"ל למיכתב דאיכא דקרו לה שרה, ואם כתב שרה דמתקריא מרים כתב הרמב"ן דכשר, [נאפשר דכונתו שלכתחלה אפשר לכתוב כן, ולפ"ז י"ל דשרה וכל שם שיש לה כשר בדיעבד, אבל פשטות הרמב"ן דפסול], ולדעת ר"ת היינו דאמרי נהרדעי שלא לעשות כן, ומ"מ אין לפסול בזה, דכיון שהזכיר שני השמות אע"פ שאמר על העיקר טפל ועל הטפל עיקר אין זה שינוי הפוסל, כיון דסו"ס כתב שני השמות, ובשו"ע שם כתב שאין הפרש איזה כותב ראשון, וכתב הב"ש סק"ד דלכתחלה כותב מרים דמתקריא שרה, שזהו פי' הגמ' לדעת ר"ת, ועפ"ת סק"ו דיש

לקרות ע"ש אבותם ועשו צירופים של כמה שמות, אבל בדורות הראשונים לא היו קורין בברית שני שמות, [אלא א"כ הם מענין אחד כמו יעקב ישראל], ומה שמצינו שני שמות זה משינוי המקומות, או שיש שהורגלו לקרותו בשם אחר ע"י מאורע וכיו"ב, כמו ההיא דפורתא שרה, ונתבאר דנינים אלו לקמן בשו"ע סי' ד ט"ו.

ובעת ראיתי בהקדמת טיב גיטין שבדורות שלפניו לא נמצא מי שקראו לו בשעת מילתו בשני שמות כי אם אחד מיני אלף, והביא שבנחלת שבעה שהיה בזמן הב"ש כתב שהוא הכיר אחד שהיה נקרא בשני שמות, וכתב שמהרש"א וברכת הזבח מחמת חולי הוסיפו להם שם וכתב שלכן לא דיברו הפוסקים בענין כזה כלל, וסיים שעתה רבו מאד שמות כפולים כו', ועי' מש"כ סקט"ז בהוספה ובסקכ"ו.

מיהו מצינו בתוספתא קדושין פ"ב ה"ב הובא ברמב"ם פ"ח מאישות ה"ג שו"ע סל"ח סל"ג ע"מ ששמי יוסף ונמצא שמו יוסף ושמעון מקודשת ע"מ שאין שמי אלא יוסף ונמצא יוסף ושמעון אינה מקודשת, הרי שהי' מושג של שני שמות יחד, שו"ר דע"כ התוספתא מיירי בשני מקומות, דקתני נמצא בן עיר ובן כרך, ומה שייך להיות שניהם כאחת, וע"כ הכונה שיש לו שני בתים והוא דר בעיר ולפעמים בכרך, וכן בשם ובורסקי שעובד פעמים בזה ופעמים בזה, ודכוותה יוסף ושמעון היינו בשני מקומות, דכיון שכשיבא לעיר השניה יקראו שמו שמעון, הו"ל שינוי השם ולא מהני לה מה שבעיר אחת שמו יוסף, ולפ"ז חזרנו לכלל הידוע שאין מושג של שני שמות כאחת, נולפ"ז אפשר שאם קורין לו יוסף שמעון בב"א הרי היא מקודשת, או שתלוי איך קורין לו בנ"א.

שם בהגה וכ"ש אם כתב עיקר השם לבד דכשר, יש לעי' מאי כ"ש הרי בחניכתו מיירי

ל"ה א' אחא בר הידיא דמתקרי איה מרי

ד. ל"ה א' שלחו מתם איך פלוניתא בת פלוני קבילת גיטא מן ידא דאחא בר הידיא דמתקרי איה מרי, הזכירו בגמ' שם האיש מפני שאמרו בו דמתקרי איה מרי, ואמרו זה לסימן שלא יאמרו שאין מכירין את אחא בר הידיא, א"נ כיון שבאין לגבות מנכסי המת הוצרכו לברר יפה, דשמא גם למת היה כינוי דומה לזה, ובפשוטו לא נכתב כינוי זה בגט, שהרי כתבו את עיקר שמו, וא"צ להוסיף כינויו כלל, וכ"ז בכינוי גמור שבאותו מקום יש לו שמו העיקרי, וכינויו על שם שהיה אדון ידוע, ולא שייך שם לומר וכל שם שיש לו, וכבר כתבנו לעיל שאין לכתוב דמתקרי על שם שאינו נקרא במקום זה ורק בכינוי שבאותו מקום נופל לשון דמתקרי.

ויש לתמוה איך מכשירין בכתב שמו שביהודה יוסף ועל שמו שבגליל כתב שמתקרי יוחנן, והיכי מהני הרי ביהודה לא מתקרי יוחנן, ובגליל לא מתקרי יוסף, ובגמ' אמרו כן על כינוי שנקרא כן באותו מקום, אבל אם כותב ביהודה על שמו שבגליל הרי הוא כותב שקר, דלא מתקרי הכי, ולכאורה אין להכשיר אלא אם יכתוב דמתקרי יוחנן בגליל, ולא דמתקרי סתם, ועי' לקמן סק"ו

שו"ע סי' קכ"ט ס"א

ה. שו"ע סי' קכ"ט ס"א ואם יש לאחד מהם שני שמות כו', שני שמות שהוזכרו כאן היינו כשהם סותרין זא"ז, שיש קוראין לו יוסף ויש יוחנן, אבל מי שקראו לו בברית שני שמות, הרי שניהם קיימים וכותבין שניהם, ולא כותבים דמתקרי, ואף אם בנ"א רגילין לקצר ולהזכיר רק שם אחד מהם, לא חשיב השם השני פורתא עי"ז, כיון שכולם מכירין את שניהם, ואין לנו בגמ' אלא שאלו שקורין לה שרה אין מכירין שם מרים כלל, שלא נהגו בזמנם בשני שמות לאדם אחד, שזה דבר שנתחדש בדורות האחרונים שהורגלו

בזה וכל שום בפשיטות, א"כ נקטו שג"ז בכלל תקנת ר"ג, ומנלן להכשיר בדיעבד וכ"כ הרמב"ן דפסול והביא י"א דכשר בדיעבד ושכ"כ ר"ת, אבל קשה איך סתמו כאן דכשר, ובפ"ת סק"ה הביא בשם גט פשוט להחמיר לחוש לקצת מפרשים בדעת הרמב"ם ולריא"ז, ולא הביא שכ"כ הרמב"ן בפשטות הגמ', ואמנם בסברא י"ל דכיון שבמקום זה רובא קוראין לה מרים ליכא למיחש ללעז, ולא אמרו למיחש ללעז אלא בשתי עיירות שבכל אחת מכירין רק את השם האחד, אבל כיון שבגמ' פשוט שגם בזה כותבין וכל שם שיש לה, צריך ראי' לומר שכאן זה רק לכתחלה.

שו"ר בספר מרן זללה"ה סי' צ"ד סק"ז שכתב ואם כתבו שם העיקר לחוד נראה להקל דיעבד, כיון שהוא כשר לדעת תו' והרא"ש והרשב"א והר"ן והטור ולא מצינו חולק בזה [צ"ע כונתו דהרמב"ן וריא"ז חולקין, ותו' והרא"ש והרשב"א והטור מכשירין גם בשם הטפל לחוד, ובזה נדחו דבריהם מהלכה, וקשה להסתייע מסברתם לשם עיקר לחוד, כיון שבגמ' הצריכו בזה וכל שם והר"ן כתב בזה בלשון אפשר דכשר], וסיים ולא מצינו חילוק בין שם טפל במקו"א לשם טפל במקומו, ובזה נסתייע מהירושלמי ומשו"ע סי"ב, וג"ז צ"ע שהרי הרמב"ן כתב בהדיא דביש לו שם במקום אחר בדיעבד מגורשת, ומיהו אם קורין אותו באותו מקום בשם אחר אע"פ שהוא מיעוט כמעשה דמרים אם לא כתב וכל שום מעכב אפי' בדיעבד, וי"מ אף זו לכתחלה אבל בדיעבד מגורשת, וכן היה אומר ר"ת, עכ"ל, והפ"ת סק"א הביא בשם ג"פ להחמיר, וסיים הג"פ להכשיר במקום דחק כשא"א [בקל] להשיג גט אחר, ובזה שפיר יש להקל כיון שהגדון בדרבנן שמבטל תקנת וכל שום, ובספר אאמור"ר זללה"ה ס"ה סק"ל כתב דבמקום דליכא עיגון יש להחמיר כדעת רש"י

בדליכא שקוראין לו בשמו, אלא שכולן אע"פ שיודעין שמו האמיתי קוראין לו בחניכתו, [כלשון הטור ועוד חניכתו ידועה וניכרת בכל מקום והכל קורין אותו בה, אלא כשחותם בשטר או קורא בספר קורין אותו בשם המובהק כו'], אבל ברובא קוראין בשמו ופורתא בשם אחר ע"ז אמרו בגמ' לכתוב וכל שום שיש לו, ומנלן להכשיר בשם העיקר לחוד, ונראה כונתו דכ"ש בכתב השם ולא החניכה, ולא מיירי בגונא שיש לו שני שמות אלא שם וחניכה, וזהו שסיים ולכן אין להקפיד על הכינויים כל כך, ודין כתב רק שם אחד כתוב ברמ"א בסוף הסעיף.

לשון חניכה בבעל עצמו הוא כמו כינוי, [אבל סתם חניכה היינו בשם המשפחה, ואז כותב ראובן בן עזרא, ואפשר דמשכח"ל חניכתו שקורין לו בן עזרא בלבד, ע"ש אבי המשפחה, ואין עוד בני אדם שקוראין כן באותו מקום], והגאונים שכתבו וכל שום וחניכה דאית לי ולאבהתי ולאיתי, משמע לשון כינוי, שאין שייך שם חניכה למקום, דלשון חניכה כמו וירק את חניכיו, ומה שייך לומר כן על מקום, ועי' מגילה כ"ח א', וכ"כ ר"ח ובפיה"מ דחניכתו היינו כינויו, וזה ג"כ פי' ר"ת, ואמנם לשון חניכה אינו מיושב דהול"ל כינוי כמו כינויי נדרים אבל כך פי' הראשונים, ועי' לקמן סק"ז.

### בדין כתב רק השם טפל שנקרא בפי פורתא

שם לא כתב אלא שם האחד אפי' הוא שם הטפל וגירש בו כשר, יעוי' בב"ש סק"ג בשם האחרונים דבכתב שם הטפל פסול, מיהו בשם העיקר משמע דנקטינן שכשר, ויש לעי' כיון דבגמ' הזכירו בזה תקנת ר"ג לכתוב וכל שום דאית לה על הפורתא שרה, א"כ מנלן להכשיר בכתב רק מרים, הרי כשלא קיים תקנת ר"ג פסלינן בדיעבד, ואמנם י"ל שבפורתא רק באותה העיר ליכא תקנת ר"ג, אבל בגמ' הזכירו

וכן הכותבים וכל שום וחניכא דאית לי, אינו מתפרש דאית ליה, אלא טופס גיטין שוה לכולם שאם יש לו שם אחר הרי הוא מוזכר ג"כ בגט, ואמנם תקנת ר"ג הואי בדאית ליה שני שמות, אבל מאחר שנהגו כך הרי הלשון מתפרש שאם יש לו, מיהו הנוהגין ע"פ הרמ"א לכתוב השמות בפירושו, א"כ אין כותבין וכל שום כלל, ובשכתב וכל שום יש מקום לדון לדעת ר"ת, וכתב מרן זלה"ה בסי' צ"ד ס"ק ט"ו דהתו"ג בשם הט"ז פוסל, ומהרמ"א משמע דכשר, ונראה שהנדון רק לדעת ר"ת, אבל לבה"ג ורוב הראשונים לא חיישינן לזה שאין לו שמות אחרים, אף במקומות שנוהגין כהרמ"א, וגם ר"ת מודה דלאחר שהתקין כן בה"ג אין נפסל בזה כיון שיודעים שזו תקנה כללית שמשמעותה שאם ימצא שם כזה יהא כשר, כ"כ ר"ת, ומסתברא דאפי' לדידן שאין נוהגין בוכל שם, מ"מ אם נמצא כן בגט כולם יודעים שהכונה ללשון שתיקן בה"ג ורוב הראשונים, וזה כדעת הרמ"א שכתב מרן זלה"ה, וכהיום נוהגין לכתוב תמיד גם וכל שום וזה שפיר כשר להט"ז.

עיקר הדבר שפסק הרמ"א כר"ת נגד כל הפוסקים שהרי אף הרא"ש והטור הסכימו לנהוג כבה"ג וכ"ד הרמב"ם צ"ב, ויש לפרש דס"ל דמתקרי כשר לכל הדעות, לכן זה עדיף לצאת גם דעת ר"ת, ובדליכא שם אחר הרי לכו"ע א"צ לכתוב וכל שם שיש לו, ואדרבה לדעת ר"ת זה מגרע דמשמע שיש לו שם אחר.

#### במתני' כתב חניכתו וחניכתה כשר

ז. פ"ז ב' מתני' כתב חניכתו וחניכתה כשר, פי' ר"ח ור"ת שהכונה כינוי שנקרא בו בפי כולם, ולפ"ז אפשר שהמכנה שם לחבירו נאמר לגנאי, וחניכתו אינו לגנאי אלא כמו חניכת אבות שבגמ', ופשטות המשנה שלא כתב אלא חניכתו שאם כתב שמו וחניכת אבותיו א"כ העיקר חסר

והראב"ד וריא"ז והרי"ף והרמב"ם והרמ"ה דוכל שום מעכב בכל מקום, מיהו הזכיר אפשרות דבפורתא באותו מקום קיל טפי, שבקל יוכלו להוכיח מהרוב שכך שמו, [והרשב"א ג"כ מקיל מה"ט בשני שמות במקום אחד], אבל הרמב"ן החמיר בזה יותר.

נמצינו למידין דהיכא דרובא קרו מרים ופורתא שרה צריך לכתוב מרים וכל שם שיש לה, או מרים דאיכא דקרו לה שרה, ננוסח זה לא מצאתי, ורגילין לכתוב דמתקריא בכל גונא, וצ"ע], ואפי' בדיעבד יש לכתוב גט אחר, ובמקום הדחק יש להכשיר כמ"ש בפ"ת.

#### שם ברמ"א בלשון דמתקרי

ו. שם בהגה וי"א דאין לכתוב כל שום שיש לו, אלא אם יש לו שני שמות יכתוב פלוני דמתקרי פלוני וכן נוהגין ואין לשנות, בגמ' מצינו דמתקרי רק כשבאמת קורין לו כך במקום זה, [דלשון דמתקרי מתפרש שכך הוא נקרא בפי כל], אבל כשקוראין לו בשמו העיקרי אין נכון לומר דמתקרי על שם אחר שיש לו, [שבזה מתפרש דמתקרי שיש לו שם נוסף על עיקר שמו, ואין לנו בגמ' מקור לפרש כן לשון דמתקרי שקורין לו גם שם זה, מיהו בחו"ל שיש לו שם עברי ושם שקורין לו הגוים, בזה כתב הרמב"ן לכתוב דמתקרי, כיון שכך קוראין לו בשוק גם הישראלים, ושפיר שייך לומר בזה דמתקרי], וכדי לקיים שניהם, אם השמות הם בשני מקומות יש לכתוב ראובן דמתקרי בגליל שמעון, ואם מקצת קורין לו כך במקום זה יכתוב דאיכא דקרו ליה שמעון.

ולפי מה שנהגו לכתוב דמתקרי כמ"ש הרמ"א, נראה שמשנתנה משמעות לשון דמיתקרי, שאין משמעותו שכך הוא נקרא בפי כל, אלא שהוא נקרא גם בשם זה.

אבל כינוי ועיקר השם משמשיך יחד, וזו כונת תו' ל"ד ב' והרא"ש בזה.

### בדעת הרמב"ם אם חניכה כשר לכתחילה

ולאנתפרש דיוקן של הב"י מלשון הרמב"ם שכתב כלשון המשנה, הרי ודאי שכתבת חניכתו ולא שמו אינה הפשטות הראויה, כמו שאין לקראו לתורה בחניכה, אבל אין הכונה שהגירושין חלין בדיעבד ולכתחילה יש לכתוב גט אחר, והב"ש סק"א כתב דהרמב"ם מיירי באינה ניכרת לכל, ומרן זללה"ה בסי' צ"ד ס"ק ט"ז הקשה דא"כ זה כשם טפל שפסול להרמב"ם, [ויש לדון בזה כיון שהקוראין בחניכה מודים שזה רק כינוי ועיקר שמו כדעת המקצת שאינם מכירין את הכינוי, מסתברא שגובין בו כיון שאין מחלוקת ביניהם], ולכן ביאר כונת הב"ש כשרוב העולם מכירין בחניכה, ולכתחילה פסול מפני המיעוט, וכתב שזה דוחק, ובדאי דוחק לומר שהרמב"ם לא העתיק דין המשנה, ומנליה להרמב"ם שהמשנה הכשירה גם באין חניכתו ניכרת לכל, הרי התנא הוצרך להשמיענו גם בחניכה הניכרת לכל שהוא כשר, אבל יסוד הדיוק מהרמב"ם שהעתיק לשון המשנה אין משמעותו שזה פסול לכתחילה אלא שאין זו הדרך הראויה בפשטות, וכמשנ"ת לעיל דלא שייך לומר כותבין חניכתו כאילו שזוהי דרך נקיי הדעת אבל אם כתב הרי הגט כשר לכתחילה, ולא דוקא שכתב, אלא בכל מקום שיש צורך לכתוב החניכה שפיר כתבין לכתחילה.

### בדברי הרמב"ן באותם שיש להם שם ישראל

#### ושם דגוים

ח. כתב הרמב"ן דישאל שבח"ל שיש להם שמות כישראל שחותמין בהם ועולין לתורה, אבל בשוק קורין להם בשם שבשפת הגוים, כיון שהוחזק בשם הגוים ורובא דעלמא קרו ליה הכי צריך לכתוב שני השמות, דשניהם חשיבי עיקר, וצריך לכתוב אנא פלוני [שם

מן הספר דלא קתני כתב שמו וחניכת אביו כשר, ואין לדייק מלשון כתב כשר דהוי דיעבד, דאין הכונה שכשרותו של הגט רק בשעה"ד אלא לפי שהסדר הפשוט לכתוב שמו האמיתי, לכן שנינו שאם כתב רק חניכתו כשר, וכמה פעמים באותה משנה קתני כשר והכונה לכתחילה, ועי' תו' לעיל ד' א' ד"ה חתמו, [וענין נקיי הדעת היינו שכותבין רק המוכרח, וכמ"ש בירושלמי דסגי בחותם אני [עד] או שחותם סמ"ך כר"ח או חרותא כשמואל, יש בזה עדינות שלא לכתוב שמו, ולא לכתוב עד שזה ג"כ תואר מסוים, אבל בחניכתו א"א לפרש שכך היו נקיי הדעת עושין, דאי בגט אין זה מנהגן לגרש, וגם שם כינוי זה מאורע, וגם אין זו נקיות הדעת לכתוב כינוי ולא השם].

וסתמוות המשנה נראה שאינו כותב וכל שום דאית ליה, דאין ראוי לכתוב החניכה כשם עיקרי, והו"ל למיכתב חניכתו וגם השם העיקרי שלו [אפי' בלשון זו ממש בלי לפרשו בהדיא], אבל אין ראוי לסיים על הכינוי וכל שם שיש לו, כיון שעדיין לא הזכיר אפי' שם אחד שיש לו, וכיון שלא פירש התנא כלום וא"א לפרש דסמיק אמתני' דכל הגט שכותבין וכל שום, ממילא סתמו כפירושו שא"צ להוסיף כלום, וגם הסברא פשוט דחניכה היינו כינוי שכולם קורין לו כך, אלא שידוע וניכר מתוכו שאין זה שמו האמיתי, כמו סיני לרב יוסף, או אביי לנחמני.

והחילוק בין חניכה לשני שמות פשוט, דבחניכה כולם מכירין אותו בשני שמותיו, ואפי' אלו שאין יודעין שמו האמיתי, מ"מ יודעין שזו חניכה ויש שם עיקרי, ואין כאן שני כוחות כלל, אבל במרים ושרה שני שמות גמורים הם, וכל שם סותר את חברו, שאם שמה שרה אין שמה מרים, [עמשנ"ת סק"ה שאין שני שמות בב"א],



שפיר דמי, כמו בחניכתו וחניכתה, דמתפרש או חניכתה, מיהו בגר יש חידוש דכשר בחציו שם דגיות וחציו שם דישראל, ויש ללמוד כן מדקתני וכן אתה אומר בגיורת, דמשמע דרישא בגר בלא גיורת, אלא יש לדחות דרישא בגר שנשא בת ישראל.

### בש"ע ס"ג בדין שינה שמו כו'

ט. ש"ע סי' קכ"ט ס"ג שינה שמו כו' אע"פ שכתב כל שם שיש לו כו' אינו גט, כ"כ הרמב"ם, והנה שינה שמו מצינו במשנה ל"ד ב' דהיינו שהיה כותב שמו במקום החדש, וע"ז תיקן ר"ג לכתוב וכל שם שיש לו, פי' שם מקום הנתינה [והר"ן פי' שם של מקום הכתיבה שכונתו לבטל שמו הראשון], א"כ מה שכתוב כאן דאינו גט אפי' כתב וכל שום כו' היינו בשינה שם שאינו ידוע בו, וצ"ע היכי מיירי, דודאי לא מיירי במגרש בשם שאינו שלו כלל, ובכתב שם של מקום הכתיבה וכל שום על מקום הנתינה כתב הרמ"א בס"ד שהוא פסול, והיינו מדרבנן, ויש מכשירין גט כזה עי' פ"ת סק"ט, ותו' והרשב"א פ' ב' כתבו דבכה"ג דר"ג מיירי מתני', פי' אם לא כתב וכל שום כו', וא"כ צ"ב באיזה אופן מיירי הרמב"ם והשו"ע שאם כתב שמו בשינוי והוסיף וכל שם שהוא פסול מדאוריתא.

ואפשר דס"ל להרמב"ם דמתני' מיירי בלא נתברר שמו שבמקום החדש, אלא שהבעל אומר שכך שמו שם, או שעדיין לא הוחזק שמו במקום החדש, והוא מיהר לכתוב שמו החדש, ובכה"ג לא מהני וכל שום כו', כיון שעיקר שמו שינה.

### בדין מי ששמו אברהם וכתב אברם

י. כתב בספר ראש פינה בשם הג"פ שאם שמו אברהם וכתב אברם הו"ל שינה שמו,

הישראל] דמתקרי פלוני [שם הגוים], והביא מהתוספתא דגר שחתם בשם גיות שלו כשר, וכתב דמיירי בכתב וכל שום שיש לו.

ויש לעי' בדבריו דבפשוטו שם דגיות יש לדמותו לחניכתו, ואין זה ענין לשני שמות כמרים ושרה, דהתם סתרי אהדי הקורא אותה מרים אינו קורא שרה, אבל כאן הדבר ידוע שיש שם של ישראל ושם של גוים, וכולם מכירין את שני השמות, ואף מי שאינו מכיר אלא אחד מהם, יודע שלכל אחד יש שני שמות שאינם סותרין זא"ז, וכמו שפתח הרמב"ן בענין ישראל שבחור"ל, ובכה"ג יש ללמוד מהתוספתא דשם דגיות כחניכה דמי וכשר, וא"צ להזכיר כל שום שיש לו, כיון שאין אחד נקרא שינוי לחבירו, ואפי' יכתוב וכל שום שיש לו, אין זה מתפרש על שם של ישראל, שהרי זה עיקר שמו, כדאמרי נהרדעי, והכא עדיף שאף הקוראין לו בשם דגיות מודים בשם של ישראל, ובגר קרו ליה שינוי כיון ששינה את שמו לשל ישראל, וקמ"ל דאפ"ה שם דגיות לא פקע מינה, כיון שרבים קוראין לו כן, ולכאורה עיקר התוספתא מתפרשת לומר דסגי בשם דגיות, ואם הכונה עם כל שום, א"כ זה היפך כונת התנא להשמיענו שזה ג"כ שם עיקרי, וכמו שהיה פשוט לתנא דשם דישראל לחוד סגי, ה"ה שם דגיות, ואין מקור להצריך כאן שני השמות, ואין מתאים כאן כל שום, וע"ע סק"א.

גם מה שסיים הרמב"ן לפרש דמיירי בחתימת הגר, לא נתפרש דהא בהדיא קתני וכן אתה אומר בגיורת, והובא ד"ז ברמב"ן שם, והרי אין חתימת עדות באשה, והחידוש דאע"פ שאין אשה מצויה בשוק שישאר שם דגיות כ"כ כמו באיש דלא גרע מחניכתו, ואפ"ה גם באשה מהני כיון שזה היה עיקר שמה מעיקרא, ומה"ט הוצרך התנא להזכיר גם בחניכתה כשר, ואפי' קרא שם האיש דישראל והאשה דגיות או איפכא



וזהו טעם התוספתא, שיודעים גם היום מי הוא הגברא ע"י שם דגיות.

**אבל** מדברי מהרי"ק סי' צ"ו משמע דאע"פ שאין קורין לו בשם דגיות כלל, מ"מ לא נעקר שם הראשון ממנו, וכיון שיודעים שאין זה שמו דיהדות, א"כ לא יטעו שזה איש אחר מזה שלא הזכירו שם יהדות, וחשיב שפיר שמו לענין הגט, כיון שמתחלה ה' שמו כך, ולא נתפרשו הדברים דסו"ס השתא אין זה שמו כלל, ומה לנו בעבר שנשתקע.

ומרן זללה"ה בסי' צ"ד סק"ח כתב דנשתקע כאן מרוב העיר אבל מיעוט מכירין אותו בשם זה, וכתב דדוקא כשהמיעוט קורין אותו בשם דגיות, דומיא דמרים ופורתא שרה, מיהו כאן יש עדיפות שיודעים שיש לו שם יהדות, משא"כ בפורתא שרה דאינון לא ידעי שיש לה שם מרים, אבל בשם דגיות יודעין שיש לו שם דיהדות.

#### בדברי התה"ד במי שנשתנה שמו מחמת חולי

**יב.** בתה"ד סי' רל"ד כתב שמי שמשנים שמו בזמן חולי, ענינו שהשם הראשון בטל, ורק השם השני קיים, וכך נקרא גזר דינו בשינוי השם, ולא נהגו להשאיר השם הראשון כלל, שהוא כמזכיר את האדם שנגזר עליו מיתה, ולכן מי שהיה שמו משה ושינו שמו ליעקב, הרי מעתה שמו יעקב בלבד, ואם כל העולם קורין לו עדיין בשמו הראשון דהיינו משה, הר"ז כחניכה ולא כשם גמור, ולכן כותבין יעקב דמתקרי משה, ובזמנו לא קראו שני שמות יחד לאדם אחד, [וכ"כ בבית אפרים סי' ק"ט שהוא דבר חדש אצלו להיות המברכין מוסיפין שם בלי עקירת שם הראשון, עי"ש], והביא מנהג אוסטרין לכתוב שניהם יחד יעקב משה ופירש הטעם מפני שכך קורין לו לעלות לתורה, פ"י שאין משנים שם החולה לעוקרו לגמרי, אלא כתוספת וגם בזה נקרא גז"ד,

ובסברא ה' נראה שאינו אלא כשם חסר כמו בנימין ביו"ד אחת, ואמנם מבואר בתורה שהם שני שמות, אבל הדין נותן שיגבה חוב וקרקע בשטר כזה, דכיון שהוא מחזיק בשטר וכולם מבינים שנכתב חסר ולא שם אחר הו"ל שטר כשר, ואמנם אם הי' בנ"א מחלקים אותם לשני שמות היה פסול כיון דסו"ס לא כתוב שמו בגט, אבל כיון שהשימוש אצל כולם לקרא גם אברם למי ששמו אברהם, הדבר מובן שנחסר אות אחת בטעות והר"ז כמי שכתוב אברהם, ובתשובת מבי"ט ח"א סי' ר"ט כתב שאם כתב אבהם במקום אברהם אינו גט אע"פ שמוכן שכונתו לאברהם מ"מ חסר בכתיבת השם, ועדיין יש לחלק בין זה לאברם, שתוספת הה"א היא מילוי בשם, אבל כשחסר הרי"ש עדיין חסר עיקר השם, ויש להסתפק בשטרות אם גובה כשכתב אבהם דמ"מ ניכר שבטעות השמיט הרי"ש, או"ד סו"ס אין כאן שטר.

#### בשו"ע ס"ו בדין גר שכותב שם דגיות ואפי' נשתקע

**יא.** שו"ע ס"ו גר שכותב שם גיתו כשר אפי' אם נשתקע ממנו, לדעת הרמב"ן מיירי התוספתא כשמוסיף וכל שום שיש לו, אבל כאן סתמו כולם דבכל ענין כשר.

ויש לתמוה איך מכשירין גט שכתוב בו רק שם שנשתקע ממנו, והנה הענין במציאות הוא שהגר משתדל למחוק שם גיות ממנו, וקורא עצמו רק בשם יהדות, אבל הגוים מכירין אותו רק בשם הגיות, וכן אנשי השוק, ובכה"ג לא חשיב שם שנשתקע כיון שהכל יודעים שכך היה שמו בגיתו ומה שאינו נקרא כך זהו מפני שנתגייר, דהיינו שהגברא נשתנה ולא שמו, ולכן כשקורין לו בשמו העבר הכונה זה שהיה שמו כך כשהיה גוי, ונמצא דשם גיות לא נשתקע, רק המציאות שהיה גוי משתקעת ע"י שהוא ישראל,

בשום מקום, וכתב הב"י דלא פליגי דמהרי"ק פוסל שאין מחדשין לומר שכונתו דמתקרי, ותה"ד מכשיר מפני ששייך לומר שיש לו שני שמות יחד, אבל גם הוא מודה שבמקום שאינו מתכשר מפני ששייך לומר שיש לו שני שמות יחד, אלא משום דבלא דמתקרי חשיב ג"כ כאילו כתוב דמתקרי, בזה לכו"ע אין להכשיר.

ולפ"ז מי שעול"ת יעקב משה וכתבו בלא דמתקרי כשר אף למהרי"ק, ומי שאינו נקרא בשני השמות יחד, אע"פ שקורין לו באותו מקום רובא משה ופורתא יעקב, פסול אף לתה"ד, דכל שכתוב בלא דמתקרי ש"מ [שזה כשם אחד ארוך דהיינו] ששניהם יחד שמותיו, וא"א להכשירו אא"כ יש שקורין לו שניהם יחד, אבל להכשיר אם כתבו מרים שרה בלא דמתקרי זה צריך ראי', וצ"ע בספר מרן זללה"ה סי' צ"ג ס"ק י"ד דמשמע ששייך להכשיר שני שמות בלא דמתקרי, גם במקום שלא שייך לומר ששניהם יחד שמותיו, דמ"מ שני השמות נכונים במקום זה, והטעם י"ל משום דבזמנם הוה פשיטא שאין שני שמות יחד לאדם אחד, ולכן אם כתבו מרים שרה הר"ז מובן שהכונה רובא ופורתא, אבל לפ"ז בזמנינו אין להכשיר כה"ג.

ומרן זללה"ה שם ס"ק י"ג פשיטא ליה שבשטרות גובין בכתב שניהם בלא דמתקרי, ולא נתפרש מאי פשיטותיה, הרי אלו שקורין אותה מרים לא ידעו בשם שרה, וכן איפכא, וכשיבא לגבות נימא אייתי ראי' שיש לך שני שמות, וכשישאלו במקומו מה שמו לא ידעו לומר שזה שמו, ואפי' יביא את הרובא ואת הפורתא אכתי איך יגבה בו.

### כשצריך לכתוב ב' השמות יחד וכתב דמתקרי באמצע

יד. כתב הבית אפרים בהקדמה לספרו טיב גיטין שבזמנו נשתנה העולם וקוראין לאדם

וע"ע בזה לקמן סקכ"ו, וכן נוהגין היום להוסיף שם לחולה ולא לעקור השם הראשון, ובאופן זה כותבין שניהם, אע"פ שרובם קורין לו בשם הישן שלא הורגלו בתוספת, מ"מ חזרו שניהם כעיקר שמו, עי' לק' סקט"ו.

בפ"ת סי' קכ"ט ס"ק ל"ו הביא בהיה שם עריסה יעקב ישראל וכך עול"ת וחזותם, ונקרא בפי כל ישראל, האם לכתוב דמתקרי ישראל, והביא דהב"מ מפקפק משום דמתקרי ישראל משמע שם שלישי, [דהיינו ישראל בניקוד אחר], דאם הכונה דמתקרי חצי מהשם יעקב ישראל, הר"ז מיותר דמה שנקרא חצי מהשם המקורי, אין זה נקרא דמתקרי, אלא כקיצור שם הראשון, ואמנם אין לזה מעלת קיצור שמבינים משם ישראל שנקרא גם יעקב, אבל אכתי אין נופל ע"ז לשון דמתקרי דמשמע שם חדש, מיהו האריכו האחרונים להכשיר, שהדבר מובן דנקט דמתקרי על כונת חצי השם הראשון, ואין להחמיר לחשבו בכונת שם חדש, כמו שכתבו יצחק דמתקרי חקין דאע"פ שזה מיותר כשר, ואמנם שם יש שינוי לכל השם יצחק, ובישראל אין שינוי רק חצי שם, מ"מ אין לפסול כיון שהדבר מובן שכונת דמתקרי בגלל שחוצין את השם העיקרי, ועי' סקי"ד.

### כשצריך לכתוב דמתקרי בין ב' השמות וכתבם יחד

יג. בדברי תה"ד הנ"ל מי שהי' שמו משה ונשתנה מחמת חולי לקרא יעקב, יש לכתוב יעקב דמתקרי משה, וכתבו בשמו שאם כתב יעקב משה לא פסלינן ליה, ובמקום שקורין לו לתורה בשניהם כשר לכתוב יעקב משה בלא דמתקרי כמנהג אוסטריך, והב"י בס"ק י"ד כתב בשם מהרי"ק בהי' לו שם לוי במקום הכתיבה ויהודה במקום הנתינה וכתב לוי יהודה [או יהודה לוי] פסול, דמשמע שיש לו שני שמות יחד, וזה ליתא

וכונתו דמתקרי נמי שמעון נוסף עם ראובן ביחד, וכן הביא מרן ז"ל שם בשם הטורי אבן שבפ"ת ס"ק ל"ט, אבל סיים להחמיר בזה, ואמנם לפי כללי השמות יש כאן שינוי השם, אבל כיון ששני שמות לאדם אחד הוא דבר מחודש, אם מוציא שטר שכתוב על שני השמות לשון דמתקרי, אנו מפרשים שטעה לומר דמתקרי על שם השני, אע"פ ששניהם שוין, ולכן יש לגבות בשטר זה, וממילא גם כשר מדאורייתא, אבל קשה להכשיר מדרבנן כיון דסו"ס לפי דקדוק הלשון כתוב כאן שם אחר, ועי' חזו"א סוס"ק כ"ה במוקף שכתב להכשיר דיעבד מה"ט, באופן דמיירי התם עי"ש.

### בשינוי השם מחמת חולי בזמנינו שנותנים דרך הוספה

טו. בדין שם שנשתנה מחמת חולי נראה שנשתנה הענין היום, שבזמנם שלא היו רגילין בשני שמות יחד, מי ששינה שמו מחמת חולי היתה כונתו לעקור השם הראשון לגמרי, [אלא דכיון שהרבה לא ידעו בשינוי נשאר השם הראשון, וזה גרם לשני שמות], אבל כהיום שרגילין בשני שמות יחד, רגילים מעיקרא להוסיף שם החדש על הראשון, ולא לבטל הראשון כלל, וסומכים שג"ז שינוי השם שקורע גז"ד של חולה.

ולפ"ז מ"ש מרן זללה"ה בסי' צ"ג ס"ק ט"ו שבהוסיפו לו שם מ"ח נעשה אותו שם שם עריסה, והשם הראשון שקורין אותו בו כחניכה וכפורתא דכתבינן דמתקרי, ד"ז נשתנה היום שהרי בשעת שינוי השם מחמת חולי קורין לו מיד שני השמות יחד, אלא שקורין שם החדש ראשון ושם הישן שני, אבל מעיקרא קובעין אותן כשני שמות מעריסה, ולפ"ז אין לכתוב על השני דמתקרי אלא לכתוב שני השמות יחד, ואם הוא נקרא רק בשם הישן יכולין לכתוב עליו

אחד מתחלה שני שמות, וזה לא היה בדורות הקודמים רק מחמת חולי, שרוצים לבטל השם הראשון, ולקיים רק השם החדש, אבל רוב העולם מכירין אותו בשם הראשון, וזה גורם שישאר שם הראשון, ומצרפין שם החדש וכותבין את החדש ראשון, כיון שרוצים לקבוע רפואתו ע"י שינוי השם, ובכה"ג אפשר לכתוב שם החדש ודמתקרי הישן, ואפשר לכתוב שניהם יחד, אבל בזמנינו שנותנין שני שמות מעריסה ושניהם לא נשתקעו, א"א לחתוך השם באמצע ולכתוב דמתקרי, דמשמע שכל שם בפני עצמו אמיתי, וזה אינו שהרי יש לו רק שני השמות יחד, מיהו אם כתב ראובן שמעון דמתקרי ראובן או דמתקרי שמעון בזה שפיר יש להכשיר כיון שמובן שכונתו דמתקרי בדרך כלל רק בשם אחד, שהוא כמו קיצור השם, [והבית מאיר חשש לזה דכיון שאין מזכירין קיצור השם בגט, כמ"ש הפוסקים ביצחק שנקרא חקין שאין מזכירין חקין כלל, וא"כ למה הזכירו כאן דמתקרי ראובן אחר שכתבו ראובן שמעון, וזה נותן מקום לטעות שהכונה לשם שלישי, וקורין ראובן בניקוד אחר, אבל ש"פ לא חששו לזה שהדבר ידוע ומובן שהכונה לאחד משני השמות], וע"ע לקמן ס"ק ט"ז שנהגו לכתוב דמתקרי, אבל נראה שא"צ לזה.

**כתב מרן זללה"ה בסוף ס"ק מ"ד במי שנקרא שם עריסה ראובן שמעון ונקרא כך בפי כל, וכתבו בגט ראובן דמתקרי שמעון פסול לכו"ע, דמבואר בגט זה שיש יתרון לשם ראובן, וזה אינו דשמו הוא ראובן שמעון, ואין שום יתרון לאחד מהם, עי"ש, ולכאורה יש להכשירו מדאורייתא כפי הכלל שנקט מרן זללה"ה דכל שגובין בשטרות כשר בגט בדיעבד, והמוציא שטר כזה גובין בו, ולא אמרינן של איש אחר הוא שנקרא בשני שמות אלו בשני כוחות בזא"ז, אלא אמרינן שהכותב לא הבין יפה לשון מתקרי**

מהם על השם שמוזכר בפי כל, נוזה דלא כהבית מאיר, עס"ק י"ד], והטעם מפני שאין קיצור משני השמות, ואולי חששו שפעמים משתקע השם השני, מיהו כיון שעולה לתורה בשניהם, אף אם חותם רק באחד מהם לא נקרא שנשתקע, ונראה שבכל גונא יש לכתוב שני השמות תחלה ואח"כ לכתוב השם דמתקרי בו, ואף אם רוב בנ"א אין מכירין שני השמות לא חשיב שם שאינו ניכר, אלא לפי שאינם קרובים לו ואינם מתפללין עמו בביהכ"נ, אבל יודעים בעצמם שאם יצטרכו לכתוב שטר או לעלותו לתורה או לרפואתו יבררו שמו המדויק, ואין חסרון ידיעתם כלום, ולכן השמות שמעריסה ועול"ת, הם העיקר תמיד, ואם הפך הסדר אין זה מעכב בדיעבד.

#### טעם הדבר שאין הקיצור יוצר שם חדש

כעת ראיתי קטע מתשובת או"ש ח"ב סי' מ"ב שתמה ע"ד הט"ג איך אפשר לומר שמי ששמו אברהם יצחק וקורין לו אברהם בלבד מיקרי קיצור השם, דודאי שם אחר הוא, ומתמיהתו נראה שהבין שקיצור השם שייך רק בחקין ויצחק שיהא מובן מחקין שם יצחק, וזה באמת לא שייך כלל בשם אברהם מאברהם יצחק, אבל פשוט שלא זו כונת הטיב גיטין, אלא לומר שבני אדם מקצרין בלשונם וקורין רק אחד משמותיו, ואמנם א"א לדעת מכח שם אחד את השם השני, אבל אין כונתם ליתן לו שם חדש, אלא מתעצלין להאריך ולקראו בשני שמותיו וכל כה"ג שמו העיקרי נשאר ואינו משתנה ע"י אלו שמתעצלין מלקראו בשני שמות, שו"ר בחזו"א ס"ק ל"א כתב ג"כ שאין כאן דין קיצור השם, ומ"מ כתב להכשיר, עי"ש, - גם מה שדימה האו"ש לפורתא שרה צ"ע, דהתם הקורא מרים אינו יודע בשרה, והקורא בשרה אינו יודע במרים, אבל כאן הקורא אברהם יודע

דמתקרי, דהיינו אם היה שמו שמעון והוסיפו ראובן כותבין ראובן שמעון דמתקרי שמעון, אע"פ שהוא רק חצי, ונלהבית מאיר אין לכתוב כן, מיהו גם לדידיה כשר כאן, כיון דסו"ס לא היו שני השמות מתחלתן יחד ושייך להפריד ביניהם, לומר דמתקרי בשם הישן בלבד], אבל אם כותב רק ראובן שמעון ג"כ שפיר דמי, ומרן זללה"ה כתב לכתוב ראובן דמתקרי ראובן שמעון, ואין הדבר כן בזמננו, שמעולם לא קראוהו ראובן לבד.

שו"ר בחזו"א שם סוף ס"ק כ"ד דבמקומות ששם החולי מצרפין לשם הראשון אין כותבין דמתקרי כלל, אלא כותבין ראובן שמעון בלבד.

#### ב' שמות מעריסה ונקרא באחד מהם

טז. ענין שני שמות מעריסה לאדם אחד נתחזק בזמן הטיב גיטין כמ"ש לעיל ונעשה למנהג רבים, וברוב פעמים דרך בנ"א לקרותו בשם אחד מהשנים, הראשון או השני כפי המזדמן, כמו כל קיצורי שמות, ויש לזה מעלה על קיצור שמות כגון יצחק שא"צ להזכיר חקין כיון שהוא קיצור ליצחק דכיון שכתב יצחק מלא אין צורך להוסיף הקיצור ומ"מ אכתי לא הוזכר שם חקין כלל, אבל כאן הרי כתב בהדיא ראובן, ומה ענין להזכירו דמתקרי, ואמנם מה שקורין לו ראובן אין זה קיצור של שמעון, דלא שייך להבין מלשון ראובן שם שמעון, משא"כ מחקין דשמעינן לשם יצחק, אבל כיון ששם ראובן נכתב מפורש, אין מגרע מה שדרך בנ"א להזכיר רק שם אחד, וממילא מובן שמה שמתקרי בשם אחד מהשנים שהוזכרו אינו שינוי אלא שמצריכין רק האחד לנוחות הקיצור, ולכן מיותר להזכירו בלשון דמתקרי, שהרי כבר אמרנו שזהו שמו, כשהזכרנו שניהם יחד.

וכמדומה שהמנהג בכה"ג לכתוב שני השמות יחד ברישא, ואח"כ דמתקרי אחד

משום קיצור], אבל כאן שקראו אברהם ידעו שאין זה שמו ולא חניכתו, אלא שאינם טורחין להזכיר כל שמותיו, ובכה"ג אין לזה מעלת חניכה, ויש לכתוב בדוקא אברהם יצחק, ואפי' לא כתב דמיתקרי אברהם יש להכשיר לפמשנ"ת, ויש כאן לבאר שבאמת נשתנה העולם בזה שקורין שני שמות לאדם אחד, ואינם תוכן אחד, כמו איה מרי, אלא באמת הם שני שמות נפרדין כמו ראובן שמעון, אלא שהורגלו בזה בני אדם בטעות, וזה הפך למציאות, ולכן כשכותב אחד משני השמות אין זה מוגדר כקיצור, כיון שאין זה חצי, שאין השם השני רמזו בשם זה כלל, ואין זה שם טעות, כיון שבאמת שמו מורכב משני שמות נפרדים, ולכן כשכתב רק שם אחד אין לזה מעלת חניכה ולא מעלת קיצור, אבל מ"מ א"א לומר שאין זה שמו כלל, ולכן יתכן שאם כתבו שם שרגילין לקראו בו כשר, כיון שזהו שמו ג"כ בפ"ע, ומ"מ אין ראוי לעשות כן, כיון שאין זה חניכה ולא קיצור].

### בענין שימוש התעודות בזמנינו

יז. ובענין שני שמות שרגילין לקראו באחד מהם, יש עוד טעם שלא יצטרכו להזכיר שם האחד בלשון דמתקרי, לפי שנשתנה היום ענין תעודת רישום ממשלתי, שפעם לא היתה התעודה בשימוש אלא לאנשי המלוכה, אבל כהיום בכל מקום משתמשין בתעודה וכותבין שמו על פיה, בין ברישום בבתי הספר, ובין בקופת חולים ובבתי החולים, ובתעודת נשואין ובקופות חסכון (בנק), ובתשלומי המים והאור והגז וכל הנכסים והזכויות ובכל רשיון ואישור, כך ששם זה נשמר ע"י התעודה ואינו משתקע כלל, ונראה דזה חשיב שימוש קריאה גמור, שבכל מקום מציג שמו ע"י התעודה, וכהיום כל התשלומין נעשין ע"פ חשבונות שנרשם בהם שמו ע"פ התעודה, וכן אישורי התשלום ע"פ.

ביצחק, ואין כאן שני שמות שחולקין זע"ז, אלא אחד כותב העיקר בשלימותו, ואחד אומר רק חציו.

- הוספה -

[ויש כאן לבאר שהמציאות החדשה של שני שמות לאדם אחד צריכה התבוננות, ויש שחושבים שגם כהיום אפשר לפצל שני השמות כמו בזמן הגמ', והקורא יעקב ישראל אין זה שם אחד, אלא יש לו שני שמות שקוראין אותו יחד, וממילא מי שקורא לו רק יעקב, הרי הוא בכלל הנדון של קרו לה מרים ופורתא שרה, שיעקב אינו חלק מיעקב ישראל אלא הוא בכלל אלו שקוראין לו רק יעקב, דהיינו אחד משני השמות הנפרדים שיש לו בעריסה, אבל באמת אחרי שנשתנה העולם וקוראין שני שמות לאדם אחד, נעשית מציאות כזו שיש לאדם שם אחד, שהוא בנוי משני שמות נפרדים של דור קודם, אבל לגבי שמו הוא שם אחד בלבד, ועולה לתורה ולחתימה ולמי שבירך בשני השמות כשם אחד ממש, וכשרגילין לקראו באחד מהם, לא נשתנה מהות שמו, כמו שאם יקראו לו יעקי היינו יעקב, כל יעקב אינו אלא קריאת קיצור משמו הידוע שהוא יעקב ישראל, וכמו שאצל היודעים ומכירים אין קריאת שם אחד אלא קיצור, כך אצל אלו שאינם מכירין, הדבר ידוע שאת השם המקורי שומעין בעל"ת וכיו"ב].

- עד כאן -

### אם מהני השם שבפי כל מדין חניכה

ובמ"ג משמע דבדיעבד סגי בשם אברהם לחוד מדין חניכה, ויש לדון בזה דבחניכה הרי הזכירו כל שמו שבכח החניכה, נכון מי ששמו אבא נחמני וחניכתו אביי, הרי אביי לחוד הוא כל שמו, אבל נחמני לחוד הוא רק חצי שמו, ולא חידשו לו חניכה כזו, אלא קראו לו חצי שמו

מיהו אם השני באידיש נשאר לעז, הדבר מצוי שאין מעתיקין השם השני מהתעודה, ובכה"ג חשיב שנשתקע, וכן אם יש שלשה שמות אין מעתיקין כולם, ובזה פעמים יש לסמוך שנשתקעו השמות הנוספים, (וכמו שהיה ענין התעודות בזמן קדום).

ומ"מ נראה דכל שם שכתוב בתעודות אם כתבוהו בשם דמתקרי אין בו חשש פסול, דבודאי יוכל לגבות ע"פ התעודה, ולא חשיב שכתוב כאן שם אדם אחר, ולכן יש להזהר בכל ספק להזכיר שם שבתעודות עכ"פ בלשון דמתקרי או לכותבו ראשון, ושם הרגיל דמתקרי.

מיהו יש פעמים שדעתו של האדם להשקיע שם אחד מהם, וגם ברישום מזכיר רק שם אחד מהם, וזה מצוי בשם לעז שנוסף לשם בלשון הקודש, כמו אריה ליב או יהודה ליב, דאע"פ שקראו לו כך בעריסה ע"ש מי שקראוהו כך בדור העבר שדיברו בלעז, אבל במשך השנים רוצים להשקיע שם זה, וכן הורה מרן זללה"ה באשה שקראוהו אסתר יענטא, לכתוב בכתובה אסתר בלבד מפני שנשתקע שם יענטא, מיהו זה הי' בזמן שלא היה שימוש בתעודות זהות, אבל כן נוהגים גם היום להשקיע שם כזה, מפני שאין שימוש בשמות אידיש כהיום, וע"ע סקכ"ה.

### ב' שמות מעריסה שנקרא בכינוי או קיצור של א' מהם

יח. ויש להסתפק מי שנקרא שמו אברהם יצחק בעריסה ועול"ת וחתימה, אבל בפי כל נקרא חקין איך כותבין דמתקרי, הרי אם היה שמו העיקרי יצחק היו כותבין יצחק בלבד, אבל השתא שכותבין דמתקרי לאפוקי מאברהם יצחק קשה לכתוב רק יצחק כיון דלא מתקרי הכי, ובכעין זה כתב ביש"ש בשמות גיטין אות ס' בסעדיה דמתקרי שעה לכתוב דמתקרי שעה בלי יו"ד ובנד"ד היינו לכתוב חקין, ושם

מיירי במי ששמו סעדיה ונקרא בפי כל שעה במקום ישעיה, [אבל הדייקנין בודאי היו קורין לו ישעיה], בזה כתב לכתוב שעה בלא יו"ד, אבל לא דמי לנד"ד כיון דהתם שם ישעיה אין לו מקור כלל, אלא הוא נלמד מכח קריאת כולם שעה, אבל כאן ידוע שם יצחק מכח שם עריסה אברהם יצחק, וממילא פשוט שכותבין רק דמתקרי יצחק, עי' פ"ת סקנ"ג שהביא כן בשם גט מקושר לכתוב דמתקרי יצחק, וזה דומה להיכא דחותם בשם ישעיה בעובדא דמהרש"ל שכתב הבית שמואל לכתוב רק ישעיה, ולפ"ז בכה"ג כותבין דמתקרי יצחק, [או שאין כותבין דמתקרי כלל], מיהו אם יכתוב דמתקרי חקין ג"כ שפיר דמי, [וכן יש לנהוג כהיום, כיון שרגילין לכתוב גם ביצחק לחוד דמתקרי חקין, ומנהג זה צריך בירור], וראיתי מובא שכ"כ בשואו"מ, ושכבית שלמה כתב לכתוב דמתקרי שעה, אפי' אם בסעדיה וישעיה כותבין דמתקרי ישעיה ביו"ד דלא כמהרש"ל, כאן ששמו העיקרי שני שמות לא חשיב שקראו לו ישעיה בשום מקום, שהרי לא נקרא ישעיה אלא ביחד עם השם הראשון, אבל הדברים מחודשים דסו"ס איכא גילוי מילתא דשעיה מישעיה אתי, מיהו בספר אהלי שם חולק על הבית שמואל דלא מהני חתימה ישעיה כיון דלא מתקרי אלא חותם, ובנד"ד עדיף כיון שעולה לתורה אברהם יצחק א"כ לכו"ע כמתקרי נמי יצחק דמי.

ויש להסתפק באדם ששמו אריה ליב מעריסה, וכן הוא נקרא לתורה, אבל בפי כל הוא נקרא אַרְי בלבד, וכן הוא חותם שמו ארי, האם לכתוב דמתקרי אריה או ארי, דבאמת אינו נקרא אריה לחוד בשום מקום, אבל אם היה שמו אריה בלבד היו כותבין אריה ולא ארי, לפי דעת הפוסקים שכותבין רק יצחק ולא חקין, [וכהיום רגילין לכתוב שניהם], אבל כשאנו באין לעקור שם ליב ולכתוב דמתקרי אריה זה נראה משונה



עליה בשמו המדויק, וכן כבוד הציבור שע"ז כל הציבור מכירין אותו בשמו, וכן הדין בחתימה, ובדרך כלל זהו שם העריסה המקורי, ואם בטעות קורין לו לתורה כלשון ההמון ולא כשמו העיקרי הרי זו טעות של המקריא שלא העמידוהו על האמת המדויקת, כגון שנשתנה שמו מחמת חולי בזמן שרצו לעקור שם הראשון לגמרי שלא הורגלו בשני שמות יחד, והעולם קורא לו בשם הישן, אבל הוא עצמו חפץ לעקרו ולקרא בשם החדש, ומאחר שנתרפא אין הוא מקפיד להעיר להם על התיקון, בכה"ג לא אלימא קריאתו לתורה להכריע מה עיקר שמו כיון דידיעין שהמקריא נסמך על הרגלו, ואינו מדייק כאן.

### בענין אם שם שהוא תרגום בלעז מקיים את השם העברי

כ. מי ששמו אריה וקורין לו ליב או זאב וקורין לו לו ולף, [וכן במקומם חיים וקורין לו ביבנט], בפשוטו לא נעקר שם העברי ע"י קריאתו בלעז, כיון שזהו רק תרגומו של העברי, ואין כאן שני שמות אלא שתי שפות, ודרך בנ"א לקרא בשם הרגיל בשפה שלהם בין הגוים, שזה דבר שנשמר בזכרון, אבל אין זה במקום שם העברי.

ולפ"ז מי שקראו לו בעריסה חיים ואח"כ קראו לו ביבנט כתרגום לחיים, אם המציאות שזה תרגום, כמו זאב שתרגומו ולף, ודאי נשמר שם חיים אע"פ שכולן קוראין לו ביבנט, ובדרך כלל בכה"ג עולה לתורה בשם חיים אף אם חותם ביבנט, שדרך העולם בתורה ובתפלה להשתמש בשם העברי, ואם אירע שהמקריא העליות לא ידע וקראו בשם הלעז, לא נשתנה שמו העיקרי, שאם ישאל איך ראוי לקרא לתורה ישיבו לו לקראו חיים, או חיים ביבנט, אבל לא להשמיט שם העברי לגמרי, שו"ר שכ"כ מרן זללה"ה בסי' צ"ג ס"ק כ"ז.

שהרי בכל מקום שנקרא אריה נקרא אריה ליב, וגם לעיל באברהם יצחק וחקין יש חסרון זה, אלא דשם אין קשר ליצחק עם אברהם, אבל כאן ליב זה לעז של אריה, ויש לזה גם מעלה שליב אינו שם אחר לגבי אריה, וכשכותבין רק דמתקרי אריה אין זה סתירה לליב.

והנה באיש יש עליה לתורה לשמור שם עריסה, אבל באשה ששמה טובה גיטל, ובפי כל נקראת טובי וכן בחתימה וכיו"ב, יש מקום לדון שם גיטל כנשתקע, כמ"ש לעיל סוס"ק י"ז בשם מרן זללה"ה לענין אשה שנקראת בשם אסתר יענטא, שהורה לכתוב בכתובה רק אסתר, [אע"פ שבתעודות כתוב אסתר יענטא, כ"נ], ואמנם היום התעודה משמשת במקומות רבים, אבל גם שם אין דרך להעתיק אלא טובה בלבד, ולפ"ז אם כונתה להשקיע שם גיטל יכולין לכתוב טובה בלבד, אבל אם רוצין לקיים שם גיטל [על שם זאת שקרואה עליה], א"כ צריך לכתוב טובה גיטל דמתקריא טובה, ובזה יש לדון אם לכתוב דמתקריא טובי או טובה, דהא לא מתקריא אלא טובי, אבל לפמשנ"ת כיון ששם טובה כתוב בתעודות ובהזמנות וכיו"ב, א"כ שם טובי פירושו טובה, ולא דנו אלא כשאין שום אסמכתא לשם טובה, אלא מכח טובי, אבל בכה"ג חשיב כחותמת טובה שכתב הב"ש דאפשר לכתוב דמתקרי ישעיה ביו"ד, על סמך החתימה אע"פ שנקרא שיעיה בלא יו"ד, וה"נ כותבין דמתקריא טובה.

### בענין שם שעולה לתורה

יט. ענין החשיבות בשם שעולה לתורה וחתימה, הוא שבמקומות האלו האדם מדקדק לכתוב עיקר שמו, כמו כשמברכין החולה מזכירין שמו המדויק, שבשמים אזלינן בתר שמו האמיתי, כך בעליה לתורה בין בגלל שמברכין אותו, ובין בגלל שהתורה חשובה ליקרא שמו



ירמיה ירמיהו, וה"נ הכל אותו שם אלא שזה מלא וזה חסר, ועי' ע"ז ט' א' וסימנך תנא תוספאה ספרא בצירא ופי' בגליון בשם הערוך שדרך הכתובים לכתוב חסר כמו משה ולאמר בלי וא"ו, ודרך התנא לכתוב מלא, וכן פרש"י שהכותב מקרא מדקדק לכתוב חסר כפי המסורת [לפי שכל מלא נכתב לדרשא], והתנא בבריתא כותב מלא [לבאר הענין ע"י תוספת האות, ואינו חושש להוסיף משום דלא דרשינן מלא וחסר בבריתא], ולמדנו שאין חילוק בין מלא לחסר בעיקר מהות הדברים, והיה מקום לכתוב מושה בוא"ו, שיתבאר מתוך הכתב אופן קריאתו, וכדאמרינן בקרא דוטמאה שבועים וקורא אני שבעים.

**ולכאורה** נראה דהא דכשר בשאר שטרות לאו משום דחשבינן ליה ט"ס, אלא מפני שענין שם פירושו שפלוני ניכר עי"ז, ובכל שינוי קטן הרי הוא ניכר בחסר כמו במלא, ול"ד לכתב לאה במקום רחל שכתב בתשובת הרא"ש הובא בשו"ע חו"מ סמ"ט ס"ב וס"ו, שגובין בו באופן שניכר מתוכו שט"ס הוא, דהכא בגט לא סגי בידיעה, כיון שהוא פועל בכח כתיבתו, ובשטר שטרות הוא בכח אמיתותו, ואין צריך פעולת חלות מכח הכתב, ואפי' בשטרי קנין כח הראיה פועל את הקנין, אבל בגט בעינן שמו לעיכובא, ומ"מ היינו דוקא בשינוי גמור כרחל ולא, ולא בכתיב חסר ויתר.

**ועכ"פ** כל השמות שמצינו שהכתובים משתמשים בהם לשם אותו אדם, ש"מ שבכתיבה זו מבואר שמו של אותו אדם, שאין כותבין שם אחר שלא יבינו שהוא אותו אדם, ויש לנו ללמוד מן התורה שג"ז שמו.

**מיהו** בשם גרשום וגרשון אם לא שמצינו פעם אחת בדברי הימים שנקרא גרשון גרשום, היה מקום לומר שהם שני שמות לגמרי, זה

**ואם** נמצא כזאת בזמנינו ששם העריסה נשמר בתעודות ועוד מקומות, ודאי ששם התרגום שומר על שם העברי, אע"פ שכולן רגילים בשם התרגום, כיון שבשפת לשה"ק ידוע שזה תרגום ואינו שם בפ"ע, מיהו בזמנינו יש שמות שמקורן באידיש והורגלו לקרותן בעברית כשם בפ"ע ולא כתרגום, כגון שם זהבה שיש קורין גולדה בלי כונת זהבה, שבזה ודאי לא נשמר שם זהבה ע"י גולדה לחוד, שהרי יש שם כזה בלי זהבה כלל, ואינו תרגום שהרי בשפה העברית אין משמעותה של גולדה מלשון זהב כלל, ורק באידיש היה זהבה מלשון זה, וכן שם ליבא או ליבי במקום אהובה, שיש קורין מתחלה ליבי בלא שום יחס לאהובה, וביאור שם זה בלשה"ק מלשון לב ליבי ובשרי, ושם כזה אינו שומר על שם העברי אהובה.

**אבל** שמות שלא הורגלו בהן בעברית הרי הם עדיין בשם הלעז והם משמרין את שם העברי, כגון דוב שקורין בער וכן אריה שקורין ליב, שאין דרך לקרא בער בשפה העברית, אלא בתורת תרגום, (ורק בשמות נשים הורגלו בזה כהיום, מפני שאין אצלם עליה לתורה, ואין להם הבנה בשפת אידיש, ולכן קורין האותיות ששמעו בעברית).

### בדין אם שינה ממלא לחסר ובטעם דכשר בשטרות

**כא.** כתב מרן זללה"ה בסי' צ"ה סק"ט דלכאורה נראה שיש להכשיר שינוי השם ממלא לחסר או איפכא כל שאינו משתנה לשם אחר עי"ז, שהרי מצינו במקראות מילוי השם לשבח וחסרוננו לגנאי כמו אביגל אביגיל יהושע ישוע, וה"נ כל מחזיק שטר בשם חזקיהו גובה בו בין כתוב עם וא"ו בין בלא וא"ו, שאין כאן חסרון בידיעת שמו, רק בחשיבות מלא או חסר, וכ"כ הרמב"ן פ' שמות דיתר יתרו כמו אליה אליהו

לזה ע"ש הנקראת בילה, והרי יש שמות הנקראין בילא יש לחוש שכולם יקראו לזה כך, ולא מהני ההסבר לבטל ממנו שם בילא בעברית, שהוא הנכתב ומובן כאן לכל קורא, (וכן היה המעשה שאחד מן העדים אמר שנתכוין לשם בילא בצירי, והוצרכו לכתוב גט שני, וכתבו בלה).

### החילוק שבין שלום ושלום לבין ניקוד מטעה

כג. מצינו בתורה שני שמות שכתבתן שוה וניקודם משנה אותם, כגון שלום בחול"ם ושלום במלאפ"ם ופת"ח, ואם יהיו בעיר שני שלום בן יוסף לא ידעו מהגט מי שמו בקמ"ץ וחול"ם ומי בפת"ח ומלאפ"ם, ומ"מ כתבו הפוסקים שכותבים כרגיל, כשיש רק אחד לא גרע מיוסף בן שמעון אחד, ולא אמרין שאין שמו מבורר כלל, דכיון שאין שלום בן יוסף אחר, לא חיישינן שיטעו בזה, ובפרט שהשם השני אינו מצוי, ולא דמי לניקוד מטעה כההיא דפלה ופילא שיש לחוש בו לטעות, וכשינה שמו דמי, ואע"פ שבשפה הספרדית או האידיש אין זה שינוי, מ"מ בשפה העברית זה שינוי גמור, וכיון שכולם מדברים כאן בשפה זו, הר"ז כיתוב אחר.

### בכתיבת שמות שמקורם בלעז וכהיום הם שם

#### בפני עצמו

כד. שם זהבה מתורגם באידיש גאלדא מלשון זהב, וכהיום משתמשין בו בשפה העברית כשם בפ"ע, בלי המשמעות של זהבה, וכותבין אותו בוא"ו, לפי שדרכם לקרא חול"ם כמו קמ"ץ, ואם יכתבו בלא וא"ו ובקמ"ץ יקראו הגימ"ל בפת"ח, לפי מה שהורגלו לערבב קריאה ספרדית ואשכנזית יחד, ואם יכתבו באל"ף אחר הגימ"ל לא יקראוהו כקמ"ץ, אלא הגימ"ל והאל"ף בפת"ח, לפי שבעברית אין האותיות לניקוד, ונראה דאם השם ניתן בשפה העברית בלי שם זהבה, ע"כ צריך לכתוב כמו

מלשון גר הייתי שם, וגרשון מלשון גירוש או ענין אחר, ועכשיו שמצינו גרשון שנקרא גרשום יש לפרש שגם במ"ם מתפרש כמו בנו"ן, אבל אם יקרא לגרשום בן משה גרשון הרי שינוי השם, שהרי נקרא ע"ש גר הייתי שם.

### באופן כתיבת שמות שמקורם בלעז

כה. כהיום נשתנו שמות שנקראו באידיש ונכתבו באידיש בכתב אידיש, דהיינו שכותבין אל"ף במקום קמ"ץ או פת"ח, ועי"ן במקום סגו"ל, ובעברית שאין כותבין אותיות לניקוד, אלא עושין נקודות, לכן משמיטין כל האותיות האמצעיות, וכן בשפה הספרדית כותבין יו"ד במקום סגו"ל ואל"ף במקום פת"ח, ובעברית משמיטין אותיות אלו, והעידו בשם מרן זלה"ה שצריך לכתוב כפי שרגילין בשפה העברית, וכן אמרו בשם אאמו"ר זלה"ה בפשיטות, שאין לנו אלא איך שקוראין את השם הזה כאן, שהרי כותבין הגט בשפה העברית ובאותיות העברית.

ומעשה באשה אחת ששמה בשפה לועזית פלה, וכך היא נכתבת בשפה העברית, אבל בלעז כותבין אות המסמנת סגו"ל אחר הבי"ת, ובכתיבה ספרדית [שאינה מצויה בשימוש כלל כהיום], כותבין יו"ד אחר הבי"ת, ולכן כתבו הדיינים בילא ביו"ד אחר הבי"ת, וגם סיימוהו באל"ף כפי המנהג שבלשון לעז מסיימין התיבה באל"ף, ורק בלשון הקודש מסיימין בה"א.

ויש לחוש לדון בזה כיון ששם פילא הוא משמש כשם אחר לגמרי משם פלה, וכבר הורה מרן זלה"ה בשם בילא שיש לכתוב בלה כפי שרגילין לכתוב כהיום, וכ"ש בכתב ספרדי שאינו קיים כיום כלל, ואמנם לאחר הסברים שייך לומר שהספרדי אין אצלו שם בילא, ויבינו שזה מגיע משם בלה עם ניקוד סגו"ל ע"י אות יו"ד, אבל כיון שהגט נכתב בעברית וכאן קורין

שכותבין אותו עם וא"ו, אע"פ שבלה"ק צריך לקרותה גילדה כמו עם יו"ד אחרי הגימ"ל כמו שקורין כל חול"ם, מ"מ כיון שיודעין שהוא"ו בשפה העברית משמעותו במקום קמ"ץ, יודעין לקרותה בקמ"ץ, אבל לכתוב שמה באל"ף אחר הגימ"ל ובסוף, לא ידעו איך לקרותו ולא מהני הסבר עומק הלשון וסיבת השינויים, דבתר קריאת כל העולם במדינה זו אזלינן.

אבל אם קורין אותה זהבה גולדה, שהשם השני בא כתרגום לשם זהבה, או שהזהבה לתרגם הגולדה לעברית, בזה יש לדון שאם ניכר שזה תרגום, שייך לכותבו גם בשפת האידיש, אבל יותר נראה דלאחר שהורגלו בשם זה בעברית, [נעוד שמות כיו"ב כגון בלומה, גיטה, וזה הורגל בשמות נשים בעיקר כמש"כ סק"כ], יש לכותבו כפי שרגילין בעברית, וכהוראת מרן זללה"ה בשם בילא לכתוב בלה וכן כיו"ב.

### שראוי להנהיג למחוק מהרישומים בנשתקע

כה. כבר כתבנו לעיל שכהיום יש משמעות יותר חשובה לרישום בתעודות, שהם בשימוש תמידי, ודמי לחתימות, ועדיף מזה כיון שלענין גביה אזלינן בתר התעודות, כי כח הגביה ע"פ השלטון הוא ע"פ התעודה ולכן שם שכתוב בתעודה אינו משתקע בדרך כלל, ואם רוצים להשקיעו או שחוששים שנשתקע, יש לנהוג להחליף התעודה קודם הגט, ולהשאיר השם העיקרי, [ואפשר שצריך להמתין כך שלשים יום, ואפשר שא"צ כיון שנשאר השם שהיה כתוב מעיקרא רק הושמט השם שנשתקע].

### בענין ב' שמות מעריסה שהם כשם א' בכל ענין

כו. מי שקראוהו שני שמות בעריסה, אע"פ שנתכוונו לשם השני עיקר, והראשון קראוהו לסיבה חיצונית, כגון רפאל אברהם מפני שהיה חולה, או מזל רחל לשם מזל טוב,

אע"פ שנתכוונו שעיקר השם הוא השני, מ"מ לא יתכן לבטל השם הראשון לגמרי, שהרי קראוהו כדי שיהיה גם שמו רפאל, ולא יתכן להמציא דכיון שאין דרך בנ"א לקרא רפאל אברהם יחד, הו"ל כשני שמות נפרדים, שלא מצינו שני שמות אלא במרים ושרה, שיש קורין רק כך ויש רק כך, ומעולם לא קראוה בשני שמות יחד, אבל הקורא שני שמות בעריסה אע"פ שיודע שיבחרו אחד מהם, מפני שאין נוח לקרא שני שמות יחד, ונוח להם לקצר, בפרט בשני שמות שלא הורגלו בהם, לא יתכן לבטל השם מיד עם קריאתו, דודאי רוצה לשמור השם בשביל התועלת שיש לו בו.

ובזמנינו ששימוש התעודה הרשמית יש לו קיום בהרבה מקומות, א"א לכתוב שם שקורין בו כגון שרגילין לקראו אברהם בלבד ולכתוב על השני דמתקרי, שהרי אינו נקרא בשום מקום רפאל לחוד, ויש לכתוב רפאל אברהם דמתקרי אברהם, [אם רוצים להוסיף דמתקרי, והעיקר דא"צ דמתקרי בכה"ג] אבל אם כותב אברהם דמתקרי רפאל הר"ז שיבוש, וגם לכתוב אברהם לחוד אין זה נכון, שהרי עדיין נשאר לו השם רפאל בשביל המטרה שנכתב תחלה, ולא נשתנה שימוש מיום שנקרא כך, ולא שייך לבטלו בכדי, כיון שלא נשתקע, ואין צ"ל שלא שייך לכתוב רפאל דמתקרי אברהם, שהפכו את השם שאינו נקרא בו, כאילו זה עיקר שמו, וזה ודאי טעות, ולא בגלל שינוי הטפל לעיקר אלא שמעולם לא נקרא רפאל לחוד, וזה שינוי גמור.

ובזמן התה"ד והרמ"א לא הורגלו בשני שמות יחד, רק במאורע שנעשה מחמת חולי, שכדי שיקרע גזר דינו מבטלין שם הראשון לגמרי וקורין רק השם השני, והדבר מצוי שרוב המכירין אותו מעיקרא לא בקיאים בשינוי השם, וקורין לו בשם הראשון, ומזה נוצר שני

שמות יחד, כי הוא אינו רוצה לבטל שם הנוסף מפני סגולתו, ואינו יכול לבטל שם הראשון, מפני שרובם קורין לו בשם הראשון, ולכן מי שקראוהו משה ונוסף לו יעקב מחמת חולי, קוראין יעקב משה, ובזה באמת במקור קריאת שמו, היה מעיקרא רק משה ולבסוף רק יעקב, אלא שהמציאות הכריחתו לשמור גם שם משה הראשון, ובזה יש מקום להפריד יעקב דמתקרי משה ויש מקום לקראו יעקב משה לחוד או יעקב משה דמתקרי משה.

**אבל** בזמנינו שכבר הורגלו בשני שמות לאדם אחד, הורגלו גם בשם חולי להוסיף שם ולא לבטל הראשון, וענין שני שמות לאדם אחד, הוא כמו גלעד ויגר שהדותא, דהיינו שכך שמו בשני השמות, אבל אין זה ממש כיגר שהדותא שיש לזה תוכן אחד, שכאן הם שני שמות נפרדים

כגון ראובן שמעון, וידוע שאין קשר לחבר ראובן ושמעון, אבל לאחר שהורגלו כהיום שיש לאדם אחד שני שמות נפרדים יחד נעשו שניהם שמו, (והר"ז כמו ישראל מאיר שיש לו גם משמעות מאיר עיני ישראל, אבל לא זהו הטעם שהרי ראובן שמעון אין קשר ביניהם אלא) מפני שהורגלו העולם בשיבוש זה לכתחלה, מה שאירע בדורות הראשונים ע"י חולי וכיו"ב, אבל מעולם לא היה מצב שקראו לאדם אחד שני שמות יחד בעריסה, ע"מ שחלק יקראו לו שם אחד וחלק שם השני, ולכן א"א להפריד השמות, אא"כ אחד מהם נשתקע.

**נמצא** לפ"ז מי שקוראין לו שני שמות בעריסה, והעולם רגיל באחד מהם צריך לכתוב שניהם, ודמתקרי האחד, כ"ז שלא נשתקע השני לגמרי.

## סימן מא

## בענין כל תשחית

דטעין קבא שנה אחת, ואח"כ יהא מעולה בדמים ויקצצוהו, אפ"ה אסור לקוצצו בשנה זו מפני הקב של אותה שנה, דגדר אילן מאכל נקבע בכל שנה בפ"ע.

שוב נתיישבו הדברים בס"ד, דבאמת הנדון אם מותר לקצוץ האילן בשביעית תלוי בסוג האילן לענין כל תשחית, שאם האילן מוגדר בתורה כעץ מאכל, הרי בעליו משועבד להשאירו כדי לגדל את העץ של הזיתים שיהיו פירות גמורים, ובאופן זה אפי' אם נשאר על האילן רק כמה זיתים אסור לקוצצו, אבל אם האילן מוגדר כאילן סרק, אין הבעלים מחויב להשאירו לצורך פירות שביעית.

ולפ"ז כששנינו כמה יהא בזית ולא יקוצנו, הכונה אילן שבדרך כלל טוען רובע הקב, כמו דיקלא דטעין קבא, ואין חילוק כמה זיתים יש עליו כעת, ולענין להפסיד פירות שביעית שהגיעו לעוה"מ, [או אלו שנאכלין בשביעית בשדה שביעית פ"ד מ"ט] אסור אפי' זית אחד, אם משכח"ל שצריך לירות העץ ולאבדו, שלא התירו אלא באופן שעדיין אין הפירות ראויין למצותן, שאינו מחויב לגדלן, אבל אסור לאבדן משנעשו ראויין למצותן כגון שהכניסו רביעית לסאה.

נמצא לפ"ז דדיקלא דלא טעין קבא אין לו מעלת עץ מאכל, כיון שאין אדם טורח לטפל באילן בשביל קב תמרים בשנה, וכן רובע בזית, וחזר דינו כאילן סרק.

## בשטמ"ק דקב שאמרו חוץ מן היציאה

כתב בשטמ"ק בשם הר"מ מסרקסטה דקב שאמרו חוץ מן היציאה, ומקורו מב"מ ק"א

ב"ק צ"א ב' אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצציה כו', שאני זיתים דחשיבי

א. ב"ק צ"א ב' אמר רב דיקלא דטעין קבא אסור למקצציה, מיתבי כמה יהא בזית ולא יקצצו רובע, שאני זיתים דחשיבי, [ומה"ט א"ר יוסי פאה מ"ז מ"א שאין שכחה לזיתים], לכאורה משמע דבזית השיעור רובע בכל השנים, וכ"ה ברמב"ם ה' מלכים פ"ו ה"ט וכ"כ הר"ש והרא"ש בשביעית פ"ד מ"י, ויש לעי' הרי בשביעית השיעור רובע לאותה שנה בלבד, שאפי' אם העץ מעולה בדמים אסור להפסיד את הרובע של פירות שביעית, וכמ"ש בחידושי הגר"א שם דמתני' מיירי [גם] בשביעית, ואפי' מעולה בדמים אסור למקצציה, ויש לשאול א"כ מנלן דזית דלא טעין רובע מותר לקוצצו, הרי במשך כמה שנים יטען הרבה רבעים, ומדברי הגמ' אין הכרח שזהו השיעור לכל השנים, די"ל שהביאו מזה ק"ו לדיקלא בכל השנים, אבל מ"מ פשטות הגמ' שבזית השיעור רובע, מדלא חילקו בין שנה אחת לכל השנים, וגם משמע דהשתא ידעינן מהו השיעור בזית, ולא שצריכין לשער לבד, ובסברא ג"כ קשה לומר ששמינית קב בכל האילן יש לזה חשיבות.

ונראה מזה דגדר עץ מאכל נקבע לפי חשיבות פירותיו בשנה אחת, שאם הפירות של שנה אחת אינם חשובים, קרינן ביה עץ שאינו מוציא מאכל, שזה גדר בכח העץ וחשיבותו, וכמו שמובן שאין מצרפין כמה גרגרים לעשרים שנה, כך הדין שאין מצרפין משתי שנים, אלא תנובת העץ בשנתו היא הקובעת אם הוא עץ חשוב להוציא פרי חשוב, וכן הדין בדיקלא

א' שאמרו חוץ מן ההוצאה לענין זיתים שעשו רביעית [שמן] לסאה, ופרש"י ההוצאה שמוציא במסיקתן ובעצירתן, ונראה דלא דמי דהתם מיירי בשמן, וכיון שהאילן אינו מוציא שמן, מתפרש שפיר שירויח רביעית שמן מאילנות אלו, אבל כאן דקתני רובע הקב זיתים אין להמציא דחוץ מהוצאת המסיקה קאמר, וה"ה קב דקאמר רב, ועוד שאין הוצאה בקטיפת התמרים, והתם אגב הדריכה כללו גם המסיקה.

### לעולם אזלינן בתר כמות הפרי ולא לפי המחיר

**כתב** אאמור"ר זללה"ה דבכל מקום ובכל זמן אזלינן בתר כמות הפרי ולא לפי המחיר, וכ"מ בגמ' שלא חילקו בין בבל לארץ ישראל בזה, אע"פ שהתמרים בזול בבבל טפי מארץ ישראל כמ"ש תענית ט' ב' מלא צנא דדובשא בזוזא, [וזהו שאמר שמואל קידושין י"ב א' קידשה בתמרה מקודשת, אע"פ שבבבל זה פחות משו"פ, אבל במתני' שם מ"ו א' אין הדבר פשוט שאין בתמרה שו"פ], וי"ל הטעם מפני שעץ מאכל נקבע גם בכמות האוכל שהוא מוציא, ואף אם מאה תמרי בפרוטה, מ"מ העץ טעון פירות רבים, וא"א שלא לקרותו אילן מאכל, מיהו עדיין יש לדון אם לא נימא במדי שתמרים כזיתים.

### בדברי הרא"ש דבגפנים אפי' עושין

#### כל דהו אסור

**כתב** הרא"ש דבגפנים אפי' עושין כל דהו אסור למקציה, ונראה טעמו משום דחשיבי טפי מזיתים, אבל הדברים מחודשים דאשכול אחד של ענבים יש בו קרוב לרובע קב, ואיך אפשר להחשיבו עץ מאכל משום אשכול אחד, וגם קשה להחליט על עץ שיעשה אשכול אחד בלבד, הרי כח החיות בעץ נמצא בכל ענפיו וממילא יוציא פירותיו בכמה מקומות, אלא שיוציא אשכולות קטנים, ובפשוטו שאני זיתים דחשיבי

שהם שוים יותר, וכשעושה רובע ניכר כח העץ בכולו, שהפירות מתפזרין בכל העץ ונקרא עץ מאכל ע"ז, וגם חשיבי טפי מענבים שיש מהם הרבה בכרם אחד, שסתם כרם עושה יותר כמות מעץ זית, ולמשל אם בכרם קב זה מעץ רגיל אחד מחמשים, א"כ בזית רובע הקב זה אחד מחמשים, ובסברא ה"י נראה דענבים שיעורן יותר מרובע, ואע"פ שהגפן חשובה מדקלים כמ"ש בגמ', י"ל שפירותיה מרובין, ומסתברא שבמתני' שנו את השיעור הכי פחות דהיינו רובע בזית, ושאר אילנות הוו טפי מרובע, [שו"ר בפיה"מ שביעית דשאר אילנות קב], ודברי הרא"ש צ"ת, ובפרט שכתב כל דהו שאין זה מובן, שו"ר ביש"ש סי' ס"ב שכתב דדברי הרא"ש מסתברין כיון שעצי הגפן אינם שוין לעצים, וצ"ע דהא דמותר בפחות מקב הטעם מפני שאין טיפולו שוה, ועדיף לזרוע דבר אחר במקומו, ולא מפני שווי העצים כלל.

### בפסחים נ' ב' קוצצי אילנות טובים אינם רואין

#### סימן ברכה, אם מיירי בעובר על הלאו דבל

#### תשחית, או דמיירי במעולה בדמים

**בפסחים נ' ב'** תניא דקוצצי אילנות טובים אינם רואין סימן ברכה, משום דתהו בהו אינשי שלטא ביה עינא, ויש לעי' האם מיירי בעובר על הלאו דבל תשחית, או דמיירי במעולה בדמים, ואפ"ה תהו ביה אינשי דלא ידעו שהם מעולים בדמים, ובמס' כלה סוף פ"י מייתי ברייתא זו, ופריך בגמ' איני והאר"ח אם היה מעולה בדמים מותר, ומשני התם בשאר אילנות הכא בזית, דייקא נמי דקתני היה יושב תחת הזית, מ"ט משום דברכתא נפיש ואתא איהו וקצצה, ולא נתפרשו הדברים דודאי מתפרש בגמ' אכולהו דבמעולה בדמים שרי, אע"פ שהזכירו זית ברישא, מיהו נראה דלא אתיא כתלמודן דס"ל שמפני שאין זה ראוי

הפירות לא היה עוקרה עד הזמן שעמד לנטוע האילנות החדשים.

**בענין סגולי שבקציצת עץ מאכל, ובמה שחשש רבר"ח ב"ב כ"ו א' שלא רצה לקוץ את האילן משום דר"ח**

שם אלא משום דקץ תאנתא בלא זמנה, משמע שיש כאן ענין סגולי בקציצת עץ מאכל, כמבואר בפרקי דר"א פל"ד שבשעה שכורתין אילן שעושה פרי קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, [ויעוד מצינו בירושלמי שביעית פ"ד ה"ד שעץ תאנה שאינו מוציא פירות קושרין לו ענף מעץ שעושה פרי, ואומרים לו ראה שענף זה עושה פרי ואתה אינך עושה פרי, וזה מועיל שיעשה פירות, ואמרו שם שאסור לעשות כן בשביעית דהו"ל כעבודת קרקע, וחזינן שיש כח באילן לדבר אליו, ושם אמרו דאילן שמנבל פירותיו סוקרין אותו בסיקרא ומטעינין אותו באבנים ומבהתין ליה דיעביד, פי' מביישין או מפחדין, וש"מ שיש בזה תועלת, וזה דלא כתלמודן שהענין שיבקשו עליו רחמים וגם שיכחוש חיליה, ושם אמרו בתוספתא שאין בזה משום דרכי האמורי, וש"מ ששייך דיבור לאילנות, ומה שהדיבור יפה לבשמים ורע ליין, ענין אחר הוא], וזה מרומז בלשון הפסוק כי האדם עץ השדה ונענש למות בלא זמנו, ואמנם אין עונש מיתה על חטא זה, ובדליכא משום כל תשחית ליכא סכנתא, אבל באופן שאסור יש בזה גם סכנה, וע"ז אמר שאיתרע מזליה בצירוף קציצת האילן בלא זמניה, כענין שטן מקטרג בשעת הסכנה, כמ"ש אאמור"ל זללה"ה אבל על עון כל תשחית אחר לא הי' נענש, והט"ז סי' קט"ז סק"ו כתב שאסרו חכמים משום סכנה, וזה צ"ב בדמקום שמותר ליכא סכנתא.

ובזה מיושב מה שחשש רבר"ח ב"ב כ"ו א' שלא רצה לקוץ את האילן משום דר"ח, דכיון

אינם רואים סימן ברכה, ולא מפני דשלטא בהו עינא.

**שם אלא משום דקץ תאנתא בלא זמניה, מה מטרת קציצתו, וברא"ש דבצריך למקומו מותר**

ב. שם אר"ח לא שכיב שיבחת ברי אלא משום דקץ תאנתא בלא זמניה, בפשוטו קצצה כדי לנטוע שם עץ אחר, ואפ"ה אסור, דאל"כ לאיזה צורך מיהר לקוצצה, ולפ"ז צ"ע במ"ש הרא"ש דבצריך למקומו ג"כ מותר, דא"כ ר"ל שרק לצורך עצים אסור לקוצצו, אבל כל צורך אחר מותר, ופשטות הדברים דמשום מקומו ג"כ אסור לקוצצו, מיהו בדאיכא הפסד מרובה הו"ל מקומו כמעולה בדמים, ולשון הרמב"ם לא אסרה אלא דרך השחתה, אבל אין ללמוד היתר ממה שהתירו במקומות שהאילן מזיק לאחרים, דאין זה פוגע באילן שעוקרין אותו כשהוא הגורם לעקירתו, וכן כמעולה בדמים שמשתמשין בו לצורך עצים, אבל עדיין צריך רא"י להתיר עקירתו לצורך מקומו, ועי' ט"ז יו"ד סי' קט"ז סק"ו שהביא דברי הרא"ש למעשה, ועי"ש בפ"ת סק"ו מדברי הפוסקים בזה, וכתבו להעביר העץ עם גושו ולנטעו במקומו, והחת"ס מפקפק בזה, וצ"ע מ"ט.

שו"ר דמהא דאר"ח לקמן גופני קני דקלי משמע שמשום מקומן קאמר שיטע במקום הדקלים גפנים, שאם הטעם משום הפסד היין כדשמואל, הו"ל למימר שמפסידין את היין יותר ממה שמרויחין בתמרים, דבזה אפשר שדקל אחד מפסיד הרבה בגפנים, ואין בו תועלת שאין טעם ענבים מוסיף בתמרים, ומדקאמר טעמא דגפנים עדיפי ש"מ שצריך למקומן, ולפ"ז צ"ל דשבחת בריה דר"ח לא מיהר לנטוע שם עצים אחרים, אלא שלא חשש למעט הפירות, והכשיר הקרקע לנטיעה קודם זמן הנטיעה השניה, ולכן נקרא שקצצה קודם זמנה, שאם היה מחשיב



בזה בעינן הפסד ניכר יותר, כיון שהנדון בדקלים וגפנים שלו, ועוזר"א ב"ב סי"ד סק"ו בזה.

### שם בלא זימנא

**שם בלא זימנא**, משמע דשכיב בלא זמניה משום דקץ בלא זימניה, דאל"כ הול"ל משום דקץ תאנתא סתם, מיהו נראה דשיבחת בריה דר"ח לא קץ תאנה שפירותיה מרובים, אלא תאנה שעומדת להתייבש, אלא שעדיין לא הגיע זמנה ממש, כגון דיקלא דטעין קבא ועתיד להתמעט מקב, וכ"כ אאמור"ר זללה"ה דמשמע שהיתה קרובה להיות נפסדת אלא שהקדים לקצצה קודם.

**שם אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר,**

### בשיטות הראשונים בזה

**ג. שם אמר רבינא ואם היה מעולה בדמים מותר,** פרש"י דמיו יקרים לבנין יותר משבח פירותיו, וכ"פ הרמב"ם פ"ו ה"ח וכ"מ בר"נ גאון ברכות ל"ו ב', ובעוד ראשונים, ויש לעי' איך מתפרש כן בלשון מעולה בדמים, הכי הול"ל ואם היה שוה לעצים יותר מלפריו מותר, ואיך נבין מלשון מעולה בדמים סתם, שהכונה שהעץ מעולה לבנין, ועו"ק למה לא ימתין עד שיגמור להוציא פירות, ואח"כ ישתמש בו לעצים, ובדוחק י"ל שבמשך הזמן יתייבש העץ ויתיישן ולא יהא ראוי כ"כ לבנין, אבל עובדא זו משונה היא קצת, דכ"ז שהעץ מוציא פירות נשאר בכחו ולחותו, ואין מתפרש בפשטות שיפסיד אם לא יקוצצו, [מיהו משכח"ל שכעת העצים ביוקר מסיבה מסוימת, ולשנה הבאה יוזלו], ועוד דכמדומה שעץ הדקל אינו ראוי למלאכה כ"כ, ורחוק לפרש שהוא מעולה בדמים שיש יותר ריוח לקוצצו, וגם סתמא אינו נפסד ויכול לקוצצו אח"כ, ועו"ק דברייא דבסמוך מתפרש מעולה בדמים שהסרק מעולה מן המאכל, וזהו לשון מעולה שהוא מעולה יותר מאילן אחר

שיש חשש סכנה בדבר, לא רצה להחמיר כדבר יוסף, כיון דלא פסיקא ליה שזהו הפשט במשנה, ולא משום דלא מהימן ליה, דרב יוסף מסברא מפרש הכי, אבל אם הי' אומרה מקבלה הי' מקבל ממנו אף בשעת מעשה, שלא נאמר כן אלא כלפי איניש דעלמא, אבל רבנן מהימני אהדדי בכל מקום ובכל זמן, וצע"ק בלשון הראשונים ז"ל בזה, שכתבו דבשעת מעשה אין שומעין לו, ולכאורה אין זה מתאים לאמוראי בינם לבין עצמם, ועוד ק"ק במה שכתב הרמב"ן דקי"ל כרב יוסף מפני שרבר"ח לא חלק עליו במוחלט, אלא שלא סמך על דבריו במקום איסור, ומשמע דסבר שמן הדין אסור להאמינו באיסורין, אבל למש"כ נראה שסבר שאין כן פשטות המשנה, וחשש לסכנתא במקום ספק, ומ"מ קי"ל כרב יוסף, כיון דאי לאו סכנתא היה מקבל דעתו.

**ונראה שקציצת הדקלים היתה הפסד יותר ממה שהצפורים הפסידו בגפנים לרב יוסף,** ואפ"ה חייב להפסידם ולית ביה משום כל תשחית, וכלשון הרמב"ן ב"ב שם דמצוה להרחיק את עצמו אפי' להפסיד כל מה שיש לו ולא יפסיד לחבירו פרוטה, דלא מצי למימר אני אשלם לך ההפסד, ואם היו הגפנים ג"כ של רבר"ח לא הי' רשאי לעקור הדקלים, כיון דסו"ס מפסיד טפי בעקירתם, ורק להזיק לאחרים אין לו רשות, וזה מתיר לעקורם, ומבואר שאין מידת חסידות מרב יוסף לקבל ממנו דמי הפסד הגפנים, ולהשאיר הדקלים, דלא ניחא ליה בהנהגה זו, ומותר בכל תשחית בכה"ג.

**ומשה"ק תו' ב"ב שם ד"ה אנא ממתני' דקוצץ ונותן דמים צ"ע דבמפסיד לאחרים פשיטא דמותר ומצוה, כמ"ש הרמב"ן דכל ממונו צריך ליתן שלא זיק [והו"ל כמעולה בדמים], מיהו לענין הפסד הענבים ע"י הדקלים**

ונראה דמודה ראב"ש שמותר לכרות אילן מאכל לצורך מצוה, ואפשר דאפי' לצורך אחר שרי, אבל בדאיכא סרק אין לכרות המאכל אע"פ שהסרק מעולה בדמים.

**במקור דרבינא, ובלשון מותר, ולא קאמר חייב ד. יש לעי' מגליה לרבינא ד"ז, הרי לא משמע דדריש ליה מרק כדתניא בברייתא, וע"כ דמסברא קים ליה הכי, ונראה דידע רבינא ממתני' שהקוצץ את נטיעותיו אינו רשאי משום כל תשחית, וזה כולל גם נטיעות סרק, וכ"מ בברייתא שהמקרקע על המת יותר מדאי לוקה [וי"ג עובר] משום ב"ת, וכ"מ בגמ' במקומות רבים, ולמדנו מזה שעיקר הלאו הוא על איבוד ממון, ומזה הבין דכשממון הסרק מרובה מותר להשחית עץ מאכל.**

**ויש לדקדק בלשון מותר דקאמר, דמשמע שמותר להשחית את האילן מאכל, אבל מותר להשחית את הסרק, ואמאי הרי הסרק מעולה בדמים וחייב להשחית את המאכל, ולפרש"י דמיירי רק בעץ מאכל ניחא, ואולי יש לדקדק מזה דרשאי לומר לדידי שוה לי עץ המאכל ולהשחית את הסרק המעולה בדמים, ואינו רשאי לומר כן בעץ מאכל אפי' בשוין, לומר דשוה לי הסרק יותר.**

**ועוד נראה שאם יעקור את הסרק המעולה בדמים אינו לוקה, דכיון שהוא משתמש בעציו לקורות, הר"ז כאוכל פת חטים ויכול לאכול פת שעורים, דאפי' לר"ח שעובר בב"ת מ"מ אינו לוקה, כיון דסו"ס משתמש בפת החטים כי אורחיה, ולא מיקרי השחתה בגלל שיש אחר, כמ"ש לקמן ס"ק ט"ז בשם ספר ערכי תנאים, וכ"נ כשקוצץ את הסרק המעולה בדמים, וניחא בזה דקתני מותר, אע"פ שחייב לקצוץ המאכל, מ"מ כיון שאם קצץ הסרק אינו לוקה, שפיר קאמר לשון מותר.**

שעומד במקומו, ואיך מתפרש כאן אותו לשון בע"א, ורש"י נדחק גם שם לפרש מעולה לעצים יותר מלפירות, ולא כנגד הסרק, וזה דוחק דמשמעות הברייתא שהנדון אם להעדיף את המאכל על הסרק, ובמעולה לעצים מכח עצמו עדיף לקוצצו, וע"ע מש"כ לקמן סק"ו בפרש"י.

**ולכן נראה דרבינא דהכא מתפרש כמו בברייתא, וכמו שפי' ר"ח והגאון והמאירי בשטמ"ק בברייתא, שאם האילן סרק שוה יותר מהאילן מאכל, שמגדלין את הסרק לעצים שדמיהן יקרים, מותר לקצוץ את האילן מאכל לפני האילן סרק, דדוקא בשניהם שוין אמרה תורה להשאיר עץ המאכל, אבל אם כריתת הסרק הויה הפסד טפי מכריתת המאכל, לפי שהסרק מעולה בדמים מן המאכל מותר לקצוץ את המאכל, [שו"ר בתו' רי"ד שביאר כ"ז בברייתא עי"ש, אבל לא כתב כן בפ' דברי רבינא, ועמש"כ סק"ו], ורבינא קיצר בלשונו לפי שהוא מדבר על הפסוק ולא על דברי רב, וגם אם אמר דבריו אחר מימרא דרב, מ"מ דבריו מתייחסים לפסוק דקאי רב עליה, [ועוד דכיון שהענין מבואר בברייתא לא האריכו בביאור דברי רבינא שלא לכפול כל הלשון שמתבאר בברייתא], וה"ק אמר רב דיקלא דטעין קבא קרינן ביה עץ אשר תדע שעץ מאכל הוא, ועלה כתיב לכרות את הסרק, ולא את המאכל, אמר רבינא ואם היה הסרק מעולה בדמים מן המאכל מותר לכרות את המאכל.**

**לשון הספרי מלמד שאילן סרק קודם לאילן מאכל יכול אפי' מעולה "ממנו" בדמים וכדברי ר"א ב"ר שמעון, ת"ל אותו תשחית, והגר"א הוסיף ת"ל רק כבגמ', וזה מפורש כפי' ר"ח דקאי על הסרק כנגד המאכל, וממ"ש כדברי ראב"ש משמע דראב"ש ס"ל דלעולם עץ סרק יש לכרותו קודם למאכל, ולא קי"ל כותיה,**

והרמב"ן הוסיף עשה זה למניין המצות שהשמיט הרמב"ם [מצוה ששית], והיינו שיהא לאו הבא מכלל עשה לאיסור בל תשחית, [כמו העשה של כל צפור טהורה תאכלו שמנאה הרמב"ם בעשה קנ"ב, וכן העשה של את זה תאכלו מכל אשר במים בעשה קנ"ב, ועי"ש שביאר שציונו לבדוק סימני הטהרה, והזכיר שם דהו"ל לאו הבא מכלל עשה, ואולי סבר שבעץ מאכל אין מה לבדוק, ולכן לא מנאו בעשה, אבל אין די בזה לדחות הספרי, דודאי יש לבדוק אי טעין קבא, ועוד], בזה יש לדון אם העשה נאמר רק באילן מאכל דכתיב כי ממנו תאכל, או שכל השחתת דבר הנצרך לאדם קרינן ביה כי ממנו תאכל, דהא חזינן שהמעולה בדמים מכריע את האילן מאכל, ומיושב יותר לומר שהעשה הוא ג"כ על השחתת הדמים.

יש לעי' איך דרשו מכי ממנו תאכל מצות עשה, הרי אין כאן אלא נתינת טעם, למה לא להשחיתו, ונראה מזה דהאי כי משמש בלשון אלא [ולא בלשון דהא], דה"ק לא תשחית את עצה אלא ממנו תאכל, שאין נתינת טעם שייך אלא באילן שברשותו, והכתוב שמזהיר שלא להשחית במצור של עיר האויב, אינו יכול לומר טעם כי ממנו תאכל, ולכן מפרשין דעשה הוא, שלא תשחיתו אלא תשאירו לאכילה.

ואפשר עוד דכיון שפירוש הפסוק הוא כי האדם עץ השדה כי ממנו יאכל האדם, ולכן המשחיתו כמשחית חיי האדם, כמ"ש הרמב"ן שזה כמו כי נפש הוא חובל, ולשון הספרי שחיו של אדם מן האילן, א"כ היה ראוי לכותבם יחד, וחלוקת הפסוק בא ללמד שיש כאן גם לשון חיוב שממנו תאכל, ומזה נלמד שיש כאן לאו הבא מכלל עשה שלא להשחיתו, ולכן הסמיכו ללשון אותו לא תכרות, שממנו תאכל הוא עשה של ואותו לא תכרות.

מיהו בעץ מאכל שנטלו לעצים חשיב שפיר השחתה, כיון שמפסיד את חלק המאכל שאינו משתמש בו בעצים, ואע"פ שאם לא הי' כאן סרק הי' רשאי להשתמש בו לעצים שצריך להם כעת, מ"מ יש כאן השחתה של המאכל בלי קשר לעץ הסרק אלא שהיא מותרת מפני ריבוי הדמים, ובדאיכא סרק חזר האיסור למקומו ונקרא השחתה.

וכן השורף שלחן לעצים מיקרי השחתה בעצמותו, ולוקה אף באופן שצריך לעשות מדורה להתחמם, כיון ששריפת שלחן השחתה היא, אלא שהותרה כשצריך להתחמם, ובדאיכא עצים חזר איסור ההשחתה למקומו.

### הוכחה שלוקין על כל ב"ת, ודעת הראשונים בזה, ובדרשת הספרי

ויש להוכיח מדברי רבינא דלוקין על כל המשחית ממון שלא לצורך, דכיון שחזינן שזהו עיקר הלאו, וזה קודם לאיסור של אילן מאכל, ש"מ שאין מלקות באילן מאכל יותר מאילן סרק שלא לצורך, וכדעת הרמב"ם בסה"מ, ולא כחזרתו בהלכות, וכ"מ ממשו"ק בגמ' וכי מאחר שסופנו לרבות כל דבר מה ת"ל עץ מאכל, ומאי קושיא אם אין לוקין אלא על אילן מאכל הול"ל דלהכי כתיב עץ מאכל, שאין לוקין אלא על עץ מאכל, ובחינוך נראה שהרמב"ם מודה שהכל דאורייתא, אלא דס"ל שאין לוקין אלא על המפורש בפסוק, וכן ביאר המנח"ח בדעת הרמב"ם, ועדיין אין זה מיישב למה לא תירצו בגמ' דנפ"מ לענין מלקות, וגם בסברא הדבר מחודש, דכיון שנתברר שהמפורש בפסוק דהיינו עץ מאכל נדחה מפני הסרק המעולה בדמים, לא מסתבר לחדש דלענין מלקות ישאר הדין רק בעץ מאכל.

מיהו מה שאמרו בספרי דכי ממנו תאכל מצות עשה ואותו לא תכרות זו מצות לא תעשה,

לשון הרמב"ן בסה"מ שנצטוינו כשנצור על עיר לאכול מן האילנות שבגבולה כל ימי המצור, ואם נכרות אותם לבטלה דרך השחיתה נעבור על עשה מוסף על הלאו המפורש בו, ונראה דכונתו כמש"כ שהפסוק בא רק להוסיף לאו הבא מכלל עשה למשחית, אבל אין מצוה לאכול ממנו אלא שהוציא את הלאו בלשון זו.

### בסוכה כ"ט א' שמאורות לוקין על קוצצי אילנות טובים

מה שאמרו סוכה כ"ט א' שמאורות לוקין על קוצצי אילנות טובים, פרש"י שמבעטין בטובתו של הקב"ה, וזה שייך בכל משחית דבר טוב, ואפשר לומר שבאילן רואין יותר שהצמיחה משמים, אבל אין נראה לחלק ביניהם, שהשורף כלי עץ כשורף אילן דמי, ועוד דלשון אילנות טובות כולל גם אילן סרק, ועי' פסחים נ' ב' שאינם רואים סימן ברכה משום דתהו בהו אינשי, וזה שייך גם באילן סרק, דכל שעוסק בפעולת השחיתה, לא ירויח מזה, מיהו במכות כ"ב א' הביאו על קוצצי אילנות טובות קרא דכי ממנו תאכל, אלא דלקושטא דמילתא הכל אחד, לפמשנ"ת דתאכל היינו כל צרכי האדם.

### בתוספתא ערכין לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה כו'

תניא בתוספתא ערכין פ"ה ה"ט לא יסתור אדם את ביתו לעשותו גינה, לא יטע אדם את חורבתו גינה מפני שהוא כמחריב את ארץ ישראל, רשב"ג אומר נוטע אדם את חורבתו גינה שכך הוא ישובה, והובא ברמב"ם פי"ג משמטה ה"ו ופסק כרבנן, והריק"ו גרס ר"ג, ולדבריו מובן יותר מ"ט לא פסק כרשב"ג, מיהו י"ל דהלכה כמותו רק במשנתנו, ולע"כ, ונראה דאין זה ענין לבל תשחית, שאפי' הגינה מעולה בדמים אסור, וזה דין מיוחד בארץ ישראל.

שם תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כו', תוכן הפרשה בפ' הרמב"ן עה"ת, וביאור הדרשא, ובספרי דדרש מאותו תשחית ה. שם תניא נמי הכי רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל כו', הלשון צ"ב היכי מרבין עץ מאכל ברישא, ומאי קאמר מאחר שסופו לרבות כו', הרי תחלתו מרבה, ועו"ק דאילן סרק א"צ ריבוי, שהרי מעיקרא לא נאסר אלא אילן מאכל, גם דרשת רק צ"ב, שהרי המיעוט של רק נאמר בעץ אשר תדע שהוא עץ מאכל, ואנו מרבים שפעמים משחיתין המאכל תחלה, וא"כ אינו ממעט בעץ מאכל אלא מרבה בו.

והנה תוכן הפרשה לפמ"ש הרמב"ן עה"ת כך, לא תשחית את עצה להשחיתה בעלמא, כדי להזיק לבני העיר סתם, שגם אם לא יצליחו לכבשה מ"מ יפסידו את עצה, וזה איסור להשחית שלא לצורך, אבל אם אתה צריך לעץ כדי לבנות מצור, אתה רשאי להשחיתו בין סרק בין מאכל וסרק קודם למאכל.

ולפ"ז פשטיה דקרא שנאמר בסרק בלבד זהו עיקר משמעות הפסוק, ולשון עץ אשר תדע הוא רמז להתיר גם אילן מאכל באופן שאין אילן אחר, ואמנם בתורה הוא נאמר תחלה ולכן פירשו התנא ברישא, אבל באמת הוא יתור שנדרש לאחר שנאמר כי לא עץ מאכל הוא, ולכן הוא נקרא בברייתא שסופו לרבות, ופשטות הפסוק שנאמר תחלה לא תשחית את עצה וגו' כי ממנו תאכל, רק עץ סרק תשחית, והו"ל למיכתב רק עץ אשר לא של מאכל הוא, והוסיף הכתוב עץ אשר תדע להתיר כל עץ שנצרך לבנות המצור, וההוספה מתפרשת בדליכא אלא עץ מאכל, לומר שלא אסרה תורה אלא השחיתה שלא לצורך, ומ"מ פשטיה דקרא הרי נאמר לכרות הסרק, ומזה למדנו להקדים הסרק, ולשון רק שממעט מעולה בדמים חוזר

מהמאכל, ממילא מיושב גם מה שדחק לרש"י לפרש הברייתא דאמעולה בדמים שוה עץ המאכל לעצים טפי מלמאכל קאי, נובאמת מציאות זו מחודשת, שהרי יכול להמתין ואח"כ לכתרו לעצים, אלא די"ל שבהמתנה מרובה יתייבש העץ, ויפסד משווי לעצים, ולמש"כ ניחא דבאמת כונת הברייתא כדרכינא.

### בפי' הראב"ד, ובדעת הרמב"ם

הראב"ד פי' שיכול לקנות בדמי העצים אילן מאכל שעושה פירות יותר מהאילן הזה, ויש לעי' מה מועיל טעם זה, הרי האילן השני אינו שוה לעצים ולכן מחירו זול, והאילן הזה יש בו גם עצים וגם פירות, ובכה"ג לא חשיב ריוח בקציצתו, כיון שהערך של העצים אינו נפסד בהשהייתו.

לשון הרמב"ם פ"ו ממלכים ה"ט אם היו דמיו יקרים קוצצין אותו, מתפרש כפרש"י שדמי עצים של האילן מאכל יקרים, אלא שהרמב"ם לא הזכיר כלל הקדמת סרק למאכל, ושזה איסור במאכל לגמרי אלא א"כ דמי עציו יקרים, וכתב דעץ סרק מותר לקוצצו אפי' א"צ לו, וג"ז מחודש שהרי אסור משום בל תשחית של עציו, ולפי דבריו א"א לפרש להקדים מאכל לסרק, שאין הלכה כזו לדעת הרמב"ם, שהרי אילן מאכל אסור בכל גונא, וסרק מותר בכל גונא, ורק כשמפסיד לאחרים מותר במאכל או שהוא עצמו שוה יותר לעצים, שאינו פוגע בעץ המאכל, כיון שמשמש בו לעציו.

וקצת משמע ברמב"ם וכ"מ שהוא מפרש תניא נמי הכי שתלוי בכמות הפירות של עץ המאכל, וה"ק רק עץ אשר תדע זה אילן מאכל שהזקין ותדע בו שהוא כעץ סרק, ובכה"ג מותר לקוצצו כסרק, או כשהמאכל מעולה לעצים, ולא הוזכר היתר במאכל כשצריך לו למצור, אבל הדברים מחודשים דהא דכמה יהא בזית ולא

לפסוק הראשון, שאע"פ שאמרנו כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, אבל יש מיעוט בהוראה זו דפעמים שכורתין את המאכל, א"נ י"ל דקאי על כל הפרשה שמה שאמרנו שסרק קודם למאכל יש בזה הגבלה במילת "רק".

בספרי [במקום ת"ל רק] אמרו ת"ל אותו תשחית, ונראה דדייק מיתורא דתשחית וכתר, דהו"ל למיכתב אותו תכרות, אלא לומר דפעמים שמותר להשחית את עצה אע"פ שממנו תאכל, וזה נוסף ביתור של אותו תשחית, והמלבי"ם הוסיף מהגר"א תיבת רק, וביאר דדוקא כשיש השחתה בכריתה מקדימין סרק למאכל, אבל כששוה לעצים יותר, א"כ אין השחתה בכריתה, בזה אפשר לכרות המאכל תחלה, וזה ע"ד פרש"י בגמ', ועמשנ"ת בזה לעיל סק"ג.

### צ"ב א' רש"י ד"ה יכול אפי' מעולה בדמים לקורה יותר מפירות יהא סרק קודם לו כו'

ו. צ"ב א' רש"י ד"ה יכול אפי' מעולה בדמים לקורה יותר מפירות יהא סרק קודם לו ת"ל רק, טעמיה דרש"י שפי' כן כדי להשוות לשון הברייתא עם דברי רבינא, אבל הלשון קשה דכשהמאכל מעולה לעצים יותר מלאכילה הרי היתר קציצתו מעצמו, ואין מקום להזכיר כאן הסרק, שאינו שותף בנדון כלל, שזה באילן מאכל לחוד שבאין לקוצצו רק לצורך העצים, והברייתא מייירי כשצריך עצים למצור ולא למכירה, ובזה הדבר תלוי כמה שוה עץ המאכל וכמה שוה עץ הסרק, ובספרי מפורש דאפי' מעולה ממנו קאמר, דהיינו הסרק מעולה מהמאכל, וכמו שביאר כ"ז בתו' רי"ד, וכבר נתבאר לעיל שכ"פ ר"ח והגאון והמאירי בשטמ"ק.

וכפי מה שנתבאר לעיל סק"ג שגם רבינא כונתו כמו הברייתא שהנדון במעולה הסרק

יקוצצו מתני' היא, ופשוט שהראי' מהברייתא הביאו לדברי רבינא, וממילא גם מבואר שבמקום הצורך לבנות מצור מותר לקוץ אילן מאכל.

**שם גמ' אמר מכחשי בחמרא כו', ע"ס הגמ'**

ז. שם גמ' אמר מכחשי בחמרא כולי האי, באמת הדבר מחודש שימצצו ויינקו השרשים של הדקלים מהענבים שבאשכולות, שהרי בעץ הגפן אין טעם יין כלל, ומסתברא שאדם דעלמא לא ירגיש טעם זה, ורק שמואל דרב גובריה הרגיש כן, אבל מספיק בזה להגדיר שיש הפסד לכח היין שבענבים, שחשיבות היין ושמירתו וכחו זה מורגש לכל אדם.

**שם אייתי לי מקורייהו, לשון אייתי לי, ולשון מקורייהו צ"ב, דהול"ל עקרינהו כדאר"ח, וולכן יש מפרשים שא"ל שיביא לו לאכול מהקור של הדקל, שאינו מלשון מקור אלא לשון קור], ונראה שא"ל לשרש אחריהם שלא יינקו השרשים כלל, וזהו שאמר לו תביא להראות שעקרת אותם מן השורש.**

**ומהא דשרי שמואל לעקור אילן מאכל ש"מ שהפסד הכחש של הגפנים גדול יותר מריוח התמרים, דכיון שהכל בשדהו של שמואל אין להתיר אלא לפי המעולה בדמים, וכ"כ הריא"ז דבעינן שיהא הפסד הגפנים מרובה מהפסד הדקלים.**

**שם ר"ח חזא תאלי בי גופני, נראה שהיו עדיין קטנים, שהרי לא הביא לו אריסו תמרים משהו, ואע"פ שעדיין לא טענו פירות, מ"מ כיון שסופן לטעון פרי הו"ל עץ מאכל, וכדכתיב ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פרי.**

**שם א"ל לאריסיה עקרינהו גופני קני דיקלא, מדלא הזכיר כחש הענבים כדשמואל, משמע שחש על מקומן שראוי ליטע שם גפנים, ומכאן ראיה להרא"ש דבצריך למקומו מותר,**

כשהמקום מעולה בדמים, ויש לדחות דכונתו כדשמואל דכיון דמכחשי בגפנים מותר לעוקרם, אבל מסתמות מימרא דר"ח נראה שעדיין לא היו גדולים ולא הכחישו בגפנים, ואפ"ה א"ל לעקרם, משום דגפנים עדיפי, ומשמע שרוצה ליטע שם גפנים.

**צ' ב' מתני' א"ל ר"ע לא אמרת כלום החובל בעצמו כו', כל הסוגיא**

ח. צ' ב' מתני' א"ל ר"ע לא אמרת כלום החובל בעצמו כו', ר"ע הגדיר לו שהמעשה שגילתה את ראשה אינו מגלה שבאמת אין זו בושת, דבני ישראל מכובדים ומעשה זה הוי בושת, אלא שהיא מביישת את עצמה, ולת"ק דר"ע באמת מעשה זה מוכיח שאין מגיע לה כ"כ בושת, אבל ר"ע הרי פליג בזה דאע"פ שאין ישראל נוהגין לשמור על כבודן כבני חורין, שיעור בושת שלהן כבני חורין, ולא נוסף לו בעובדא זו שמגלה ראשה לאיסור שמן כלום, שהרי רוב ישראל אין מכבדין עצמם בדרגת ארבע מאות זוז, ואעפ"כ מחייב ר"ע לכולם ד' מאות זוז, ולא בא ר"ע להסביר לו מ"ט הוא חולק על ת"ק, אלא להגדיר לו את ההלכה דלר"ע הר"ז כחובלת בעצמה.

**שם שמרה עומדת על פתח חצרה, יש לפרש דהיינו ברה"ר, שהחצר פתוחה לרה"ר, וזהו שלא אמרו על פתח ביתה, ובאדר"נ פ"ג ה"ד אמרו שפרעה ראשה בשוק לטפח בשמן.**

**שם אע"פ שאינו רשאי פטור, לשון פטור לא נאמר בתור חידוש, אלא כלפי אחרים שחייבין קאמר, דנהי כשהפסיד לעצמו א"א לחייבו, אבל ודאי שהפסיד לעצמו בחבלתו, וממילא אין לפטור את האחרים שעשו לו כן, וזהו שהוסיף קוצץ נטיעותיו, דלגבי הנטיעות לא שייך כלל לומר שנטיעותיו שוים פחות מנטיעות של אחר, משא"כ בבושת ובחבלה**



**שם ב'** ה"ק ליה לא מבעיא בושת כו' הדברים צ"ב מה עניינו של ר"ע לפלפל עמו, ועו"ק מאי קאמר דחבלה קרובה יותר לפטור מבושת, הרי הסברא הפשוטה היא דבושת שייך לומר שהאדם שאינו חושש על בושתו אין חייבין לו בושת, ועכ"פ דמי בושתו מועטין ביותר, אבל חבלה אפי' כשהוא חובל בעצמו ודאי שאחרים שחבלו בו חייבין, שאין מתמעט ערך הנזק של החבלה כשהאדם עושה כן גם לעצמו.

**ונראה** לפרש דר"ע בא להדגיש שאין ללמוד ממה שהאדם עושה לעצמו, לפטור אחרים שעושין לו, והביא חבלה שהאדם עושה לעצמו באיסור ואעפ"כ אין ללמוד מהפטור שלו לפטור אחרים, וכ"ש דבר שמותר לו בעצמו שבודאי אין ללמוד ממעשהו בעצמו לפטור אחרים, ואין הכוונה בהך לא מיבעיא, שבאמת הי' מקום לפטור אחרים שחבלו בו, אלא להדגיש שאין ללמוד מחבלת האדם לעצמו כלל, שאפי' בחבלת איסור לא שייך בו חיוב, וממילא אין לפטור אחרים כלל, ממה שמצאנו שהאדם החובל בעצמו פטור, וכ"ש בושת שהאדם לעצמו אינו עושה איסור, דלא שייך ללמוד מפטורו של האדם בבושת לפטור אחרים שביישוהו בו, ועי' לשון רש"י בזה.

### שם אמר שמואל באשב בתענית

**ט.** שם אמר שמואל באשב בתענית, שמואל לא קאי על הברייתא כיון שמפורש בה בסיפא אכה פלוני ואפעצ את מוחו, וע"כ דטעמא דנפשיה קאמר, והנה בתענית י"א א' מבואר דשמואל ס"ל כר"א הקפר ולכן היושב בתענית נקרא חוטא, ואפ"ה לענין שבועה שפיר חיילא עליה, כי היכי דחיילא קבלת נזירות אע"פ שמצער עצמו מן היין.

**ויש לעי'** א"כ מהיכן מחלק שמואל בין חובל לאשב בתענית, הרי בשניהם עובר איסור

שבגופו, והיינו דקאמר ליה דחבלת גופו ובושתו כקציצת נטיעותיו דמי, שאין מקום לפטור את האחרים בגלל שגם הוא הפסיד לעצמו.

**צ"א א'** אמר רבא ל"ק כאן בחבלה כאן בבושת, הכאה שאין בה חבלה כבושת דמיא, כמבואר לעיל פ"ד ב' דבהכהו בפנדא דמרא הו"ל כבושת שאין מגבין בבבל, וכן הדין לענין נתינת זמן שנותנין אף להכאה שאין בה נזק ולא שבת וריפוי.

**שו"ר** בשטמ"ק בשם ה"ר יהונתן, וכן דקדק המאירי מלשון הרמב"ם, דבנוק דחסריה ממונא גובין ממנו הכל ואין נותנין זמן לבושת, והנה לענין פנדא דמרא אמרו פ"ד ב' שאין גובין בושת בבבל כיון דלית ביה חסרון כיס, ואם נימא דצער גובין, הרי מפורש שאף במקום צער אין גובין בושת, וה"ה דנותנין זמן לבושת בכה"ג, וכ"כ הסמ"ע סי' ת"כ ס"ק ל"א לענין צער דכוואו בשפור על צפרנו דיהבינן זמן, ואאמו"ר זללה"ה דקדק מלשון השו"ע דלד' דברים לא ייהבינן זמן, ומשמע דאף צער מיקרי כחסרון כיס, ויש לדחות דמייירי כשצריך רפואה להרגיע הכאב, ד"ל שאין זה בכלל ריפוי אלא בכלל צער, והנודן בזה אם הטעם שלא נתנו זמן כדי שימהר להשלים הפסדו, וא"כ לצער ג"כ נותנין זמן, [ונזק חשיב חסרון כיס, אע"פ שא"צ להוציא ממון], או שנתנו זמן לבשת, שהוא דבר רוחני, אבל לצער אין נותנין, ולכאורה הי' נראה דפשטות הגמ' שלא גבו צער בעובדא דר"ח בפנדא דמרא, מיהו י"ל דכיון דר"ח שאל את ר"נ רק משום בושת, איכא למימר שכבר גבה ממנו הצער.

**שם** והא מתני' בבושת הוא וקתני כו', בזה ודאי פליגי ברייתא אמתני', דלמתני' לא הזכיר לו כלל צללת במים אדירים כו', אלא לא אמרת כלום החובל כו'.



בלאו האי קרא, דהא מחללין שבת על נפשו ומצילין אותו מן הרודף בנפשו, וש"מ שמציאות הנפש מתירה את החילול שבת ורציחה, ואינו בדין שהאדם עצמו יכול לוותר על נפשו, שאין החילול שבת חסד עם האדם, אלא האמת שחיי האדם חשובה לקב"ה לחלל עליה את השבת, וממילא תליא בדעתו, ובתוספתא פ"א הביאו פסוק זה על כל החובל בעצמו ומשחית בשלו, ואפשר שלמדו כן במה מצינו דכמו שחשיב רוצח בעצמו, כך בכל חבלה והשחתה אין לו קולא בשל עצמו.

### שם מקרעים על המת, אם מיירי במת שחייבין לקרוע עליו

שם מקרעים על המת ולא מדרכי האמורי, כע"ז ע"ז י"א א' שורפין על המלכים ואין בו משום דרכי האמורי, דהיינו שעושין כן לכבודו ולהראות צערו על מיתתו, בין בשריפה בין בקריעה, ויש לעי' במאי מיירי אם במת שחייבין לקרוע עליו, הרי אין מקום להזכיר שמקרעין ושואין בו משום דרכי האמורי, ואי במת שא"צ לקרוע עליו הרי שנינו שבת ק"ה ב' דמקלקל הוא, ועו"ק מ"ט חשיב מקלקל הרי מיירי כשקורע לכבודו, אלא שאינו מחויב לקרוע עליו מן הדין, שו"ר ברמב"ן שבת שם שכתב בחד תירוץ דמיירי בקורע בחמתו ולא בקורע לכבודו, שבזה באמת אינו מקלקל, אבל זה דוחק בסוגית הגמ', ומצינו מו"ק כ"ד ב' אין קורעין אלא קרוביו של מת, ולרוה"פ מיירי במועד, אבל בחול קורעין אפי' שאינם קרובים, והריטב"א שם פירש שאף בחול הו"ל כל תשחית שהוא מפרש המשנה בחול, ולא קי"ל כותיה.

ונראה דמיירי במת שפטור מלקרוע עליו, וקורע לכבודו, וכיון דלית ביה משום דרכי האמורי יש בזה שפיר משום כבוד, ואפ"ה לענין שבת הקלוקל מרובה על התיקון וחשיב מקלקל,

ואפ"ה חיילא שבועה על תענית, וכן רבא שחילק בין בושת לחבלה, ע"כ דלא ס"ל כר"א הקפר, ואפ"ה אסור לחבול בעצמו, וע"כ שאיסור החבלה מעין איסור כל תשחית, כדאמרינן בגמ' וכ"ש גופו, שהאדם עץ השדה כמפורש בתורה, וכן משמע קצת מדמדמי לה במתני' לקוצץ נטיעותיו, [אבל רש"י במתני' פי' ב"ת רק על נטיעות], וגדולה מזו מצינו שבת נ' ב' שרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו לכבוד קונו, ובודאי שהחבלה בו אסורה.

ולפ"ז אפשר לקיים דברי רבא ודברי שמואל גם לבתר דאשכחן תנא דשרי לחבול בעצמו חבלה גמורה, דמ"מ אפשר לומר דלא פליגי תנאי בדעת ר"ע, אבל סתמא דתלמודא לא ניחא ליה בזה, דכיון דאשכחן פלוגתא דתנאי בחבלה גמורה, ופלוגתא דתנאי אם מותר לצער עצמו מן היין, וה"ה לבייש את עצמו, תו לית לן למעבד תלתא פלוגתא בד"ז, וכיון שהני תנאי נחלקו מה השיבו ר"ע, מסתברא דפלוגתתם משום דפליגי בדינא, אם ר"ע מתיר לחבול בעצמו, ולכן גם בושת בכלל פלוגתתם, וע"ע מש"כ לקמן ס"ק י"א.

### שם ודלמא קטלא שאני, שם ר"א אומר מיד נפשותיכם כו'

י. שם ודלמא קטלא שאני, לשון ודלמא צ"ב, דודאי קטלא שאני ואף מאן דשרי חבלה לא שרי קטלא, ואולי בגלל שהזכירו ואפצע את מוחו, אמרו לשון דלמא, אע"פ שהדבר פשוט דאפצע את מוחו אין הכוונה קטלא, דאסור לכו"ע אף לעצמו, ויותר נראה דכלפי הלשון אילימא האי תנא, נקט לשון דלמא, דכיון שלא הי' מ"ד הכי, לא הוצרך להשיב בלשון ודאי.

שם ר"א אומר מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם, אפשר דעיקר הדרשא לאשמועינן דחייב מיתה כאילו הרג נפש, אבל איסור פשיטא גם

יציר כפיו של הקב"ה, נוכדאמרינן ב"ת דגופא עדיף לי, ובפשוטו התם גופו עתיד להתרפאות והכלים ששרף אבדו מן העולם], ודחי בגמ' דדילמא רק בגדיו אסור.

ופי' בתו' ד"ה אלא דמייתי מברייתא זו שאף שאין כונתו להשחית ולקלקל אלא לתועלת לכבוד המת, מ"מ איכא בל תשחית כשדעת תורה שא"צ לקרוע, וה"נ החובל בעצמו לתועלת מסוימת, אפ"ה אסור משום ב"ת, ולפ"ז לא שמענו מכאן איסור בושת, ואפשר שזה בכלל קושית הגמ' דלא מהני הק"ו אלא לפסידא דלא הדר, דומיא דבגדים.

ואפשר ליישב קושית תו' דמייתי מדקתני לוקה וש"מ דלאו גמור הוא ולא חיילא שבועה עליה, ומזה מוכח דפליג על התנא דברייתא, אבל בשאר דוכתי דקתני עובר משום בל תשחית אפשר לדחות דהיינו מדרבנן ואסמכיהו על בל תשחית, וחיוב דאורייתא רק על עץ מאכל כפי' הרמב"ם, ועי' לקמן ס"ק י"א.

### בל' ר"א לוקה

הא דנקט ר"א בברייתא לשון לוקה, ובעלמא בכל דוכתא אמרינן עובר משום ב"ת, י"ל שזה להדגיש שחייב מלקות אע"פ שכונתו לשם מצוה, שהרי כונתו לכבוד המת ולא להשחתה בעלמא, וכן מצינו במסכת שמחות סוף"ט שהזרק כלים על המת עובר משום בל תשחית, אע"פ שהכלים נאסרים מפני כבוד המת, ועי' סנהדרין מ"ח ב'.

**שם ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא, ובהא דריו"ח קרי למאני מכבדותא**

שם ודלמא בגדים שאני דפסידא דלא הדר הוא, חילוק זה ודאי אמת דבבושת לא שייך להזכיר בל תשחית, וכן בכל צער של הכאה או שריטת קוצים שמתרפאת מאליה, וכמשנ"ת

דסו"ס קלקל את הבגד, ורצונו לכבדו אינו נחשב תיקון.

### שם אר"א שמעתי שהקורע על המת יותר מדאי כו'

שם אר"א שמעתי שהקורע על המת יותר מדאי לוקה משום בל תשחית, נראה דמודה ר"א שהקורע על מת דעלמא לא חשיב בל תשחית, שלא אמר אלא יותר מדאי, אלא דכיון דת"ק מיירי במת שא"צ לקרוע עליו ואפ"ה מותר, הוצרך לבאר דהיינו דוקא בשיעור קריעה ומעט יותר, אבל יותר מדאי אע"פ שעושה לכבודו עובר משום בל תשחית.

ובתו' מבואר דאף באדם שחייב לקרוע עליו טפח, אם קרע יותר מזה עובר בב"ת, שהקשו מר' יוחנן דקרע על ר"ח טובא, ולפי' המבואר בגמ' שם דרבנן כשעת חימום דמי כיון שמזכירין שמועתן, א"כ הר"ז כקריעת חיוב אע"פ שרשאי לפטור עצמו, ואפשר דבאיניש בעלמא נמי לא שרינן אלא בשעת חימום (ובפניו) שזהו כבודו, ואפי' שלא בפניו כיון שיוצא בקרוע לפניו הרי יש בזה כבודו, אבל אם קורע בשמועה רחוקה אפי' קרע אחד הו"ל בל תשחית, כיון שאין כאן אבילות ואין כבודו ניכר משעברו ימים רבים, וכמ"ש הרמ"א יו"ד סי' ת"ב ס"ד בשם אור"ז.

### שם וכ"ש גופו, אם הטעם משום ב"ת, ובתו' שאף כשכונתו לצורך אסור להשחית

שם וכ"ש גופו, כאן פירשו בגמ' שהאיסור לחבול בעצמו הוא משום בל תשחית, וקשה דהא השתא ס"ל דבושת נמי אסור וכן שאר צער בלא נזק, והרי איסור זה לא שייך בבל תשחית, וי"ל דבאמת לאו משום ב"ת מחייבין ליה על גופו, אלא דחזינן שאפי' בגדיו אסור, ומשמע ידיע התנא שגופו אסור משום חשיבות האדם

לעיל, והרי ר"ח חבל בעצמו ע"י הקוצים כדי שלא יקרעו בגדיו, ונקט לשון דילמא, משום דאיכא תנא דפליג דהיינו ר"א הקפר.

שם כי הא דר' יוחנן קרי למאני מכבדותא, יש לעי' מה ענין להזכיר דברי ר"י כאן, הרי ודאי דגופו חשוב מבגדיו, וי"ל דכיון דמאני מכבדותא ראוי לאדם לשמור על בגדיו יותר מגופו שמתרפא מאליו, כיון שהאדם צריך את כבוד בגדיו, וחשיב צורך גופו למנוע בושתו, כמו למנוע ממנו צער חבלתו, ועיקרו סמך על הא דר"ח, אלא שטעם זה מתחזק ע"י דברי ר"י שיש בבגדים ג"כ צורך האדם כמו למנוע צערו, ולא רק הפסד ממון.

#### שם המצער עצמו מכל דבר כו', ביאור הק"ו

יא. שם המצער עצמו מכל דבר עאכ"כ, פי' שיושב בתענית כדאמר שמואל תענית י"א א' דהיושב בתענית נקרא חוטא מדר"א הקפר, וכן פרש"י, ומייתנין מינה שאם המונע מעצמו מאכל נקרא חוטא, כ"ש שהחובל בעצמו שמצער עצמו באופן חיובי ולא רק בשב ואל תעשה, וה"ה המבייש עצמו דחשיב ג"כ חוטא על הנפש, שהצער המתייחס לנפש הוא החלק הרוחני, וזה יש הרבה בבושת.

ולפ"ז מתני' דהחובל בעצמו אינו רשאי אתיא כר"א הקפר, ורבא דמשני כאן בחבלה כאן בבושת נדחה מכח הברייתא, דמעיקרא דהוה פשיטא לן דלכו"ע אין אדם רשאי לחבל בעצמו, דחקינן דלשון הברייתא אדם רשאי לחבל בעצמו אבושת לחוד קאי, אבל השתא דאשכחן תנא דרשאי לחבול בעצמו, ממילא גם הברייתא שסתמה בלשון חבלה, ולא אמרה מותר לבייש את עצמו, אתיא כתנא דברייתא דמותר לחבול בעצמו, שא"א לסתום בלשון חבלה על כונת בושת בלבד, אא"כ הדבר פשוט דחבלה אסורה.

וכן שמואל דמוקים לברייתא בתענית לא קאי על ברייתא זו דמסיים בה אכה את פלוני ואפצע את מוחו.

#### שבועה חיילא על תענית ונזירות, ואם חיילא על חבלה גמורה בעצמו, בר"ן בשבועות, וברשב"א בתשובה

מיהו לענין שבועה כו"ע מודו דחיילא שבועה על תענית ונזירות, ויש לעי' האם חיילא שבועה על חבלה גמורה בעצמו, וחבלה בפסידא דלא הדר הוי מושבע ועומד משום כל תשחית, אבל חבלה בגוף דהדר כגון שורט את בשרו, לכאורה משמע בגמ' דלמאן דאמר אין אדם רשאי לחבול בעצמו לא חיילא שבועה ע"ז, אבל לא נתפרש טעמא דמילתא כיון שכל המקור נלמד מר"א הקפר, ונקטינן בתענית דחיילא שבועה, א"כ שוב אין מקור לומר דבחבלה לא חיילא שבועה, וכבר נתקשינו בזה לעיל סק"ט.

כתב הר"ן בשבועות כ"ג ב' דהנשבע שיחבול בעצמו חייב, אף אליבא דר"א הקפר, כיון שאין האיסור מפורש בתורה, רק נלמד מאשר חטא על הנפש, ויש לתמוה א"כ מנלן דתנא דברייתא דאכה את פלוני ואפצע את מוחו פליג אר"א הקפר, הרי לענין חלות שבועה חל לכו"ע, ובדוחק י"ל דמלישנא דהרעה רשות דייקינן שמותר לו לחבול בעצמו, אבל מעיקר הדין דחיילא שבועה אין ראי', אבל קשה דהא שמואל דמוקים לה באשב בתענית, ודאי סבר דבחבלה גמורה לא חיילא שבועה, ואע"פ שידע דר"א הקפר לענין תענית, וע"כ דחבלה גמורה הוי איסור טפי מתענית ולא חיילא שבועה עליה.

והרשב"א בתשובה ח"א סי' תרט"ז מחלק בין אשב בתענית לחבלה, דלא חיילא שבועה עליה, והכי משמע בגמ', אבל לא נתיישב מקור חילוק זה למסקנא, והר"ן בחידושיו שבועות שם כתב דחיילא שבועה

גם על חבלה לענין שמביא קרבן שבעה, ואסור לו לקיים שבוועתו לעבור על ד"ת, ואכתי צ"ע דהא בתענית חייב לקיים שבוועתו, וע"כ שאנו מחלקים באיסוריה דר"א הקפר בין חבלה לתענית, ולע"כ בסוגיא זו, וצ"ע.

### שם תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה כו'

יב. שם תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה כו', פרש"י דקמ"ל דבכה"ג נאמן הקוצץ לומר אתה אמרת לי לקוצצו, ומ"מ הדברים סתומים שישנה התנא בסתמא ויתפרש בכה"ג, ואפשר דמתני' דחובל בחבירו וקוצץ נטיעותיו מירי באופן שבעל הנטיעות הולך לקוצצן, ואפ"ה הקוצץ חייב דלאו כל כמיניה לקון נטיעותיו של חבירו, דכ"ז שלא נקצצו אין להתייחס לדברי הבעלים שרוצה לקוצצן, שהרי אינו רשאי ונשארו בערכן.

ולפ"ז י"ל שהתנא שנה ד"ז כלפי החובל בחבירו והקוצץ נטיעותיו, דאע"ג דקיימי לקציצה ע"י הבעלים אפ"ה הקוצץ חייב, וכלפי זה שנה דבקימי לקציצה מפני שחייבין לקוצצן, הרי הקוצץ פטור, כשטוען אתה אמרת לי לקוצצו.

### מכות כ"ב א' ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל, למה לא הביא רישא דקרא, ובפ"י הרמב"ן דהמשחית לצורך עובר רק משום לא תכרות

יג. מכות כ"ב א' וליחשוב נמי הקוצץ אילנות טובות ואזהרתיה מהכא כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, יש לעי' למה הביא קרא דלא תכרות, ולא הביא רישא דקרא לא תשחית את עצה, [ועי' להלן ע"פ המדרש שהעוקר עובר משום לא תכרות], ולדעת בה"ג דמני לא תשחית ולא תכרות בשני לאוין, ודאי קשה שהי' לו להזכיר דליחשוב שני לאוין נוספים, ולכאורה זה ודאי יש לדקדק מהגמ' שאינו עובר אלא לאו אחד, וכדעת שאר הראשונים שמנו אותן ללאו אחד.

ויש לפרש דואותו לא תכרות הוא ביאור ללא תשחית, דכיון שממנו תאכל לכן לא תכרות אותו, וזה ביאור למה אמר שלא תשחית כי ממנו תאכל, כאילו נאמר ואותו לא תשחית, דכריתתו זוהי השחתתו, וראי' לזה מדכתיב בסמוך אותו תשחית וכתת, ואם השחתה לאו בפ"ע וכריתה לאו בפ"ע, מה יש להזכיר אותו תשחית וכתת, הרי תשחית היינו כריתה וכריתה היינו השחתה, וממילא כשישחית או יכרות באילן מאכל יעבור על שני הלאוין, והתיר לו הכתוב כן באילן סרק, ומזה משמע דכריתה זהו ביאור להשחתה, ולכן חשיב רק לאו אחד.

והרמב"ן פ"י דקמ"ל שפעמים מותר להשחית סתם, כגון שהאילנות מסייעים לאנשי העיר ללקט מהם עצים או להסתתר שם, ולפעמים מותר רק לכרות לצורך שימוש בעצים, ולפ"ז מה שכתוב וכתת בא לצמצם ההיתר, שלא התיר להשחית אלא בדרך כריתה שבא להשתמש בעצים, ולפ"ז אפשר לפרש בפסוק ראשון לא תשחית לשם קלקול בלבד, ואותו לא תכרות אפי' לצורך שימוש בעצים, רק אם העצים מעולים בדמים, וכן מתפרש סתמא קוצצי אילנות טובים לצורך שימוש בעצים, שע"ז אמרו פסחים נ' ב' שאינם רואים סימן ברכה, ומשמע שהי' מקום שתחול ברכה מקציצה זו, וכן מה שאמרו סוכה כ"ט א' שמאורות לוקין בגלל קוצצי אילנות טובים היינו ג"כ שממהרים ליהנות מן העצים לצורך שעה, ואינם חוששים להפסד הפירות שלמחר.

ולפ"ז המשחית סתם עובר גם משום לא תכרות, אבל הכוונה לצורך, עובר רק משום לא תכרות, ולא משמע כן במוני הלאוין, שלא מנו אותם לשנים חוץ מבה"ג, ואפשר דלא תכרות בא להוסיף אפי' לצורך שימוש בעצים, אבל לא מיקרי לאו נוסף, שהמשחית אינו מוסיף לאו

במעשהו, - ועי' בסמוך ע"פ המדרש דכריתה  
הוא השחתה גדולה יותר.

### במדרש תנאים מכאן אמרו העוקר את האילן עובר על שלשה לאוין

ויש במדרש תנאים לא תשחית את עצה זה  
המכסיח [וכרמך לא תזמור מתרגמין לא  
תכסח, ומ"מ כאן מתפרש טפי השחתה כמו  
שרופה באש כסוחה, וכדמתרגמין לא תחבל],  
ושיחתה בעין מתרגמין ויחבלינה, וכן שיחת  
לו], לנדוח עליו גרזן זה הקוצץ, כי ממנו תאכל  
ואותו לא תכרות זה העוקר, מכאן אמרו העוקר  
את האילן עובר על שלשה לאוין, פי' דהשחתה  
היינו קציצת כל הענפים בידים, וגרזן היינו  
לכרתו ולהניח רק שרשיו, ולכרות היינו לעקור  
עם השרשים, כמו עונש כרת, ולכן העוקר עובר  
על השחתה וגרזן וכריתה, ומשמע שהקוצץ  
משאיר לו אפשרות לחזור ולצמוח, והמכסח  
משאיר ממנו מעט, [ואפשר שלכך הביאו בגמ'  
קרא דלא תכרות, כיון שהחורש ועי"ז עוקר  
את האילן ודאי הוא עוקרו עם השרשים, שאין  
האילן נקצץ ע"י החרישה, רק נעקר, ולשון  
לא תכרות מתרגמין לא תקוץ, אבל בפשטות  
הלשון כריתה היינו חיתוך], ולפי"ז בא הפסוק  
לבאר שעקירה חמורה מכולם, ושייך לומר  
שעובר בשלשה לאוין, דאל"כ כיון שלא יכסח  
פשיטא שלא יעקור, ומיושב טפי ענין השלשה  
לאוין, כיון שהפסוק פירש שזה חמור יותר,  
מיהו פשוט שאינו לוקה שלש, שהרי עבר רק  
על לא תכרות, אלא שמבואר בתורה שזה חמור  
בשלשה דרגות, מיהו קמ"ל גם בסיפא תשחית  
וכרת שמותר גם לעקור ולא רק לכסח ולקצוץ,  
וזה היפך מהבנת הלשון לדעת הרמב"ן,  
כמשנ"ת לעיל.

ומכאן מבואר שהשלשה לאוין אין הכונה ללאו  
הבא מכלל עשה דכי ממנו תאכל, אלא

זהו סיום הרישא, וכמשנ"ת, והרישא הזו חסרה  
בספרי הנדפס מכת"י.

נמצינו למידין דלא תשחית ולא תכרות הם שתי  
דרגות, וכריתה היא עקירה מן השרשים  
מלשון ענוש כרת, ולא תשחית מתרגמין לא  
תחבל, וזה פחות מכריתה, [והכי כתיב בדניאל  
ד' גודו אילנא וחבלוהי ברם עיקר שרשהי  
בארעא שבוקן], והיינו דכתיב אותו תשחית  
וכרת שמותר אף לכרות, [וק"ק דלא תכרות  
מתרגמין לא תקוץ, ותרוייהו משמע לשון  
חיתוך ולא לשון עקירה], ולפי"ז נראה דלאו דלא  
תכרות לא שייך אלא באילן מאכל, שאם השאיר  
שרשיו בארץ, והוא עתיד לצמוח לא קרינן ביה  
כריתה, אבל בשאר מילי שהענין הוא רק הפסד  
ממון, אין לחלק בין הפסד ממון של כריתה  
לסתם הפסד ממון, שאין לנו ענין עם החפץ  
שנפסד ורק באילן מאכל יש מעלה שלא נכרת  
לגמרי, ועתיד לחזור ולצמוח, ולכן בקציצת  
האילן הביאו קרא דלא תכרות, ובעלמא הביאו  
קרא דלא תשחית, [נוכעת ראיתי בספר יחוסי  
תנאים דמשמע שמפרש דקציצת אילן נלמד מלא  
תכרות ושאר דברים מלא תשחית].

### בדין להקדים סרק למאכל, אם גם במשייר שתי גרופיות בזית, ובב"ב פ' א' בזה

יד. יש להסתפק במה שאמרו ב"ק צ"א ב'  
להקדים סרק למאכל, האם ד"ז הוא  
גם במשייר שתי גרופיות בזית, שהאילן חוזר  
וצומח ולא נשחת העץ מאכל, אלא שנתמעטו  
ענפיו הרבה, ובשיעור ההפסד בדמים שניהם  
שוין, ולכאורה נראה דזה לא חשיב שנשחת העץ  
מאכל, ויש ללמוד מזה כמש"כ לעיל ס"ק י"ג  
דנהי דפירשו במדרש דלא תשחית זה המכסח,  
מ"מ מיירי באופן שזה משחית את העץ, כגון  
שאינו מניח שתי גרופיות, שאין כאן השחתה  
גמורה, אבל עדיין שם השחתה ע"ז, ול"ד לזימור

שאינו לוקה, דחומר האיסור הוא בהשחתת האילן מאכל, וכן אם יש לו פירות תלושין ועץ מאכל, יתכן שיקדים הפירות, דסו"ס יש חשיבות לאילן מאכל, וצ"ע בזה דסו"ס לא מצינו כן בתורה אלא כלפי אילן סרק שאינו חיי האדם, מ"מ לענין מלקות י"ל שאין עונשין מן הדין.

**בספרי מנין אף למשוך ממנו אמת המים כו',**

**ביאור הא דגרמא ג"כ אסורה**

טו. בספרי לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן אין לי אלא ברזל מנין אף למשוך ממנו אמת המים, ת"ל לא תשחית את עצה בכל דבר, כאן מבואר דגרמא ג"כ אסורה, וכן הדין נותן שכל דבר שהתוצאה שנואה לפני המקום, ודאי דגרמא נמי אסור, ול"ד לשבת שהאיסור על הגברא שלא יעסוק במלאכה, ומה"ט גם לעקור ע"י נכרי אסור, וזה חמור ממשיכת המים ממנו, כיון שהעץ נשחת בידים, וכ"מ בב"ב כ"ו א' שאמר אנא לא קייצנא, ולא הי' לו עץ לכרות ע"י נכרי, ומשמע דסכנה ג"כ יש בזה, דהא רבר"ח חשש רק משום סכנתא, לפמשנ"ת לעיל סק"ב, וש"מ דע"י נכרי נמי איכא סכנתא, (מיהו יש יתרון ע"י גוי שיותר מהר ניזוק הכורתו בעצמו, אם המזל מתנקם בו).

ויש לעי' מאחר דמרבין שבכל ענין אסור אפי' בגרמא, א"כ מ"ט כתיב לנדוח עליו גרזן, ואין לומר דילפינן מיתורא שהרי יותר מתפרש כלל ופרט לאסור רק במעשה, ולעיל ס"ק י"ג הובא מהמדרש דלנדוח עליו גרזן היינו לקוצצו ולא לשרש, וכן דרך החוטבים לחתוך בגרזן כדכתיב לחטוב עצים ונדחה ידו בגרזן.

מה שאסור למשוך הימנו אמת המים היינו מפני שהולכת מאליו, אבל אינו מחויב לטרוח להשקותו, אפי' כשהריוח מרובה על ההוצאה.

דג"כ מתרגמינן לא תכסח, שכאן לשון התורה לא תשחית, דהיינו טפי מזימור דגפן, אע"פ שגם בגפן לאחר הזימור נשאר מעט מגזע הגפן, אבל אין העץ נחשב מושחת ע"י כלל, מיהו ע"י להלך ד"ה בספרי, שגם בחפצים תלושין יש להקדים חפץ למאכל, ומ"מ אפשר שאינו עובר בלאו.

ויש לעי' בהא דאשכחן ב"ב פ' א' המוכר זיתיו לקון מניח שתי גרופיות, האם יש בזה איסור כל תשחית, שמצמם פירותיו הרבה, ובב"ק פ"א א' בתקנת יהושע מבואר שקוצץ רק ענפים חדשים שאינם נושאים פרי, וש"מ דחשיב הפסד לקצוץ גרופיות מהעץ, ולפ"ז יש לפרש דמיירי באופן שהאילן זקן, וצריך התחדשות, ואמנם אינו רוצה לעקרו, דהא לכך מניח שתי גרופיות, אבל מיירי באופן שמותר להשחיתו, דומיא דדקלים וארזים שאמרו שמותר לעקור לגמרי כיון שבלא"ה לא יצמחו, הרי דמיירי בדלא טעין קבא, ודכוותה מיירי נמי בזיתים, אלא דמ"מ ע"י התחדשות בענפים חדשים יחזור ויוציא פירות, ולכן אסור לקוצצו.

**בספרי א"ר ישמעאל מכאן חס המקום על**

**פירות האילן ק"ו מאילן, ובדין מקדים פירות**

**לבגדים, ופירות תלושין לעץ מאכל**

בספרי א"ר ישמעאל מכאן חס המקום על פירות האילן ק"ו מאילן, ומה אילן שעושה פירות הזהירך הכתוב עליו, פירות עצמם על אחת כמה וכמה, ויש לעי' מאי אתא רי"ש לאשמועינן הרי ודאי שיש איסור כל תשחית גם בבגדים וכ"ש בפירות, וי"ל דקמ"ל להקדים שאר דברים לפירות כששניהן שוין, כמו בסרק ומאכל, כגון להדליק נר בשמן או בנפט ודמי שניהם שוין, שצריך להקדים השימוש בנפט, אע"פ שלמחר אם יצטרך נר ישתמש בשמן.

והנה המקדים מאכל לסרק עובר בל"ת ולוקה, אבל המקדים פירות לבגדים מסתברא



## שבת קכ"ט א' שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא

טז. שבת קכ"ט א' שמואל צלחו ליה תכתקא דשאגא, פרש"י לא מצאו עצים מוכנים להיסק ביום הקזה וצוה ובקעו כסא של תדהר שהוא מעולה בדמים, רבה צלחו ליה שרשיפא [פססל, רש"י ור"ח פ"ה הדום לכסא], וא"ל אביי לרבה והא קעבר מר משום כל תשחית, וא"ל כל תשחית דגופאי עדיף לי, יש לעי' מאי קסבר אביי, הרי בלא מדורה הוי פיקור"נ, וזה דוחה איסור כל תשחית, ונראה מזה שלא היה פיקור"נ, אלא שאם הגוף יצטנן יחלש עד שיתגבר, וגם בזה אמר רבה דב"ת דגופאי עדיף לי, דכיון שיש לו תועלת לבריאות הגוף, וניחא ליה להוציא עבור עצים כמחיר השרשיפא, א"כ אין זה כל תשחית, שהרי קיבל תמורת שריפתן את המחיר המלא, והר"ז כאכל את הפירות, ונראה דאביי ג"כ ידע שאם אין עצים כלל מותר, אלא דסבר שצריך להמתין עד שימצאו עצים פשוטים, וגם בזה השיבו רבה שהמהירות לשמור על הגוף שוה יותר מהשרשיפא.

**שם ק"מ ב' ואר"ח כו' האי מאן דאפשר ליה  
למיכל נהמא דשערי, ואר"פ האי מאן דאפשר  
ליה למישתי שיכרא כו'**

שבת ק"מ ב' ואר"ח האי מאן דאפשר ליה למיכל נהמא דשערי ואכל דחיטי קעבר משום כל תשחית, ואר"פ האי מאן דאפשר ליה למישתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום כל תשחית, ולא מילתא היא כל תשחית דגופא עדיף, נראה דאתרייהו קאי שגם פת חטים בריאה לגוף טפי משעורים, ולא חשיב כל תשחית, ונראה דמודו ר"ח ור"פ לההיא דלעיל קכ"ט א' דכל תשחית דגופא עדיף, אלא שסברו דהיינו דוקא בחשש נזק לגוף שיצטנן, אבל פת חטים ויין הם רק חיזוק לגוף טפי משעורים ושכר, אבל אין זה

השחתת הגוף, ולכן סברו דבזה איכא משום כל תשחית, ומסקינן שגם בכה"ג כל תשחית דגופא עדיף.

ויש לתמוה דבפסחים ג' ב' אמרו ליוחנן חקוקאה כשאמר שעורים נעשו יפות, צא ובשר לסוסים ולחמורים דכתיב השעורים והתבן לסוסים ולרכש, ויוחנן חקוקאה בזמן רבי היה כדאמרינן פסחים י"ג א' דאתא לקמיה דרבי, ואם כן קשה אליבא דר"ח איך אפשר לומר שזו בשורה לסוסים ולחמורים, וכן תנן בסוטה י"ד א' שקרבנה מאכל בהמה, ובשבת נ"א ב' דנגרי דחמרא שערי, וי"ל בזה שאין דרך לעשות פת משעורים, וסתמן לבהמה, אבל בדאיכא פת שעורים הוא זול יותר מחטים.

ובספר יחוסי תנאים כתב דודאי אין כונתם כל תשחית גמור למילקי עליה דהא לאו השחתה היא, [ועמש"כ לעיל סק"ד הטעם בזה דכל שמשתמש כי אורחיה לא מיקרי השחתה בגלל שיש אחר], וסיים דדברי ר"ח ור"פ רק בעניים ולא בעשירים, והביא רא"י מהא דאר"ח גופיה בשמעתין דלא אכל ירקא בעתירותיה משום דאמר היכא דעייל ירקא ליעול בשרא וכוורי, הרי שיכול לאכול ירק ואכל בשר ודגים, [מיהו לא דמי דדוקא בששניהם פת שייך לומר שתועלת השביעה יש בשניהם בשוה, אבל תועלת הבשר ותועלת הירקות ענינים שונים הם, ולא שייך לומר ע"ז כל תשחית], ואמרינן נמי דבי ר"ח הווי יהבי סמידא לכלבי מו"ק כ"ח א', [כ"כ שם, אבל לפנינו הגרסא ולא מתבעי, אבל בפ"י ר"ח שם ליתא], ובחולין ז' א' יהבו שערי לחמורו של רפב"י, מיהו לא נתפרשו הדברים מה החילוק בין עשירים לעניים, הרי דין כל תשחית אינו משתנה לפי עושרו של המושחית.

והנה בגמ' דחו הדברים משום ב"ת דגופיה, וא"כ מי שיכול למנוע עצמו מאכילת מיני



אין דשין בפרדות, ובמשה"ק רש"י מ"ט לא אמר מעיקרא ב"ת, ובודאי הוי בל תשחית כיון שמשחיתה מעיקר שימושה ולא מפני שימוש דישה שפרש"י, אע"פ שבפשוטו לדישה ודאי לא חזיא, י"ל דרבי אמר תחלה עקרנא להו דלא קטלינן להו בכדי, וא"ל טעמא דצעב"ח שזה אמת גם בדליכא בל תשחית, ובמקום חשש נזק לא הוי ב"ת, ולכן הזכיר תחלה צעב"ח, וכשאמר קטילנא להו היינו ע"י סם שלא ירגישו צער, א"ל דבל תשחית מיהו איכא.

**ובפשוטו** החזיק אותם לרכיבה, כפרדותיו של דוד המלך, ולא חשש מהפרדות הלבנות, ורפב"י סבר שהי' לו ליקח פרדות שאינם לבנות שאינם מסוכנות.

**ויש לעי'** כיון שאין מה לעשות עם הפרדות מ"ט חשיב הריגתן בל תשחית, וי"ל דלהשחית בע"ח מן העולם ג"כ חשיב ב"ת, דסו"ס יש תועלת בבריאתו, וגם יתכן שיש מקום בעולם שיש בהם שימוש של היתר, ולכן חשיבא הריגתן בל תשחית.

**שבת ס"ז ב' אמר מר זוטרא האי מאן דמיכסי שרגא דמשחא כו'**

**יח. שבת ס"ז ב'** אמר מר זוטרא האי מאן דמיכסי שרגא דמשחא ומגלי נפטא קעבר משום בל תשחית, הוזכר כאן בתר הא דנותנין מלח וטיט וחרסית, ואע"פ שהם מועילים שתמתין ותדליק, אינו חייב לעשות כן, אבל לכסות שרגא דמשחא אסור, שהשמן מתחמם וכלה מהר בלי תועלת, וכן נפט המגולה מתאדה מהר בלי תועלת, ולכן עובר משום בל תשחית דלא חשיב שמדליק באופן הנפסד, אלא ההפסד הוא שלא לצורך כלל, ולכן חמיר איסוריה טפי, שלא דקדקו לחשב בכל דבר כשאינו נותן טיט יחשב ב"ת, ורק כשנוהג שלא כדרך, או שעושה דבר מיותר לגמרי, שיש בזה הפסד בלי רווחים כלל.

מתיקה שאינם מועילים לבריאות הגוף, אטו נימא שאכילתן בל תשחית, ואטו נבראו תאנים ותמרים רק למי שאינו יכול בלעדם, וע"כ שלא אמרו אלא במי שאוכל פת, ותועלת האכילה הזו רק כדי לשבוע ולפי טבעו שזה לו בשעורים כמו בחטים, משא"כ במיני מתיקה שזו אכילה אחרת וכולם נהנים ממנה באותו ענין, מיהו ג"ז קשה דע"כ אוכל של חטים מפני שזה ערב יותר לחיכו, ולמה לא תספיק מטרה זו להתיר אכילתו, דלא גרע מהאוכל מיני מתיקה סתם, ואפשר דקמ"ל שצריך ליתן לבו גם כשאוכל את הפת דחשיב בל תשחית כשאפשר בפת אחר, ואמנם אם שזה לו ההנאה בשל חטים שרי, אבל אם אין לו חילוק כ"כ חייב לאכול את הפחות, וגמ' דחי דאפי' אם הוא אינו מרגיש חילוק כ"כ, אכתי יש תועלת לגוף טפי בשל חטים.

**ומ"מ יש באכילתו קצת ב"ת,** כיון שאחרים שאוכלין פת חטים משתמשים במעלת החטים יותר משעורים גם בעיקר האכילה, ובאכילתו של זה יש רק ריוח נעלם בכח הגוף ובהפרש מועט, והיינו דקמ"ל דב"ת דגופיה עדיף על ריוח שאפשר ליהנות מהחטים יותר, - י"ל בלשון אחר, שזה שאינו מרגיש חילוק בין חטים לשעורים יוסיף דמים למעלת חטים לבריאות הגוף פרוטה אחת, ואחרים יוסיפו עשר פרוטות לצורך תועלתם בחטים, ונמצא שבאכילתו מפסיד תשע פרוטות ממעלת החטים, ואפ"ה אמרו דב"ת דגופיה עדיף.

**חולין ז' ב' עקרנא להו איכא צעב"ח כו'**

**יז. חולין ז' ב'** עקרנא להו איכא צעב"ח קטילנא להו איכא בל תשחית, בפשוטו כשתעקר לא חזיא למידי, כדאמרינן ע"ז י"ג א' בהמה תעקר, ואמרו שם איזהו עיקור מעקר מנשר פרסותיה מן הארכובה ולמטה, שבהמה שפרסותיה עקורות אינה ראויה לדישה, ובלא"ה

**תענית כ' ב' ושדי לה לנהרא, למה ליכא משום ב"ת**

יט. תענית כ' ב' ושדי לה לנהרא, לכאורה השלכתן לנהר זה איסור ב"ת, [ומה שהוזכר במפרש שבנ"א מוצאין אותם זה דבר רחוק, ואין זה מציל מאיסור ב"ת], אלא דכיון שבלא"ה אין מה לעשות עם הירקות האלו, נמצא שאינו משחית כלום, ואין ענין להעלותן לגג שיתייבשו תחלה, כיון דאיסור ב"ת הוא איבוד הממון, ולענין זה גג ונהר שוין, מיהו אפשר שאם יתייבשו מעט יפסלו מאוכל אדם ויהיו ראויין רק לבהמה, ואפשר שג"ז אינו ראוי, להפסיד אוכל אדם כדי ליתנו לבהמה.

נקטנו בפשיטות שהשלכה לנהר הוי השחתה באופן שלא עתידים לבא לידי אדם, אע"פ שהירקות קיימים בעולם, דעיקר ב"ת הוא לבעוט בטובה שברא הקב"ה לטובת האדם, ואין חילוק אם משחיתם מבנ"א או משחיתם מן העולם, שקיומם בלא בנ"א לאו כלום הוא, והרי פשוט שירקות שאבודין בעומק הים מותר להשחיתן לגמרי, דעיקר שווי הוא לבנ"א, ויש שהעיר דאפ"ה לא חל ע"ז שם השחתה מדאוריתא, דסו"ס לא היתה כאן רמיסה בפועל, ואע"פ שעיקר ב"ת הוא בשווי הממון, מ"מ לא נפיק מפשטיה בשם השחתה, ובאמת מסתברא שהעוקר אילן מאכל במדבר במקום שאין בנ"א מגיעין לשם לוקה, דסו"ס יש כאן בריאה שמוציאה פירות ומשחיתין אותה, אבל אעפ"כ כיון שעיקר השחתה נקבע לפי ממון, הרי איבוד מבנ"א ג"כ השחתה, וכמו שהזכירו בפת חטין שאכילתה השחתה, אע"פ שנאכלה כדרכה, וכן עשיית איסור"נ בזריקה על המת קראוה השחתה במסכת שמחות, מיהו י"ל דשאני התם שנקברין עמו.

**שם וליתביה לעניים זמנין דסמכא דעתייהו כו' בלשון זימנין**

שם וליתביה לעניים זמנין דסמכא דעתייהו ולא אתו למיזבן, לשון זימנין משמע רק במקרה ולא בקביעות, שלא חשש שהעניים לא יקנו וישתייר הרבה, ונמצא שהוא מפרנס את העניים בירקות כל ערב שבת, והרי אין לו כמות מרובה להוציא כ"כ כל ע"ש, אלא חשש שלפעמים יסמכו ע"ז, וגם משום חשש זה שרי למשדייה בנהרא, (והי' יכול להודיע שכל עני שקנה ירקות לשבת יקבל עוד שיהא לו בריוח, ואפשר שזה מעורר מדנים ולא ניחא ליה בזה, א"נ ירק מרובה גיר, כדרכ' שבת ק"מ ב').

**שם קסבר מאכל אדם אין מאכילין לבהמה, מ"ט לא חשיב השלכתו לנהר ביזוי אוכלין, ובהא דאשכחן שמאכילין לבהמה אוכלי אדם**

שם קסבר מאכל אדם אין מאכילין לבהמה, מבואר דהנהגה זו דחיא כל תשחית, דכיון שאין ראוי לעשות כן, הר"ז כירק שאין לו שימוש, ויש לעי' כיון שהענין משום ביזוי האוכלין מ"ט לא חשיב טפי ביזוי השלכתו לאיבוד ללא תועלת כלל, ואפשר שזה ביזוי שע"י מעשה, והשלכתו לנהר אינה ביזוי, ויתכן שהביזוי הוא לאדם שהוא וחמורו אוכלין באבוס אחד, כמו שאמר אדם הראשון פסחים קי"ח ב' רבש"ע אני וחמורי נאכל באבוס אחד כיון שא"ל בזעת אפך תאכל לחם נתקרה דעתו.

ויש לעי' דמצינו בדוכתא טובא שמאכילין לבהמה אוכלי אדם, ואפשר שאם מתחלה נטעה לבהמה, או שמוכרין אותן לבהמה, או שנפגמו מעט אע"פ שראויין לאדם מותר, שעיקר הביזוי הוא כשמותר האדם מן הבהמה אין, שלוקחין אוכל המיועד לאדם ומשליכין לבהמה, מיהו מהא דהקשו בפשטות ולשדייה לבהמה וקאמר קסבר ר"ה, משמע דר"ה הוא

ע"ו ב' מקילינן שדינו כמים, אע"פ שהוא בדין יין לברכה, אבל כשאינו מזוג אינו שייך בנט"י כלל, דממעטין מי פירות מבור מקוה מים חולין פ"ד א', ובידים ס"ב ס"ק י"ט כתבנו לפרש בנט"י שאינה של מצוה, דביטול היין במים מצינו דמהני רק במי מקוה או במי כיור, אבל לא ברביעית, עי' זבחים כ"ב א', מ"מ בברייתא זו מיושב דמהני ביטול ברוב של היין במים אף ברביעית, ואפשר דבנט"י הקלו, שו"ר די"ל בפשיטות כגון שיש בכוס רביעית מים ושליש רביעית יין, שברכתו בפה"ג ונוטלין מרביעית ממנו לידים.

### שם וחכ"א כו' ואין נוטלין ממנו לידים, אם משום ביזוי אוכלין, או בהלכות נט"י

שם וחכ"א בין כך ובין כך מברכין עליו בפה"ג ואין נוטלין ממנו לידים, במזוג הטעם משום ביזוי אוכלין, והיינו דקאמרינן דשמואל כר"א, דאי טעמייהו דרבנן מהלכות נט"י, א"כ י"ל דשמואל אתי ככו"ע, ובביצה כ"א ב' משמע דקי"ל כשמואל, וכן בשבת נ' ב' מוקמין דברי ר"ש אף אליבא דשמואל, ואם נימא דטעמייהו דרבנן משום הלכות נט"י היא, נוכל לדחוק דכמאן אזלא הא דשמואל הכונה מנליה לשמואל הא, אבל באמת אתיא ככו"ע, ור"ח כתב בשבת נ' ב' דלא קי"ל כשמואל ועי' תר"י ורשב"א בשמעתין.

### שם עושה אדם כל צרכיו בפת

שם עושה אדם כל צרכיו בפת, לרבותא נקט דאפי' פת שנאמרו בה ארבעה דברים, מ"מ במידי דלא מימאס עושין בה צרכיו, מיהו אפשר שהברייתא כרבנן ודלא כשמואל.

### בטעם ההיתר ליטול ידיו ביין

ויש לעי' היכי שרי ליטול ידיו ביין הרי הוא עובר על בל תשחית, וכבר הקשו כן בירושלמי פ"ו ה"א א"ר אבא אין בו משום

דסבר הכי ולא קי"ל כותיה, ועי' מ"ב סי' קע"א ס"ק י"א מהמג"א שהביא דברי ר"ה, ועי"ש שהא"ר מסתפק אם הלכה כר"ה וכן במג"ג, שו"ר בחולין קי"ב א' גרסת הרשב"א וכת"י דשמואל שדי לכלביה, ור"ה יהיב לשמיעה והקשו בגמ' וליתביה לכלביה קסבר מאכל אדם אין מאכילין אותו לבהמה, משמע שכן ראוי יותר שלא להמאס את שמעיה, רק משום בל תשחית נתנו לשמיעה שיאכלנו, ונראה מזה דאין הלכה כר"ה, ולשון הרשב"א בתוה"ב קסבר מאכל אדם הוא ואין מאכילין אותו לבהמה, אבל נראה דגרסת כת"י עיקר.

### שם ולא ליזבניה כלל כו'

שם ולא ליזבניה כלל נמצאת מכשילן לעתיד לבא, יש לעי' מעיקרא מאי סבר, הרי פשוט שכונתו לסייע לגינאי שלא יפסידו, וי"ל דבשלמא אם משתמש בירקות, הדבר מובן שיפסיד מעט דמים לסייע להן לבא, אבל השתא שמפסיד את כולן מאי כולי האי, ומשני שלא תהא מכשילן לעתיד לבא שלא יביאו הרבה ירק בע"ש, דבימות החול אם לא ימכר היום ימכר למחר, ואם נשאר לו היום לא יקצור הרבה למחר, אבל בע"ש מה שלא נמכר היום לא ימכר למחר ונפסד לגמרי.

ונראה שהי' קונה מהם הירקות בזול, כדי שלא יביאו הרבה מדאי בלי חשבון.

ברכות נ' ב' ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים כו', הטעם שנוטלין לידים אע"פ שאין נוטלין לידים במי פירות

כ. ברכות נ' ב' ת"ר יין עד שלא נתן לתוכו מים כו', גרסת ל"א שברש"י מתיישבת וכ"ה בתוספתא וירושלמי, ואע"פ שאין נוטלין לידים במי פירות, מ"מ יתכן שנוטלין לידים ביין מזוג, כיון ששלשה חלקים מים כדמבואר שבת

שבת ק"מ א' שיש בה יין ודבש ופלפלין, ואלונטית יין ישן ומים צלולין ואפרסמון, וכיון דלא חזי כמות שהוא, לא מהני לחשבו אשתני לעילויא דהא כל יין חזי למזיגה, ואפ"ה אמרינן למאי חזי, ש"מ דבעינן חזי כמות שהוא, ולכאורה יש לפרש דחזי לשתיית יין חריף, ששותה מזה מעט להתחמם וכיו"ב, והיינו דחזי לשתייה כשהוא חי, ובע"ז י"ד ב' אמר אביי דבבבל לא ידעינן מהו קורייטי, וצ"ע דמשמע דר"ז קאמר לה כדבר ידוע, ואם הכונה בשמעתין לקורייטי דאמרינן בע"ז, לא הרווחנו כלום, דכיון דלא חזי לשתייה בפ"ע, אכתי קשה מ"ט נקרא יין, ואפשר שרובו יין ושתי ליה ע"י קורייטי כמו ששותין שמן ע"י אניגרון, ול"ד למזוג שמחליש כח היין, והני מתבלין ומחזקין אותו, ובזה יש ליישב גם פרש"י.

#### שם ת"ר ארבעה דברים נאמרו בפת

**כא. שם ת"ר** ארבעה דברים נאמרו בפת, בפשוטו כל הדברים נאמרו בפת דוקא, אלא שיש לדון האם מפני חשיבותו של הפת, או מפני שסתמא פת מתקלקל טפי משאר אוכלין, ולענין זריקה מבואר בגמ' שזה דין מיוחד בפת מפני כבודו, ולכן אפי' בדלא מימאס אסור.

**ובפשוטו** ה' נראה דכל הני דוקא בפת איתמר, שהחמירו בפת לחוש שמא ישפך וימאס, ובשאר אוכלין נהי דאסור להמאסן, אבל לא החמירו לחוש שמא יארע שישפך, ולפ"ז בשר חי ע"ג הפת מיירי בחתיכה יבישה דסתמא אינה מפרישה לחות, דלאו בשופטני עסקינן שמקלקל פתו במוהל היוצא מן הבשר, ואפ"ה החמירו שמא יוציא מוהל, נאבל במבושל אין הפת נפסד כ"כ, ובצלי ליכא חשש מוהל משנתייבש, ועי' חולין קי"ב א' וצ"ע למה הניחו הפת תחת הצלין, וכן בכוס מלא ובקערה פירשו הטעם שמא תשפך הקערה על הפת, ותרי' כתבו

איבוד אוכלין, ולא משני מידי, ואפשר דטעמייהו דרבנן קאמר, נא"נ דמיירי בדא"א לאכול בענין אחר כיון שאין לו מים, וה"ק דמיירי כשאין בו איסור של איבוד אוכלין], ובמ"א בסי' קע"א הובא במ"ב סי' ק"ס סק"ס כתב דצורך האדם לא חשיב ביזוי אם עושה כן דרך כבוד, ומיירי כשצריך לאכול ואין לו אפשרות אחרת, ובכה"ג משום כל תשחית ליכא כיון שהיה משלם על מים יקרים כיון כדי ליטול ידי, דהו"ל צורך האדם כמעולה בדמים כלפי היין, ואכתי משום ביזוי אוכלין איכא, ובזה ס"ל לר"א דעושה אדם כל צרכו באוכלין אפי' בפת.

מיהו אכתי צ"ב דהא אמרינן דשמואל לא שרי היכא דממאס, ומ"ט שרי הכא, ולומר דרחיצה אינה מיאוס זה דוחק, ואפשר דכל שמשתמש בכל היין לצרכו, הר"ז כעושה זילוף ביין, ועיקר הביזוי כשאינו משתמש לכלות את כולו, דנמצא שהאוכל הנותן נשאר מבזוה, כמו הפוצע זיתים על בשרו, אבל כשמזלף את כל היין לצרכו, וה"ה כשנוטל ידי ביין ולא נשאר כאן יין שנפגם, אין בזה חסרון דמימאס שלא נשאר אוכל המאוס.

#### שם אריב"ח מודים חכמים לר"א בכוס של

##### ברכה כו'

**שם אריב"ח** מודים חכמים לר"א בכוס של ברכה כו', יש לעי' א"כ למה נשנית משנה זו בפרקין גבי כוס של ברכה ולא בריש פ"ו בעיקר ברכת היין, ואפשר דלר"א צריך להיות מזוג מתחלת בהמ"ז, ולרבנן מזוג בברכת הארץ, דנהי דהוי רק רובע רביעית יין, מ"מ יש בו יין כדי מזיגת הכוס, אבל לר"א אינו יין כלל.

#### שם אר"ז חזי לקורייטי

**שם ורבנן** למאי חזי, אר"ז חזי לקורייטי, פרש"י אלונטית ואנומלית, וצ"ע דאנומלית תניא

### שבת נ' ב' קסבר משום הפסד אוכלין, אם ההפסד גם בחלק השמן שיוצא

**כב. שבת נ' ב' קסבר** משום הפסד אוכלין, פי' הפסד הזיתים הנשארים שנמאסין ע"י הפציעה והסחיטה, אבל חלק השמן שיוצא ומשתמש בו על גופו אין בזה משום הפסד אוכלין, כדין סיכת שמן שעל גוף האדם, ובתו"י משמע שאין זו סיכה רק פעולת נקיות, וכ"כ הרי"ף למימשי ביה ידיה וכ"כ הרשב"א בשם רה"ג, ובזה אפשר דלרבנן דר"א ברכות נ' ב' כי היכי דאסרי ליטול ידיו ביין, אסרי נמי ליטול ידיו בשמן, ולשמואל שרי דשימוש בכולו לא מיקרי מימאס, וכמש"כ סק"כ.

### דינים שנתבאר.

**כג. באיסור** כל תשחית, יש שני דינים א' השחתת אילן מאכל, ב' השחתת כל דבר, ויש חומר בהשחתת אילן טפי מכל דבר, כששניהם שוין, וגם יש סכנה בעקירתו, – בתורה כתוב לא תשחית ולא תכרות, ונחלקו אם זה שני לאוין, ואיכא נמי איסור עשה דכתיב כי ממנו תאכל וילפינן לאו הבא מכלל עשה לאיסור השחתה, אבל לא מצאנו שחילקו לומר שהלאו דלא תשחית שייך בכל דבר ולא תכרות שייך רק באילן, וכן העשה, ובמדרש תנאים נראה שיש ג' דרגות כיסוח קציעה עקירה, אבל לא מצאנו ד"ז בגמ' ובפוסקים. – הרמב"ם כתב שלוקין רק על השחתת אילן, ונחלקו בדעתו אם שאר דברים מדרבנן, או שהאיסור מדאורייתא אלא שאין לוקין, ודעת ש"פ שלוקין על השחתת כל דבר, ערמב"ם בסה"מ וכ"נ דעת הרמב"ן שם וכן מובא מרבינו יונה בשע"ת והסמ"ג והסמ"ק ויראים ויחוסים תנאים ורי"ו ועוד, וכן מפורש בגמ' ב"ק צ"א ב', וכן עיקר שהרי מעולה בדמים מכריע איסור אילן מאכל, ש"מ שעיקר האיסור השחתת כל דבר שבעולם.

בשם ה"ר יונה דלשמואל סומכין הקערה בפת, מפני שאפי' ישפך לא נמאס כ"כ, והדברים צ"ת, דדרגת המאסות אינה ענין לדשמואל, כמו שלא חילקו איזה משקה יש בכוס, ואם לשמואל מרק אינו ממאס את הפת, אף לרבנן כן, ואם בקערה יש רק פירות י"ל דלרבנן ג"כ מותר לסמוך את הקערה בפת, ולא נחלקו אלא בנט"י ביין.

**אבל** בשו"ע סי' קע"א ס"א נראה דכל הארבעה דברים שנאמרו בפת משום דמימאס ה"ה בכל האוכלין, וכ"כ במ"ב סק"ג שדברי השו"ע קאי גם על שאר אוכלין, ורק בזריקת אוכלין בדלא מימאס חמיר פת משאר אוכלין, ולפ"ז מה שהוזכר פת זה רק בגלל הדבר הרביעי, ושלשה דברים הראשונים הם אורחא דמילתא שפת נמאסת בהם, אבל לדינא כל האוכלין שוין לחוש בדמימאס, והדברים מסתברים שלחדש חומרא במצב של ספק בפת מפני חשיבותה, זו סברא מחודשת, ולכן הפשטות שכולן שוין בזה.

### שם שקל מר זוטרא דסתנא כו' בדין מונח בכלי או בשקית ניילון

**שם** שקל מר זוטרא דסתנא פתק לקמיה דרב אשי, גירסת שקל רימונא מיושבת יותר, ובאמת רמון אינו נפגם כלל מהזריקה, אבל תמרים לפעמים נמעכים בזריקתן, ולכן מיושב שלא זרק מנה מהתמרים והרמונים דאיתו קמייהו, וזהו לשון דסתנא, אלא זרק רק רימונא, ועמהרש"א, ולמדנו שאף בזריקה מועטת כזו אסור, דהא כרכי בהדי הדדי ואיתו לקמייהו, אלא שזרקו במקום להניחו, ומסתברא דבמונח בכלי מותר לזורקו, אבל שקית ניילון לא חשיבא ככלי לענין זה, עי' שבת ה' ב' אגוז בכלי וכלי צף ע"ג המים בתר אגוז אזלינן והא ניח, וזה לא שייך בשקית ניילון.

### דיני השחתת אילן מאכל

א. העוקר אילן מאכל לוקה, ויש גם סכנה בדבר, וה"ה אם קצצו ולא עקר השרשים, [עי' ס"ק י"ג שלש דרגות בזה], אבל אם השאיר ממנו טפח באופן שראוי לחזור ולצמוח, וכן בכל אילן כפי שיעורו ב"ב פ' ב', אינו בכלל משחית אילן מאכל, אבל אם אין זה לתועלת האילן, הרי הוא מפסיד כמות הפירות לשנה הבאה, ויש בזה משום כל תשחית כל דבר, חוץ מדקל שאין הפירות גדלין ע"ג הענפים.

ב. העוקר נטיעה קטנה שעדיין אינה עושה פירות לוקה, ואפי' בתוך שנות ערלה, ועי' סק"ז, ויש עצה להעביר הנטיעה עם עפרה למקום אחר, מיהו אם יהא הפסד בהעברה זו יש לדון משום כל תשחית.

ג. אילן שהזקין ואינו עושה אלא מעט פירות אינו בדין אילן מאכל, ושיעור מעט תלוי בכל אילן לפי חשיבותו, בדבדקלים השיעור שאילן עושה קב, ובזיתים רובע הקב, וי"א ששיעור זה חוץ מן ההוצאה, לטיפול בעץ, עסק"א.

ד. אסור לגרום שימות האילן, כגון שאמת המים עוברת תחתיו, והוא מעבירה למקום אחר ועי"ז יתייבש האילן, אבל אינו חייב לטפל כדי להציל את האילן.

ה. אילן מאכל שגורם נזק לשכנים אפי' משהו שלא כדין חייב לעקרו, ואם מזיק לעצמו אם ההפסד שנגרם על ידו הוא יותר מדמי האילן, מותר לעקרו.

ו. אילן מאכל שצריך לעצו לצורך חשוב כגון לבנות מצור, ואין שם אילן סרק מותר לקוצצו, אבל אם יש אילן סרק חייב לקצוץ הסרק, ואם קצץ המאכל לוקה.

ז. אבל אם האילן סרק שוה יותר מהמאכל, דהיינו שעדיף לו להשאיר את הסרק

מחובר לקרקע וירויח מקורותיו יותר ממה שמרויח מפירות האילן מאכל, מותר לקצוץ את המאכל, ובפשוטו חייב לקצוץ המאכל, ומ"מ אם קצץ הסרק המעולה בדמים פטור, דסו"ס אין זו השחתה שהרי הוא מיועד לעצים, וה"ה בשני אילני סרק אם קצץ את המעולה בדמים אינו לוקה.

ח. אם צריך למקומו של האילן לצורך חשוב יותר מן האילן, כגון שעוקר דקל כדי לנטוע גפן, או שצריך לבנות כאן והאילן מפריע לו, מותר לעקרו.

ט. אם דמי העצים של האילן מאכל שוים יותר מלהשאירו לפירותיו, כגון שהיום עצים ביוקר, וכשיתייבש האילן יפסיד יותר ממה שירויח מהפירות, או שהעצים ג"כ יתקלקלו במשך הזמן, מותר לקצוץ האילן ולהשתמש בקורותיו, דהפסד הדמים עיקר.

י. במקום ספק אם מותר לעקור, יש להחמיר מחשש סכנה, אף אם מן הדין הספק לקולא, ולא מהני לעקור ע"י נכרי.

יא. איסור השחתה יש גם בשל הפקר, אבל אם מצא עץ במקום הפקר שאינו עתיד להגיע לפירותיו, מסתברא שמותר לקוצצו לצורך קורותיו, דהו"ל כמעולה בדמים לגבי דידיה.

### דיני כל תשחית בכל דבר

א. המשחית כל דבר ששוה פרוטה שלא לצורך לוקה, ועי' לעיל בזה, ומסתברא

דשלא לצורך כלל גם פחות משו"פ אסור כדין חצי שיעור, אלא שאין מחייבין את האדם לדקדק כ"כ, ולשון החינוך שהחסידיים ואנשי מעשה לא יאבדו אפי' גרגר של חרדל בעולם, עי"ש, (ואין זה ענין לפירורים פחות מכזית שהגדון משום ביזוי אוכלין, והם אינם שוים כלום שהולכים לאיבוד מפני שלא נעים לאוכלן).



על רצון התורה כשמשמש ביקרים כשיש לו פחותים, מ"מ לא מיקריא השחתה כיון שנשמש בהם כדרכם, וסיבת האיסור בדבר חיצוני שיש להשיג בזול יותר, ולא בעצם השימוש.

ז. אם אין לו עצים לבשל לצורך יו"ט מותר להסיק בכלים, כדתיא בגמ' מסיקין בכלים, וכתב במ"ב סי' תק"א ס"ק כ"ח דמיירי באין לו עצים אחרים.

ח. וכן אם הקיז דם וצריך מדורה להתחמם בה, א"צ להתעכב עד שימצא עצים, כי חשש הפסד הגוף קודם, ומותר להסיק בכלים.

ט. המאכיל לבהמתו שעורים קלופים שדמיהם יקרים, עובר בבל תשחית, שהרי יכול להאכילה שעורים בקליפתו, ואין חילוק לבהמה בזה.

י. האוכל בשר ודגים במקום ירקות אינו עובר בב"ת, אפי' למ"ד דפת חטים במקום פת שעורים עובר בב"ת, דהתם כונתו לשבוע מדגן, ומיירי באופן שאין לו יתרון במה ישבע, אבל האוכל בשר לא מיקרי משחית כלל, וכן האוכל מיני מתיקה שפיר השתמש בהם למטרתם, וכן האוכל ירק לגרור תאות האכילה כדי שיאכל פת מרובה.

יא. איתא בגמ' שהאוכל פת חטים בשעה שיכול לאכול פת שעורים עובר בבל תשחית, וכן השותה יין בשעה שיכול לשתות שכר, מיהו סיימו ע"ז שאין הלכה כן, כיון שפת חטים ויין בריאים לגוף יותר, ולפ"ז אם משכח"ל כה"ג באופן שאין חילוק בבריאות ביניהם צריך לאכול את הזול, מיהו צ"ע גדר הדברים שבדרך כלל היקר יותר טעמו חביב יותר, וכן ככר שלם נעים יותר מפתיתים, ולא אשכחן שצריך לחזר אחר פתיתים, וכן חתיכה שלימה של בשר או מפוררת, מ"מ צריך לשים לב להלכה זו, במקום שאין חילוק אצלו.

ב. אפי' במקום שכוונתו לצורך, כגון שקורע על המת יותר מדאי, או שמשליך בגדים וכלים על המת, ועי"ז נאסרין בהנאה, אע"פ שכוונתו לכבוד המת, כיון שלדעת תורה זה מיותר, הר"ז לוקה.

ג. המשבר כלים בחמתו אע"פ שזה מרגיע אותו הר"ז לוקה, שהרגעה זו רק מחזקת את היצה"ר, - מותר לקנות כלים שקצת שבורים שדמיהם מועטין, ולתת לילדים לשבור אותם, שזה מועיל להתפתחותם, ומצינו עוד אופנים שהתירו הפסד מועט לצורך כל דהו, כגון למירמי אימתא וכיו"ב. - הרושם בדיו על דף טוב סתם קוים שלא לצורך ומשחיתו, אע"פ שאין כונתו להשחית, אלא להעסיק את עצמו, וכן המשבר כלי פלסטיק חד פעמי אע"פ שעוזר לו להתעסקות בידים בשעה שמדבר, הר"ז עובר בבל תשחית.

ד. לא ישפוך אדם מי בורו, אם יש אחרים שצריכין למים, אע"פ שלעצמו אין זה בגדר בל תשחית, חייב ליתנם לאחרים, - אם יש סיבה שלא ליתנם לאחרים מותר לשפכן, כמו שהשליך ר"ה ירקות לים, ולא נתנן לעניים ולבהמה, עי' ס"ק י"ט.

ה. המדליק נר בשמן ומכסה את הכלי ועי"ז מתחמם השמן ונשרף במהירות, או שמדליק נר בנפט ומגלה את הכלי ועי"ז מתאדה הנפט ונשרף במהירות, עובר בבל תשחית, שהרי אין לו שום הנאה מהחלק הנפסד, וכן אין להשאיר נר דולק שלא לצורך כגון תאורה ביום במקום שיש אור יפה.

ו. העושה מדורה מכלי עץ כגון כסא ושלחן עובר בבל תשחית, שהרי יכול להסיק בעצים בעלמא, אבל אם מסיק בעצים ויכול להסיק בזמורות ששויים פחות, אינו לוקה כיון שהשימוש בעצים אינה השחתה, ואע"פ שעובר



באפלה, כ"כ תו' בתירוץ בתרא, וכ"ה בשו"ע סי' שצ"ו ס"ב.

וכן פירורין שיש בהם כזית נהי שאין דורכין עליהם, אבל לא משמע שמחייבין אותו לאכלן, שאין לחייבו לאכול דבר פגום.

**שוב** הערני ב"א ה"ר שלמה נ"י דביסוד איסור ב"ת נקטנו שכונת התורה שלא לאבד את טובת הקב"ה מבנ"א, וכמבואר בלשון החינוך שראוי להציל דבר שלא ישחת, וכן האוכל פת חטים במקום שעורים, מפסיד ערך מן העולם אע"פ שעוסק באכילה, וכן גרמא לסלק אמת המים ג"כ כהשחתה, וה"ה שני אלני סרק אם משתמש במעולה בדמים.

**אבל** יש מקום לפרש שאיסור התורה הוא רק מעשה ההשחתה, שמזלזל במעשה חיובי, אבל לא נתחייב לשמור חפצי העולם, ואם משאיר את הנר דולק לחנם, ומשאיר חפציו להתקלקל בגשמים, אינו בכלל הלאו דאורייתא כיון שאינו עוסק בהשחתה, ולא חשיב שעובר על הלאו בשו"א, שעיקר הלאו במעשה ההשחתה בלבד, ועפ"ז אם זרק ירק לנהר כיון שלא השחית הירק עצמו אלא הרחיקו מבנ"א אין זה כל תשחית, ומ"ש תו' קדושין ל"ב א' שהזורק מנה לים עבר משום ב"ת, היינו בעכורין שכנשחת חשיב, [חילוק זה אינו ברור], ולפ"ז יש חומרא דאוכלין שאינן עומדין לאכילה מפני שאין מי שיאכלם כההיא דר"ה, ג"כ אין להשחיתם בידים, וזה יתכן כיון שיש צד רחוק שכן יאכלום, אבל אוכל שצף ע"פ הנהר מסתברא שאין איסור להשחיתו, כיון שהוא כבר כאבוד, וא"כ כשזורק תחילה לנהר, ואח"כ מאבדו פטור, שעשה האיסור בשני מעשים, אבל לפמשנ"ת נשלם האיסור בזריקה לנהר, וכן אם משתמש באילן סרק המעולה בדמים במקום הפחות, כיון שמשתמש כדרך בנ"א אין זה השחתה, וזה צ"ע מפת חטים,

**יב. העובר** על ב"ת בשוגג הר"ז ככל עבירה בשוגג, כגון שסבר על האילן שאינו מוציא פירות, וכיו"ב, אבל מי שלא נזהר ונפל כוסו מידו ונשבר, הר"ז חסר בעיקר הלאו כיון שלא נתכוין להשחית כלל, ומ"מ יש ללמוד מן הלאו הזה שחובת האדם להזהר מלהשחית, ולא לזלזל ולבעוט בטובה שברא הקב"ה עבורו.

**יג. אין** להשליך מאכל הראוי לאכילה, וראוי להשתמש בו קודם שיפסד, אבל אוכל שהתקלקל קצת אין מצוה לאכלו, כי אכילה שמזיקה למעים אפי' מעט אין לה מעלת אכילה שמונעת הפסד, וכמו שאמר מרן זללה"ה שאכילה כזו היא ג"כ חשובה השלכה לאיבוד, ובלא"ה פטור משום דב"ת דגופא עדיף ליה.

**יד. הרוצה** להחליף ציציותיו לשלמים ונאים יותר, כתב במ"ב סט"ו סק"ג שאם החוטים הישנים ראויין להנתן בבגד אחר אסור לנתקן משום כל תשחית, ובשם הח"א כתב דהיכא דקשה בעיניו הטירחא להתירן מותר לנתקן ואין בזה משום ב"ת כיון שאינו עושה דרך השחתה, ולא נתפרשו הדברים שאם באמת החוטים השלמים ינתנו בטלית אחרת מ"ט פטור בגלל טרחתו, מיהו לפעמים זמן מלאכתו להתיר החוטין אם נשער המחיר כפועל הרי זה שוה יותר מריוח החוטין, והו"ל כמעולה בדמים, ובזמנינו שבדרך כלל אין מחזירין הישנים לבגד אחר, שרי לנתקן, כיון שגם בשלימותן יניחם בגניזה וכיו"ב.

**טו. מצינו** ב"מ כ"א א' שקב בארבע אמות אפקורי מפקר להו, וש"מ שאינו חייב לטרוח לאסוף החטים, ואין בזה משום ב"ת בשב ואל תעשה, דטירחת האדם ג"כ כמעולה בדמים חשיבא, ויש ללמוד מזה לעוד אופנים שא"צ לטרוח להציל ממונו, ומצינו ב"ק נ"ה ב' נפרצה בלילה שלא חייבוהו לטרוח ולחזור אחריה

מעכבין עליו ויהבינן להו, [פי' לאחרים שצריכין להם], ובתר הכי משמתנין ליה משום כל תשחית, ואי אתרו ביה למלקות מלקין ליה עכ"ל, וכ"כ רבינו יונה ש"ג אות פ"ב והסמ"ג לאוין רכ"ט ד"ז באיסור כל תשחית.

**באיזה אופן איצטריך איסור הפסד בתרומה ושביעית איסור הפסד בתרומה ושביעית איצטריך במקום שהשני מעולה בדמים, דאפ"ה אסור להפסיד פירות שביעית, וכ"כ הגר"א בסופ"ד דשביעית דלענין דיקלא דטעין קבא אסור בשביעית אפי' מעולה בדמים, ועוד דקניבת ירק אמרו בירושלמי דמסקין ליה לאיגרא ואסור לאבדו בידים, ובחולין מותר, כיון שאינו עומד לאכילה כירקא דרב הונא, ובלא"ה ל"ק למה אמרו האמת שאסור להפסיד אף מדין תרומה.**

**מאי ס"ד דעריפה קודמת לפדיה הרי איכא משום ב"ת מצות פדיה קודמת למצות עריפה, בפשוטו ודאי יש גם כל תשחית בעריפה, והפסד כהן, אלא די"ל דס"ד שאם מקיים ענין הזכר ליציאת מצרים בעריפה לא חשיב ב"ת כ"כ, ובפרט כשאין מזומן לו כרגע שה או שויו, ורוצה לקיים המצוה, מיהו א"צ לזה דאה"נ דקמ"ל עיקר האיסור לדעת רצון התורה, ולעבור עליו גם בעשה.**

**אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייחו, בטעם ההיתר**

**אייתי כסא דמוקרא בת ארבע מאה זוזי ותבר קמייחו ואיעציבו ברכות ל"א א', משה"ק שהיה די לו בפחות מזה, י"ל שהתועלת הגדולה לדורות היא מהרושם הגדול, ועוד שאין מזומן לו לרגע לחפש חפצים אחרים והשעה עוברת, ויתכן שמלבד וגילו ברעדה היה בזה גם חסרון של אז ימלא שחוק פינו, וכיון דמשום חורבן ביהמ"ק עשה כן, ולכן כשמוסיף בהפסד יותר יש בזה כבוד המקדש.**

[ואמנם גם בפת חטים אינו לוקה, אבל הטעם משום שהאיסור אינו בשימוש עצמו אלא בזה שיש פת שעורים ואילן אחר, וזה לא חשיב מעשה איסור ללקות עליו, אבל מ"מ חשיב טפי עיקר האיסור], וכן אילן המזיק מותר להשחיתו אף אם נזקו מועט, שעקירתו הפסד יותר מנזקו, דמ"מ אין זה מעשה השחתה, [ובריא"ז כתב כמש"כ דדוקא כשהנזק יותר מותר], וכל תשחית בשוגג אינו בכלל האיסור, וכל שנוהג כדרך העולם אע"פ שמפסיד מן הבריאה אינו בכלל האיסור, דסו"ס אין זו פעולת השחתה.

**וכל זה נוגע למש"כ בכמה דינים, ואמנם נראה כצד הראשון, אבל יש לדון בדבר, ולשני הצדדים בודאי דעת תורה שראוי לשמור על טוב הבריאה ולא להשחיתה, שגם לצד שרק להשחית ממש אסור, הטעם אחד הוא שאין לבעוט בטוב שברא הקב"ה עבור האדם, אלא הנדון כמה חייבה תורה להזהר בזה, שחייבו זהירות גדולה מגבילה את האדם, וג"ז בכלל טובת האדם שהבריאה משועבדת לו, שלא לחייבו להזהר הרבה בכל אורחותיו, וזהו הצד השני שהקילה עליו תורה בזה, וגם לצד הראשון בלי מעשה קיל איסורו.**

- מכתב -

- התשובות לפי סדר השאלות שבאו במכתב -

**היתר שפיכת מי בורו כשאין אחרים צריכין להם כד. בענין לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם, כתבנו דמיירי בצריך לבורו יותר מלמים, וכיו"ב, באופן שלדידיה אינו כל תשחית, מ"מ צריך להמתין ולא לשפכן עד שיודיע לאחרים הצריכין להם, ורבנו ירוחם כתב במישרים סוף נתיב ל"א, וזה לשונו השופך מי בורו ואחרים צריכין להם אסור, כך פשוט ביבמות מ"ד א', מסתברא דאי בעי למשפכינהו**

הנוטע ערב שביעית יעקור, למה לא חששו משום ב"ת הנוטע ערב שביעית יעקור, אף דאיכא משום כל תשחית וכל מצות חכמים כן, וכל איסורין דרבנן מאבדין אותן כגון בשר עוף שנתבשל בחלב, וחמץ מחמש שעות ומעלה, ועוד דכיון שאוסרים להשתמש ממילא יעקר, מיהו בענין איסור הפירות יש מחלוקת הראשונים.

**ענין האיסור להאכיל מאכל אדם לבהמה**  
איסור להאכיל מאכל אדם לבהמה הוא מפני הכבוד, כמו אין פודין את הקדשים להאכילן לכלבים.

ההיתר להאכיל בהמה דמי שעורים בזול במקום עמיר מה שמאכילין בהמה דמי שעורים בזול במקום עמיר ב"ק כ' א', היינו מפני ששעורים בריאים לה יותר, כדאמר שבת נ"א ב'.

**ענין אכילת פת שעורים במקום חטים**  
ענין אכילת פת שעורים במקום חטים הוא ענין מיוחד, דהא ר"ח גופיה אכל בשרא וכווריי במקום ירקא, ונתבאר בפנים.

**ענין שוגג בב"ת**  
היתר שוגג אינו ברור, שהמשחית זוגיתא חיורתא בשוגג מוכן שלא יפה עשה, והנודון עד כמה חייבו להתנהג בזהירות גדולה, במצב שכל אדם מוכן לשלם שיעור כמה פרוטות, כדי להיות משוחרר מעול הזהירות הזו, שזה נותן מנוחת הנפש.

בדין מילוי קומקום לכוס חמין יותר מכפי הצורך הממלא קומקום לכוס חמין, אסור לו למלאות הרבה יותר מדאי, ולהרתיח מים לחנם, [אם אין כונתו להשתמש בהם לתועלת מים רתוחים], וכן אסור לחתוך גיר כסף הרבה יותר מן הצריך לו, ואסור לתלוש ארבעה דפי גיר כשצריך לשנים, אבל בשיעור אומד שדרך בנ"א ליטול שלא במדה אין לאסור, שלא חייבו את האדם להתעסק במדידה, והרבה פעמים טועה ומפסיד, ולכן התירו באומד בריח, אבל לקחת כפול בגלל שמתעצלים לשים לב, אין לזה היתר.

**אם יש ענין לאכול אוכל טוב כדי שלא להשליכו**  
עובדא דמרן זללה"ה היתה באוכל שהתקלקל קצת, ואינו חפץ באכילתו בגלל שהוא פגום, אלא שרוצה להתחסד ולאכלו כדי למנוע השלכתו, וע"ז אמר שלאכול מאכל כזה אין לזה מעלת אכילה, דכיון שאין זה טוב למעיו, הרי גם אכילה זו כהשלכה חשיבא, אבל לאכול אוכל טוב כדי שלא להשליכו, דבר ראוי הוא, ובערב פסח ששורפין בידים זכורני שהיה אאמו"ר זללה"ה משתדל שיאכלו מעט יותר אע"פ שכבר שבעו כולם, וכן בשאר ימות השנה היו רגילין להזכיר שראוי לאכול כדי למנוע כל תשחית, והיינו באופן שלא יפריע לו ריבוי האכילה, שהרי אמרו מלא כריסא זני ברישא, פי' חלאים רעים, ועי' גיטין ע' א' שלא ימלא כריסו, וכך מתפרש בפסחים נ"ז ב' דיוחנן בן נרבאי היה טורח לאכול יותר מן הראוי לו, כדי שלא ישאר נותר במקדש.

בריך רחמנא דסייען



## מפתחות לפי נושאים

### שבת

#### שכר שבת

בדיני שכר שבת.....ס"א  
 באיסור להשכיר כליו לנכרי ע"ש.....ס"א סק"א ב' ג'  
 בדין שכירות חדר ליו"ט.....ס"א סקי"ב  
 בדין מילדת בשכר שבת.....ס"א סקי"ב  
 בדין שכירות לימים ושבת באמצע.....ס"א סקי"ד  
 בדין שכר שבת במלצר ובשמירת תינוק.....ס"א סקט"ז דין א'  
 שכר שבת בפועל גוי.....ס"א סקט"ז דין ג'  
 בדין שכר בעל קורא וחזן.....ס"א סקט"ז דין ח'  
 בדין שכר בכולל ששי שבת.....ס"א סקט"ז דין ט'  
 ביאור ענין פיסוק טעמים הנאמר לענין שכר שבת.....ס"א סק"ו  
 ענין שכר מתורגמנין, והחילוק בין מתורגמן לאמורא.....ס"א סק"ט

#### סעודה בע"ש ויו"ט

בטעם איסור קביעת סעודה בע"ש.....ס"ב סק"א  
 בדין סעודה גדולה בע"ש שחרית.....ס"ב סק"ב  
 בדין סעודת מצוה בע"ש.....ס"ב סק"ה וסק"ו דין ה'  
 בדין קביעות סעודה בעיו"ט.....ס"ב סק"ג  
 בדין סעודה שלישית בשבת עיו"ט.....ס"ב סק"י דין ו'  
 במנהג שאוכלין בשחרית מזונות קודם הסעודה של פת.....ס"ב סק"ה

#### הדלקת נרות שבת

בדיני הדלקת נר של שבת ויו"ט.....ס"ג  
 בזמן הדלקת הנרות.....ס"ג סקי"ב י"ג

בדין אם הדלקה עושה מצוה ..... ס"ג סקי"ד  
 בנוסח ברכת הדלקת הנרות ..... ס"ג סקי"ד ט"ו  
 בדין להזיז הנרות ממקום למקום ..... ס"ג סקי"ד  
 במקור הברכה על הדלקת הנר ..... ס"ג סקי"ד  
 אם הדלקת הנר דוקא משום סעודה ..... ס"ג סקי"ה  
 בדין נר דולק בע"ש אם צריך לכבותו ולחזור ולהדליקו ..... ס"ג סקי"ט  
 לא בירכה עד אימתי יכולה לברך ..... ס"ג סקי"ו  
 שכחה ולא בירכה אם הבעל יכול להוסיף נר ולברך ..... ס"ג סקי"ו  
 בדין עיטרן לתוספת אורה ..... ס"ג סקי"א  
 בדין איש שאינו מקבל שבת וכן אשה שעושה תנאי מתי מברכין ..... ס"ג סקי"ז  
 בהא דברכה אחת פוטרת כל החדרים ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין דר בעיר אחרת ומדליקין עליו בתוך ביתו ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין אורח אם נטפל לבעה"ב ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין כמה בעה"ב שדרין בבית אחד ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין בחורים הסמוכים על שלחן אביהם ומתארחים ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין בחורים בישיבה לענין הדלקת הנרות ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין נרות שדולקות בשעת האוכל או במקום חשוך ונכבה קודם שהולך לישון ..... ס"ג סקי"ז  
 בדין הדלקה בבתי חולים וכיו"ב ..... ס"ג סקי"ז  
 אשה ששכחה להדליק אם הקנס גם כשהבעל הדליק ..... ס"ג סקי"א  
 סידור דיני הדלקת הנר ..... ס"ג סקי"כ  
 ביאור הא דהדלקת נרות נמסר לאשה, וביאור אינן זהירות בהדלקת הנר ..... ס"ג סקי"ב  
 בביאור הרגיל בנר הוי"ן ליה בנים ת"ח ..... ס"ג סקי"ח  
 בדין אכסנאי בנר שבת ..... ס"ג סקי"ט

### הדלקת נרות ביו"ט

בדין הברכה ביו"ט אם קודם להדלקה ..... ס"ג סקי"ז  
 בטעם דמברכין אחר ההדלקה ..... ס"ג סקי"ו  
 איך מדליקין כמה נרות ביו"ט ..... ס"ג סקי"ז  
 אם ביו"ט תיקנו להדליק מבעו"י ..... ס"ג סקי"י  
 אם ביו"ט שני עדיף להדליק מבעו"י ..... ס"ג סקי"י

ביאור ענין עמוד ענן משלים לעמוד אש. . . . . ס"ג סק"ט  
 במקור הדלקת נר ביו"ט, עד אימתי יכול להדליק בליל יו"ט. . . . . ס"ג סקט"ו  
 בדין עטרן ביו"ט. . . . . ס"ג סק"י  
 דין מי שיש לה רק גפרורים [ולא נר נוסף] בכדי להדליק הנרות בעיו"ט. . . . . ס"ג סקט"ו  
 בדין שהחיינו בהדלקת הנרות ביו"ט. . . . . ס"ג סקט"ו

## הדלקת נרות ביוה"כ

בדין הדלקת הנר בעיוה"כ. . . . . ס"ג סקט"ו  
 דין ברכה בהדלקת נר ביוה"כ לבחורים או נשואים שאין נשותיהם עמהם. . . . . ס"ג סקט"ו

## בדין אכסנאי בחנוכה

בענין אכסנאי בנר חנוכה. . . . . ס"ג סקי"ז י"ט, וכל הסוגיא בסימן ד'  
 הטעם שאכסנאי חייב בנר. . . . . ס"ג סקי"ט  
 בגדר אכסנאי. . . . . ס"ד סק"ט  
 בפרטי דין השתתפות בפריטי. . . . . ס"ג סקי"ט, ס"ד סק"ב ו'  
 בדין שני בעה"ב הדרים בבית אחד. . . . . ס"ג סקי"ט  
 בדין מדליקין עלי בגו ביתאי, ובדין אם אין אשתו בביתו. . . . . ס"ג סקי"ז י"ט, ס"ד סק"ד ה' ז'  
 בדין אשתו שמתארחת בבית אחר, ודין יולדת בבית החולים. . . . . ס"ד סק"ה  
 בענין החיוב להדליק בביתו לאחר שהדליקה אשתו. . . . . ס"ד סקי"א  
 בדין בן הסמוך על שלחן אביו כל השנה. . . . . ס"ד סקי"ב  
 בבן נשוי האוכל אצל אביו וסמוך על שלחנו. . . . . ס"ד סקי"ב  
 בדין בחורים הסמוכים על שולחן בעה"ב. . . . . ס"ד סק"ו  
 סידור דיני אכסנאי בנר חנוכה. . . . . ס"ד סקט"ו  
 בדין חצר שיש לה שני פתחים. . . . . ס"ד סקט"ז  
 בדין שליח לנר חנוכה. . . . . ס"ד סקי"ג

## קידוש והבדלה

אם עיקר קידוש היום ביין. . . . . ס"ג סק"ז,  
 בענין נר חנוכה וקידוש היום איזה עדיף. . . . . ס"ג סק"ז



אם קידוש על היין הוא מדאורייתא.....ס"ה סק"ה  
 בענין הזכרת יצי"מ בקידוש ואם מעכב.....ס"ה סק"א ב' ג' ד'  
 במה שתיקנו מצות קידוש בתפלה ועל הכוס.....ס"ה סק"ג  
 ביאור ענין הקידוש על הכוס.....ס"ה סק"ה  
 בדין קידש מבעו"י אם צריך לאכול כזית בלילה.....ס"ה סק"ו  
 דין קידש בתפלה, ואין לו יין או פת.....ס"ה סק"א  
 דין קידוש על פת.....ס"ה סק"ה  
 דין מי שהוא אנוס ואינו יכול להתפלל אם יקדש בלא פת ויין.....ס"ה סק"ה  
 בדין נשפך הכוס לאחר קידוש.....ס"ה סק"ו  
 אם תענה אשה אמן בשהחיינו דקידוש ביו"ט.....ס"ב סקט"ו  
 יוהכ"פ שחל בשבת אם צריך לכון לצאת קידוש בתפלה.....ס"ה סק"א דין י"ז  
 בטעם שמזכירין יציאת מצרים דוקא בקידוש ולא בתפלה.....ס"ה סק"ה

### בדין טעימה בכוס של ברכה

ביאור ענין הטעימה מהכוס.....ס"ו סק"א  
 בדיני טעימה בברכת אירוסין ונישואין.....ס"ו סק"ב - ו'  
 ענין המברך צריך שיטעום.....ס"ו סק"ז  
 מי שיצא יד"ח קידוש אם יכול לשתות הכוס.....ס"ו סק"ז ח'  
 פרטי דיני טעימת כוס של ברכה.....ס"ו סק"י  
 אם צריך לתקן כוס של ברכה ששתה ממנו, כדי שלא ישתו המסובין מכוס פגום.....ס"ו סק"י דין כ"ב

### באיסור לאכול קודם קידוש והבדלה

ענין איסור האכילה קודם קידוש.....ס"ה סק"ה  
 דין התחיל לאכול קודם קידוש וקודם הבדלה.....ס"ה סק"ה  
 דין תינוקות באכילה קודם קידוש.....ס"ה סק"י דין ח'  
 בדין התחיל לאכול מבע"י וקידש היום.....ס"ה סק"ה  
 בדין סעודה שלישית לאחר השקיעה ועד אימתי יכול לאחרה.....ס"ה סק"ו  
 בדין שתית כוס של בהמ"ז קודם קידוש של לילה.....ס"ה סק"ט

בדין שתית כוס של בהמ"ז בסעודה שלישית לאחר השקיעה קודם הבדלה . . . . . ס"ה סק"ט, וסק"א דין י"ב  
 בדרך הגפן ונר ובשמים ושכח ולא הבדיל . . . . . ס"ה סק"י  
 דין אכל קודם הבדלה ולא הבדיל בתפלה . . . . . ס"ה סק"י

## מלאכות שבת ומוקצה

בענין העושה בשבת מלאכה קטנה מתוך מלאכה גדולה, ובקביעת השיעור למלאכה,  
 כמה חילוקים בין המלאכות בזה. . . . . ס"ח סק"ד ה' ח'  
 בטעם ומקור לשיעור ב' חוטין בתופר. . . . . ס"ח סק"ח  
 בדין הכותב כתובת קעקע בשבת חייב, ובכותב בשמאל, ובדין מוחק כתובת קעקע בשבת . . . . . סכ"ד סק"ט  
 בענין בונה . . . . . ס"ח  
 בסוגית יחוד מוקצה. . . . . ס"ט  
 בדין אבן לסגור הדלת, ודין אבן מרובעת כמרצפה ולבינה, ואם צריך לקשור חבל . . . . . ס"ט סק"י  
 בפרטי דיני יחוד מוקצה למעשה . . . . . ס"ט סק"ד  
 בסוגיית הצלה מדליקה בשבת. . . . . ס"ט סק"ח  
 בשיעור בישול כמאכל בן דרוסאי. . . . . סכ"א סקט"ו  
 חיה עד אימתי מחללין עלי' שבת ואוכלת ביוה"כ. . . . . סל"א סק"ב

## בקשות בשבת

בטעם האיסור של בקשות בשבת . . . . . ס"ז סק"א ב'  
 באיסור תפלה על החולה . . . . . ס"ז סק"א  
 בדיני בקשות רוחניות בשבת . . . . . ס"ז סק"ג  
 בדין הרהור בתפלה בשבת. . . . . ס"ז סק"ב  
 בדין אמירת הרחמן בבהמ"ז. . . . . ס"ז סק"ג  
 בדין התפלה שבהדלקת נרות. . . . . ס"ז סק"ד  
 בדין י"ג מדות . . . . . ס"ז סק"ד  
 אמירת עד שלא נוצרתי בשבת. . . . . ס"ז סק"א  
 פרטי דיני בקשות בשבת . . . . . ס"ז סק"ה

## ברכות ותפלה

### ברכות

על איזה מעשה מצוה מברכין. . . . . ס"ג סק"ד  
 כמה פרטים בענין בציעת הפת וברכתה, וברכת אורח בברהמ"ז, וסירוב מי שנתנו לו לזמן. . . . . ס"ד סק"ד ה'  
 בברכת הפרפרת, פרפרת מה היא. . . . . סכ"א סקי"ג י"ט  
 בהא דמזכירין יציאת מצרים בתפלה לפני ברכת אמת ויציב. . . . . ס"ד סק"ה  
 בענין יצא מוציא. . . . . ס"ו סק"ז ח', וע"ע בברכות סמ"ד.  
 בדין להוציא בברכות השחר. . . . . ס"י ססק"ב  
 בדין להוציא בברכת הנהנין שצריך הסבו. . . . . ס"ו סקכ"ג

### תפלה

בדיני פורסין על שמע. . . . . ס"י  
 בנדון אם יחיד אומר קדושת יוצר. . . . . ס"י סק"ה  
 בדין להוציא בברכות ק"ש. . . . . ס"י סק"ב

### טעות בתפלה ותפלת תשלומין

בדין יחיד ששכח יעו"י שיכול לשמוע מהש"צ. . . . . ס"א סק"א  
 בדין הזכיר טו"מ בקיץ, ובדין שכח גשם בימות הגשמים בהזכרה. . . . . ס"א סק"א  
 בדיני טעות בתפלת התשלומין בר"ח. . . . . ס"א סק"ד  
 בדין לא התפלל שחרית ביום ראשון של פסח, ובמנחה הזכיר גשם בתשלומין. . . . . ס"א סק"ד  
 שכח טו"מ ונזכר ברצה אם חוזר לברך עלינו או לשמוע קולנו. . . . . ס"א סק"ה  
 שכח יעו"י במנחה בר"ח ובלילה לא יזכיר יעו"י. . . . . ס"א סק"ב  
 יחיד שאמר מוריד הגשם בקיץ ונזכר קודם מחיה המתים אם חוזר לאתה גבור. . . . . ס"א סק"ו  
 דין בקי שאינו זוכר תפלה של יו"ט או ברכה אחת מי"ח וכיו"ב. . . . . ס"א סק"א ס"ט סק"ז  
 דין המתפלל י"ח במוסף והזכיר מוספי היום באחת הברכות. . . . . ס"א סק"ד  
 בדיני טעות בתפלת התשלומין בר"ח, וביו"ט ראשון של פסח. . . . . ס"א סק"ד  
 דיני טעות בתפילת התשלומין. . . . . ס"א סק"ו

בזמן תפלת מנחה בתענית.....סי"ג סק"ל  
יחיד שאמר מוריד הגשם בקיץ ונזכר קודם מחיה המתים.....סי"י סק"ו

### **דיני תפלה בציבור, ודיני ש"ץ**

אם תפלת הש"ץ והמתפלל עמו חשיבא תפלה בציבור.....סי"ב סק"א ה' ו' י"ג, ברכות סט"ו סק"א  
דיני הנכנס לבהכ"נ ומצא ציבור מתפללים.....סי"ב  
דין מי שה' עומד בברכת אמת ויציב והתחילו הציבור תפלתם.....סי"ב סק"ה י"ב  
אם המתחיל להתפלל בשוה עם הציבור צריך למהר כדי לענות קדושה.....סי"ב סק"ה י"ג ט"ז  
מי שנמצא במחיה המתים, ועכשיו הש"ץ התחיל תפלתו, אם ראוי להמתין עד שיגיע  
ש"ץ לקדושה.....סי"ב סק"ד דין י"ד  
המתפלל עם הציבור תפלה אחרת מהם עם חשיבא תפלה בציבור.....סי"ב סק"ד ט'  
המתפלל עם הציבור והוא באתה קדוש או בתחנונים והגיע ש"ץ לקדושה כיצד יענה.....סי"ב סק"ד  
פרטי דיני הנכנס לבהכ"נ ומצא ציבור מתפללים.....סי"ב סק"ט  
בדין ש"ץ שטעה.....סי"י סק"ה  
ענין ש"ץ, וביאור מעשה דאלכסנדראי של מצרים.....סי"ט סק"א  
בענין ש"ץ כהן שבא לקיים ברכת כהנים.....סי"י סק"ז  
בדיני החלפת ש"ץ באמצע תפלת שמונה עשרה.....סי"י סק"ד - ז'

### **בדיני תפלות בר"ה**

בדיני שמיעת מלכויות מהש"ץ, ובדיני תקיעות ע"ס הברכות.....סי"ט  
יחיד שהתפלל תשע בביתו ואח"כ מגיע לביהכ"נ, אם יש לו מעלת תקיעה על סדר  
ברכות ששומע מהש"ץ.....סי"ט סק"י  
בדין מאריך בתפלתו ולא שמע אבות וגבורות, אם יש לו מעלת תקיעה על סדר הברכות,  
ואם יש ענין לשמוע מאבות, ואם מותר לשמוע התקיעות בתוך תפלת לחש.....סי"ט סק"י  
מי שהגיע לביהכ"נ בזמן התקיעות אם חשיב ששומעם על הסדר.....סי"ט סק"י  
אם השומע מלכויות זכרונות ושופרות מהש"ץ דינו כמברך ברכות אלו בפיו.....סי"ט סק"י  
מי שהתפלל בלחש עם הציבור אם יוצא ידי תקיעות שע"ס ברכות בתקיעות שתוקע  
לבדו אחר התפלה.....סי"ט סק"א  
דין מי שיצא באמצע חזרת הש"ץ וחזר.....סי"ט סק"ד

אם המאריכים בתפלת מוסף ואינם שומעין אבות וגבורות מהש"צ מפסידים  
מצות תקיעות ע"ס ברכות ..... סי"ט סקי"ג  
התחיל ש"צ בעשרה ויצאו מקצתן, אם חשיב תקיעה על סדר ברכות ..... סי"ט סקי"ד

### ברכת כהנים

דיני ברכת כהנים על סדר השו"ע סי' קכ"ח. .... סימן י"ג  
בדין אין נשיאת כפים בפחות מעשרה ..... סי"ג סק"א, כ"ג  
אם כהן אחד העולה לדוכן הוא מדאורייתא ..... סי"ג סק"א  
אימתי הזמן שמתחייב בברכת כהנים ..... סי"ג סק"ב  
בענין קריאת כהנים ..... סי"ג סק"ג ד'  
בדין לא יעלו במנעלים ..... סי"ג סק"ה  
בדיני נטילת ידים לברכת כהנים ..... סי"ג סק"ז ח'  
בדין עקירת רגלים בעבודה ..... סי"ג סק"ט י' כ'  
צורת נשיאת כפים ..... סקי"א עד י"ח  
דיני ישראל המתברכין ..... סי"ג סק"ב  
אם כהן מפסיק באמצע תפלתו לנ"כ ..... סי"ג סק"ה  
ש"ץ כהן ..... סי"ג סקי"ט  
דין קטן בנ"כ ..... סי"ג סקכ"ו  
במנהג חו"ל שאין נ"כ אלא ביו"ט ..... סי"ג סקכ"ט  
בדין בהכ"נ שכולה כהנים ..... סי"ג סקכ"ג  
נ"כ במנחה בתענית ..... סי"ג סק"ל  
פרטי דיני ברכת כהנים למעשה ..... סי"ג סקל"ב

### במצות וקדשתו

במצות וקדשתו ..... סימן י"ד  
ליטול מנה יפה ראשון ..... סי"ד סק"ב ג', וסק"ט דין ד' ה'  
בדין אמירת ברשות הכהנים בבהמ"ז ..... סי"ד סק"ג  
להקדימו לברך ראשון ..... סי"ד סק"ז  
להקדימו ליכנס ראשון ..... סי"ד סק"ט דין ג'

בדין כהן בעל מום ..... סי"ד סק"ט דין ט'  
 באיסור משתמש בכהן ..... סי"ד סק"ח  
 בדיני עליה לתורה ..... סי"ד סק"ט דין ז' ח'  
 פרטי דיני וקדשתו למעשה ..... סי"ד סק"ט

### ערב תשעה באב ות"ב

פרטי דיני כיבוס ותספורת בשבוע שחל בו ת"ב ..... סימון טו  
 סידור דינים בדיני כיבוס ותספורת בתשעת הימים ובאבל ..... סט"ו סק"ט  
 בענין נטילת צפרנים בשבוע שחל בו ת"ב ..... סט"ו סק"ט  
 בדיני סעודה המפסקת ערב ת"ב ..... סט"ז סק"א ד' ה' ו' ט'  
 בדיני לימוד בת"ב ..... סט"ז סק"ב ג'  
 בדין מלאכה בת"ב ..... סט"ז סק"ז  
 סידור דינים שנתבארו בדיני ערב ת"ב ות"ב ..... סט"ז סק"י

### קריעה באבילות ובת"ב

בדיני קריעה באבילות, ..... סי"ז סק"א  
 בדין קריעה על מקום המקדש בחוה"מ ..... סי"ז סק"ב  
 בקריעה על ערי יהודה ..... סי"ז סק"ג ד', ובסימן י"ח בפרטות  
 בפרטי דיני קריעה על המקדש וירושלים וערי יהודה להלכה ..... סי"ז סק"ד ה'  
 סידור דינים שנתבארו בקריעה על ערי יהודה וירושלים ומקדש ..... סי"ז סק"ו

### יורה דעה

#### ריבית

בדין ריבית קצוצה יוצאה בדיינים ..... ס"כ  
 בחיוב השבת היורשין דבר המסוים אם דוקא בשהקציצה היתה ע"ד המסוים ..... ס"כ סק"ג  
 פרטי דינים בדין ריבית קצוצה ..... ס"כ סק"ו

## בישולי גוים

בדיני בישולי גוים..... סכ"א  
 בדין עולה על שלחן מלכים..... סכ"א סק"ז, ולמעשה בסקכ"ה דין י"א - ט"ו  
 בענין דגים קטנים ודג מליח..... סכ"א סק"ח ט' י' כ"ג  
 בדין הנחה על האש ע"י ישראל, ובישול מקצת ע"י גוי..... סכ"א סקי"ד - י"ח וסקכ"א כ"ב  
 בדין גוי המדליק גינרטור לענין בישול עכו"ם..... סכ"א סקכ"ד  
 בדין הדליק גוי חימום הבית..... סכ"א סקכ"ה דין ו'  
 בדין כבוש ומליח של גוי..... סכ"א סקכ"ה דין ח'  
 בדין בישל בחמה ובתולדות חמה וחמי טבריה..... סכ"א סקכ"ה דין ז'  
 בפרטי דיני בישולי גוים ע"ס השו"ע יו"ד סי' קי"ג..... סכ"א סקי"ט - כ"ד  
 דינים שנתבארו למעשה בבישולי גוים..... סכ"א סקכ"ה

## פת גוים

בדיני פת עכו"ם..... סכ"ב  
 בטעם האיסור ושורש התקנה..... סכ"ב סק"א ב' ג'  
 בדין פת קטניות לענין בישולי עכו"ם..... סכ"ב סק"ד  
 בדין מחלל שבת..... סכ"ב סק"ד  
 בדין אורח שאינו נזהר..... סכ"ב סק"ח  
 בהיתר של כותח..... סכ"ב סק"ח

## בדיני פאות הראש והזקן

בדיני פאות הראש והזקן..... סימן כ"ג  
 אם אין חייב עד שיגלח את כל הפאה..... סכ"ג סק"א  
 ביאור לשון פאה..... סכ"ג סק"ב  
 ביאור מהו צדעים ומהו מקום הצדעים..... סכ"ג סק"ב  
 בדין תער ומספרים..... סכ"ג סק"ג  
 בדין הקפת קטן..... סכ"ג סק"ד  
 ביאור הנדון אם הקפת כל הראש שמה הקפה..... סכ"ג סק"ד



בדין סירוק פיאות הראש והזקן . . . . . סכ"ג סק"ה  
 בדין הקפת פאות הראש בסם . . . . . סכ"ג סק"ה  
 ביאור 'פירקי דדיקנא', וביאור 'שיבולת', ולענין הלכה בזה . . . . . סכ"ג סק"ז  
 בנידון כמה שערות ישארו בזקן ולא יחשב משחית. . . . . סכ"ג סק"ח  
 ביאור מקום הזקן. . . . . סכ"ג סק"ח  
 בדיני מקיף וניקף. . . . . סכ"ג סק"י  
 סידור דיני הקפת הראש. . . . . סכ"ג סק"א

### כתובת קעקע

בדיני כתובת קעקע . . . . . סכ"ד  
 באיסור כתובת קעקע . . . . . סכ"ד  
 ביאור כתובת קעקע מהו . . . . . סכ"ד סק"ג  
 בדין כתב ולא קעקע, ובקעקע ולא כתב . . . . . סכ"ד סק"ג  
 אם כתובת קעקע הוא כתב שמתקיים לעולם. . . . . סכ"ד סק"ד  
 בדין אפר מקלה ע"ג מכתו . . . . . סכ"ד סק"ו ז'  
 בדין כותב כתובת קעקע בבשר של חבירו . . . . . סכ"ד סק"ח  
 אם מותר למחוק ע"י הוספת דיו, לבטל הצורה. . . . . סכ"ד סק"ח  
 אם כתובת קעקע צריך אותיות דוקא או כל צורה. . . . . סכ"ד סק"י  
 במה שדרך הרופאים לסמן במחט עם דיו נקודה מסוימת. . . . . סכ"ד סק"י  
 בדין נשים שנשרו שערות גבותיהן אם מותר לצבוע ע"י כתובת קעקע . . . . . סכ"ד סק"י  
 סידור דיני כתובת קעקע . . . . . סכ"ד סק"א  
 בדין כתיבת קעקע בשבת . . . . . סכ"ד סק"ט

### נדה

בדיני כתמים, ע"ס הגמ' בפרק הרוואה כתם . . . . . סימן כ"ה  
 בשיעור גריס . . . . . סכ"ה סק"ט.  
 סוגית ז"נ . . . . . סכ"ו  
 מה מועיל בדיקה של רגע בז"נ . . . . . סכ"ו סק"א

בביאור ענין שבעה נקיים ..... סכ"ו סק"ח  
 בעניני בדיקת חו"ס להפס"ט ז"נ ולטהרות ..... סכ"ז  
 טעם שהצריכו בדיקת חו"ס ..... סכ"ז סק"א  
 ביאור לשון חו"ס ..... סכ"ז סק"א  
 בדיני דם במ"ר ..... סי' כ"ח  
 בדיון דם במ"ר כשמרגישה דלקת ועוד הוכחות שיש לה מכה ..... סכ"ח סק"ד  
 ביאור 'לול' ובדין צואר הרחם ..... סכ"ח סק"ה  
 בסוגית שימור ..... סכ"ט  
 בדיני רואה מ"ת ..... ס"ל  
 בגדר דין מכה המוציאה דם ..... ס"ל סקי"ב

### קטן החולה לענין מילה

המותנת ז' ימים לתינוק החולה ..... סל"א סק"א ב'  
 דין חולי העינים לענין מילה ..... סל"א סק"ג  
 דין צהבת למילה ..... סל"א סק"ג  
 בדיון אחזתו חמה וחלצתו חמה ..... סל"א סק"ד  
 משקל התינוק אם קובע לענין מילה ..... סל"א סק"ד  
 סידור דינים בדיון קטן החולה לענין מילה ..... סל"א סק"ה

### שילוח הקן

אם היא מצוה חיובית או שזה רשות ..... סל"ב סקל"ט  
 טעם שאין מברכים עליה ..... סל"ב סקל"ט  
 דין עוף שה' שלו ומרד ועשה קן ..... סל"ב סקל"ט  
 בדיון הוגבהה אמן באווזין ותרגולין ..... סל"ב סקל"ט  
 בגדר הדין לשלח את האם עד שתצא מתחת ידו ..... סל"ב סק"ל, ל"ט  
 בדיון לקיחת הבנים ..... סל"ב סקל"ט  
 אם יכולין כמה בנ"א לקיים באותו קן ..... סל"ב סקכ"ו, ל"ט  
 בדיון ביצים מוזרות ..... סל"ב סק"כ, ל"ט

בדין זכר רובץ על הקן ..... סל"ב סקל"ט  
 בדין האם שלו והבנים הפקר או איפכא ..... סל"ב סק"א  
 בדין עוף טמא וקורא ..... סל"ב סק"ב עד סק"ו, סקי"ט  
 בדין עוף שאינו מזומן ונטל את הבנים והחזירן לקן ואח"כ חזרה האם עליהן והפקירן ..... סל"ב סק"ו  
 אם יש מ"ע כשאינן חפץ בבנים ..... סל"ב סקט"ו  
 בדין אם טריפה ..... סל"ב סקי"ט  
 בדין מעופפת ורובצת ..... סל"ב סקכ"א כ"ב  
 בדין שילוח כשאינן דעתו ליטול את הבנים ..... סל"ב סקכ"ג  
 בדין לזכות באם קודם שילוח אפי' לשעה קלה ..... סל"ב סקכ"ג  
 בדין נטל את האם ולא הספיק ליטול את הבנים עד שמתו או עד שנעשו טריפה ..... סל"ב סקכ"ה  
 בדרשא דשלח אפי' מאה פעמים ..... סל"ב סקכ"ז  
 צורת השילוח ..... סל"ב סק"ל ל"א ל"ב  
 בדין יוני שובך ויוני עליה ..... סל"ב סקל"ג  
 בדין ביצים שנוגעות בקן ועדיין לא נחו ..... סל"ב סקל"ג  
 הערות ע"ס הטושו"ע ס' רצ"ב הלכות שילוח הקן ..... סל"ב סקל"ט  
 סידור דיני שילוח הקן למעשה ..... סל"ב סק"מ

## עניני זרעים

בדין שותפות נכרי לענין מעשר, ובדיני טבל וחולין מעורבין ..... סל"ג  
 פעולות שעושין קודם חלוקה לענין שותפות עכו"ם ..... סל"ג סק"ג  
 בסוגיא דשליחות בתרומה ..... סל"ד  
 בדין שליחות לתרומה במפעלים שברשות מומר ושברשות גוי ..... סל"ד סקי"ח  
 בדין תרומה בהפקר ..... סל"ד סקי"ח  
 בדין להשליך חלה לאשפה ולהפריש ..... סל"ד סקי"ח  
 בפרטי דיני הבאת ביכורים ..... סל"ה סק"ד

## מעשר שני

בענין קלטוהו מחיצות מע"ש פ"ג ..... סל"ה  
 אם יש הידור מצוה להביא המע"ש עצמו לירושלים ..... סל"ה סק"ג

טעם פטור עיסת מע"ש מחלה בגבולין. .... סל"ה סק"ה  
 טעם דעיסת מע"ש לא נחשבת שללה של עיר הנדחת. .... סל"ה סק"ה  
 בדין פדיון מע"ש שנכנס לאחר שנפלו מחיצות, ובדין קלטוהו מחיצות ואח"כ נפלו. .... סל"ה סק"ח  
 בדין אם מוציאין מע"ש מירושלים בזה"ז. .... סל"ה סק"ח  
 בדין מעות לענין קליטת מחיצות, ודין פירות במקום אחד ומעות במקום אחר. .... סל"ה סק"ט י' י"א  
 דין מע"ש שנכנס לירושלים ונטמא. .... סל"ה סקי"ב  
 בחילוק בין מעשר לערי מקלט לענין קליטת מחיצות. .... סל"ה סקי"ג  
 בדין אילן ונופו למעשר ולערי מקלט. .... סל"ה סקי"ד ט"ו  
 הפריש מפירות שנגמ"מ אחר הביעור על פירות שנגמ"מ קודם הביעור, ואיפכא אם חל חובת ביעור על  
 התרו"מ. .... סל"ה  
 בדין מטבעות שבזמננו לענין חילול מע"ש ועוד דינים בתורה. .... סל"ז

## עניני קדשים

בית שאין פתחו וחללו באותו מקום, ובקדושת הלשכות וגגין ועליות ומחילות. .... סל"ה סקט"ז י"ז  
 בסוגיא דמקדיש פירות שובכו ומרדו. .... סל"ב סק"ט עד י"ד.  
 בדין הקדיש בני יונה בזמנם ועבר זמנם. .... סל"ב סק"ט.  
 בחילוק בין קדשי בדה"ב לקדוה"ג, ובחילוק בין אבני מזבח לכלי שרת. .... סל"ב סק"י.  
 בדין מקדיש מנה זה לבדה"ב ונגנב או נאבד. .... סל"ב סקי"א  
 בחילוק בין אמר הרי עלי להרי זו. .... סל"ב סקי"ב  
 בדין הפריש מנה לבדה"ב ומעל בו אדם אחר. .... סל"ב סקי"ב  
 בדין תרנגולת שמרדה לענין חיוב אחריות. .... סל"ב סקי"ג  
 בהא דערכין כפדה"ב שאין מועיל הפרשה לחלות פדיון. .... סל"ב סקי"ד  
 במנהג לעלות לרגל בזמננו. .... סי"ז סק"ב

## אבן העזר

בענין יחוד בכלה שפ"נ. .... סל"ט  
 בענין שמות בגיטין. .... סימן מ  
 בענין שימוש התעודות בזמנינו לענין שם שנשתקע. .... ס"מ סקי"ז כ"ה

באופן כתיבת שמות שמקורם בלעז, [עם אותיות לניקוד] וכהיום נכתבים בעברית [ללא אותיות ניקוד] ... ס"מ  
סק"ב

באופן כתיבת שמות שבמקורם הם בלעז וכהיום הם שם בפ"ע [כמו שם גולדה שהיום הוא שם  
בפ"ע ואינו כתרגום לזהבה] ..... ס"מ סק"ד  
בענין ב' שמות מעריסה שהם כשם אחד בכל ענין ..... ס"מ סק"ו

## ענינים בחו"מ

בפטורי ש"ח וש"ש על עבדים שטרות וקרקעות והקדשות ..... ס"ט סק"ד ה'  
אם בירושה יש לכ"א חלק מבורר כלפי שמיא ..... סל"ג סק"א  
בענין זכין לקטן, ובסוגיא דגיטין מ' א', ובהא דמגיירין גוי קטן ..... סל"ד סק"ג ד'  
אם מומר עושה ונעשה שליח למצות, ודין מומר בזה"ז ..... סל"ד סק"ז סכ"א סק"ה דין א' סכ"ב סק"ד  
כמה פרטים בקנין כסף ..... ס"א סק"ג  
ביאור הא דמתנות כהונה חשיבי ממון שאין לו תובעין ..... סל"ד סק"ב

## בל תשחית

ביסוד איסור בל תשחית ב' דרכים ..... סמ"א סק"ג  
בביאור טעמא דבל תשחית ..... סמ"א סק"ח  
הענין הסגולי שבקציצת עץ מאכל ..... סמ"א סק"ב  
בדין קציצת אילנות מאכל ..... סמ"א סק"א ו', סק"ג י"ד, סק"ג  
אם יש איסור גם באילן של הפקר, ..... סמ"א סק"ג דין י"א.  
בקורע על מת יותר מדאי ..... סמ"א סק"י  
בבל תשחית דגופו ..... סמ"א סק"ט ז'  
בהא דשרי ליטול ידיו ביין ואין בזה משום בל תשחית ..... סמ"א סק"כ  
אם איסור בל תשחית הוא גם בפחות משו"פ ..... סמ"א סק"ג דין א'.  
לרשום בדיו סתם על דף טוב, וכן המשבר כלי חד פעמי, אם עובר בבל תשחית ..... סמ"א סק"ג דין ד'.  
איסור בל תשחית הוא אף בשוגג, ..... סמ"א סק"ג דין י"ב.  
המרתח קומקום מים חמין שא"צ אלא לקצת מהן, עובר בבל תשחית ..... סמ"א סק"ד  
אם יש ענין לאכול אוכל טוב כדי שלא להשליכו ..... סמ"א סק"ג דין י"א, סק"ד  
בענין לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכין להם ..... סמ"א סק"ד

ענין האיסור להאכיל מאכל אדם לבהמה ..... סמ"א סקכ"ד  
 ענין שוגג בבל תשחית, ומהו שיעור ההנהגה בזה ..... סמ"א סקכ"ד  
 בדין שימוש בפת ..... סמ"א סקכ"א  
 סידור דיני בל תשחית למעשה ..... סמ"א סקכ"ג דין י"א  
 הרוצה להחליף ציציותיו לשלמים ונאים יותר ..... סמ"א סקכ"ג דין י"ד  
 דין העושה מדורה מכלי עץ ..... סמ"א סקכ"ג דין ו'  
 דין מי שאין לו עצים לבשל ליו"ט ..... סמ"א סקכ"ג דין ז'  
 איסור השחתה בהפקר ..... סמ"א סקכ"ג דין י"א

## ענינים שונים

בענין שלוחי מצוה אין ניזוקין ..... סל"ב סקל"ח  
 אם אין הלכה כתלמיד במקום הרב גם שלא לפניו ..... סכ"א ססק"ט  
 ביאור החילוק בין הנקרא מצוה לחובה ..... ס"ב סק"ג  
 בענין גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה ..... סכ"ב סק"ה  
 דיני יוני הרדסאיות לכמה דינים ..... סל"ב ססק"א  
 אם בעשה צריך בעידנא ..... סל"ב סקכ"ז  
 גדר 'חיה' לענין יוה"כ ..... סל"א סק"ב  
 הנוטל אתרוג מהודר לאחר שנטל אתרוג הכשר בדיעבד, ודין אתרוג מורכב מהודר  
 ושאינו מורכב שאינו מהודר על מה יברך קודם ..... ס"ד סק"ג  
 ביאור ענין אין בהם סימן ברכה ..... ס"א סק"י סט"ז סק"ז

