

# קובץ תורני אמונים גאספ

קובץ חידושי תורה ובירורי הלכה  
מחברי "חבורת אמונת ישראל"  
די בכל אתר ואתר

יוצא לאור  
לכבוד הכנסת ספר התורה  
שנכתבו ע"י חבורתינו  
ביום א' סליחות תשס"ו לפ"ק  
לבית מדרשנו אמונת ישראל  
בבארא פארק

וגלוח בסופו  
ילקוט פנינים על ימים הנוראים וחג הסוכות

כל הזכויות שמורות  
ולדשיג הקובץ נא לפנות אל:

**מכון אמונת עתיד**

1728 - 43rd Street  
Brooklyn, NY 11204  
(718) 851-6021

## דברי העורך

אודה ד' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו. שזיכנו הבוית"ש במצות כתיבת ספר תורה, שנכתב ע"י חברתינו הק' "אמונת ישראל". וכמו שבאותיות התורה הרי כלולים בו כל נשמות ישראל כמבואר (במגלה עמוקות אופן קפ"ו) שבשם ישראל נרמז י"ש ש"שים רבוא א"תיות ל'תורה, שבה כלולים שורש נשמות כל ישראל. מה מאוד נשגב ספר תורה זו, שנכתב בשותפות ע"י רבים מבני ישראל שבחבורתנו הק'. ובה מתאחדים כולנו, באותיות התורה.

וזיכנו השי"ת לסיים הספר תורה בזמני תשובה האלו, של התחלת ימי הסליחות, שכל עבודתנו בימים אלו הוא לשוב אל שורשנו בתורה, כמבואר בספר הקדוש מאור עינים (ריש פ' ואחתחנן). וז"ל, ונבאר כל זה, דנודע (ע"י שלה"ק פ' קרח ריש תורה אור) ששורש כלל ישראל הם ששים רבוא שרשי נשמות, אף שהן יותר כהנה וכהנה, מכל מקום הוא מחמת התחלקות השרשים לניצוצות, אבל עיקרן הוא ששים רבוא כמנין אותיות התורה. ויש לכל שורש אחיזה באות מן התורה, והתורה יש בה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה שהן קומת אדם העליון הרוחני. וכמו כן יש בנשמה רמ"ח אברים רוחנים ושס"ה גידים רוחנים, וכן בלבוש הגשמי שהוא הגוף החומרי גם כן יש רמ"ח אברים ושס"ה גידים גשמיים. וכל זה מצד השורש שהוא התורה. אשר לכן נאמר (במדבר י"ט, י"ד) "זאת התורה אדם", שכלל התורה הוא האדם הרוחני. ועל כן, אם חסר איזה אות מן התורה, נקרא פסול, כי בכל אות ואות שהוא חלק התורה כלול הכל. כמו למשל בקומת האדם הגשמי אם נוקף אצבעו אזי מרגישין הכאב כל אברי הגוף, וכל זה עבור ההתכללות. נמצא, כי כל האדם ושורש נשמתו האחוזה באות מן התורה כלולין בו כל אותיות התורה עם כל השרשים המסתעפים מהם. ואם כן כל האדם הדבוק בהתורה הוא קומה שלימה ועולם מלא כמבואר. ועל כן אמרו (סנהדרין לו.) כל המאבד נפש אחת מישראל, כאילו אבד עולם מלא. ובהיפך, כל המקיים וכו' כאלו קיים עולם מלא, לטעם האמור. ונמצא, שצריך האדם ששרשו הוא התורה, להתנהג בכל הנהגותיו ממעשיו על פי התורה ובקיום כל מצותיה לבל יעדר ח"ו מן קומה הרוחניות. כי ח"ו אם יעדר איזה אבר מקומת הרוחני, יגיע הפגם לשורש נשמתו גם כן, ויגיע גם כן הפגם עד קומתו הגשמי. שכל הצרות והדינים ועיכוב השפע מלמעלה, הכל הוא עבור הפגם שפוגם בקומה הרוחניות, ומגיע בהשתלשלות לקומה הגשמיות גם כן, שמרגיש הכאב מן החסרון ההוא.

ועל כן צריך מיד לחזור בתשובה, לשוב עד לשורשו, ויתקן מה שקלקל על ידי מה שמהרהר ומתחרט בלב שלם בחרטה גמורה. שמהרהר ההוא הוא רוחני, ומתקן מה שקלקל בקומה הרוחניות. ואחר כך ישוב גם כן במעשה לתקן קומתו

הגשמית במעשה. והעיקר הוא החרטה בלב שלם שהוא תיקון קומה הרוחניות, שעל ידי זה משיב האות של שורש נשמתו לכלל התורה. שעל כן נקרא תשוב"ה תשוב ה', שהן כלל עשרים ושתים אותיות התורה – ה' מוצאות הפה. שעל ידי ההרהור וחרטה, ישובו להיות אחדות אחד, ושלמות תורה שלימה בלי חסרון בכל כ"ב אותיות התורה שהן כלל התורה, כמבואר זה אצלנו במקום אחר באריכות יותר. עכ"ל"ק.

וכמו שמי שאין לו אשה, הרי הוא כפלגא דגופא (וזה"ק ח"ג ד' ע"ב), וחסר בשלימותו. גם תורה שבכתב בלי תורה שבעל פה, הרי הוא כפלגא דגופא כמבואר (ע"י שם כ"ז ע"א). ותורה שבעל פה הוא החלק שבתורה שכלל ישראל כסדר מחדשים בתורה. ועל כן עזרתי מתני לקבץ מחבורתינו ממה שחידשו בתורה, הן בעניני הלכה והן בענינים שבסוגיות הש"ס. ומעלה יתירה יש לקובץ זו, שבין חברינו שהשתתפו בקובץ הלזה, יש ביניהן כמה שעוסקים חלק מהיום על המחיה ועל הכלכלה, ואעפ"כ בעתות הפנאי הם לנין בעומקו של תורה, וזכו בעזה"י ג"כ לחדש ולהוסיף פרחים בתורה.

ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים, שיהי' קובץ הזה נחת רוח ליוצרנו, ועל ידו יתעוררו גם אחרים להוסיף ולחדש בתורה. ויתברכו כולנו לזכות לישוב באהלה של תורה וללון בעומקו, מתוך נחת והרחבת הדעת, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, וכל מילי דמיטב. ומורנו ורבנו עוד ינוב בשיבה, וידו רוב נחת דקדושה מכל תלמידיו ויוצ"ת, ויוליכנו במהרה לציון עירך ומשיח מלכנו בראשנו, אכ"ר.

כה דברי העורך, זעירא דמן חברי'

צ"ח הכהן פ'נ

## תוכן הענינים

### תפלות אבות תקנום

ז' ..... מז"ר שליט"א

### שלימה מצוה מן המובחר

ט' ..... מז"ר שליט"א

### בענין כתב על גבי כתב

יא' ..... הרב אברהם נתן הכהן ראזענגארטען, סט. פאלסבורג

### בענין נוסח ברכת האירוסין

יז' ..... הרב אברהם ליפשיץ, ב.פ.

### בחיוב כותל משום היזק ראי' וביאור בסוגיא דמקיף וניקף לפי הבעה"מ והמלחמות

יט' ..... הרב אהרן פריעדמאן, לעקוואד

### בענין הפרת נדרים

כב' ..... הרב אלקנא ווייסברג, ב.פ.

### סיכך בסכך של איסורי הנאה

כד' ..... הרב אפרים האזנפלד, ב.פ.

### בענין הלוקח ספר תורה מן השוק

כז' ..... הרב בן ציון וואלקענפעלד, ירושלים עיה"ק

### בענין ברוב עם הדרת מלך

כס' ..... הרב ברוך הארדט, ביתר עילית

### בדין דופן עקומה

עא' ..... הרב דוב הכהן פינק, ב.פ.

### בענין שמחת בית השואבה

עב' ..... הרב דוב הכהן פינק, ב.פ.

### בענין לולב שנחלקה התיומות

עד' ..... הרב דוד קלינגער, לעקוואד

### בדיני מחיצות שבת וסוכה

פ' ..... הרב חיים זיסער, ירושלים עיה"ק

### בענין סכך שנפל אם מותר להחזירו בשבת ויו"ט

פג' ..... הרב חיים זיסער, ירושלים עיה"ק

### בענין ברכת התורה

פה' ..... הרב יושע שטערנפעלד, ב.פ.

### מנהג קריאת התורה לחתן

פז' ..... הרב יחזקאל האזנפלד, ירושלים עיה"ק

### יסוד מלאכת מחשבת

צ' ..... הרב יעקב יוסף האכמאן, ב.פ.

**בענין תנאים במצות**

הרב יצחק האזנפלד, ירושלים עיה"ק ..... צב

**בירור בענין מרויח במעות של חבירו**

הרב יצחק אהרן גאלדבערגר, ב.פ. .... צז

**בענין שיעבודא דאורייתא**

הרב יצחק אליעזר ברייער, ביתר עילית ..... קג

**בענין אשה בבל תאחר**

הרב מאיר פירסט, ב.פ. .... קו

**בענין מלאכת גוזז ותולש**

הרב משה הכהן כהנא, ב.פ. .... קוז

**בענין שלא לשמה**

הרב משה לייכט, ביתר עילית ..... קמב

**נשים שעדיין לא התפללו תפלת שחרית בשבת  
אם נגררין הן אחר רוב הקהל לענין אכילה לפני קידוש**

הרב משה ליעזר, ב.פ. .... קמז

**דין אשה שראתה בל' לחודש - וגדרי ראיית כ"ט, ל', וא' לחודש**

הרב משה יצחק באב"ד, ב.פ. .... קמט

**בירור השיטות בענין שלא כסדרן בסת"ם**

הרב משה שניאור זלמן גאלדמאן, ב.פ. .... קנט

**המחייב של קרבן חטאת**

הרב עזריאל יוחנן טויבער, ב.פ. .... קע

**תפלת השחר עד חצות**

הרב עמרם קלינגר, לעקוואוד ..... קפד

**הני כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא**

הרב צבי חיים הכהן פריעדמאן, ב.פ. .... קפו

**ביאור בין כותלי רשות היחיד**

הרב צבי טשאריש, ב.פ. .... קפז

**האם מותר לגבות ממון וליתן צדקה בעת חזרת הש"ץ וקדיש**

הרב שאול מענדל וויגדער, ב.פ. .... קצב

**בדין אתרוג של טבל**

הרב שלמה פריעדמאן, ב.פ. .... קצז



**ילקוט פנינים על ימים הנוראים וחג הסוכות**

הרב אברהם יצחק וואלפסאן, שיכון סקווירא ..... רט



## תפלות אבות תקנום\*

מור שליט"א

התפלות, ובשעת מתן תורה פקעה תקנתם, כמ"ש ביומא (כז:): אנן מאברהם ניקום וניגמור (עיין כאן בחג"י אריכות בזה). וכדי להמשיך הלאה כח תקנתם, שוב תיקנה משה רבנו ע"ה, ולכן כתב במדרש שמושה תיקנם. אולם הוא תיקנם על דעת האבות כמו שהם תיקנום ומיושב הכל בס"ד.

לפי הנ"ל אין לומר כהצל"ח שחכמים חסרו מזמן האבות, שהרי אין בידם לגרע ולעקור ממה שתיקנו משה ובית דינו. עוד קשה לי, לפי דברי הצל"ח שאסמכינהו אקרבנות, דהא תינח לרבי יהודה דאליביה אין כל הזמן כשר. אבל לרבנן דכל הבוקר כשר לשחרית, וכל הערבית כשר למנחה, למה צריכים זמן חדש לאסמכינהו אקרבנות ולא די בתקנת האבות. ולקמן (כז:): משמע דהכל תלוי במשמעות מלת "בוקר" גבי "וילקטו אותו בבקר בבקר וגו'" וחם השמש ונמס". וזמן שחרית הוא כזמן התמיד, וכן במנחה לרבי יהודה זמן התפלה היא כזמן הקרבן. ולדעת רש"י (במשנה) דזמן המנחה עד שחרית ניחא, שהרי זמן הקרבן הוא עד השקיעה, אבל דלעת תר"י דזמן מנחה היא עד השקיעה כמו זמן הקרבן, קשה.

ולענ"ד נראה, דכנגד תמידין תיקנום, לא לגבי זמן איתמר, אלא [לגבי עצם צורת התפלה] כפי המבואר בשו"ע (אור"ח סי' צ"ח סעיף ד') שהתפלה היא במקום הקרבן, ולכן צריך ליזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה וכו', ומעומד דומיא דעבודה, וכו' וקביעות מקום וכו'. ושלא יחוך דבר בינו לבין הקיר דומיא דקרבן, דחציצה פוסלת בינו לבין הקיר וכו', עכ"ל.

ומיהו לפי דעת הצל"ח יש ליישב קושית הב"י (הובא בט"ז ריש סימן פ"ט) למה פסקו

בגמ' ברכות (כו:) לעולם וכו' תפילות אבות תיקנום ואסמכינהו אקרא וכו', דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לריב"ח מאן תיקנה. ובספר חדשים וגם ישנים להרב מוהר"י שטייף זצ"ל כתב וז"ל, צ"ע דמשמע בזוה"ק שיוסף תיקנה, עכ"ל. ועיי"ש דכתב, דאפשר שמזה מוכח דהמסדר הש"ס לא ראה הזהה"ק.

והנה בצל"ח כתב בד"ה ואסמכינהו, וז"ל – נלענ"ד דהיינו לענין זמן שהיא כפי זמן הקרבנות, דאל"כ כיון שכבר תיקנום האבות למה הוצרכו רבנן לאסמכינהו שוב על קרבנות, עכ"ל. ומשמע מדבריו שחכמים מיעטו מזמן האבות. וצ"ע לי, מה להם לחכמים למעט מזמן שכבר תיקנו האבות – זקנים ויושבים בישיבה. ועוד, שהרי אבות קיימו כל מצות חכמים ואפילו עירוב תבשילין (עי' בר"ר צה-ג), ובהכרח שגם הם לא תיקנו יותר ממה שחכמים אחריהם יגרעו.

והנה שם בספר חדשים גם ישנים כתב, וז"ל, תפלות אבות תיקנום, עיין מדרש תנחומא ר"פ כי תבוא דקאמר שמושה רבינו תיקן להתפלל ג' תפלות בכל יום, והוא צריך עיון, דהוא לא כהני תנאים ואמוראים דכאן, עכ"ל.

והנלענ"ד, דהרמב"ם כתב בהלכות אבל (פ"א הלכה א'), וז"ל, שאר ז' הימים אינם דין תורה, ואע"פ שכתוב בתורה "יעש לאביו אבל שבעת ימים", ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ומשה רבנו תיקן להם לישראל ז' ימי אבלות וז' ימי משתה, עכ"ל.

לכן י"ל בס"ד שגם הכא, האבות תיקנו

\* ד"ת אלו נלקחו מכת"י של ממו"ר שכתב בימי בחרותו.

והרי זה גילוי מילתא למפרע על שעת תפילת האבות. וזהו דקאמר "אבות תיקנום ואסמכיהו אקרבנות".

וממילא לרבי יהודה דיליף מקראי דזמן תפלה עד ד' שעות, ובמנחה עד הפלג, זהו גילוי מילתא דאברהם התפלל עד ד' שעות, ועד אז נמשך העת רצון, וכן במנחה. ולרבנן הי' נמשך תפלות האבות כל היום. (זהו אליבא דתר"י שזמן התפלות ממש בזמן הקרבנות, ואליבא דרש"י צ"ל כהצל"ח. או אפשר דאפילו לאחר זמן תפלת האבות ג"כ נמשך איזה בחינה של עת רצון כמ"ש (בריש פ' אין עומדין) שחסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת אחר התפלה, וממילא זמן הקרבנות שהוא עבודה ממש, נקבע לפי זמן התפילה של האבות שהוא עצם העבודה. ומ"מ כדיעבד יכולים להתפלל עד חצות שחרית ועד חשיכה מנחה, כי הארה מעת רצון עדיין נמשך. וי"ל עוד דהעת רצון נמשך רק כמו שעה אחת התפלה שהוא זמן שוהין, וגם שעה קודם התפילה שהיו שוהין שעה אחת לפני תפלתן, ולפיכך זמן שחרית כדיעבד הוא עד חצות, דהיינו שעה אחת אחר שעה ד' שהוא שעה אחת שאברהם אבינו שהה ועוד שעה אחת עד חצות שהיא שעה אחת קודם התפלה של יצחק, ואע"פ שזמן מנחה הוא בשש ומחצה הוא מפני הספק אבל יצחק התפלל ממש).

נחזור לענין ראשון, דהנה יש לחקור במה דקאמר שתפלות כנגד תמידין תיקנום, מה ענין תפילות אצל תמידים, ולכאורה הם עבודה אחרת לגמרי. ומה שכתוב (הושע יד, ג) "ונשלמה פרים שפתינו", זה לענין תורת הקרבנות שמי ששונה בתורת עולה כאילו הקריב עולה, אבל מהו ענין של תפלת שמונה עשרה שלא נזכר בה שום רמז של קרבן (חוץ מאיזה דיבור בתפלת רצה) להיות כנגד תמידים.

הראשונים דתפלה לכתחילה עד ד' שעות ובדיעבד עד חצות, וזה דלא כמאן, ועיי"ש מה שתירצו. ולפי דברי הצ"ח יש לומר, דעד ד' שעות הוא כנגד תמידין, ואחר ד' שעות הוא כנגד האבות. [דהרי למ"ד אבות תקנום מודה דאסמכיהו רבנן אקרבנות],

והנלענ"ד דכל זה [ר"ל סברת הצ"ח] הוא ע"פ מה שמבואר בפרקי דרבי אליעזר, שאדה"ר עשה תשובה בראש השנה, ואמר לו הקב"ה הואיל ועשית תשובה היום ויצאת בדימוס, אני קובע את יום הדין בר"ה, ואתה סימן לכל באי עולם שיצאו בדימוס. עכ"ל. ואפשר לומר, שכמו כן אם נקבע איזה זמן להיות עת רצון ע"י איזה מאורע, שוב הוי הזמן הזה עת רצון. ולפי"ז י"ל שהאבות תיקנו זמני התפלה, ופעלו שיהי' אז עת רצון. ובאמת בהמקראות של תקנת האבות לא נרמז שם שום רמז שאבות תיקנו להתפלל באותן הזמנים בתורת תקנה. רק התורה הקדושה מספרת שהאבות בעצמן התפללו. וא"כ קשה מנין לנו שהם תיקנו תפלה לדורות. אבל לפי המבואר ניחא, שבאמת לא תיקנו, רק התפללו ופעלו ע"י תפלתם שיהי' עת תפלתם עת רצון. ושוב בא משה רבינו ותיקן בתורת תקנה וחיוב, אבל עדיין נקרא "אבות תיקנום", משום שמהם רבנו תיקון לפי העת רצון שקבעו האבות ונקראו על שמן.

והנה באמת בקרא לא מצינו כמה זמן המשיכו האבות בתפלתן, שנדע ממנו עד אימת נמשך העת רצון. ושוב קבע הקב"ה תמידים כסדרם, וקבע בתורה זמן התמידים כפי הילפותות המבוארים בסוגיא, למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה. והואיל וזמן העבודה של התמידים קבועים, ממילא מובן שאז עת רצון. וכמו שהקב"ה קבע יום הדין לפי המאורע של אדה"ר להיות אז עת רצון, כן קבע זמן תמידים בשעת תפלות האבות.



איזה צדיק קדמון שתיקן תפלת מוסף וכנגד תפלתו הוקבע קרבן מוסף. ורבותינו בעלי הזוהר השיגו שזמן המוספין תלוי בדרגתו של יוסף כמו שזמן התמידין תלוי בדרגתן של אבות. והואיל שידעו שהאבות התפללו, שכן כתוב מפורש בתוה"ק, וראו שכנגד תפלותיהם הוקבע קרבן, הבינו שקרבן מוסף ג"כ הוקבע ע"י תפלת יוסף הצדיק.

ולפי"ז אין מוכרח לומר שמגמרא שלנו מוכח שהמסדר הש"ס לא ראה הזוה"ק כמ"ש בספר חג"י, אדרבה כמו שנת' (הגמ' אזיל ג"כ כפי דעת הזוהר). ומה שרש"י פירש בעינן אחר, כי פירוש לפי פשוטו, בלי הזדקק למה שאיתא בספר הזוהר, כידוע שרש"י פרשן ה' ולא נזדקק לפרש רק לפי הענין, וכמה פעמים מפרש גם שלא לפי ההלכה, אבל מלשון הגמרא לענ"ד אין סתירה להזוהר.

אבל לפי מה שביארנו בעזה"י נוחא, שהרי הקרבנות מיוסדים כנגד תפלת האבות והם פעלו שתהי' אז עת רצון, והואיל ותפלה המשיכה את הקרבן, דין הוא שתפלתה תהי' במקום הקרבן, והיינו הך. וקאמר רבנן אסמכוהו אקרבנות, דאלת"ה תפלת המוספים מאן תיקנה. פירוש, אפילו לפי ההוה אמינא דלמ"ד תפלות אבות תיקנום אין להם שום שייכות עם הקרבנות, מ"מ על כרחך צ"ל דתפלת מוסף נתקן דוקא כנגד המוספים, שהרי ביום שאין מוסף אין תפלת מוסף. ואנן פסקינן (עי' משנ"ב סי' תפ"ח ס"ק י"ג) שאין צריך להזכיר פסוקי קרבנות בתפלת מוסף, ובתפלה גרידא יוצא. ואם תאמר שלא אסמכוהו אקרבנות, והקרבנות לא הוקבעו בעת תפלת האבות, א"כ תפלת מוסף מאן תיקנה, כלומר מי הוא זה ואיזה הוא שתיקון תפלת מוסף במקום קרבן, ומה ענין תפלה אצל קרבן. ועל כרחך צ"ל דהיה

## שלימה מצוה מן המובחר

מו"ר שליט"א

ולקמן בגמ' "יניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע", כתב שם בס' חג"י וז"ל, וכ' התוס' בד"ה מניח דע"כ יפרוס מן השלמה מדקתני לתוך השלמה משמע דשלמה עיקר ע"כ. וצ"ע לפי' הר"ת דפירש דיוצא ידי שניהן היינו שני הלחמים דהיינו פרוסה של חטין שיש לו מעלה דחטים מוקדם בקרא, ושלמה של שעורין שיש לו מעלת שלם, ובזה הוא אמרינן אדרבה דפרוסה של חטין עדיפי, דהא אמרינן לעיל דכו"ע מברך על הפרוסה של חטין ופוטור השלמה של שעורין, וא"כ אפילו כשירצה לצאת ידי שניהן הי' לו לברך על הפרוסה ולבצוע

בגמ' ברכות (לט:) איתמר הביאו לפנייה פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטור את השלמין, ורבי יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר. אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטור את השלמה של שעורין. ובספר חדשים גם ישנים איתא וז"ל, אמר רב הונא – לרש"י דפירש דאם הפתיתין גדולים צרי לברך על הפתיתין (לר"ה) לא שייך הלשון שתפס רבי יוחנן ואמר "שלמה מצוה מן המובחר", אלא הול"ל דצריך לברך על השלמה, עכ"ל. ועיי"ש מה שתירץ.

במקום שלמות. וכל מקום פגם וחסרון הוא מקום חלות לסט"א רח"ל. יהיה איך שיהי, לפי הסוד או לפי הפשט, הרי מצינו בקרבנות שהקב"ה בוחר בשלמות לחפץ של מצוה. והגם שמחוסר שלמות אינו פוסל אלא בבעל חי, מ"מ שלם עדיף בכל מקום, כי שם שורה יותר קדושה.

נמצא שמעלת גדול וחביב הוא מחייב את הברכה יותר, כי על ידיהם תגדל ההודאה יותר. אבל מעלת שלם אינו מחייב את הברכה ואת ההודאה, אולם אחרי שכבר נתחייב בברכה, טוב יותר שהברכה תהיה על שלם, כי ברכה מצוה היא. היוצא מזה – גדול וחביב הם מעלות הפת. שלם הוא מעלת מצות הברכה, אבל אין בשלם יתר מעלה בפת.

ולפי"ז יסתלק תמיהת ספר חג"י על הלשון שאמר רבי יוחנן "שלום מצוה מן המובחר", והקשה דהול"ל צריך לברך על השלמה. ולפי הנ"ל בעזה"י ניחא, דרבי יוחנן מודה דאין מעלת שלם בפת, אדרבה יותר מעלה בפתייתן. אבל מצד המצוה וחלות שם שמים על הברכה יש יותר מעלה בשלם. ולכן שינה בלשונו, ואמר שלמה מצוה מן המובחר, הגם שאינו פת מן המובחר. ויותר מכריע הידור במצות הברכה מהידור במעלת הפת המחייב את הברכה.

והנה במסקנא אמרינן, יראי שמים יוצא ידי שניהם, ויניח פרוסה מתוך השלמה ובוצע. וכתבו התוס' דיפרוס מן השלימה. וקשה למה צריך לפרוס מן השלימה. ולולא דבריהם הייתי אומר כרש"י, שבוצע משניהם ואוכלם ביחד. והם דייקו זאת מגמרא מלשון בתו"ך השלמה, שמשמע שהשלמה היא עיקר. וא"כ תו לא יוצא ידי שניהם אם מחשיב אחד לעיקר. שהרי כל סוגית הגמרא מסתובב באיזה מהם יעשה

עליה, וא"כ לא שייך הלשון מניח פרוסה לתוך השלמה, דמשמע דשלמה עיקר, וצ"ע, עכ"ל.

ונראה לי בעזה"י לבאר הדברים, כי יש חילוק בין מעלת פתייתן וחטים – למעלת שלם. כי הפתייתן כשהם גדולים יש לאדם יותר הנאת מעים מהן ואכל לחמו לשובע יותר ולכן מחייב להודות יותר, וההודאה תהיה ביתר שאת, וזהו מעלת בכמות. והחטים הם מאכל מבורר יותר, ואינו מזיק לגוף כמו השעורים, והתורה שיבחה את ארץ ישראל בהם בהקדם לשעורים מחמת מעלתן, ולכן טוב יותר לברך עליהם, כי ההודאה תהיה ביתר שאת, וזה מעלה באיכות.

פת שלם – אין בו מעלה לא בכמות, כי אדרבה הפתייתן הגדולים משביעים יותר. ולא באיכות, כי אין טעמו של שלם משונה מפתייתן, ואדרבה טעמן של פתייתן משובח יותר, כי רב הונא סובר שמברך על הפתייתן כשהן שוין. והרשב"א הסביר שהשלמה סביבותיה הם יבשים. והראב"ד כתב דפתייתן מקרבי הנאתם, ולכן הם עדיפין. וצריך להבין מאיזה טעם ס"ל לרבי יוחנן דשלם עדיף. ובספר חג"י כתב וז"ל, ונראה דמעלת שלם הוא מטעם דשלם מורה על שלום, והפתייתן והפרוסה מורה על פירוד, ואנו צריכין להשלום לאגד החלקים לענין שלם, עכ"ל.

ולי נראה להוסיף על זה, כי מצינו בכמה דוכתי שלמדין דיני קיום המצוות מדיני קרבנות, ומה שמצינו מתועב לגבוה לענין קרבנות ה"ה לשאר מצוות (עיי' מג"א בשם הלבוש באור"ח תרמ"ח ס"ק כ"ג וכן בכמה דוכתי). והנה מצינו שהתורה פסלה בעל מום לקרבן, ואפילו בעופות שא"צ תמות, מ"מ מחוסר אבר פסול, כי צריך להביא שלם. ובזוה"ק אסברה לן כי שם שמים חל

כתב כהתוס' שאין צריך לבצוע שתיקה, אלא וודאי בוצע הפרוסה שהוא של חטים, ומקיים ההידור כשניח עמה השלמה עכ"ל. נמצא כשנוטל הלחם בידו ועי"ז נתוערר לברך ולהודות לד', הרי יש בידו גם פת חטים. ואע"פ שעם החטים, יש בידו גם פת שלם של שעורים, הרי זה אין מגרע רגשי ההודאה שעולה מחמת החטים, וכל תוקף ההודאה שיכול לעשות מחמת פת החטים, עולה בלבו בלי מניעה מהשעורים. אולם כשכבר נתחייב ונתעורר לברך, ועוסק במצות הברכה, יכוין שיחול שם שמים על הפת השלם של שעורים. ולכן בוצע מן השעורים, שעליו חלה עיקר הברכה.

לעיקר, אבל פשוט הוא שהברכה מוציא כל מה שיאכל תוך הסעודה, כלשון הגמרא "מברך על הפתיתין ופטר את השלמין". ואם סוף כל סוף עושה אחד לעיקר אינו יוצא ידי שניהם. ובפרט קשה קושית החג"י לפי' ר"ת שבאמת חטים עדיפי והוא עושה עיקר ובוצע על השלמה.

ולפי מה שביארתי נחא בעזה"י, שיש כאן שני ענינים: תוקף ההודאה, שבאה מחמת חשיבות הלחם המוטל לפניו, וכל מה שהלחם חשוב יותר, עולה ממנו הודאה ביתר שאת. והענין השני – קדושת המצוה של ברכת הנהנין וכל מה שיש בו שלמות, הוא יותר מצוה מן המובחר. ורבינו יונה

## בענין כתב על גבי כתב

הרב אברהם נתן הכהן ראזענגארטען, סט. פאלסברג

דף לא: ד"ה לעולם כר"י ס"ל) שכ' וז"ל, בא"ד כל מקלקל דשבת הוי פטור דלאו היינו מלאכת מחשבת וסותר דתנן באבות מלאכות דמחייב, סותר ע"מ לבנות הוא, ואינו יכול לבנות אלא א"כ סותרו, והשתא לאו קלקול הוא וכו', וכן קורע דומיא דסותר, ולהכי תנן הקורע ע"מ לתפור וכן מוחק תנן ע"מ לכתוב, דכולם סותר נינהו וכו', עכ"ל. ומוכיח מזה האבנ"ז דלאו דוקא ע"מ לכתוב, דה"ה ע"מ לתקן תיקון אחר, רק שלא יהא מקלקל. ובדעת התוס' הוכיח דצריך דוקא ע"מ לכתוב וכן בסותר וקורע. ומביא מתוס' (שבת דף עג: ד"ה וצריך לעצים) וז"ל, נראה דאפי' לרבי יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה, בעינן צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוה הקורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב וכו', עכ"ל. ומוכיח גם מהתוס' בסוגיא דידן (ד"ה

א) גמ' גיטין (דף יט.) איתמר המעביר דיו על גבי סיקרא בשבת, רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרווייהו חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק, דיו ע"ג דיו סיקרא על גבי סיקרא פטור, סיקרא ע"ג דיו אמר לה חייב ואמרי לה פטור, אמרי לה חייב מוחק הוא, אמרי לה פטור מקלקל הוא. וברש"י ד"ה מוחק כ' וז"ל, ע"מ לכתוב שתי אותיות בשבת חייב וזה מוחק התחתונות סיקרא וכתב העליונות דיו עכ"ל. ומשמע מרש"י דחיובא דמוחק הוא משום דהוי ע"מ לכתוב דוקא, ולא מספיק לחייבו משום דהוי מתקן, כיון דעכשיו הגון מבתחילה. והאחרונים דנו בהא דבעינן מוחק ע"מ לכתוב, אם הוא משום דזה צורת המלאכה, או רק כדי שלא יהא מקלקל. וכן בקורע ע"מ לתפור ובסותר ע"מ לבנות. ובאבני נזר (אור"ח סי' קפ"ו) כתב דבזה פליגי רש"י ותוס'. ומביא מרש"י (שבת

לא צריך ע"מ לכתוב, וחייב ללישנא קמא דלא חשיב מקלקל אף דלא הוי ע"מ לכתוב. והתוס' דכתב דחייב ללישנא קמא דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו והוי ע"מ לכתוב, הוא משום דסבירא להו דגם במחיקת אותיות צריך דוקא מוחק ע"מ לכתוב, עיי"ש בדבריו.

אכן לפי דבריו קשה קצת מה שכתב רש"י בד"ה מקלקל הוא – והוי לי' כמוחק שלא ע"מ לכתוב. הרי באמת אין צריך ע"מ לכתוב ושלא ע"מ לכתוב גופא הפטור משום מקלקל, ולמה הוצרך רש"י להוסיף למ"ד דפטור דהוי כמוחק שלא ע"מ לכתוב, תיפוק ליה דחשיבא מקלקל. וגם על התוס' קשה, דמשמע מדבריהם דרק למ"ד חייב חשיב מוחק ע"מ לכתוב, ולמ"ד דפטור חולק ע"ז גופא, וסברי דלא חשיב ע"מ לכתוב. והטעם י"ל דכיון דמתחילה הי' דיו ולבסוף יהי' דיו אף דיהי' רישומו ניכר לא חשיב ע"מ לכתוב כיון דהאותיות הם כבתחילה. וקשה דא"כ למ"ד פטור למה הוצרך הגמ' למקלקל, הרי לפי האבנ"ז בדעת התוס' גם בלא מקלקל פטור דצריך דוקא ע"מ לכתוב.

ועיין בתוס' הרא"ש דמפרש רש"י בדרך אחר. וז"ל בד"ה מוחק הוא, ומוחק ע"מ לכתוב חשוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו, ולא נהירא. ומתוך פירש"י משמע דחשיב כמוחק ע"מ לכתוב כיון דכתבו ניכר, ומ"מ לא מחויב גם משום כותב כיון שהתחתון חשוב יותר מן העליון, עכ"ל. הרי דהרא"ש מפרש ברש"י דחיובא דסיקרא ע"ג דיו היא משום דהוי ע"מ לכתוב וכמו שפירש"י בדיו ע"ג סיקרא, ובלאו הכי לא מהני מה דלא הוי מקלקל כל כך דהרי כתבו ניכר. ולכאורה כוונת הרא"ש הוא, דע"מ לכתוב הוא מעצם צורת המלאכה. וקשה על זה מרש"י שבת דף לא:

מוחק הוא) וז"ל, וחשיב ליה מוחק ע"מ לכתוב דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו, ומקלקל לא הוי, דעל הכתיבה זאת תהא כתיבה העליונה רישומה ניכר טפי משאם היתה תחתונה לבדה, עכ"ל. ומשמע דמלבד החסרון דמקלקל צריך גם שיהי' מוחק ע"מ לכתוב, עיי"ש. אלא דקשה מרש"י שהבאנו דמשמע דבדיו ע"ג סיקרא בעינן דוקא מוחק ע"מ לכתוב. ועיין ברש"י (ד"ה מוחק הוא) שכ', וז"ל, ולא כותב שמתחילה היה כתוב הגון מעתה עכ"ל. ושם (ד"ה מקלקל הוא) כ', וז"ל, והיה ליה כמוחק ע"מ שלא לכתוב ולמאן דמחייב לא הוה מקלקל כל כך שהרי כתבו ניכר, עכ"ל. ולכאורה כיון דסיקרא ע"ג דיו לא הוי כותב רק מוחק, מה מהני דלא הוי מקלקל כל כך, הרי לא הוי מוחק ע"מ לכתוב. ומשמע מזה כהאבני נזר דאם אינו מקלקל לא בעינן ע"מ לכתוב. וקשה למה בדיו ע"ג סיקרא הוצרך רש"י למוחק ע"מ לכתוב, הרי אינו מקלקל כלל.

ובאבני נזר (סי' ר"ח) מיישב דברי רש"י, שהקשה דכיון דבסיקרא ע"י דיו לא הוי כותב דמתחילה היה כתוב הגון מעתה א"כ בדיו ע"ג סיקרא לא יחשב מוחק כיון דעתה כתוב הגון מתחילה. ותירץ על פי התוספתא שהביאו הרמב"ם והרא"ש, נטף שעוה על הפנקס ומחקה, אם יש במקומה לכתוב שתי אותיות חייב. וכתב דבאמת בדיו ע"ג סיקרא אינו נחשבת מחיקת אותיות כיון דעתה כתוב הגון מתחילה, אבל מ"מ יש מחיקת סיקרא, ונהי דהאות לא נחשב מחוק, אבל מ"מ עצם הסיקרא הוי מחוק וחייב כמו סילוק שעוה. ובזה צריך דוקא מוחק ע"מ לכתוב, דכל עיקר חשיבת המלאכה הוא מחשבת הכתיבה. וא"ש מה דהוצרך רש"י בדיו ע"ג סיקרא מוחק ע"מ לכתוב, דכיון דאין כאן מחיקת אותיות רק מחיקת סיקרא. ובסיקרא ע"י דיו דיש כאן מחיקת אותיות

חטאת. והוא חולק עליהם, וז"ל (בא"ד ועוד) דמה שכתב דמה שקורע הנייר המחותרם הוי שלא ע"מ לקלקל דצריך לפתוח אותו, ובזה לכו"ע חייב. וזה אינו, שהרי כל הקריעות צריך לאיזה דבר ואפ"ה פטור להפוסקים כר"ש וכו' ואפי' להרמב"ם פטור זה שהרי קריעת הנייר הוא קלקול בנייר שלא ע"מ לתקן, ואינו דומה לקורע על מתו ובחמתו להרמב"ם דחייב, דהתם הקריעה גופא היא התיקון, אבל הכא אין צריך לקריעה זו כלל ומקלקל הנייר וכו', עכ"ל. ולפי דבריו דבקורע על מתו ובחמתו גוף הקריעה הוי תיקון, יש מקום לומר, דרק באופן כזה חייב אף שלא ע"מ לתפור, כיון דבעצם הוי תיקון וחייב על הקריעה לבד, משא"כ היכא דגוף הקריעה הוי קלקול אז צריך דוקא ע"מ לתפור, דע"י שהי' במשכן אז מחשבת תיקון התפירה שייך להמלאכה והוי מלאכת תיקון. משא"כ ע"מ לתקן תיקון אחר שלא הי' במשכן אין מחשבת התיקון שייך להמלאכה והקריעה בעצמותה הרי הוא מקלקל, ועל ידי כוונתו לתקן לא נעשה מלאכת תיקון רק באופן דמחשבת התקון שייך להמלאכה, ולה צריך שיהי' במשכן. ולפי"ז יש לישב הסתירות ברש"י. דעיקר הפטור בסותר שלא ע"מ לבנות וכן בקורע ומוחק, הוא משום מקלקל כמו שכתב רש"י בדף לא:, דהרי באופן דהמלאכה בעצמותה הוי מתקן חייב על הסתירה והקריעה והמחיקה לבד. אבל היכא דגוף המלאכה הוא קלקול, אף דהוי ע"מ לתקן אינו חייב אלא באופן דהיה במשכן. וכמו שכ' רש"י בדף עג. דקורע שלא ע"מ לתפור לא הי' במשכן, ותיקון שלא היה במשכן לא שייך להמלאכה, וממילא הוי מלאכת קלקול ופטור. ואפשר ליישב בזה גם מה שכתב הריטב"א בדעת רש"י דפותח בית הצואר אין לחייבו משום קורע דהוי

הנ"ל. ועוד קשה, מה שכתב רש"י דלמאן דפטרי משום דחשיב כמוחק שלא ע"מ לכתוב, וא"כ למה כתב הגמ' "מקלקל הוא", אם נימא דע"מ לכתוב הוא עצם צורת המלאכה, הרי חסר בעצם המלאכה. ובאמת ממה נפשך קשה על רש"י דאם החסרון בשלא ע"מ לכתוב הוא משום מקלקל, למה הוצרך רש"י להוסיף דהפטור הוא משום דהוי כמוחק שלא ע"מ לכתוב, ואם נימא דהוא מעצם צורת המלאכה למה הוצרך הגמ' לומר "מקלקל הוא".

ובעיקר הנידון בהגדר דמוחק ע"מ לכתוב. הריטב"א (מכות דף ג: הובא גם בכס"מ פ"י מהל' שבת ה"י) כתב לפרש שיטת רש"י דפותח בית הצואר בשבת חייב משום תיקון מנא, ולא משום קורע כשיטת הרמב"ם. דרש"י סובר דמשום קורע אין לחייבו דהוי שלא ע"מ לתפור. וקשה מרש"י שבת לא: הנ"ל. ובאמת ברש"י עצמו יש סתירה בזה. דרש"י בשבת דף עג. ד"ה ע"מ לתפור, כתב, וז"ל, פעמים שהנקב עגול ואינו יוכל לתופרו אא"כ קורעו כדמפרש בגמ' אבל קורע שלא ע"מ לתפור לא הוי במשכן, עכ"ל. ומשמע דהחסרון הוא משום דלא הוי במשכן ולא משום מקלקל, וקשה כנ"ל. והגרעק"א בגליון הש"ס (שבת דף עג: בתוס' ד"ה וצריך לעצים) כתב, וז"ל, מבואר דס"ל דאף היכא דאינו מקלקל דצריך לאיזה דבר מ"מ פטור ואפי' לר"י דס"ל שאינו ע"מ לתפור לא מיקרי מלאכה חשובה. וכן נראה מדברי הכס"מ (פ"י הלכה י' מהל' שבת) וק"ל מסוגיא דלקמן (דף קה:). וכו', עכ"ל. והיינו דשם מבואר בגמ' דקורע על מתו ובחמתו חייב לרבי יהודה דס"ל מלאכה שאינו צריכה לגופה חייב, הרי דלא בעינן דוקא ע"מ לתפור.

והנראה בזה על פי מה שכתב הנשמת אדם (כלל כ"ט סק"ב) שמביא מספר הזכרונות וכן דעת הפר"ח דקורע אגרת חתומה חייב

ע"מ לכתוב או לא, וכמו שמשמע מלשונם שכתבו "וחשיב ליה מוחר ע"מ לכתוב" ומשמע דרך למאן דמיחייב חשיב ליה כן, ולמאן דפוטר לא חשיב ע"מ לכתוב ומשום זה הוי מקלקל.

(ב) אלא דאכתי צריך ביאור במה שכ' התוס' הרא"ש בא"ד ו"מ"מ אינו חייב משום כותב כיון דהתחתון חשוב מן העליון". וצריך להבין, למה לענין מוחק חשיב ע"מ לכתוב, ולענין כותב לא חשיב כתיבה. וקשה לומר ככוונתו דבאמת הוי כותב ורק דלא חייב משום כותב משום דלא הוי מלאכת מחשבת, דמלשון רש"י שכ' "מוחק הוא ולא כותב" משמע דלא הוי כתיבה. וגם מהגמ' לקמן לא נראה כן, מהא דבעא מיני ריש לקיש מרבי יוחנן, עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו בסיקרא ויחתמו כתב עליון, כתב או אינו כתב, א"ל אינו כתב, א"ל והלא לימדתנו רבינו כתב עליון כתב לענין שבת, א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ומשמע מהגמ' דהשאלה הוא רק בדיו ע"ג סיקרא ולא בסיקרא ע"ג דיו, ואם נימא דסיקרא ע"ג דיו הוי כותב ורק דחסר במלאכת מחשבת, א"כ ליכא מעליותא בדיו ע"ג סיקרא מבסיקרא ע"ג דיו לענין חתימת עדים. ומשמע מזה דלא הוי כתיבה כלל, וא"כ לענין מוחק אמאי חשיב ע"מ לכתוב.

והנראה בה דהנה בדברי יחזקאל (ס' ד') כתב בדעת הרמב"ם שפסק בדיו ע"ג סיקרא דחייב שתים ודלא כדעת רש"י דמפרש מפני שאנו מדמין נעשה מעשה מלשון אומדין. דרך להחמיר אמרי' דכתב עליון כתב ואין סומכין על זה להביא חולין לעזרה. וכתב דהרמב"ם מפרש הגמ' מפני שאנו מדמין מלשון דמיון דאין לדמות גט לשבת, ואף דלענין שבת הוי כתב וחייב שתים לענין חתימת עדים בגט לא מהני, והביא שכן הוא

שלא ע"מ לתפור. די"ל דאכתי גוף הקריעה הוי קלקול ורק דהתיקון הוא מה שנעשה הבגד פתוח, וזה התיקון כיון שלא הי' במשכן לא חשיבא בכלל המלאכה, ואין לחייבו אלא על הקריעה לבד והוי קלקול. ובזה יש ליישב קושית הגרע"א על התוס' דף עג. שכתבו דבמוחק וקורע אינו חייב אלא דוקא בע"מ לכתוב וע"מ לתפור מהגמ' שבת דף קה. די"ל דכוונת התוס' הוא רק באופן דעצם המלאכה לא הוי תיקון בעצמותה ואז אינו חייב רק בענין זה שהי' במשכן. והתוס' הוכיחו מזה דהכוונה של המלאכה שייך לעצם המלאכה ורק באופן זה. ועיין בפרמ"ג (ס' ש"מ) שמצדד לומר דהיכא דמוחק שטר חוב פרוע חייב גם שלא ע"מ לכתוב. ולדברינו הנ"ל בדעת רש"י ותוס', יש לומר דרך בכהאי גוונא חייב דעצם המחיקה הוי תיקון ויש לחייבו על המחיקה לבד, וממילא לא צריך ע"מ לכתוב. ומעתה מבואר היטב מה שכתב הרא"ש בדעת רש"י, דבסיקרא ע"ג דיו למאן דמיחייב משום דהוי ע"מ לכתוב, דאי לאו הכי לא שייך לומר דאינו מקלקל כל כך, דכיון דעצם המחיקה הוי קלקול, ותיקון שאינו ע"מ לכתוב לא שייך להמלאכה, צריכין אנו לדון רק על המחיקה לבד והוי מקלקל גמור. ורק על ידי דהוי מוחק ע"מ לכתוב כתב רש"י דאינו מקלקל כל כך כיון דכתבו ניכר, ולמאן דפוטר כתב רש"י דהוי כמוחק שלא ע"מ לכתוב. ונראה מדברי רש"י דאם הי' חשוב ע"מ לכתוב אז כו"ע הוי מודי דלא חשיב מקלקל, ועיקר המחלוקת בין שני הלשונות הוא אם חשוב מוחק ע"מ לכתוב או לא, דלמאן דמיחייב חשיב ע"מ לכתוב וממילא לא הוי מקלקל, ולמאן דפוטר לא חשיב ע"מ לכתוב וממילא הוי מקלקל גמור וכמשנ"ת. וכן נראה בדעת התוס' דהמחלוקת תלוי רק בזה אי חשיב

בירושלמי לחלק בין גט לשבת. ומבאר החילוק על פי מה שכתב הר"ן (שבת דף קד:): דאף דחק תוכות לא הוי כתיבה לענין סת"ם ולענין גיטין, מ"מ בשבת חייב, ועיי"ש בר"ן ד"ה גרסי' בגמ' בא"ד, וז"ל, דלגבי שבת ליכא קפידא בין חק תוכות לחק יריכות, דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב שהרי אפי' מוחק ע"מ לכתוב חייב, אבל במידי דבעינן כתיבה [דלחזי כתיבה] כי האי גוונא אין לנו, עכ"ל. והיינו דבשבת אין החיוב עבור המעשה כתיבה, ועיקר החיוב הוא עבור עשיית האותיות, וגם חק תוכות יש כאן עשיית אותיות. וזהו מה דמחלק הגמ' בדיו ע"ג סיקרא, דאף דלענין שבת חייב לענין גיטין לא מהני, דאף דיש כאן עשיית אותיות, מ"מ כיון דהוא רק מעביר קולמוס על כתב התחתון אין כאן מעשה כתיבה, ולענין גיטין לא מהני ועיי"ש בדבריו באריכות.

ובשיטת רש"י דהגמ' לא מלחלק בין שבת לגיטין וכן הוא דעת התוס' בד"ה דיו ע"ג דיו, יש לעיין באיזה נקודה פליגי בזה על הרמב"ם. די"ל דבעיקר החילוק מודי דבשבת לא בעינן מעשה כתיבה ובחק תוכות יתחייב כדעת הר"ן, אלא דמ"מ מדמה הגמ' שפיר גיטין לשבת, דכיון דלענין שבת כתב עליון הוי כתב וכתב התחתון נמחק ויש כאן עשיית אותיות, שוב ליכא חסרון במעשה כתיבה ומהני גם לענין גיטין. או דנימא דסבירא להו לרש"י ותוס' דמה דמדמה הגמ' גט לשבת, הוא משום דגם בשבת צריך צורך כתיבה ודלא כהר"ן, וגם לענין חק תוכות פליגי, והדין כתיבה בשבת הוא כמו בכתיבת סת"ם וגיטין, ושפיר מביא ר"ל ראי' דכיון דלענין שבת הוי כתב ובהכרח דיש כאן מעשה כתיבה, גם לענין גיטין כשר. ואם נימא כהצד השני, יש לומר דמה שכתב רש"י דבסיקרא ע"ג

דיו הוא מוחק ולא כותב, היינו דחסר במעשה כתיבה, דכיון דהוא רק מגרע האות ממה שהי' בתחילה אין בזה דין כתיבה, ולענין שבת צריך תורת כתיבה והוי מוחק ולא כותב. ולפי"ז יש לומר דאף דנימא דלחיוב כתיבה של שבת צריך מעשה כתיבה, זהו דוקא במלאכת כותב, אבל במלאכת מוחק אין צריך מוחק ע"מ לעשות מעשה כתיבה, אלא עיקר החיוב הוא המחיקה לצורך האותיות. וכמו דחזינן מהר"ן דפשיטא לי' דמוחק ע"מ לכתוב אין צריך מעשה כתיבה, ומביא הר"ן ראי' מזה גם לענין מלאכת כותב. ולרש"י אף דס"ל דבמלאכת כותב צריך תורת כתיבה זהו רק בכותב, אבל לא במחק ע"מ לכתוב וס"ל דאין לדמות כותב למוחק לענין זה. ושפיר כתב רש"י דסיקרא ע"ג דיו מוחק ולא כותב כמו שביארנו, דכל עיקר החסרון הוא בהמעשה כתיבה, ולענין מוחק מהני המחיקה לצורך האותיות של כתב העליון אף דאין כאן מעשה כתיבה. והתוס' דפירשו דהוי מוחק ע"מ לכתוב משום דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו, י"ל דאין זה משום דבעינן ע"מ לעשות מעשה כתיבה, אלא דס"ל דבלא"ה לא חשיב ע"מ לכתוב כיון דמתחילה הגון מעתה, ובמוחק ע"מ לכתוב חק תוכות י"ל דיתחייב לכולי עלמא.

ועיין בב"ח (סי' ש"מ) על מה שכתב הטור דאם מוחק טשטוש דיו שעל הקלף ויש במקומו לכתוב ב' אותיות חייב, וז"ל הב"ח, ולכן צריך ליהזר כשנוטף שעוה על הספר שאין לסלקו ואפי' לא נטף אלא על אות אחת ואם נטף על שתיים חייב חטאת, עכ"ל. והנשמת אדם השיג עליו דכיון דלענין תפילין הדין דאם נטף שעוה אל אות וסילקו כשר ולא הוי שלא כסידרן דהשעוה אינו מבטל האות, א"כ כשמסלק השעוה מעל האותיות אין כאן ע"מ לכתוב. וגם הפרמ"ג

בירושלמי לחלק בין גט לשבת. ומבאר החילוק על פי מה שכתב הר"ן (שבת דף קד:): דאף דחק תוכות לא הוי כתיבה לענין סת"ם ולענין גיטין, מ"מ בשבת חייב, ועיי"ש בר"ן ד"ה גרסי' בגמ' בא"ד, וז"ל, דלגבי שבת ליכא קפידא בין חק תוכות לחק יריכות, דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב שהרי אפי' מוחק ע"מ לכתוב חייב, אבל במידי דבעינן כתיבה [דלחזי כתיבה] כי האי גוונא אין לנו, עכ"ל. והיינו דבשבת אין החיוב עבור המעשה כתיבה, ועיקר החיוב הוא עבור עשיית האותיות, וגם חק תוכות יש כאן עשיית אותיות. וזהו מה דמחלק הגמ' בדיו ע"ג סיקרא, דאף דלענין שבת חייב לענין גיטין לא מהני, דאף דיש כאן עשיית אותיות, מ"מ כיון דהוא רק מעביר קולמוס על כתב התחתון אין כאן מעשה כתיבה, ולענין גיטין לא מהני ועיי"ש בדבריו באריכות.

ובשיטת רש"י דהגמ' לא מלחלק בין שבת לגיטין וכן הוא דעת התוס' בד"ה דיו ע"ג דיו, יש לעיין באיזה נקודה פליגי בזה על הרמב"ם. די"ל דבעיקר החילוק מודי דבשבת לא בעינן מעשה כתיבה ובחק תוכות יתחייב כדעת הר"ן, אלא דמ"מ מדמה הגמ' שפיר גיטין לשבת, דכיון דלענין שבת כתב עליון הוי כתב וכתב התחתון נמחק ויש כאן עשיית אותיות, שוב ליכא חסרון במעשה כתיבה ומהני גם לענין גיטין. או דנימא דסבירא להו לרש"י ותוס' דמה דמדמה הגמ' גט לשבת, הוא משום דגם בשבת צריך צורך כתיבה ודלא כהר"ן, וגם לענין חק תוכות פליגי, והדין כתיבה בשבת הוא כמו בכתיבת סת"ם וגיטין, ושפיר מביא ר"ל ראי' דכיון דלענין שבת הוי כתב ובהכרח דיש כאן מעשה כתיבה, גם לענין גיטין כשר. ואם נימא כהצד השני, יש לומר דמה שכתב רש"י דבסיקרא ע"ג

כן, אלא דדין כתיבה בשניהם שוין, דאל"כ הרי יש לחלק גם לאידך גיסא ולומר דדיו ע"ג סיקרא הוי כתב לענין שבת דיש כאן אותיות חדשות, ולענין גט לא מהני דכתב ע"ג כתב לא הוי מעשה כתיבה, וכמו שכתב הדברי יחזקאל לבאר הירושלמי ושיטת הרמב"ם, כן נראה בכוונת התוס'. ולפי"ז הרי מבואר מהתוס' דהא דפליגי על הרמב"ם וס"ל דהגמ' דידן אינו מחלק בין שבת לגט, הוא משום דס"ל דהדין כתיבה שוה בגט ובשבת, וגם לענין חק תוכות פליגי וכמו שביארנו בשיטת רש"י. והרמב"ן דמחלק בדיו ע"ג דיו לשיטת רב אחא, י"ל דסובר כהר"ן לענין חק תוכות. ומה שכתב דבשבת פטור דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולא אהנו מעשיו, כוונתו דמלאכת כותב הוא חידוש האותיות ואין כאן אותיות חדשות.

ועיין במהרש"א שהקשה על תירוצם של התוס' דהיכא דכתב השני מתקן ועושהו לשמה חשיב כתב והכא לא מתקן כלום. והקשה דא"כ מאי מיבעי לי' לר"ל בעדין שאינם יודעים לחתום, הא כתב העליון מתקן ועושהו לשמה. ותירצו המהר"ם ש"ף והתורת גיטין דמה דהכתב העליון מתקן לא מהני בחתימת העדים, דעדיין כתב התחתון הוא, והעברת הקולמוס הוא מעשה כתיבה לתקן כתב התחתון, ומהני לענין כתיבה לשמה, אבל לענין חתימת העדים צריך שיהי' כתב העליון הכתב ולא מהני מה דמתקן ועושהו לשמה. ועיין בתורת גיטין שהקשה דא"כ מה פשיט ר"ל מהא דחייב לענין שבת בדיו ע"ג סיקרא דמהני בחתימת עדים, הרי חתימת עדים שאני דבעינן דוקא כתב העליון. וכמו דחזינן בדיו ע"ג דיו היכא דמתקן דבשבת חייב ולענין חתימת עדים לא מהני כיון דכתב התחתון הוא. ותי' התורת גיטין דכיון דבדיו ע"ג סיקרא חייב גם משום מוחק ונתבטל כתב התחתון הרי

מצדד דאין חייב בזה משום מוחק דכתב התחתון ממילא איתא. ולפי מה שכתבנו יש לישב קצת דכיון דמוחק ע"מ לכתוב אין צריך דוקא כתיבה ועיקר החיוב הוא המחיקה לצורך הכתב, י"ל דסובר הב"ח דאף דלא נתבטל האותיות מתחת השעוה מ"מ הוי זה מחיקה לצורך האותיות וגם בה יש החשיבות דמוחק ע"מ לכתוב.

ועיין בתוס' ד"ה דיו ע"ג דיו, שהקשו, דהכא משמע דדיו ע"ג דיו פטור לכו"ע, וה"ה לענין גט דמדמי בסמוך לשבת, ולקמן אמרי' כתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן, דלר' יהודה הוי כתב. ועוד דרב אחא מסיק לקמן דאפי' לרבנן חשיב כתב גבי גט. ותירצו התוס' דלקמן דהכתב הראשון הי' שלא לשמה וכתב השני עושהו לשמה חשיב כתב. והכא מיירי שאינו מתקן כלום. ומדברי התוס' בקושיתם מבואר דמסברא יש לחלק בין שבת לגט, אלא דהוכיחו דאין לחלק מהא דמדמי בסמוך גט לשבת. ולכאורה הסברא לחלק בזה הוא דבשבת פטור משום מלאכת מחשבת, וכמו שכתב הרמב"ן בחד תירוצא אליבא דרב אחא דפטור בדיו ע"ג דיו הוא משום מלאכת מחשבת דלא אהנו מעשיו. אלא דא"כ קשה מה הוכיחו התוס' מהא דמדמי הגמ' גט לשבת, הרי הגמ' מדמה בהיפך דאם בשבת חייב גם בגט כשר, אבל אכתי י"ל דבשבת פטור מטעם מלאכת מחשבת ובגט כשר.

ונראה, דסברת התוס' לחלק הוא לומר דהדין כתיבה בשבת חלוק מהדין כתיבה בגט, וכשיטת הר"ן לענין חק תוכות. וא"כ יש לומר דדיו ע"ג דיו פטור בשבת דאין כאן עשיית אותיות חדשות, ומ"מ לענין גט כשר לר"י אליבא דרב חסדא ולכולי עלמא אליבא דרב אחא דהעברת קולמוס הוי מעשה כתיבה לדידהו. והוכיחו התוס' דאינו



הנ"ל בדעת התוס', וכמו שמדויק כן גם מדברי רש"י, משמע דהחיוב כותב בשבת הוא עבור מעשה הכתיבה ולא עבור עשיית האותיות, דהא היכא דהכתב העליון מתקן ועושהו לשמה חייב בשבת אף דהכתב התחתון עדיין קיים, ואין כאן אותיות חדשות. ומשמע דהחיוב הוא עבור הכתיבה. ולשיטת הר"ן דסובר דבשבת החיוב הוא עבור עשיית האותיות, מסתבר דאין לחייבו רק באופן דהכתב העליון הוא הכתב ולא כתב התחתון. והיוצא מדברינו דרש"י ותוס' פליגי על הר"ן לענין חק תוכות וס"ל דגם לענין שבת צריך תורת כתיבה כמו בכתיבת סת"ם וגט.

יש כאן רק כתב העליון ושפיר מהני גם לענין חתימת עדים, עיי"ש בדבריו. ועייין ברש"י ד"ה כתב העליון כתב לענין שבת, וז"ל, דהא אמרת לעיל חייב שתיים, עכ"ל. ולכאורה עיקר הראי' מטעם חיוב כותב, ולמה הוצרך רש"י להוסיף דהראי' הוא מהא דחייב שתיים. ולדברי התורת גיטין הנ"ל מדיוק היטב, דבאמת מכותב לחוד אין ראי' לחתימת עדים, די"ל דאף דחייב משום כותב, אכתי כתב התחתון הוא ולא מהני לענין חתימת עדים, וראית ר"ל הוא רק מהא דחייב שתיים וחייב גם משום מוחק ונתבטל כתב התחתון ואין כאן רק כתב העליון. ועכ"פ מדברי המהר"ם ש"ף והתורת גיטין

## בענין נוסח ברכת האירוסין

הרב אברהם ליפשיץ, ב.פ.

ענין חופה מה"ת לגבי הפרת נדרים, וטומאת כהן, וירושת הבעל, וכן לענין דין אשת איש דזינתה דמיתתה בחנק ובארוסה בסקילה. אבל לגבי דין איסור לבעלה מה"ת מותר לבעלה ורק אסור מדרבנן. וצ"ע בזה דמשמע בפשטות דחופה הוי דין באישות. ולפי הנ"ל הוי דין בשאר הלכות חוץ מדין אישיות. וכן במס' קידושין סובר רב הונא דחופה קונה בתורת קידושין מק"ו ומה כסף שאינה גומרת קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה, משמע שגומרת הקידושין דה הוי דין אישיות. אבל באמת מותר לבעלה מה"ת בקידושין לחוד.

וכן קשה מהר"ן דמתרץ קושיא ידוע אמאי אין מברך אשר קדשנו וכו' לקדש האשה. ותירץ הרא"ש ידוע דהוי ברכת השבת. והר"ן תירץ דאין מברך על התחלת המצוה כשאינו גומרה. וכאן בקידושין

בגמ' כתובות הביא נוסח ברכת האירוסין "אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות וכו'". ופירש"י מדרבנן, שגזרו על הייחוד של פנויה, ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית [דתניא במס' כלה] כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה וכו'. וכן פירש הר"ן. וכן פסק הרמב"ם בהל' אישיות פ"י הלכה א' "הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים וכו' עד שיבא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה. והוא הנקרא נישואין בכל מקום. ועייין בשיטה מקובצת שהביא מהראב"ד שחולק על זה וסובר דאסור מה"ת לבעלה משום דחופה מה"ת. ומביא כמה ראיות לזה. ומשמע מזה דהבין בשיטת רש"י דחופה הוא מדרבנן. אבל בריטב"א ורשב"א מחלקים דודאי יש

מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלת בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה "תחילה" בפני עדים ואח"כ תהיה לו לאשה, שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה, עכ"ל. ועיין במ"מ דפירש שלעכו"ם בייחוד בעלמא הויא אשתו, והיינו כשיטת הרמב"ם דחופה הוי יחוד (דיש חולקין וסוברים שלעכו"ם קונה דוקא אם בא עליה). ובפשטות ענין נישואין בעכו"ם ילפינן ממש"כ בבראשית "על כן יעזב איש את אביו ואמו ודבק באשתו" דזהו ענין נישואין. וי"ל דענין זה נמשך גם לכלל ישראל אחר מתן תורה, אלא דצריך להקדים לזה קידושין. וכלשון הרמב"ם "כיון שנתנה תורה נצטוו וכו' יקנה אותה "תחילה", משמע תחילה קודם יחוד הנ"ל, שכבר היה קודם מתן תורה.

ובזה מתורץ קושית כבוד חופה שלא מצינו בש"ס חופה מנלן ופסוק לזה דזה אין חידוש בישראל שצריך לימוד דזה מתחילת בריאת העולם מ"על כן יעזוב וכו' ודבק באשתו", שהי' גם אצל אדם הראשון. ורק ניתוסף עוד תנאי של קידושין לבני".

אלא דצ"ע בהקושיא, דא"כ צריך להיות דין באישות, וברמב"ם כתב דמה"ת בקידושין גרידא מותר לבעלה ורק אסור מד"ס וא"כ לאיזה דין הוי חופה קנין לגבי קנין אישות? [ובחידושי רבי אריה ליב מאלין – מחדש דמה שמותר לבוא על הארוסה מה"ת, הוא כעין ההיתר לבוא על פנויה מה"ת אבל אינו ביאה של אישות, דביאה של אישות אינה רק לאחר הנישואין. ודבר זה צ"ע דהרי משמע מלשון הראשונים דאירוסין מתיר האשה לבעלה, משמע דההיתר הוא מחמת אישות, ולא דהוי כביאת זנות של פנויה. וגם זה קשה לשון

עדיין הוא לפני הגמר קנין עד שתכנס לחופה ובזמן חז"ל לא היה קידושין ונישואין בהדדי. משמע דחופה הוא גמר קנין קידושין מה"ת, וקשה דהר"ן בעצמו פירש כרש"י דאיסור ארוסה לבעלה הוי רק מדרבנן. וזה דוחק לומר דאין הקידושין נגמר מדרבנן.

ובענין אי חופה הוי מה"ת או מדרבנן, עיין בשער המלך בקונטרס חופת חתנים סעיף ה' דמביא מהר"א ששון דכתב דמציאות חופה מדרבנן. ומקשה הליו מדין מטמא לה וירושא והפרת נדרים ומיתת חנק. וחולק עליו וסובר דחופה הוא מה"ת. ועיין בפירוש כבוד חופה דמקשה על מה שכתב בשער המלך בפשיטות דחופה מה"ת, ומקשה "ולא מצינו בכל הש"ס עיקר הלמוד על חופה כדרך שאמרו חז"ל האשה נקנית בכסף בשטר ובביאה, בכסף מנלן דכתיב "כי יקח וגו'", בשטר מנלן מקיש וכו', בביאה מנלן. ה"נ מי לא ימלט להש"ס למימר בחופה מנלן דכ' וכו'. זאת לא מצינו בכל הש"ס כלל וכלל. ואנן לא בפירוש אתמר אלא מכללה, דבכל מקום מצינו נכנסה לחופה. אבל מקור דין חופה שקונה ומאין יצא זה לא מצינו כלל וכו'. וכן לא מצאתי בשום מקום בהרמב"ם בכל ספר יד החזקה שאומר דילפינן החופה ממקרא וכו' דלא מצינו דבר זאת מפורש בכל התורה כולה ורק בדברי קבלה (ויאל ב"ט) מצינו כן רמז במקרא, יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה, משם נמי לא משמע שתיעשה בזה אשתו לכל דבר וכו' עיי"ש שמאריך בזה, ומסיק דעל כרחק יש ראיות שחופה מה"ת לגבי סוטה, אבל נשאר בצ"ע בעיקר קושייתו דלא מפורש ענין חופה מה"ת כמו בקידושין.

ויש לתרץ זה בהקדם לשון הרמב"ם בתחילת הל' אישות פ"א הל' א', וז"ל, קודם

הרמב"ם דביאת פנויה עובר עליה בלאו של לא תהיה קדשה]. וי"ל דזה נוגע לדין שאר כסות ועונה. דפסק החינוך והרמב"ם והמחבר בשו"ע אב"ע סימן ס"ט דשלשתן מה"ת. ועיין במנ"ח מצוה מ"ו, שמבאר דחיוב זה הוא דוקא בנשואה עיי"ש באות ב' וט'. ומביא מהפני יהושע בכתובות (מ"ז) שכ' דכיון דעונה הוא דוקא בנשואה הוא הדין שאר וכסות אינם רק בנשואה. ואעפ"י דארוסה אינה אסורה אלא מדרבנן, מ"מ אין דרך לבא עליה בבית אביה, עכ"ל. וא"כ נמצא דדין אישות שנגמר בחופה אינו מצד איסור (מה"ת), אלא מצד חיוב האיש לאשתו בשאר כסות וכ"ש לענין עונה (דזה ודאי מה"ת) דכל זה מתחיל רק משעת נישואין. וזה החיוב הוא מצד האישות. ועוד יש חילוק בין ארוסה לנשואה מה"ת בעצם האישות, מצד החיובים שיש על הבעל לאשתו. דהנה בפ' שופטים מבואר לענין יוצאי מלחמה "ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישוב לביתו פן ימות במלחמה ואיש אחר יקחנה". ובפ' תצא מבואר "כי יקח איש אשה חדש לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח". וברש"י מבואר החילוק, דבפ' תצא

מוסיף הפסוק "ולא יעבור עליו לכל דבר" – שהוא צורך הצבא, לא לספק מים ומזון ולא לתקן דרכים, אבל החוזרים מעורכי המלחמה על פי כהן כגון כו' ארס אשה ולא לקחה מספיקים מים ומזון ומתקנים את הדרכים. ועיין בחינוך (מצוה תקפא-תקפב) דזהו דין בחתן שנושא אשה שלא יסע חוץ לעיר לא למלחמה לא לענינים אחרים. והוי דין באישות שיש בנשואה ולא בארוסה. וכמו שמבאר החינוך הטעם בזה "משרשי המצוה, כי האל ברוך הוא עלה במחשבה לפניו לבראות העולם, וחפצו שיתישב בבריות טובות הנולדות מזכר ונקבה שיזדווגו בהכשר, כי הזנות תועבה הוא לפניו, על כן גזר עלינו העם אשר בחר להיות נקרא על שמו שנשב עם האשה המיוחדת לנו להקים זרע שנה שלמה מעת שנשא אותה כדי להרגיל הטבע עמה וכו' עד שיבא אצל הטבע כל מעשה אשה אחרת וכל עניניה דרך זרות, כי כל טבע ברוב יבקש ויאהב מה שרגיל בו, ומתוך כך ירחיק האדם דרכו מאשה זרה ויפנה אל האשה הראויה לו וכו' ויהיה העולם מעלה חן לפני בוראו" עכ"ל. נמצא לפי ההסבר שכ' החינוך, יש בזה מצוה מן התורה חיוב הבעל על אשתו גם להרחיק מאיסור עריות, וזה גזר התורה רק בנשואה ולא בארוסה.

## בחיוב כותל משום היזק ראי' וביאור בסוגיא דמקיף וניקף לפי הבעה"מ והמלחמות

הרב אהרן פריעדמאן, לעקוואד

מחייבין אותו כתב לפרש וז"ל לתת כלום כדאמרינן סתם בקעה מקום שנהגו שלא לגדור הוא ע"כ וביאור דבריו הקדושים הוא דשיטת רש"י בב"ק דף כ' ע"ב היא דאיירי כשגדר המקיף בינו ובין הניקף כותל של ד'

א) בבא בתרא דף ד' תנן המקיף את חבירו משלש רחותיו וגדר את הראשונה את השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו ר' יוסי אומר אם עמד וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל ע"כ וברש"י ד"ה אין

יוסי ופרישנא לרב הונא איכא בינייהו דת"ק סבר דמי קנים בזול ומ"ט שמין לו בזול מפני שגדרה מדעתו ולא תבע את חברו מתחלה לגדור עמו בשעה שגדר לפיכך יכול לומר לו אילו הודעתני מתחילה הייתי טורח להביא קנים בזול לפי שהזול מצוי בהם יותר משאינו מצוי בכותל אבנים וגדר של בקעה ראוי היא בקנים ובדבר של זול כגון בוכרא וטפתא וארכבתא דאמרין בפי' המקבל והיא טיט וצורות ועפר תחתון ואמצעי ועליון ורבי יוסי סבר הכל לפי מה שגדר וה"ה לטיט וצורות ועפר לפי מנהג המדינה ואע"פ שלא תבע אותו לגדור עמו בתחלה בשעה שגדר אין חוששין בכך וכשגדר המקיף את הכל וכ"ש אם עמד ניקף וגדר את הרביעית דגלי' אדעת' דניחא לי' ולחייא בר רב פרישנא תלתא פירושי וכו' ופי' שלישי ניקף ומקיף איכא בינייהו דת"ק סבר טעמא דעמד ניקף מגלגלין עליו את הכל דגלי' אדעת' דניחא לי' וכו' ורבי יוסי סבר ל"ש ניקף ול"ש מקיף מגלגלין עליו את הכל ויהיב לי' אפי' אחריני וכו' עכ"ד ובב"ק דף כ' ע"ב איתא דלת"ק ל"ש ניקף ול"ש מקיף אבל לרבי יוסי דוקא אם עמד ניקף מגלגלין עליו את הכל ע"ש (וכן בספרים שלפננו גרסינן אחד לישנא כמו בב"ק ויש מבוכה בזה ועיין ביד רמ"ה ברשב"א בריטב"א ובמאירי) ולפ"ז כל מה שכתב הבעל המאור בפלוגתא בין הת"ק ור' יוסי לפי פי' השלישי בחייא בר רב צריך לומר להפיך בב"ק והטעם דס"ל הרו"ה דמתני' היא דוקא במקום שנהגו לגדור ולא בכל מקום י"ל כמו שכתבו כמה ראשונים דבבקעה סתם ובמקום שנהגו שלא לגדור אין שום חפצא דהיזק ראי' ואף כשגדר רביעית לא הוה שום חיוב ובדעת רש"י צ"ל דלא ס"ל דאם אין חיוב כותל מוכח דאין שום חפצא דהיזק ראי' אלא ס"ל דשייך שלא יהא חיוב כותל

אמות שמסלקת היזק ראי' (ועיין בנחלת דוד כאן) וא"כ אם הוה מקום שנהגו לגדור שאפי' בבקעה יש חיוב כותל הוה מחייבין הניקף לשלם אפי' כשעדיין לא בנה את הרביעית כיון דיש עליו חיוב להשתתף בבנוית הכותלים ולכן צ"ל דמה שאין מחייבין אותו לשלם על מה שבנה המקיף השלש ראשונות בעל כרחך הוא משום דאיירי במקום סתם שאין חיוב כותל ומשום הכי פטור מלשלם.

אכן הבעל המאור לא ס"ל כרש"י אלא ס"ל דאיירי במקום שנהגו לגדור וז"ל המקיף את חברו משלש רוחותיו וגדר וכו' פ' כגון שגדר החיצון שהוא המקיף בינו לבין הפנימי הניקף ובמקום שנהגו לגדור בבקעה וקמ"ל במתני' שאין מחייבין אותו לגדור בינו ובין חברו עד שיהא שמור מארבע רוחותיו כלומר שלא יהא פרוץ לרה"ר משא"כ בחצר שמחייבין אותו בכל ענין לבנות כותל באמצע ואע"פ שפרוץ לרה"ר סתם חצר עשוי' היא לצניעות לבנות לה כותלים מארבע רוחות' משא"כ בבקעה שיש הרבה בני אדם שאין מקפידין לסתום מכנגד רה"ר ואע"פ שהוא מקום שנהגו לגדור ביניהם משום שאסור לאדם שיעמוד על שדה חברו בשעה שעומדת בקמתה אפ"ה משום רה"ר לא איכפת להו כולי האי שאין דרך בני אדם שיתעכבו ברה"ר ויסתכלו בשדה חבריהם ואילו מתחילה תבעו לגדור עמו דכ"ע מודו דמחייבין אותו אלא לפי שהקדים המקיף וגדר מדעת עצמו לפיכך באה משנתנו להודיענו שאין מחייבין את הפנימי לתת חלק במה שגדר החיצון בינו לבינו עד שיהא שמור הפנימי מארבע רוחותיו ואם עמד וגדר את הד' מצד רה"ר או שהקיפו מד' רוחותיו וגדרו מד' רוחותיו מגלגלין עליו את הכל בין לת"ק בין לר' יוסי ובגמ' מפרש מאי איכא בין ת"ק לר'

שנהגו לגדור יש חיוב כותל א"א דאילו מתחילה תבעו לגדור עמו מחייבין אותו אבל כשהקדים המקיף וגדר מדעת עצמו בא משנתנו בדף ד' לאשמענן שאין מחייבין אותו אך זה גופא מש"כ דרק אם תבעו מתחילה לגדור מחייבין אותו משא"כ אם הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו אין מחייבין אותו להשתתף בהוצאות הכותל קשה דבמתני' בדף ה' מבואר דבחצר מחייבין אותו אף אח"כ והבעה"מ עצמו כתב וז"ל משא"כ בחצר שמחייבין אותו בכל ענין לבנות כותל באמצע עכ"ד וקשה מאי שנא בקעה מחצר דבבקעה דוקא אם תבעו מתחילה לגדור שמחייבין אותו משא"כ בחצר מיחייבין אותו בכל ענין ואף אח"כ והרז"ה כתב דהטעם דבחצר מיחייבין אותו בכל ענין היא משום דחצר עשוי לצניעות לבנות לה כותלים מארבע רוחותי' ומש"ה בבקעה אין מיחייבין אותו אלא מתחילה דאינו עשוי לצניעות ולסתום וזה קשה מאוד דמה שייכות יש בין זה דחצר עומד להסתם לזה דמחייבין אותו בכל ענין ואף אח"כ ומה סברא היא דמשום שעומד להסתם דוקא משום זה מיחייבין אותו בכל ענין ובלא"ה אין מיחייבין אותו אלא מתחילה ומש"ה בבקעה דאינו עומד להסתם אה"נ אין מיחייבין אותו אלא מתחילה ועוד צריכין להבי' דכיון דכשאינו מוקף מד' רוחותיו אם כבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו אינו חייב להשתתף ובבקעה אין חיוב כותל כשכבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו א"כ למה כשהיא שמור מארבע רוחותיו יש חיוב כותל אפי' כשכבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו ועוד קשה על הבעל המאור דס"ל דקמירי במקום שנהגו לגדור דכשהיא מוקף מד' רוחותיו ויש חיוב להשתתף בהכותל קאמר הגמ' וז"ל איתמר רב הונא אמר הכל לפי מה שגדר וחייא בר רב אמר

אע"ג דיש חפצא דהיזק ראי' וכמו שמוכח מהרמב"ם דפסק בפ"ב דשכנים הט"ז דאין חיוב כותל ד' אמות בגינה אע"ג דס"ל דיש חפצא דהיזק ראי' כמבואר מהרמב"ם והמגיד משנה בה"ז עש"ה ודו"ק. ויש להקשות על דברי הבעה"מ טובא קודם כל מה שכתב בתחילת דבריו דאיירי במקום שנהגו לגדור וקמ"ל במתני' שאין מחייבין אותו לגדור בינו ובין חבירו עד שיהא שמור מארבע רוחותיו ודוקא בחצר מחייבין אותו לגדור אפי' כשאינו שמור מד' רוחותיו וקשה על זה דתנן בריש מכילתין השותפין שרצו לעשות מחיצה בחצר בונין את הכותל באמצע וכו' וכן בגינה מקום שנהגו לגדור מחייבין אותו אבל בבקעה מקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו וכו' ע"כ דברי המשנה ובגמ' דף ד' ע"א מפרש המשנה וז"ל אלא אמר רבא הכי קתני וכן סתם גינה כמקום שנהגו לגדור דמי ומחייבין אותו אבל סתם בקעה כמקום שלא נהגו דמי ואין מחייבין אותו ע"כ דברי הגמ' וא"כ התניך לרש"י דס"ל דמתני' בדף ד' ע"ב קמירי בסתם בקעה מובן מה דקמ"ל במתני' שאין מחייבין אותו לגדור דכיון דהיא בסתם בקעה אין חיוב כותל משא"כ להרז"ה דס"ל דמתני' בדף ד' קמירי במקום שנהגו לגדור א"כ למה אין מחייבין אותו לגדור והא במקום שנהגו לגדור אף בבקעה יש חיוב כותל ואפילו אם לא יהא שמור מד' רוחותיו על ידי הכותל והרז"ה מזהיר עצמו מקושיא זה ולכן כתב אח"כ וז"ל ואילו מתחילה תבעו לגדור עמו דכ"ע מודו דמחייבין אותו אלא לפי שהקדים המקיף וגדר מדעת עצמו לפיכך באה משנתנו להודיענו שאין מחייבין את הפנימי לתת חלק במה שגדר החיצון בינו לבינו עד שיהא שמור הפנימי מארבע רוחותיו ע"כ וכוונתו לומר דמה דאמרי' דבבקעה במקום

משלש רוחותיו וגדר ראובן את הראשונה סמוך לשדה שמעון לבד מחיצות חיצונות שהיו לו בינו לשאר הבקעות אין מחייבין את שמעון כלום דמאי אהני לי' הרי שדהו פתוחה מצד רביעית ע"כ ובר' יוסי פרש"י אם עמד ניקף וגדר את הרביעית גלי אדעת' דניחא לי' בהקיפו של ראובן ומגלגלין עליו את הכל לתת את חלקו בג' מחיצות פנימיות של ראובן הא מקיף הא אם קנה מקיף עוד שדה רביעית אצל שמעון וגדרה פטור שמעון לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא לא הי' יכולת בידי לגדור גדר של אבנים וסגי לי בגדר קוצים בר זוזא להבדיל ביני ובינך ע"כ.

ודברי רש"י שכתב דמשלש רוחותיו אין מחייבין אותו דמאי אהני לי' הרי שדהו פתוחה מצד רביעית צריך ביאור דלפי רש"י וסייעת' דקמייירי שהמחיצות הוא בין המקיף להניקף ומשום היזק ראי' הא אהני לי' שנסתלק מעליו ההיזק ראי' מהצדדים המוקפות וצריך לומר שמה שנסתלק מעליו היזק ראי' לא נקרא שאהני לי' אך לפ"ז גם כשהקיפו מכל הד' צדדים לא יהא נקרא שאהני לי' דמאי שנא כשהיא מוקפת מכל הד' הצדדים מאם היא גדור רק מצד אחד לגבי היזק ראי' ולמה ס"ל הגמ' דדוקא כשהיא מוקפת מכל הד' צדדים נקראת נהנה ואין לומר שאהנ"נ אף כשהיא מוקפת מכל הד' צדדים לא נקרא שאהני לי' משום הסילוק היזק ראי' אלא אהני לי' גדר זה משן ורגל של רה"ר דזהו דוקא כשהיא מוקפת מכל הד' צדדים דאי לאו הכי עדיין יכול בהמה לכנוס בצד שעדיין פרוץ וכמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א בדעת רש"י זה קשה לומר בדעת רש"י דרש"י כתב שיש להמקיף גם מחיצות חיצונות וא"כ מרה"ר כבר אי אפשר להבהמות ליכנס ואם משום השן ורגל של המקיף סגי בחריץ ומה זה שכתב

הכל לפי דמי קנים בזול וכו' ע"כ והבעל המאור מפרש דטעמא דחייא בר רב היא משום דיכול לומר לו אילו הודעתני מתחילה הייתי טורח להביא קנים בזול וכעין זה כתב רש"י ע"ש ולפי הרז"ה דס"ל דקמייירי במקום שנהגו לגדור הקשה המלחמות דאם נהגו לגדור בכותל של אבנים (וכן מבואר בבעה"מ דפליגי כשגדר במה שנהגו לגדור באותו מקום) הרי אף אילו הודיעו מתחילה לא היה יכול להביא קנים בזול מדיכול לכופו לבנות כותל של אבנים וכדתנן בדף ב' מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסין לבינין בונין הכל כמנהג המדינה ואין לומר דנהגו בגדר קנים ולכן מתחילה לא היה יכול לכופו אלא לגדר של קנים דא"כ מאי טעמא דרב הונא דס"ל הכל לפי מה שגדר וא"ת דטעמא דרב הונא היא כיון דנהנה מהכותל דאבנים חייב להשתתף לשל אבנים הא זה בודאי אינו דא"כ כל שותף שרוצה לגדור בינו לבין חבירו בכותל אבנים יקדים ויבנה כותל אבנים ויהא חייב הלה ליתן לו לפי מה שגדר ומאי מהני מנהג המקום שנהגו לגדור בקנים ע"ש.

(ב) ובבא קמא דף כ' ע"ב רצה הגמ' להוכיח מהת"ק דמשנתנו דזה נהנה וזה לא חסר חייב ומר' יוסי דזה נהנה וזה לא חסר פטור וז"ל תנן המקיף חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מחייבין אותו הא רביעית מיחייבין אותו ש"מ זה נהנה וזה לא חסר חייב שאני התם דאמר לי' את גרמת לי הקיפא יתירא ת"ש אמר ר' יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל טעמא דגדר ניקף הא מקיף פטור ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור שאני התם דאמר לי' לדידי סגי לי בנטורא בר זוזא ע"כ ופרש"י וז"ל משלש רוחותיו שהי' לו לראובן שלש שדות אצל שדה שמעון

הבעלים יש לו הנאה הוה ההנאה חפצא דנהנה וחסר ובחידושי רמב"ן בב"ב מחדש דכיון שבנה המקיף כותל והוציא הוצאות כדי שלא יזק מהניקף ובשביל סילוק היזק ראי' לכן הוצאת ממון ובנין זה נקרא חסרון כלפי החפצא דסילוק היזק ולפ"ז יהא קשה על הרז"ה האיך נקרא נהנה ולא חסר והא הנאה זה שיש להניקף שנעשית הסילוק היזק שהוא צריך לעשות נקרא נהנה וחסר דהנאה הבא מחסרון היא דהנאת הניקף דסילוק היזק בא ממה שבנה המקיף הכותל וכלפי סילוק היזק הוה בניית הכותל חסרון אך דעל זה י"ל דהרז"ה לא ס"ל דבר זה דמכיון דהמקיף בנה הכותל והוציא הוצאות כדי לסלק ההיזק ראי' א"כ לגבי הסילוק היזק נקרא עצם בנין הכותל חסרון להמקיף אלא עצם בנין הכותל אינו נקרא חסרון להמקיף בשום ענין ואין נ"מ אם בנה הכותל בשביל הסילוק היזק מאם בנה הכותל בשביל תשמישי עצמו דבכל ענין אינו נקרא חסרון לגבי הסילוק היזק וא"כ שפיר מה דהוה נהנה ולא חסר דנהנה הניקף מהסילוק היזק ואינו שום חסרון ולא קשה כלום על הרז"ה אלא אחר כל זה מקשה המלחמות על הרז"ה דאף את"ל דעצם בנין הכותל בשביל סילוק היזק אינו חסרון לגבי הנאת סילוק היזק דניקף אפ"ה שפיר הוה הנאת סילוק היזק דניקף נהנה וחסר דגוף ההיזק ראי' היא חסרון להמקיף וכל מה שבנה המקיף הכותל היא רק משום חסרון זה של ההיזק ראי' שהניקף הי' מזיקו ומחסרו וכל בנין הכותל היא בשביל לסלק היזק וחסרון זה ולכן הוה הנאת הסילוק היזק נהנה וחסר דגוף ההיזק היא חסרון וכיון דעושה בשביל החסרון סילוק היזק ומהסילוק היזק יש הנאה לכן נקראת חפצא דהנאת סילוק היזק נהנה וחסר דמשום החסרון צריכין החפצא דסילוק והמלחמות ס"ל דזהו בכלל הנאה הבא

הגמ' דלזה סגי בנטירא בר זוזא ופרש"י בגדר קוצים בר זוזא והא יכול לומר שסגי בחרוץ אלא צריכין לומר דרש"י ס"ל דכשמוקפת מכל הד' צדדים שפיר נקרא שאהני לי' מהסילוק היזק ראי' וכן חזינן במאירי וברבינו יהונתן בשמ"ק וקשה כנ"ל גם מש"כ רש"י דאם עמד ניקף וגדר מצד הרביעית מחייבין אותו אפי' לר' יוסי משום שיש גילי דעת דניחא לי' וכן כתב בתוס' צריך ביאור דלמה כשיש גילי דעת דניחא לי' לא אמרינן זה נהנה וזה לא חסר פטור ולכ"ע חייב ומאי שנא כשיש גילי דעת דניחא לי' וקושיות אלו קשה גם על הרז"ה דס"ל דקעסקינן במחיצות בין המקיף להניקף ומשום היזק ראי'.

ומסוגיא זה הוקשה המלחמות בב"ב עוד על הבעל המאור וז"ל אם הגדר בינו לבינו ומשום היזק ראי' האיך זה נהנה וזה אינו חסר והרי היא מחסרו ומזיקו שלא גדר זה אלא מפני שהוא מזיקו ע"כ וביאור הקושיא היא דלפי הבעל המאור דס"ל דקמייירי בכותל בין המקיף להניקף ובמקום שנהגו לגדור א"כ הנאת הניקף היא מה שנבנה הכותל שהיה חייב לבנות מכיון דהיא מקום שנהגו לגדור ויש על הניקף חיוב כותל דעל המזיק להרחיק את עצמו והנה בגמ' בב"ק דף כ' מבואר דכשיש להבעלים חסרון ע"י הנאת הנהנה וכגון שחרוריתא דאשייתא וכדומא נקרא נהנה וחסר וא"כ הוה מצי למימר דרק הנאה שעל ידו בא חסרון נקרא נהנה וחסר וכן משמע מרבינו פרץ שם בד"ה סתם פירות ולפ"ז לא קשה כלום על הרז"ה דמהנאת הניקף מהכותל לא בא שום חסרון להמקיף וא"כ שפיר מה דנקרא נהנה ולא חסר אבל בתוס' שם בד"ה הא איתהנית בסו"ד מוכיח דאף אם אין שום חסרון מההנאה אם ההנאה היא מחמת חסרון נקרא נהנה וחסר ונמצא דאם ממה שמחסר

הוציא הוצאות ולגבי גברא זה הוה חסרון  
לכל ההנאות שיש לו מאותו דבר ולפי  
הרמב"ן דוקא להחפצא דההנאה דסילוק  
היזק ראי' שבנה בשבילו הוה נהנה וחסר  
ולפ"ז כתב המלחמות דאפשר לישב הרז"ה  
דננוח דאע"ג דהיא מקום שנהגו לגדור ויש  
על הניקף חיוב כותל דעל המזיק להרחיק  
את עצמו אפ"ה כיון שבנה המקיף כל  
הכותל אפ"ל דלא נקרא הניקף נהנה ממה  
שנבנה הכותל שהיה חייב לבנות משום  
שיכול לומר לו הואיל דכל מה שהייתי חייב  
לבנות הכותל לא הי' אלא משום שהייתי  
מזיק אותך ועל המזיק להרחיק את עצמו  
א"כ עכשיו שסלקת היזק ממך איני זקוק לך  
דבעצם לא היה שום חיוב כותל עלי אלא  
הייתי צריך למנוע ההיזק ממך וא"כ אין לי  
שום הנאה ממה שיש הכותל אלא דעדיין  
צריכין להבין הרז"ה דאיזה הנאה אחרת יש  
להניקף וכי תימא מה שעכשיו שיש כותל  
אין הניקף ניזק בהיזק ראי' זה אינו נקרא  
נהנה דזה ברור דאם אחד חייב שום דבר  
לחבירו לא נקרא חבירו נהנה כשהיא נותן  
לו הדבר וכגון אם אחד לוו מחבירו מנה לא  
נקרא חבירו נהנה כשמחזירו המנה ובכל  
מקום שהיא התחייבות על הנותן אין המקבל  
נקרא נהנה וכן כאן בהיזק ראי' כיון שעל  
המזיק להרחיק את עצמו לא נקרא הניקף  
נהנה ממה שהמקיף אינו מזיק עוד בהיזק  
ראי' דזהו חיובו של המזיק לסלק ההיזק  
מהניזק ומשום הכי לא נקרא הניזק נהנה  
ממה שנסתלק מעליו ההיזק אלא צריכין  
לומר דמה שנקרא הניקף נהנה היא משום  
שהיא גדר שמצילו משן ורגל של רה"ר  
ולכן הוה זה נהנה וזה לא חסר אלא דקשה  
מה שהקשה תוס' על רש"י מהו זה שאמרו  
את קא גרמת לי הקיפא יתירא והא הוה לי'  
למימר את קא גרמת לי כל זה ההיקף  
דקיפא יתירא משמע שגרם לי' רק להרבות

מחמת חסרון וזהו ביאור דברי המלחמות  
האיך זה נהנה וזה אינו חסר והרי היא  
מחסרו ומזיקו שלא גדר זה אלא מפני שהוא  
מזיקו פי' דמחסרו ע"י היזק ראי' ומפני  
החסרון עושה גדר לסלק החסרון וא"כ לגבי  
הנאת סילוק היזק הוה נהנה וחסר וא"כ קשה  
לפי הרז"ה דקעסקינן בכותל בין מקיף לניקף  
והחיוב תשלומים היא משום הנאת סילוק  
היזק האיך נקראת נהנה ולא חסר.

וממשיך המלחמות וז"ל וא"ת מפני  
שיכול לומר הואיל וקדמת וסלקת היזק ממך  
איני זקוק לך ואם מפני שאני נהנה בהיזק  
ראיתיך שהיית מזיק אותי בה על המזיק  
להרחיק את עצמו אלא משום שהנאתו בגדר  
זה משן ורגל של רה"ר היא שקראו אותו זה  
נהנה וזה לא חסר א"כ מהו זה שאמרו את  
קא גרמת לי הקיפא יתירא הי' לו לומר את  
קא גרמת לי ע"כ וביאור דבריו היא דהנה  
בתוס' בב"ב דף ה' ע"א ד"ה אע"פ מחדש  
דאע"ג דאם אחד הוציא הוצאות ובונה כותל  
בשביל עצמו וחבירו נהנה מהכותל נקרא  
נהנה ולא חסר אפ"ה אם בנויית הכותל  
והוצאת ממון היא בשביל חבירו א"כ כל  
הנאה שיש לחבירו מהכותל הוה נהנה וחסר  
דס"ל תוס' דאם בשביל הגברא הנהנה הוציא  
הוצאות א"כ לגבי דבר זה שהוציא עליו  
הוצאות כל הנאה שבא מאליו לזה שהוציא  
בשבילו ההוצאות הוה נהנה וחסר דלגבי  
אותו גברא נקרא הבנין חסרון וא"כ כל  
הנאה שיש לגברא זה מבנין זה נקרא הנאה  
הבא מחמת חסרון וכן משמע גם ברשב"א  
בסוגיא דמקיף וניקף ולפ"ז איזה הנאה  
שיהא לניקף מכותל זה שבנה המקיף בשביל  
הניקף יהא נהנה וחסר אלא דכבר כתבנו  
לעיל מהחידושי הרמב"ן דהרמב"ן ס"ל  
דחזינן לגבי איזה חפצא הוציא ההוצאות  
ודוקא לגבי חפצא זה הוה חסרון ולא ס"ל  
כתוס' והרשב"א דחזינן לגבי איזה גברא



ברשות לשדה שאינה עשוי' ליטע וביורד לשדה שאינו עשוי' ליטע אם רצה אומר לו טול עציץ ואבניך והלכך כשגדר המקיף אם הניקף רוצה יהרוס מה שגדר ויטול משלו להגדיר ואם רוצה לקיים מה שבנה המקיף משלם להמקיף דמי הקנים שלכך הוא עשוי' וחייב לשלם מדין נהנה וחייא בר רב סובר דלכו"ע אינו משלם אלא דמי קנים בזול ומפרש המח' דהת"ק ור' יוסי בשלשה אופנים ואופן השלישי הוא דהת"ק סובר דבין עמד מקיף ובין עמד ניקף וגדרו הרביעית מחייבין אותו ורבי יוסי סובר דדוקא אם עמד הניקף וגדר את הרביעית מחייבין אותו ובפשטות ביאור הפלוגתא הוא דכיון דשדה זה אינו עשוי' לגדר יפה אלא לגדר קנים בזול הוה כיורד לשדה שאינה עשוי' ליטע ומשום הכי אינו חייב לשלם מדין יורד וכנ"ל ומשום הכי אינו מחויב לשלם הכל לפי מה שגדר אמנם כיון דשדה זה עשוי לגדר של קנים בזול סובר הת"ק דצריך לשלם דמי קנים בזול מדין נהנה שיש לו הנאה שעכשיו אינו צריך לעשותו ורבי יוסי סובר דפטור מהכל דסובר דאין נהנה חייב לשלם דמי הנאתו ודוקא בעמד ניקף חייב לשלם מדיש גילי דעת דניחא לי' ואף ביורד לשדה שאינה עשוי' ליטע אם הנהנה גילו דעתו דניחא לי' נעשית כשדה העשוי' ליטע עיין בב"מ דף ק"א ע"א וברש"י שם וא"כ כשעמד הניקף חייב לשלם מטעם יורד ומזה רצה הגמ' בב"ק להוכיח דהדין דזה נהנה וזה לא חסר הוא פלוגתא דהת"ק ורבי יוסי דהת"ק סובר דחייב ורבי יוסי סובר פטור ומסקינן שם דלעולם יכול הת"ק לסבור דזה נהנה וזה לא חסר פטור אבל במתני' דהמקיף את חבריו יכול לחייבו משום זה נהנה וזה חסר דהמקיף יכול לומר את גרמת לי הקיפא יתירא ולעולם יכול רבי יוסי לסבור דזה

בהמחיצות ואם קעסקינן בהמחיצות שבין המקיף להניקף הא גרם לי' לבנות כל המחיצות דאי לאו הניקף לא הוה צריך לבנות כלום וממשך המלחמות וז"ל והא ודאי כיון שנהגו לגדור לא דמי לחצר דלא קיימא לאגרא וכי עלתה על דעת שאחד מן השותפין שעשה מחיצה בחצר שאין מחייבין את חבריו לשלם עד ארבע אמות שיהא נקרא זה נהנה וזה לא חסר הא ודאי נהנה וחסר היא וכיון דהאי בנין אתרוייהו רמיא לסלוקי נזקא מינייהו שליחותא ידידיה עבד עכ"ד וביאור דבריו הק' היא דלא די דהניקף נקרא נהנה על מה שנבנה הכותל שהי' חייב לבנות אלא יותר מזה דשליחותא ידידי' קעביד המקיף ובשביל זה בלבד אפשר לחייב הניקף אף בלא דין נהנה וחסר וקשה על הרז"ה האיך כתב הגמ' בב"ק דחייב הניקף תלי בדין נהנה ולא חסר.

ג) והמלחמות פירוש מתני' באופן אחר שעל גדר החיצון שבין רה"ר להמקיף נאמרו הדברים שעמד וגדרן לסלק מעליו רגל הרבים וכשהקיפו משלש רוחות אין צריך לשלם דלא נהנה כלל ממחיצות אלו דהבהמות עדיין יכולין לכנוס מרוח הרביעית ואם הקיפו מד' רוחותיו שיש לו הנאה מגדר זה מחייבין אותו דאילו אחד מן השוק גדר על שניהם לשלם ויש פלוגתא בין הת"ק ורבי יוסי לגבי החיוב תשלימין של הרוח הרביעית ורב הונא מפרש המח' דרבי יוסי סובר דמשלם הכל לפי מה שגדר דסובר שדה עשוי' לגדור יפה בגדר אבנים וא"כ חייב לשלם כדן יורד בשדה העשוי' ליטע שאפילו שלא ברשות שמין לו וידו על העליונה ואינו יכול לומר טול עציץ ואבניך דודאי ניחא לי' והתנא קמא סובר דאינו משלם אלא דמי קנים בזול דסובר דסתם שדה אינו עשוי לגדר יפה של אבנים אלא לשל קנים בזול וא"כ המקיף הוה יורד שלא

דבגינה נפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר כיון דאף ללישנא דמחיצה גודא דלית לי' היזק ראי' בחצר בגינה מודה דיש היזק ראי' א"כ אף בבקעה נפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית לי' היזק ראי' בחצר בבקעה מודה דיש היזק ראי' (במקום שנהגו לגדור משא"כ בחצר למ"ד היזק ראי' לא שמי' היזק אין היזק ראי' וחיוב כותל בשום מקום אפי' במקום שנהגו לגדור ועיין מה שכתב השיטה מקובצת בב"ב דף ב' ע"ב בד"ה והיזק ראי' לאו שמי' היזק בשם הגליון ע"ש) וכמו בגינה וא"כ כמו דאמרינן במקום שנהגו שלא לגדור דאין חיוב כותל בחצר כ"ש מגינה דנפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר ואין בו חיוב כותל במקום שנהגו שלא לגדור א"כ אף במקום סתם שאין בו שום מנהג לא יהא חיוב כותל בחצר כ"ש מבקעה דנפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר ואין בו חיוב כותל במקום סתם וא"כ האריך כתב הרא"ש דבעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע והוה מקום סתם יש חיוב כותל בחצר ודוקא במקום שנהגו שלא לגדור אין חיוב כותל בחצר (ובאמת במתני' חזינן דעל כל פנים בחצר סתם יש חיוב כותל וא"כ הרא"ש לא הוה מצי לומר דבחצר אינו חייב לגדור אלא במקום שנהגו לגדור וכל הקושיא אינו אלא דאדרבה למה חייבו מתני' לגדור במקום סתם לפי החשבון דהרא"ש וממה דחייבו מתני' לגדור בחצר אף במקום סתם חזינן דלא כהרא"ש והבין וגם צריכין להבין בכלל מהו הנ"מ בין גינה וחצר לבקעה שבחצר וגינה יש חיוב כותל אפי' במקום סתם משא"כ בבקעה אין חיוב כותל אלא במקום שנהגו לגדור (וכבר כתבו הראשונים טעמים לזה ואכתוב בעזה"ש"ת מה שנלענ"ד בזה).

ובעצם הדין חיוב כותל צריכין להבין למה יש חיוב כותל לסלק ההזיק ראי' הא

נהנה וזה לא חסר חייב ואעפ"כ במתני' דהמקיף את חבירו פטור מלשלם דיכול הניקף לומר דלדידי סגי לי בנטירי בר זוזא ואין לי שום הנאה מגדר זה ואפילו הנאת קנים בזול אין לי ופטור משום דאינו נהנה כלל כך נראה לענ"ד בדעת המלחמות ועיין בו היטב.

אך לרש"י והבעל המאור שסוברים דהגדר דמתני' הוא בין המקיף להניקף ומשום היזק ראי' וכנ"ל קשה דאפי' אם יש לו הנאה עדיין אינו מובן למה לר' יוסי דס"ל דזה נהנה וזה לא חסר פטור סובר דבעמד ניקף חייב והתניך להמלחמות דקמיירי בכותל של שן ורגל ניהא דהא כותל זה היא תיקן בהחצר וכל מה שאינו חייב לשלם לו משום יורד הוא משום שאין השדה עשוי לכותל זה ואינו חייב לשלם אלא משום נהנה וכשעמד ניקף דיש גילי דעת דניהא לי' נעשה דינו כבשדה העשוי' ליטע וחייב לשלם על תיקן זה מדין יורד אבל לרש"י והבעל המאור למה חייב לרבי יוסי כשעמד הניקף ומה לי שיש גילי דעת דניהא לי' והא מה תיקן יש בגדר שהוא בין המקיף להניקף ומשום היזק ראי' וגם קשה כל הקושיות מה שהקשינו על עצם פירוש הבעל המאור וגם צריכין להבין במה פליגי המלחמות והבעה"מ ורש"י.

(ד) ולבאר כל זה נקדים מה שכתב הרא"ש בב"ב סימן ו' בא"ד לגבי חיוב כותל בחצר במקום שנהגו שלא לגדור וז"ל יש מפרשים דה"ה בחצר במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו דהא חזינן לעיל דנפיש הזיקא דראי' בגינה טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית לי' היזק ראי' בחצר בגינה מודה וא"כ מתני' (שמחייב כותל בחצר) איירי בעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע ע"כ ויש להקשות קושיא חמורה על דברי הרא"ש דלפי מש"כ הרא"ש

שלש שנים אין ראי' שמחלו השכנים זה את זה אך קשה דאח"כ כתב הרא"ש וז"ל אבל אם יש עדים שמחלו השותפין זה לזה על היזק ראי' שוב אין יכולין לחזור בהן אע"פ שהאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי יכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהזיקו אחר שחזר בו שאני הכא דתביעת ממון יש ביניהם שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל והוי כמו שנתחייב לו מנה ומחל לו עליו שזכה במחילתו בלא קנין עכ"ד ומכאן משמע דמחילה אינו מועיל על ההיזק ראי' אלא מה שהמחילה מועלת היא על התביעת ממון שיש ביניהם שנתחייב כל אחד לחבירו לסייעו בבנין הכותל וצ"ב ועוד צריך ביאור בדברי הרא"ש דמאי שנא חיוב כותל זה דמהני בו מחילה מחיוב כותל דריש פרק לא יחפור ושאר הרחקות דלא מהני בו מחילה ואם מחלו יכול לחזור מהמחילה ודומה להאומר לחבירו קרע כסותי ושבר כדי דיכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהזיקו אחר שחזר בו דמה דמהני מחילה בכל מקום היא משום דכיון דיש לאחד תביעת ממון בחבירו יכול למחול לחבירו דכיון דיש לו תביעת ממון ושעבוד בחבירו לכן ע"י המחילה מזכה לחבירו תביעת ממון זה שהי' משעבוד לו עד המחילה וחבירו זוכה בשעבוד ותביעת ממון זה וא"כ זהו דוקא אם כל החיוב היא שעבוד לאחד בחבירו יכול למחול לחבירו זה השעבוד אבל אם אין לו שעבוד על חבירו אין לו על מה למחול ובקרע כסותי ובכל הזיקות הדין אינו שיש להניזק שעבודים על המזיק שלא להזיקו אלא הדין היא אקרקפתא דגברא דהמזיק שלא יזיק את חבירו וממילה צריך לסלק ההזיקות כדי שלא יזיק את חבירו ולכן החיוב סילוקי הזיקות אינו שעבוד מהמזיק להניזק שלא להזיקו ועל כן המזיק אינו יכול למחול דאין לו כלום על המזיק

ההזיק ראי' אינו בא ממה שמשמש בהחצר בלא כותל דהיינו שעם הכותל אין שכנו נזקת ובלא הכותל יש לו היזק וכמו ההזיקות דלא יחפור שעם הכותל אין חבירו נזקת ובלא כותל נזקת חבירו ממה שאין שם כותל אלא אפי' כשמשמש בלא כותל צריך גם מעשה הסתכילות שיהא לשכינו היזק ראי' וההסתכלות ג"כ אינו בא בהכריך כשמשמש בחצרו בלא כותל וא"כ יכול לומר שישמש ולא יסתכל ויכול לומר שישום דבר על עיניו שלא יראה לחצר חבירו והאיך יכולין לחייבו לבנות כותל (ושוב מצאתי קושיא זה באבן האזל פ"ב הט"ו מהלכות שכנים) [ומש"כ הרא"ש בב"ב בסימן ב' בא"ד שאי אפשר להשתמש בחצרו ושלא יסתכל אין הכוונה דמוכרח להסתכל וכי אם נשבע שלא יסתכל לחצר שכנו ועשה השתמשות בחצרו בעדים והתראה האם מלקין אותו אף כשלא ראו עדים שהסתכל מכיון דבהשתמשות מוכרח הסתכלות והא בודאי אינו כן אלא כוונת הרא"ש היא דכמעט לא ימלט שלא יסתכל בשעה שמשמש בחצרו ומשום הכי הוה כקוטרא ובית הכסא ועוד דאף את"ל דכוונת הרא"ש היא דכמשמש בחצרו מוכרח שיסתכל לחצר שכנו הא בחלון כתב הרא"ש בפירושו שאפשר להשתמש בלי הסתכלות ולכן לא הוה כקוטרא ובית הכסא וא"כ קשה למה יש חיוב כותל בחלון].

ה) והנראה לומר ע"פ מש"כ הרא"ש בב"ב סימן ב' וז"ל ושותפין שחלקו את החצר ולא בנו כותל ביניהם ואחר כמה שנים תבע האחד לבנות כותל ביניהם ושכנגדו טוען הנה מחלת לי על היזק ראי' שאני מזיקך ונתת לי או מכרת לי והחזקתי בו כמה שנים אין טענתו טענה ולא שייך כאן חזקה וכו' עכ"ד ומשמע מזה דבאמת מחילה על היזק ראי' מועלת אלא דבחזקת

ויש להניזק שעבוד ותביעת ממון בהמזיק בעד הכותל ומש"ה מועלת בו מחילה ע"ש ולפ"ז נמצא דאע"ג דהחייב כותל יכול הניזק למחול להמזיק מדהיא משעבוד להניזק אבל ההזיק ראי' אינו יכול למחלו דזה אינו משעבוד להניזק וזהו כמו קרע כסותי וכל ההזיקות שאינו מועלת בהם מחילה ואם מחלו יכול לחזור מהמחילה מדאינו אלא נתינת רשות וא"כ נראה לישב דברי הרא"ש כזה דמתחילה כתב שאחד תובע כותל מהשני ועל זה מהני מחילה שאינו יכול לחזור בה אלא לבסוף מזהיר הרא"ש שדוקא על התביעת ממון של כותל מהני מחילה שאינו יכול לחזור בה אבל ממחילת הניזק ראי' יכול לחזור [ומה דכתב הרא"ש תבע האחד לבנות כותל ביניהם ושכנגדו טוען הנה מחלת לי על הניזק ראי' וכו' ומזה משמע שהנידון היא בההיזק ראי' קשה דהא ממחילת הניזק ראי' יכול לחזור וא"כ מהו תשובת השני הנה מחלת לי על הניזק ראי' והא אפי' אם כבר מחלו על ההיזק ראי' יכול לחזור מהמחילה ואפשר לתריץ ולומר שאה"נ הדיון היא אם מחלו על ההיזק ראי' או לא ונכון היא דממחילת הניזק ראי' יכול לחזור אלא דאם מחלו על ההיזק ראי' נמצא דגם נמחל מחייב בנויית הכותל וממחילה זה אינו יכול לחזור ואם כן כשאחד תובע כותל מהשני שפיר אומר לו השני הנה מחלת לי על ההיזק ראי' וכיון שמחל לו על ההיזק ראי' נמחל גם מהחייב כותל וממחילת בנויית כותל אינו יכול לחזור] אך קשה על זה דמה לי דבכותל משום סילוק הניזק ראי' יש חיוב ממון ושעבוד נכסים להניזק בעד הכותל דעל זה מועלת מחילה והא בלאו הכי יש דין סילוק הניזק אקרקפתא דגברא דהמזיק שלא יזיק את חבירו שעל זה לא מועלת מחילה וא"כ למה יגרע ממה שיש גם שעבוד להניזק בהמזיק שמש"ה יכול

שיוכל למחלו דבר זה אלא דיש דין על המזיק שלא להזיק הניזק ולכן יכול הניזק ליתן רשות להמזיק להזיקו אבל נתינת רשות אינו אלא כל זמן שנותנו רשות דלא זכה המזיק בכלום אלא דהוה כמו שמדחה החייב שלא להזיקו כל זמן שנותנו רשות להזיקו ולכן אם רוצה יכול לחזור מהמחילה ומשום הכי בקרע כסותי ושבור כדי וכן בכל הניזקות יכול לחזור מהמחילה ויתחייב חבירו בהזיקו אחר שחזר מהמחילה דכל המחילה אינו הקנאה על איזה תביעה אלא היא נתינת רשות על העצם מעשה מזיק וכמו שכתב הרמב"ן בכתובות דף ל"ז לענין יתומה מפותה בסו"ד דהמחילה אינו מחילה על התביעה דהחייב ממון של התשלומין אלא היא נתינת רשות על העצם מעשה מזיק של פגימת הבתולה ע"ש וא"כ צריכין להבין מאי שנא החייב כותל משום סילוק הניזק ראי' שמהני בו מחילה [ומה דבכל ניזקין יש דין דחזקת ניזקין כבר נתעוררו בזה האחרונים ובקצות החושן סימן קנ"ה ס"ק ט"ז ובנתיבות המשפט סי' קנ"ז ס"ק ח' ובחידושי ר' שמעון שקאפ ס' א' אות ג' כתבו דאה"נ דאינו משום מחילה גרידא אלא היא או משום דע"י מחילה הוה כסמיכה בהיתר (ולכן אין עליו שם מזיק כמבואר בתוס' דף י"ח ע"ב ד"ה מכלל דר"י) או משום מחילה בקנין וכדעת הרמב"ם או משום קנין גמור דע"י הוה כמו רשות המיוחדת למזיק ע"ש מש"כ כ"א לפי דרכו]. ובברכת שמואל סימן ב' כתב לבאר דברי הרא"ש דשאני דין כותל משום סילוק הניזק ראי' משאר כל דיני הרחקות דאה"נ בשאר הרחקות אין להניזק שום שעבוד על המזיק שלא להזיקו אלא הדין היא אקרקפתא דגברא דהמזיק שלא יזיק את חבירו משא"כ בכותל משום סילוק הניזק ראי' הדין היא שהמזיק נשתעבוד ונתחייב ממון להניזק

הניזק למחול להמזיק ועוד קשה דאף את"ל  
דהכל היא תביעת ממון ועל תביעת ממון  
שפיר מועלת מחילה אפ"ה קשה למה יהא  
פטור עכשיו מלבנות כותל ממה שמחלו  
מלשעבר וכשמחלו נסתלק השעבוד  
והתביעת ממון של הכותל והא כל זמן  
שמזיקו בראי' יתחדש תביעת ממון חדשה  
בעד הכותל וא"כ מה לי שלשעבר מחלו על  
החיוב כותל והא עכשיו יהא חיוב כותל  
חדשה משום מה שמזיקו בראי' עכשיו  
ויתחדש תביעת ממון חדשה בעד הכותל  
ועל תביעת ממון זה לא נמחל וגם עצם דברי  
הברכת שמוא' צריך ביאור למה חלוק הדין  
כותל משום סילוק היזק ראי' שהיא שעבוד  
להניזק משאר סלוקי הזיקות שאינו אלא דין  
אקרפתא דגברא דמזיק שלא יזיק את  
חבירו.

(ו) ולכן נראה לומר מה שכתבו כמה  
אחרונים שמה שחייבים שכנים שמזיקים זה  
את זה בהיזק ראי' לבנות כותל ביניהם אינו  
משום דין חיוב סילוק היזק כמו שאר  
כותלים דריש לא יחפור דיש איסור מזיק  
וממילה צריך לבנות כותל כדי לסלק  
ההיזקות כדי שלא יזיק את חבירו אלא היא  
משום תקנת חז"ל שתקנו ששכנים צריכין  
לבנות כותל ביניהם וכמו שיש דין דבית  
שער דאחד כופה השני לבנות בית שער כמו  
כן יש דין דאחד כופה השני לבנות כותל  
ואם כן עכשיו מה שחייבין לבנות כותל אינו  
משום האיסור היזק שצריכין למנוע אלא  
משום הדין כותל שיש עליו ודין כותל זה  
היא חיוב ממון שחייבו חז"ל על השכנים  
לבנות כותל ולא רק היכא תמצא האין לסלק  
ההיזק ראי' אלא דהטעם שחייבו חז"ל על  
השכנים לבנות כותל היא שעל ידי זה  
יסתלק ההיזק ראי' ולפ"ז אפשר להבין  
מש"כ הברכת שמוא' דשאני דין כותל זה  
משאר סלוקי הזיקות דשאר סלוקי הזיקות

ואשר נראה לומר ע"פ מש"כ להקשות  
באות ד' על עצם הדין חיוב כותל למה יש  
חיוב כותל לסלק ההיזק ראי' הא ההיזק ראי'  
אינו בא ממה שמשמש בהחצר בלא כותל  
דהיינו שעם הכותל אין שכנו נזקת ובלא  
הכותל יש לו היזק וכמו ההיזקות דלא  
יחפור שעם הכותל אין חבירו נזקת ובלא  
כותל נזקת חבירו ממה שאין שם כותל אלא  
אפי' כשמשמש בלא כותל צריך גם מעשה  
הסתכלות שיהא לשכנו היזק ראי'  
וההסתכלות ג"כ אינו בא בהכרח  
כשמשמש בחצרו בלא כותל וא"כ יכול  
לומר שישמש ולא יסתכל ויכול לומר  
שישום דבר על עיניו שלא יראה לחצר  
חבירו והאין יכולין לחייבו לבנות כותל

להניזק בהמזיק שמש"ה יוכל הניזק למחול להמזיק ולפי דברינו ניהא דמשום הדין סילוק היזק אין חיוב כותל ומש"ה שפיר מועלת מחילה על הכותל מדכל החיוב כותל אינו אלא משום חיוב ממון ולא אף משום סילוק היזק ראי' וגם מיושב מה שהקשנו דאף את"ל דהכל היא תביעת ממון ועל תביעת ממון שפיר מועלת מחילה אפ"ה קשה למה יהא פטור עכשיו מלבנות כותל ממה שמחלו מלשעבר וכשמחלו נסתלק השעבוד והתביעת ממון של הכותל והא כל זמן שמזיקו בראי' יתחדש תביעת ממון חדשה בעד הכותל וא"כ מה לי שלשעבר מחלו על החיוב כותל והא עכשיו יהא חיוב כותל חדשה משום מה שמזיקו בראי' עכשיו ויתחדש תביעת ממון חדשה בעד הכותל ועל תביעת ממון זה לא נמחל ולפי דברינו דההיזק ראי' אינו מחייב הכותל ניהא מה דאינו נתחדש תביעת ממון חדשה בעד הכותל כל זמן שמזיקו בראי' כיון דההיזק ראי' אינו עושה התביעת ממון אלא התקנת חז"ל אך עדיין צריכין להבין מה שכתב הרא"ש דמועלת מחילת החיוב כותל לעולמית והא כיון דהטעם שתיקנו חז"ל לבנות כותל הוא שעל ידי זה יסתלק ההיזק ראי' א"כ כל זמן שיש היזק ראי' יתחדש עליו חיוב כותל חדשה משום התקנת חז"ל ולמה לא תיקנו חז"ל תקנה חדשה כל זמן שיש היזק ראי' (ועיין מש"כ ע"ז בחידושי ר' שמעון שקאפ סימן א').

(ז) ועוד צריך ביאור על מה דאמרין דהחיוב כותל אינו משום דין סילוק היזק אלא משום תקנת חז"ל שיהא סילוק היזק מעולה דהרא"ש בסימן ה' בא"ד כתב וז"ל י"מ הא דכייפי אהרדי לבנות כותל של גויל וגזית והכל כמנהג המדינה היינו דוקא כשמעמידין הכותל על הקרקע של שניהם ואין אחד מהן רוצה להיות כונס בתוך שלו

ונראה לומר דמחומר קושיא זה כתבו האחרונים שמה ששכנים שמזיקים זה את זה בהיזק ראי' חייבים לבנות כותל ביניהם אינו משום דין חיוב סילוק היזק כמו שאר כותלים דריש לא יחפור דיש איסור היזק וממילה צריך לבנות כותל כדי לסלק ההיזקות ושלא יזיק את חברו דהא משום החיוב סילוק היזק ראי' יכול לעשות דברים אחרים דהיינו שלא יסתכיל אלא החיוב כותל היא משום תקנת חז"ל שתקנו ששכנים צריכין לבנות כותל ביניהם וכמו שיש דין דבית שער דאחד כופה לבנות בית שער כמו כן יש דין דאחד כופה השני לבנות כותל ומה שחייבין לבנות כותל אינו משום האיסור היזק שצריכין למנוע אלא משום הדין כותל שיש עליו ודין כותל זה היא חיוב ממון שחייבו חז"ל על השכנים לבנות כותל ולא רק היכא תמצא האין לסלק ההיזק ראי' אלא דהטעם שחייבו חז"ל על השכנים לבנות כותל היא שעל ידי זה יסתלק ההיזק ראי' ואם אין שום היזק ראי' לא חייבו חז"ל לבנות כותל אבל עצם החיוב כותל אינו משום ההיזק ראי' דמשום ההיזק ראי' עדיין אינו חייב בכותל אלא היא משום תקנת חז"ל לבנות כותל ומה שתקנו לבנות כותל היא משום דרצו שדוקא ע"י כותל יסתלק ההיזק ראי' (ומה שרצו חז"ל שבמקום שיש היזק ראי' יעשה סילוק היזק דכותל אפ"ל דהיא משום שבלא כותל כמעט אי אפשר שלא יסתכיל וכמו שהביאנו לעיל באות ד' בחצי רבוע).

ועפ"ז מיושב מה שהקשנו באות ה' דמה לי דבכותל משום סילוק היזק ראי' יש חיוב ממון ושעבוד נכסים להניזק בעד הכותל דעל זה מועלת מחילה והא בלאו הכי יש דין סילוק היזק אקרקפתא דגברא דהמזיק שלא יזיק את חברו שעל זה לא מועלת מחילה וא"כ למה יגרע ממה שיש גם שעבוד

ביחד יכול כל אחד לומר שאינו רוצה לבנות אלא כותל חזק וכמנהג המדינה והיא משום שאינו רוצה לעשות מעותיו אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום אבל באמת מקיימים החיוב בניית הכותל אפי' בכותל של הוצא ודפנא בלבד מדלא חייבו חז"ל לבנות אלא כותל שמסלקת היזק ראי' וי"מ השני סובר שחייבו חז"ל לבנות כותל חזק כמנהג המדינה ולא סגי בבניית כותל שמסלקת היזק ראי' אלא צריך גם שיהא כותל חזק והטעם שהחיובו כל זה הוא כדי שיעמוד הכותל ימים רבים שלא יצריך שכנו לבוא בכל יום לב"ד לצעוק שיסלק מעליו ההיזק ראי' ולהכי אפי' אם אחד כונס לתוך שלו צריך לבנות כותל כמנהג המדינה ואינו סגי לבנות כותל גרוע דלא סגי מה שהכותל מסלקת ההיזק ראי' כיון דהחיוב בניית הכותל הוא שחייב לבנות כותל חזק שמסלקת ההיזק ראי' (והרא"ש הכריע כדעה הראשון דלא מציאנו בשום מקום שצריך לבנות הכותל חזק כמנהג המדינה אלא במקום ששנים בונים אותו ביחד).

אך לפי מה דאמרין דהחיוב כותל אינו משום דין סילוק היזק אלא משום תקנת חז"ל שיהא סילוק היזק מעולה א"כ צד הראשון של החקירה צריך ביאור דאיך יכול לומר שלא החיובו חז"ל לעשות אלא כותל שמסלקת ההיזק ראי' דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם דהא כל מה שתיקנו חז"ל לסלק ההיזק ראי' דוקא ע"י בניית כותל ולא סגי לסלק ההיזק באופן אחר וכגון לכסות עיניו שלא לראות לחצר חבירו הוא משום שרצו חז"ל שיסלקו ההיזק ראי' בסילוק מעולה וא"כ הא"כ יכול לומר שסגי בבניית כותל גרוע שמסלקת ההיזק ראי' והא בכותל גרוע לא יהא סילוק הכי טוב דבכל יום ויום יפול הכותל ובין כך ובין כך יהי' לחבירו היזק ראי' (וכלשון הרמב"ן והנמוק"י) ויהא

ולבנות משלו דמצי כל חד למימר איני רוצה לוותר קרקע ולא לבנות בבנין אם לא בבנין בר קיימא אבל אם רצה האחד לכנוס בתוך שלו ולעשות מחיצה בתוך שלו בהוצא ודפנא כיון שמסלק היזק ראי' מחבירו דיו וכו' וי"מ שאפי' אם רוצה לכנוס לתוך שלו ולגדור בהוצא ודפנא חבירו מעכב עליו לפי שאומר לו אינה מחיצה של קיימא ואצטרך לצעוק עליך תמיד כשתפול המחיצה לסלק מעלי היזק ראייתך ונראה כפירושא קמא שלא נתנו חכמים גבול וקצבה למי שיש לו לסלק היזקו מחבירו שיעשה דבר קיים לדורי דורות אלא מספיק מה שמסלק היזקו ממנו לפי שעה ואם אחר זמן יזיקנו יש שופטים בארץ דאי לא תימא הכי מחיצת הכרם אם תפרוץ תיאסר תבואת חבירו ויצטרך בעל הכרם לבנות גזית אלא ודאי לא נתנו חכמים גבול לבנין אלא במקום שיציאת הבנין על שניהן שיכול האחד לומר אי אפשר לעשות מעותי אנפרות ולהוציא הוצאות בכל יום עכ"ד.

ובפשטות הביאור בהפלוגתא שהביא הרא"ש הוא במה שיש להסתפיק מהו החיוב כותל שהחיובו עליו חז"ל לבנות אם לא החיובו לבנות אלא כותל שמסלקת ההיזק ראי' ולא יותר וכמו בכל ההיזקות שאינו צריך לעשות אלא מה שצריך שיסתלק ההיזק כיון דהטעם שתיקנו לבנות כותל הוא שעי"ז יסתלק ההיזק ראי' או דכאן כיון שהחיוב בניית הכותל הוא משום תקנת חז"ל תקנו גם שחייבין לבנותו טוב וחזק ולא די במה שנסתלקת בה ההיזק והי"מ הראשון סובר דלא חייבו חז"ל לבנות אלא כותל שמסלקת ההיזק ראי' ולהכי אם כונס אחד לתוך שלו יכול לעשות כותל אפילו מהוצא ודפנא ואפי' מדבר גרוע מאוד שאינו עומד אלא כמה ימים כיון שנסתלקת על ידי זה ההיזק ראי' אלא כששנים בונים הכותל

חז"ל בחלוקה ובמחיצה רק באופן שלא יפסיד אחד את חבריו בחלוקה שביניהם אבל אם קנו כל אחד חצי חצר לעצמו ודאי דאין חבריו יכול לעכב כשמסלק ממנו היזק ראי' בכה"ג עכ"ל.

ומה שתירץ הנתיבות המשפט שבשיש בו דין חלוקה לא חייבו חז"ל בחלוקה ובמחיצה רק באופן שלא יפסיד אחד את חבריו בחלוקה שביניהם ומש"ה בשותפין אין חיוב חלוקה ומחיצה אלא אם יעשה הכולל באמצע דבלאו הכי יש הפסיד של סמוכת קורות זה צריך ביאור דמה הפסיד בא מחלוקה הוזה שביניהם והלא החלוקה אינו מתחייב שום כותל שיהא להשני היזק מכניסת הראשון לתוך שלו אלא מה שאח"כ הם שכנים ומזיקים זו את זו בהיזק ראי' זה מתחייב כותל (דהחייב חז"ל של כותל הוא משום היזק ראי') וא"כ אפי' אם לא יתחייבו חז"ל שבנותי הכולל יהא דוקא באמצע ויוכל אחד לכנס לתוך שלו ולבנות שם הכולל ועכשיו אם ירצה האחד לסמוך קורותיו יצריך לבנות כותל שלם בתוך שלו וזה הוה הפסיד אפ"ה אין ההפסד הזה בא מהחלוקה דמשום החלוקה אין שום חיוב כותל (ובמקום שאין חיוב כותל אין שום הפסיד שיצטרך לבנות כותל שלם בתוך שלו לקורותיו וכמו בבקעה סתם שאין בו חיוב כותל וכשיש בו דין חלוקה יכול לכוף חבריו לעשות חלוקה ואינו חייב לעשות כותל באמצע שיוכל חבריו למוסמך קורותיו עליו מדאין חיוב בניית כותל) ומה שאחר החלוקה מזיקין זה את זה בהיזק ראי' שזה מחייב הכולל בזה יהיו נחשבים ככל שכנים שלא היו שותפין מקודם כיון דבעצם החלוקה אין מה שיתחייב כותל שבשביל זה יצריכו להיות באמצע שלא יהי' לו הפסיד של סמוכת קורות מהחלוקה ואם לא יעשה הכולל באמצע יהא פטור מהחייב חלוקה

כמו במקום שמכסה עיניו ואם הוצריכו חז"ל שיתלק ההיזק ראי' באופן מעולה כדי שיהא סילוק מעולה ולהכי תקנו חז"ל שחייבים לעשות כותל יצריכו גם שהכותל יהא כותל חזק שדוקא על ידי זה יהי' סילוק מעולה.

(ח) והנמוקי יוסף הביא הי"מ השני והוסיף עליו בשם הרא"ה וז"ל והרא"ה ז"ל מוסיף בה דברים דאפילו בא לכנס בתוך שלו ולבנות גויל או גזית חבריו מעכב עליו משום דאמר לי' אם אינה עושה כן לא יהא לי רשות לסמוך עליו ואפי' א"ל אנא יהבינא לך רשות למסמך מצי א"ל אי במכר לא בעינא השתא למיזבן ואי במתנה לא נחא לי דכתיב ושונא מתנות יחי' עכ"ל ודברי הרא"ה צריך ביאור דאף אם אמרינן שהחייבו חז"ל לבנות הכולל כותל חזק כל זה היא משום שהסילוק היזק ראי' יהי' באופן מעולה וא"כ האריך יכול שכנו לעכבו מלבנות כותל חזק בתוך שלו הא על ידי זה יהא סילוק היזק מעולה דיש כותל וגם חזק הוא ומהו טענת השני שאינו יכול למסמוך עליו קורותיו הא למה יהא חייב בכותל שיוכל השני לסמוך עליו והא לא יהא חייב לבנות אלא כותל שמסלקת ההיזק ראי' באופן מעולה וזה עשה בעשיית כותל חזק והאריך יכול חבריו לעכבו מלעשות כן בטענה שעכשיו אינו יכול למסמוך קורותיו ושוב מצאתי שקושיא זה כבר הוקשה הט"ז בסימן קנ"ז סעיף ד' ונשאר בצ"ע ובנתיבות המשפט שם בס"ק ג' תירץ וז"ל ויש לישב קצת דלא מיבעיא באין בו דין חלוקה ונתרצו בחלוקה ודאי דיכול לומר לא נתרציתי בחלוקה רק אדעתא דמנהגא בכדי שיהי' לי כותל לסמוך קורות ואם אתה תבנה בתוך שלך שוב א"א לעשות כותל אחר לעצמי שיתמעט בחלקו כדי כותל שלם ואפי' ביש בו דין חלוקה אפ"ל דלא חייבו



אפשרות להסתכל לחצר חבירו והדין כותל היא לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' ואפשר דטעמו היא משום דכיון דכמעט אינו מצי שלא להסתכל בשעה שמשתמש בחצירו לכן אע"ג דאינו יכול לומר בהכרח שיסתכל אפ"ה כיון דרוב פעמים שאפשר להסתכל יש הסתכלות וחבירו נזקת תקנו חז"ל שיתקן החצר בדבר שעם זה לא יוכל עוד להסתכל וזהו כותל.

ולפ"ז מובן י"מ הראשון של הרא"ש דלא החיובו חז"ל לעשות אלא שלא יהא שייך שיהא לחבירו היזק דראי' מחצר זה ויסתלק האפשרות של היזק ראי' מחצר זה לזה וא"כ כותל שמסלקת ההיזק ראי' א"צ להיות כותל חזק דהא אפי' כשיש כותל גרוע כבר אינו שייך שיהי' עוד היזק ראי' לשכינו ולהכי מובן למה תיקנו לעשות כותל אבל לא החיובו שכותל זה צריך להיות חזק אלא אפי' בכותל גרוע סגי דמה שהחיובו לבנות כותל היא משום שרצו שיסתלק האפשרות להזיק חבירו בראי' לכן מובן למה לא החיובו שכותל זה יהא כותל מעולה וחזקה ומה שיפול היום ומחר ואיצטריך לצעוק כשתפול אינו טענה דלא אמרו חז"ל אלא לעשות דבר שיסתלק על ידה האפשרות להזיק בראי' וזה נעשה אפי' בכותל שאינו קיים לזמן מרובה.

וי"מ השני של הרא"ש סובר דאה"נ לא החיובו חז"ל לבנות כותל כדי שיהא סילוק היזק מעולה ואה"נ טעמו הוא שעל ידי זה יתקנו החצר מהאפשרות של היזק ראי' שיכול לעשות בלא הכותל אלא סובר דאע"ג דכשבונים כותל גרוע כבר סילוק האפשרות להזיק את חבירו בראי' אף על פי כן עשיית כותל גרוע עדיין אינו נקרא שיתקן החצר מהאפשרות להזיק את חבירו בראי' דתיקן אינו אלא אם עשה אותו הדבר באופן מעולה שיכול להתקיים ועשיית כותל

[ולומר שלא חייבו חז"ל לעשות חלוקה אלא אם יעשה תיקן על ההיזק שבא לאחר מכך באופן הישר ביותר זהו קצת דוחק].

וכן קשה על מה שכתב תוס' בריש בבא בתרא דהטעם דנשנית מסכת ב"ב אחר ב"מ היא משום דבסוף ב"מ קעסקינן בענין שותפין לכן נשנית אחר זה מסכת ב"ב דמתחיל בהשותפין שרצו לעשות מחיצה וכו' ע"ש וקשה דהא מתני' דריש ב"ב לא קמייירי בדיני שותפין אלא בדיני שכנים ששכנים המזיקים זה את זה בהיזק ראי' דצריכין לבנות כותל ביניהם וקצת דוחק היא לומר דאע"ג דהיא מדיני שכנים כיון דמתני' קתני אותו בלשון השותפין שרצו לעשות מחיצה וכו' לכן נשנית אחר בב"מ דקמייירי בדיני שותפין ואדרבה זה גופא קשה דלמה כתבו התנא בלשון שותפין ולא בלשון שכנים ודוחק לומר דכיון דרצה התנא לאשמענין דין זה החיוב כותל משום היזק ראי' ולא מצא שום מקום לכתבו לכן כתבו בלשון שותפין וכתבו אחר סוף ב"מ דקמייירי בדיני שותפין.

ט) ואשר על כן נראה לומר דהטעם למה החיובו חז"ל לבנות כותל ולא די במה שאומר שלא יסתכל או שישום סדין על עיניו שלא לראות היא דאה"נ על ידי סתימת עינים וסדין יכול לסלק ההיזק אבל על ידי זה עדיין שייך שיהא היזק ראי' מחצר זה לשל שכנו אם יעבור על האיסור הסתכלות ויסתכל ועדיין אינו חצר מתקנת מהיזק ראי' אבל במקום שיש כותל אז אין שייך עוד שיהא היזק ראי' מחצר זה לשל שכנו כיון דכשיש כאן כותל אז אין שייך עוד להסתכל מחצר זה לזה ולהכי אפשר לומר דמה שרצו חז"ל דוקא שיהא כותל אינו משום שרצו לסלק ההיזק ראי' באופן מעולה וכנ"ל אלא רצו שיתקנו את חצרותם שלא יהי' שייך עוד להזיק בהיזק ראי' ולא יהא עוד

גרוע אינו אופן מעולה ובר קיימא של סילוק האפשרות להזיק את חבריו בראי' דהלא היום ומחר יפול הכותל וי"מ השני של הרא"ש סובר דתקנו חז"ל דצריך לתקן החצר מהאפשרות להזיק את חבריו בראי' במה שנקרא תיקן ומשום הכי לא די במה שמסלק האפשרות להזיק את חבריו בראי' ולהכי מצריך הי"מ השני של הרא"ש כותל מעולה וחזק אפי' כשכונס בתוך שלו דדוקא עי"ז נמצא דהחצר היא נסתקנת מהאפשרות ליהזק בראי'.

אבל באמת מה שכתבנו בהצד השני של הרא"ש צריך ביאור דלמה החיובו חז"ל שהסילוק אפשרות של הזיק ראי' צריך להיות דוקא בתיקן החצר מהאפשרות להזיק חבריו בראי' והא בשאר סילוקי היזקות שצריך לסלק ההזיק אין חיוב תיקן בחצר אלא צריך לעשות דבר שיסתלק ההזיק אבל אין חיוב שדבר זה יהא באופן תקנה דהיינו באופן מעולה ושיוכל להתקיים ובמחיצת הכרם דכשנפרצת אוסרת תבואת חבריו והמחיצה מסלקת ההזיק לא מציאנו בשום דוכתא שהוצרך תנא או אמורא שבעל הכרם צריך לבנות המחיצה בגויל וגזית וא"כ צריך להבין למה כאן כשהחיובו לסלק האפשרות להזיק את חבריו הצריכו שיהא בתיקן מהאפשרות להזיק את חבריו (וכעין זה הוקשה הרא"ש על הי"מ השני ע"ש ודו"ק) ואפשר לישבו קצת דכאן כיון דהדין כותל הוא תקנת חז"ל תיקנו אותו שיהי' בדרך תיקן דכך הוא יותר טוב אבל בכל סילוקי היזקות דאין שום תקנת חז"ל לא עשו חז"ל תקנה חדשה שהסלוקי היזקות יהא בדרך תיקן והבן ואכמ"ל.

(י) אלא על זה דאמרינן דהדין כותל היא לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' קשה דלמה יהא זכות לאחד לתבוע שכנו לתקן החצר ואשר על כן צריכין לומר דהחיוב

כותל משום הזיק ראי' היא מדיני שותפין ומחיובי שותפין שחולקים דכמו שמשום החלוקה יכול אחד לתבוע מחבירו שיהא החצר מתוקן מכל הדברים יכול גם לתבוע שהחצר יהא מתוקן מהאפשרות דהזיק ראי' וכששותפין חולקים החצר משום החלוקה יכול אחד לתבוע מחבירו לבנות כותל ביניהם (והתביעה היא כותל עולמית כדי שלעולם יהא החצר מתוקן מהזיק ראי' ולכן אם יפול הכותל אפילו בכותל חזק יצטרך לחזור ולבנות הכותל משום מה שנתחייב לבנות כותל עולמית בשעת החלוקה) וגם מה שיכול אחד לתבוע מחבירו להשתתף בכותל אפילו שנים רבים אחר החלוקה הוא משום מה שנתחייב בו בשעת החלוקה ונמצא מזה דהחיוב כותל אינו אלא חיוב על שותפין משום החלוקה שהחלוקה מחייב לבנות כותל כדי לתקן החצר מהאפשרות להזיק בראי' וכן משמע ממש"כ הגמ' בדף ב' ע"ב להוכיח דהזיק ראי' שמי' הזיק וזה לשון הגמ' ת"ש אין חולקין את החצר עד שיהא בה ד' אמות לזה וד' אמות לזה הא יש בה כדי לזה וכדי לזה חולקין מאי לאו בכותל לא במסיפס בעלמא ע"כ וחזינן מזה דדין כותל היא מדיני החלוקה ואע"ג דהיא כדי לסלק ההזיק ראי' וכמש"כ רבינו גרשום אפ"ה היא מדיני חלוקה שבמתני' דאין חולקין ובפרט לפי מה שמפרש הרמב"ן בלשון שני דפירוש דמתני' אין חולקין היא אין חולקין בכותל רק במסיפס עש"ה ודו"ק.

וכן חזינן ביד רמ"ה בדף י"א בסוף סי' קל"ו דכתב דהיכא דבעי כותל הוה בניית הכותל גמר החלוקה ע"ש וחזינן מזה דהחיוב כותל היא משום החלוקה דאם היא רק משום ההזיק ראי' דאחר החלוקה למה אמרינן שהחלוקה נגמרת רק עם הכותל וגם חזינן דהדין כותל אינו משום שעצם החלוקה צריך להיות בכותל וכמו הדין

(י) אלא על זה דאמרינן דהדין כותל היא לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' קשה דלמה יהא זכות לאחד לתבוע שכנו לתקן החצר ואשר על כן צריכין לומר דהחיוב

מסיפס (למ"ד ה"ר ל"ש היזק) אלא היא איזה דין מצד עצמו אלא הדין נובע מהחלוקה דביד רמ"ה בריש ב"ב כתב דאף בבכור ופשוט בונין את הכותל באמצע והבכור א"צ ליתן שני שלישים כמו בבית שער ועל זה מקשה היד רמ"ה וז"ל וכי תימא אם כן נמצא בכור נוטל במדת הקרקע יותר מפי שנים דפשוט וכו' ע"כ וביאור הקושיא היא דכיון דהדין כותל היא מדינים של החלוקה א"כ נמצא דבהחלוקה הניתנת לבכור יותר מפי שנים וכגון בחצר שיש שלשים אמה דהבכור נוטל עשרים אמות חסר שלשה טפחים מקום הכותל והפשוט נוטל עשר אמות חסר שלשה טפחים מקום הכותל ועשרים אמות חסר ג"ט היא יותר מפי שנים של עשר אמות חסר ג"ט ועל זה תירץ היד רמ"ה וז"ל כיון דמעיקר חלוקה דמשתמודע ל"י כל חד מינייהו לחולק' פי שנים בלחוד הוא דקא שקיל כי יהבי כהדדי בין במקום הכותל בין בבנין לאו אנפא דשייך בעיקר חלוקה היא אלא כל חד מינייהו כפורע חובתו דמי ומסתמא דמחייבי בה כהדדי הוא דקא יהבי ומעיקרא כל חד מינייהו מאי דחזי ל"י קא שקיל ותו לא מידי עכ"ד וביאור התי' היא דאע"ג דהדין כותל נובעת מהחלוקה והיא משום החלוקה אבל אינו חלק מעיקר החלוקה ואינו דין דחלוקה נעשית בכותל אלא היא דין צדדי הנובעת מהחלוקה לבנות כותל ולכן החלוקה היא על הכל ואף על מקום הכותל ופשיר הבכור נוטל רק פי שנים אלא דמחלוקה זה נובעת דין צדדי לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' והיינו שיש חלוקה ובהחלוקה יש דין שאחר חלוקת החצר דהיא העיקר החלוקה יעשה כותל לתקן החצר מההיזק שנעשית משום חלוקת החצר וכשעשה הכותל נגמר החלוקה.

ונראה להביא ראי' לזה דהחלוקה מחייבת כותל דבמתני' תנן השותפין שרצו לעשות מחיצה בונין את הכותל באמצע ובגמ' מקשה בזה הלשון ואי היזק ראי' שמי' היזק מאי איריא רצו אפי' לא רצו נמי א"ר אסי א"ר יוחנן משנתנו כשאין בה דין חלוקה והיא דרצו מאי קמ"ל בשאין בה דין חלוקה כי רצו פליגי תנינא אימתי בזמן שאין שניהם רוצים אבל בזמן ששניהם רוצים אפי' פחות מכאן חולקין אי מהתם הוה אמינא אפי' בפחות מכאן במסיפס בעלמא קמ"ל הכא כותל ע"כ ונמצא מזה דהיא יותר חידוש דיש חיוב כותל אחר חלוקה דאין בו דין חלוקה מאחר חלוקה דיש בו דין חלוקה והוה מצי למימר דהחידוש היא כמו שכתב תוס' בדף ב' ע"ב ד"ה וכיון דבאין בה דין חלוקה הוה ס"ד דמצי למימר כי איתרצי לך לחלוק ע"מ שלא לעשות גודא אבל ע"מ לעשות גודא לא איתרצי לך ע"ש והיא כעין תנאי בהרצו דהחלוקה דהרצו דהחלוקה היא ע"מ שההיזק ראי' שיבוא ע"י החלוקה לא יחייב כותל וכמו מי שמקדש אשה ע"מ שאין לך שאר כסות ועונה התנאי היא שמקדש ע"מ שהאישות שבא ע"י הקידושין לא יחייב שאר כסות ועונה וכמו כן בכותל משום היזק ראי' שייך תנאי בהחלוקה שמתוך זה בא ההיזק ראי' (ואפשר לחלק ולומר דבקידושין שאני דכשיש תנאי בהקידושין החלות אישות היא אישות שאינו מחייב שאר כסות ועונה) אבל מתוס' בדף ג' ע"א ד"ה מאי קא משמע לן חזינן דאין זה כוונת הגמ' דבתוס' מקשה על הגמ' וז"ל תימה הא קמ"ל דאפי' באין בה דין חלוקה דאיכא למימר ע"מ לעשות גודא לא איתרצאי ע"כ ואת"ל דזהו כוונת הגמ' א"כ אין זה תימה כלל דאדרבה זהו כוונת הגמ' (ועיין במהרש"א מה שמביא להג"י בתוס') וחזינן מתוס' דבלאו הכי הוה יותר חידוש דיש

מחייב הכותל כדי שהחצר יהא מתוקן מהיזק ראי' וגם מובן מש"כ הטור בריש הלכות שותפין בקרקע סימן קנ"ז וז"ל הלכתא היזק ראי' שמי' היזק לפיכך ב' שהן שותפין בחצר אם יש בו דין חלוקה יכול כל אחד מהם לכופ' את חבירו לחלוק ואפילו לעשות ביניהם מחיצה למנוע כל אחד מהביט בשל חבירו וכו' עכ"ל והקשה בפרישה דמה דהיזק ראי' שמי' היזק כבר מבואר בסימנים הקודמים בהל' נזקי שכנים ולמה חזרו כאן בהל' שותפין בקרקע ע"ש ועוד קשה למה המתין מלכתוב הדין כותל משום ההיזק ראי' עד השתא ולפי דברינו ניחא דכל הדין כותל כדי לסלק ההיזק ראי' אינו מדין חיוב סילוק היזק ראי' גרידא ומשום הדין נזקי שכנים דהיזק ראי' עדיין אין שום חיוב כותל והדין כותל היא רק מדין שותפין החולקין שהחלוקה מיחייבת כותל ולכן בהל' נזקי שכנים אע"ג דכתב הדין איסור היזק ראי' אפ"ה שפיר לא כתב הדין כותל דמשום הדין איסור היזק ראי' ולסלק ההיזק ראי' עדיין אין דין כותל ורק אח"כ בהל' שותפין בקרקע כתב דמשום דהיזק ראי' שמי' היזק לכן בשותפין שחולקין החלוקה מיחייב כל אחד לבנות כותל לתקן חצר חבירו מהיזק ראי'.

ואחר כל זה מובן הא"ך יכול השני לפטור את עצמו מלבנות הכותל בהבאת עדים שמחלו הראשון על החיוב בנוית הכותל ולא אמרינן שעכשיו יהא חיוב חדשה ממה שיש כאן איסור היזק ראי' וכל זמן שיש איסור היזק ראי' יהא חיוב חז"ל חדשה לבנות כותל דהלא החיוב כותל אינו חיוב חז"ל משום סילוק היזק ראי' אלא הוא חיוב תיקן לתקן החצר מהאפשרות דהיזק ראי' וא"כ החיוב כותל אינו מדיני שכנים המזיקים זה את זה דכל זמן שמזיקים זה את זה חייבין לבנות כותל ביניהם אלא היא

חיוב כותל אחר חלוקה דאין בו דין חלוקה מאחר חלוקה דיש בו דין חלוקה ומאי שנא זה מזה והא דהיזק ראי' שוה בשניהם ונראה להוכיח מזה דהחיוב כותל נתחייב מהחלוקה ובזה אפשר להבין למה יש יותר חידוש לחייב כותל אחר חלוקה דאין בו דין חלוקה דמכיון דהחלוקה מחייבת הכותל א"כ ס"ד דרך חלוקה של יש בו דין חלוקה מחייבת כותל אבל חלוקה של אין בו דין חלוקה אינו מחייבת כותל דחלוקה זה קלוש מדהיא חלוקה של אין בו כדי חלוקה.

יא) ולפ"ז שפיר מובן דברי הנתיבות המשפט שהסביר את דברי הרא"ה שיכול לעכב חבירו מלבנות כותל חזק בתוך שלו דלא חייבו חז"ל בחלוקה ובמחיצה רק באופן שלא יפסיד אחד את חבירו בהחלוקה שביניהם ומש"ה בשותפין אין חיוב חלוקה ומחיצה אלא אם יעשה הכותל באמצע דבלאו הכי יש הפסיד של סמוכת קורות ושפיר בא ההפסיד מהחלוקה מדהחיוב כותל בא מהחלוקה וההפסיד בא מהחיוב כותל אם הכותל לא יהא בנוי באמצע וגם מובן מש"כ תוס' בריש ב"ב דהטעם דנשנית מסכת ב"ב אחר ב"מ היא משום דבסוף ב"מ קעסקינן בענין שותפין לכן נשנית אחר זה מסכת ב"ב דמתחיל בהשותפין שרצו לעשות מחיצה וכו' ע"ש דמתני' דריש ב"ב שפיר קמייירי בדיני שותפין דכל החיוב כותל משום היזק ראי' היא מדיני שותפין שחלוקו שהחלוקה מיחייב לבנות כותל כדי לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' ולפ"ז ג"כ מובן למה נקט מתני' לשון השותפין שרצו לעשות חלוקה חייבין לבנות כותל באמצע שלא יזיקו זה את זה בהיזק ראי' ולא כתב פשוט שכנים הסמוכים זה לזה חייבין לבנות כותל באמצע שלא יזיקו זה את זה בהיזק ראי' דכל הדין כותל משום היזק ראי' היא מדיני שותפין שחלוקו שהחלוקה

למה שאמרו ונתבאר בפכ"א מהלכות מכירה שהמוכר חצי שדה לוקח מקבל עליו מקום הגדר חריץ ובן חריץ וכו' עכ"ד וביאור הדברים היא דבמשנה ובגמ' בסוף פרק בית כור יש דין דהאומר לחבירו חצי שדה אני מוכר לך מקבל עליו הלוקח לעשות בחלקו מקום הגדר וכן פסק הרמב"ם בהל' מכירה ע"ש ודין זה אינו מדין סילוקי היזקות דלא יחפור דעל המזיק להרחיק את עצמו ומשום הדין איסור מזיק דיש אקרקפתא דגברא דמזיק דא"כ מאי שנא שאר שכנים מלוקח אלא היא דין תיקון חצירות דהיא דין דעל הלוקח יש חיוב לתקן החצירות מהיזק החיות שיש בו שלא יוכל חיות לבוא שם ושיהא מתוקן מהיזק דחיות והכל היא משום תביעה מהמוכר על הלוקח לתקן חצירו והיא תביעה מצד החצר ולא מצד ההיזק ובזה שפיר חלוק שכנים מלוקח מדכל התביעה היא רק ממוכר על הלוקח ומשום האומדנא של הדעת של המוכר בשעת המכירה ועל זה בא המגיד משנה ומוסיף דהדעת של המוכר אינו רק דעת שהלוקח יתקן החצר מההיזק של החיות אלא דעת המוכר היא שהלוקח יסלק לו כל נזק הבא מחמתו ולפ"ז כתב המגיד משנה דהיא הדין בנזק דהיזק ראי' מלבד הדין סילוק היזק מצד ההיזק דיש על הלוקח כמו כל שכנים דיש דין על המזיק להרחיק את עצמו שלא יזיק שכנו יש עוד דין נוסף בלוקח שיש עליו שיעבוד להמוכר לתקן חצרו שלא יוכל היזק ראי' להיזק החצר ודין זה היא מצד החצר של המוכר שהלוקח משעבוד לתקן החצר וכתב המגיד משנה דזהו הביאור בפסק הרמב"ם דאע"ג דבהל' ט"ז פסק הרמב"ם דאין חיוב כותל של ד' אמות בגינה משום דין סילוק היזק ראי' אפ"ה ממשך הרמב"ם בהל' י"ז דבמוכר ולוקח שפיר יש דין כותל בגינה ומשום הדין שיש על הלוקח לתקן חצר המוכר

מדיני שותפין שחלוקן שהחלוקה מיחייב לתקן החצר שהחצר היא מתוקן מהיזק ראי' ולכן אם אחד מחל לחבירו מלהשתתף בכותל אין עליו עוד מה לחייבו כותל דמהחייב כותל של החלוקה כבר מחל לו ומה יחזור ויתחייב עליו לבנות כותל ולמה יחזור ויחייבו חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' וא"כ שפיר דברי הרא"ש שבמקום שיש ראי' שמחלו על החיוב בנויית הכותל אין לחייבו עוד לבנות עכשיו כותל כיון דהחיוב כותל אינו חיוב סילוק היזק אלא חיוב חז"ל וגם החיוב חז"ל אינו משום סילוק היזק אלא משום תיקן החצר וחיוב משום תיקן החצר אינו שייך להתחייב אלא בשעת החלוקה ומהחייב שבא בשעת החלוקה כבר מחלו.

(ב) אך קשה על מה דאמרנן דהדין כותל היא לתקן החצר מהאפשרות להיזקו בראי' דשפיר נכון לחייב שותפין החולקים לתקן החצירות מהאפשרות להיזק החצר בראי' אבל קשה דע"י בנויית כותל בין אחד לחבירו החצר עדיין אינו מתוקן מהיזק ראי' דהחצר עדיין פרוץ היא מצדדים אחרים ויכול להיזק חצר זה בהיזק ראי' ע"י שיסתכל מצדדים האחרים ואם אין יכולין לחייבו להשתתף עם חבירו לכל ד' רוחות לא יחייבו אותו להשתתף כלל דמה מועלת מה שמחייבין אותו להשתתף באותו צד והאיך יכולין לחייב אחד להשתתף בכותל בינו לבין חבירו לתקן החצר מהאפשרות להיזקו בראי' אם לא יהי' נעשית מתוקן על ידי זה וברמב"ם בפ"ב דשכנים הי"ז כתב וז"ל המוכר גינה לחבירו סתם והיתה מעורבת עם גנות אחרות כופין את הלוקח לבנות את הכותל ביניהם וכו' עכ"ד ובמגיד משנה כתב לבאר הרמב"ם וז"ל שכל מי שמוכר לאחר דעתו שהקונה יסלק לו כל נזק הבא מחמתו כגון זה שגנותיו סתומות מכל צדדיהן אלא לצדי זו שמכר והרי זה דומה

אפ"ל דבעשוויית אותו כותל הוא עושה חלק מהתיקן ונקרא תיקן דהוה כמו אחד שמתחיל לבנות מצד אחד ומסיים מצד שני שכל מה שבונה היא חלק מהתיקן ואע"ג דלא נעשית מתוקן עד שנגמר הכל אמנם לפ"ז קשה דכל זה אינו אלא בחצר ובגינה אבל בבקעה כתב המאירי שאינו עומד להיסתם וכיון שאין מחייבין אותו להשתתף בכותלים של כל הרוחות אלא בכותל של אותו הרוח שהיא בינו לבין חבריו האין מועלת כותל זה לתקן החצר והא ע"י בנויית כותל בין אחד לחבריו החצר עדיין אינו מתוקן מהיזק ראי' דהחצר עדיין פרוץ היא מצדדים אחרים ויכול להיזק חצר זה בהיזק ראי' ע"י שיסתכל מצדדים האחרים ואם אין יכולין לחייבו להשתתף עם חבריו לכל ד' רוחות לא יחייבו אותו להשתתף כלל דמה מועלת מה שמחייבין אותו להשתתף באותו צד והאין יכולין לחייב אחד להשתתף בכותל בינו לבין חבריו לתקן החצר מהאפשרות להיזקו בראי' אם לא יהי' נעשית מתוקן על ידי זה והאין שייך חיוב כותל בבקעה.

(ג) ולישב זה יש להקדים דכל זה דאמרינן דהחיוב כותל אינו משום חיוב סילוק היזק אינו פשוט כל כך דהתניך במקום שאין שום מנהג לגדור שפיר אין לחייבו כותל משום חיוב סילוק היזק דאין צריכין כותל כדי שלא יהא היזק ראי' וכמו שביארנו לעיל באות ד' ובאות ו' אך במקום שנהגו לגדור יהא חיוב כותל משום חיוב סילוק היזק דהא בכל מקום אמרינן דאחד יכול לחייב חבריו לעשות לו הסילוק היזק דמנהג המדינה וכן היא בשותפים שיכול אחד לחייב חבריו לעשות תיקונים כמנהג המדינה וא"כ גם בסילוק היזק ראי' במקום שנהגו לסלק ההיזק ראי' ע"י כותל יהא חיוב על שכנים להשתתף בכותל משום חיוב

מהיזק ראי' כן נראה לי בביאור דברי המגיד משנה ועל זה נתקשה להרב המגיד דהתניך בכל מקום שיש חיוב כותל משום הדין איסור היזק וכדי שלא יזיק את חבריו א"כ ע"י מה שעושה הכותל שפיר נמצא דאינו מזיק חבריו אבל כאן דהחיוב כותל היא משום דין תיקון לתקן החצר שלא יוכל להיזקו בהיזק ראי' הא ע"י כותל בין הלוקח להמוכר החצר עדיין אינו מתוקן מהיזק ראי' דעדיין היא פרוץ מצדדים האחרים וכמו קושייתנו הנ"ל ועל זה תי' המגיד משנה וז"ל כגון זה שגנותיו סתומות מכל צדדיהן אלא לצדי זו שמכר עכ"ד דהיינו אה"נ חיוב כותל זה של תיקון החצר מהיזק ראי' היא רק כשהמוכר כבר סתום מצדדים האחרים ולכן כותל זה שהלוקח עושה שפיר מתקן חצר המוכר מהיזק ראי' והרמב"ם קמייירי דוקא כשהיא סתום מצדדים האחרים וחזינן מזה דהמגיד משנה ס"ל דלא שייך לחייב כותל משום תיקון החצר מהיזק ראי' אם ע"י כותל זה עדיין לא יהא מוקף מכל הצדדים דלא יתקן החצר ע"י זה וא"כ קשה על מה דאמרי' דהדין כותל דמתני' היא מדין תיקון החצר מהאפשרות להיזקו בראי' דדוחק לומר דכל דינא דמתני' היא רק אם כבר היא מוקף מצדדים אחרים וכמו שכתב המגיד משנה בהרמב"ם ולא מצאתי בשום ראשון או אחרון דכתבו דדינא דמתני' היא רק באופן זה.

ויש לומר ע"פ מש"כ המאירי בסוגיא דמקיף וניקף בד"ה הדרך השלישי דסתם חצר סתומה הוא לרה"ר ואע"פ שזו פרוץ לרה"ר עומד להיסתם הוא ע"ש ואפשר לומר שכל זה הוא גם בגינה וא"כ כשמשתתף אחד עם חבריו לבנות כותל ביניהם הוא עושה תיקן דכיון דהחצר עומד להיסתם וכשהיא החצר סתום יהא החצר מתוקן שלא יוכל להיזק עוד בהיזק ראי' א"כ

אפשר להזיקו בהיזק ראי' אמנם אע"ג שבבקעה אין חיוב לבנות כותל משום חיוב תיקן שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' וכנ"ל אפי"ה יש בה חיוב כותל משום חיוב סילוק היזק ושפיר שייך לחייב כותל בבקעה משום חיוב סילוק היזק.

יד) ואחר כל זה נראה לישב מה שהקשנו באות ד' מהו הנ"מ בין גינה וחצר לבקעה שבחצר וגינה יש חיוב כותל אפי' במקום סתם משא"כ בבקעה אין חיוב כותל אלא במקום שנהגו לגדור דבבקעה אין חיוב כותל אלא משום חיוב סילוק היזק ובעצם הדין חיוב כותל משום סילוק היזק ראי' כבר כתבנו לעיל באות ד' להקשות למה יש חיוב כותל לסלק ההיזק ראי' והא ההיזק ראי' אינו בא ממה שמשמש בהחצר בלא כותל דהיינו שעם הכותל אין שכנו נזקת ובלא הכותל יש לו היזק אלא אפי' כשמשמש בלא כותל צריך גם מעשה הסתכילות שיהא לשכינו היזק ראי' וההסתכלות ג"כ אינו בא בהכרח כשמשמש בחצרו בלא כותל וא"כ יכול לומר שישמש ולא יסתכל ויכול לומר שישום דבר על עיניו שלא יראה לחצר חבירו והאיך יכולין לחייבו לבנות כותל משום חיוב סילוק היזק ראי' ולכן כתבנו דמשום חיוב סילוק היזק אין שום חיוב כותל אלא כמו דאמרינן בכל מקום דאחד יכול לחייב חבירו לעשות לו הסילוק היזק דמנהג המדינה משום הכי גם בסילוק היזק ראי' במקום שנהגו לסלק ההיזק ראי' ע"י כותל דהיינו במקום שנהגו לגדור שפיר יש חיוב על שכנים להשתתף בכותל משום חיוב סילוק היזק ראי' דזהו הסילוק היזק ראי' דמנהג המדינה ולכן בבקעה שכל החיוב כותל אינו אלא משום סילוק היזק ראי' אין חיוב כותל אלא במקום שנהגו לגדור משא"כ בחצר וגינה שיש גם חיוב כותל משום חיוב תיקן שלא יהא אפשר להזיקו

סילוק היזק ראי' דזהו הסילוק היזק ראי' דמנהג המדינה וא"כ סר כל מה שכתבנו לעיל לישב דברי הרא"ש דבמקום שיש ראי' שמחלו על החיוב בנויית הכותל אין לחייבו עוד לבנות עכשיו כותל כיון דהחיוב כותל אינו חיוב סילוק היזק אלא חיוב חז"ל וגם החיוב חז"ל אינו משום סילוק היזק אלא משום תיקן החצר וחיוב משום תיקן החצר אינו שייך להתחייב אלא מהחלוקה ומהחיוב שבא מהחלוקה כבר מחלו.

ואפשר לומר דאה"נ במקום שנהגו לגדור צריך לגדור משום שני חיובים משום החיוב תיקן שחייבו חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזק בראי' וגם משום החיוב סילוק היזק כמנהג המדינה והרא"ש שכתב דבמקום שיש ראי' שמחלו על החיוב בנויית הכותל אין לחייבו עוד לבנות עכשיו כותל לא קמייירי אלא במקום סתם ובמקום שנהגו שלא לגדור דכל החיוב כותל אינו אלא משום חיוב חז"ל לתקן החצר ולכן אם מחלו על החיוב בנויית הכותל אינו חייב לבנות עוד כותל אבל אה"נ במקום שנהגו לגדור שפיר יכול לחזור ממחילתו כיון דהחיוב כותל היא גם משום סילוק היזק ואף אם לא הי' יכול לחזור ממחילתו הוה חיוב חדשה לבנות כותל כל זמן שמזיקו בראי' וכמו שביארנו לעיל באות ה' ע"ש והרא"ש לא קמייירי אלא בציור דמתני' דקמייירי במקום סתם (ולקמן באות ט"ו הארכנו בזה עש"ה).

ועל פי זה נראה לומר דאה"נ בבקעה אין חיוב לבנות כותל משום חיוב תיקן שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' כיון דאף כשבונה כותל בינו לבין חבירו לא נעשית הבקעה מתוקן מהיזק ראי' והחיוב כותל משום חיוב תיקן לתקן החצר מהיזק ראי' אינו אלא אם יתוקן החצר על ידי זה ולפ"ז נמצא דבקעה אינו כחצר וגינה שיש בהם חיוב כותל משום חיוב תיקן שלא יהא

יהא אפשר להזיקו בראי' וא"כ רק מגינה אפ"ל כ"ש לחצר מדבגינה דנפיש הזיקא אין בו חיוב כותל ואע"ג דבגינה יש חיוב כותל גם משום דין תיקן ואפ"ה במקום שנהגו שלא לגדור אין חיוב כותל א"כ מכ"ש דגם בחצר אין חיוב כותל במקום שנהגו שלא לגדור אבל ממה דבבקעה דנפיש הזיקא מחצר אי אפ"ל כ"ש דכמו שאין חיוב כותל בבקעה סתם מכ"ש דאין חיוב כותל בחצר סתם דמה דאין חיוב כותל בבקעה סתם היא משום דלא שייך לחייב בבקעה כותל משום דין תיקן ואה"נ משום דין סילוק היזק החיוב כותל היא רק במקום שנהגו לגדור אבל בחצר שיש בו חיוב כותל אף משום דין תיקן שפיר שייך חיוב כותל אף בחצר סתם ומיושב היטב מה שהקשנו באות ד'.

טו) ונמצא מזה נ"מ גדולה בין החיוב כותל בבקעה להחיוב כותל דחצר וגינה דברמב"ן כתב דטעם הדין דתני במתני' מקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסים לבנים בונין הכל כמנהג המדינה היא וז"ל ואע"ג דהאי כותל דקתני מתני' לא עבדינן ל' אלא משום היזק ראי' כדאסיקנא בגמרא ובהוצא סגי לה אפי' הכי כופין זה את זה לבנות כותל בנין שמא יפול והלה אינו רוצה לבנות ונמצא צריך להתעצם עמו בב"ד וכו' עכ"ד וכן כתבו גם הרשב"א והנמוקי' וקשה על זה כעין מה שהקשה בחידושי ר' ארי' לייב סימן צ"ו דמכיון דמשום העיקר דין איסור מזיק דהיזק ראי' סגי הוצא ודפנא שלא יהא היזק ראי' האריך שייך לחייבו יותר מזה שיבנה מגויל וגזית וכמנהג המדינה כדי שלא יצריך חבירו להתעצם עמו בב"ד והא אם כל החיוב כותל אינו אלא משום האיסור מזיק ולאמצעי שלא יזיק א"כ הא סגי כל מה שמסלק ההיזק וכיון דאף בהוצא נסתלקת ההיזק א"כ יתקיים בזה החיוב כותל והאריך

בהיזק ראי' הוה החיוב כותל אף במקום סתם דבכל מקום שייך חיוב כותל זה וכן"ל. ולפ"ז יש לישב גם מה שהקשנו על מה שכתב הרא"ש בב"ב סימן ר' בא"ד לגבי חיוב כותל בחצר במקום שנהגו שלא לגדור וז"ל יש מפרשים דה"ה בחצר במקום שנהגו שלא לגדור אין מחייבין אותו דהא חזינן לעיל דנפיש הזיקא דראי' בגינה טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית ל' היזק ראי' בחצר בגינה מודה וא"כ מתני' (שמחייב כותל בחצר) איירי בעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע ע"כ ולפי מש"כ הרא"ש דבגינה נפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר כיון דאף ללישנא דמחיצה גודא דלית ל' היזק ראי' בחצר בגינה מודה דיש היזק ראי' א"כ אף בבקעה נפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר דללישנא דמחיצה גודא דלית ל' היזק ראי' בחצר בבקעה מודה דיש היזק ראי' וכמו בגינה וא"כ כמו דאמרין במקום שנהגו שלא לגדור דאין חיוב כותל בחצר כ"ש מגינה דנפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר ואין בו חיוב כותל במקום שנהגו שלא לגדור א"כ אף במקום סתם שאין בו שום מנהג לא יהא חיוב כותל בחצר כ"ש מבקעה דנפיש הזיקא דראי' טפי מבחצר ואין בו חיוב כותל במקום סתם וא"כ האריך כתב הרא"ש דבעיר חדשה שאין לה מנהג ידוע והוה מקום סתם יש חיוב כותל בחצר ודוקא במקום שנהגו שלא לגדור אין חיוב כותל בחצר ולפי מה דאמרין דבבקעה כל החיוב כותל אינו אלא משום סילוק היזק ראי' ולכן כל החיוב היא רק במקום שנהגו לגדור ומשום סילוק היזק דמנהג המדינה נחא דאה"נ בבקעה נפיש הזיקא מבחצר ואפ"ה אי אפ"ל דממה דבבקעה סתם אין חיוב כותל א"כ מכ"ש דאין חיוב כותל בחצר סתם דבחצר מלבד הדין כותל משום סילוק היזק ראי' יש חיוב כותל גם משום דין תיקן לתקן החצר שלא



דין כותל זה.

ולפ"ז מובן למה מתני' קמיירי במקום סתם ולא במקום שנהגו לגדור דבמקום שנהגו לגדור אף בלא דין זה יש חיוב כותל משום דין סילוק היזק וכנ"ל אבל במקום סתם אי לאו דין חיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' לא הי' חייב לבנות כותל ולכן קמיירי מתני' במקום סתם לאשמעין דאף שם חייבין לבנות כותל ומשום הדין חיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' ומובן ג"כ למה לא כתב מתני' דבבקעה במקום שנהגו לגדור יש חיוב כותל אלא דבבקעה סתם אין חיוב כותל דהחיוב כותל דבקעה במקום שנהגו לגדור היא רק משום הדין חיוב סילוק היזק ואין מקומו במשנתנו דקמיירי בדין חיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' ואין דין זה בבקעה ולא תנא התנא אלא חיוב כותל משום חיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' והחיוב היא כותל כמנהג המדינה ואף במקום סתם ועל דין כותל זה קאי הרא"ש ובסימן ב' כתב דמהני עליו מחילה מכיון דכל החיוב היא תביעת ממון משום החלוקה ובס' ה' מספקא לי' אם יש סברא של שלא יצריך להתעצם עמו בב"ד או אמרי' דיש שופטים בארץ ובס' ו' כתב דאף משום דין כותל זה אין חיוב כותל בחצר במקום שנהגו שלא לגדור כ"ש מגינה דיש דין כותל זה ואפ"ה אין חיוב כותל בגינה במקום שנהגו שלא לגדור ואע"ג דנפיש הזיקא בגינה מבחצר.

וזהו מה שממשך במתני' השלישי בדף ה' דאף אם בנה האחר הכותל חייב לשלם חלקו ורק דיש חזקה שנתן ודין זה קשה האין שייך לחייבו לשלם אחר שכבר נבנה הכותל והא רק אם העיקר דין כותל חל עליו בחיוב ממון ושיעבוד נכסים בעבור הכותל אפשר לחייבו ולתבעו אח"כ ומשום שכבר נשתעבד ממנו לכותל ולכן אף אחר

יכול לחייבו יותר מזה לבנותו בגויל וגזית ומשום שלא יצריך להתעצם עמו בב"ד ומשום איזה חיוב היא וצריכין לומר דהחיוב כותל אינו רק חיוב משום האיסור מזיק אלא היא חיוב אף בלאו הכי ויש גם דבר אחרת שמחייבת כותל ומשום חיוב זה שייך לחייבו כותל של גויל וגזית וכמנהג המדינה ומשום סברא שלא יצריך חבירו להתעצם עמו בב"ד ודבר זה היא החיוב חז"ל שחייבו לתקן חצירו מהיזק ראי' ותיקן החצר מהיזק ראי' היא רק ע"י כותל חזק של גויל וגזית וכמנהג המדינה והטעם שצריכין כל כך ולא סגי בהוצא שיהא נחשב שתיקן החצר היא דבלאו הכי יצריך להתעצם עמו בב"ד בכל יום ולכן לא נחשב תיקן דהמנהג קובע מה נחשב תיקן ואם המנהג היא לבנות בגויל וגזית ויש מעליותא בזה במה שלא יצריך להתעצם עמו בב"ד המנהג קובע דרך בגויל וגזית נחשב תיקן (וע"ע לקמן באות י"ט מה שכתבנו בזה).

וא"כ כל הדין דמתני' דמקום שנהגו לבנות גויל גזית כפיסים לבנים בונים הכל כמנהג המדינה היא רק בחצר וגינה שיש חיוב כותל אף משום חיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' אבל בבקעה שכל החיוב כותל במקום שנהגו לגדור היא רק מדין חיוב סילוק היזק שלא יעבור על האיסור מזיק סגי בכל מה שמסלק ההיזק וכיון דאף בהוצא נסתלקת ההיזק ראי' סגי בכותל דהוצא אף במקום שנהגו גויל וגזית ומתני' בדף ב' קמיירי בדין חיוב כותל שחייבו חז"ל שבשותפין שחולקין החלוקה מיחייב כל אחד לבנות כותל וזהו מה דתני השותפין שרצו לעשות חלוקה בונים את הכותל באמצע וממשך מתני' דמשום דין זה מקום שנהגו לבנות גויל וכו' בונים הכל כמנהג המדינה ולא סגי בהוצא וע"ז ממשך מתני' וכן בגינה יש דין כותל זה אבל בבקעה אין

מארבע רוחותיו כלומר שלא יהא פרוץ לרה"ר ע"כ ואה"נ במקום שע"י כותל זה לא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' דע"י כותל זה יהא שמור מארבע רוחותיו ולא יהא פרוץ שפיר יהא חייב בדין כותל דחיוב חז"ל לתקן בקעת חבירו שלא יהא אפשר להזיק בהיזק ראי' ואף בבקעה יהא דין כותל ורק כאן עסקינן במקיף משלש רוחותיו דעדיין פרוץ היא מצד רביעי וכמבואר במשנה ומיושב מה שהקשנו באות א' למה כשהיא שמור מארבע רוחותיו שאני.

אך צריכין להבין למה אמרי' כל זה רק בבקעה ולא בחצר והא אף בחצר אם הקיפו רק מג' צדדים עדיין פרוץ היא מצד רביעי זה אינו קשה כמו שכתבנו באות י"ב ע"פ דברי המאירי דסתם חצר סתומה הוא לרה"ר ואע"פ שזו פרוץ לרה"ר עומד להיסתם הוא ע"ש וא"כ כשמשותף אחד עם חבירו לבנות כותל ביניהם הוא עושה תיקן דכיון דהחצר עומד להיסתם וכשיהא החצר סתום יהא החצר מתוקן שלא יוכל להזיק עוד בהיזק ראי' א"כ אפ"ל דבעשויות אותו כותל הוא עושה חלק מהתיקן ונקרא תיקן דהוה כמו אחד שמתחיל לבנות מצד אחד ומסיים מצד שני שכל מה שבונה היא חלק מהתיקן ואע"ג דלא נעשית מתוקן עד שנגמר הכל וזהו מה שממשך הבעה"מ וז"ל משא"כ בחצר שמיחייבין אותו בכל ענין לבנות כותל באמצע ואע"פ שפרוץ לרה"ר סתם חצר עשוי' היא לצניעות לבנות לה כותלים מארבע רוחות' עכ"ד.

אלא דעדיין קשה על כל זה דבגמ' דף ד' ע"א מבואר דיש חיוב כותל בבקעה במקום שנהגו שלא לגדור ובאות י"ג ביארנו דהיא משום דין סילוק היזק דמנהג המדינה ע"ש וא"כ האיך אפ"ל דאין חיוב כותל בבקעה ובמקיף את חבירו אין הניקף מחיוב לשלם וקמ"ל מתני' דאין מיחייבין אותו לגדור

שנבנית מחיוב לשלם דע"י מה שממונו משעבוד להכותל נחשב מה שבנה חבירו שליחותא דיד' ומחיוב לשלם מדין תביעה דשליחות ושוב מצאתי כזה בברכת שמוא' סי' ב' ע"ש והא הדין סילוק היזק אינו תביעה ושעבוד ממון מהמזיק להניזק אלא היא דין אקרקפתא דגברא דהמזיק וכמו שביארנו באות ה' וא"כ האיך שייך לחייבו להשתתף בכותל אחר שנבנית מדהחלות דין כותל אינו שעבוד על ממונו מדהיא מדין סילוק היזק [ולחייבו מדין נהנה וחסר עי' מה שכתבנו לקמן באות כ'] ולפי מה דאמרי' דמשנתנו קמיירי בדין כותל דחיוב חז"ל לתקן החצר מהיזק ראי' ניחא דחיוב כותל זה שפיר היא חיוב ושיעבוד מנה עליו ולכן שפיר שייך לחייבו אף אחר שנבנית.

טז) וכזה נבוא לבאר דברי הבעל המאור דמתני' השני היא המשכה והרחבה למתני' הראשון דבמתני' הראשון גמרינן הדין כותל דחיוב חז"ל שנתחייב מהחלוקה להשותפין לתקן חצר חבירו שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' ועל זה בא מתני' השני לומר דכל זה אינו אלא בחצר וגינה אבל בבקעה אין דין כותל זה ואף במקום שנהגו לגדור וזהו מה דתנן המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מיחייבין אותו וכתב על זה הבעל המאור דקמיירי במקום שנהגו לגדור ואף בזה אין חיוב דין כותל דחיוב חז"ל לתקן בקעת חבירו שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' ומטעם מה שכתבנו לעיל באות י"ב דלא שייך לחייב דין כותל משום תיקן אם לא יתוקן עי"ז מדהכותל אינו תיקן וכמו שחזינן במגיד משנה וכאן אף אם יבנה כותל עדיין יהא היזק ראי' ממה שהיא פרוץ מצדדים אחרים וזהו מה שכתב הבעה"מ וז"ל וקמ"ל במתני' שאין מיחייבין אותו לגדור בינו ובין חבירו עד שיהא שמור

אינו לבין חבריו התניך מדין כותל דחיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' אין מיחייבין אותו בבקעה אבל עדיין יהא חיוב כותל משום הדין סילוק היזק דמנהג המדינה ובגמ' מבואר דבמקום שנהגו לגדור יש חיוב כותל אף בבקעה והבעה"מ מזהיר עצמו מקושיא זו ולכן כתב וז"ל ואילו מתחילה תבעו לגדור עמו דכ"ע מודו דמחייבין אותו אלא לפי שהקדים המקיף וגדר מדעת עצמו לפיכך באה משנתנו להודיענו שאין מחייבין את הפנימי לתת חלק במה שגדר החיצון בינו לבינו וכו' עכ"ד ופי' דבריו דמדין סילוק היזק אינו מחייב לגדור אלא מתחילה כשתבעו אבל לא נשאר עליו החיוב כשכבר בא חבריו וגדר שיהא מחייב לשלם חלקו וכשחבירו בונה הכותל נסתלק עי"ז חיובו בכותל וטעם הדבר היא מכיון דהחיוב כותל מדין סילוק היזק אינו שעבוד מנה עליו וכמו שביארנו לעיל באות ט"ו (ויתבאר ביותר באות כ')

ומה שמבואר במתני' בדף ה' שאף אחר שנבנית הכותל אפשר לחייבו לשלם חלקו מה שהיא מחייב לבנות זהו רק משום הדין חיוב כותל של חיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו דחיוב זה נשאר בתביעה אף אחר שנבנית הכותל ולכן בבקעה אין מיחייבין אותו לשלם אחר שנבנה הכותל מדכל החיוב כותל היא רק מדין סילוק היזק וזהו מה שבא מתני' שני להודיענו דבבקעה אין דין כותל דמתני' הראשון דהיינו הדין כותל משום חיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' ואף במקום שנהגו לגדור ולכן גם אין חיוב לשלם חלקו אחר שנבנית הכותל דזהו מדין כותל דחיוב חז"ל לתקן החצר וכאן כל החיוב כותל היא רק מדין סילוק היזק כמנהג המדינה.

וינו לבין חבריו התניך מדין כותל דחיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' אין מיחייבין אותו בבקעה אבל עדיין יהא חיוב כותל משום הדין סילוק היזק דמנהג המדינה ובגמ' מבואר דבמקום שנהגו לגדור יש חיוב כותל אף בבקעה והבעה"מ מזהיר עצמו מקושיא זו ולכן כתב וז"ל ואילו מתחילה תבעו לגדור עמו דכ"ע מודו דמחייבין אותו אלא לפי שהקדים המקיף וגדר מדעת עצמו לפיכך באה משנתנו להודיענו שאין מחייבין את הפנימי לתת חלק במה שגדר החיצון בינו לבינו וכו' עכ"ד ופי' דבריו דמדין סילוק היזק אינו מחייב לגדור אלא מתחילה כשתבעו אבל לא נשאר עליו החיוב כשכבר בא חבריו וגדר שיהא מחייב לשלם חלקו וכשחבירו בונה הכותל נסתלק עי"ז חיובו בכותל וטעם הדבר היא מכיון דהחיוב כותל מדין סילוק היזק אינו שעבוד מנה עליו וכמו שביארנו לעיל באות ט"ו (ויתבאר ביותר באות כ')

ומה שמבואר במתני' בדף ה' שאף אחר שנבנית הכותל אפשר לחייבו לשלם חלקו מה שהיא מחייב לבנות זהו רק משום הדין חיוב כותל של חיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו דחיוב זה נשאר בתביעה אף אחר שנבנית הכותל ולכן בבקעה אין מיחייבין אותו לשלם אחר שנבנה הכותל מדכל החיוב כותל היא רק מדין סילוק היזק וזהו מה שבא מתני' שני להודיענו דבבקעה אין דין כותל דמתני' הראשון דהיינו הדין כותל משום חיוב חז"ל לתקן החצר שלא יהא אפשר להזיקו בהיזק ראי' ואף במקום שנהגו לגדור ולכן גם אין חיוב לשלם חלקו אחר שנבנית הכותל דזהו מדין כותל דחיוב חז"ל לתקן החצר וכאן כל החיוב כותל היא רק מדין סילוק היזק כמנהג המדינה.

(ז) ולפ"ז מיושב מה שהוקשנו באות א' מאי שנא בקעה מחצר דבבקעה מיחייבין

ש"מ זה נהנה וזה לא חסר חייב ע"כ דמה דמחויב לשלם כשגדר הרביעית היא מדין נהנה ויורד דכשגדר הרביעית יש תיקן מהאפשרות להזיקו בראי' משא"כ בשלש ראשונות לא אהני לי' כלום רק שסילוק מעליו ההיזק ראי' שזה אינו הנאה כלל וכמו שביארנו באות ב' וממשך בגמ' וז"ל ת"ש א"ר יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל טעמא דעמד ניקף הא עמד מקיף פטור ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור וכו' ע"כ ופי' הדברים היא דממה דאף כשהיקפו המקיף מצד רביעית פטור ואע"ג דתיקן הבקעה של הניקף מהיזק ראי' עי"ז ויש לו הנאה עי"ז חזינן דזה נהנה וזה לא חסר פטור.

ולפ"ז מיושב מש"כ רש"י דעל שלש ראשונות אין מיחייבין אותו דמאי אהני לי' הרי שדהו פתוחה מצד רביעית והקשנו באות ב' דמ"ש שלש ראשונות דלא נקרא שאהני לי' ממה דסילוק מעליו ההיזק ראי' מכל הד' צדדים דנקרא אהני לי' ומיחייבין אותו ולפי הנ"ל נחא שאהני לי' שעכשיו הבקעה היא מתוקן מהאפשרות מלהזיקו בהיזק ראי' וזהו דוקא כשהיא מוקף מכל הד' צדדים ומיושב ג"כ מה שהקשנו באות א' למה כשהיא שמור מארבע רוחותיו יש חיוב להשתתף בכותל אפי' כשכבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו דחייב לשלם מדין נהנה ויורד שהיתקן שדהו מאפשרות להזיקו בראי' וגם קושייתנו באות ב' לר' יוסי דס"ל דזה נהנה וזה לא חסר פטור מ"ש עמד ניקף דחייב משום שיש גילי דעת דניחא לי' מיושב כמו שכתבנו באות ג' בשם המלחמות דביורד לשדה שאינה עשוי' ליטע אם הנהנה גילו דעתו דניחא לי' נעשית כעשוי' ליטע וביורד לשדה העשוי' א"צ לבוא מדין נהנה לחייבו אלא אף אם זה נהנה וזה לא חסר פטור אפשר לחייבו מדין

יותר וא"כ בבקעה דכל החיוב כותל היא משום הדין סילוק היזק אין דין במקום שנהגו לבנות גויל וגזית וכו' בונין הכל כמנהג המדינה אלא סגי בכל מה שמסלק ההיזק ראי' ואף במקום שנהגו לבנות גויל סגי בקנים בזול ולכן שפיר מתחילה הי' יכול להביא קנים בזול ולא הוה יכולין לכופו לבנות באבנים כמנהג המדינה.

יח) ועפ"ז דאמרי' דבבקעה לא הוה כותל שום תיקן מאפשרות דהיזק ראי' אם אינו שמור מארבע רוחותי' משא"כ כשהיא שמור מארבע רוחותי' שפיר יש תיקן להבקעה מהאפשרות דהיזק ראי' ע"י הכותלים אפשר להבין למה כשהקיף את חבירו רק משלש רוחותיו אין מיחייבין אותו אבל כשהקיפו אותו מכל הד' צדדים מיחייבין אותו דכשהקיפו רק מג' צדדים אין על מה ליחייבו דמצד החיוב כותל שהי' מחויב לבנות מדין סילוק היזק ראי' כמו בכל בקעה אי אפשר לחייבו רק מתחילה ולא אחר שכבר הקיפו ומצד דין נהנה ויורד מה שתיקן לו שדהו מהאפשרות דהיזק ראי' כשהקיפו רק מג' רוחות עדיין אין שום חפצא דתיקן אבל כשהקיפו מכל הד' רוחות שפיר יש חפצא דתיקן דעי"ז תיקן הבקעה מהאפשרות להזקק בראי' וא"כ אפשר לחייב הניקף לשלם מדין נהנה ויורד דהמקיף תיקן הבקעה דהניקף וזהו מש"כ הבעה"מ שאין מיחייבין את הפנימי וכו' עד שיהא שמור הפנימי מארבע רוחותיו דעד שהפנימי שמור אין מה ליחייבו וכו"ל אבל כשהפנימי שמור יש לחייבו משום דין נהנה ויורד דהמקיף היא כמו יורד שתיקן בקעה דהניקף מהיזק ראי'.

וזהו מה דקאמר הגמ' בב"ק בזה הלשון המקיף את חבירו משלש רוחותיו וגדר את הראשונה ואת השני' ואת השלישית אין מיחייבין אותו הא רביעית מיחייבין אותו

למה יש חיוב לשותפין שחלקן לבנות כותל דמשום סילוק היזק ראי' אין חיוב כותל אלא במקום שנהגו לגדור ומה שיש חיוב כותל גם במקום סתם כבר ביארנו לעיל דהיא משום חיוב חז"ל לתקן חצר חבירו שלא יהא שייך להזיקו בהיזק ראי' ומדין תביעה שיש לשותפין לתקן חצר חבירו וכמו שביארנו באות ט' ובאות י' ואת"ל דע"י כותל אין שום חפצא דתיקן האיך שייך חיוב כותל במקום סתם והא רק אם היא חפצא דתיקן שייך חיוב כותל משום מה שיש דין על שותפין לעשות תיקונים הנצרכים להחצר.

יט' וי"ל בהקדים מה שצריכין להעמיק עוד במה שכתבנו באות ט"ו דמשום דין כותל דסילוק היזק ראי' דמנהג המדינה סגי בכל כותל שמסלק ההיזק ראי' וא"צ כותל דגויל וגזית וכותל דמנהג המדינה וקשה על זה דלעיל באות י"ג כתבנו דבכל דוכתא אמרי' דאחד יכול לחייב חבירו לעשות כמנהג המדינה ולכן גם בסילוק היזק יכול לחייבו לעשות סילוק דמנהג המקום ולפ"ז למה לא אמרי' כן גם בעצם הכותל שמחייב לבנות הכותל כמנהג המדינה ואם נוהגין בגויל וגזית חייב לעשותו בגויל וגזית וכמו שמחייב לסלק ההיזק ראי' בסילוק דמנהג המדינה יהא חייב לעשות עצם הסילוק באופן דמנהג המדינה וא"כ אף אם כל החיוב כותל הוא משום חיוב סילוק היזק מובן למה יש חיוב לבנות הכותל כמנהג המדינה בגויל וגזית.

ונראה לומר בהקדים מה שיש לחקור ביסוד חיוב סילוק היזק אם היא רק דהכל היא מה דיש איסור מזיק וכמו שחזינן דאף גרמא בניזקין אסור ולאמצעי כדי שלא יעבור על האיסור מזיק צריך לעשות חפצא דסילוק היזק למנוע ההיזק האסורא לעשות אבל אין שום דין מיוחד לעשות חפצא דסילוק היזק והחיוב סילוק היזק אינו חיוב

יורד לשדה העשוי' ליטע וא"כ אף להרוז"ה דההנאה היא התיקן ובאין לחייבו מדין נהנה דיורד לשדה שאינו עשוי' י"ל כל זה דע"י גילי דעת נעשית שדה העשוי' ליטע וא"כ אף לר"י דס"ל דזה נהנה וזה לא חסר פטור ע"י גילי דעת יש לחייבו מדין יורד לשדה העשוי' ליטע [ובתוס' ועוד ראשונים בב"ק חזינן דגילי דעת מועלת אף לחייבו מדין נהנה דאף בדר בחצר חבירו יש חיוב ע"י גילי דעת ודלא כהמלחמות והבן] וגם מיושב קושיית המלחמות למה הוה זה נהנה וזה לא חסר דאם מפני הנאת הניקף מה שנבנית הכותל שהי' מחיוב לבנות זהו נהנה וחסר ואם ההנאה שעכשיו אין שום היזק ראי' להניקף אין זה הנאה כלל ולפי דברינו ניחא דההנאה היא שנתקן בקעתו מהיזק ראי' ונעשית תיקן לבקעתו וזהו שפיר נהנה ולא חסר [וכל זה ניחא רק לפי הרמב"ן ולא לפי תוס' והרשב"א המובא באות ב' ע"ש].

אלא דאחר כל זה קשה על המלחמות מה שהקשה על הרוז"ה אם הגדר היא בינו לבינו ומשום היזק ראי' האיך הוה זה נהנה וזה לא חסר דאת"ל על מה שנבנית מה שהי' מחיוב לבנות זהו נהנה וחסר ואת"ל על מה שנסתלק מעליו ההיזק ראי' אין זה הנאה כלל דעל המזיק להרחיק את עצמו ולכן כתב המלחמות דצ"ל דהיא הנאה אחרת לגמרי שאין לו שום שייכות להכותל דהיזק ראי' והיא הנאה דסילוק שן ורגל דרה"ר וקשה דשפיר יש הנאה שאין בו חסרון והיא מה שנסתקן הבקעה של הניקף מהיזק ראי' ואת"ל דהמלחמות ס"ל דמה שבקעה וחצר היא מוקף מכל הצדדים ואין אפשרות להסתכל בתוכו ולהזיקו בהיזק ראי' אין זה נקרא תיקן להחצר והבקעה ולא הוה חפצא דתיקן וא"כ אין לו שום הנאה מזה הכותלים זולת דנסתלק מעליו היזק ראי' אבל לא נתעלה שדהו ע"י הכותלים אך לפ"ז קשה

עשה החפצא דהסילוק באופן זה לא נחשב שעשה החפצא דהסילוק אפ"ה לא איכפת לך מדאין שום דין סילוק היזק בפני עצמו שמשום זה יצטרך לעשות חפצא דסילוק היזק ומשום דין איסור מזיק סגי לעשות כל מה שנחשב מניעה ושיהא נחשב מניעת היזק אינו צריך להיות נחשב חפצא דסילוק היזק אלא סגי אם נסתלק ההיזק בהסילוק דהמדינה שיהא נחשב שמנע ההיזק אבל אין צריכין החפצא דהסילוק היזק ולכן בהיזק ראי' במקום שנהגו לגדור לסלק ההיזק וגם נהגו לעשות הכותל בגויל וגזית צריכין רק לעשות הסילוק היזק ראי' ע"י כותל אבל אין צריכין לעשות הכותל בגויל וגזית דאין צריכין כותל לסלק ההיזק רק צריכין סילוק היזק דכותל דהיא הסילוק דהמדינה וא"כ אע"ג דאינו חפצא דכותל מדאינו בגויל וגזית אפ"ה סגי מדהיא עושה סילוק היזק דכותל דאע"ג דכותל זה אינו נחשב כותל אפ"ה היא עושה הסילוק היזק דכותל ואין עליו שום דין כותל.

(כ) וברא"ש בסימן ב' חזינן דס"ל כצד הראשון דחייב סילוק היזק אינו דין סילוק היזק בפני עצמו אלא היא רק משום דין איסור מזיק שמש"ה יש חייב סילוק היזק למנוע ההיזק מדכתב הרא"ש דאין זוכין במחילת סילוק היזק וכמו בקרע כסותי ושביר כדי דיכול לחזור בו ויתחייב חבירו בהיזקו אחר שחזר בו מדאינו אלא נתינת רשות להיזק ואת"ל כצד השני דחייב סילוק היזק היא דין בפני עצמו שחל שיעבור מנה לכותל והוה דין לעשות חפצא דסילוק היזק א"כ ע"י מחילת הסילוק היזק יהא המזיק זוכה בהתביעה שיש עליו דהיא הדין לעשות החפצא דסילוק היזק והאיך שייך לחזור בהמחילה והא ע"י המחילה כבר זכה המזיק בהתביעה דהסילוק שהניזק יש על המזיק אכן לצד הראשון דכל החייב סילוק

משום דין סילוק היזק בפני עצמו אלא היא רק חייב שלילי משום הדין איסור מזיק והיא רק אמצעי והיא תמצא האידך למנוע האיסור מזיק או אפשר לומר דכיון דיש איסור מזיק ולאמצעי שלא יעבור על הדין איסור מזיק צריכין לעשות סילוק היזק לכן חל עליו חייב מנה ושיעבוד של סילוק היזק להניזק ועכשיו היא דין בפני עצמו לעשות חפצא דסילוק ויש דין סילוק היזק ולצד זה אם עבר והזיק חבירו יש עליו טענה גם על מה שלא עשה חפצא דסילוק היזק ולא רק למה עבר על האיסור מזיק מדהחייב סילוק היזק היא דין בפני עצמו ויש עליו תביעה על סילוק היזק משום עצמו והיא דין תביעה ושיעבוד מהניזק על המזיק.

ולפי צד הראשון של החקירה אפשר לומר ישוב על קושייתנו למה המין סילוק היזק צריך להיות כמנהג המדינה ואם המנהג היא לעשות סילוק היזק ראי' דכותל יש חייב לעשות כותל לסלק ההיזק ראי' אבל עצם הכותל א"צ להיות כמנהג המדינה ומאי שנא וי"ל דמכיון דכל מה שמחויבין לסלק ההיזק היא רק מדין איסור מזיק דהיינו למנוע ההיזק דהיא אסור א"כ התניך מה דיש חייב לעשות הסילוק דמנהג המדינה ולא סגי באיזה סילוק שעושה היא משום דאמר' דאם לא עשה הסילוק דמנהג המדינה לא נחשב שמנע ההיזק דמנהג המדינה קובע מהו סגי שיהא נחשב שמנע ההיזק ולא כל סילוק היזק נחשב שמנע ההיזק ולכן במקום שנוהגין לסלק היזק ראי' בכותל צריכין לעשות סילוק היזק ראי' דכותל "א כותל'דיקע סילוק היזק ראי'—ה" דבמקום זה דוקא סילוק היזק ראי' דכותל נחשב שמנע ההיזק ראי' משא"כ בעצם החפצא דהסילוק היזק אין שום דינים האידך לעשותו ואע"ג דמנהג המדינה היא לעשות החפצא דהסילוק באיזה אופן וא"כ אם לא

היזק היא רק מצד הדין איסור מזיק וממילה צריך לסלק ההיזקות נוחא דהאיסור מזיק אינו תביעה ושיעבוד מהניזק על המזיק אלא היא דין איסור אקרקפתא דגברא דהמזיק שלא יזיק את חברו ולכן לא זכה המזיק בכלום ע"י המחילה של הניזק דאין להניזק כלום על המזיק שע"י מחילת הניזק היא המזיק זוכה באותו תביעה וכל המחילה אינו אלא נתינת רשות להזיק וכמו שכתב הרמב"ן בכתובות דף ל"ז לענין יתומה מפותה בסו"ד דהמחילה אינו מחילה על התביעה דהחייב ממון של התשלומין אלא היא נתינת רשות על העצם מעשה מזיק של פגימת הבתולה ע"ש ומנתינת רשות שפיר יכול לחזור.

ונראה לומר דגם הרז"ה ס"ל כזה דכל החיוב סילוק היזק היא רק מדין איסור מזיק ובסוגיא דחרדל כתב הבעה"מ וז"ל חרדל ודבורים תרוייהו מזקי אהדדי וכיון דמזקי אהדדין לא שכיחא ולא גזרו בה ולא מחמירין בה לארחוקי מהדדי וכו' ע"כ והמלחמות הקשה עליו וז"ל דאטו גזרה היא זו להחמיר באיסורין שנאמר בה וכו' ע"כ ולישב הבעה"מ נראה דאה"נ הכל היא רק איסורין וכל החיוב הרחקה וסילוק היזק היא רק מדין איסור מזיק [אלא דצ"ב למה היא רק גזירה וסייג והא בלי הסילוק יש היזק מוכרחת ואולי י"ל דאינו מוכרח שיהא היזק אלא יש פעמים שיש היזק ויש פעמים שאין שום היזק וא"כ כל החיוב הרחקה וסילוק היזק היא רק סייג וגזירה להאיסור מזיק מדאין היזק כל פעם שאינו עושה הסילוק היזק אלא לפ"ז במקום שההיזק מוכרח לא הוה הרחקה גזירה וסייג גרידא ואף בששניהם מזיקין זה את זה יש דין הרחקה וכל דברי הרז"ה היא רק בציור דחרדל ודבורים ולא בכל מקום וזהו דוחק] ולפ"ז הרז"ה שפיר ס"ל כמש"כ באות ט"ו דמשום

דין כותל דסילוק היזק ראי' דמנהג המדינה סגי בכל כותל שמסלק ההיזק ראי' והחפצא דהכותל א"צ להיות בגויל וגזית כמנהג המדינה מדאין שום דין לעשות חפצא דסילוק היזק וכמו שביארנו באות י"ט ולכן שפיר מובן מה דס"ל הרז"ה דבבקעה במקום שלא יהא שמור מארבע רוחותיו אין חיוב לבנות כותל מגויל וגזית וכמנהג המדינה ואף במקום שנהגו לגדור דיש חיוב כותל וכמש"כ לעיל באות י"ז ע"ש דאע"ג דיש חיוב כותל כל החיוב אינו אלא משום דין כותל דסילוק היזק ראי' ולזה סגי בכל כותל שמסלק ההיזק ראי' וא"צ כותל דגויל וגזית וכמנהג המדינה.

ועפ"ז דאמרינן דהבעה"מ ס"ל דכל החיוב כותל משום חיוב סילוק היזק ראי' שיש על המזיק אינו משום שיש על המזיק איזה חלות דין בנויית כותל ומשום שיש דין סילוק היזק על המזיק ואינו שום שיעבוד עליו אלא הכל היא רק שיש איסור מזיק ולהיכא תמצא שלא לעבור על האיסור מזיק צריך להרחיק ולבנות כותל והיא רק דין אקרקפתא דגברא נראה לבאר מש"כ הבעה"מ דרק אם תבעו מתחילה לגדור מחייבין אותו משא"כ אם הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו אין מחייבין אותו להשתתף בהוצאות הכותל וגם מיושב מה שהקשנו באות א' דלמה כשהיא שמור מארבע רוחותיו יש חיוב כותל אפי' כשכבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו דמכיון דהחייב כותל משום חיוב סילוק היזק ראי' אינו משום דין בנין כותל שיש עליו אלא הכל היא רק משום הדין איסור מזיק לכן רק אם תבעו מתחילה לגדור אפשר לחייבו להשתתף בבנין הכותל מדהיא מזיק חברו ומדין איסור מזיק מחייב לבנות כותל שלא יזיק אבל אח"כ אם כבר קדם המקיף וגדר מדעת עצמו אין מחייבין הניקף להשתתף

וכמו שכתבנו באות ט"ו וא"כ מיחייבין אותו אף מדין שליחותא ידידי קעביד ומיושב גם למה כשהיא שמור מארבע רוחותיו יש חיוב כותל אפי' כשכבר הקדים המקיף וגדר מדעת עצמו דהתם אף בבקעה יש חפצא דתיקן הבקעה מהיזק ראי' ולכן מיחייבין אותו מדין נהנה ולא חסר ויורד לשדה שאינה עשוי' ליטע או ע"י גילי דעת מדין יורד.

**כא)** אבל ברמב"ן חזינן דס"ל כצד השני של החקירה בדב"ן נ"ט ע"א בד"ה הא דתנן בא"ד כתב לגבי מחילת היזק ראי' וז"ל מי ידע כמה מטי לי' דלמחול ועוד דאפי' מחל הניזק כיון דודאי אסור היא למזיק הזיקו בראי' ולהסתכל בו לדעת ואין אדם יכול להיזהר בכך לעמוד כל היום בעצימת עינים על כרחנו נאמר לזה לסתום חלונך ואל תחטא תדיר וכו' עכ"ל וחזינן מזה כצד השני דהחיוב סילוק היזק אינו רק משום דין איסור מזיק גרידא אלא היא חלות חיוב מנה ושיעבוד של סילוק היזק דבעל כרחך הרמב"ן קמייירי במחילה על עצם ההיזק ראי' ומוחל החיוב סילוק היזק דאת"ל דקמייירי רק במחילה על הדין כותל וכמש"כ הרא"ש א"כ שפיר ידע מה שמחל ובעל כרחך דהנידון של הרמב"ן היא אם נמחל העצם היזק והחיוב סילוק היזק ועל זה שפיר כתב דמי ידע כמה מטי לי' דלמחול דאינו יודע כמה יזיקו ואת"ל כצד הראשון דכל החיוב סילוק היזק היא רק משום דין איסור מזיק לא הי' מועלת מחילה על החיוב סילוק היזק וכמש"כ הרא"ש דיכול לחזור מהמחילה וכמו שביארנו לעיל באות כ' אלא על כרחך ס"ל הרמב"ן כצד השני דהחיוב סילוק היזק היא חלות חיוב מנה ושיעבוד של סילוק היזק ולכן מועלת מחילה אלא דיש שני דברים שמש"ה אי אפשר למחול על החיוב סילוק היזק דאינו יודע כמה למחול וגם דאף

בהוצאת הכותל דעכשיו אין מה לחייבו דאי משום שליחותא ידידי קעביד רק אם חל עליו חיוב ממון ושיעבוד נכסים בעבור הכותל אפשר לחייבו ולתבעו מדין שליחות וכמש"כ הברכת שמוא' בסי' ב' ע"ש והחיוב כותל משום חיוב סילוק היזק אינו חיוב ממון ושיעבוד עליו ואי מדין נהנה וחסר רק אם הוה עליו דין בנויית כותל ומה דא"צ עוד לבנות כותל היא משום דע"י מה שבנאו חבירו נתקיים הדין כותל הוה מצי לחייבו משום דהמקיף עשה חלקו מה שהי' מחיוב דנעשית מה שהי' עליו לעשות והוה נהנה אבל מכיון דאין עליו שום דין כותל וכל מה שהיא מחיוב לבנות כותל היא רק משום דבלא כותל היא מזיק חבירו והכל היא משום הדין מזיק א"כ ע"י שבנאו חבירו דנסתלק ההיזק ממילה סר הכל ועכשיו שיש הכותל לא חזינן דנתקיים איזה דין כותל וסילוק היזק אלא דנסתלק ההיזק ראי' שהי' מקודם וממילה א"צ עוד כלום דעכשיו אף בלי כותל אינו מזיקו ולכן אין מה לחייבו דלא הי' עליו דין אלא שלא להזיק ולא יותר ולא נבנית חלקו כלל שיהא מחיוב מדין נהנה וחסר וזהו מש"כ המלחמות בדעת הבע"מ דעל בנויית המקיף לא נקרא הניקף נהנה וחסר וז"ל מפני שיכול לומר הואיל וקדמת וסלקת ההיזק ממך איני זקוק לך ע"כ ודו"ק ובזה מיושב למה ס"ל הבעה"מ דבבקעה כל מה שמחייבין אותו היא רק מתחילה מדכל החיוב כותל היא רק משום חיוב סילוק היזק משא"כ בחצר דהחיוב כותל היא אף משום דין תיקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' מיחייבין אותו בכל ענין ואף אח"כ דיש עליו דין כותל משום תיקן וכשחבירו בנאו נתקיים הדין כותל שלו ונבנית חלקו שהי' עליו דין לבנות ושפיר מחייבין אותו מדין נהנה וחסר וגם היא שיעבוד ודין חיוב מנה עליו לכותל



הרמב"ן דהחיוב כותל אינו מדין תיקן החצר מהאפשרות להזיקו בהיזק ראי' מדאין שום חפצא דתיקן אלא החיוב כותל היא מדין סילוק היזק ראי' וכמו שמבואר ברמב"ן דכתב שיש חיוב חדשה כל זמן שמזיקו אלא על זה קשה מה שהקשנו באות ד' למה יש חיוב כותל משום חיוב סילוק היזק ראי' הא ההיזק ראי' אינו בא ממה שמשמש בהחצר בלא כותל אכן לפי צד השני של החקירה דהחיוב סילוק היזק היא משום חלות חיוב ודין סילוק היזק י"ל דאע"ג דמצד האיסור מזיק אי אפשר לחייבו לבנות כותל מכיון דצריך להסתכל שיהא היזק ובלאו הכי אין שום היזק ממה שאין כאן כותל ומנא לי' שיסתכל אפ"ה מכיון דיש דין סילוק היזק אפשר לומר דאם לא עשה כותל לא קיים הדין סילוק היזק דלקיים הדין סילוק היזק בהיזק ראי' צריכין דוקא כותל מכיון דבלא כותל כמעט לא ימלט שלא יהא היזק ראי' (ועי' מה שכתבנו באות ו' בסיגורין) ולקיים הדין סילוק היזק לא סגי בסילוק גרוע רק צריכין סילוק מעולה ובהיזק ראי' רק כותל נחשב סילוק מעולה ורק לגבי האיסור מזיק אמרי' דסגי בכל מה שנקרא מניעת היזק וזהו אף בסילוק גרוע (במקום שאין שום מנהג עי' באות י"ט) ולפ"ז מובן היטב מנא לי' להרמב"ן כצד השני דהחיוב סילוק היזק היא חלות דין סילוק היזק בפני עצמו והיא חיוב מנה ושיעבוד של סילוק היזק דמכיון דס"ל דהחיוב כותל היא משום חיוב סילוק היזק ראי' מוכרך לומר כצד השני.

ומעתה מיושב היטב מה שהקשנו על המלחמות באות י"ח דהקשה על הרז"ה דאיזה נהנה ולא חסר יש בהכותל בין המקיף להניקף וקשה הא מה שע"י הכותל נעשית הבקעה מתוקן מהיזק ראי' הוה נהנה ולא חסר ואת"ל דהמלחמות ס"ל דמה שבקעה וחצר היא מוקף מכל הצדדים ואין אפשרות

אם מחלו על ההיזק של היום וא"כ סר החיוב סילוק היזק של היום אפ"ה כל זמן שיש היזק חוזר חיוב סילוק היזק ועל היזק דלאחר זמן אי אפשר למחלו שיהא זוכה במחילת חיוב סילוק היזק של לאחר זמן ולכן אף אם מחלו עדיין חייב לבנות כותל דהרמב"ן ס"ל דמשום החיוב סילוק היזק יש חיוב כותל ולכן כל זמן שמזיקו יש חיוב כותל חדשה אלא דזה צ"ב מנא לי' להרמב"ן דהחיוב סילוק היזק אינו רק מדין איסור מזיק אלא היא חלות חיוב מנה ושיעבוד של סילוק היזק והיא דין סילוק היזק בפני עצמו. ונראה לומר דהרמב"ן ס"ל דאע"ג שהכותל מתקן השדה מהאפשרות להזיקו בראי' אפ"ה גוף השדה לא נחשבת מתוקן ומעולה ע"י הכותל וכמש"כ היד רמ"ה בריש מכילתין וז"ל דהאי לאו אשבוחי משבח אלא מגרע קא גרע דקא ממעיט בין באוירא בין בתשמישתא כדאמרי' בגמ' בהדיא בריש פרקין עכ"ד ולפ"ז ס"ל הרמב"ן דקשה לומר כל מה שכתבנו לעיל באות י' בדעת הרא"ש בסי' ב' ובסי' ה' ובסי' ו' ובדעת הרז"ה דהחיוב כותל היא מדין שותפין שחולקין שהחצר יהא מתוקן מהיזק ראי' כמו שמשום החלוקה יכול אחד לתבוע מחבירו שהחצר יהא מתוקן מכל הדברים והחיוב היא מלתא דתיקוני חצירות כיון דס"ל דגוף החצר לא נחשב יותר מתוקן עי"ז מכיון דיש בבנין הכותל גם גריעותא [ובדעת היד רמ"ה עצמו דכתבנו באות י' דס"ל דהחיוב כותל היא מדין תיקן לתקן החצר מהאפשרות מלהזיקו בהיזק ראי' צריכין לדחוק ולומר דאע"ג דהחצר לא נקרא מתוקן ומשובח עי"ז אעפ"כ מכיון דלגבי ההיזק ראי' היא תיקן חייבו חכמים לבנות כותל משום התיקן שיש בו לגבי ההיזק ראי' אע"ג דלגבי החצר לא הוה תיקן ושבח מכיון שיש בו גם חסרון] ולכן ס"ל

אף במקום שלא נהגו לגדור וזהו כל החיוב  
כותל משום היזק ראי' א"כ אין שום נ"מ בין  
בקעה לחצר וגנינה ובכולם יש דין כותל אחד  
חיוב כותל משום דין סילוק היזק [ובטעם  
החילוק שבבקעה אין חיוב כותל אלא  
במקום שנהגו לגדור ולא הוה כגינה וחצר  
צריכין לומר כמו שכתבו הראשונים  
והאחרונים] ואפ"ה שפיר מש"כ במתני' בדף  
ה' דבחצר אף אחר שנבנה הכותל מיחייבין  
אותו לתת חלקו דאע"ג דהחיוב כותל היא  
מדין סילוק היזק אפ"ה מכיון דדין סילוק  
היזק היא חלות דין בפני עצמו לעשות  
סילוק היזק וגם הדין סילוק היזק היא  
שיעבוד מנה לכן אפשר לחייבו אף אח"כ  
מדין נהנה וחסר מכיון דנתקיים הדין סילוק  
היזק שלו וגם אפשר לחייבו אח"כ מדין  
שליחותא ידיד' קעביד מכיון דהיא שיעבוד  
מנה ונשתעבד ממנו מכבר להסילוק היזק  
וא"כ אף בבקעה יהא חיוב לשלם אף אחר  
שכבר נבנית הכותל כמו בחצר מדין נהנה  
וחסר וגם מדין שליחותא ידיד' קעביד דאין  
שום נ"מ בין בקעה לחצר דבשניהם החיוב  
כותל היא רק מדין סילוק היזק וא"כ כמו  
שבחצר חייב לשלם אף אח"כ כמו כן  
בבקעה וטעם הדבר שיש חיוב אף אח"כ  
היא ג"כ כמין חומר דמכיון דהחיוב כותל  
בחצר היא מדין סילוק היזק צ"ל דהדין  
סילוק היזק היא דין בפני עצמו ושיעבוד  
מנה לסלק ההיזק וא"כ שפיר יש חיוב אף  
אח"כ מדין נהנה וחסר וגם מדין שליחותא  
ידיד' קעביד ושפיר מה שמקשה המלחמות  
על הבעה"מ שאף אח"כ יהא חיוב תשלומין  
על הניקף מדין נהנה וחסר וגם מש"כ שגם  
שליחותא ידיד' קעביד יהא חיוב תשלומין.

וגם מובן מה שמקשה על הבעה"מ דמכיון דקמייירי במקום שנהגו לגדור האץ יכול לומר אילו הודעתני מתחילה הייתי טורח להביא קנים בזול והא צריך לבנות

להסתכל בתוכו ולהזיקו בהיזק ואי' אין זה נקרא תיקן להחצר והבקעה ולא הוה חפצא דתיקן וא"כ אין לו שום הנאה מזה הכותלים זולת דנסתלק מעליו היזק ראי' אבל לא נתעלה שדהו ע"י הכותלים א"כ קשה למה יש חיוב לשותפין שחלקו לבנות כותל דמשום סילוק היזק ראי' אין חיוב כותל אלא במקום שנהגו לגדור ומה שיש חיוב כותל גם במקום סתם כבר ביארנו לעיל דהיא משום חיוב חז"ל לתקן חצר חבירו שלא יהא שייך להזיקו בהיזק ראי' ומדין תביעה שיש לשותפין לתקן חצר חבירו וכמו שביארנו באות ט' ובאות י' ואת"ל דע"י כותל אין שום חפצא דתיקן האיך שייך חיוב כותל במקום סתם והא רק אם היא חפצא דתיקן שייך חיוב כותל משום מה שיש דין על שותפין לעשות תיקונים הנצרכים להחצר ולפי מה דאמרינן שפיר ס"ל הרמב"ן דמה שבקעה וחצר היא מוקף מכל הצדדים ואין אפשרות להסתכל בתוכו ולהזיקו בהיזק ראי' אין זה נקרא תיקן להחצר והבקעה ולא הוה חפצא דתיקן ושפיר הקשה על הרז"ה ומה דיש חיוב כותל לפי הרמב"ן היא מדין סילוק היזק ומשום דס"ל כצד השני של החקירה ולכן שייך חיוב כותל משום חיוב סילוק היזק ראי' אף במקום שאין המנהג לגדור וכנ"ל.

**כב)** ועפ"ז מובן כל דברי המלחמות מה שמקשה על הבעה"מ שניקף יהא נהנה וחסר מכיון דהגדר היא בינו לבינו ומשום היזק ראי' והרי היא מחסרו ומזיקו ולא גדר זה אלא מפני שהוא מזיקו וגם מה שכתב המלחמות דיכולין לחייב הניקף מדין שליחותא ידי' קעביד דמכיון דס"ל כצד השני של החקירה דהחויב סילוק היזק היא משום חלות חיוב ודין סילוק היזק והיא שיעבוד מנה על המזיק להניזק ולכן ס"ל דיש דין כותל משום דין סילוק היזק ראי'

דין אחר דין תיקון החצר לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בהיזק ראי' וכמו שכתבנו באות י' ומש"ה מחייבין אותו לשלם אף אחר שכבר נבנית הכותל משום נהנה וחסר ומשום שליחותא דיד' קעביד ומחייבין אותו לבנות הכותל כמנהג המדינה והכל משום הדין חיוב לתקן החצר מהאפשרות להזיקו בראי' ומדין זה שפיר אפשר לחייבו אח"כ וגם לחייבו לבנות כמנהג המדינה וכמו שכתבנו באות ט"ו ובבקעה שאין דין זה כתב הבעה"מ דאה"נ אין חיוב לשלם אחר שנבנית וגם אין חיוב לבנותו בגויל וגזית וסגי בקנים בזול ומיושב היטב במאי פליגי הבעה"מ והמלחמות.

ומה שהמלחמות הקשה על הבעה"מ רק למה אין חיוב משום נהנה וחסר ולא הקשה למה אין חיוב משום שליחותא דיד' קעביד וכל מה שכתב היא רק דהיא עצמו ס"ל דיש לחייבו אף משום שליחותא דיד' קעביד וקשה למה לא הקשה למה אין חיוב אף משום שליחותא דיד' קעביד והא אף המלחמות ס"ל דהדין כותל היא חיוב מנה עליו וממונו נשתעבד לכותל וא"כ יהא חיוב תשלומין אף מדין שליחותא דיד' קעביד והאיך ס"ל המלחמות דאפשר להבין דאין חיוב תשלומין מדין שליחותא דיד' קעביד ע"ז י"ל דהמלחמות ס"ל דהוה מצי למימר דאע"ג דהחיוב כותל דהיא משום חיוב סילוק היזק היא משום שיש דין לסלק ההיזק והיא דין סילוק היזק בפני עצמו בלי מה שיש דין איסור מזיק אפ"ה אפשר לומר דהדין סילוק היזק אינו חיוב של חלות חיוב ושיעבוד מנה עליו לסלק ההיזק אלא היא דין כפיי' וחיוב עליו לעשות סילוק היזק בלי שום שיעבוד מנה דאה"נ היא חלות חיוב של דין סילוק היזק אפ"ה אפ"ל כמו שכתב הברכת שמוא' בסי' ג' דשייך חלות

כמנהג המדינה דכמו שבחצר וגינה יש חיוב לבנות כמנהג המדינה כדתנן בריש מכילתין כמו כן בבקעה יש חיוב לבנות כמנהג המדינה דאין נ"מ ביניהם דבשניהם כל החיוב כותל היא משום דין סילוק היזק ואע"ג דכל החיוב היא מדין סילוק היזק ובקנים בזול כבר נסתלק ההיזק וא"כ יהא סגי בזה וכמו שכתבנו באות ט"ו אפ"ה כבר כתבנו באות י"ט דכל זה היא רק לצד הראשון של החקירה דאין שום דין סילוק היזק בפני עצמו שמש"ה יצריך חפצא דסילוק היזק אבל לצד השני שיש דין סילוק היזק בפני עצמו וצריכין החפצא דסילוק היזק שפיר צריכין לבנותו ולעשותו כמנהג המדינה דבלא"ה לא נחשב שעשה החפצא דסילוק היזק וא"כ לא נתקיים הדין סילוק היזק ומכיון דהמלחמות ס"ל כצד השני שחיוב סילוק היזק היא דין בפני עצמו והחיוב כותל היא משום חיוב סילוק היזק שפיר מחיוב לבנותו כמנהג המדינה ולא סגי בקנים בזול.

והבעה"מ ס"ל כצד הראשון של החקירה דכל החיוב סילוק היזק היא רק מדין איסור מזיק וכמו שכתבנו באות כ' ומה דיש חיוב תשלומין אף אח"כ משום נהנה וחסר ומשום שליחותא דיד' קעביד וגם מה דהחיוב כותל היא בגויל וגזית וכמנהג המדינה (ודלא כמו שכתבנו באות ט"ו) היא משום דמכיון דכל החיוב סילוק היזק היא רק מדין איסור מזיק לכן אי אפשר לומר דהחיוב כותל היא מדין חיוב סילוק היזק ראי' וכמו שכתבנו באות ד' ובאות ו' (דאי אפ"ל מה שכתבנו באות כ"א בדעת המלחמות דזהו רק לצד השני) ורק במקום שנהגו לסלק ההיזק ראי' בכותל יש חיוב כותל מדין סילוק היזק ראי' וכמו שכתבנו באות י"ג ומה שיש חיוב כותל אף במקום שלא נהגו לגדור היא משום שיש חיוב כותל גם משום

לשלם אח"כ משום שליחותא ידידי קעביד דרק אם היא חיוב מנה אפשר לחייב משום זה וכל קושייתו הוה דאפי' אם אינו חיוב מנה יהא חייב מדין נהנה וחסר מכיון דעכ"פ הי' עליו דין לעשות סילוק היזק משום דין חיוב וכפיי' עליו וזה נתקיים ע"י בנין המקיף לכן אפשר לחייבו מדין נהנה וחסר שנתקיים הדין מה שהי' עליו לעשות אלא דהמלחמות מסיים דהיא עצמו ס"ל דהדין חיוב סילוק היזק שפיר הוה שיעבוד מנה וכמו שכתבנו באות כ"א ולכן אפשר לחייבו אף מדין שליחותא ידידי קעביד.

חיוב ודין לעשות איזה דבר בלי מה שיהא שיעבוד מנה עליו אלא היא מדין כפיי' וחייב לעשות ע"ש והיא כעין מה שיש דינים של חיוב וכפיי' שלא לעשות איזה דברים וכמו הדין איסור מזיק ובברכת שמוא' כתב דאף הדין דכופין לבנות בית שער היא רק מדין כפיי' וחייב לעשות בית שער ולא משום דיש חלות שיעבוד מנה עליו לבית שער דהברכת שמוא' ס"ל דלא שייך שיעבוד מנה אם החיוב היא בשביל עצמו ע"ש (ויש לעיין בזה ודו"ק) ומש"ה לא הקשה המלחמות על הבעה"מ דיהא חייב

## בענין הפרת נדרים

הרב אלקנה ווייסברגר, ב.פ.

שקידושין תופסין בהן הרי היא אשתו ומיפר לה, ולכאורה לר' פנחס למה אינו מיפר לה, הא אפי' אין קידושין תופסין בהן, הא היא נודרת על דעת בעלה. ובע"כ צ"ל כהר"ן שהוא גזיה"כ רק בין איש לאשתו ולא בין איש לחבירו, ולכן חייבי כריתות שאינן איש ואשתו כנ"ל אין בהן חידוש הקרא.

אלא שקשה מזה שהביא הר"ן לעיל גמ' דנדה (מו:) בקטנה שהשיאוה אמה ואחיה, דבעלה מיפר נדריה, דאע"ג דנדריה חיילי מדאורייתא דהא קיי"ל מופלא סמוך לאיש מדאורייתא נדריה נדר, ונישואי קטנה ליתנהו רק מדרבנן, אפ"ה אתו נישואי דרבנן ומבטלי נדרים דאורייתא מדר' פנחס עיי"ש. ולכאורה תמוה, דהרי מדאורייתא אינה אשתו וא"כ הרי היא לכאורה מדאורייתא כמו חייבי כריתות שאין קידושה תופסין ולכן אין בעלה מיפר נדריה אפי' לדר' פנחס שהרי אינה אשתו. ובאמת התוס' בנדה שם הקשו וז"ל,

כתיב "ואם הפר יפר אותם אישה ביום שמעו וגו' לא יקום וגו'". והנה בגמ' (נדרים עג:) דר פנחס משמ' דרבא אמר כל הנודרת על דעת בעלה נודרת. וכתב הר"ן, ואיכא דילפי מהכא דמי שנדר על דעת חבירו הרי זה יוכל להתיר נדרו שלא ע"פ חכם וכו'. וזו אצלי שגגת הוראה, דהא וכו' אלא ודאי ר' פנחס הכי קאמר דנהי דהפרה דבעל גזיה"כ היא, מיהו משום הכי זכתה תורה לבעל בהפרת נדריה משום דעל דעת בעלה היא נודרת, הלכך כל שהיא נודרת על דעתו חיילא הך גזיה"כ דאמר רחמנא, אבל נודרת על דעת חבירו דלא חדית ביה רחמנא מידי, ודאי דלא מצי מיפר וכו' עכ"ל.

ולפי"ז מובן הא דתניא בתוספתא (פ"ב דיבמות) הובא ביו"ד (ס' רל"ד ס"ד) שמי שניסת לאיסור כרת אין בעלה מיפר נדריה, אבל ניסת לאיסורי לאוין או לחייבי עשה והיפר לה בעלה הרי"ז מיפר. ופירשו המפרשים, שחייבי כריתות אין קידושין תופסין בהן ואינה אשתו, משא"כ חייבי לאוין ועשה

ואת א"כ אמאי נכתב בפרשת נדרים דבעל מיפר לאשתו אפי' אינה אשתו כגון הכא הבעל מיפר דעל דעתו נודרת וכו', א"נ משום דאמר רחמנא בעל מיפר קאמר דלעולם על דעתו נודרת ואע"ג דהכא לא הוי אלא נשואין דרבנן ולא אמרה תורה שיפר, מ"מ היא סבורה שבידו להיפר כמו בשאר נשים ונודרת על דעתו, עכ"ל. ולפי"ז יש לחלק היטב בין חייבי כריתות לקטנה, לפי שחייבי כריתות יודעין דבאיסור הן נשואין זה לזה, ושאיין קידושין תופסין בהן, ולכן אינה נודרת על דעתו, כי יודעת שעל כהאי גוונא לא אמרה תורה שיפר בעלה [וכדמשמע מיבמות (פה):] שאשה יודעת עניני הנישואין עיי"ש]. משא"כ קטנה סוברת שרבנן עשו לה שקידושיה היא ככל קידושין ונישואין דעלמא ולהכי נודרת היא על דעת בעלה, ושפיר יש עליה כל דיני הפרה ע"י בעלה.

אבל מ"מ יש להרהר על סברה זו, וגם שהר"ן בודאי חולק הוא על דרך זו של תוס' שהרי כתב שר' פנחס אמר שטעם התורה הוא מפני שעל דעתו נודרת, ולא כהתוס' שעל דעתו נודרת מכיון דאמר רחמנא דבעל מיפר. וא"כ צ"ע מאי שנא חייבי כריתות מקטנה הא שניהן נודרין על דעת בעליהן, ושניהן אינן אשתו מדאורייתא.

וי"ל בס"ד, שודאי צריכה שתהא אשתו כדי שתחול עליה הגזיה"כ של הפרת הבעל לאשתו וכדברי הר"ן, אלא שמשונה גדר האישות הצריכה להפרת נדרים מכל שאר עניני אישות.

ויובן בהקדם דברי הרמב"ם (ריש הל' אישות) קודם מתן תורה ה' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה איש לישא אשה יקנה

ובהל' מלכים (פ"ט) כתב, אין בן נח חייב על אשת חבירו עד שיבא עליה כדרכה אחר שנבעלה לבעלה וכו' שנאמר והיא בעולת בעל וכו', ומאימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה וכו' עיי"ש. הרי מבואר שלבני נח וקודם מתן תורה אין הנישואין תלויים בשום קנין אלא תלויים במצב של אישות כדברי הרמב"ם, שע"י שיתנהגו במנהג איש ואשה שהוא ע"י שהוא מכניסה לביתו ובוועלה וכו' בזה חל עליהם שם איש ואשתו, והיא בעולת בעל ואשת איש שחייבין עליה מיתה. וכשנתנה תורה לישראל נתחדשה שמנהג אישות אינו מועיל כלל שיחול עליה שם אשת איש, ורק ע"י קנין קידושין וחופה כהלכה נעשית אשת איש.

וי"ל שאע"פ שבישראל צריכין קידושין גימורים להיות אשתו מ"מ אף בלא קידושין אם ינהג בה מנהג אישות כבני נח יחול עליה איזה שם אשת איש, לא שיאסרנה לשוק, אבל מכיון שריאנו בבני נח שזה גורם כל האישות, אף בישראל יש איזה חלות אישות קלושא, ולקמן יתבאר מאי נפק"מ מזה. וי"ל עוד שבחייבי כריתות דלא תפיס בהו קידושין גם זה החלות אישות הקלושה אינו חל בהו, כי סברה הוא שהתורה הפרידם לגמרי בזה שגילה לנו שאין בהן אף חלות קידושין ה"ה כל שום חלות כל דהו של אישות לא חל בהו.

ולכן י"ל שמי שקידש ונשא קטנה אף שאין קידושין תופסין בה מדאורייתא מפני קטנותה מ"מ בזה שניהג בה מנהג אישות חל עליהן איזה אישות קלושה כנ"ל, וכבני נח שא"צ קנין רק עצם מנהג ומצב של

גזיה"כ דהפרת נדרים מכיון שיש עליהם איזה ענין של אישות. משא"כ חייבי כריתות אין ביניהם שום קשר וחלות אישות והרי הם כב' בני אדם בעלמא כאיש וחבירו שאין מועיל זה שא' נודר על דעת חבירו כדברי הר"ן הנ"ל, ופשוט.

ולפי"ז זה שפסק השו"ע שאין בעל מפר נדרה עד שתכנס לחופה, הוא רק לאפוקי משיטת ר"א (נדרים עב:) שמזמן חיוב מזונות מיפר נדריה עיי"ש. אבל חופה לאו דוקא, שה"ה בלא חופה או חופה פסולה, מכיון שנוהג בה מנהג אישות שייך עליהו חידוש הקרא שהבעל מיפר נדריה.

אישות גורם שיחול עליה שם בעולת בעל. כמו"כ בישראל אף בקטנה אף שהקנינים לא חלים, מ"מ החלות של אישות הקלושה חל גם עליה ממילא בזה שמתנהגים מנהג אישות, שהרי א"צ דעת לזה שהוא דבר הבא ממילא, כנ"ל.

ולכן מובן שר' פנחס מלמדנו שמכיון שהסברה שבעל מפר בא מזה שאשה נודרת על דעת בעלה, א"כ מסתבר שא"צ אישות גמורה לזה כקידושין וחופה, ודי בהנהגת אישות לבד שזה גורם איזה חלות אישות קלושה כנ"ל. ולכן אף בקטנה מיפר בעלה נדרה שהרי על דעתו נודרת ועליהם שייך

## סיכך בסכך של איסורי הנאה

הרב אפרים האזנפולד, ב.פ.

שיעור גובה (י' טפחים). ותירצו התוס' ב' תירוצים. א' – כיון דלא בעי רק שיעורא זוטא לא החמירו בו. ור' אברהם פירש לחי אם היה מדבק הכתיתים בכותל הוי לחי, ולכן אין פוסל בו כיתותי מכתת שיעורי. (נראה שהוא מפרש כיתותי מכתת שיעורי' כמשמעו, דהשיעור עדיין ישנו בעולם רק שנתפרר לפירוורים קטנים ולא אמרין שכלה לגמרי.)

לכאורה, לפי התירוצ' של ר' אברהם הנ"ל, י"ל דאין כיתותי מכתת שיעורי' פוסל בסכך כמו שאינו פוסל בקורה, דהא בסכך ג"כ כשר כתיתים קטנים. דאינו כמו שופר ולולב דבעינן חתיכה אחת, וממילא שפיר פוסל בהם כיתותי מכתת שיעורי', אבל בסכך אין שום שיעור על כל חתיכת סכך וסכך בפני עצמו. לפ"ז אם סיכך בסכך של אשירה, לא מיבעאי שאינו כאויר, אלא אפילו סכך פסול נמי לא הוי.

הגר"ח על הרמב"ם הל' שבת פ"ז הי"ב,

המנחת חינוך מצוה שכ"ה (אות י"ד בדפוס מ"י) חקר בענין מי שסכך בעצי אשירה או שאר איסורי הנאה דאמרין בהם כיתותי מכתת שיעורי', אי הסיכוך נחשב כסכך פסול, ופסול באמצע בד' טפחים ומן הצד בד' אמות, או שמא הסיכוך נחשב ככלוי לגמרי, והוי כאויר ממש, וממילא פסול בכל מקום בג' טפחים כאויר. המנ"ח הניח בצ"ע. לכא' השאלה הנ"ל תלוי במחלוקת

ראשונים כשנבאר בעזה"י.

איתא בגמ' (עירובין פ:) אתמר ר' חייא בר אשי אמר עושין לחי אשירה, ור' שמעון בן לקיש אמר עושין קורה אשירה, מאן דאמר קורה כ"ש לחי, מאן דאמר לחי אבל קורה לא, כיתותי מכתת שיעורי'. פרש"י ד"ה כ"ש לחי, דאין לו שיעור לארכו ולרכבו, אבל קורה צריכה טפח לקבל אריח והאי אשירה כיון דבעי שריפה דכתיב ואשריהם תשרפון באש, לאו שיעורה הוא דכשרופה דמיא. ובתוס' ד"ה אבל הק' הא לחי נמי בעי

ואם חלצה חליצתה כשרה, אבל של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנדחת ושל זקן העשוי לפי כבודו לא תחלוץ ואם חלצה חליצתה פסולה.

רש"י ד"ה מוחלט מפרש דלשריפה קאי ואנן שיעורא בעינן חופה את רוב רגלו והאי כיתותי מכתת שיעורי, עכ"ל. ובד"ה ושל זקן פרש"י לתכריכי מיתה הואיל ולאו להילוכא עביד לאו נעל הוא.

מרש"י נראה פשוט, דאף שהגמ' פסל הג' סנדלים בחדא מחתא, אינם שווים בטעם הפסול. של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנדחת פסולים מטעם כיתותי מכתת שיעורי, ושל זקן העשוי לפי כבודו פסול מטעם לאו להילוכא עביד.

אבל הרמב"ם בהלכות יבום וחליצה פ"ד ה"כ פסק וז"ל אבל סנדל של תקרובת עכו"ם ושל עיר הנדחת או שנעשה למת שיקבר בו, אם חלצה חליצתה פסולה שהרי אינו עומד להלך בו. עכ"ל. הרי שהרמב"ם אינו פוסל סנדלים אלו מטעם כיתותי מכתת שיעורי כמו שמבואר ברש"י וברוב ראשונים, רק מטעם לאו להילוכא עביד. וצ"ב למה נטה הרמב"ם עצמו מפרש"י.

הכ"מ בהלכות לולב (פ"ח ה"א) הקשה כמעט אותו קו, הרמב"ם שפוסל מטעם כיתותי מכתת שיעורי בד' מינים של איסורי הנאה, למה אינו פוסל מהאי טעמא גבי חליצה בסנדל המוסגר? והסביר דבר יסודי בענין כיתותי מכתת שיעורי לשיטת הרמב"ם, וז"ל, לק"מ, דלא דמי שופר ולולב שיש להם שיעור קצוב, וכי עומד לשריפה מכתת שיעורי, כלומר הוא חסר משיעור הקצוב לו, אבל לסנדל של חליצה דלית לן בה שיעור קצוב, אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו ונהי דבעי שיהא חופה רוב רגלו כיון שהרי אני רואה שהוא חופה ואין לנו בו שיעור קצוב, לא אמרינן דמכתת

והשפת אמת על אתר, שניהם הלכו בסגנון אחת לתריך דבר נאה ומתקבל על קו' התוס' הנ"ל, וז"ל השפת אמת. אבל נראה דלא קשה מידי דהא דצריך גובה י' אין זה שיעור על הלחי רק דכל משהו מחיצה היא, אלא דכיון דמחיצה צריך להיות עד י' ממילא צריך להיות נמשך התיקון בכל משך י', אבל גוף התיקון אין בו שיעור, דומיא אי הוי קורה משהו סגי, מה דצריך להיות נמשכת בכל הרוחב של המבוי לא הוי חשיב שיעור כלל, דזה אינו מצד תשיבות השיעור אלא דהתיקון צריך להיות בכל משך הצריך להתיקון, משא"כ מה דבעי רוחב טפח שפיר חשיב שיעור. עכ"ל.

לכא' יש לחקור בנ"ד אי השיעור של ז' על ז' נאמרה על הסכך, דבזה הוי הכשר סוכה, או דבאמת לא נאמרה שום שיעור על הסכך, רק דבעינן סיכוך על מקום שדי ליכנס בתוכו ראשו רובו ושלחנו, וא"כ אין זה שיעור על הסכך, דכל משהו סכך הוא, רק כיון דהסיכוך צריך לכסות מקום ז' על ז' ממילא צריך להיות נמשך התיקון בכל אותו שיעור, אבל גוף הסכך אין בו שיעור כנ"ל אצל קורה. ממילא לא שייך לומר כיתותי מכתת שיעורי על סכך, והסוכה כשרה.

מכל הנ"ל יצא לנו דלא אמרינן כיתותי מכתת שיעורי רק היכא דבעינן "שיעור", אבל אי לא, לא, כלחי וכסכך. אבל כשנעמיק בו יותר יבואר לנו שיש בזה מחלוקת הראשונים.

במס' יבמות ק"ג: איתא, אמר רב פפי משמי' דרבא סנדל המוסגר לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה, המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה פסולה. רב פפא אמר אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל המוחלט לא תחלוץ בו ואם חלצה חליצתה כשרה. ומסקנת הגמ', הלכתא אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל המוחלט לא תחלוץ בו

דלא הוי גט, דכמאן דליתנהו דמי, עכ"ל. הרי דהסברא של כל העומד לשרוף כשרוף דמי, נותן יפוי כח להכתותי מכתת שיעורי שיכול לבטל אף ה"מציאות" של הקלף.

עתה נראה איך פירש"י הענין של כתותי מכתת שיעורי בכמה מקומות בש"ס. במס' ר"ה (כ"ח. ד"ה כתותי מכתת שיעורי) פרש"י דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי. במס' עירובין (פ:) ד"ה אבל, פרש"י והאי אשירה כיון דבעי שריפה שיעוריו לאו שיעורא דכשרופה דמיא. במס' סוכה כט: ד"ה ושל עיר הנידחת, פרש"י אין שיעורו קיים דכשרוף דמי. הנה נראה בעליל דרש"י ס"ל דהכח של כתותי מכתת שיעורי מסתעף מכל העומד לשרוף דכשרוף דמי.

הרמ"א באהע"ז (סי' קכ"ד ס"א) פסק כהר"ן, וז"ל, מיהו בדבר שצריך ביעור מן העולם וצריך שריפה אם כתב עליו הגט בטל, עכ"ל. וכבר צווחו עליו הח"מ והב"ש והפר"ח דהלכה זו נאמרה רק לשיטת ר' שמעון דס"ל כל העומד לשרוף כשרוף דמי, והח"מ הביא שיטת הרמב"ם דאנן לא קי"ל כר"ש, רק כחכמים דפליגי עלי' גבי כל העומד לזרוק כזרוק דמי, וא"כ למה פסק הרמ"א דהגט בטל. אך הב"ש שם סק"ב כתב וז"ל ורש"י כתב במנחות (דף ק"ב) דקי"ל כר"ש דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, עכ"ל.

עכשיו נתברר לנו המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין כתותי מכתת שיעורי, וממילא נתברר לנו ג"כ הטעם שהרמב"ם נטה מדברי רש"י בפ"י הגמ' במס' יבמות (קג:) אי פסלינן הנך ג' סנדלים מטעם כתותי מכתת שיעורי, או מטעם לאו להילוכא עביד. דשניהם אזלי לשיטתייהו, רש"י דס"ל דקי"ל כר"ש בכל מקום דכל העומד לשרוף כשרוף דמי, ס"ל ג"כ דאמרינן כתותי מכתת שיעורי אפילו בדבר דלא בעי שיעור כמו

שיעורי, תדע דמוסגר ומוחלט כשרים, עכ"ל הנוגע לענינו.

וביאור הדברים נראה, דלולב או הדס פחותים מהשיעור שקצבה להם התורה, וודאי נחשבים עוד כלולב או כהדס, ואילו תשאל לב"א האוחז לולב פחות מכשיעור מה זה בידך, בוודאי יענה שזה לולב, כיון שב"מציאות" הוא לולב, רק שהתורה מבקש מאתנו לולב "חשוב" כפי השיעורים שקצב לנו החכמים, וממילא אתי כיתותי מכתת שיעורי ומבטל אותו "חשיבות". אבל אין כח בכיתותי מכתת שיעורי לבטל "מציאות" הדבר, שהרי עיננו רואות שהדבר קיים לפננינו. ולכך היכא דהשיעור אינו מסתעף מצד "חשיבות" הדבר רק מצד ה"מציאות" כמו שביאר הכ"מ לגבי סנדל של חליצה דבעינן רק שיהא חופה רוב רגלו, דבלאו הכי אינו נקרא בשם 'נעל', שוב אין אותו דבר נפסל ע"י כיתותי מכתת שיעורי. דא"א להכחיש המציאות.

עכשיו נשאר לנו להסביר המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בענין כיתותי מכתת שיעורי.

הר"ן במס' גיטין (כ.) על הגמ' דשלחו מתם גט שכתבו על איסורי הנאה, כשר, חילק ג"כ כמו הכ"מ הנ"ל. וז"ל ואע"ג דכיתותי מכתת שיעורי, לא איכפת לן אלא במידי דבעי שיעור כשופר וכלולב, עכ"ל. פ"י דאין שום שיעור בגודל הקלף של הגט, רק שיהא בו מקום לכתיבת אותיות הגט. והוי ממש כמו השיעור דחופה רוב רגלו, דלא נפסל ע"י כיתותי מכתת שיעורי כיון דשיעורים אלו אינם ענין של "חשיבות" הדבר, רק במציאות הדבר, ואין כח בכיתותי מכתת שיעורי להכחיש המציאות.

אבל הר"ן הוסיף לומר דבר חדש, וז"ל, ומיהו באותן שצריכין להתבער מן העולם למ"ד כל העומד לשרוף כשרוף דמי, משמע



גודל שיוכלו להשתמש בהם התשמיש המבוקש – דהיינו שיהא חופה רוב רגלו ושיכול להכתב גט עליו. ואם עינינו רואות הסדל או הגט לפנינו, לא אתי כתותי מכתת שיעורי ומבטל לי. אבל לולב או שופר שהשיעור שלהם מטעם "חשיבות" כמו שביארנו למעלה, שפיר פוסל בהם כתותי מכתת שיעורי.

נחזור לענינו, אם סכך בסכך העומד לשריפה, לרש"י דס"ל דהטעם של כתותי מכתת שיעורי הוא שכל העומד לשרוף כשרוף דמי, הוי הסכך ככלוי לגמרי ונחשב כאויר ממש ופוסל בכ"מ בג' טפחים. ולהרמב"ם דס"ל דלא כר"ש, לא אמרינן כתותי מכתת שיעורי בסכך בכלל, כיון דלא נאמרה שום שיעור בסכך, כמו שנתבאר למעלה.

סנדל של חליצה וכיוצא בזה. דכיון דהכת של כתותי מכתת שיעורי בא מ"כל העומד לשרוף כשרוף דמי", ממילא אפשר להכחיש ה"מציאות" כמו שפי' הר"ן גבי גט שכתבו על דבר שצריך שריפה. וזה מדויק מאד בלשון רש"י כמו שהוכחנו לעיל ממסכתות עירובין, ר"ה, וסוכה. דבכל מקום מפרש רש"י "דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי".

אבל הרמב"ם יש לו דעת אחרת בהבנת כתותי מכתת שיעורי. ואינו מטעם כל העומד לשרוף כשרוף דמי דהא לא קי"ל כר"ש! רק ההסבר הוא, דכיון דעומד לשרוף, אין להדבר שום שווית. דמי יקנה חפץ אם יודע בבירור שלמחר יכלה מאליו. לפי"ז מובן דלהרמב"ם א"א ליפסל סנדל או גט של עיר הנדחת, דבדברים אלו לא נאמרו בהם שיעור מצד "חשיבות", רק שיהא מדי

## בענין לוקח ספר תורה מן השוק

הרב בן ציון וואלקנפעלד, ירושלים עה"ק

דיש לו לאדם ס"ת, ולכא' מה שצ"ל בדעת רש"י, דהמצוה אינו רק "שיהי' לו ס"ת", רק "שיראה" ["ויעשה"] שיהי' לו ס"ת, ובזה יוצא מצות כתיבת ס"ת, [ולכאורה זה נלמד מועתה "כתבו"] אבל עי"ז שי"ל ס"ת באופן דממילא כגון שירש מאבותיו בזה אינו יוצא המצוה.

ואולי אל"ב עוד יותר, דעי' בחי' ראמ"ה שם במנחות וז"ל נ"ל הלוקח מן השוק הוא דוקא שנכתב למכירה, אבל הלוקח מחבירו שכ' לעצמו אינו יוצא המצוה כלל, [ולכא' דהי' ק"ל מהגמ' הנ"ל בסנהדרין] וא"כ עפ"י דאפ"ל דהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת שנכתב בשבילו, לצרכו, וממילא באופן שקונה ס"ת שנכתב למכירה, [דהיינו

(א) בגמ' מנחות (דף ל' ע"א) אר"ג א"ר הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, אר"ש אם הגיה אפי' אות אחת מעלה עליו הכ' כאילו כתבו, ועי"ש רש"י כחוטף מצוה ומצוה עביד אבל אי כתב הוי מצוה טפי, ומבוא' מזה לפרש"י דיוצאים מצות כתיבת ס"ת גם בקניה. ולכא' הביאור, דהמצוה אינו דוקא לכתוב ס"ת, אלא המצוה הוא שכ"א מישאל "יהי' לו" ס"ת.

אך עי' בגמ' סנהדרין (דף כ"א ע"ב) א"ר אע"פ שהניחו לו אבותיו לאדם ס"ת מצוה לכתוב משלו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, ומבואר דאינו יוצא בזה לחוד

אך באמת קו' זו הק' כבר התוריד בקידושין (דף מ"ד ע"ב) אהא דאמרין אין שליח לדב"ע, וז"ל יש מקשים א"כ לכל דבר מצוה יועיל השליח, ויאמר אדם לחבירו שב בסוכה עבורי הנח תפילין עבורי, ולא מילתא היא, שהמצוה שחייבו תורה לעשות בגופו האיך יפטר ע"י שליח והוא לא יעשה כלום, ודאי בגירושין וקידושין מהני כי הוא המגרש ולא השליח, שכותב בגט אנא פלוני פטריה פלוני, וכן נמי האשה למי היא מקודשת כ"א לו, וכן התרומה הוא נותן התרומה מפירותיו, וכן הפסח הוא אוכל ועל שמו ישחט ויזרק הדם, אבל בסוכה ה"נ יכול לומר לשליחו עשה לי סוכה והוא יושב בה, אבל אם ישב בה חבירו לא קיים הוא כלום, וכן בציצית וכל המצוות, עכ"ל.

ומפורסם מש"כ הגר"ד בשם הגר"ח זצ"ל בדבריו, דמצוה שמחויב לעשות בגופו כגון אכילת מצה שהמצוה הוא שגופו יאכל מצה, וכן סוכה שהמצוה שגופו ישב בסוכה וכן ככיר"ב ל"מ ע"ז שליח, דמה יהני שליח ע"ז הרי מ"מ לא עשה את זה בגופו, [וחשיב כאילו עשה אבל לא בגופו, דלא קיים המצוה] אבל מצוה דאינו מחויב לעשות בגופו באמת מהני ע"ז שליחות, ולפי"ז בניד"ד נמי אם עשה שליח לכתוב ס"ת, לכאורה יצא המצוה.

אך באמת יל"ע אם זהו כוונת התוריד חדא שאם זהו כוונתו למה צריך להסביר למה בגירושין וקידושין מהני שליח הלא שם אין המצוה לעשות בגופו, ובכלל מה הוא ההסבר "שכותב בגט אנא פלוני וכו'" וכן מש"כ בתרומה ובפסח קשה כנ"ל, וכן ק' מש"כ אבל בסוכה ה"נ יכול לומר לשלוחו עשה לי סוכה וכו' דמהכ"ת שלא, ואם נאמר שיש איזה מצוה בבניית סוכה, וכדמשמע ברש"י מכות (דף ח' ע"א ד"ה השתא נמי) מ"מ למאי נקטיה הרי"ד כאן, ומה הוא

שנכתב למי שיקנהו] יוצא שפיר המצוה שי"ל ס"ת שנכתב בשבילו, ודו"ק.

ב) ועכ"פ היוצא מדברי רש"י דאין המצוה דוקא לכתוב ס"ת אלא דיוצאים המצוה גם בקניה. אבל ע"י ברמ"א (יד"ד סימן ע"ד) דא"י בקניה [אם לא הגיה בה כלום], וכן דייקו האחרונים מדברי הרמב"ם (פ"ז הל' ס"ת ה"א) שכ' ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו, ולא נתן הרמב"ם עצה לקנות ס"ת (ע"י בה"ל ח"א סי' ר'), אך הקשו דבסה"מ כ' דיוצאים בקניה, והיינו שהם למדו הפשט בגמ' כחוטף מצוה מן השוק שאינו יוצא בזה המצוה, דהמצוה הוא "לכתוב" ס"ת, [והנה בודאי א"י בכתובה לחוד, ואח"כ יפקרנו – דמסתמא גדר המצוה הוא שיכתבנו לעצמו באופן שיהי' לו אח"כ ס"ת עי"ז] אבל הא מהא דהמצוה הוא "לכתוב" לעצמו ס"ת.

ג) והנה האחרונים פלפלו אם אפשר לצאת המצוה בשותפות [ע"י בה"ל הנ"ל ומנ"ח ושו"ת בית אפרים יו"ד ועוד] דלכאור' תלוי אם זה חשוב לכם, [ע"י סוגיא ב"ב (קל"ז), וסוגיא דפ' ריש הגז (חולין קל"ז) תוס' סוכה (וכ"ז ע"ב)] אך עפמש"ב דעת הרמ"א והרמב"ם אפ"ל דאינו תלוי בזה כלל ובודאי יוצא דבשלמא אם המצוה הוא שיהי' לו ס"ת, והפשט בועתה כתבו לכם הוא שיהי' לו ס"ת א"כ יש לדון אם זה חשוב שלו, [לכם] אבל אם המצוה הוא הכתיבה ורק דבעינן שיהא הכתיבה בשבילו, א"כ יש לדון דגם בכה"ג חשוב בשבילו, ודו"ק.

ד) אך יל"ע לכאור' שאם נאמר שהמצוה הוא "הכתיבה" לכתוב ס"ת האיך מהני לעשות שליח שיכתוב בשבילו ס"ת דאטי אפשר לצאת מצוה עי"ז שאחר יעשה בשבילו, וברמב"ם הנ"ל מבוא' להדיא דיוצא ע"י שליח.

במקומו של המשלח דמשו"ה יכול לקדש ולגרש וכו'. ושם באמת מתפרשת השליחות דנעשה השליח כמותו ממש של המשלח. ונוסיף בזה, דזה לאו דוקא באופן שהשליח צריך לקבל איזה "כח" מהמשלח כמו בגירושין וכו', אלא בכ"מ שאין השליח יכול לבד כ"א ע"י המשלח כגון בשוחט ק"פ לחבירו וכו' השליחות מתפרשת כנ"ל שהשליח נעשה כמותו של המשלח, ובזה נ"ל דנתבאר ג"כ מש"כ הרי"ד גבי סוכה, ודו"ק.

וא"כ גם לפמש"ב ד' הרי"ד בניד"ד בעושה שליח ס"ת יוצא המשלח המצוה כיון שהשליח כותב עבור המשלח ובלא המשלח אי"כ מצוה דאין מצוה בכתיבה לחדר כ"א בכתיבה לצורך המשלח, ודו"ק (ונ"מ בין אלו ב' פירושים בד' הרי"ד יהי' כגון אם עושה שליח על מצות מילה או כיסוי הדם וכו' ודו"ק).

(ו) עוד יש לעזור, דבגמ' הנ"ל מבוא' שאם הגיה אפי' אות אחת מעלה עליו הכ' כאילו כתבו והנה אם נימא דהמצוה הוא "לכתוב" ס"ת, מה"ת דע"י הגהת אות א' יהא חשוב שכתב הס"ת, דבשלמא אם נימא דהמצוה הוא שיהי' לו ס"ת, ורק דמצוה מן המוכחר שיהי' ע"י כתיבתו [וכמו שאמרנו לפרש"י] א"כ יש להבין דע"י הגהת אות אחד חשוב כבר שנעשה ע"י כתיבתו, דע"י כתיבתו נעשה הס"ת כשר, ודו"ק. [ומה"ט מובן מה דמשמע דמהני רק בקונה ס"ת ולא ביורש ודו"ק] אבל אם נימא דהמצוה הוא שיכתוב ס"ת למה חשוב זה שכ' ס"ת.

ואולי נימא דגם לדעת הרמב"ם והרמ"א גדר המצוה הוא שיהי' לו ס"ת ורק דיש תנאי המעכב שיהי' ע"י כתיבתו [וכן נקט הבה"ל בתשובה הנ"ל].

(ז) ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל דיש לנו מחלו' ראשונים אם יוצאים מצות כתיבת

כוונתו אבל אם ישב בה חבירו ל"ק הוא כלום, דמשמע אפי' המצוה דבניית סוכה, ועוד הק' האו"ש שאם ל"מ שליח על מצוה שבגופו א"כ למה אמרינן בגמ' דאפי' שמאי הזקן (דס"ל יש שליח לדב"ע) מודה באומר לשליחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכה"ת זה נהנה וזה מתחייב תיפו"ל דהוי עבירה שבגופו דע"ז ל"מ שליח כנ"ל, ואם נימא דזה גופה כוונת הגמ' אמאי אמרינן את זה דוקא לשמאי אפי' לדידן נמי נוגע ד"ז במצות דמהני ע"ז שליח ואעפ"כ בדבר שבגופו ל"מ.

(ח) ונל"ד דברי התור"ד באופ"א, וכע"ז ביאר האו"ש, דהנה ידוע דיש ב' אופנים של שליחות, א, ש"השליח" עושה עבור המשלח, ב, ש"המשלח" עושה ע"י השליח, (והנה ב' אלו הדרכים מבוא' בד' רבותינו האחרונים ולא נאריך עכשיו בזה) והנה הדרך הראשון בודאי ל"מ גבי מצוות, וזהו כוונת התור"ד "שהמצוה שחייבו התורה לעשות בגופו האין יפטור ע"י שליח והוא לא יעשה כלום" והיינו, דגבי מצוות דבעינן ש"הוא" יעשה המצוה ל"מ מה שיש אחר שעושה "עבורו" דגבי מצוות בעינן ש"הוא" יעשה המצוה.

אבל הדרך השני שמדין שליח של אדם כמותו יהא השליח חשוב כמו המשלח והוי כאילו המשלח עשה, זה תלי, דבסתם אין השליח נעשה כמותו ממש של המשלח עד שנאמר דהוי כאילו המשלח בעצמו עשה [דהרי השליח עשה את המצוה ומהכ"ת שנאמר שהמשלח עשאו] אבל באופן דכל הכח של השליח הוא רק מכח המשלח (ומצד עצמו א"א לעשות המצוה) כגון בקידושין וגירושין וכן בתורם מפירותיו של חבירו, אז מתפרשת השליחות דהשליח נעשה

להבעה"ב, רק דלמ"ד אומן קונה. משייר לעצמו עכ"פ קנין משכון ולמ"ד אין אומן קונה, אינו משייר לעצמו אפי' קנין משכון. א"כ לדעת הנתיבות ק' קושייתנו אפי' למ"ד אין אומן קונה, ודו"ק.

(י) ובאמת מה שנקטו רבותינו הקצות והנתיבות, דהא דאומן קונה, אינו אלא קנין משכון נראה שאי"ז מוסכם לכו"ע, עי' בדברי חיים (קידושין סי' ט') שהוכיח מד' רש"י בקידושין הנ"ל דהוי קנין גמור דז"ל שם "ואין בזה לומר ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף דכ"מ שהשביח אינו מלוה על הבעלים אלא בכלי הוא זוכה וכשמחזירו וכו' ואם נימא שכל הקנין הוא רק קנין משכון על החוב שחל על בעה"ב בשכירתו א"כ בודאי שייך כאן הנידון דישנה לשכירות מתוע"ס, דכל הקנין שיי"ל בהכלי הוא רק ע"ז שחל חוב על השכירות, יעו"ש ודו"ק.

ועוד נראה להוכיח כן מדברי התוס' והרא"ש בע"ז (דף ע"ה) שהביא הקצות בעצמו, שכתבו דהנותן כסף לגוי לתקן לו כלי דא"צ טבילה. והביא הקצות שיש שהביאו מזה רא' דאומן קונה בגוף הכלי שאם אינו קונה אלא בשבחו מהכ"ת שיהא חייב בטבילה אפי' למ"ד אומן קונה כיון דל"ק גוף הכלי וא"כ אף אנו נאמר שאם אומן קונה אינו אלא קנין משכון, מהכ"ת שיהא הכלי מחויב בטבילה, וביותר, שהביא שם דברי התה"ד (סי' ש"ט) שמביא שי' הגאונים שבאמת מצריכים טבילה לכלי שתיקנו אומן גוי, ועוד יש ע"ז ראיות ואכהמ"ל, ועכ"פ לפי"ז הדק"ל האיך יוצאים מצות כתיבת ס"ת בכה"ג להני דס"ל דא"י בקניה

(יא) ואין לתרץ דאף אם אומן קונה מ"מ הא לא הוי אלא שותף בהס"ת דבודאי אינו קונה כל הס"ת, וא"כ לא יהא אלא כס"ת שכתבו בשותפות דבפשטות יוצאים בזה

ס"ת בקניה, והבאנו שהרמ"א פוסק דא"י בקניה, וא"כ יש לעורר על מה שנוהגין לשכור סופר לכתוב ס"ת, והתשלום הוא על המלאכה ולא על שעות העבודה דלכאורה יש על הסופר שם אומן, ובגמ' ב"ק דף צ"ט מספקינן אם אומן קונה בשבת כלי, ועי' רש"י קידושין [דף מ"ח ע"ב] שאם אומן קונה בשבת כלי, "כ"מ שמשביח [האומן] אינו מלוה על הבעלים אלא בכלי הוא זוכה, וכשמחזירו לו בשכר הקצוב, ההיא שעתא ה"ה כמוכרו לו" וא"כ אם נימא אומן קונה בשבח כלי הרי השבח [הס"ת] קנוי להסופר, ואח"כ כשמחזירו, הוי כמוכרו לו והאיך יוצאים עי"ז המצוה להנך דס"ל דאין יוצאים בקניה.

והנה באמת בשו"ע חו"מ סי' ש"ו פסק דאין אומן קונה בשבח כלי, אך עי' בש"ך (שם סק"ג) שהביא דעת כמה ראשונים דס"ל אומן קונה, ומסיק שם דצ"ע לדינא.

(ח) אך יעו' בקצוה"ח (שם סק"ד בד"ה וראוי להתבונן) שמסיק דודאי אפי' אם אומן קונה בשבח כלי השבח דבעה"ב הוא, והא דאומן קונה אינו קנין גמור להיות כשלו ממש, אלא קצת קנין הוא דאי"ל בגויה לקדושי אשה כמו בע"ח שקונה משכון, יעו"ש עוד, וא"כ לכאו' קנין כזה אינו מגרע מהבעלים שיהא חשוב דהס"ת בא לידו בקניה, וק"ל.

(ט) והנה בנתיב"מ (שם סק"ד) מבוא' ג"כ דהקנין שיש לאומן בהכלי הוא רק קנין משכון, אבל בנתיבות מבוא' להדיא דהא דאינו קונה כך כמו משכון היינו משום דמה שקונה האומן יותר מזה הוא מקנה מיד להבעה"ב, דהיינו דבאמת אומן קונה בהכלי קנין גמור, רק שהוא מקנהו הבעה"ב, ומשייר לעצמו בה קנין משכון. [עד שיפרע לו הבעה"ב] ומבואר (שם סק"ג) עוד יותר, דאפי' למ"ד אין אומן קונה. הטעם הוא משום שהאומן מקנה השבח שיי"ל בהכלי

לא עשה אומן אלא ציירה בסימנין ואין בזה ממש דאיבעי' לן בפי' הגוזל קמא אם יש שבח סימנין ע"ג צמר ולא איפשטא האיבעי'.

[והנה בדרך אגב לכאורה גם מדברי הרא"ש אלו, משמע דאומן קונה בשבח כלי קנין ממש, שאם אי"ל בה כ"א קנין משכון, האיך אפשר לאסרו משו"ז, וכי אפשר לאדם לאסור על הבעלים משכון שי"ל ממנו]

והנה הקצות הבין ד' הרא"ש כפשוטן, שאם אמרינן אין שבח סימנין ע"ג צמר – דהפשט הוא משום דחזותא לאו מילתא היא כמבוא' ברש"י שם בסוגיא, לא חשיב שנשבח הצמר, א"כ ל"ש ע"ז אומן קונה בשבח כלי, דאי"כ שבח בהכלי, [והנה בודאי אא"ל דהצמר לא נשבח כלל דפוק חזי הצמר שוה פי כמה ממה שהי' שוה עד עכשו, רק דל"ח שגוף הצמר נשבח רק דהצמר באופן שהוא ביחד עם איזה חזותא, הכל ביחד שוה פי כמה ממה שהי' שוה כשהי' כ"א לבדו, אבל גוף הצמר נשאר כמות שהיה, ואינו דומה לעצים ועשאו ספסל וכו' דגוף העצים נשבחו, דעד עכשו הי' סתם עצים ועכשו הם ספסל, וא"כ כיון דאין שבח הסימנין והאומן "בהצמר" א"כ אי"כ סיבה שהאומן יקנה בהצמר, ודו"ק] וא"כ הי' אפשר לדמות ניד"ד לזה שכיון דכל השבח של הס"ת הוא מה שי"ל חזותא של ס"ת, א"כ אם אמרינן אין שבח סימנין בצמר, כמו"כ אמרינן אין שבח סימנין בהס"ת, וא"כ אין האומן קונה בהס"ת מטעם זה.

אבל באמת יש לחלק דהתם בציור של הרא"ש כל השבח הוא החזותא, דהיינו שהטבלא משובחת בזה שי"ל איזה חזותא, וא"כ תלוי בהשאלה דיש שבח סימנין ע"ג צמר [פי' אם שבח כזה דכל השבח הוא די"ל איזה חזותא אם זה חשוב שגוף הדבר נשבח

[ובפרט עפמש"ב לעיל אות ג' דלהני דס"ל דהמצוה הוא בכתיבה בודאי יוצאים בס"ת בשותפות] דעי' בקצוה"ח (סק"ג) הנ"ל שהוכיח דהא דאומן קונה אינו קונה חלק מגוף הס"ת אלא דקונה "השבח" דהיינו דמה שהדיו והקלף הוא עכשיו "ס"ת" זה הוא קונה. [ויל"ע האיך שייך קנין ע"ז דהוי דבר שאי"ב ממש, אבל לכאו' כן מבוא' בדבריו יעו"ש] וא"כ בשלמא אם הי' האומן קונה חלק מגוף הס"ת [כנגד שבחן] הי' אפשר לצאת בזה המצוה דאז הי' חשוב כאילו כ"א י"ל חלק בכולו, אבל עכשיו שהאומן קונה השבח, ולכאו' קונה כל השבח] נמצא שהבעה"ב י"ל הקלף והדיו, והסופר י"ל הס"ת, פי' מה שהדיו והקלף הוא בצורת ס"ת כנ"ל, וא"כ בשותפות כזה בודאי אין יוצאים המצוה. [דאפי' אם אחד י"ל ספר בראשית ואחד ספר שמות אינו יוצא אף אחד מהם וכש"כ בכה"ג] וק"ל.

[ואף דבנתיבות (סק"ג) מבוא' שבאמת קונה בגוף החפץ, כגון אם ע"י אומנתו נשבח החפץ שליש קונה מהחפץ מ"מ יל"ע דשמא הא דקונה חלק מהחפץ הוא רק הכ"ת שיקנה שבחו, [וכקו' לעיל] אבל באמת הוי השבח שלו, ויל"ע בכ"ז אבל מ"מ לדעת הקצות בודאי קשה.]

י"ב) והנה בקצוה"ח (סק"ב) הביא תשובת הרא"ש (כלל י"ב סי' ו') שדן באחד שנתן טבלא לאומן לצייר בה ציורין ששוחקין עליו באיקונדרי, ואח"כ אסרה על הבעלים קודם שפרע לו שכרו ואם יש בכחו לאסרו על הבעלים, ועיי"ש שהשיב כיון דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי הרי אי"ל בגוף כלום אלא שכר הוא דמחייב עלה בעל הכלי, ואי"ל כח לאסור הכלי והוסיף, שאפי' הי' אומן קונה היינו היכא שיש ממשות בשבח כגון שנותן לו עצים ותיקן כלי, אבל הכא

של כתיבה כסימנין דמי" וכ"כ בתו"ג וסי' ק"כ סק"ו) שהק' שם עמש"כ הג"פ דכשגזל להסופר שכר כתיבה [בגט] דתלוי אם אומן קונה בשבח כלי, והק' עליו דבכה"ג לכו"ע אי"ק כיון דהדיו הוא של הבעל והיינו שהנתיבות הבין דאע"ג דבודאי צריכים בגט לאומנתו של סופר ובלא"ז אין הדיו שוה כלום, מ"מ כיון דכל השבח הוא בהדיו א"כ דמי לצבע הצמר ותלוי של מי הדיו.

י"ד) אבל בבית אפרים (אה"ע סי' קי"ז) תמה על התו"ג דבצמר אין פעולת האומן ניכרת דמעשה הדיוט הוא, וצובע שכיר בעלמא הוא, רק השבח סימנים ניכרין בו, משא"כ בעצים דמעשה ידי אומן ניכרת, וא"כ גבי סופר פשיטא דהדיו אינו משביח רק מצד אומנתו של הסופר ומה בכך שהדיו של הבעל גם הסופר נתן חלקו שאימן ידיו בכתיבה עיי"ש, והיינו שהוא הבין דאדרבה אם בעינן גם לאומנתו של הסופר אע"פ שאין הדיו שלו, [ובלא הדיו אין לנו באומנתו כלום] מ"מ כיון דבעינן גם לאומנתו, ואומנתו מונח בתוך הכלי שייך ע"ז אומן קונה בשבח כלי. [ובאמת ק"ל סברת הנתיבות דגם בעצים לעשות ספסל בלא העצים ל"מ שום אומנות של האומן, אעפ"כ כיון דהשבח הוא גם ע"י אומנתו אמרינן אומן קונה כמבוא' ברשב"א וא"כ מ"ש סופר שעושה אומנתו בדיו של בעה"ב.

וצ"ל שהנתיבות הבין שהשבח הוא "הגט" הקלף והאותיות, והדיו הוא בסה"כ הכלים שע"י נעשה השבח דהיינו הגט, וא"כ אף דבעינן ג"כ לאומנתו של הסופר מ"מ הי' ס"ל להנתיבות דעיקר המשביח הוא הדיו, ותלוי של מי הדיו, אך צ"ב דהאיך אפשר לשער מה הוא עיקר המשביח באופן דשניהם נצרכים בשוה, וצ"ב (ואולי השנתיבות הבין דהדיו הוי כל המשביח בהגט, והסופר הוא רק משביח הדיו שיהא

או דחשוב שגוף הדבר נשאר כמו שהיה רק דיש איזה שבח מן הצד, ואי"ז בגוף הדבר] אבל כאן בס"ת אין השבח רק שיש ע"ז איזה חזותא של אותיות אלא גוף הקלף נעשה עכשו "ס"ת" וא"כ הכא בודאי גוף הדבר נשבח, או דנימא דזה הוי רק דבר דממילא ואי"ז עיקר השבח, ויש לפלפל בזה.

אבל באמת נראה דאי"ז שייך כלל להנידון דיש שבח סימנים ע"ג צמר, דהתם הנידון הוא אם הצמר נשבח, א"כ יש לדון אם עי"ז שהצמר קבל איזה חזותא זה חשוב שהצמר נשבח אבל הכא בס"ת אין הנידון אם הקלף נשבח, דאין מטרת הסופר להשביח הקלף אלא אדרבא מטרת הסופר הוא לעשות מהדיו אותיות ורק בלי קלף יהיו האותיות פורחות באויר – אבל השבח הוא בהדיו, ובודאי זה חשוב שבח מה שעשה מהדיו אותיות, וא"כ בודאי שייך כאן אומן קונה בשבח כלי, וק"ל.

י"ג) והנה בגמ' מבואר (שם בב"ק) בנתן צמר לצבע דבאופן שהצבע הוא של בעה"ב ל"א אומן קונה בשבח כלי כיון דכל השבח יוצא מהצבע של בעה"ב, יעו"ש, וא"כ לכאו' בנד"ד נמי באופן שהדיו הוא של בעה"ב לא נימא שהסופר קונה בשבח הס"ת, וא"כ יש לנו עצה פשוטה לצאת מצות כתיבת ס"ת ע"י שליח עי"ז שהדיו יהי' של בעה"ב.

אבל באמת עיי"ש ברשב"א שהביא בשם הראב"ד דדוקא גבי צמר דסממנין הוא דעבדי לשבחא אז תלוי אם הסממנין הם של האומן או לא, אבל עצים [כגון נתן עצים לאומן לעשות ספסל] כיון דל"צ לסממנין אלא לאומנתו של אמן אומנתו זה הוא סמנין.

והנה בנתיה"מ (סק"ג בד"ה עוד הביא) נקט דבגט אם הדיו הוא של הבעל ל"א בזה אומן קונה בשבח כלי ודימה להגמ' הנ"ל דדיו

שהוא דבר דממילא כיון דמע"י של האומן מונחים בהכלי, נעשה ממילא שותף בהכלי דבפועל י"ל חלק בהכלי, ואם רוצה יכול להקנות חלקו שי"ל בהכלי אבל כ"ז שאינו מקנהו י"ל חלק בהכלי ובאמת כן מבוא' גם בד' הנתיבות שהבאתי לעיל, דלמ"ד אין אומן קונה היינו משום שהוא מקנה חלקו שי"ל בהכלי להבעה"ב, הרי מבוא' דבעצם י"ל חלק בהכלי אף שאי"ר לקנות [רק שהוא מקנהו להבעה"ב] ודו"ק.

ט"ז) והי' נראה לומר דכאן בנד"ד ל"ש כלל אומן קונה בשבח כלי דכאן הלא הסופר הוא השליח של בעה"ב וע"י כתיבתו יצא הבעה"ב מצות כתיבת ס"ת, ואימתי אמרינן אומן קונה באופן שהאומן עושה לעצמו, ואף שבודאי עושה לצורך הבעה"ב, מ"מ אינן עושה בתורת "שליח" של בעה"ב אלא בתורת עצמו ["עצמאי"] וכיון שעושה בתורת עצמו, [חשוב שהוא עשה הכלי] וא"כ קונה בשבח הכלי.

אבל בנד"ד דכל מה שהשליח עושה הוא בתורת שליח של בעה"ב, ואף שמקבל שכר, והשכר הוא רק ע"ז שיגמור הס"ת, מ"מ ע"כ השכר הוא על מילוי השליחות והשליחות הוא לגמור הס"ת. וכיון שאינו עושה אלא בתורת שליח, ל"ש שיקנה עבו"ז בשבח הס"ת, דהוי כאילו הבעה"ב שיבח, דכ"מ ששיבח הסופר הי' בתורת שליחות של בעה"ב כנ"ל לנכון בס"ד. [אך יש לעורר שאם הדיו הוא של הסופר, אז אף לפי"ד, הוי הס"ת קנוי להסופר, ואולי תלוי במחלוקת הנ"ל אות י"ד וצל"ע בכ"ז]

י"ז) והנה לגוף הענין מה שנקטנו דלדעת הרמב"ם והרמ"א בעינן שהוא בעצמו יכתוב הס"ת, או שלוחו עכ"פ מדין שליח של אדם כמותו דהמצוה הוא דוקא ע"י שיכתוב ממש, י"ל דאי"ז מוכרח, די"ל דבאמת גם הרמב"ם והרמ"א ס"ל דל"ב שיכתוב הוא

הדיו משביח הגט, אבל המשביח של הגט הוא הדיו, ויל"ע בזה]] ובדעת הבית אפרים לכאור' הוא גם דעת הפנ"י [מובא בנתיבות הנ"ל] שהק' בסתמא שאם חש"ו כ' גט למ"ד אומן קונה האיך אפשר לגרש בה, ולא חילק בין אם הדיו שלהם לאינה שלהם, וכ"מ מהקצוה"ח הנ"ל שהביא קו' הפנ"י.

וא"כ בנד"ד שסופר כותב ס"ת בדיו של בעה"ב לכאור' תלוי במחלו' הנ"ל ולהניי דס"ל דגם באופן שהוא של הבעל אמרינן אומן קונה גם כאן אפי' אם הדיו הוא של בעה"ב אמרינן שהסופר קונה בשבח הס"ת.

ט"ז) והנה מסברא הי' נראה דכל הדין דאומן קונה בשבח כלי הוא דוקא באופן שהאומן רוצה לקנות השבח, אבל באופן שאי"ר לקנות אי"ק [דהיכן מצינו שיהא אדם קונה דבר בע"כ] והנה שיהא דעת של האומן לקנות, זה מבוא' בד' הפנ"י הנ"ל דל"ב, דמבוא' מדבריו דגם אומן חש"ו קונים בשבח כלי, ובודאי אין להם דעת לקנות, אבל הא מיהא דבאופן שאי"ר לקנות לא יקנה, וא"כ יהי' יכולת לקיים מצות כתיבת ס"ת ע"י שליח, אם הסופר יסכים שלא לקנות בשבח הס"ת.

אבל ע"י בהגהת רעק"א (ע"ד הש"ך סק"ג בד"ה דהוי ספיקא דדינא) שמסתפק באומן שאמר לעשות בחינם ואח"כ החליט שרוצה שכר שמסתפק אם גם בחינם אמרינן אומן קונה ולכאור' בעושה בחנם אי"ר לקנות בשבח כלי, [דאדרבא רוצה לעשות כלי לחבירו בחינם] ואעפ"כ מסתפק רעק"א דאולי אעפ"כ אמרינן אומן קונה יעו"ש בדבריו [ואגב מדברי רעק"א אלו ג"כ מבוא' דהא דאומן קונה אינו רק קנין משכון, דמה שייך קנין משכון באופן שעושה בחנם – וגם האיך אפשר לתבוע אח"כ שכר עבור קנינו שי"ל בה, ודו"ק] ומבוא' מדבריו לכאור' דגם באי"ר לקנות אפשר דאומן קונה, והטעם

"אחרים כותבים לו" ולא ולא כתב שימנה  
אחר שליח עבורו או כיו"ב.  
ואם זה אמת אין מקום כלל למה שדננו,  
מדין אומן קונה בשבח כלי, ודו"ק. ובאמת  
לא ראינו מי שיקפיד למנות הסופר כשליח,  
שיצא מדין שליח של אדם כמותו ומשמע  
דיוצאים אף בלא"ז, ויש לעיין בכ"ז.

בעצמו ס"ת, רק דהמצוה הוא שיפעיל  
"שיכתב" ס"ת, שכ"א מחיוב שע"י יהי'  
עוד ס"ת בעולם, וכטעם שכתב החינוך  
בהמצוה יעו"ש, ומשו"ה אינו יוצא בקניה  
כיון דהס"ת כבר הי' בעולם לפני שקנאו,  
[ובאמת כן אפשר לדייק מלשון הר"ם  
שהבאתי בתחילת דברינו ואם א"י לכתוב

## בענין ברוב עם הדרת מלך

הרב ברוך הארדט, ביתר עילית

נתקנו לאומרם בפיו "או שישמע אותן ברוב  
עם שהיא הדרת מלך". אולם מצד שני מצינו  
דבר עם מצריך אפילו יותר מעשרה  
כמבואר (סי' צ' מג"א ס"ק ט"ז) לענין תפילה, וכן  
מבואר (סי' תר"צ מג"א ס"ק כ"ג) לענין קריאת  
המגילה. וכן מוכח (ר"ה לב:) לענין הלל  
עי"ש. ואילו לקיום כל שהוא דבר עם  
הוכיח החי"א (כלל ס"ח סי' י"א) מגמ' (מנחות  
סב.) דגם בשלשה איכא. דמבואר שם דג'  
כהנים עוסקים בחזה ושוק וחלבים משום  
ברב עם. וכן לכאורה מוכח מהרא"ש (ברכות  
פ"ז סי' ג'), עי"ש. והמהרש"ם (בדע"ת סי' רח"צ  
סעי' י"ד) הוכיח מהמג"א (סי' קס"ח סק"ב) דגם  
בשנים איכא משום ברב עם ולכך מצוה  
שהא' יברך להוציא חבירו [וכן הוא פשוט  
לשון השו"ע (סי' קס"ז סעי' י"א) וכן (סי' ר"ג סעי'  
א')] וכן מבואר בסדר היום (סדר קבלת שבת) דגם  
בשנים איכא משום ברב עם וכן משמע  
בתוס' (מנחות ס.) בד"ה יכול עיי"ש. וכן  
מבואר מדברי האו"ז (תפילה סי' קט"ז) דכשאחד  
מוציא ס"ת מהתיבה ונותנה להש"ץ איכא  
משום ברב עם. ונמצא דגם בשנים איכא  
דבר עם, וכל שנתרבה העם מתרבה הידור

הסוגיא דברב עם היא א' מהסוגיות  
שעליהם אמרו חז"ל (שבת קמט.) שלא נמצא  
משנה ברורה והלכה ברורה במקום א', והוא  
מפוזר ומפורד בים התלמוד והפוסקים זעיר  
שם זעיר שם. וכמו שבי' המהר"ל (תפארת  
ישראל פנ"ו) דכמו שנגזר על ישראל להיות  
פזורה בגולה כך נגזר גם על התורה. וכמו  
שבעם ישראל ההנהגה לכו והתפרנסו זה  
מזה, כמו"כ בהתורה דברי תורה עניים  
במק"א ועשירים במק"א. ובהזדמנם לפונדק  
א' יחד עשיר ואביון, כולם מקבלים זה מזה  
ואלו ואלו באור חדש מאירים. ובזה החלי  
בעזר המקבץ נדחים.

א) בכמה מקומות משמע דהשיעור  
דברב עם הוא בעשרה. כן מבואר בפוסקים  
(או"ח סי' תכ"ו) לענין קידוש לבנה (ע"ש במקור  
חיים ואשל אברהם מובא בבה"ל), וכן מבואר  
במאירי (ר"ה כח.) דתקיעת שופר לכתחילה  
בעשרה וכ"כ (פסחים קכא:) לענין פדיון הבן,  
ולכאורה היינו מטעם ברב עם. וכן מבואר  
בשו"ע הרב (סי' נ"ט סעי' ד') בכיזור הא דאין  
להוציא אחרים בברכות קר"ש וברכת השחר  
בפחות מעשרה, דברכות השבח והודאה

א. ומצד הלשון ד"רב עם" אין משמעות דוקא עשרה. וכדמוכח (ברכות נד:) דאין במשמעות "עם" דווקא עשרה  
דרך היכא דכתיב "קהל עם" משמעו עשרה משום "קהל" ולא משום "עם" עיי"ש בגליון הש"ס. דאל"ה היה  
נצרך עשרים לברכת הגומל וכדרך דדרשינן (פסחים סד.).



ותפלה דאף באופן שיש לכל חבורה מנין לעצמו מצוה להצטרף ביחד משום ברב עם.

(ד) במשנ"ב (סי' תכ"ז בה"ל ד"ה אלא) כ' בשם האשל אברהם דאם יודע שיזדמן לו לברך ברכת הלבנה בעשרה לאחר כמה ימים שימתין עד ליל עשירי לחדש, והכי נהוג. אולם המהרש"ם (בדע"ת שם) העיר מגמ' (ר"ה לב:) דמבואר שם דהטעם דקורין את ההלל בשחרית אף דבמוסף איכא משום ברב עם מ"מ זריזין מקדימים למצוות. ומבואר דזריזין מקדימים דוחה למעלת ברב עם, וא"כ גם בברכת הלבנה יברך יחידי משום זריזין מקדימים. וכ"כ החיד"א במחזיק ברכה (סי' רכ"ט) לענין ברכת החמה דהמנהג לברך אחר תפילת ותיקין אולם הרואה את החמה לפני כן יברך ביחידות דהא זריזין מקדימים. אולם לא כן נהוג, וכן במצוות שעושין בעשרה כפדיון הבן וכה"ג המנהג להמתין למנין אף שע"ז מפסיד בזריזין מקדימים וצ"ע מסוגיא דר"ה.

(ה) איתא (פסחים סד.) לענין קרבן פסח דכהן המקבל הדם נותנו לחבירו וחבירו לחבירו וכהן הקרוב אל המזבח זורקו. והטעם מבואר (שם ע"ב) משום ברב עם הדרת מלך. וכע"ז איתא (יומא כו.) לענין שמחלקים הולכת איברי התמיד לשנים, העלתם לכבש ומשם למזבח בכהנים שונים מטעם ברב עם. והקשה השפ"א (פסחים שם) דהרי לענין תקיעת

המלך ואפילו ביותר מעשרה, וא"כ צ"ב מהו שיעור עשרה, הלא אינו שיעור לא למעלה ולא למטה.

(ב) בברכות (נג.) מבואר מח' ב"ש וב"ה כהיו יושבים בביהמ"ד במוצ"ש והביאו לפניהם מאור לדעת ב"ש כל א' מברך לעצמו מטעם כיטול ביהמ"ד ולדעת ב"ה א' מברך לכולם משום ברב עם הדרת מלך. ומבואר דעת ב"ש דאין לבטל הביהמ"ד בשביל מעלת ברב עם, ואפילו לדעת ב"ה כ' בתר"י שם "דלא חיישינן לביטול כזה" ומדייק המג"א (סי' צ' ס"ק ל"ב) דביטול גמור היה אסור גם לדעת ב"ה. ואילו לענין קריאת המגילה קימ"ל (סי' תרפ"ז סע' ב') דמבטלים ת"ת כדי לשמוע מקרא מגילה בביה"כ אף שיש עמו ק' אנשים, והיינו מטעם רב עם (מג"א סק"ב ובס' תר"צ ס"ק כ"ג) הרי דמבטלים ת"ת לצורך ברב עם.<sup>1</sup>

(ג) כ' הרמ"א בדרכי משה (סי' קצ"ג) דכשעשרים אוכלים ביחד אף דמצד זימון מותר ליחלק מ"מ מצוה לברך ביחד משום ברב עם וכן בששה וכה"ג. אולם האחרונים (ט"ז, א"ר, משנ"ב) חולקים עליו ממשמעות הגמ' והרמב"ם, דכיון דגם בחלוקתם איכא מעלה שיהא ב' מזמנים, וגם בכה"ג איכא קצת קיום דברב עם כיון שנשארו עכ"פ עם ג', ממילא שקול היא ליחלק או לא ותלוי ברצונם. וצ"ע דמ"ש מקריאת המגילה

ב. ולפי"ז יש לדחות הראיה שהביא בחי' מהר"ם בנעט (ברכות יח.) מהא דאיתא שם דזמן שהמת משומר, מתפללין ב' שומריה ביחד, והוכיח מזה דגם בשנים איכא קצת מעלה דתפילה בציבור, וכ"ה בדברי יחזקאל (בהלכות והליכות עמ' נ.) ולהמתבאר י"ל דחסיבה שמתפללים ביחד הוא מטעם ברב עם, וגם בלא"ה י"ל דבתפילה הרי איכא מעלה שתהא במקום השראת השכינה, ולכן לכמה הראשונים עדיף להתפלל בבית המדרש אף שיע"ז יפסיד מעלת תפילה בציבור והיינו מטעם אין לו להקב"ה בעולמו וכו' (ברכות ח., שו"ע סי' צ' סעי' י"ח ובחי' הגרע"א שם) וזהו הענין להתפלל אפילו שנים ביחד, דגם בשנים איכא השראת השכינה וכמבואר בפ"ח ר"ח (שם ה:) בטעם שנים שנכנסו להתפלל דחייבים להמתין זל"ז בסיום התפילה כדי שלא תסתלק השכינה, ויותר מפורש בספר הגר שם. וע"ע באוצר הגאונים (שם) דדעת השואל לפרש הגמ' דחייבים להמתין זל"ז בהתחלת התפילה כדי שיתפללו בהשראת השכינה, ומבואר להדיא כנ"ל.

ג. והנה בב"ח (סי' תרפ"ז) מבואר דהברב עם הנזכר לענין קריאת המגילה הוא משום ריבוי בפרסומא ניסא, ולפי"ז לק"מ. אולם במג"א מבואר דהוא דין הכללי דברב עם עיין בדבריו (סי' תר"צ ס"ק כ"ה) ובלבו"ש שם, וכן מבואר מדבריו (סי' צ' ס"ק ט"ו), ודו"ק.

מצוה, וכ"ה בבית אלקים להמבי"ט (שער התפילה פי"א). אולם מצד שני משמע דהוא דין נפרד לעצמו להדר המלך ע"י ריבוי עמו". והוא מה דאיתא (יומא ע.) דהרואה פר ושעיר הנשרפין מותר לילך לראות כה"ג קורא בתורה וכן איפכא. ומקשה הגמ' פשיטא, ומתוך מהו דתימא אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה, ברב עם הדרת מלך, קמ"ל, ופרש"י קמ"ל, דלאו מעבר מצוה הוא, מאחר שאינו עסוק בה. ומבואר דהעומד שם מקיים מצוה, אלא דאין בו כלל דאין מעבירין. הרי דהעומד שם שאינו שייך לעצם המצוה<sup>1</sup> שיהא שייך אצלו הידור מצוה, גם בו שייך קיום של ברב עם מה שמתאסף רב עם לכבוד המצוה. וכן מבואר בשלטי גיבורים (מגילה ב:) בשם הרי"א<sup>2</sup> דמבטלין ת"ת לילך לברית מילה ועדיף מהוצאת המת, ומבואר דיש להחולך קיום מצוה<sup>3</sup>.

שופר קיימ"ל (סי' תקפ"ה סעי' ד') וכן (סי' תקצ"ב סעי' ד') דהתקוע שלשים קולות הראשונות יתקע גם על סדר הברכות מטעם המתחיל במצוה אומרים לו גמור ולא אמרין לחלק המצוה לכמה בני"א לקיים ברב עם<sup>4</sup>. [וכן מצינו האי סברא דהמתחיל במצוה לענין הש"ץ לסליחות דמתפלל כל היום (סי' תקפ"א סעי' א') וכן (ברכות מב:) והוא מברך על המוגמר ופרש"י כיון שהתחיל].

והנראה בזה בעזהש"ת, דהנה בפשטות מובן הענין דברב עם דהוא הידור במעשה המצוה אם נעשית ברב עם, וכן מבואר ברמב"ם בפיהמ"ש (ביכורים פ"ג מ"ב) "ומה שמתקבצין [מביאי הביכורים] ולא היה הולך כל אחד בפני עצמו, היה להידור כמו שכתוב ברב עם הדרת מלך", וכ"ה במאירי (פסחים קכא:) דפדיון הבן בעשרה הוא הידור מצוה, וכן בי' החי"א (כלל ס"ח סי' י"א) דאינו דומה יחיד העושה מצוה לרבים העושים

ד. והיה מקום לומר שכל הענין דברב עם לחלק עבודה א' לכמה אנשים לא מצינו רק בקדשים, בדם הפסח (פסחים סד.) ובהולכת איברי התמיד מכבש למזבח (יומא כו.) וכן הולכת האיברים בכלל בכמה כהנים (סוכה נב:) וכן החור"ש וחלבים בכמה כהנים (מנחות סב.) וכ"ה בתורת כהנים (ויקרא ב ב) לענין מנחה, והביאה אל בני אהרן אפ' הם רבואות וכה"א ברב עם הדרת מלך, [ובירושלמי (יומא פ"ב ה"ד) מבואר דריבוי העם בהולכת האיברים הוא מטעם בבית אלקים נהלך ברגש, ועיין (יומא כד:) רד"ה להרגיש] וא"כ אפשר דבשאר מצוות אין בזה הידור לחלק מעשה א' לכמה בני"א ואדרבה המתחיל במצוה אומרים לו גמור, ואולי דזהו שיטת רש"י דפי' שם בפסחים דרב עם הדרת מלך "שהיו כולם עסוקין בעבודה". אולם הרמב"ם (פ"א מהל' ק"פ ה"ד) כ' "כדי שיתעסקו רבים במצוה" משמע דהוא דין בכל המצוות, וכן מבואר באו"ז (תפילה סי' קט"ו ומורא בקיצור בב"י סי' קמ"ז) דאיכא משום ברב עם שא' יוציא הס"ת ויתננה להש"ץ, [ובזה מבארים האחרונים פשר המנהג ד"חיקה" בברית מילה מובא בערוך השלחן (י"ד סי' רס"ה סעי' ל"ה) וע"ע בשו"ת נוב"י (מהר"ת או"ח סי' כב) מנהג פולין, דאף דמצינו בברית מילה דיני קרבן (ערוה"ש שם סעי' ל"א, וברמ"א שם סעי' יא) מ"מ לא שייך ביה דין בבית אלקים נהלך ברגש, עיין (יומא כה:)].

ה. ולשבר את האוזן כדאי להביא מש"כ היעב"ץ במור וקציעה (סי' ש"ו) בבואור מצות ישוב ארץ ישראל, וז"ל "מצות מלך הוא עלינו ליישב ארצו, שמו נקרא עליה ביחוד, אין מלך בלא עם וברב עם הדרת מלך".

ו. וראיתי בספר משמר הלוי (בכורות סי' י' אות ה') שכ' דווקא בשריפת הפרה דשייך לעבודת היום דיוה"כ דכל ישראל שייכים בה [ויש לעיין אם שייך לומר כן לענין קריאת התורה דהכה"ג שהיתה חובת יחיד כמש"כ שם הגבורות ארץ] ועפ"י הרבה לתמוה במנהג ישראל להתאסף למעמד פדיון פטר חמור. אולם במג"א (סי' קמ"ז ס"ק י"א) הוציא מהסוגיא דיומא "דמצוה לראות עשיית המצוה משום ברב עם הדרת מלך" הרי דנקט דהוא כללא בכל המצוות. [אלא דמ"מ נראה פשוט דמה שלמעשה מקיימים האי דינא רק במצוות נדירות הבאים מזמן לזמן הוא, דהרי בעינן שיהא ההתאספות לכבוד המצוה ועושיה, עיין (ברכות יט:) הבאים מחמת האבל פטורין מחמת עצמן חייבין. אף דאף הם עכ"פ רואים עשיית המצוה. ולכך במציאות שייך יותר במילה ופדיון פטר חמור ולא בציצית ותפילין].

הביכורים שע"י הליכתן יחד נעשה כשיירא המביאה ביכורים. משא"כ אם רבים יניחו תפילין ביחד הרי אין שום קשר בין מעשה האחד להשני. ואפילו במצוות דאמירה הרי בברכת הנהנין לא מצינו דבמקום שאין א' מוציא הרבים כגון בברכה אחרונה בפירות שיהא מצוה שיברכו כולם בבת אחת, והיינו דגם התם אין קשר בין ברכת האחד להשני שהרי כל א' מברך על הנאת עצמו וממילא בכה"ג אף שיעשו בבת אחת ישאר כמעשה יחידים<sup>ז</sup>]. ב', שהיחיד יעשה מצותו במעמד רבים, כמו מילה (שו"ע הרב סי' של"א סעי' ח') וכן פדיון הבן (מאירי פסחים קכא:), ובשני אלו היסוד לעשות המצוה בתוך ובמעמד רבים<sup>ח</sup>. ג', שיהיו הרבה משתתפין במעשה המצוה כבדם פסח, חו"ש וחלבם, איברי התמיד, מנחה, הוצאת ס"ת.

ולפי"ז י"ל דרק בב' סוגים הראשונים דהמצוה נעשית בתוך ובמעמד רבים בזה יש הידור במעשה המצוה וכמש"כ הרמב"ם בביכורים והמאירי בפדיון הבן. אולם בסוג השלישי דמעשה הנחלקת לכמה אנשים בזה אין שום הידור במעשה המצוה כיון דמה שיעשה זה לא יעשה זה. וכל ענינו הדין הנפרד להרבות עמו, ולכן שפיר הביאו התוס' ראייה דאם במעשה א' יש להרבות עמו כ"ש בב' מנחות. ונמצא דבמעשה הנעשית בתוך ובמעמד רבים יש הידור

אלא דאי משום הא היה אפשר לומר דתרווייהו אית ביה. דריבוי העם הוא הידור בהמצוה וגם קיום דין לעצמו להדר המלך ע"י ריבוי עמו. אולם מתוס' (מנחות ס.) בד"ה יכול לכאורה מבואר דאין בה משום הידור מצוה, שכ' שם דאם בעבודה א' איכא משום ברב עם לחלקו לג' כהנים כ"ש בב' מנחות איכא משום ברב עם שיעסקו בו שני כהנים. והנה בב' מנחות הרי לא שייך הידור מצוה ע"י עשייתם בב' כהנים, דבכל מנחה הרי אינו עוסק רק כהן א' ומה יוסיף מה שבחבירו עוסק כהן אחר, וע"כ דהוא מצד דין הנפרד להרבות עמו העוסקים במצוות. וכיון שהתוס' הוכיחו האי דינא דב' מנחות מק"ו מעבודה א', לכאורה מוכח דגם שם ליכא אלא דין דלהרבות עמו ולא דין דהידור מצוה דאל"כ אין ללמוד ממנה לב' מנחות.

אולם באמת הרי איכא ג' סוגים שונים דרב עם. א', שיעשו הרבה אנשים אותו מצוה ביחד כמו בביכורים, וכן בתפילה, ובהלל, ובקידוש לבנה, ובספירת העומר (חק יעקב סי' תפ"ט ס"ק ט"ז בשם השל"ה). [אולם פשוט דזה לא שייך אלא במצוה שעשיית היחידים מצטרפת יחד למעשה א' גדול, כמו רוב מהנ"ל שהם מצוות של אמירה שע"י עניית כל היחידים מצטרף יחד לקול של רבים המתפללים או רבים המברכים, וכן בהבאת

ז. ובזה נראה ליישב מה שהקשה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' רנ"א) על המנהג למול הבן לפני קריאת המגילה (רמ"א סי' תרצ"ג סעי' ד'), דלמא ידחה מצות היחיד דמילה קריאת המגילה דהוא מצות הציבור, ולהנ"ל הרי גם להציבור איכא קיום מצוה בהמילה.

ח. ולהעיר ממש"כ הריטב"א (ר"ה יח.) בביאור הא דיורדי הים כיחידים דמיא, כיון שאינם ממשפחה א' עיי"ש, ובי' דבריו בשם משמואל (קרח עמ' רס"ז) משום שכל א' רק טובת עצמו הוא דורש, וע"ע בפרשת דרכים (דורש י"ג) ובאביר הרועים (אות ש"ד).

ט. אולי יש לצדד דגם סוג הראשון דרבים העושים המצוה ביחד אין המעלה מצד דיש כאן רבים המקיימים מצוה, אלא יסודו כמו בסוג הב' דכל יחיד העושה מצותו במעמד רבים, אלא דמעמד רבים אפשר להתקיים בב' אופנים או שנתאספו לכבוד מצותו או שגם הם עושים או אותו מצוה. וראיה לזה ממש"כ הדרכי משה (רי"ש סי' קכ"ח) ע"פ מה שבי' דבריו החת"ס בהגהותיו לשו"ע, דישאליה העולים לדוכן ומברכים יחד עם הכהנים יש בזה הידור מצוה משום ברב עם הדרת מלך. והרי הם אינם מקיימים שום מצוה בברכתם ומ"מ כיון שעושים מעשה המצוה ביחד הוי כרבים העושים מצוה דהמצוה נעשית בתוך רבים.

(תרי"ט) בשם הכל בו דלכתחילה יברך כ"א לעצמו ברכת שהחיינו ליל יוה"כ. וכן מבואר (ס' תרפ"ט סעי' ה') דבמקום שאין מנין לקריאת המגילה שיקראנה כל א' לעצמו, ועיי"ש במג"א. וכן מבואר (יד"ד ס' י"ט סעי' ג') שנים שוחטים שני בעלי חיים "יכול" לברך האחד להוציא חבירו, ועיי"ש בתבואת שור. ומשמע מכ"ז דלכתחילה יברך כל אחד לעצמו, וצ"ע הרי ברב עם הדרת מלך וכמו שנפסק לענין מאור וברכת הנהנין.

עוד מצינו באחרונים [כ"ס"מ (פ"א) בהל' ברכות ה"ב) מעדני יו"ט (ברכות פ"ו סי' ל"ג אות כ') וכן הוא משמעות הרמ"א (סי' קס"ז סעי' ב') וכן נקטו כל הפוסקים (סי' קס"ז וסי' ר"ג)] דברכת הנהנין מצוה שא' יברך להוציא כולם משום ברכ עם הדרת מלך, ומקורו מהא דברכות (מג.) במאור במוצ"ש דדעת ב"ה דיברך א' לכולם ונפסק בשו"ע (סי' רח"צ סעי' י"ד). ונראה דהאי דינא דברב עם הוא מסוג השלישי שבמעשה א' דמצוה ישתתפו כמה אנשים ולכך יברך א' ויצאו בזו הברכה הרבה אנשים ולא יברך כל א' לעצמו ויהיה רק משתתף א' בכל מעשה מצוה. דאילו מצד מעשה מצוה בתוך ובמעמד רבים, היה עדיף טפי שכולם יברכו ביחד וכמו בהלל וברכת הלבנה וספירת העומר [וע"כ דזה לא שייך בברכות הנהנין וכנ"ל כיון דכל א' מברך על הנאת עצמו].

[ולפי"ז יש מקום ליישב מה שתמהו האחרונים דבכמה מקומות בשו"ע מבואר דאין מעלה שיברך א' להוציא כולם ואדרבה משמע דעדיף שיברך כ"א לעצמו, והוא הא דאיתא בשו"ע (ס' ח' סעי' ה') אם שנים או שלשה מתעטפים בטלית כאחת כולם מברכים, "ואם רצו" אחד מברך והאחרים יענו אמן. משמע דלכתחילה יברך כ"א לעצמו, ועיין בבי' הגר"א ובפרמ"ג שהקשו מ"ש מהא דמאור, וכן מצינו בדרכי משה (ס')

י. והא דאיתא בתוספתא (ברכות פ"ו ה"ב) עשרה שעושין מצוה א', א' מברך לכולם, הביאה המג"א (סוף סי' רי"א), ומפרש ליה דהוא מצוה. י"ל דהשו"ע מפרש ליה דהוא רשות ולא מצוה, עיין בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' קי"ז וסי' קפ"ב) ובשו"ע (סי' ר' סעי' ד'). ומדברי הטור (א"ח סי' תל"ב) היה משמע דמפרש ליה להתוספתא באופן אחר לגמרי בעשרה שעושין מצוה א' ממש שמחלקים אותה לכמה אנשים בזה מצוה שא' יברך לכולם, ועיין ברא"ש (חולין פ"ו סי' ד') [והא דיליף בשו"ת הרא"ש (כלל כ"ו אות ד') מהתוספתא דבב' חתנים מברכים ברכה א' ונפסק להלכה (אבה"ע סי' ס"ב סעי' ד') ג' דלמד כן מבבא האחרת בתוספתא דא' שעשה מצוה א' ואפילו כל היום מברך א'].

וממילא מובן מה שכתב המאירי דלהידור מצוה דפדיון הבן ושופר שיהא בעשרה, וכן מה שכ' בשו"ע הרב דבברכת השבח אפשר לצאת מאחר רק באופן שהוא מהודר ע"כ והיינו בעשרה דבזה נקבע מעשה המצוה למהודר במה שנעשה בתוך רבים. משא"כ בריבוי העם של משתתפי והעומדים סביב המצוה בזה גם בשנים ושלשה איכא משום קיום דלהרבות עמו ולכך הוצאת ס"ת גם בשנים וכן חו"ש גם בג' וכן להוציא א' לאחרים איכא משום כרב עם גם בשנים ושלשה כיון דנתרבו בזה המשתתפים במעשה המצוה.

ולכך במגילה ותפילה מצוה לעשותה בציבור גדול ואפילו יותר מעשרה אף דלגבי הידור המצוה די בעשרה וכו"ל. אולם מצד דין הנפרד להדר המלך בריבוי עמו דמצד זה אין הגבלה בעשרה מצוה להתאסף לקהל גדול לקיום המצוה. אולם בזה חלוק ריבוי העם דהמתאספים לכבוד המצוה לריבוי העם של המשתתפים במעשה המצוה, דלענין המתאספים אין שיעור כלל למעלה וכל המוסף משובח. ואילו לריבוי המשתתפים אף דבמהות אין בו שיעור למעלה מ"מ אינו מצריך שיהא כל היותר, אלא כל שיש בו ריבוי משתתפים מתקיים האי דינא. כן מבואר באו"ז (תפילה קט"ו) דהקשה למה בתמיד לא מצינו שהמקבל מוסרו לחבירו וכו' כמו בפסח, ותי' דכיון דבתמיד איכא כמה כהנים העוסקים בהולכת האיברים די בזה לקיום כרב עם. וכן מבואר בעיקר הדין דהולכת איברים דכל כהן היה מוליך ב' דברים ולא חילקוהו ליותר כהנים, וכן בחו"ש וחלב, וכן בהוצאת ס"ת. וממילא מיושב מה שכתבו האחרונים דעשרים רשאי לחלק לכתחילה וכן ששה,

ובשו"ת גינת ורדים (א"ח כלל א' סי' מ"ג) כ' לפי"ז נפק"מ להלכה אם סחו השומעים בין ברכה לאכילה, דבברכות המצוות כקידוש הוי הפסק דכיון דכל א' יוצא לעצמו בשומע כעונה צריך שלא להפסיק בין ברכתו להנאתו משא"כ בברכת הנהנין הנעשית בקביעות שהא' מברך בשביל כולם, כיון שהוא אכל בלא הפסק די בשביל כולם עיי"ש. ולפי"ז י"ל כיון דהמעלה דברב עם כשא' מברך הוא דהרבה משתתפים בברכה א', זה שייך בברכת הנהנין ע"י קביעות דהוא ברכת כולם, משא"כ בברכת המצוות ושאר דיני אמירה דבהם כל א' יוצא לבדו ע"י שמיעה דשומע כעונה, נמצא דיש כאן כמה מעשי מצוה, א' באמירה והרבה בשמיעה ואין כאן ריבוי עם במעשה א' דמצוה. וממילא עדיף שכל א' יברך בעצמו<sup>[א]</sup>.

עלה בידנו דאיכא דין דברב עם שהיא הידור המצוה והוא לעשות המצוה בתוך ובמעמד רבים, ואיכא דין דברב עם שהוא דין נפרד והוא לרבות עמו והוא מתקיים או בהתאספות לכבוד המצוה או בריבוי המשתתפים במעשה המצוה. ומעתה נחזור ליישב התמיהות והסתירות בפרטי ההלכות. דהנה בדין הידור המצוה שהוא לעשותו בתוך ובמעמד רבים, הסברא נותנת שהוא ככל הדינים שנאמרו ברבים ובציבור שבהם השיעור עשרה, וא' עשרה וא' עשרה ריבוא שווים הם בקביעות מציאות דציבור ורבים. משא"כ בדין לרבות עמו ע"י ריבוי העם המתקבץ לכבוד המצוה בזה פשוט שאין שיעור עשרה וכל מה שניתוסף בריבוי העם ניתוסף בהידור המלך. וכמו שאין בו שיעור למעלה כך אין בו שיעור למטה וגם בשנים איכא יותר הידור המלך ממה דיש בא'.

יא. שוב מצאתי בשו"ע הרב (סי' רי"ג סעי' ו') לחלק בין ברכת המצוות לברכת הנהנין ע"פ יסוד הראשונים וכו"ל אולם בדרך אחר, עיי"ש.

אף דאינו מוסיף בהידור המצוה וכן"ל, אולם  
בהא דמאור שאני דהרי הציבור שעוסקים  
ענה בתורה היא היא הציבור שיברך ביחד  
על המאור וכיון שאין בה משום הידור  
המצוה ורק משום דין הכללי להרבות עמו,  
הא דין הכללי מקיימים גם בשעת הלימוד  
וכמש"כ המשנ"ב (סי' קנ"ה בה"ל ד"ה ויקבע)  
דכשומדים ביחד יש בו משום ברב עם  
הדרת מלך, וכן מפורש בילקו"ש (משלי רמז  
תתקנ"א) עיי"ש, וממילא אם יתבטלו מלימוד  
התורה הרי יתבטל ריבוי העם ממצות לימוד  
התורה ורק באופן דאפשר לקיים שניהם  
מותר להפסיק כדי להרבות עם העוסקים  
בהברכה.

ומעתה דכל הענין שיהא ריבוי העוסקים  
הוא מהדין לרבות העם שסביב המצוה<sup>2</sup>,  
נראה לחדש דבשופר וכה"ג דכל העם  
העומדים שם הרי מקיימים דין להרבות עמו  
א"כ מה יוסיף מה שיחלקו התקיעות לכמה  
אנשים הלא בין כך כל העם העומדים שם  
הם מריבוי העם שסביב המצוה. ורק בקרבן  
פסח וכה"ג דכל א' עוסק בפסחו בזה לא היה  
מתקיים דין ריבוי העם א"ל שעוסקים בה  
כהנים הרבה. וראיה לזה נראה מהא דמנחות  
(ג:) דקצירת העומר היתה נעשית בג'  
קוצרים ומבואר (ד:) הטעם משום פרסום  
ולכאורה תיפוק ליה משום ברב עם הדרת  
מלך. אולם כיון שכל העיירות היו מתכנסים  
לכבוד המצוה מה יוסיף מה שג' מהם  
ישתתפו במעשה המצוה הלא בלא"ה הם  
מריבוי העם שנתכנסו לכבוד המצוה.  
ומעתה מיושב קושית השפ"א למה בשופר  
אמרינן המתחיל המצוה אומרים לו גמור,  
כיון שאם יחלקו המצוה לב' לא יוסיף  
בהדרת מלך.

דכיון דכשא' מוציא אחרים הברב עם הוא  
מה שהרבה משתתפים במעשה הברכה, זה  
מתקיים במה דאיכא שלשה לכל ברכה.  
משא"כ בתפילה ומגילה דהענין דברב עם  
הוא משום התאספות לכבוד המצוה בזה אין  
שיעור למעלה והברב עם מחייב שיהא כל  
היותר.

ולפי"ז מיושב מה שהקשו האחרונים  
מהא דר"ה (לב:) דמבואר דזריזין מקדימין  
דוחה מעלת ברב עם וא"כ למה ממתנינים  
בקידוש לבנה לעשרה וכן בפדיון הבן וכו'.  
ולהנ"ל א"ש לפי מה שייסד בשו"ת חכ"צ  
(סי' ק"ו) וכ"כ בשו"ע הרב (סי' צ"ד סעי' ה') דכדי  
שיהא המצוה יותר מהודר משהנין ולית ביה  
משום זריזין מקדימין. וממילא כדי שיהא  
הברכה והמצוה בעשרה שהוא הידור  
המצוה לצורך כך משהנין, משא"כ בהא  
דר"ה דאיכא עשרה אף דברב עם מחייב  
שיהא ריבוי העם ככל מה שאפשר להרבות  
וכמו בתפילה ובמגילה, מ"מ זה אינו הידור  
בהמצוה והוא דין נפרד להדר המלך בריבוי  
עמו, ובזה אמרינן אשהויי מצוה לא  
משהנין, וכן הדין גם בקידוש לבנה גופא  
דבדאיכא עשרה לא ממתנינים אף אם בלילה  
אחרת יתאסף ציבור גדול.

ובזה נראה גם לענין ביטול ביהמ"ד  
לצורך ברב עם, דבמגילה מבואר דמבטלים  
וא"כ למה נחלקו ב"ש וב"ה אם מבטלים  
שא' יברך לכולם ברכת המאור ואפילו לב"ה  
אינו מותר אלא ביטול מיעוט. דלהנ"ל הרי  
אין בריבוי העם במאור משום הידור  
בהמצוה והוא רק שישתתפו רבים במעשה  
דעי"ז איכא הידור המלך בריבוי עמו, ואף  
דגם לזה מבטלים ת"ת וכמבואר מהא  
דמגילה דאף דאיכא עשרה הולכים לביהכ"נ

יב. ועיין בפ' ר"ח (יומא מט.) וכ"ה בערוך (ע' אסטוה) דבשחיטת הפסח בימי יאשיהו היו העומדים בשורה למסור  
הדם, זרים, אף שאינם מקיימים מצוה בההולכה מ"מ אית ביה משום ברב עם סביב המצוה.

## בדין דופן עקומה

הרב דוב הכהן פינקל, ב.פ.

מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה ומן הצד אם יש משפת איצטבא לכותל ארבע אמות פסולה פחות מארבע אמות כשרה מאי קא משמע לן דאמרינן דופן עקומה תנינא בית שנפחת וסיכך על גביו אם יש מן הכותל לסיכך ארבע אמות פסולה הא פחות מכאן כשרה מהו דתימא התם הוא דחזיא לדופן אבל הכא דלא חזיא לדופן אימא לא קמ"ל. וצ"ב מהו סברת הגמ' לחלק בין בית שנפחת לאיצטבא משום ד"לא חזיא לדופן", הלא מה שהוא גבוה מכ' אינו פסול בעצם הדופן. וראי' לזה דלקמן מסיק הגמ' דהיכא דבאמת הוא פסול בדופן לא אמרינן דופן עקומה להכשירו ולהכי היכא דהי' הסוכה פחות מעשרה וחלק בה להשלימה לעשר לא אמרינן דופן עקומה לשוויי' לדופן דפחות מעשרה אינו דופן, אבל יותר מכ' אינו פסול בדופן כלל, והוא לכאורה רק פסול בסכך, ולמה לא יאמר דופן עקומה.

רק מזה מוכח שצריך לומר דזהו גופא כוונת הגמ', דבבית שנפחת מספיק הדין דופן עקומה לשוויי' הסכך פסול לחלק מהדופן, אבל אין צריך לשוויי' הדופן להיות נחשב כאילו הוא סמוך לסכך, אבל הכא נתחדש עוד דין בדופן עקומה, דחשוב כאילו כל הדופן הוא אצל הסכך שלמעלה, ואז לא יהיה הסכך שלמעלה פסול דלא יהי' עוד נחשב למעלה מכ'.

והנה כ' עוד בגמ' שם היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה איצטבא באמצעיתה אם יש משפת איצטבא ולדופן ארבע אמות לכל רוח ורוח פסולה פחות מארבע אמות כשרה מאי קא משמע לן דאמרינן דופן עקומה

ברמב"ם הל' סוכה (פ"ה הלכה י"ד) כיצד בית שנפחת באמצעו וסיכך על מקום הפחת וכן חצר המוקפת אכסדרה שסיכך עליה וכן סוכה גדולה שהקיפוה בדבר שאין מסככין בו בצד הדפנות מלמעלה אם יש משפת הסכך הכשר ולכותל ארבע אמות פסולה פחות מיכן רואין כאילו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך הפסול מגוף הכותל וכשרה ודבר זה הלכה למשה מסיני, עכ"ל. וצ"ע למה דוקא בהלכה זו כ' שהוא הלכה למשה מסיני, ואצל הלכה של לבוד, וגוד אסיק ומחיצה ג' שהוא טפח לא כ' שהוא הלכה למשה מסיני. וכן צ"ע דהלא הלכה זו של דופן עקומה כבר כתב הרמב"ם לעיל (בפרק ד' הלכה י"ד), לענין איצטבא, וז"ל, בנה איצטבא בה כנגד דופן האמצעית על פני כולה אם יש באיצטבא שיעור רוחב הסוכה כשרה בנה איצטבא מן הצד אם יש משפת איצטבא ולכותל ארבע אמות כשרה ובנה כשרה באיצטבא נוגעות באיצטבא והרי מן האיצטבא ועד הסיכך פחות מעשרים אמה בנה בה עמוד ויש בו הכשר סוכה פסולה שאין אלו מחיצות הנכרות ונמצא על גב העמוד סכך כשר בלא דפנות, עכ"ל. ולמה לא כ' שם שהוא הלכה למשה מסיני. ועוד צ"ע במה שכבר דייקו האחרונים למה שינה הרמב"ם בטעם דופן עקומה דהכא כ' דהסכך פסול נחשב לדופן. ושם כ' דהוי "כאילו המחיצות נוגעות באיצטבא" ועיי"ש בכס"מ מה שכ' בזה.

והנלע"ד בביאור הרמב"ם, דהנה בסוגיא דאיצטבא (סוכה ד.) איתא, היתה גבוהה

חשוב דבוק לחלל הסוכה, קמ"ל דהלמ"מ לענין דופן עקומה זה הוא בכל הג' דפנות. והשתא דאתינן להכי י"ל דזה חידש לנו הרמב"ם דייקא בדין בית שנפחת ד"דבר זה הוא הלכה למשה מסיני", דבאיצטבא פשוט דהוא הלכה למשה מסיני, דבלא זה מנ"ל דנחשב דבוק לחלל הסוכה. אבל בבית שנפחת אין צריך להדביק כל הדופן להסכך דהרי מספיק הדין דופן עקומה פשוט להחשיב הסכך כחלק מהדופן, וס"ד דדין זה מצד הסברא היא, בלי ההלמ"מ של דופן עקומה, דהרי בסוכה שנעשה כצריף (סוכה יט:) ר"א פוסל לפי שאין לה גג, וחכמים מכשירים דשיפוע אהלים כאהלים דמי, הרי דמצינו דופן שנעשה לגג, א"כ הכא נמי י"ל דגג נעשה לדופן. וזה חידש לנו הרמב"ם "דדבר זה הלכה למשה מסיני", שאינו מצד הסברא רק מטעם הלמ"מ הוא. ונפק"מ טובא לענין מש"כ בתשו' הגרע"א (סי' י"ב) דבהלמ"מ לא מטרפין ב' הלכות להכשיר הסוכה. וזה קמ"ל דהלמ"מ הוא ולא מהני בהדי' הלכה אחרת. אבל באיצטבא פשוט דהלמ"מ הוא ולא סתם סברא, ודוק.

היינו הך מהו דתימא דופן עקומה מרוח אחת אמרינן אבל כל רוח ורוח לא קא משמע לן. והק' הריטב"א, הלא בבית שנפחת כבר מוכח דגם בד' רוחות אמרינן דופן עקומה. ותי' דא"א למילף מהתם, משום דהתם א"צ להכשיר דופן, משא"כ הכא. ועדיין צ"ב.

ולפי הנ"ל מובן היטב, די"ל דבבית שנפחת כל הדין של דופן עקומה הוא רק דחשוב דופן עד הסכך שנעקם עד לשם, ואין זה קולא לדופן הסוכה. וכיון שנתחדש דמה שלמעלה נחשב לדופן פשוט דמהני בכל ד' רוחות. אבל הכא קמ"ל דאף שאין הדופן סמוך לחלל הסוכה מדין דופן עקומה נחשב כאילו הוא סמוך לחלל הסוכה. והוא קולא בדיני דופן – שאין צריך הדופן להיות ממש סמוך לחלל הסוכה. ומה שלמעלה דבוק פחות מד' אמות להסכך, נחשב כדבוק לגמרי. וס"ד דדין זה הוא דוקא בדופן א' מהג' דפנות, כמו שיש הלמ"מ לענין דופן ג' דסגי בטפח ואין צריך ז' טפחים כמו בשאר ב' דפנות ה"נ הקיל ההלמ"מ גם לענין אחד מהדפנות לענין דופן עקומה דגם דופן כזה

## בענין שמחת בית השואבה

הרב דוב הכהן פינק, ב.פ.

והסנהדרין והחסידיים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע. ע"כ. וצ"ע דמלשון הרמב"ם שכ' "בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה" ולא כ' דחייב לשמוח במקדש שמחה יתירה משמע דאינו חיוב, רק שהיתה שם שמחה יתירה, וממה שהביא הפסוק ושמחתם וגו' משמע דיש חיוב על זה. ועוד דממה שכ'

כתב הרמב"ם (בפ"ח מהל' לולב ה"ב) אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר (ויקרא כג,מ) "ושמחתם לפני ה' אליכם שבעת ימים" וכו' ומתחילין לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון וכן בכל יום ויום מימי חולו של מועד וכו' ע"כ. וכתב עוד (שם בהל' י"ד) מצוה להרבות בשמחה זו ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות



ולרקד במקדש לבד והיא שמחת בית השואבה זה כלו נכנס תחת אמרו ושמחת בחגך, עכ"ל. הרי לכאורה מפורש שכל הדין שמחה בשמחת בית השואבה הוא מדין שמחת יו"ט הוא ואין לו שייכות למצות נטילת לולב. וצ"ע.

והנראה לי בזה, דודאי השמחה בשמחת בין השואבה הוא כדי לקיים חיובו של שמחת יו"ט הוא וכמו שמפורש בספר המצוות. רק דחיוב שמחה הוא בכל אחד מה שראוי לו, וחכמי ישראל לאחר ראש השנה ויום הכיפורים, השמחה שראוי להם אינו כלל בבשר ויין רק בשמחה של מצוות. וכמו שקטנים ונשים שאין להם שמחה בבשר ויין מקיימים השמחה בראוי להם, ה"נ חכמי ישראל לאחר ר"ה ויו"כ מקיימים מצות שמחת יו"ט כמה שרוקדין לפני ד', ושמחים במה שזכו לקיים מצות לולב במקדש.

וכן מפורש בהדי' בספר המצוות שהרי כלל הרמב"ם הרקידה במקדש בהדי השמחה של נשים וקטנים ששמחים בשאר מיני שמחה כגון בגדים חדשים ומיני מתיקה, ה"נ רקידה במקדש במה ששמחים במצות לולב הוא ג"כ שמחה הראוי לחכמי ישראל, שלאחר ר"ה ויו"כ היו לגמרי מופשטים מהנאת הגשמי להיות שמחים ע"י אכילת בשר ושתית יין. והיו ממש כמו נשים וקטנים שאין להם שום שמחה בהם.

ולחכי אין סתירה בדברי הרמב"ם, שאה"נ ה"חיוב" שמחה הוא מחמת שמחת יו"ט שנאמר "ושמחת בחגך", אבל חכמי ישראל השמחה הראוי להם הי' לשמוח במה שקיימו מצות לולב ומשום זה באו לרקוד לפני ד' במקדש. ולכן כ' הרמב"ם הלשון "היתה" שמחה יתירה, שאין זה חיוב על כל ישראל, ורק אצל גדולי חכמי ישראל זה הי' השמחה הראוי להם, ולכן הי' שם שמחה יתירה. ומה שהביא הרמב"ם הפסוק

שם בהל' י"ד מפורש שאינו חיוב רק על חכמי ישראל וק' דכיון דדרישנן כן מקרא למה אין כל ישראל חייבים בזה.

וכן צ"ב דהנה מלשון הרמב"ם שכ' אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן וגו' דייק הגרי"ז שהדין שמחת בית השואבה הי' מחמת הדין של שמחת יו"ט, אלא שביו"ט של סוכות הי' בו שמחה יתירה, וא"כ צ"ב במה שסיים הרמב"ם (שם בהל' ט"ז) "השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן עבודה גדולה היא" וכו'. דמזה משמע שכל השמחה הוא מחמת שמחת המצוה של לולב ולא של שמחת יו"ט. אלא דכיון דבמקדש הי' נהוג מצות לולב כל שבעה, לכן דייקא שם היו שמחין כל שבעה, וכמו שפתח הרמב"ם מקרא דושמחתם לפני ד' וגו' דמקרא זה ילפינן לולב כל שבעה במקדש. [ועיין בעמק ברכה שג"כ דייק כן].

ובאמת מצאתי כן מפורש בקרית ספר מהמבי"ט שכ' וז"ל בחג הסוכות היתה שמחה יתירה במקדש שנאמר ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים ומצות להרבות בשמחה זו שהשמחה שישמח אדם בעשיית המצוה וכו' עבודה גדולה עכ"ל. הרי מפורש שדין שמחה זו שפתח הרמב"ם הוא מדין שמחה שבעשיית המצוה. ובכלל משמע מהרמב"ם כן, שהרי כלל שמחה זו בהדי שאר דיני הלכות נטילת לולב.

אבל בספר המצוות של הרמב"ם לכאורה מפורש שדין שמחה זו הוא מדין שמחת יו"ט, שכ' (במצוה נ"ד) וז"ל, היא שצונו לשמוח ברגלים והוא אמרו ית' ושמחת בחגך [וכו'] וכולל באמרו ושמחת בחגך מה שאמרו גם כן לשמח בכל מיני שמחה ומזה לאכול בשר בימים טובים ולשתות יין וללבוש בגדים חדשים ולחלק פירות ומיני מתיקה לקטנים ולנשים ולשחוק בכלי ניגון

"ושמחתם לפני ד' וגו'" מפסוק זה דרשינן החיוב לולב כל שבועה, ורק הביא מפסוק זה מדכ' הלשון "ושמחתם" מבואר דגם זה נכלל בכלל השמחה, ושפיר מקיימים גם במה ששמח בעשיית המצוה מצות "ושמחת בחגך".

## בענין לולב שנחלקה התיומות

הרב דוד קלינגער, לעקוואד

(ב) האור זרוע (ח"ב סי' ש"ו) והתרומת הדשן (סי' צ"ו) הבינו ברש"י, דמיירי בלולב המסתיים בחד הוצא, דעלה האמצעית שדרכו להיות כפול כשאר עלי הלולב נחלקת לשנים, ומש"כ רש"י שני עלין עליונים, קאי על הכפול, דיש שני יחידות שהם בן זוג אחד, והאור זרוע מדייק כן מלשון הגמ', דבעי "נחלקה" התיומות, דאי מיירי בשתי תיומות הוה לי' למימר "נחלקו" התיומות, ואם נסדקה גם מהשדרה עד מקום מקור העלין שלמטה פסול.

(ג) בהגהת הסמ"ק לרבנו פרץ (קצ"ג אות ג') מביא ב' פירושים הנ"ל ברש"י, אבל בשינוי קצת, וז"ל דמיירי בשני עלים עליונים אמצעים אע"פ שכל עלה ועלה שלם בעצמו כמו שאר עלי הלולב שכל אחת ואחת כפולה לשתיים, אעפ"כ הוא פסול, ששתי עלין האמצעיות חלוקות". ומסיק "לפיכך לולבין המצוים ביננו רובם פסולים, שרובם אין שתי עלין האמצעים מחוברים יחד", עכ"ל. [משמע מהא דכתב ד"רובם פסולים", דנחשב העלה שסמוך להאמצעי כתיומות ג"כ, וצריכים להיות מדובקים אע"פ שאין להם שורש אחד. וכעין פי' הט"ז בהגאונים עי' לקמן, דאל"כ יתכשרו הלולבים המסיים בהוצא אחד, ולמה קאמר דרובם פסולים]. ואם נסדקה עד השדרה ולא השדרה בכלל, פסולה. כן משמע בתוס' רבנו פרץ לב"ק, דכתב "ולפירש"י אם לא נסדק עד השדרה כשר", משמע דאם נסדק

בגמ' סוכה (לכ:) בעי רב פפא נחלקה התיומות מהו. ובפרש"י, שני עלין עליונים ששם השדרה כלה, נחלקו זה מזה ונסדקה השדרה עד העלין שלמטה מהם. תיומות, לפי שמדובקין כתאומים, עכ"ל. ת"ש דאמר ר' מתון אמר ריב"ל ניטלה התיומות פסול, מאי לאו ה"ה נחלקה, לא ניטלה שאני דהא חסר לה. איכא דאמרי אמר ר' מתון אמר ריב"ל נחלקה התיומות נעשה כמי שניטלה התיומות ופסול.

ובגמ' ב"ק (צו.) בסוגיא דשינוי קונה הובאה האיבעא הנ"ל בגזל לולב ונחלק התיומות האם הוי שינוי וקונה וחייב להחזיר דמים בעלמא דלא הוי כעין שגזל. והובא שם הב' לשונות. והרא"ש מסיק שם ואסיקנא כלישנא בתרא דפסול, והוי נמי שינוי וקני.

ולבאר מה זה נחלקה התיומות מצאתי י"א שיטות בזה:

(א) רש"י הנ"ל בסוכה, והתוס' בב"ק (צו.) ד"ה נחלקה הבינו בדבריו דמיירי בלולב המסתיים בשני תיומות [היינו השדרה כלה בשני עלין שכל אחד ואחד כפול ב', היינו ד' עלים יחדים דהם יוצאין ממקור אחד] ונחלק אחד מהשני, אע"פ שבעצמו נשאר מחובר לבן זוגו ונסדקה מהשדרה עד עלין שלמטה מהן שנראה העלין העליונים חלוקים ומפוזרים זה מזה, כן הבינו הב"י והדרכי משה (סי' תרמ"ה) בביאור דברי התוס'.

(ו) פי' היש מפרשים בתוס' שם, וז"ל, ועוד אומר ר"י דיש מפרשים שכל עלי הלולב כפולין כל אחד לשנים, ויש בראש הלולב בסוף השדרה ב' עלין יוצאין ממנה שכל אחד כפול לשנים כשאר עלי הלולב, ואותן שני עלים היוצאים מראש השדרה נקראין תימות, ואהני בעי – נחלקה מהו, אם נחלקו זה מזה, דהיינו קצת מן השדרה, ומיהו אין רוב הלולבין נמצאין כעין זה, ומ"מ י"ל דבעי דאי משכחת כה"ג תימות ונחלקה מהו, עכ"ל. והיינו שהפסלות הוא שנחלק ג"כ "קצת" מן השדרה, ודלא כהגאונים דפסלו ברוב אורכן של העלין, וגם דלא כרש"י דנסדק השדרה עד העלין שלמטה מהן, ודלא כר"פ דעד השדרה ולא עד בכלל, אלא בנסדק קצת מן השדרה אע"פ שהעלין העליונים אינם חלוקים ומפוזרים ונראין כאחד, פסול.

(ז) הט"ז ס"ק ד' הקשה על הב"י בהבנת דעת הגאונים דאירי בלולב המסתיים בשני תימות, דא"כ למה התחילה התוס' לבאר ולפרש בפירוש הי"מ הענין מחדש, מה זה שני תימות, הלא עד עכשיו ג"כ מיירי בזה. ועוד למה בפירוש הגאונים כתבו דלא נמצא שיהא התימות מחוברין כאחד אפילו בחמש מאות. משמע שהם עצמם – הסוג של שני תימות נמצאין. ואח"כ הקשו על הי"מ שאין לולב כזה נמצא כלל – אף בלא החיבור? ולכן חולק הט"ז וסובר דהגאונים מיירי בלולב המסתיים בחד הוצא ודרכו של התיומה להיות מחובר לעלין שבצידו ולשכינו, ולכן נקראת תימות, על שמדובקים כאחד. ובזה אם נפרדו זו מזו היינו החיבור של הקאר"ע פסול. [ולפי"ז אפשר לגרוס במש"כ התוס' "ניטלה" התימות, היינו שנטלה הקאר"ע, וא"כ ממילא נחלק התימות דאין שם חיבור]. ולכן שפיר הסבירו התוס' בפירוש הי"מ

עד השדרה פסולה, וכן הבינו הביכורי יעקב (תרמ"ה ס"ק ט').

(ד) פי' השני בהגהת סמ"ק, וז"ל, ועוד פי' הקונטרס פי' אחר נחלקה התימות דהיינו דוקא עלה האמצעי שדרכו להיות כפול כשאר עלין נחלק לשנים, לפי זה לולבים הנמצאים בינו רובם כשרים כיון שעלה האמצעי שלם. ומיהו יש מקצתם שעלה האמצעי חלק בראשו, ומ"מ יש להכשירם לפירש"י דנחלק התימות דפסול היינו דוקא כשנחלקה עד למטה מן העלין עכ"ל. היינו עד השדרה וכו"ל, ולמטה מן העלין היינו השורש של התימות גופא, דאל"כ הל"ל עד העלין שלמטה כמש"כ רש"י.

(ה) תוס' בב"ק מביא תשובת הגאונים, וז"ל, נחלקה התימות אותו הוצא העלין בראש הלולב שאין הוצא למעלה הימנה והוא כשני הוצין דבוקים זה בזה, ונקראין תימות. וכן משמע מתוך הלכות גדולות שרוצה לפרש כן. ולדבריהם לא ימצא לנו לולב כשר, כי בטורח נמצאין אותן שיש להם תימות כזה, אפילו אחד בחמש מאות. וי"ל דאף לדבריהם אין פסול אלא כשהיה מתחילה כעין זה ונחלק שנשתנה מברייתו, עכ"ל. והב"י הבין בדבריהם, וז"ל, דמיירי בלולבים שהם כלים באמצע בשני עלין, שכל עלה מהם כפול כדרך שאר עלין שבלולב, והם נקראין הוצין, וצריך ששני הוצין אלו יהיו דבוקים ממש בלי שום פירוד כאילו הם גוף אחד, וזה הי' דבר שאינו נמצא בארצם, אבל אצלנו נמצא הרבה פעמים כמין דבר אדום (קאר"ע) בלולב מצד פניו, שהוא מחבר שני הוצין אלו ונראה כל ראש הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד, עכ"ל. ולבסוף הוסיף דלפסול צריך נחלק ברוב אורך העלין.

ברוב העלין של הלולב ורוב של כל עלה ועלה שנחלק ונפתח, ופחות מזה כשר. ואפי' נחלק עלה האמצעי בין מב' תימות או מא' עד השדרה, כשרה.

(ט) הריטב"א והר"ן פוסלין בעלה האמצעי לבד, אם נחלק ברובו ולא בעיני עד השדרה.

(י) בר"ן (ד"ה גמ' אמר) מביא יש מחמירין דכל שנחלק התיום אפילו במיעוט פסול, ואין זה במשמע אלא שראוי לחוש ולהחמיר עכ"ל. ובריטב"א – ועוד י"ל דאפילו נחלקה מעוטה פסול דומיה דנקטם. ולפי זה ראוי לחוש כשהסדק לארכו שהוא מתרבה בכל שעה כשמנענו [ומתחלק ברובו ויפסל אף לדעה קמייתא], לפסול אפילו במיעוטו וכן חוששין בעלי הנפש עכ"ל. ובט"ז (ס"ק ד') הבין בדבריהם דמיעוטו אין כוונתו לכל שהוא, דא"כ ליחשבי' גבי ג' פגימות הן בפרק קמא דחולין (דף יז:) ולמ"ד חד נחשב שם פגימת הסכין דפסול במשהו אלא דכוונתם לסדק של טפח אבל פחות מטפח כשר אף לדעת היש מחמירים.

(יא) אמנם הבכור"י והח"א וחזו"א סוברים דכוונתם משהו ממש, ועל מה שהקשה הט"ז, י"ל דאיירי רק בקדשים. ואפי' למ"ד דחושב גם פגימת הסכין דפסול בחגירת הצפורין, י"ל דסבר כלישנא קמא דנחלקה התימות כשר. ועוד דלא שייך לומר חגירת הצפורין בדבר חד כמחט כראש הלולב, ורק בדבר רחב וחלוק ששם נרגשה פגימה בצפורין. וכן משמע בלשון הריטב"א דדימה אותו לנקטם. וכתב הלשון "לפי שעשו ראש של לולב כחוטמו של אתרוג דאפילו בכל שהוא פוסל בו". וטעמו שכתב שנתרבה הסדק בכל שעה שמנענע, שייך גם בכל שהוא. וכן משמע ג"כ מתרומת הדשן (סי' צ"ו) שכתב, "וכן ראיתי לאחד מן הגדולים שהכשיר לולבין שהיו

הענין של שתי תימות, דעד עכשיו לא מיירי מזה רק מתיומה אחד, ועל קושי' השנייה ג"כ לא קשה, דלולב שכלה בהוצא חד נמצא, רק החיבור לא נמצא, ובי"מ דמיירי בשני תימות אז זה לא שכיח.

ובכפות תמרים בסוגיינו ג"כ לומד כן בדעת הגאונים ומוסיף דאף שכתבו התוס' "דאין פסול אלא כשהיה כענין זה ונחלק שנשתנה מברייתו" נראה לו איפכא, דבא"י ומצרים דשכיחי דקלים אנו רואים שברוב הלולבים שהם בלב הדקל, יש להם קליפה אדומה מצד פני הלולב ומחבר הוצי הלולב, ונראה הלולב כאילו הוא עץ אחד בלי שום פירוד וע"י נענוע הדרך נושרת הקליפה ונפרדים זוגי העלין זה מזה, אך גב כל זוג העלה הכפול לב' נשאר קיים ואינו נחלק בנקל, ואולי הלולבים כשרים הם אף לדעת הגאונים, ובארצם של תוס' כיון דאין לולבין גדלים שם אלא שולחים להם מארץ רחוקה ורואין שאין להם קליפה אדומה לחבר זוגי העלין סברי מימר שמתחילת ברייתם לא היה להם תימות דהיינו קליפה אדומה, ולכן כתבו דלדבריהם לא ימצא לולב כשר, כי בטורח נמצא אותם דיש להם תימות דקליפה אדומה אפי' אחד בחמש מאות. ולכן דחקו ואמרו די"ל שאף לדבריהם לא פסול אלא כשנשתנה מברייתם, אבל באמת אין צריך לחלק בזה, דרוב הלולבים יש להם תימות דקליפה אדומה, אלא שע"י נדנוד הדרך נושרת מאליהם [וכמו הבלוב שבערבה שדרכו דנושרת מאליהם ואין נפסל בכך משום נקטם ראשו, דכך הוא דרכו]. וא"כ כשרים הם, כיון דהיה להם מתחילה תימות כזה, ולא פסלי הגאונים אלא אותם שלא היה להם תימות כזה מתחלה – בעודם במחובר.

(ה) הרי"ף והרמב"ם דאין מעלה בעלה האמצעי יותר משאר עלי הלולב, והכל תלוי

תיומות, דגם אם יש להם, מ"מ כשר אפי' להב"י אליב"י דהגאונים, כיון שעדיין מחוברים הם. ואם כבר נפרדו עליו העליונים, אז יש לחוש לשיטת הב"י אליב"י דהגאונים שלא ליקח אותם הלולים שהשדרה כלתה בב' תיומות אם הם נפרדים עד למטה. אבל אם עדיין מחוברים זה בזה ע"י קאר"ע מעט למטה סמוך לשדרה וכ"ש ברוב, א"צ לחוש כלל אפילו לכתחילה עכ"ל. ויש להוסיף ע"ז מש"כ הבכור"י (בס"ק א') לפעמים נמצאים לולבין בפרט באותם הגדלים במדינותינו שמחברים כל העלים זב"ז על ידי קאר"ע והלולב עי"ז הוא כמקל ואין נכון ליטלו כן שהרי בעינן בלולב טפח כדי לנענע בו יוצא חוץ לאגד שמה שבתוך האגד אין ראוי לנענע כמבואר בסוכה (דף ל"ב), ומזה הוכיח הריטב"א (דף ל"ח) דנענע הלולב הוא כיסכוס העלין דוקא ולא כדעת הגאונים שסוברים שהוא הולכה והבאה לבד [ואולי לשיטתם כדי שלא לפסול הלולב וכן"ל]. וכיון שמחברים זה בזה בקאר"ע, הם כמו בתוך האגד ואין ראוי לנענע, לכן צריך להפריד רוב העלין. אכן ג' העלין העליונים לא יפריד זה מזה וכמו שנתבאר דיפסול להגאונים, ולכיסכוס העלין שייך גם ברוב העלין.

והמאמר מרדכי כתב, שכמה פעמים ראיתי שמפרידים העלין העליונים זה מזה כדי לבדוק אם העלה האמצעי נחלק, ונמצא חומרו קולו, דהא לשיטת הגאונים כל שנפרדו העלין העליונים זה מזה מיקרי נחלקה התיומות, והרי נמצא הרבה אצלינו שכלין למעלה בב' עלין והם דבוקים זה בזה ע"י דבר אדום ובבדיקתם אחר העלה האמצעי אם נחלק גבו [במקצת] אם לא הרי הם מפרידים עלין העליונים [דנחלק קצת עלה האמצע לבד, הוא רק מצד חומרא כמש"כ הר"ן והריטב"א, אבל הגאונים

סדוקין בעלה האמצע ברוחב אצבע ויותר", עכ"ל. וזה ע"כ לאפוקי ממ"ד דאפילו נסדק במיעוטו פסול ורוחב אצבע פחות מטפח אלא דמאן דפוסל במיעוט, אפי' בסדק כל שהוא פסול. וכן משמע מלשון הרמ"א שכתב שלא נחלק כלל כשמביא דיעה זו. ולמעשה מסיק הבכורי יעקב, כל סדק אפי' קטן מאוד כל "שניכר" לא יקח.

ובשו"ע (סי' תרמ"ה סעיף ג') פסק המחבר כהרי"ף והרמב"ם, דפסול דוקא ברוב העלין ורוב של כל אחד ואחד. והרמ"א הביא מהתרומת הדשן פי' הב' של הגהות הסמ"ק (שיטה ד') דאם נחלק העלה העליון האמצעי שעל השדרה עד השדרה מיקרי נחלקה התיומות ופסול, והכי נוהגין. מיהו לכתחילה ומצוה מן המובחר נוהגין ליטול לולב שלא נחלק העלה העליון כלל, כי יש מחמירין אפי' בנחלק קצת [היינו שיטת היש מחמירין (שיטה י') כהט"ז טפח, או (כשיטה י"א) משהו ממש].

והנה שיטת הגאונים לא הובאה בשו"ע, אמנם הב"ח והרש"ל ביש"ש בב"ק, וכן המהרי"ל כתבו דנכון לכתחילה להחמיר כשיטת הגאונים [ורבינו ירוחם (נתיב ח' ח"ג) כתב וכן נ"ל עיקר], ולפי"ז לחשוש לשיטת הגאונים לדעת הב"י, דמיירי בשני תיומות, שייך דרוב הלולבין אינן כענין זה, אבל לדעת הט"ז הלא שייך זה בכל לולב, שצריך שהעלין העליונים להיות מחוברים. ועל זה כתב הבכור"י דלדעת הט"ז כמעט אין באפשרי להזהר, כי ממש בכל הלולבין נפרדו העלים העליונים וברובם היו מחוברים מתחילה ונפרדו שזה פסול גם להתוס' אליב"י דהגאונים, ומ"מ אם אפשר למצוא לולב שעדיין מחוברים עליו העליונים ע"י קאר"ע, הוא מצוה מן המובחר שבזה יוצא אליבא דכל השיטות, וכ"ש שאין להפרידם לראות אם יש להם ב'

בב"ק (דף צ"ח ע"א) בזרק מטבע של חבריו לים הגדול, דהני מילי דאדיי אדויי אבל שקלי' ביד' מיגזל גזל' – השבה בעי מייעבד. ושם ג"כ אין כוונתו לגזול ואפ"ה מיקרי "גזול" משום דהזיקו, וכן הוא בחו"מ (סי' שפ"ז) ובש"ך (ס"ק ח' ו"ג), ועי' בפנ"י (שם ד"ה תוס' בד"ה וה"מ) שכ' דאי הוי בכי האי גוונא הגבהה, חשיב עליה כגזול דקנה בע"כ, ואע"ג דבוודאי לא נתכוין לגזולה עיי"ש. וא"כ נעשה עיי"ז כגזול, ויש לו קניני גזילה ושפיר קנאו. וגם לא מקיים מצות השבה כשמחזיר הלולב כמו שהוא, דלא הוי כעין שגזל, וצריך להשיב לו חפץ אחר או ממון או לבקש מהמוכר שימחול לו על זה, ויקבל החפץ כפי מה שהוא. אולם יש לדון אם השינוי הנ"ל מיקרי שינוי החזר לברייתו, דבענין דבק, אי מהני להכשירו, היינו באופן שלא נפסל עדיין, כמו פחות מטפח להט"ז, או כעין הימנע וחושש שלא יתרבה ויפסול, ומדבקו בדבק לכו"ע כשר, דעדיין לא חל עליו שם פסול, ורק מונעו מלפתוח יותר. וגם משום מוסיף על המינים לא הוי, דהדבק בטל להלולב. אבל אם כבר נפסלה, ורוצה לדבקו בדבק ולהכשירו, עיי"ז כתב המהרש"ם בדעת תורה דלא מהני. אבל הגרי"י פישר זצ"ל מכשירו, עיי' בהסכמתו לספר ארבעת המינים השלם. וא"כ לפי"ז לולב הנ"ל אפשר לחזור להכשירו, והוי שינוי החזר לברייתו דאינו קונה, ורק משום תקנת השבים אין צריך להחזירו בעין, והכא בה"לכס" דיינינן, ומה"ת לא מיקרי שינוי, נמצא דעדיין הוא שייך להמוכר. אבל באמת זה אינו, דאם קנאו אף מדרבנן, מ"מ מיקרי ממונו לכל דבר, ככל קניני דרבנן דהם הקניהו לו ויכול לקיים בה מצות דאורייתא שבעינן ממונו. ועוד דבגמ' ב"ק לא משמע דקנאו רק מתקנת השבים, דהא מיירי התם מעיקרי דיני שינוי דאורייתא.

פוסלין מדינא] ולכן הרוצה לבדוק העלה העליון יזהר שלא להפריד העלין זה מזה אלא יכול לבדוק אותו בריאה בעלמא וכל שרואה שם דיבוק עיי' דבר אדום וכיוצא, לא יגע כדי שלא להפריד העלין הדבוקים, שהרי מן הסתם אז לא נחלק העלה האמצעי, ואם נחלק לא נחלק כי אם מעט.

אגב מדברי המאמר מרדכי יש לדייק, דחיבור של עלי הלולב שמחזירין מצד גבו צריך להיות חיבור בעצם עלי הלולב ולא עיי' קאר"ע. דהא כתב אם רוצה לבדוק אם העלה האמצעי נחלק לא יסיר הקאר"ע. הרי דשייך שיהא מלא קאר"ע ויהא כאחד, ואפ"ה אפשר שגבו חלוק. אלא דעכ"פ להגאונים בודאי מספיק קאר"ע לחבר שני עלין נפרדים, דבזה רק צריך שיהא כגוף אחד (כשרות ד' מינים פרק י"א). ויש לדחות ראייתו דמיירי באופן שהקאר"ע מסבב ראש הלולב מבחוץ אבל אינו בתוך החריץ של בין העלין, ולכן אפשר שהעלה בעצמו פתוח, ורק הלולב הוא כעץ אחד בלי פירוד, אבל אה"נ אם נמצא בתוך העלין ועיי"ז מחברו שפיר דמי ומיקרי סגור כהלכה.

והנה אם מישהו רוצה לקנות לולב ובודק אותו כדרך העולם ומפריד עיי"ז עליו העליונים שמחזירים יחד באיזה חיבור, אז אם הוא בעל שתי תימות נמצא שפוסלו לשיטות הב"י בהגאונים ותוס', ואם הוא לולב בעל תיומה אחד, נמצא שפוסלו לשיטת הט"ז להתוס' והגאונים. ויותר מזה דקנאו עיי' שינוי מעשה כדאיתא בהגוזל קמא דמיקרי שינוי. ואם אחרי הבדיקה מחליט שאינו מרוצה בו ומחזירו על השולחן ובא שני וסבר שמעולם לא היה להלולב חיבור ושפיר דמי אף לדעת הגאונים כהתוס' וקנאו נמצא דאינו "לכס" של השני ולא נפיק בי' ביום הראשון. והא אגבי' הראשון ואח"כ החזיקו בידיים כדאי'

טפי כשחסר לגמרי דאינו ניכר אם עלה אחד חסר, קמ"ל דאפ"ה פסול דאינו הדר. אלא דיש לדחות דאולי כוונתם דקמ"ל דפסול מדין חסר, דמטעם הדר הרי אינו ניכר אבל מדין לקיחה תמה הא חסר הוא ולכן פסול. וכן פוסק המג"א (ס"ק ו') בשם רבינו ירוחם, כל הפסולים פסולים כל שבעה מפני שאין לו הדר, חוץ מנסדק ונחלקה התיומות דפסולין משום לקיחה תמה, כשרים בשני, דילפינן מקרא ולקחתם לכם ביום הראשון, לקיחה תמה הוא דוקא ביום ראשון, אבל הדר כתיב אחר ביום הראשון ולכן פסול כל שבעה.

ומש"כ התוס' בתי' הג', ניטלה אחת מן התיומות דבנקטם לא מיפסלה אא"כ נקטמו שניהם. יל"פ בשתי אנפין, א' דמיירי בלולב המסתיים בשני תיומות ולפסול מדין ניטלה הוא אפי' כשניטלה אחת מן השנים, אבל בנקטם בעי נקטמו שניהם. או י"ל דמיירי בלולב המסתיים בחד תיומא וכוונת התוס' "שניהם" – על העלים של התיומות, דבניטלה פסול אפי' כשחסר אחד ובניקטם בעי שכל העלה – שני החודים יקטמו והנפק"מ הוא בלולב המסתיים בשני תיומות ונחלקו אחת מהם, לפי הצד הראשון פסולה דבגמ' מדמינן דין נחלקה לניטלה וכמו בניטלה אחת, אם מסתיים בשני תיומות פסול, כמש"כ התוס', ה"ה בנחלקה אחת מהן, משא"כ אם התוס' מיירי בתיומא אחד אז דוקא בצירור זה פסולה בניטלה או נחלקה. אבל אין לנו הוכחה לדין של שתי תיומות ונחלקה אחד מהן, ואפשר דכשירה דתיומה אחד נשאר בשלימותה והלולב מתכשר על ידה. ולמעשה הבי"ח והבכור"י פוסלן כצד הראשון, וכן פוסק המשנ"ב ומחמיר בשעה"צ דאפילו נחלקה קצת בראשו, אבל החזו"א (בס"י קמ"ה) מכשירו, ומטעם שנתבאר.

אבל למעשה, הכפות תמרים המובא לעיל, הכשירו באופן שהיה מחובר בקאר"ע על הדקל ונשר הקאר"ע, ורק פסלו הגאונים באופן שלא היה כן מתחילה, וכן מסיק החת"ס דלולב שיש לו ב' עלין אמצעים ושניהם כפולים [אלא שאין חיבור בין זוג אחד לחבירו] הוא כשר וישר וארוך. וכן הבכורי יעקב מסיק וכל זה לכתחילה למצוה מן המובחר אבל לענין דינא אין לפסול ב' תיומות כלל, כיון שרוב הפוסקים חולקין על הגאונים. וגם השו"ע והרמ"א לא פסקו כוותיהו. אבל מ"מ לכתחילה יש לחוש לדבריהם, עכ"ל. ומה שחושש לכתחילה הוא רק באופן שמחולק עד השדרה, אבל אם נשאר מעט למטה סמוך לשדרה מחובר, א"צ לחוש כלל אפי' לכתחילה, וכמבואר בדבריו לעיל.

ובתוס' ריש פרק לולב הגזול בד"ה נקטם ראשו כתבו, לכאורה מיירי בשני עלין האמצעים היוצאין מראש השדרה, אבל קשיא דבגמ' אמרינן אמר ריב"ל ניטלה התיומות פסול והוא אותן עלין האמצעים, והא אפי' בנקטם ראשו פסול כ"ש נטלו לגמרי. וצ"ל דנקטם ראשו מיירי ברוב העלין העליונים, אי נמי איצטריך לי' לריב"ל לאשמעינן נטלה פסול, דסד"א דחשוב הדר טפי מנקטם. א"נ ניטלה אחת מן התיומות דבנקטם לא מיפסלה אא"כ נקטמו שניהם, ע"כ דבריהם. ומתירוצם השנית הוכיח הגרעק"א דטעמא דנחלקה התיומות פסול הוא מדין הדר, וא"כ יהא פסול כל שבעה, [ועוד דדין הדר צריך שהפסלות יהא ניכר לעין בלי בדיקת עיון, משא"כ לטעמא של לקיחה תמה, אפילו כ"ש פוסל בה, דהרי חסר הוא]. דדין נחלקה התיומות הוא כמו שניטלה התיומות ובניטלה כתבו התוס' דס"ד דחשיב הדר

## בדיני מחיצות שבת וסוכה

הרב חיים זיטער, ירושלים עיה"ק

מוקף במחיצות י' טפחים אבל לגבי הדופן עצמו אין לו שם דופן הואיל ואין לו י' טפחים במקום אחד ולכן לא אמרי' דופן עקומה עיי"ש בדבריו היטב.

ויש להוסיף דמצינו כעין סברא זו בחי' ר' חיים הלוי (פי"ז מהל' שבת הי"ב) לבאר שיטת הרמב"ם דלחי של ע"ז כשר שהלחי עביו כל שהוא, והשיג הראב"ד דבעינן שיעור גובה י' וכתותי מיתת שיעורה, ותי' הגר"ח דיסוד דין כתותי מיכתת שיעורה אין הכוונה שאין כאן כלום אלא הדבר כאן במילואו רק שאין חלקיו מצטרפין הואיל ועומד לשריפה והוא פסול בשיעור החפצא, והרמב"ם פסק דלחי משום מחיצה והא דבעינן שיעור י' טפחים במחיצות לרה"י אינו שיעור בחפצא של המחיצה אלא הוא דין בהמקום של רשות היחיד, דבעינן שגובה י' טפחים יהי' מוקף במחיצה, ואם כל הגובה של י' טפחים מוקף במחיצה לא איכפת לן אם ליכא שיעור י' טפחים בעצם המחיצה משום כתותי מיתת שיעורה, ע"ש ודפ"ח, ולכאורה זהו כדברי החזו"א כאן דהמקום מוקף בדופן הגם שהדופן מצד עצמו אין עליו שם דופן.

ויש עוד תי' לדברי התוס' בספר לשון הזהב (תלמיד הנועם אלימלך ז"ע) דשם דופן שייך רק בסמוך לסכך ודין זה בכל סכך שהוא אפי' סכך פסול, אולם סכך שאין לו אויר י"ט תחתיו אין עליו שם סכך בכלל דזהו כל שם סכך שסוכך על אויר י"ט וכוונת התוס' כאן דהואיל שאין הדפנות סמוכות לסכך אין עליהם שם דפנות בכלל. ולכן בכל דופן עקומה יש שם דופן שהדופן סמוד לסכך אלא שהוא סכך פסול ואז הואיל ויש שם דופן אמרי' דופן עקומה והוי שפיר סמוך לסכך, משא"כ כאן אין הדופן סמוך לסכך

אי' בסוכה (דף ד' ע"א), היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה פחות מג"ט כשרה, מ"ש התם דאמרת פחות מארבע אמות ומ"ש הכא דאמרת פחות מג"ט, התם דאיתי' לדופן פחות מארבע אמות סגי'א הכא לשוויי' לדופן פחות מג"ט.

התוס' בשבת (ד' ע"ב ד"ה ואם), תי' בשם הריב"א דלעולם החקק והמחיצות מצטרפים לשם מחיצה אפי' אם יש יותר מג"ט בין החקק למחיצות ולכן בשבת ליכא שום תנאי, אלא דלגבי סוכה יש דין חדש דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך (הואיל ודופן ילפינן מריבוי הלשון בסוכות והוא לשון סכך לכן בעינן סמוכות לסכך) והסכך הכשר הוא רק למעלה מהחקק דשם יש תחתיו אויר י' טפחים ולכן רק אם ליכא ג"ט אז גם המחיצות סמוכות לסכך שעל החקק אבל אם יש יותר מג"ט בין החקק למחיצות המחיצות אינן סמוכות לסכך, ואח"כ הק' התוס' נימא דופן עקומה, ותי' בשם הגמ' בסוכה שם דרך אחר שיש שם מחיצות אמרי' דופן עקומה והכא דלאשוויי' מחיצות לא אמרי' דופן עקומה, עכת"ד התוס', ולכאורה ק' להבין סוף דבריהם למה נחשב כאן לאשוויי' מחיצות, הא שיטת התוס' דבאמת יש כאן מחיצות אלא שיש פסול חדש שאינן סמוכות לסכך ובאמת בכל דין דופן עקומה יש מחיצות כשירות אלא שאינן סמוכות לסכך כדאי' במשנה (סוכה י"ז ע"א), ועי' דופן עקומה נחשבות סמוכות לסכך ומ"ש כאן דלא אמרי' כן, ועי' בחזו"א (אור"ח ס' ס"ה סקס"א), והיוצא מדבריו בביאור דברי התוס' הוא דס"ל להתוס' דיש שם דופן רק לגבי המקום בפנים בחקק דאדם העומד שם



מהני דבסוכה בעי' שם מחיצה בפנים משא"כ בשבת דמהני שם מחיצה מבחוץ דעיקר דין מחיצה לשבת בכדי שלא יהיו הרבים בוקעין בו אלא שחסר אויר י' שיהיה המקום ראוי להשתמש בו ולכן החקיקה בשבת לעשות אויר י' אבל בסוכה החקיקה כדי לעשות מחיצה וכן"ל ובאמת היה שייך ללמוד כן גם בתוס' ישנים, דלא כדברי השפת אמת.

ועכ"פ לכל שיטות אלו ליכא מחיצה בסוכה וצריך לצרף ולפ"ז הה"א בסוכה לומר דופן עקומה היינו למטה בקרקע לצרף ב' חלקי המחיצה דדופן עקומה למעלה לא יועיל כלום דליכא מחיצה בכלל, ויש כאן ה"א לדין דופן עקומה חדש דלא מצינו בשאר מקומות וקצת צ"ע שלא העירו המפרשים בזה.

ועי' בבגדי ישע על המרדכי (ריש סוכה אות א'), דכ' בביאור מסקנת הגמ' שם דלא אמרי' דופן עקומה "דלא אמרי' דופן עקומה אלא למעלה" עכ"ל ואולי היה לו גי' אחרת בגמ' דלגירסתינו והוא גם גי' המרדכי שם תי' הגמ' דליכא דופן אבל עכ"פ דברי הבגדי ישע שייכים לשיטת שאר הראשונים ולא לשיטת התוס' כמו שביארנו ודו"ק.

אבל עדיין צ"ע דכל אלו הראשונים הוסיפו גם הסברא דבסוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך, ולכאורה א"צ לזה דלמה צריכין ב' סברות לחלק אם יש חידוש בסוכה דבעינן סמוך לסכך אז בע"כ בשבת הוי דופן הואיל וליכא דין סכך ולמה כ' סברא חדשה דעיקר מחיצת שבת משום שלא יבקעו רבים, ואם יש סברא דבקעי רבים, בע"כ בסוכה דליכא סברא זו אין כאן מחיצה ולמה כ' גם סברא דסמוך לסכך וזה ק' על כל הראשונים הנ"ל חוץ מהרמב"ן שלא הביא סברא זו של סמוך לסכך, וגם הריטב"א (החדש) בשבת לא הזכיר סברת

בכלל שאין על אותו סכך שם סכך הואיל ואינו מאהיל על אויר י"ט ואין עליו שם דופן, ושפיר נחשב לאשוויי דופן ואז לא אמרי' דופן עקומה.

ועכ"פ יוצא משיטת התוס', דהה"א בגמ' סוכה לומר דופן עקומה היינו למעלה בסכך כדי לקרב המחיצות אל הסכך, והוא כמו שאר דיני דופן עקומה במשנה סוכה (דף י"ז ע"א).

ועי' בתוס' ישנים על הגליון שם במס' שבת שתי' לק' הנ"ל תי' אחר וז"ל "ועי"ל דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ וא"צ לצרף הגידוד אלא דאין אויר י' וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחד הוי רה"י אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף" עכ"ל.

והנה השפת אמת הבין בדבריהם דהחילוק בין שבת לסוכה הוא חילוק במציאות דבשבת יש מחיצות י' מבחוץ וכלשון הגמ' וקיריו משלימו לי', ואילו בסוכה ליכא בכלל מחיצות י' אפי' מבחוץ דאייירו בהיתה פחותה מ' וכל' הגמ' שם, והחקיקה בשבת לעשות אויר ולא משום מחיצות וכלשון הר"ח שם על הגליון דפחות מאויר י' לא חזי לדירה ולא הוי רה"י, אבל החקיקה בסוכה לעשות דופן ולכן בעי' פחות מג' כדי לצרף המחיצה, אבל מעולם ליכא שם מחיצה אם יש יותר מג' בין החקק למחיצה אלא דבשבת לא בעי' מחיצה דיש כבר מחיצה מבחוץ (ומשמע מזה דבסוכה אילו היה י' מבחוץ שפיר נחשב שם דופן לגבי סוכה וזה חידוש גדול וכבר הק' השפ"א כן עיי"ש).

אולם בשאר הראשונים (במס' שבת, עי' ברא"ש בפסקים ובתוס' הרא"ש וברמב"ן וברשב"א ובריטב"א ובר"ן, וכן בתוס' סוכה דף ד' ע"ב סד"ה פחות וכ"כ הריטב"א והר"ן שם) משמע דגם בסוכה במציאות יש מחיצת י' במחוץ ואפ"ה לא

י' דמשלימין עד הסכך ע"י גוד אסיק רק בנעוץ על הגג דליכא מחיצות לסוכה בכלל אז אין עושין כל המחיצות ע"י גוד אסיק הגם דאין ל' הר"ן משמע כן דכ' דל"ל בכלל גוד אסיק בסוכה), אלא דאם אין מגיעות לסכך מן הצד בודאי פסול כמבואר במתני' (י"ז ע"א) דשם אין מקום הסכך מוגדר.

עכ"פ יוצא מזה דאלו הראשונים החולקים על הר"ף וס"ל דבעינן סמוך לסכך היינו לעשות סוכה שלימה כמו בית וא"כ אפשר דבזה יש להבין קצת האריך נכלל בדין זה דבעי' גבוה י' מבפנים דעיקר המחיצה לעשות בית מבפנים.

אולם כל זה רק ליישב הדוחק שהרכיבו הראשונים ב' סברות, אבל אין הלשון משמע כן בכלל, דכל זה הו"ל להראשונים לפרושי ולא לסתומי, והו"ל דדין גבוה י' היינו מבפנים ועדיין צ"ג בזה.

[ולכאורה בל' הר"ן א"א לומר אפי' דוחק זה שכ' בפירוש דבעינן תוך ג' כדי שיהי' הדופן סמוך לסכך, וכ"ה לשון הריטב"א הישן שהוא באמת חי' של הר"ן כידוע.] היוצא מדברינו ד' תירוצים לחלק בין שבת לסוכה:

(א) שיטת התוס' בשבת (דף ד' ע"ב) דמצרפין החקק אפי' ביותר מג"ט אלא דבסוכה בעינן סמוך לסכך.

(ב) תוס' ישנים כפי שביאר השפ"א דבשבת מיירי שיש מחיצת י' מבחוץ והחקיקה כדי שיהא מקום הראוי להשתמש, ובסוכה מיירי באופן שליכא מחיצת י' מבחוץ ואין החקק מצטרף בג"ט.

(ג) הרמב"ן והריטב"א דבשבת סגי במחיצת י' מבחוץ דאז אין הרבים בוקעין בו, ובסוכה בעי' מחיצת י' מבפנים.

(ד) שאר ראשונים שהרכיבו ב' הסברות של בקיעת רבים לשבת וסמוך לסכך בסוכה ואולי כוונתם כרמב"ן וריטב"א ועדיין צ"ע.

סמוך לסכך וכ"כ בסוכה (דף ד' ע"ב) דלסוכה בעי' מחיצות בפנים ודבריו כשיטת הרמב"ן כאן, ולדבריהם אפשר לומר כפשוטו דבשבת יש מחיצת י' מבחוץ דלא בקעי רבים וזה לא מהני בסוכה, וצ"ע.

ובאמת עוד ק' לפי הראשונים הנ"ל דאם באמת יש מחיצות י' רק שיש חסרון שאינן סמוכות לסכך האריך כ' הגמ' בסוכה דלא אמרי' לבוד דמיירי לאשווי דופן והא יש כאן דופן אלא שאינו סמוך לסכך (ואין לומר כמ"ש לעיל בשם החזו"א בביאור דברי התוס' דאלו הראשונים כ' בפירוש דלא מצרפין החקק לדופן לשיעור י' טפחים במקום שיש יותר מג"ט אבל לדברי לשון הזהב שם א"ש דאפי' אם יש מחיצת י' אם אינו סמוך לסכך אין עליו שם דופן) ואולי אפשר לדחוק ולומר דכוונת אלו הראשונים במ"ש דבעינן מחיצות הסמוכות לסכך היינו דמזה נראה דעיקר דין דפנות בסוכה היינו לפנים הסוכה ולא רק לחצות ממקום החוץ ואינו דומה לשבת דסגי י' מבחוץ דהעיקר שם דלא בקעי רבים ואז א"ש לשון הראשונים דהיינו דבר והפוכו, דבשבת העיקר מבחוץ ובסוכה העיקר מבפנים.

ולהוסיף ביאור קצת האריך שייך הא דבעינן י' בפנים להא דבעינן מחיצות סמוכות לסכך יש להקדים דהנה בסוכה (דף ד' ע"ב) גבי נעץ ד' קונדיסין בגג וסכך על גביהן, הר"ף השמיטו וכ' הר"ן דל"ל דין גיד אסיק בסוכה, וכ' בערוך לנר ובקהלות יעקב דלשיטת הר"ף מ"ש במתני' (ט"ז ע"א) דסגי בדפנות י' אפי' אם לא מגיעות לסכך דבסוכה לא בעי' בכלל מגיעות לסכך, דלא בעי' בית שלם אלא מקום מוגדר ע"י מחיצות ויש על המקום סכך מלמעלה (דלא כהריטב"א שכ' שם משום גוד אסיק, ובפנ"י (ד' ע"ב) כ' דל"ל להרי"ף בכה"ג חבוט רמי, ועוד כ' לתרץ דהרי"ף מודה כשיש מחיצות

## בענין סכך שנפל אם מותר להחזירו בשבת ויו"ט

הרב חיים זיטער, ירושלים עיה"ק

אפי' אם נפל רק מקצתו ואפי' ע"י עכו"ם אסור הואיל ונעשה לח' או ט' ימים הוא אהל קבע והוא איסור דאורייתא, ובבכורי יעקב (סי' תרכ"ו סק"א) חולק על הפמ"ג וס"ל דהוי רק אהל עראי ואם נפל מקצתו מותר להחזירו דהוי רק תוספת אהל ואם נפל כולו מותר ע"י עכו"ם, ושם בתוספת בכורים הביא מרע"א שהשיג עליו מדברי הפמ"ג הנ"ל והשיב הבכורי יעקב וז"ל "לענ"ד יש לדון דלא מקרי אוהל קבע דאל"כ לתחייב במזוזה והרי פטור לדין דס"ל סוכה דירת עראי היא, משום דסוכה לשבעה לא הוי רק עראי" עכ"ל. וקודם נבאר קצת פלוגתתם, בפשטות כוונת הבכורי יעקב לומר דשיעור קבע הוא ל' יום כמו בדין מזוזה והפמ"ג ס"ל אפי' בפחות מזה ולכאורה לדידי' תלוי בז' ימים כנראה ממה שהוצרך לומר שהסכך עומד לכה"פ לח' ימים [וכבר ראינו מח' כעין זה לענין קשירה בכמה זמן נחשב קשר של קיימא דיש מ"ד ז' ימים ויש מ"ד ל' יום (כמבואר בסי' שי"ז), ובתרומת הדשן (סי' ס"ה) מדמה דין קשירה לדין בנין לענין זמן ע"ש]. אבל לפ"ז צע"ק למה הוצרך הבכורי יעקב לומר דתלוי בדין סוכה דירת עראי הלא מזה גופא שאין הסוכה עומדת ל' יום נחשבת רק אהל עראי. לכן נראה דבאמת הבכורי יעקב מסכים לשיעור ז' ימים של הפמ"ג בעלמא, רק בסוכה התורה עשאה עראי, והראיה שפטור ממזוזה אפי' במקום שחייב במזוזה בשאר ימות השנה (עי' דין זה במ"ב סוף סי' תרכ"ו בשם הפמ"ג), וסברת הפמ"ג דדירתו בסוכה הוי באופן עראי ולכן פטור ממזוזה אבל הבנין הוי קבע. ויוצא מזה בשאר דברים חוץ מסוכה שיעור זמן קבע הוא ז' ימים, ועכ"פ לנד"ד נחלקו הפמ"ג ובכורי יעקב אי

מעשה אירע ביו"ט ראשון של חג הסוכות שנשבה הרוח ונפל מקצת הסכך מהסוכה ונתעוררה שאלה אם מותר להחזירו בשבת וביו"ט, ואם יש חילוק בין ג"ט לפחות מג"ט או פחות מטפח, ומה הדין בדופן סוכה שנפלה.

הנה מבואר בשבת (קכה:) דהבונה בנין כל שהוא בשבת באופן קבע חייב מן התורה בין שבונה מתחילה בין שמוסיף על בנין שיש כבר, והחייב בכל חלק מהבנין בין בגג בין במחיצות. וחכמים גזרו על הבונה אהל עראי [ואי"ה לקמן יתבאר מה נחשב קבע ומה נחשב עראי] אטו אהל קבע, והאיסור רק בגג ולא במחיצות משום דעיקר אהל היינו הגג, ושיטת התוס' בכמה מקומות (שבת קכה:, עירובין מד., סוכה טז:) דבזמן שהמחיצות מתירות, כגון דופן שלישית שבסוכה, הן בכלל גזירת חכמים דאהל עראי, דהואיל והן מתירות נחשבות כעיקר חלק מהאהל, וכל זה נפסק להלכה (בריש סי' שט"ז). ומבואר עוד בעירובין (קב.) דמה שאסרו חכמים לעשות אהל עראי הוא רק אם עושה לכתחילה, אבל אם יש כבר אהל טפח [שהוא שיעור אהל] מע"ש מותר להוסיף עליו עראי, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סי' שט"ז ס"ב) דמותר להוסיף על אהל עראי במקום שיש טפח מע"ש, וברמ"א (שם ס"א) התיר להוסיף על מחיצה המתרת אם כבר נבנה טפח לפני שבת ולפ"ז בפשטות אם נפל מקצת הסכך יהא מותר להחזירו דהוא רק הוסיף על אהל עראי, ואם נפל כולו יהא אסור מדרבנן ומותר ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות במקום מצוה.

אולם בפמ"ג ריש סי' שט"ו (א"א סק"א) כ' דבנפל הסכך ביו"ט ראשון אסור להחזירו

ולפי"ז אפי' בשבת חוה"מ אסור אפי' אם נפל רק מקצתו ואסור אפי' ע"י עכו"ם. והאיסור בין בסכך ובין במחיצות אבל לכאורה י"ל דהאיסור רק בג' מחיצות ראשונות שהם הכשר הסוכה ויש להן חשיבות של המצוה, אבל מחיצה רביעית מותר לעשות באופן עראי, ודבר זה מבואר בעירובין (מד.) דחילקו בין דופן שלישית לדופן רביעית, לענין עשייתן בשבת, עיי"ש.

והנה המ"ב (בס"י תרכ"ו סק"כ) הביא מחלוקת הפמ"ג ובכורי יעקב, וסיים דאם עדיין הוא בין השמשות אפשר להקל ע"י עכו"ם, ומשמע דדעתו להחמיר כהפמ"ג וא"כ אסור ביו"ט ראשון להחזיר מקצת הסכך אפי' ע"י עכו"ם דהוי קבע ולכאורה ה"ה לענין מחיצות נחשבות קבע ואסור להעמידן. והמשנ"ב (ס"י תרל"ז סק"א) כ' דאם נפל מקצת הסכך אסור להחזירו ובשעה"צ סק"ג הביא מקור לדבריו משו"ת שואל ומשיב הנ"ל, ואולי דכוונתו בזה לאסור גם שבת חוה"מ [אבל מחיצה רביעית לכאורה מותרת לדבריו וכו"ל]. אבל המ"ב הוסיף שם היתר חדש דע"י עכו"ם מותר להחזיר הסכך אפי' אם נפל כולו, ובשעה"צ (סק"ד) הביא מקור לדבריו משו"ת באר יצחק [מהגאון ר' יצחק אלחנן אב"ד קאבנא עיי"ש (בחלק אר"ח סי' י"ג) שהאריך בענין זה], ושם מבואר טעם ההיתר ע"פ שיטת התוס' (בשבת צה.) דאיסור בונה ביו"ט הוא רק מדרבנן וא"כ ע"י עכו"ם הוי שבות דשבות במקום מצוה, אבל זה לכאורה סותר דבריו בס"י תרכ"ו שפסק להחמיר כהפמ"ג ובספר שונה הלכות הק' סתירה זו בדברי המ"ב ונשאר בצ"ע.

אולם לאחר העיון בתשובה הנ"ל נראה דאין כאן סתירה, שכ' בסוף הסימן דלשיטת התוס' רק מלאכת בונה ומכה בפטיש

הוי קבע או עראי, וכ"ז לענין יו"ט ראשון אבל בשבת חוה"מ גם הפמ"ג מודה דהוי רק אהל עראי דנעשה לפחות מז' ימים וא"כ מותר להוסיף ואם נפל כולו מותר ע"י עכו"ם.

ויש לעיין מה יהי' הדין אם כבר נבנה חלק מדופן שלישית של הסוכה ורוצה להוסיף להשלימו לשיעור הכשר סוכה (וכמבואר כל דינים אלו בארוכה בס"י תר"ל), בשבת חוה"מ דהוא עראי אפי' להפמ"ג, והנה לעיל הבאנו דברי הרמ"א (בס"י שט"ו ס"א) דגם במחיצה המתרת יש היתר של תוספת אהל עראי אם כבר נבנה טפח מהמחיצה, ולכאורה ה"ה לעניננו יהא מותר משום תוספת אהל עראי.

שוב ראיתי בפמ"ג (ס"י שט"ו מ"ז סק"א) שחקר שאילה זו ומתחילה צידד דאפשר לחלק בין מחיצה המתרת המובא ברמ"א להתיר עשיית צרכיו לפני ספרים ובין דופן שלישית שבסוכה אבל לבסוף חזר מזה [עיי"ש שקיצר הרבה כדרכו אבל כן נראה מדבריו ולכאורה כן העלה ג"כ בא"א סק"ג]. וראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פכ"ד הערה קכ"ו) בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל דמספקא ל"י אם אפשר לדמות תוספת דופן שלישית שבסוכה למחיצה המתרת של הרמ"א או לא ולבסוף נשאר להיתר, אולם בשש"כ ח"ג כתב דיותר נראה לחלק והביא סברא חדשה ד"שאני סוכה דהתוספת שמכשירה מחדשת שם של סוכה ולכן אסור להוסיף בין בסכך בין בדפנות משא"כ בסתם מחיצה המתרת העיקר הוא ההפרדה וכו"ו עיי"ש, וזה לכאורה שלא כדברי הפמ"ג הנ"ל, וקצת פלא על השש"כ שלא הביא בכלל דברי הפמ"ג.

והנה בעצם השאילה מצינו טעם חדש לאיסור בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא רביעאה סי' כ"ה) דמשום חשיבות המצוה נחשב קבע

ולענין אם נפל סכך פחות מטפח אם מותר להחזירו, עי' בפמ"ג (סי' שט"ו א"א סק"א) וז"ל "תוספת אהל קבוע מן התורה אסור, כמו העושה אהל קבוע בתחילה וכו' ה"ה תוספת אהל ויש בהוספה טפח" עכ"ל. ומדכתב דחייב דאורייתא הוא רק אם מוסיף טפח משמע דבנ"ד שמוסיף סכך פחות מטפח אפי' אם נחשב קבע וכו"ל לא הוי אלא איסור דרבנן וא"כ יש להתיר ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות במקום מצוה, וטעמו משום דשיעור אהל הוא טפח וא"כ פחות מטפח הוי רק איסור דרבנן. אבל דבריו צ"ע דהא דאיסור אהל הוא רק בטפח אינו שיעור במעשה בנין כמו גרוגרת דהוצאת מאכל וכדומה, אלא דבפחות מטפח ליכא שם אהל, ולכן אין לחייבו משום עשיית אהל עד שיעשה טפח, וכ"ז בעושה אהל לכתחילה אבל כשמוסיף על האהל אפי' אם מוסיף כ"ש הא אותו כ"ש שמוסיף נעשה חלק מהאהל שיש כבר ושפיר יש על מעשיו שם אהל ויש לחייבו כמו הבונה כ"ש שחייב. ועי' במ"ב (סי' שט"ו סק"ז) דחולק על הפמ"ג וס"ל דהמוסיף כ"ש על אהל קבע חייב מדאורייתא ולכאורה טעמו כמו שביארנו, וא"כ לדינא אין להקל אפי' בפחות מטפח.

מדרבנן ביו"ט אבל מחתך הוי דאורייתא, ולכן רק בסוכה שכבר נבנה ונפלה מותר לבנותו ע"י עכו"ם ביו"ט דאינו אלא איסור בונה שהוא מדרבנן ביו"ט ושבות דשבות מותר במקום מצוה, אבל לבנות סוכה לכתחילה הרי יש חשש למלאכת מחתך שהוא דאורייתא ולכן אסור, עיי"ש. והמ"ב בסי' תרכ"ז מיירי במי שעדיין לא בנה סוכה ולכן לא הביא היתר זה, ודו"ק.

היוצא מדברי המ"ב דאסור לישראל להחזיר אפי' מקצת הסכך בין ביו"ט בין בשבת חוה"מ, וגם מחיצות אסורות להעמיד אבל יש להקל לענין מחיצה רביעית בשבת חוה"מ באופן עראי. ועי' עכו"ם מותר להחזיר מה שנפל אבל לכתחילה אסור.

ולענין אם יש להקל במקום שנפל פחות מג"ט סכך ע"י דין לבוד דהוי כסתום [ונפ"מ אם רוצה לישן תחתיו (כמבואר בסי' תרל"ב ס"ה) דאזיר פחות מג"ט אינו פוסל הסוכה אבל אין ישנים תחתיו]. עי' בדברי הרמ"א (סי' תקי"ח ס"ח ובמ"ב סקמ"א) דמבואר מתוך דבריהם דכל מה שמוסיף על עובי הסכך נחשב כחלק מהסכך, ואם הסכך קבע גם מה שמוסיף הוי קבע, וא"כ אפי' אם נאמר דע"י דין לבוד נחשב כסתום לגמרי מ"מ הא מוסיף בעובי הסכך והוי בנין קבע כמו עצם הסכך ואין להתיר אפי' ע"י עכו"ם.

## בענין ברכת התורה

הרב יושע שטערנפעלד, ב.פ.

הצעה למי שניעור כל הלילה כגון בליל שבועות ורוצה לקרות קריאת שמע של שחרית קודם שישן או להתפלל כותיקין ולמי שישן ביום שינת קבע

הפסק וכן נהגו. ובסעיף י"ב כ' אף אם למד בלילה, הלילה הולך אחר היום שעבר ואינו צריך לחזור ולברך כל זמן שלא ישן. וכו'

כ' המחבר (סי' מ"ז סעיף י"א) שינת קבע ביום על מטתו הוי הפסק (פי' וצריך לברך עוד הפעם ברכת התורה). וי"א דלא הוי

המג"א (בס"ק י"ד ד"ה כל זמן שלא ישן) דאם נעור כל הלילה אין צריך לברך בבוקר. וצ"ע דבשלמא לסברת הטור דס"ל דבשינה תליא מילתא (פי' דשינת קבע ביום הוי הפסק) אם לא ישן אין צריך לברך, אבל לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום (פי' דסוברים כדיעה ב' בס"א דשינה לא הוי הפסק) א"כ צ"ל דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו ביום יום דומיא דשאר ברכת השחר וכו' א"כ לדידן נמי אף שלא ישן כשמאיר היום צריך לברך שלא היה דעתו לפטור רק ליום א' כתקנת חז"ל וכו'.

ובס"י תרל"ט במג"א סק"ז הקשה על הב"ח, וכ', ודבריו תמוהין דאטו מי שיש לו ציצית בבגדו ומכוין שלא יפטרנו בברכתו רק עד חצות, וכי יחזור ויברך בחצות, הא ודאי ליתא וכו', לכן אין לברך, דיש לחוש לברכה לבטלה.

והקשו האחרונים דהמג"א סותר עצמו למה שפסק בס"י תצ"ד, דשם כ' בברכת התורה, כיון דמעיקרא לא היה דעתו לפטור רק ליום ולילה לכן צריך לברך כשיאור היום.

ותי' החת"ס בגליון בס"י תרל"ט דשאני ברכת התורה שהרי איננו לומד בתמידות ומפסיק, משא"כ הכא בסוכה וטלית. הרי חזינן מהחת"ס דבברכת התורה כיון שמפסיק באמצע היום מלימוד מועיל דעתו שיפטור רק עד זמן שמכוין.

ועי' בס"י ר"ו סעיף ה' בהגהות הגרע"א, שכ', היה לפנינו איזה מינים שברכותיהן שוות והיה דעתו לאכול כולם, אבל כשבירך לא היה יודע שהמינים אחרים ג"כ ברכותיהן שוות לזו, והיה בדעתו שלא יפטור בברכה זו, צ"ע אם צריך לחזור ולברך על האחרים. ועי' תבו"ש יו"ד סי' י"ט. והעתיקו שם השע"ת ס"ק ד', וז"ל, עי' ת"ש (סי' י"ט סק"ד), ועי"ש ס"ק ל"ג, אם הביאו לפנינו ל' אגוזים ודעתו לאכול כולם והוא טועה בדעתו שסובר שצריך לברך על כל אחד בפני עצמו כשנודע לו האמת א"צ

המג"א (בס"ק י"ד ד"ה כל זמן שלא ישן) דאם נעור כל הלילה אין צריך לברך בבוקר. וצ"ע דבשלמא לסברת הטור דס"ל דבשינה תליא מילתא (פי' דשינת קבע ביום הוי הפסק) אם לא ישן אין צריך לברך, אבל לפי מה שנהגו שלא לברך כשישן ביום (פי' דסוברים כדיעה ב' בס"א דשינה לא הוי הפסק) א"כ צ"ל דמה שמברך בבוקר היינו משום שקבעו חכמים ברכה זו ביום יום דומיא דשאר ברכת השחר וכו' א"כ לדידן נמי אף שלא ישן כשמאיר היום צריך לברך שלא היה דעתו לפטור רק ליום א' כתקנת חז"ל וכו'.

וכ"כ המג"א בתחילת סי' תצ"ד (בניעור כל הלילה בשבועות) ולענין ברכת התורה אני מסופק וכו' וי"ל כיון שנוהגין לברך בכל יום ברכת התורה א"כ מעיקרא לא היה דעתו לפטור רק ליום ולילה ולכן צריך לברך ברכת התורה כשיאור היום, וכן נראה עיקר, אך הרוצה לצאת ידי ספק, ישמע ברכת התורה מאחר ויכוין לצאת ידי חובתו. וכ"כ בשו"ע הרב (ס"י מ"ז סוף סעיף ד'). אך בסידורו (סוף הל' ברכת השחר) כ' ואם נעור כל הלילה מברך כשיאור היום כמו כל ברכת השחר. ולא כ' דיש מקום להדר לשמוע מאחר.

וידוע קושית הגרע"א דמה שינת קבע ביום שרוב פוסקים סוברים דצריך לברך משום ספק ברכות לא מברכין, כ"ש בניעור כל הלילה דרק לר"ת מברך ולרוב פוסקים אין מברכין כ"ש שלא יברך.

וכן מסיק במשנ"ב ס"ק כ"ח דספק ברכת להקל וישמע ברכת התורה מאחר, או יכוין לצאת באהבה רבה וילמוד תיכף אחר שיסיים תפלתו.

ונלענ"ד להציע עצה שיוכל לברך לכולי עלמא:

ממילא שפיר מברך על של ראש על מצות תפילין. ואם הדין כתוס' דמגיע על הראש ב' ברכות אני מכיין להוציא בברכה להניח גם של ראש. אח"ז הראו לי בא"ר שהביא בשם ע"ת וכו', ואחרי שגם להנך רבותא היסוד שבידו לכיין שלא לפטור בה של ראש, ואשר נלע"ד דיש לדמותו לסי' קע"ד סעיף ד', ממילא נכונים דברינו וכו' עכ"ל. וי"ל כוונתו אף דבסי' ר"ו כ' שם דצ"ע אם יחזור ויברך וציין להתבונ"ש כאן שיש בלא"ה ספק ברכה סובר דמהני דעתו.

וע' בפמ"ג סי' תרל"ט בא"א סקי"ז דמסיק כהמג"א שם דאם לא יצא מהסוכה דלא מועיל דעתו ואינו יכול לברך כשאוכל שנית מטעם ספק ברכות להקל.

ועי' במש"ז סי' רי"א ס"ק ד' אם יש לו דבר שברכתו ספק בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה, דמברך בורא פרי האדמה וכו' (ויש לו גם דבר שברכתו בורא פרי העץ) יברך קודם בורא פרי העץ וכיין שלא להוציא הספק דאל"כ איך יברך אח"כ בורא פרי האדמה. וכ"כ הפרמ"ג בפתיחה להל' ברכות סוף אות י'.

חזינן ג"כ דבמקום שיש ספק ברכה מועיל דעתו שיכוין שלא להוציא.

ועי' במש"ז סי' כ"ה סוף סק"כ שסובר שם בדעת העולת תמיד כרע"א הנ"ל בסי' כ"ה ומיושב בזה קושית הא"ר עליו עיי"ש. ועיי"ש מה שכ' עוד על זה. ועי' בביה"ל סי' כ"ה וטוב מה שכ' בביאור דברי הפמ"ג. ועכ"פ היוצא מהנ"ל דבמקום שיש ספק ברכה מועיל דעתו.

ועי' בסי' ח' סעיף י"ד דדעת המחבר אם פשט טליתו אפי' היה דעתו לחזור ולהתעטף בו מיד צריך לברך כשחזור ומתעטף בו, והרמ"א כ' שם וי"א דאין מברכין. וכ' שם בשע"ת ס"ק ט"ו שיכוין בשעה שבמרחק שלא תפטור ברכה ראשונה

לברך שנית, דלא דמי לנמלך שלא היה בדעתו לאכול ונתחדש לו אכילה, אבל בזה שלא נתחדשה לו כלום למה יברך, ע"ש, ועי' תשו' מהר"ם גאלנטי והביאו בא"ד עיי"ש עכ"ל. ובא"ר (שם אות ח') כתב שם, דנראה לו עיקר דמהני שיכוין שלא יצא בברכה זו רק על זה הפרי עיי"ש. וזהו כדעת הפר"ח (ביד"ר סי' י"ט סק"ח) שמועיל דעתו. והעתיקו בשע"ת (סי' ח' סוף סק"יב). וכ"נ דעת א"ר (בסי' מ"ז סק"ט), ועי' בא"ר (סי' תרל"ט סק"ח), ובתשו' מהרש"ם (ח"ג סי' של"ז) הביא שכן דעת תשו' רמ"ע מפאנו (סי' י"ט) וכ"ה בתשו' חכם צבי בסי' כ"ב.

ובסי' קע"ד סי' ד' הביא המחבר ב' דיעות אם ברכת יין בהבדלה פוטר יין שבתוך המזון עיי"ש. וכ' שם המחבר הלכך המבדיל קודם נטילה כיין שלא להוציא יין שבתוך הסעודה, ובשלא כיון כן, פוטר יין שבתוך הסעודה דספק ברכות להקל. וכ' שם הגרע"א, עיין מג"א סי' תרל"ט סקי"ז, ועי' תבו"ש, עכ"ל. כוונתו שהתבואת שור שם הקשה לדעתו דלא מהני שיכוין בברכה שיפטור רק מה שמכוון, והרי המחבר כתב כאן שמהני. ועיי"ש שתי' ב' תירוצים, א' – שברכת היין של הבדלה הוא ברכה של מצוה, ויין בתוך המזון הוא ברכת הנהנין, וכיון שהם ב' מיני ברכות שפיר מועיל דעתו שלא לפטור. ב' – כיון שמפסיק בברכת המוציא מועיל ג"כ דעתו.

ועי' בסי' כ"ה סעיף ה' בדעת המחבר שמברך ברכה להניח על תפילין של יד וראש, והרמ"א כ' דיי"א שיברך על של ראש על מצות וכו' וכן פשט המנהג בבני אשכנז שמברכין ב' ברכות. וכ' שם ברע"א דלכאורה יש תקנה לצאת מידי חשש ברכה לבטלה דבשעה שמברך להניח כיין אי הדין כרש"י (דמברך רק ברכה אחת) אינו מכיין לפטור בזה הברכה לשל ראש, ואז

לכוין בברכת התורה של יום העבר, שרוצה לפטור בזה רק עד עלות השחר של יום הבא (ולפי שיש כמה שיטות בעלות השחר, יכוין על זמן האחרון של עלות השחר) ויכול לברך אז ברכת התורה.

ונראה קצת לומר דמה שכ' האחרונים הנ"ל דבשיש ספק ברכה מועיל דעתו, אינו מטעם ספק ספיקה ספק אולי מחיוב לברך וספק אולי מועיל דעתו. רק הטעם הוא דכיון דיש על זה ספק ברכה, זו מחשיבו לדבר אחר, ולזה מהני דעתו שאינו רוצה לפטרו בברכה ראשונה.

ובסי' מ"ז ס"י כ' המחבר דמרחץ וביהכ"ס אינן הפסק לברכת התורה. והטעם עי' בב"י והעתיקו מ"ב ס"ק כ"ד, לפי שגם שם אינו מסיח דעתו מללמוד אח"כ. ועוד שגם שם צריך ליזהר בדיניהם וכו' ע"כ לא הסיח דעתו עדיין מהתורה. ועי' בביאור הגר"א סק"ט עכ"ל. ועי' בביאור הגר"א שהקשה על ב' הטעמים, על טעם א' הקשה מ"ש מתפילין שבהלך לביה"כ צריך לחזור ולברך כמ"ש בפרק ד' דסוכה, וכמ"ש ל' סי' ח' וסי' כ"ה וכו' עכ"ל.

עכ"פ ודאי נוכל לומר דאם יכוין שבברכת התורה של ערב שבועות יפטור עד שילך לביהכ"ס או למרחץ ממש קודם או אחר עלות השחר ודאי יוכל לברך והוא כעין תי' הב' הנ"ל של התבוס"ש שבברכה המוציא נחשב הפסק בין יין הבדלה ויין שבתוך המזון.

ונלע"ד דיוכל לעשות עצה זו עוד הפעם בברכת התורה שמברך אחר עלות השחר, שיפטור רק עד שילך לישון שינת קבע דבלא"ה מעיקר הדין צריך לברך כמ"ש בב"י ובמשנ"ב סק"ה רק מטעם המנהג חוששין לשיטת האגור שסובר שלא יברך ועיי"ש במשנ"ב. על כן אם יכוין שלא יפטור ברכת התורה רק עד שישיג שינת

רק לבישה זו לבד ואז אינה פוטרת לבישה שנייה וכו'. וכ' שם אף שבתבו"ש שדא בה נרגא וכ' דלא מהני מה שמחשב, היינו לפי שמוכנים לפניו לשחוט ומכוין לשחטם לא מהני מה שמחשב שאינו פוטר בברכה זו. אבל בזה שפיר י"ל שאין מברך רק על מעשה לבישה זו. ואם יפשוט ויחזור וילבש פנים חדשות באו לכאן ולרוחא דמילתא וכו' עיי"ש.

וכעיי"ז כ' בביה"ל שם סוף ד"ה וי"א וכ' ויותר טוב שיכוין בבוקר בעת הברכה שלא תפטור בברכה זו להטלית קטן רק עד שיפשוטנו בבית המרחץ ואז יוכל לברך אח"כ לכו"ע, ועי' בשע"ת, עכ"ל.

וכן בביה"ל סי' כ"ה סעיף ה' ד"ה וטוב, דדעתו דמעיקר הדין מועיל כשיכוין בברכת להניח שלא לפטור השל ראש, ולהסוברים שצריך לברך ברכה אחת יצטרך לברך ב' ברכות כדעת רע"א וע"ת וא"ר ופרמ"ג הנ"ל, ועיי"ש.

ובשע"ת סי' מ"ז סק"ד כ' דקם בלילה ללמוד ורוצה לחזור לישן שינת קבע, אם מכוין כשמברך לפטור רק לימוד זה עד שעת שינה שנית, פשיטא שצריך לחזור לברך כשקם בפעם הב'.

היוצא מהנ"ל, דאפילו להפוסקים שחוששין לדעת המג"א והתבו"ש דבסתם לא מועיל דעתו, אבל במקום שיש הפסק או במקום ספק ברכה מועיל דעתו לכוין שלא לפטור הברכה רק עד זמן שמכוין. והמה גדולי הפוסקים אשר מפיחם אנו חיים רע"א ופרמ"ג וחת"ס ושע"ת והמ"ב.

ולפיי"ז בניעור כל הלילה שיש לנו ב' מעלות שיצרך לברך ברכת התורה כשיאור היום, א' – דהיה לו כמה הפסקות באמצע היום וכמ"ש כ' החת"ס. וב' – דהוא ספק ברכה ובפרט שהמג"א והגר"ז סוברים דבכל ענין צריך לברך כשנעשה היום, ממילא יכול



ואם כנים דברינו ירויה בזה, א' – שיוכל ללמוד אחר ברכת התורה עד שיקרא קריאת שמע. ב' – שיקרא קריאת שמע אחר ברכת התורה. ג' – שלימוד כל היום יהא עם ברכת התורה.

והישנים ערב שבועות שינת קבע יכוונו זה ג"כ בברכת אהבת עולם במעריב וילמדו תיכף אחר מעריב וכמ"ש במ"ב סק"ג ויסודו הוא מד' הגרע"א. וע"ע בתשו' מהרש"ם ח"ג סי' של"ז. ואבקש מאת ד' שלא אכשל בדבר הלכה.

קבע, וילך לביהכ"ס אח"כ, יוכל לברך ברכת התורה עוד הפעם.

וראיתי בספר מקדש ישראל דכן נהג החת"ס ז"ל בשבועות דבעלות השחר יצא בברכת התורה מאדם אחר וכיון שיפטור רק עד שישן שינת קבע ואח"כ בירך לעצמו ברכת התורה.

ואחר שנתחדש לי דבר זה, ראיתי בתשו' קרן לדוד סי' נ"ט שכ' עצה זו למי שניעור כל הלילה שיוכל לכיון שלא לפטור רק עד עלות השחר ויוכל לברך אז ברכת התורה, עיי"ש.

## מנהג קריאת התורה לחתן

הרב יחזקאל האזנפלד, ירושלים ע"ה ק"ק

כולהו קרי וכו' שאין יחיד רשאי לקרות דברי תורה על פה בציבור וכו', עכ"ל, עיי"ש.

נמצא דפליגי בתרתי, חדא דלהריטב"א קורא על פה, ולספר העתיר אסור לקרות על פה וקורא דוקא בכתב. ועוד דס"ל להריטב"א דאי אפשר לברך על קריאה זו, ולפי ספר העתים עיקר קריאת החתן הוא בפרשת חתן, וצ"ב.

והנראה בביאור פלוגתתם בהקדם לבאר קושיית הריטב"א האין מברך על קריאה זו, דהנה בגבורת ארי (יומא סח: ד"ה כה"ג) דייק במתני' שם דכה"ג מברך שמונה ברכות על קריאת התורה של יוה"כ, דבחשבוני הברכות לא נמנה ברכת התורה לפניה, [והרמב"ם בפיה"מ מנאו, וכן המאירי כ' דמהשנה מנה רק הברכות שלאחריה]. ור"ל דאה"נ לא ברכו בתחילה, והטעם דאיתא במשנה דמי שרואה שריפתה הפר אינו שומע הקריאה, ובמאור מזה דאין כאן שום חוב לשמוע קריאה זו, ואין זה אלא חובת הכהן גדול ולא

בספר הערוך (ערך חתן) הביא מנהגא דשבת קודם החתונה היו קוראים לחתן בפרשת חיי שרה "ואברהם זקן וגו'", ונחלקו הראשונים בצורתא דהיא מנהגא. בריטב"א יומא (ע. ד"ה חד) כ' דקוראים בפרשת היום, ואח"כ קוראים פרשת ואברהם זקן – בעל פה, וכ' עוד שם דיש מקומות שמוצאים ב' ספרים והחתן עולה לואברהם זקן וגו'. והק' הריטב"א האי יברך החתן לפניו ולאחריו על פרשת ואברהם זקן, וסיים הריטב"א "והמנהג הראשון הוא הטוב והתפוס מימות הגאונים", עכ"ל.

אמנם כ' בספר העתים (סי' קפ"ח) וז"ל, איכא אתרין דמפקין ב' ספרי וקרו חד בענינא דיומא וחד בפרשת חתן דהוא ואברהם זמן, וקרי מפטיר בהפטרה של חתן שוש אשיש, והיא מנהגא מעולה מדכולהו וכו', ויש נמי מקומות דלא מפקין ב' ספרי אלא חד ספרא, וקרי ב' בענינא דיומא שבעה, וקרי חתן בתר כהן ולוי, וכשמשלים חתן למקרי קרו על פה "ואברהם זקן", מיהו

שיזהר בנישואין, שלא יקח אשה לשם יופי וכו' ולשם ממון וכו' אבל תהי' כוונתו לשם שמים וכו', עכ"ל. מבואר מדבריו דטעם הקריאה הוא משום העם והציבור. אמנם בשו"ת תשב"ץ (ח"ב סי' ל"ט) כתב שם ב' טעמים, א', שלא לבייש החתן, דלא חתן יודע לקרוא בתורה ופרשת זו כל חתן מכיר ויודע לקרוא. ב', דלפעמים אין בקריאת היום דבר טוב (כגון פ' האזינו) ומשום סימנא טבא קורין זה, עיי"ש. הרי מבואר מב' טעמים שכתב שכל הקריאה הוא משום החתן ולא משום חובת הציבור.

ויש לומר דבזה גופא פליגי הריטב"א והספר העתים, דהריטב"א ס"ל כדעת התשב"ץ דמנהג זו הוא מצד טובת החתן ואין הקריאה משום חובת הציבור, ועל כן אין לברך על קריאה זו, כיון שאינו חובת הציבור, כמו שכ' הגבורת ארי הנ"ל. לענין קריאת הכהן גדול דאינו מברך. ולהכי גם יכול לקרותה על פה, כיון שא"צ להוציא בקריאתה את הציבור, דהרי כל קריאתה הוא לטובת החתן לבד. אבל הספר העתים י"ל דס"ל כדעת רבנו בחיי, שהתקנה היה לצורך הציבור, ועל כן שפיר יכול לברך עליו, ואם קורא על פה צריך שכולם יקרא עמו, כי דברים שבכתב אין רשאי לקרותם בע"פ בציבור, וכיון שקריאה חובת הציבור הוא הרי אסור לקרותה בע"פ, וכמשנ"ת.

חובת הציבור כלל. ומשו"ה לא תקנו ברכה לפניה וסומך על ברכת התורה שבירך שחרית, ורק ברכה שלאחריה שעדיין לא בירך, זה מברך עכשיו, עכת"ד, עיי"ש. והביאור בדבריו נ"ל על פי מש"כ בשו"ת משכנות יעקב (או"ח סי' ס') דברכת התורה ביחיד הוא דרבנן, משא"כ בציבור כדמבואר בירושלמי. ועל כן חולק על המג"א ושאר פוסקים דאם קראו לעלות לתורה מיד אחר שבירך ברכת התורה ולא למד עדיין, דאין צריך לומר שום פסוק כדס"ל להמג"א, אלא עולה מיד ומברך, דאין זה אותה ברכה כלל, רק הוא ברכה אחרת לגמרי, דברכה הראשונה שבירך הוי מדרבנן, וזהו ברכת התורה דאורייתא בקריאת התורה שבציבור, עיי"ש.

ועל כן קריאה זו של הכהן גדול, אף שהוא ברבים, כיון שאי"ז חובת הציבור, אע"פ דשייך כבוד הציבור אינו מברך עוד, וסומך על ברכת התורה שחרית עיי"ש, ודו"ק.

ולפי"ז י"ל, דהנה יש לחקור בהאי תקנת מנהגא לקרות לחתן פרשת "ואברהם זקן", האם זה תקנה לחתן או לציבור והוי היום חובת ציבור. ולכאורה נראה דנחלקו בזה הראשונים. דרבנו בחיי פרשת חיי שרה כתב, וז"ל, "ועל כן הוקבע בישראל מנהג לקרוא פרשה זו לחתן וכו' להזהיר העם

## יסוד מלאכת מחשבת

הרב יעקב יוסף האכמאן, ב"פ.

משנה, חובל בצריך לכלבו ומבעיר בצריך לאפרו, והאנן תנן כל המקלקלין פטורין, מתניתין רבי יהודה היא, ברייתא רבי שמעון . ובריטב"א שם (בביאורו אחר שהביא דברי רש"י והרמב"ן) כתב דלרבי שמעון אף

תנן במתניתין (שבת קה:) כל המקלקלין פטורין, ואתמר עלה בגמרא, תני ר' אבהו קמיה דרבי יוחנן כל המקלקלין פטורין חוץ מחובל ומבעיר א"ל פוק תני לברא חובל ומבעיר אינה משנה, ואם תמצא לומר

שעשה נקבע על ידו למלאכת היתר ונשאר מלאכת איסור.

ויש להבין זה על ידי משל, אם פלוני יבנה גדר לחצרו וחופר ומשליך עפר לפנות מקום להניח אבני גזית ליסוד הגדר. ובנו כבן ד' או ה' מביט ורואה מה שהוא עושה. ובא מי שהוא ושואל את הבן, מה אביך עושה? יאמר שהוא עושה גדר או יאמר שעושה חריץ (בשביל גדר) – הרי זה מלאכה. ואם בשבוע האחרת, אחר שנשלם כל הגדר, יראה את האיש עוד הפעם חופר ומשליך עפר, ושואל את הבן מה אביך עושה עכשיו? יאמר שנותן לי עפר – ויסביר לו שאביו הבטיח לו שאם יהיה ילד טוב ולא יפריע אביו ממלאכתו יבנה לו קופת עפר לשחוק, וכן עשה. ועכשיו נותן לי עפר ליתן בתוכו. והחידוש של מלאכת מחשבת היא שאחד משני אלו המעשים יהיה נקבע על ידי כוונתו שזהו המעשה שנעשה – וכאן נטל עפר ולא עסק בבנין.

ולעומת זה אם למשל רוצה אדם לנקות את קולמוסו, והולך והביא את הקולמוס על הנייר – ב' דברים נעשו – א' שנתקנה הקולמוס וב' שנצטבע הנייר שחור. ונוכל לומר שזה דומה לחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה. אבל אם יכתוב מגילת אסתר ויאמר שכוונתו רק לנקות קולמוסו, הרי בטלה דעתו ובוודאי הרי הוא כותב. וזהו כוונת הריטב"א הנ"ל.

וסברא זו, שהמחשבה קובעת המעשה, נראה עוד ממה שכתב לעיל מזה וז"ל "ורבי יוחנן שתקיה לרבי אבהו, ואמר ליה שאינו משנה, שאין ללמוד מקלקל גמור בחובל ומבעיר ממילה והבערה דבת כהן, משום דבהנהו הרי מתכוון לדבר, ואע"פ שאותו דבר (של תיקון) אינו מגופו של מלאכה, אין המלאכה מתבטלת ונגררת אחר אותו דבר (של תיקון) כדי שיפטר עליה, שאותו דבר

שפוט מלאכה שאינה צריכה לגופה, חייב לרבי שמעון על חובל וצריך לכלבו, "בין שתאמר שיהא אותו התיקון מועט שיש בה, מגופה של מלאכה או שאינו מגופה של מלאכה", ר"ל שאם הוא מגופה, בודאי חייב, "ואם תאמר שאינו מגופה של מלאכה", ולכאורה בשביל זה יהא פטור, "כיון שאין דרכן של בני אדם לחבול בשביל כלב, או להבעיר בשביל האפר אלא זה בלבד הוא שעשה כן מפני שהיה צריך לרפואה או לכיוצא בה, הלכך אין המלאכה נגררת אחר אותו תיקון כדי שיפטר עליה משום מלאכה שאינה צריכה לגופה". וצריכים להבין, כיון שיש תנאי שלמדין מהפסוק "מלאכת מחשבת", שאינו חייב על מלאכת שבת אם לא עשאו על התכלית והכוונה שעשו אותו במשכן, מה נפקא לנו מינה אם כל העולם עושים אותו על הכוונה והתכלית שכוונו במשכן, הלא הוא לא כוון לכך ולא עשאו לתכלית זה, וחסר התנאי להתחייב, והאיך יהיה חייב.

והנה יש לחקור אם דבר זה שהכוונה והתכלית על מה שעושה המלאכה יהיה כמו שהיה במשכן, אם זה רק תנאי להתחייב אבל אינו מתיחס אל מעשה המלאכה רק עומד לבדו, או דהכוונה והתכלית על מה שעושה המלאכה קובע איזה מלאכה באמת עשה.

ונראה מדברי הריטב"א דיסוד פטור דמלאכת מחשבת במלאכה שאינה צריכה לגופה לרבי שמעון, היא, דמחשבתו וכוונתו קובעת איזה מלאכה באמת עשה. שאין הכוונה, והתכלית על מה שעושה המלאכה, תנאי ודבר נפרד חוץ מן המלאכה, אלא זה גופו הקובע מה שעשה, אם מלאכה או לא. ולכן אם עושה דבר לתכלית זרה מאוד ובטלה דעתו אצל בני אדם, אין מחשבה כזה נחשב לכלום ואין המלאכה

גומא, אבל היכא דמעשיו מוכיחין עליו ומסייע למחשבתו וכוונתו, כמו במפס שחין, שמעשיו מעשה דחיית ליחה ולא מעשה חתיכת עור בשר, ואף שאם כוון לפה הרי זה מעשיו ממש וחייב, מ"מ אם לא כוון מודה רבי יהודה דמעשה כזה נקבע בתר כוונתו, שאין רצונו לעשות פה, ונשאר רק מעשה דחיית ליחה, ופטור מגזירת הכתוב דמלאכת מחשבת. ודבר זה נקרא דבר שאין מתכוון ולא מלאכה שאינה צריכה לגופה כי אף שבפועל שנעשית המלאכה, מעשיו מסולקין דרגה אחד מהמלאכה ומוכיחין על מעשה היתר. וכל זה דוקא אם ננקוט שמחשבתו קובעת המלאכה אבל אם היה רק תנאי להתחייב לא היה נ"מ בין זה למלאכה שאינה צריכה לגופה כי בשניהם לא כוון ונעשית המלאכה בפועל ולמה יחלק רבי יהודה ביניהם. ועיין בחידושי רבנו חיים על הרמב"ם ובמה שכתב בקהלות יעקב מס' שבת סימן ב'.

אינו יוצא מטבעה של אותו מלאכה אלא מחמת מצותו של מקום". נראה מזה שתיוקן שיוצא מטבעה של מלאכה גורר את המלאכה מלהיות מלאכה מהל"ט מלאכות, וחלק זה ממעשיו בטל, ורק נשאר מלאכה אחרת שאינה מן המלאכות האסורות בשבת. אבל אם היה הכוונה רק תנאי להתחייב מה לי אם כוון למצות מילה, הלא לא כוון כמו שכוונו במשכן. וכן נראה עוד בתחלת דבריו, עיין שם.

וידוע הקושיא על הרמב"ם, האיך פסק הרמב"ם שהמפס שחין בשבת כדי להוציא ממנה הליחה שבה ה"ז מותר, הרי פסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. וכן הקשו התוס' על שמואל (דף ג.). ועל פי דברינו נוכל לתרץ ששמואל סובר, שעד כאן לא פליג רבי יהודה וסובר שאין מחשבתו וכוונתו יכולים לקבוע מה שעשה, אם אחד מהל"ט מלאכות או לא, רק היכא דמחשבתו גרידא צריך להכריע כמו בחופר

## בענין תנאים במצות

הרביצחק האזנפולד, ירושלים ע"ה ק"

לענין תנאים, ולכן דעתו להלכה דלא כהפוסקים הנ"ל וס"ל דל"מ תנאים במצות עכת"ד.

והנה מצינו לכאורה סתירה, כב"י, בדין זה, דלענין ספה"ע בסי' תפט הביא דברי המחזור ויטרי דיכול למנות בין השמשות בלא ברכה ולהתנות שאם יזכור בערב שלא יצא יד"ח בספירה זו ובערב מצי לספור בברכה, ומסיק ע"ז דמדברי הרמב"ם שכתב מנה ז' לא בירך יצא משמע דל"כ, עכת"ד, ולכאורה מוכח דלהלכה ס"ל דהתנאי כמאן דליתא, וה"ל כמנה ללא תנאי דפסק הרמב"ם דתו דאינו חוזר ומברך, וכדעת העונג יר"ט

בהגהות רע"א שו"ע או"ח סי' מו' פסק דהמסתפק אם יגיע לקר"ש בזמנה יקרא קודם התפילה ויתנה בתנאי כפול, דאם לא יקראנו בזמנו, שיצא בקריאה זו ואם יגיעה לקראתו בזמנו שא"ר לצאת בקריאה זו, וציון לדברי הב"י לענין ספירת העומר, עכת"ד.

והנה, בדיני תנאי במצות העיר העונג יר"ט (סי' ג') שני קושיות אלימותות חדא, דכל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, והרבה מצות כגון ספה"ע, קר"ש וכדו' ליתא בשליחות, ועוד, דענין כונה הוא דבר מציאות כמו חופר בור וכדו' ואינו שייך

איסורה דבעל תוסיף דלמ"ד מצות צריכות כוונה, ללא כוונה לא חשיב מעשה מצוה ואינו עובר בזה בבל תוסיף, כמבואר בשמעתתא ר"פ דהמוצא תפילין, משא"כ למ"ד מצות אין צריכות כוונה, דבכל אופן חשוב מעשה מצוה, אף אם יכוון שלא יעלה מעשיו לקיום יד"ח, אכתי יעבור בבעל תוסיף דסו"ס הרי מוסיף מעשה מצוה, ולכן בסוגיא הנ"ל קאמר הש"ס דלמ"ד מצות אצ"כ, המוצא תפילין בשבת א"א להכניסם בלבישה משום בל תוסיף, ולא יועיל לכוון שלא לצאת דסו"ס איכא ב"ת, ודו"ק. (ויסוד זה מבואר בחי' ר' שלמה, ובקובץ שיעורים בשם הגר"ח ז"ל)

והנה ז"פ דכמו דלמ"ד מצות אצ"כ מצי לכוין בזה שלא יעלה מעשה מצותו לידי קיומו ה"נ למ"ד מצ"כ מלבד דללא כונה אינו מעשה מצוה, לו יציור שיכוון במעשיו לשם מצוה, ועכ"ז יכוון שלא יעלה מעשה מצותו לידי קיומו, גם כן יהני שלא יצא יד"ח בזה, וק"ל.

ולזה היה מקום ליישב קשיא שני' של העונג יו"ט הנ"ל, דבתנאים במצות אה"נ דאינו שייך לגבי הדין כוונה דעצם המעשה מצוה, דהוא ענין של מציאות כנ"ל, אמנם בזה שפיר מצי להתנאות לגבי אם יעלה מעשה מצוה זו לידי קיומו או לא, דזהו ענין אחריתי כמו קיום מקח וכדו'.

לפ"ז היה הדין יוצא דל"מ תנאי במצות רק לגבי שאין המעשה מצוה עולה ליד"ח אבל ל"מ להתנאות בגוף המעשה אם היא מעשה מצוה או לא, ומיושב בזה סתירה האבנ"ז, דלגבי קיום מצוה כגון אפיקומן וכדו' שפיר מצי להתנאות על קיום מצותו, משא"כ לגבי איסור בל תוסיף או ברכה לבטלה, דתלויו במעשה מצוה או אמירת ברכה, בזה שפיר פסק דל"מ בהו תנאים, ודו"ק.

הנ"ל. דאם חלה התנאי שהתנה אינו ענין לדברי הרמב"ם מנה ולא בירך יצא.

אמנם בהלכות תקיעת שופר (ריש סי' תק"צ) הביא דעת הרא"ם דהמסופק אם צריך תקיעה לסוף תר"ת או לתחילת תש"ת לא מצי לתקוע ולהתנאות עליו שיעלה לתקיעה שצריך, דבתנאי לא מקרי מכוון. ודחה הב"י דבריו דתנאי שפיר מקרי מכוון, עיי"ש וצ"ע.

וגם יש להעיר בפסקי המ"ב דלענין קריאת שמע (בס"מ מ"ו) לא העתיק דברי רע"א שיכוון בדרך תנאי, ולענין ספה"ע פסק כדברי המחזור ויטרי מובא במחבר שם דיתנה על ספירתו, וצ"ע.

תו יש להעיר דלכאורה מצינו בזה סתירה בשו"ת אבנ"ז, דלענין אכילת אפיקומן פסק (בהלכות פסח) דמצי להתנאות על אכילתו אם יהא בתורת אפיקומן או לא, אבל לענין המסתפק אם צריך לברך ושומע מאחר המברך ברכה זו פסק (בהלכות ר"ה) דלא מצי להתנאות על שמיעתו דאם א"צ לא יהא חשוב כעונה, אלא דכיון ששמע וכיוון לצאת יד"ח ה"ל כעונה בכל אופן, וכן כתב לגבי איסור בל תוסיף דאם יעשה מצוה ויכוון דאם א"צ לא תהא כוונתו לצאת, לא יהני התנאי להצילו מב"ת, וצ"ע.

ונקדים יסוד בדין כוונה במצות, דמצינו ביה ב' אופנים שונים, א' בעיקר המעשה מצוה למ"ד מצ"כ צריך לכוון בפעולתו לשם מצוה וללא כונה ל"ח מעשה מצוה, ובזה חולק המ"ד דמצות אצ"כ וס"ל דגם ללא כונה חשוב מעשה מצוה, אמנם יש עוד ענין דשייך ביה כוונה דהיינו בקיום המצוה, דהיינו אפי' למ"ד מצות אצ"כ מצי לכוון שלא יצא יד"ח במצוה זו, ועי"ז מונע ומעכב שלא תעלה המעשה מצוה שעשה לקיום חובתו.

והנ"מ בין שני הענינים היא לגבי

א"נ אפ"ל דלעולם ס"ל דל"מ תנאים וכדמשמע בדבריו בהלכות ספה"ע, והא דמהני בתק"ש הוא משום דבכל אופן בין אם צריך התקיעה להשלמת תר"ת ובין אם צריך התקיעה לתחילת תש"ת הרי מכיון לצאת מצות תק"ש בתקיעה זו, וכל חלות התנאי הוא רק בקביעות התקיעה לכבא א' או ב' ובזה שפיר מהני תנאים כמו בכל חלות עשיי, ול"ד למתנה בקיום המצות ודו"ק.

ובישוב סתירת פסקי המ"ב הערוני חבר א' די"ל דלענין קר"ש דהוא דאורייתא לא רצה לסמוך על תנאים, וכסברת הרא"ם הנ"ל בב"י, דבתנאי ל"מ מכוון, משא"כ לענין ספה"ע דלרוב פוסקים הוא דרבנן בזה"ז פסק דיני תנאים והגם ש"ל כן ללא שום הסבר, אבל נראה דגם בהבנת הדברים הוא מסובר מאוד, ע"פ הנ"ל, דס"ל דבמצוה דאורייתא ענין הכוונה הוא דבר מציאותי כסברת העונג יו"ט הנ"ל, דצריך שיהא מטרתו בפעולה זו לשם מצוה, וממילא ל"ש בזה עניני תנאים, דממילא ה"ל מעשה מצוה משא"כ במצוה דרבנן י"ל דכיון דמה"ת אינו מעשה מצוה כלל צריך העושה להשוותו "מעשה מצוה", שהרי מה"ת הוא פעולה בעלמא, וכיון שבעשייתו משווהו לחפצה של מעשה מצוה יכול להתנאות שלא יחול עליו תורת מעשה מצוה אלא ע"מ כך וכך, משא"כ במצוה דאורייתא דכבר הוא בעצם פעולת מצוה בזה צריך רק שיהא מטרתו וכונתו לשם מצוה וממילא ה"ל מעשה מצוה, ולכן ל"ש ביה תנאים, ודו"ק.

ואכתי יש להעיר מדברי המ"ב סי' לא בדין תפילין בחוה"מ דפסק דיכוון דרך תנאי ועי"ז לא יעבור בב"ת, הרי דס"ל דע"י דיני תנאים לא מקרי מוסיף על המצוה, ודלא כהמבואר לעיל בדעת האבנ"ז, וכ"כ יש להעיר במצות ציצית דלדעת הרמב"ם

והנה לפ"ז לכאורה לא היה פסקי האבנ"ז עולים שפיר עם פסקי הטור ס' לד' בהמניחין ב' זוגי תפילין שיתנה משום ב"ת, וכן דברי הביאור הלכה שפסק לגבי תפילין דר"ת שיכוון בדרך תנאי דאל"כ עובר (לדעת רש"י) בלאו דבל תגרע, דיש לו רק ב' פרשיות (דשנים האחרונים הם שלא כסדרן) ולהנ"ל גם בתנאי לא יועיל דסו"ס הרי עשה מעשה מצוה בגרעון.

אמנם די"ל בזה ע"פ דברי הברכת שמואל (מסכת גיטין) שכ' לבאר בהא דאיטר חולץ בב' רגליו ומכוון בדרך תנאי שאם אין זה ימינו שלא יהא חליצתו חליצה, והק' דהרי ליתא בשליחות ול"מ בהו תנאים, ותירץ דאינו ענין לתנאי, אלא דמכוון בכללות שתהא התיר החליצה על ידי חליצת הימין באיזה מקום שהוא, עכת"ד, וה"נ יל"פ דמכוון קודם הנחת תפילין דמכוון לצאת יד"ח תפילין באיזה ההנחה שהוא הכשרה, וממילא נשאת הנחת האחרים ללא כונה וא"צ בזה לגדרי תנאי, (ואם יש לו רק תפילין דר"ת צ"ע איך יעשה לדעת האבנ"ז). [הגה"ה להרבה דברים מדברי תורה אלו נתעוררתי ע"י הרה"ג ר' חיים שאול קופמאן זצ"ל]

ובדעת הב"י דבפשטות ס"ל דמהני תנאים במצות כמש"כ בהלכות תק"ש, יל"פ דרק בספה"ע פסק דל"מ תנאי, והוא משום דיסוד מצות ספירה הוא שיהא היום מסופר, [כמו ששמעתי יסוד זה מהגאון רב בנימין פאלער זצ"ל ויבלח"ט כ"ק אדמו"ר מנאווינסק שליט"א] וכיון דביארנו דגם ע"י תנאי לא יועיל למנוע שלא יחשב מעשה מצות ספירת העומר, הרי בע"כ נחשב היום למסופר ושוב א"א לספור בברכה, וכמו שתתם כריו וכיוון שלא יצא יד"ח בזה, דפשיטא דתו ל"מ לתרום וה"נ דכוונתו דסו"ס הרי היום נמנה במעשה מצוה דספה"ע.

לגבי תפילין בחוה"מ לא משמע כן וצ"ע בזה.

### ענף ב'

הנה קי"ל בשו"ע או"ח סי' קסד' נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהן לכל היום ונחלקו הראשונים אם דין זה הוא גם שיש לו מים או רק בשאין לו, ולפיכך כתבו הפוסקים דבאם נזדמן לו מים, שיחזור ויטול בלא ברכה, ולכאורה יש להעיר, דלמה לא יתנה על ידיו בדרך תנאי דאם לא יזדמנו לו מים, יהא עולה נטילתו שחרית לכולה יומא, ואם יזדמנו לא יעלו, וירויח בזה שבאם יזדמנו לו מים שיוכל לחזור וליטול ידיו בברכה כדינו.

לכאורה היה אפ"ל ע"פ דברינו הנ"ל בשם העונג יו"ט דבכוונה ל"ש ביה תנאים, וכתבנו דהא דמועלת תנאים במצות הוא רק משום דקיום המצוה נתלה בתנאי ובזה שפיר שייך תנאים כמשכ"ל, ולפ"ז בנט"י אם רק הועילה נטילתו שחרית להחשב נט"י לכולה יומא, תו ל"ש שיחול עליו חובת הנטילה וברכה בנטילתו אח"כ, דסו"ס ידיו טהורות ואינם טעונים נטילה, וק"ל.

אמנם אכתי אינו מיושב כל צרכו דהנה בחי' הגרי"ז (סוטה דף ד:) כתב לבאר שיטת הרשב"א שהוכיח מדין הנ"ל דמתנה אדם על נטילתו שחרית דיהני לכולא יומא וז"ל הרשב"א כתב בתה"ב דנטילה בעי כוונה אף לחולין והא דלא בעינן כוונה לחולין ה"מ לענין נגיעה ידידי טהורות אף בלא כוונה, אבל לענין אכילה בעי כוונה אף לחולין, והביא ראיה לדבריו מהא דקאמר בחולין (דף ק"ו ע"ב) נוטל אדם את שתי ידיו שחרית ומתנה עליהם על כל היום, וע"כ דבעינן כוונה דאם לא כן אמאי בעי תנאי ע"ש, והנה צ"ע אף דבעי כוונה דע"כ הכוונה היא שיהיה נטילה לשם אכילה, וא"כ למה לן עדיין התנאה לכל היום כולו דע"כ בלא

ודעמי' מצותו רק ביום, ולילה לאו זמן ציצית הוא אפי' לגבי כסות יום, ואפ"ה פסק הרמב"ם פ"ג ציצית ה"ח דמותר ללבוש ציצית בלילה, ופי' הכ"מ דר"ל דאין בזה משום ב"ת, ועי' בערוך השלחן סי' יח' דמשמע מדבריו דההיתר הוא משום דאינו מכוון לשם מצוה, והנה הרי לדעת הרא"ש ודעמי' כסות יום חייבת בציצית גם בלילה, ולהלכה קי"ל להחמיר כשני הדעות, וממילא כיון דלדעת הרא"ש צריך לכוון למצות ציצית דמצות צ"כ, הרי מוכרח לכוון גם בלילה, ולפ"ז לדעת הרמב"ם הרי קעבר על ב"ת, וע"כ דצריך לכוון בדרך תנאי דאם ההלכה היא כהרמב"ם א"מ לשם מצות ציצית ואם ההלכה כהרא"ש הרי כונתו לשם מצוה, וא"כ הרי מוכרח דבתנאי לא קעבר בב"ת.

אלא דבזה אפשר לדחות כמשכ"ל בשם הברכת שמואל דבתחילת לבישתו מכוון בדרך כלל שלבשו לקיים מצות ציצית בזמן המצוה, וממילא אם הלילה בכלל זמן המצוה קאי הכוונה גם עלה, ואי לא, לא, וא"צ בזה לדיני תנאים, אבל מתפילין בחוה"מ שפיר מוכרח דבתנאי לא עבר על ב"ת ודו"ק.

האמנם דבתוס' (ר"ה כ"ח ע"ב ד"ה ומנא) משמע דאפי' למ"ד מצות צ"כ, ועובר על ב"ת שלא בזמנו בלי כונה, כשעושה מחמת ספק כה"ג ודאי אינו עובר, ולפ"ז אינו הכרח מציצית בלילה ומתפילין חוה"מ, אלא דברש"י עירובין (צ"ו ע"א ד"ה ועוד הישן), ל"מ כן מדכתב דהישן בסוכה שמיני ספק שביעי צריך להתנאות בכוונתו דאם אינו שביעי א"מ לצאת ולפ"ד שפיר מוכרח דע"י תנאי אינו עובר משום ב"ת וללא תנאי אע"פ דעושה מחמת ספיקא יעבור, ודו"ק.

ועי' בארצות החיים (או"ח סי' י"ח ס"ק ד') דהעתיק דברי התוס' הנ"ל לדינא לגבי ציצית בלילה, אמנם מהמשנה ברורה (סי' ל"א)

על ידיו לכולה יומא, והנוטל אינו בעל דבר להטיל ביה תנאיו, ולא דמי לקיום מצוה דמצינו בראשונים דאפי' למ"ד מצות אצ"כ והוה מעשה מצוה, דבע"כ לא נפיק וקיום חובתו תלוי בדעתו כמשנ"ב, וממילא בנט"י כיון דחשוב מעשה נטילה לטהרת הידים לכולא יומא ממילא חלה עליהן תורת "ידים נטולות" ואין כאן מקום להטלת תנאים, ודו"ק.

### ענף ג'

ולענין קושיא ראשונה של העונג יו"ט מהא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, יש לתרץ ע"פ דברי הרמב"ן ב"ב קכו ע"ב בבי' הא דמהני תנאים בנזירות הגם דאינם בשליחות (עי' תוס' נזיר יא. וברש"ש שם) וכתב בזה הרמב"ן דהא דבעינן כל דקדוקי תנאים מתנאי בני גד ובי ראובן, היינו רק בעשיי' בין אדם לחבירו כגון מו"מ וכדו' דומיא דהתם שהתנאי היתה בין ישראל לב"ג וב"ר, משא"כ בעשיי' בין אדם לעצמו כגון נזירות א"צ לכל דקדוקי תנאים, עכ"ד, ולפ"ז אש"ה דגם במצות לא בעינן דיני תנאי. [שו"מ בשו"ת להורות נתן ח"ג ססי' כה' שכתב כן]

אלא דאכתי יש להעיר על הא דשמעתי מהגאב"ד ר' טובי' ווייס שליט"א, בשם ר"א לופיאן זצ"ל, דבישיבת קעלם היו מתנים על קר"ש בכל דקדוקי התנאים ובזה שפיר תקשה הלא ליתא בשליחות ליתא בתנאי.

והיה נראה לענ"ד לישיב דהך כללא ל"ש רק בדבר דיסוד הדין דל"מ ביה שליחות הוא משום דבעינן האדם עצמו כגון חליצה וכדו' להתיר חליצה דראובן בענין שיחלוצ בעצמו ולא ע"י שליח משא"כ בענינו דאינו מתנה על גוף הקר"ש, דזה ודאי ליתא בשליחות אלא דמתנה בכונתו

הסיח דעתו איירינן כדכתב רש"י והרמב"ם (בהל' ברכות פ"ו הל"ז) וא"כ הנטילה היתה לשם אכילה וא"כ תסגי על כל היום כולו וצ"ע, והנראה בזה דהנה חלוק דין נטילת ידים בחולין מבתרומה, שהנה לתרומה בעינן ידיו טהורות וכיון דסתם ידים עסקניות הן גזרו עליהן פסול לתרומה ע"כ בעינן שיטול ידיו להיות טהורות לתרומה וכל שנטלן טהורות הן, ולא בעינן שיהיה עליהן שם נטולות כי אם טהורות כמו בטבילה מטומאה לטהרה דהטבילה מטהרת וכל שטבל מטומאה הוא טהור, ולא שיהיה עליו שם טבול וכן בידים לתרומה, אבל בנוגע לנט"י לחולין לא מהני במה שהן טהורות אלא בעינן שיהיה עליהן שם נטולות, ולפ"ז הביאור בדברי הרשב"א דלענין נגיעה דחולין הוי כמו תרומה ובעינן רק טהרה לא בעי כוונה כיון שטבל או נטל ידיו טהורות דלא נטהרו באמת, אבל לענין אכילה כיון דבעינן מלבד שיהיו ידיו טהורות, גם שם נטולות לזה בעינן כוונה שיהיו נטולות לשם אכילה, ולפ"ז אה"נ דבעינן התנאה על כל היום כולו, ולא סגי לן במה שנטלן לשם אכילה, משום כיון שבעינן שם נטולות עליהן ולזה על אכילה שניה, כיון דלא נטלן לשם אכילה זו אין עליהן שם נטולות כי אם סתם ידים טהורות [כ"ז שלא הסיח דעתו] ואנן בעינן נטולות ולא רק טהורות, ולזה הוכיח שפיר הרשב"א דבעינן כוונה לנטילה וד"ל, עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דמלבד עצם טהרת הידים בעינן גם שיחול על ידיו תורת "נטולות" ובזה לכאורה שפיר מצי להתנאות דבאם יזדמנו לו מים שלא יחול על ידיו תורת "נטולות לסעודה" וירויח בזה שיוכל לברך בנטולתו אח"כ.

וצ"ל דלא דלא חשוב בעלים להתנאות בזה, אלא דכל שנטל ידיו בכוונה נטילה לכולה יומא, חלה ממילא תורת ידים נטולות



והנה ז"פ דבעינן שיתנה בתפילתו ול"א דממילא תיעשה תפילתו נדבה דהא קיי"ל דהתחיל ע"ד תפילת חובה ונזכר שכבר התפלל אינו גומר תפילתו לשם נדבה, וה"נ ללא תנאי אם לא יענו תשעה לברכותיו לא יעשה לנדבה מאליו.

אלא דיש להעיר בתנאי זה אם צריך משפטי התנאים, דלעיל כתבנו בשי' הרמב"ן דתנאים בין אדם לעצמו א"צ משפטי התנאים, ובזה כתבנו דבמצות כמו קר"ש ואפיקמן א"צ למשפטי התנאים, אמנם בתפילת הש"ץ י"ל דהוא בכלל עשיי' בין אדם לחבירו, דאם יענו לברכותיו ה"ה שליח ציבור, ואי לא ה"ה מתפלל תפילת יחיד בנדבה, ואה"נ דתפילת חזרת הש"ץ איתא בשליחות צריך לדקדק בשאר משפטי התנאים כמו הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה, ומלשון המ"ב לא משמע הכי וצ"ע.

וע"ע במש"כ הפנ"י גיטין עה. ועוד גדולי האחרונים דבדבר שבדיבור א"צ למשפטי התנאים כמו נדר וכדו' וה"נ בתפילה י"ל דא"צ למשפטי התנאים, וק"ל.

לצאת יד"ח בקריאה זו וכמש"כ בשו"ת חת"ס (אב"ע ח"ב סי' צ') נמצא דפעולה דבו מיחל בו תנאי הוא "הכוונה", ונראה ברור דהא דבעינן שיכוון ראובן על קריאתו ולא מצי לעשות שליח לכוון עבורו, אינו משום דבעינן כוונת ראובן, אלא דמחשבת שמעון על קריאת ראובן לאו "כוונה" מקרי דמהות ענין הכוונה הוא מטרת בעל המעשה בעשייתו, וממילא ל"ש כלל ששמעון יכוון עבורו, ואינו מדין צורך לפעולת ראובן, וממילא לא שייכא הך כללא דמילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי, דאין דין שלא יהני ביה שליח אלא דבמציאות אינו שייך בשליח, ובזה ל"א דליתא בתנאי, ודו"ק. ומיושב גם קושיא ראשונה דהעונג יו"ט ודו"ק היטב.

### ענף ד'

במ"ב או"ח (סי' קכ"ד ס"ק י"ט) פסק בש"ץ שחוזר התפילה וחושש שלא יענו השומעים לברכותיו (דפסק המחבר דבכה"ג קרוב להיות ברכותיו לבטלה) שיתנה הש"ץ בינו לבין עצמו שא"ל יענו תשעה לברכותיו שיהא תפילתו נדבה עכ"ד.

## בירור בענין מרויח במעות של חבירו

הרב יצחק אהרן גאלדבערגר, ב.פ.

וההיתר שבתחילה נמשך גם אח"כ עד שיודיעו אחר הזמן שאינו רוצה לקבל עוד בעיסקא אותו המעות. וראיה לזה וכו' אלא על כרחך כל זמן שהעסק סתם בידו אף שכלה הזמן מ"מ מעכב העסק בידו אדעתא דמעיקרא אלא דאם הודיעו אז נעשה עסק חדש וזוכה אפי' בחצי חלק חבירו וכו', ע"כ. ועיין שם בחוות דעת (ס"ק כ"א) שביאר שאלת הט"ז, וז"ל, פי' אם המקבל יכול לומר כיון שלא נתת לי רשות להוציאן בעסק אחר

(א) כתב הט"ז (יד"ד סי' קע"ז ס"ק ל"א) וז"ל: שאלה – המקבל עיסקא מחבירו איזה סך ממון על זמן ואחר מן הפרעון התעכב המקבל אצלו את המעות ונתעסק בהם ואינו רוצה ליתן ריוח ממה שמגיע אחר זמן פרעון כי אומר שאחר הזמן הזה המעות פקדון אצלו כי אין לו היתר עמו רק עד הזמן ואח"כ היה ריבית מה שיתן לו. תשובה – נראה ברור דהדין עם הנותן וחייב לתת לו רווחים גם מהעסק שאחר זמן פרעון,

שכתב בסיום דבריו, וז"ל, אמנם אם הנותן לא תבע אותם והם לא ידעו מעיסקא שלו כלל, ודאי פטורים שלא נתעסקו בשבילו כלל והוי כשינה, כמ"ש בסעיף ה' דעשה לעצמו ומכל שכן בזה. רק בידעו ולא החזירו לו ודאי עסקו בו לטובת העיסקא כמו אביהם וכו', עיי"ש.

אמנם בהרחב הדברים בס"ד יתבאר דיש מקום לומר שאף באופן שמגלה דעתו בהדיא שכוונתו להתעסק לעצמו, עכ"ז מאחר שאין כל הממון שלו אלא ממון שותפות הוא, לאו כל כמיניה להרויח לעצמו במעות חבריו. וכאשר יבואר להלן בעז"ה.

(ג) הנה פסק הרמ"א (בחו"מ סי' רצ"ב ס"ז) גבי פקדון של מעות שנתבאר שם חילוקי דינים באיזה אופן מותר לנפקד להשתמש במעות הפקדון ובאיזה אופן אסור. וע"ז כתב שם הרמ"א: ואם הרויח במעות בין היה לו רשות להשתמש בהן או לא א"צ לתת מן הרויח לבעל הפקדון ע"כ. ומבואר בזה, שהמשתמש במעות חבריו להרויח בהם שלא ברשות בעל המעות הרויח לעצמו.

לעומת זאת בחו"מ (סי' קפ"ג ס"ג) הביא הרמ"א שני דעות בענין שליח שקנה לעצמו במעות המשלח באופן שאמר לפני עדים שחוזר בשליחותו, די"א דקנה לעצמו, וי"א שהרויח למשלח. עיי"ש בנתה"מ (סק"ד) בביאור מחלוקתן. ומבואר שאין הדין מוסכם שהרויח הוא לשליח. וא"כ ק' למה בס"י רצ"ב פסק הרמ"א בפשיטות לגבי הנפקד, שאם השתמש בהם להרויח שכוונתו להרויח לעצמו.

והביאור בזה, שהרי נתבאר בסמ"ע וש"ך (ושם בס"י קפ"ג) שאם שינה השליח בשליחותו כגון שנתן לו המשלח מעות לקנות חטים והשליח קנה שעורים לעצמו, לכו"ע קנאו השליח בהשינוי וזכה ברויח

הזמן, הוינא כשולח יד בפקדון דאסור ליתן ריוח כמבואר לעיל בהג"ה (סעיף ה) וכו', ע"כ. גם בקונטרס הרבית מבעל הסמ"ע (אות י') כתב כדעת הט"ז שגם אחר כלות זמן העיסקא נמשך העסק כבתחילה. וכסגנון הזה מתבאר עוד מדברי הנתיבות המשפט (חור"מ סי' קע"ו ס"ק ל"ו) על מה שנפסק שם בשו"ע סעיף י"ט, אחד מהשותפין או מהמתעסקים שמת בטלה השותפות או העסק אע"פ שהתנו לזמן קבוע. ומבואר שם הטעם בסמ"ע שיכול השותף לומר להיורשים עם אביכם נשתתפתי מפני שידעתי שהוא בקי במו"מ או טעם אחר, ואין כן אני עמכם, וה"ה היורשים יכולים לחזור בהן ולומר אבינו נשתתף עמך ואנו אין דעתנו נוח הימך, ע"כ. וכתב ע"ז הנתיבה"מ שאם עסק בסתם אחר מיתת חבריו הרייח לשותפות, דמסתם אדעתא דשותפות עסק, עיי"ש. וכן בספר עצי לבונה (יד"ד סי' קע"ז סל"א) כתב שאם מת המתעסק והניח הנותן המעות אצל היורשים והם נתעסקו אח"כ נמשכת השותפות וחייבים ליתן חלק הרויח לנותן כבתחילה. וכתב שם לדמות דין זה לדינו של הט"ז הנ"ל. ותמה על מנהג הדיינים לפסוק שאין היורשים צריכים ליתן חלק ריוח להנותן מכח הדין שבחו"מ סי' קע"ו הנ"ל שכשמת בטל העסק, שאין זה זה אלא שיכול לחזור, אבל אם לא חזר נמשכת העיסקא עיי"ש.

(ב) והנה יש לעיין בדין זה, היאך יפול הדין במקום שהמתעסק מגלה דעתו להדיא שכוונתו התעסקותו הוא לעצמו. שלפי משמעות הפוסקים הנ"ל י"ל שכל הטעם שהעיסקא נמשכת כבתחילה הוא משום שכוונת המתעסק אדעתא דשותפות כמעיקרא, אבל אם גילה דעתו שמתעסק לעצמו י"ל שזכה ברויח לעצמו. וביותר מבואר כן להדיא בדברי העצי לבונה הנ"ל,

ה) ובדעת המחבר – הנה בסוף סי' קע"ז פסק המחבר בסעיף מ': ואם שלח בהם יד בפני עדים או שאמר בפניהם שחוזר בו משליחותו, קנה לעצמו ע"כ. ומקורו בדברי ה"ה שהובא שם בב"י. ומשמע שאף בלא שינה לתעסק בדבר אחר אלא זה שחזר בשליחותו סגי שהריוח לעצמו. וזה כדעה הראשונה שבסי' קפ"ג הנ"ל. וכ"כ בביאור הגר"א הנ"ל ס"ק כ"א שהעיקר כדעה הראשונה ושכן סתם בסוף הסימן. אכן בסי' קפ"ג כתב המחבר, וז"ל, שליח שקנה לעצמו במעות המשלח אע"פ שזקפן עליו במלוה המקח של משלח, ע"כ. ודברים אלו יתכן לפרשם בב' אופנים: א) דאיירי דוקא כשלא אמר בפני עדים שחוזר משליחותו אלא שאמר כן בעצמו אח"כ שזקף המעות במלוה ורצה לקנות לעצמו, שבזה אמרינן דאינו נאמן והמקח של המשלח. אבל אם גילה דעתו בפני עדים שחוזר משליחותו ודעתו לקנות לעצמו, זכה לעצמו וכדעה הראשונה שהביא הרמ"א. ב) שאפי' כשגילה דעתו בפני עדים לא מהני והמקח של המשלח.

והנה לפי מה שסתם המחבר ביו"ד ס"ס קע"ז מבואר שצריך לפרש כדרך א', שאם בהדיא חזר משליחותו זוכה לעצמו. ודברי המחבר ביו"ד שמקורם מדברי ה"ה הם עצמם הדברים שהביא הרמ"א בדעה א' בסי' קפ"ג שמקורם בדברי ה"ה הנ"ל. אמנם הש"ך בסי' קפ"ג סק"ד פי' על דברי המחבר דאיירי אף ביש עדים שקנה לעצמו, ועכ"ז המקח של המשלח. וזהו כדרך הב' הנ"ל. ולפי"ז צריך לפרש דברי המחבר ביו"ד שכוונתו ג"כ דוקא בשינה. וכן פירש שם העצי לבונה. ולדרך זה אתי שפיר דברי הב"י בס"ס קע"ז. שאחר שהביא דברי ה"ה, כתב "שכן כתב רבנו ירוחם". והרי דעת רבנו ירוחם לחלק בין שינה ללא שינה כנ"ל.

לעצמו. ומעתה מבואר שנפקד שהשתמש במעות המפקיד שלא ברשותו ודאי קנה המעות לזכות בריוח לעצמו דלא גרע משליח ששינה בשליחותו שזכה בריוח לעצמו, וכ"ש נפקד זה שלא הורשה לו כלל להשתמש במעות אין לך שינוי גדול מזה כשנוטל המעות ומשתמש בהם לעצמו, והוא גזלן על המעות ולכן הריוח לעצמו לכו"ע.

ד) ובדרך זה מבואר עוד מה שפסק הרמ"א ביו"ד (סי' קע"ז סעיף ה') לענין מתעסק שקיבל דמי עיסקא למחצית שכר והתנו ביניהם להתעסק בדבר מסוים דוקא, ואם שינה המתעסק ואמר לעצמי אני עושה ולא בתורת עיסקא הוי כגזלן ומה שעשה עשה לעצמו, ע"כ. הרי שסתם הרמ"א דהריוח לעצמו ולא תליא בפלוגתא הנ"ל שבסימן קפ"ג, והיינו משום דאיירי ששינה להתעסק בדבר אחר ובכה"ג לכו"ע זכה בריוח לעמו. וכמו שנתבאר שם להדיא בדברי ביאור הגר"א (ס"ק כ"א). אבל אה"נ אם לא שינה להתעסק בדבר אחר אלא עסק כפי שהתנו ביניהם רק שכוונתו היתה לזכות בריוח לעמו, בזה הדין תלוי בשני הדעות שבסי' קפ"ג. ולהדיעה השינה שם שהריוח למשלח גם כאן צריך לחלוק ריוח העיסקא עם הנותן כפי שהתנו. ודברי הרמ"א בסי' קע"ז ס"ה הנ"ל מקורם מדברי רבינו ירוחם, והוא עצמו הוא בעל הדעה השניה בסי' קפ"ג שהריוח למשלח. ולכן עפ"י שיטתו שהובא בסי' קפ"ג דקדק בהלכה זו לחלק בין שינה המתעסק ללא שינה, דאם לא שינה ראוי שיחלוק הריוח עם הנותן כי לא זכה לעצמו כל זמן של שינה. וכמו שנתבאר עוד שם בסי' קע"ז בש"ך ס"ק נ"ו, עיי"ש. ומתבאר לפי"ז שהרמ"א נקט להלכה לחלק בין שינה ללא שינה.

שאלת הט"ז מכח שיכול המתעסק לטעון דכיון שלא נתת לי רשות להוציא המעות בעסק אחר הזמן, נעשיתי כשולח יד בפקדון. מ"מ אין זה אלא לבאר שאלת הט"ז אבל לפי תשובת הט"ז שהעסק נמשך כמעיקרא, נראה שמותר לו להתעסק כדמעיקרא. אמנם עי' בס' ערך שי (הור"מ סי' קע"ז סכ"ג) שהביא דברי הט"ז, וכתב על זה, שלפי זה נראה שכמו שחולקין הריוח בשותפות, ה"ה אם היה הפסד בעסק שאחר הזמן חולקין בהפסד כמעיקרא. אך הביא שבקונטרס הסמ"ע הגם שדעתו ג"כ כדעת הט"ז שחולקין בריוח של העסק לאחר הזמן, עכ"ז כתב שאם היה הפסד כל ההפסד על המתעסק. ומבאר הערך שי בטעמו דס"ל שהגם שהמתעסק בסתמא מתעסק על דעת הראשונה דלא חשדינן ליה בגזלנא, אבל אכתי אפשר דהנותן אינו מרוצה בהתעסקותו. וא"כ דינו כמתעסק ששינה, שדינו שאם היה ריוח חולקין. ואם היה הפסד כל ההפסד למתעסק וכמבואר בחו"מ (סי' קפ"ג ס"ה) שאם נתן מעות לשליח לקנות חטים וקנה השליח שעורים (עבור המשלח) אם היה הפסד כולו לשליח, ואם היה ריוח הוא למשלח. והוסיף שם הרמ"א דה"ה בנתן לו מעות להתעסק למחצית שכר נמי דינא הכי עיי"ש. עכת"ד הערך שי לעניננו.

ולפי"ז נראה שלהסמ"ע אין רשאי להמשיך בהתעסקות אחר הזמן, דשמא אין הנותן מרוצה, דהא מטעם זה סובר שכל ההפסד לעצמו. ומעתה אם הוא מתעסק לעצמו י"ל דנעשה כגזלן וכל הריוח לעצמו. (ח) ועתה נבאר בעז"ה שיש עוד לדון בדין זה מצד אחר. דהנה הרמ"א בסי' רצ"ב הנ"ל אחר שפסק שאם הריוח הנפקד במעות הפקדון הריוח לעצמו הוסיף עוד ע"ז שמכל מקום אם בא בעל הפקדון אל הנפקד ואמר תן לי פקדוני ואני ארויח בהן לעצמי, והלה

ונראה מזה שמפרש כן גם בדברי ה"ה. אכן הנתיבות המשפט (בסי' קפ"ג סק"ד) כתב ע"ד הש"ך דאשתמיטתיה דברי המחבר ביו"ד ס"ס קע"ז. והיינו כי לפי פשוט דבריו אף בלא שינה ס"ל שהריוח לעצמו.

(ו) ועתה נשוב לנדון שאלתנו, במי שהמשיך להתעסק אחר שנגמר זמן העיסקא או כשמת אחד מהם שהדין הוא שכלה השותפות, והמשיך היורש להתעסק וגילה דעתו שמתעסק לעצמו. הנה אם ממשיך להתעסק באותו עסק ממש, הרי אין כאן שינוי, וראוי שיהא הדין תלוי בב' הדעות בשליח שהתעסק לעצמו בלא שינוי אם קנה הריוח לעצמו. וא"כ לפי"מ דנקט הרמ"א דבלא שינה הריוח למשלח, ה"נ ראוי להיות הריוח לשותפות.

אלא שזה דוקא אם נאמר שמותר להמשיך בהתעסקותו, שאז ראוי לומר שכל זמן שלא שינה אינו יכול לזכות לעצמו, אבל אם נאמר שכיון שכלה הזמן אינו רשאי להתעסק מדעת עצמו ופסקה שליחותו, א"כ כשהוא מתעסק בהם לעצמו י"ל דנעשה כגזלן וכדין הנפקד שבסי' רצ"ב שכשמשמש במעות הפקדון לעצמו הוא כגזלן וזכה בריוח לעצמו, וכמו שנתבאר שבכה"ג כו"ע מודי שהריוח לעצמו. וה"נ י"ל דלכו"ע הריוח לעצמו. אלא שבסתמא אמדינן דעתו שכוונתו להמשיך בעסק כדמעיקרא ואין כוונתו ליטול לעצמו, ולכן הריוח לשניהם כשעוסק בסתמא. אבל אם גילה דעתו שעוסק לעצמו, זכה בריוח לעצמו, שהרי כבר פסקה שליחותו, ודומה לשליח שמשנה ומכוין לעצמו שזוכה לעצמו לכו"ע.

(ז) ובגופו של דבר אם מותר להמשיך בסתמא בהתעסקות העסק. לכאורה משמע בפשוטות שמותר להתעסק, דאף שהבאנו בתחילת דברינו מדברי החו"ד שביאר

הדין הנ"ל שבסי' קפ"ג בשליח שהתעסק במעוֹת המשלח שזכה בריוח לעצמו (לשיטה א' אף בלא שינה ולשיטה ב' דוקא בשינה) והרי המשלח ביקש להרויח במעוֹת ולדעת כן נתנם לשליח שירוויח בהם עבורו, וא"כ למה לא יתחייב השליח לשלם הריוח למשלח מצד מה שהפסידו. וכיוצ"ב יקשה מהדין הנ"ל ביו"ד סי' קע"ז ששינה המתעסק ועסק לעצמו זכה בריוח לעצמו ויקשה כנ"ל. והנתיבות המשפט (בסי' רצ"ב ס"ק י"ג) נתעורר מהא דסי' קפ"ג אבל קיצר מלבאר החילוק. וז"ל שם – ואף דבסי' קפ"ג מבואר דאפי' נתן לו מעוֹת לקנות חיטין להרויח ושינה וקנה שעורין ואמר שקונה לעצמו, דהריוח שלו, מ"מ הכא חייב מטעם מבטל כיסו דכשהרויח בו חייב לשלם לחבירו ההיזק דמבטל כיסו. ומיירי שמברר שהיה בידו להרויח כמבואר בל' המרדכי וכו' ע"כ. ואולי ס"ל דבסי' קפ"ג אין ההפסד מבורר דאכתי יכול המשלח לקנות החטים במעוֹת שיחזיר לו השליח עתה, משא"כ המרדכי איירי באופן שהוא פסידא דלא הדר כי דייקא בשעה שתבע המעוֹת מהנפקד היתה לו הזדמנות להרויח בהם, ולכן חייב הנפקד. ולפי"ז גם בדין שבסי' קע"ז הנ"ל נצטרך לפרש כן, שאיירי באופן שיכול הנותן להרויח עתה במעוֹת ואין ההפסד מבורר, וצ"ע.

(ט) ומעתה בנדון דידן כשמתעסק אחר הזמן לעצמו, אף לפי הצדדים שביארנו שראוי הריוח להיות למתעסק, אכתי יש לדון אם יתחייב מכח מה שהפסיד את בעל המעוֹת מריוח ברור ונהנה בחסרונו של חבירו. ויתכן לומר שגם דין זה יהא תלוי בחקירה הנ"ל, אם כשכלה זמן העיסקא עדיין רשאי להמשיך להתעסק בסתמא או לא. שאם נאמר שרשאי להמשיך בהתעסקותו כמתחילה, א"כ כשנתעסק

מעכב בידו חייב ליתן הריוח מכאן ולהבא, ע"כ. ויסוד דין זה מבואר במרדכי (ב"ק פ' הגזול קמא) דהא דזוכה הנפקד בריוח אינו אלא במקום שלא הפסיד בעל הפקדון, אבל במקום שהפסיד בעל המעוֹת כי רצה להרויח בהם והנפקד עיכב המעוֹת להרויח בהם לעצמו חייב לשלם לבעל המעוֹת. דאע"ג דקיי"ל דהמבטל כיסו של חבירו פטור כדאיתא בירושלמי (ב"מ פרק המקבל ה"ג) ומשום דהוי גרמא, אין זה אלא כשלא הרויח בהם, אבל כשמרויח בהם חייב לשלם לבעל המעוֹת כשמבטל כיסו. אמנם הש"ך (שם ס"ק ט"ו) מביא שיטת היש"ש שחולק על המרדכי וס"ל דאף בכה"ג פטור מלשלם. דלא ס"ל לחלק במבטל כיסו בין הרויח בהם או לא הרויח בהם, דבכל גווני פטור משום גרמא.

ובשו"ת חת"ס (חור"מ סי' קע"ח) נקט כשיטת המרדכי. והסמך דין זה לדברי הרי"ף והרא"ש בפ' כיצד הרגל גבי דר בחצר חבירו שלא מדעתו שחייב אם הוא חצר דקיימא לאגרא אף אם הדר הוא גברא דלא עביד למיגר, דאף שהיה מקום לפוטרו כדין מבטל כיסו של חבירו דפטור משום גרמא, מ"מ כ' הרא"ש לחלק שאין פטור זה אלא כשלא בא לידו כלום מחסרונו של חבירו. אבל זה, אע"פ שלא נהנה לפי שהיה מוצא דירה אחרת, מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד. [וכ"כ בחור"מ שס"ג ס"ו]. וכו' ע"ז החת"ס שק"ו בן בנו של ק"ו במי שמרויח במעוֹת הפקדון של חבירו והלה תובע פקדונו ומברר שיכול להרויח בו והנפקד מעכבו בידו, בודאי חייב לשלם מהריוח שעלה מזמן שבא לתבוע פקדונו עיי"ש.

ולמדנו מזה שאף אם מצד דיני זכיית הריוח ראוי להיות הריוח לעצמו, מ"מ היכא שהפסיד את בעל המעוֹת שביקש להרויח בהם חייב לשלם לבעל המעוֹת. ומעתה צ"ב

השבים כמבואר בסי' שס"ג, ע"כ. וז"ל בחידושים שם: ודוקא כשלא נתכוין לגזול אבל אם נתכוין לגזול קנה הגזולן בשבח הגזילה והשבח שלו, ע"כ.

ועי' בתשו' חבצלת השרון (סי' כ"ט) מש"כ עוד בענין זה. אכן יש להעיר בזה כי שם בסי' שס"ג כתב בשו"ע שהוא הדין אם נטל הספינה על דעת שאלה שלא מדעת, שדינו כגזולן ואינו משלם אגרא אלא הפחת. ולכאורה לפי חילוקם של הנתיבות והחת"ס היה ראוי לומר דמאחר שלא בא לגזול את גוף הספינה אלא את השתמשותה לפי שעה, לא יהא בו דין דמשלם כשעת הגזילה אלא כדין המרויח במעות חבירו שמשלם הרויח מאחר שלא בא לגזול גוף המעות, רצ"ע לכאורה.

ולענ"ד יש לבאר שיטת המרדכי מטעם אחר. עפי"מ שהביא הרמ"א שם בסי' שס"ג ס"ה שאם השכיר הגזולן את הספירה לאחר, צריך להחזיר השכר לבעלים, הואיל ועומדת להשכיר, ע"כ. וביאר שם הסמ"ע הטעם דהא דזוכה הגזולן בשבח הוא דוקא בשבח שנשתבח בידו, וכן אם עשה בה מלאכה שא"צ לשלם שכר אלא כעין שגזל, משא"כ ריוח מה שהשכיר לאחרים שזהו שבח דמעלמא ואינו נשבח בגופו, לא תקנו בו תקנת השבים והוא שייך לבעלים, ע"כ. ולפי"ז י"ל דהוא הדין ריוח שהרויח במעות הבעלים אין זה שבח בגופו אלא שבח דאתי מעלמא, ולכן אין בו דין דמשלם כשעת הגזילה אלא צריך ליתן ריוח לבעלים.

ולפי"ז מובן החילוק בין דין ריוח המעות לדין שכר הספינה. דגבי ספינה כשהשתמש בה הגזולן א"צ לשלם אגרא משום דהוי שבח בגופו, ואף כששאלה שלא מדעת דינו כגזולן וזוכה בשבח דמגופו, משא"כ ריוח המעות שהוא מעלמא אין הגזולן זוכה בו.

במעות לעצמו הוא מפסיד את בעל המעות מריוח ברור, שהרי נתן בידו המעות להתעסק ולהרויח בשותפות והוא הלך ונתעסק לעצמו, וא"כ ראוי לחייבו. אבל אם נאמר שאחר כלות הזמן אינו רשאי להתעסק, א"כ מעתה אין המעות בידו לשם התעסקות, ושוב י"ל שאין לחייבו על שמפסיד את בעל המעות כל זמן שלא תבע ממנו את המעות.

(י) ומדי עסקנו בשיטת הרמ"א בסי' רצ"ב, יש מקום לבאר כאן נקודה נוספת. דהנה הבאנו שיטת היש"ש שחולק על המרדכי וסובר לפטור את הנפקד מצד דין מבטל כיסו של חבירו שפטור משום גרמא. אמנם היש"ך קיצר כאן בשיטת היש"ש, דשם נתבאר נקודה נוספת, והוא שסובר היש"ש דכשהנפקד משתמש במעות שלא ברשות ונעשה גזולן ראוי להיות דינו כדין הגזולנים שמשלמים כשעת הגזילה ואינם חייבים לשלם מה שהרויחו, וכדין המבואר בסי' שס"ג ס"ה בתוקף ספינת חבירו אדעתא דגזילה שפטור מלשלם אגרא. וה"נ ראוי לפטור את הנפקד שהרי הרויח במעות המפקיד דרך גזילה.

ובישוב שיטת המרדכי כתב בחת"ס הנ"ל, דכאן לא דמי לגזולן גמור שהיה דעתו לגזול ממש, משא"כ הכא לא נתכוין זה לגזול המעות כלל, ולא בא אלא לגזול ריוח שיעלה הממון, אבל לא את הקרן, ולכן אין בו דין דמשלם כשעת הגזילה אלא אכתי המעות ברשות הבעלים וזוכים בריוח שיעלה משעה שתבעו אותו להחזיר המעות עיי"ש. וכסגנון זה מתבאר מקיצור לשונו של הנתיבות הנ"ל שכתב שם במוסגר, וז"ל: ועל המרדכי קשה לכאורה דא"כ גזולן גמור יתחייב ג"כ אם הנגזל היה יכול להרויח והגזולן הרויח ג"כ מטעם מבטל כיסו. ונראה דגזולן גמור קונה בשבח מלאכה מפני תקנת

ולענ"ד י"ל בפשטות דאין לדמות הענינים, דהתם הנדון הוא אם יכולים הבעלים להחשיב השתמשותו כשכירות ולחייבו אגרא, לזה אנו אומרים שזה לא יתכן אלא דינו כגזלן ואין מקום לחייבו אגרא. אבל כאן כשמתעסק עבור המפקיד הרי הוא נעשה כשלוחו של המפקיד לזכות עבורו, וכשקונה סחורה במעות המפקיד הוא קונה הסחורה עבור המפקיד וזוכה עבורו, וממילא הריחוק שייך למפקיד.

יא) ונסיים בהערה נוספת. אהא דכתב עוד הרמ"א שם בסי' רצ"ב שאם עסק הנפקד במעות לצורך בעל הפקדון, זכה בעל הפקדון בריוח. והקשה ע"ז במנחת פתים מהא דכתב הטור בסי' שס"ג גבי תוקף ספינה, שאם הספינה לא קיימא לאגרא אף אם היה דעתו ליתן שכר פטור מלשלם כדין גזלן שאינו משלם אגרא. וא"כ ה"נ המעות שביד הנפקד לא קיימא לסחורה שהרי נתנו לו לשם פקדון, ונימא שאף אם היה דעתו ליתן הריחוק לנפקד יהא פטור, עיי"ש.

## בענין שיעבודא דאורייתא

הרב יצחק אליעזר ברייער, ביתר עילית

אלא דהנכסים משתעבדים ממילא, [אולם בריטב"א גופייה פי' משום דמיתלי תלי וקאי מהני חצי קנין עיי"ש וצ"ע] וראיה מערכין וניזקין וכדו' דהתם לי' מתחייב ואפ"ה אי' מ"ד דכתובה בשטר דמיא "ופליגי בזה נמי הפוסקים אי מהני שיעבוד מפורש" כדי להבין כוונתו בזה נביא את המקורות לזה בסוגית הש"ס והראשונים.

ג) בקידושין (י"ג:) פלוגתא דשמואל ור' יוחנן ביולדת שהבפרישה חטאת ומתה אי יורשיה מביאין עולתה דשמואל סבר דווקא בהפרישתה מחיים דשיעבודא לאו דאורייתא, ור' יוחנן סבר אע"פ שלא הפרישתה מחיים דשיעבודא דאורייתא, ומק' הגמ' והא איפלגו בה חדא זימנא דרב ושמואל סברי דמלוה על פה אינה גובה מן היורשין ומן הלקוחות, ור' יוחנן ור"ל סברי דגובה, ומשני דאי איתמר בהא, בהך קאמר שמואל משום דלא מלוה הכתובה בתורה היא אבל בהך אימא מודה ליה לר' יוחנן ולר"ל ואי אשמעי' בהא, בהא קאי ר' יוחנן

א) בגמ' (ב"ב קע"ה:) ועוד דוכתי פליגי אמוראי אי שיעבודא – דהיינו שיעבוד נכסי הלואה למלוה – דאורייתא או לאו דאורייתא, ויש לחקור למ"ד דאורייתא אי הוה חלות התורה דכשעושה מעשה הלואה, נכסיו ממילא משתעבדים מה"ת, או דחל ע"י דעת האדם דהלואה משעבד נכסיו בשעת ההלואה והוה כמו קניינים דעלמא, והמלוה קונה השיעבוד ע"י כסף ההלואה, [ועי' בלשון המהרי"ט אלגאזי הל' בכורות סי' ס"ט בד"ה איך שיהיה נחזור "דדמי החוב מקנים שיעבוד בנכסי הלואה כדין קונה קרקע בכסף"] והנה האחרונים (עי' קר"ש ב"ב אות שפ"א) חקרו בדין שיעבוד נכסים אי הוה תוצאה משיעבוד הגוף, או דהסיבה המשעבד הגוף משעבד הנכסים, ואם נאמר דהלואה בדעתו משעבד נכסיו ל"ש לחקור בזה ודו"ק.

ב) בקצוה"ח (סי' ל"ט) כ' בשם הריטב"א דטעמא דמ"ד שיעבודא לאו דאורייתא, משום דאין קנין לחצאין ועפ"ז מבאר דה"ה למ"ד שיעבודא דאורייתא אין קנין לחצאין

(בכ"ב קע"ג:) אולם לכאו' אכתי ק' דהא סו"ס אחריות ט"ס ובערב בשעת מתן מעות ל"ב שישתעבד בקנין כמבו' בכ"ב שם מנין לערב שמשתעבד ופרשב"ם באמירה בעלמא בלא שום קנין, וצ"ל בביאור הדברים דמצד ערבות אין להמלוה זכות בנכסי הלוח כשהורישם או מכרם אלא משום דנכסי דאיניש אינון ערבין ביה חל שיעבוד בהנכסים (ד"ז ביאר הרה"ג ר' י"א אופנהיינער מחשובי הרמ"ם בשיבת גייטסהעד) אולם למ"ד של"ד בעי' שהלוה ישעבד ויקנה קרקעותיו ע"י שטר וזה ל"מ רק בשיעבדו מפורש כמש"כ לדעת הרשב"א ואי תיקשי א"כ שמקנה הנכסים מאי נ"מ בדין ערבות. יש לומר דיש כמה נ"מ בזה: א) בכ"ב קע"ד. ההוא דיינא דאחתיה למלוה לנכסי דלוה מקמי דלתבעיה ללוה סלקיה רב חנין וכו' קסבר נכסי דאיניש אינון מערבין יתיה וכו' וקיי"ל לא יתבע ערב תחילה. ב) עי' בבכורות (מ"ח) שני יב"ש שלקחו שדה בשותפות וכו' אמר רבא וכו' עיי"ש, ועי' בקצוה"ח (ס' ס"ו סקכ"ד). ג) שיטת הר"ח דמכירת שטרות דאו' והא דיכול המלוה למחול משום דלא מכר אלא שיעבוד נכסים ושיעבוד הגוף נשאר אצל המוכר וכשמחל שיעבה"ג ממילא פקע השיעבור"נ דאינו אלא מדין ערב וכו' לי' לוח לי' ערב. ד) עי' ברשב"א (גיטין ג.) בסוגיא דלא יפרע מנכסים משועבדים במקום שיש בנ"ח עיי"ש ואכמ"ל, והביאור בזה דלא הקנה לו הנכסים אלא בתורת ערבות כמו ערב שמשעבד גופו בתורת ערבות, [ולכאו' צ"ל דאף להרשב"א הוא מדין ערבות דלא מיסתבר דבשיעבדו מפורש יוכל המלוה לגדות לכתחילה מן הנכסים וכן בנ"מ האחרים שהבאנו וצ"ע]. והשתא מבואר דשיעבדו מפורש מהני בתורת קנין וע"כ דל"א אין קנין לחצאין וזמ"ש הקצוה"ח

דמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא אבל בהך אימא מודי ליה לשמואל. והנה הגמ' צ"ע דלמאן דס"ל שיעבדא לאו דאורייתא מאי מהני דככתובה בשטר דמיא הא מבואר בכ"ב שם דלמ"ד שיעבדא לאו דאורייתא אף בשטר לאו דאורייתא, אלא דחכמים תקנו שיעבוד קרקעות בשטר כדי שלא תנעול דלת בפני לווי' וזה לא שייך במלוה הכתובה בתורה כמובן? ודעת רש"י דאם שיעבד הנכסים בפ"י לכו"ע שפיר דמי, ובמלוה הכתובה בתורה דחמיר חיוביה הו"א דהוה כאילו שיעבדו מפורש, והובא בש"ך (ס' ל"ט). אבל התוס' חולקים על רש"י והדק"ל. ופ"י בשיטה לא נודע למי ובריטב"א דה"ק דהו"א דבמלוה בשטר וכן מלוה הכתובה בתורה שפיר דמי, אבל במלוה ע"פ של"ד קמ"ל דבע"פ נמי ש"ד אבל באמת למ"ד של"ד אין חילוק בין בע"פ לשטר ועוד מפ' הריטב"א דכיון דמ"מ עבדו רבנן תקנתא לגבות מן היורשין כדי שלא תנעול דלת לא יהא חמור כח הדיוט מכח הקדש והנה לדעת רש"י צ"ע מגמ' ב"ב דלי' למימר דהתם בלא שיעבדו מפורש דהא קיי"ל אחריות טעות סופר. וזה הק' ברשב"א בחי' ותי' דס"ל לרש"י דבכתב אחריות בפ"י אלים כח השטר לשעבדן ד"ת אבל אחריות ט"ס לא אלים, ובפשטות כוונתו דהשטר הוה שטר קנין לשעבד הנכסים ובכל שטר קניין צריך לפרש מה מקנה ול"ש ט"ס. [ועי' במקנה דלמ"ד ש"ד היינו אפי' לא פירש אל"פ דמקנה שיעבוד הקרקעות בשטר דהרי לא פ"י אלא צל"פ מטעם ערבות עיי"ש] בהשלמה בכ"ב פ"י סט"ו כ' דשיעבדו מפורש מהני מדין ערב אבל אם לא פירש לי' ערב והיינו דבכל ערב הרי פירש שמשעבד עצמו אבל הכא אי לא כ' שיעבו"נ בשטר לא נעשו ערבים אבל אם כ' מפורש שוב אי' דין ערבות מה"ת דילפי' מיהודה



(ה) שוב מצאתי לשני גדולי האחרונים דלא ס"ל כהקצוה"ח אלא דש"ד היינו דהלוה שיעבד נכסיו להמלוה עם דעת קנין כמו דקניינים דעלמא והם החמדת שלמה (בקידושין) והחזו"א (בב"ק ס' ט"ו סק"ג) מבארים בזה הפלוגתא אי אחריות ט"ס אי לאו דע"כ בעי' שהלוה ישעבד בפירוש נכסיו [ועיי"ש בחזו"א בדבריו ואינו ברור לי כוונתו במ"ש כיון דהמלוה איך דעתו לקנות השיעבוד וצ"ע] מיהו במלוה הכתב"ת וודאי הוה חלות התורה וכ' בחמד"ש דבזה יל"ד הצריכותא בקידושין (הובא באות ב') דס"ד דדוקא במלוה הכתב"ת איכא שיעבו"נ דהתורה שיעבדה בע"כ - והנה דעת הקצוה"ח בכ"ד (כאן בס' ל"ט ובס' ס' סק"ו בשם

הרא"ש ובס' ק"ז סק"ו ובס' ר"ז סק"ה ועוד ובאבנ"מ ס' כ"ט סק"י) דל"ש שיעבו"נ בלא שיעבוה"ג וזה לשיטתיה דאין קנין לחצאין רק דהוה חלות שחידשה תורה ולא חל אלא כשיש שיעבוה"ג של לוח והוא מבואר בקצוה"ח גופיה בדבריו בסוף קטע זה, וז"ל, ואע"ג דודאי יכול אדם לחייב עצמו אע"ג שאינו חייב, היינו לחייב עצמו, ואז נמי נכסיו ממילא משועבדין מדאורייתא וכדינן, אבל אדם אין יכול לשעבד, לפי שאין הקנאה לחצאין, עכ"ל.

אבל החזו"א (אהע"ז ס' קמ"ח על הגמ' קידושין ח:) פליג על האבנ"מ דלכו"ע שייך שיעבו"נ בלא שיעבוה"ג וזה לשיטתיה דהוה חלות האדם.

(ו) והנה לדעת הקצוה"ח אם יעשו תנאי בהלוואה שלא יגבה המלוה ממשעבדי חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה אלא דיועיל מטעם דקיי"ל כר"י דבדבר שבממון תנאו קיים (עי' כתובות נ"ו ועוד דוכתי) ובזה א"ש לשון המחבר ס' קי"א ס"א שפסק דמהני תנאי שלא לגבות ממשעבדי "דכל תנאי שבממון

דנחלקו הפוסקים אי מהני שיעבוד מפורש דלמ"ד דמהני ע"כ יש קנין לחצאין, מיהו יש עוד דעה בזה והוא דעת המאירי בקידושין דשמ"פ מהני מדין הן שלך צדק וצ"ע דאין יהיה למלוה זכות בנכסיו הלוה להוציא מהיורשין והלקוחות עי"ז ובאמת דעת רש"י בכתובות פ"ו דפריעת בע"ח מצוה משום הן שלך צדק עיי"ש ובפשטות היינו למ"ד של"ד אלא דרש"י מיירי במכירה ידיה דכופין אותו לשלם מדין כופין על המצוות אבל לגבות מלקוחות מאן דכר שמה [ועיי"ש בפנ"י דרש"י מוקי לקרא ד"יוציא אליך את העבוט החוצה"ש בשיעבודו מפורש וזה א"ש דמדין הן שלך צדק ל"ש שיעבוד אפי' פי' כמש"נ וצ"ע].

(ד) בב"מ י"ד. מחלוקת תנאי אי אחריות ט"ס או לאו ט"ס, והנה לדעת הקצוה"ח יקשה דבמאי פליגי למ"ד ש"ד, דלדידיה הרי ל"ד שטר אלא להוציא קול ואמאי צריך שיכתוב הלוה אחריות כלל ובשלמא לדעת הראשונים (עי' תור"ד גיטין כ:) דחז"ל הפקיעו השיעבוד אפי' ממלוה בשטר י"ל כמ"ש ההשלמה למ"ד של"ד דלדין ערבות צריך לפרש ולכך למ"ד לאחריות לאו ט"ס הרי לא פריש ולמ"ד ט"ס אפי' ל"פ הוה כפריש [עכ"פ מדרבנן] אבל להסוברים דבמלוה בשטר לעולם ש"ד ק'. ואמר הגרי"א אופנהיימער שליט"א די"ל דכיון דסו"ס הצריכו חז"ל לכתוב שטר, אם הלוה לא כ' לו אחריות בפירוש לאו סמכא דעתיה דמלוה אנסכים ואינם נעשים ערבים וכעין מ"ש הריטב"א דמוש"ה מטלטלי לא משתעבדי לבע"ח דכיון דיכול להבריהן לא סמך דעתיה עלווייהו, באילת אהבים מהג' מהר"ל צינץ זצ"ל (כתובות נ"א) ביאר וכן משמע בתוס' (ב"מ י"ג:) דלמ"ד לאו ט"ס אמרי' דמסתמא מחל השיעבוד אלא דלמ"ד ט"ס ככתוב דמי ולא מחל.

של"ד [וכ"כ בספר החכמה על כתובות (עמ' צ"ה בד"ה ולענ"ד יש ליישב) עיי"ש] אבל להחמד"ש והחזו"א לא הוי בכלל מתנה עמשכ"ת וכעין מ"ש התוס' בכתובות נ"ו. לגבי חיובי שומרים עיי"ש ודו"ק. ע"כ בעזה"ת.

קיים" והיינו משום דר"י כנ"ל, [ואין להק' מדברי התוס' (בכתובות נ"א: בד"ה וגט חוב שאין בו אחריות) "ורשב"א אומר וכו' היינו שמפורש בו דלא למיגבי ביה ממשעבדי" ואליבא דר"מ קיימי דס"ל דאף בדבר שבממון תנאו בטל דלק"מ דהרי לשמואל קיימי דס"ל

## בענין אשה בבל תאחר

הרב מאיר פירסט, ב.פ.

וסובר כאב"י דאשה פטורה משמחה, אלא הבעל חייב לשמחה. אבל הכ"מ והלח"מ שם שניהם כתבו שהרמב"ם פוסק כאב"י דאשה בעלה לשמחה, והא דכתב הלשון "דנשים חייבות במצוה זו" היינו דהחיוב על בעלה לשמחה משלו. והחילוק בין הרמב"ם להראב"ד הוא, דהרמב"ם סובר דיש חיוב על בעלה לשמחה דוקא מקרבן שלמי שמחה שלו, והראב"ד סובר דיכול לשמחה בשאר מיני שמחות בירושלים, ואין חיוב כלל על בעלה לשמחה מקרבן שלו דוקא.

והנה לפי"ז היה צריך להיות דלהרמב"ם ולהראב"ד דסוברים דאשה פטורה משמחה, פטורה נמי מבל תאחר כיון דתלויים זה בזה, וא"כ קשה טובא דהא בפרק י"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' י"ד פוסק שם הרמב"ם דאשה חייבת בבל תאחר, וגם הראב"ד אינו משיג שם על הרמב"ם, ומסתמא פוסק נמי דאשה חייבת בבל תאחר, ולכאורה הוי סתירה מזה על זה, ועיין בלח"מ שם בהל' מעשה הקרבנות שהקשה כן על הרמב"ם והראב"ד והניח בצ"ע.

ובאמת יש סתירה בלח"מ גופא, דבהל' חגיגה פרק א' כתב שם הלח"מ דהרמב"ם פסק כאב"י דאשה פטורה משמחה, רק הבעל חייב לשמחה, ובהל' מעשה הקרבנות פרק י"ד כתב הלח"מ דהרמב"ם פסק כר' זירא

גמ' מס' ראש השנה (דף ו' ע"ב) בעי ר' זירא, אשה מה היא בבל תאחר. מי אמרינן הא לא מיחייבא בראי' ומש"ה פטורה בבל תאחר, או דילמא הא איתא בשמחה, וכיון דמחוייבת בשמחה חייבת לעלות לרגל משום קרבן שמחה, וממילא חייבת בבל תאחר. אמר לי' אב"י ותיפוק לי', דהא איתא בשמחה. ופריך שם הגמ' "והא אמר אב"י אשה בעלה משמחה" אבל היא עצמה פטורה ממצות שמחה ורק החיוב על בעלה לשמחה, וא"כ תהוי היא פטורה מבל תאחר? ומשני הגמ' "לדבריו דר' זירא קאמר" אבל אב"י דידי' סובר דאשה פטורה משמחה. ולפי"ז מסקנת הגמ' דלר' זירא דסובר דאשה חייבת במצות שמחה וקרינן בה "ובאת שמה" מחוייבת נמי בבל תאחר. אבל אב"י דסובר דאשה פטורה משמחה ממילא פטורה נמי מבל תאחר, דתלוי זה בזה.

והנה הרמב"ם (בפרק א' מהל' חגיגה סוף הל' א') כתב, וז"ל "השמחה האמורה ברגלים הוא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה וכו', ונשים חייבות במצוה זו" [דשמחה], וכתב עליו הראב"ד בהשגות וז"ל "לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה, שתעלה עמו והוא ישמח אותה" עכ"ל. והנה מפשטות לשונם משמע שהרמב"ם פוסק כר' זירא דאשה חייבת בשמחה, והראב"ד חולק עליו

מראי' לא שייך גבה "ובאת שמה" דמקדש. אבל אם "ביאת ירושלים" סגי לחייב בבל תאחר, אז אשה חייבת, דכיון דמחייבת בשמחה, יש עלי' חיוב שתהי' בירושלים, וממילא חייבת בבל תאחר, אבל הקרבן אינו הגורם היחידי לחייב לה בבל תאחר. אלא הוא רק תנאי אחד, והיכא תמצא אחד לביאת ירושלים. ואם יש אופן אחר מלבד הקרבן לחייב אותו לבוא לירושלים היתה נמי מחוייבת בבל תאחר.

והנה איתא בתוס' קידושין (דף ל"ד ע"ב) דאפי' למ"ד דאשה בעלה משמחה, יש חיוב על האשה לעלות עם בעלה לירושלים כדי לאכול משלמי שמחה שלו, שמחויב הוא להאכילה, וכי היכי דיש חיוב עליו לשמח את אשתו, יש נמי עליה חיוב לעלות עם בעלה כדי לאכול משלמי שמחה שלו, וכן כתב המאירי בסוגיין וז"ל "שחייבת היא להימשך אחר בעלה לעלות לירושלים" ע"כ, וא"כ אפי' להכ"מ שסובר דדעת הרמב"ם הוא, שאשה פטורה משמחה אלא שאשה בעלה משמחה, מ"מ צריכה לעלות לירושלים כדי לאכול מקרבן בעלה. וכן לשון הראב"ד בהל" חגיגה הנ"ל "לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה", וממילא בין להרמב"ם ובין להראב"ד דסוברים שאשה בעלה משמחה מ"מ יכולין הם לסבור שאשה חייבת בבל תאחר, כיון דצריכה היא לקיים התנאי דביאת ירושלים כיון דיש עליה חיוב לעלות.

והא דפריך הגמ' "והאמר אביי אשה בעלה משמחה" לאו למימרא דתהא אשה פטורה מבל תאחר, אלא דקושית הגמ' היה רק על סתירת דבריו דאביי, דהיכי יכול אביי למימר דאשה חייבת בשמחה והא הוא גופא אומר במס' קידושין דאשה בעלה משמחה. אבל אה"נ לגבי הדין דבל תאחר

דאשה חייבת בשמחה, אבל זה יכולין לתרץ שהלח"מ רוצה לצדד שני הצדדים, אבל על הרמב"ם והראב"ד גופא קשה דיש סתירה בדבריהם.

ונראה אפשר לתרץ, דהנה הטורי אבן שם בר"ה הקשה, דמאי איבעי' ליה לר' זירא אם אשה חייבת בבל תאחר או לא, כיון דהוא סובר שאשה חייבת במצות שמחה, ומחוייבת לעלות לירושלים, ממילא היא חייבת בבל תאחר. ותירץ הטורי אבן, דהאיבעי' בגמ' היה אי קפדינן אביאת מקדש לחייב בבל תאחר, או דילמא ביאת ירושלים נמי סגי לחייב בבל תאחר, דהיינו, דהא דכתיב "ובאת שמה והבאתם שמה" יש שאלה אי בעינן שיהא צריך להיות ראוי' לבא למקדש לחייב ליה בבל תאחר, או דילמא בביאת ירושלים נמי סגי לקיים ה"ובאת שמה" לחייב ליה בבל תאחר, וממילא אשה דלא שייך גבה "ביאת מקדש" דהא אינה חייבת בראי', אלא רק "ביאת ירושלים" דהא איתא בשמחה, מבעי' ליה לר' זירא אם היא חייבת בבל תאחר. ופשיט ליה אביי "דביאת ירושלים" סגי לחייב בבל תאחר, וכיון דר' זירא ס"ל דאשה חייבת בשמחה ממילא חייבת נמי בבל תאחר.

ונראה מדברי הטורי אבן, שהוא סובר דהחיוב בבל תאחר אינו תלוי בחיוב קרבן ברגל, דהיינו, דאין ה"והבאתם שמה" גורם לחיוב בל תאחר, דא"כ היה פשיטא ליה לר' זירא דאשה חייבת בבל תאחר, דכיון דהוא סובר דאשה חייבת בשמחה בוודאי חייבת היא בבל תאחר. אלא דהחיוב דבל תאחר תלוי דוקא בה"ובאת שמה", דהיכא דשייך ביאת המקדש או ביאת ירושלים יש חיוב בבל תאחר, והחיוב קרבן הוא רק תנאי ל"ובאת שמה" והיינו, דאם נאמר דקרא קפיד דוקא על "ביאת מקדש" לחייב בבל תאחר, ממילא אשה פטורה כיון דפטורה

אין נפק"מ, דכיון דיש עליה חיוב לעלות ממילא שייכית היא בתנאי "דביאת ירושלים" ומחייבת היא בכל תאחר. מיהו בתוס' בר"ה בסוגיין כתבו בשם ר"ת, דלמ"ד אשה בעלה משמחה אע"פ שחייבת היא לעלות עם בעלה לירושלים, מ"מ פטורה מבל תאחר, דלא קרינן בה "ובאת שמה". ויכולין לומר דתוס' סברי

שחיוב קרבן הוא הגורם היחידי לחיוב כל תאחר, דעיקר תלוי בה"והבאתם שמה" לחיוב כל תאחר, וא"כ פטורה היא מבל תאחר כיון דפטורה מקרבן, אבל הרמב"ם והראב"ד סוברים דחיוב כל תאחר תלוי בה"ובאת שמה" וממילא אשה חייבת בכל תאחר כיון דמחייבת לעלות עם בעלה.

## בענין מלאכת גוזז ותולש<sup>א</sup>.

מתי יש חיוב גוזז (דהיינו בכלי ותולש) (דהיינו ביד  
הן בבהמה וחיה והן בעוף, הן מחיים והן לאחר מיתה

הרב משה הכהן כהנא, ב.פ.

## תוכן הענינים

[א] ביאור בסוגית הגמ' שבת ע"ד ע"ב. [ב] פשטות טעם הפטור של רב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך. [ג] הגר"א פירש בדרך אחר, ומשא ומתן לפירוש. [ד] בהא דהלכה כבתראה אף נגד רבו, ומשא ומתן להרא"ש. [ה] ביאור האגל"ט ביסוד הגדר של רב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך. [ו] סוגית הגמ' בבכורות כ"ד ע"ב וכו"ה ע"א. [ז] פירוש הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי בירושלמי, ולדבריהם לא כתב הירושלמי כלל דהתולש שער מבהמה לאחר מיתה חייב משום גוזז, וכו"ה שיטת התוס'. [ח] אולם רוב הפוסקים לא פירשו כן הירושלמי, וכוונת הירושלמי הוא דהתולש מבהמה לאחר מיתה

א. כ"ה במנחת חינוך (מצוה ל"ב מוסך השבת ריש אות י"ב) ובמגן אבות (גוזז) ועוד אחרונים. וכ"ה במ"ב (סימן ש"מ סק"ה) וכ"ה בביאה"ל (סימן תצ"ח ס"ב ד"ה בידו) וז"ל, ודע עוד דהמג"א כתב דאם תולש בכלי הוא גוזז. ולא מוכרח הוא, דאפשר דדוקא אם גוזז בכלי, אבל תולש בכלי מקרי עוקר מגידולו כלאחר יד. וכן משמע קצת מפירש"י (בכורות כ"ה ע"א ד"ה כלאחר יד) דאין דרך לתלוש הצמר כ"א לגזוז, ומשמע מזה דכל תלישה הוי כלאחר יד, ואפ"ה אסרו רבנן שם בבכור, וכן בכאן ביו"ט, משום דתלישה ע"י כלי נראה כגזיזה. ובטור יו"ד סימן ש"ח משמע כדברינו, שכתב שם דאיסור הכלי משום דנראה כגוזז, ולא כתב דהוי גוזז. אח"כ מצאתי בשעה"מ הלכות יו"ט (פ"ג ה"ג) שמצדד ג"כ כדברינו. אכן ברא"ש פרק כלל גדול סימן וי"ו משמע כהמג"א דתולש צמר בכלי מקרי דרך גזיזה, וכן משמע שם בפר"ח שבידינו ע"ש.

וכ"ה באגל"ט (גוזז סוף סק"ד ד"ה עוד נראה לי) שכתב וז"ל, עוד נראה לי ברור, דעקירת השער ע"י סריקה, דומה לתולש לאו היינו גוזז, וכנוטל צפרניו ביד דפטור מה"ט, דכי אמרינן בכלי אסור, היינו בכלי המחנת כמו מספרים דהיינו גוזז, אבל מסרק, שתולש השערות, מה לי שעוקרן ביד או בכלי. ובבכורות כ"ה ע"א דאמר לא שנו ביד, אבל בכלי אסור, [והקשה] והתנן עושה מקום בקופיץ, [ומתרג' תני לקופיץ, [הרי מבוואר דאסור לתלוש ע"י קופיץ שהוא סכין השחיטה], נמי ניחא, דכלי כגון קופיץ ששוחט בו, הוא מחנתן השערות ואסור, ע"כ מוכרח לגרוס לקופיץ, אבל במסרק נראה דאין איסור מה"ת, ומ"מ אסור מדרבנן וכו', עכ"ל.

הרי מבוואר דרך בעושה מקום בקופיץ, שמחתך השערות, כזה דוקא חייב, אבל אם עוקר השערות ע"י הקופיץ כדמיון המסרק, דהיינו שתולש השערות ע"י המסרק, לא היה חייב מה"ת משום תולש אלא רק מדרבנן אסור. וכן הביאה"ל י"ל דמודה דעכ"פ כשתולש בכלי אסור מדרבנן ורק חיוב גוזז מה"ת אין כאן דלא כהמג"א. וע"ע בשו"ת דבר אברהם (סימן כ"ד ענף ד' אות י"ב) מש"כ בזה.

חייב משום גוזז דאורחיה בהכי. סתירה בין הראש יוסף למש"כ בפרמ"ג בשיטת הרמב"ם בזה. ט'  
מחלוקת הפוסקים מהו שיטת הרמב"ם והמג"א בתולש שער מן הבהמה לאחר מיתה. י' אי יש ראי'  
מהרמב"ם (פ"א סוף ה"ה) בדין ממחק, דאין חיוב תולש משום גוזז בבהמה לאחר מיתה. יא' למה  
אין חיוב גוזז במפשיט העור מע"ג הבשר. במילה בשבת אי יש בזה משום גוזז. יב' להלכה למעשה  
פליגי השוע"ה והמ"ב אי יש חיוב תולש משום גוזז בבהמה לאחר מיתה. יג' סתירת הרמב"ם בהא  
דתולש מחיים אי הוי כגוזז. יד' א' אי הגוזז מן המת בשבת חייב, קשה מהרמב"ם ביכורים פ"י ה"ז. ט'  
עוד קשה למה חייב בגוזז מן המת, והרי לאו אורחיה בהכי. ט' קושיא זו קשה ג"כ על חיוב התוספתא  
בגוזז מן העוף, דיפטור מה"ט דלאו אורחיה בהכי. ט' עוד קשה על הירושלמי דמגלן שיש חיוב תולש  
בבהמה לאחר מיתה. טז' למה השמיט הרמב"ם מה שמנה בתוספתא הגוזז מן העוף, ופותר בגוזז מן  
העופות. יז' ביאר למה פטר הרמב"ם מראשית הגז בגוזז מן המתה דלא מיקרי גז, ובהלכות שבת  
חייב הגוזז מן המת.

-א-

### ביאור בסוגית הגמ' שבת ע"ד ע"ב.

משום גוזז, והבריייתא לא פטר בתולש ביד  
משום דאין דרך גזיזה בכך.  
אולם זו ליתא, דבריייתא זו ורשב"ל אין  
להם שייכות להמחלוקת של רבי יוחנן ורב  
כהנא, וכמ"ש רבינו חננאל עה"ג (שבת דף ע"ה  
ע"א) דאע"ג דרב כהנא היה תלמיד מרבי  
יוחנן והלכה כהרב לגבי התלמיד, מ"מ כיון  
דאשכחן בתלמוד ארץ ישראל (ירושלמי שבת  
פ"ז דף נ"א ע"א) דקיימי כוותיה הכי נקטינן,  
דגרסינן התולש כנף מן העוף חייב משום  
גוזז, המורטו חייב משום מוחק, הקוטמה  
חייב משום מכה בפטיש, ודחינן לא דמיא  
תולש כנף עוף לתולש שער בהמה, דעוף  
שאין לו גזיזה תלישתה היא גזיזתה, ברם  
בהמה אינו חייב עד שיגזז, תדע שכן הוא,  
דתני תלש מן המתה חייב, (דאין דרך לגזוז  
לאחר מיתה, ולכן) תלישתה זו היא גזיזתה,  
מן החיה פטור, (דאין דרך גזיזה בכך). ותו  
מדתנן (שבת צ"ד ע"ב) הנוטל צפרניו זו בזו או  
בשיניו וכן שערו וכן שפמו וכן זקנו, רבי  
אליעזר מחייב חטאת, וחכמים אוסרים  
משום שבות, כלומר אין דרך נטילת שיער

בפרק כלל גדול (שבת ע"ד ע"ב) איתא, אמר  
רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הטווה צמר  
שע"ג בהמה בשבת חייב שלש חטאות,  
אחת משום גוזז, ואחת משום מנפץ, ואחת  
משום טוויה, רב כהנא אמר אין דרך גזיזה  
בכך, ואין דרך מנפץ בכך, ואין דרך טווי  
בכך וכו'. ת"ר התולש את הכנף והקוטמו  
והמורטו חייב שלש חטאות, אמר רבי  
שמעון בן לקיש תולש חייב משום גוזז,  
קוטם חייב משום מחתך, ממרט חייב משום  
ממחק.

בפשטות לפום ריהטא משמע מהגמ',  
דהבריייתא (תוספתא שבת פ"י סוף ה"ג) ורשב"ל  
דס"ל דהתולש את הכנף חייב משום גוזז,  
ואין ר"ל שתולש כל הכנף מהעוף, אלא ר"ל  
כמו שפירש רש"י דתולש נוצה גדולה מן  
כנף העוף<sup>2</sup>, וע"ז חייב משום תולש, א"כ  
לכאורה משמע מהבריייתא ורשב"ל דס"ל  
כרבי יוחנן דבטווה צמר ע"ג בהמה ותולש  
השערות בשעת הטוויה, דחייב משום גוזז,  
דבשניהם תולש השער והנוצה ביד וחייב

ב. המשנה בחולין (נ"ו ע"ב) מנה הכשרות בעוף, ואחת מהן הוא נמרטו כנפיה, אבל בנטלה הנוצה ס"ל לרבי  
יהודה דהיא פסולה. ורש"י פירש החילוק ביניהם, דנמרטו כנפיה, היינו נוצה גדולה שעל כל גופה, פלומ"ש  
בלע"ז. נוצה היא הדקה הסמוכה לבשר שאין לה קנים, ובלע"ז מול"ש.

וכברש"י שבת (ק"ח ע"א ד"ה בכנפיו) כתוב, בעולת העוף משתעי, שישענו בעוד כנפיו בו [ומקטיר]  
כנפיו, כל כנפי הגוף בלו"ש בלע"ז. נוצה הוא הדקה שהיא בבשר כמין צמר שאין לה שרשים קשים.

בשיניים, וכיון דקיימי חכמים כרב כהנא, בתולש כנף עוף חייב משום גוזז, משא"כ בתולש שער הבהמה מחיים, אדרבה קיי"ל כרב כהנא דאין דרך גזיזה בכך כ"א בכלי.

## - ב -

### פשטות טעם הפטור של רב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך.

בקרבן העדה ובפני משה על הירושלמי שם. וטעם הירושלמי הוא דרך לאחר מיתה תלישתה היא גיזתה, כיון דאין דרך לגזוז בהמה מתה, אבל בחיותה שדרך לגזזה, כשתולש ביד פטור דאין דרך גזיזה בכך. וכיון שהטעם שפסק הר"ח כרב כהנא הוא משום דכן מבואר בירושלמי, א"כ מבואר דהר"ח למד דגם הטעם של רב כהנא דאמר דאין דרך גזיזה בכך, הוא כטעם הירושלמי, והיינו מכיון שתולש ביד מן הבהמה בחייה. והטעם שהר"ח פירש כן כרב כהנא הוא משום דכן משמע מפשטות דברי רב כהנא שאמר הטויה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב שלש חטאות, ולא הוסיף שגזזה אח"כ, כדתנא בתוספתא התולש כנף והקוטמו והמורטו דתנא שעשה ג' מעשיות, אלא רב כהנא אמר שעשה רק מלאכת הטויה, ובה מונח ממילא שטויה וניפוץ וגזז, והיינו מהטעם דמכיון שטויה, ע"כ נפץ (שטף ודחה, מאירי) הצמר מקודם שיהא ראויה לטויה, וגם עשה בזה גזיזה, וע"כ משום דבשעת מלאכת הטויה, תלש כמה שערות בידו.

ויתבאר לקמן (סוף אות ט') דכן פירשו המג"א (סימן ש"מ סק"ג) להא"ר שם, והמרכבת המשנה על הרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז), עיי"ש.

## - ג -

**הגר"א פירש בדרך אחר טעם הפטור של רב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך, ומשא ומתן לפירושו.**

במה שאמר אין דרך גזיזה בכך, דהרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) כתב הגוזז צמר או שיער, בין

הא דפטור רב כהנא בטויה צמר שע"ג בהמה בשבת משום דאין דרך גזיזה בכך, לכאורה פשטות הביאור הוא כנ"ל, דכיון דטויה הצמר מע"ג הבהמה בעודו בחיים, אע"ג דבשעת הטויה תולש כמה שערות צמר בידו, מ"מ פטור דאין דרך גזיזה בכך ביד רק בכלי.

וכ"כ הרא"ש (שבת פ"ז סימן ר') דאע"ג שתולש צמר ביד קאמר רב כהנא דאין דרך גזיזה בכך, מפליג בירושלמי דעוף אין לו גיזה, תלישתה היא גיזתה, ובבהמה אינו חייב עד שיגזז, תדע שהוא כן, דתני תלש מן המתה חייב, תלישתה זו היא גיזתה, מן החיה פטור, ומזה הירושלמי פסק ר"ח ז"ל כרב כהנא דהטויה צמר מע"ג בהמה בשבת פטור, עכ"ל. והוא פסק הר"ח הנ"ל, אלא שהרא"ש הוסיף להדיא הפירוש ברב כהנא, דהא דס"ל דאין דרך גזיזה בכך, הפירוש הוא כיון שתולש ביד מהבהמה בחייה.

והמקור לפירוש הרא"ש הוא מהר"ח עצמו וכמו שהביא הרא"ש הפסק של הר"ח, דהרי כ"ז דהר"ח פסק כרב כהנא הוא משום דכן מבואר בירושלמי, והפשטות של הירושלמי הוא דמפליג בבהמה בין תולש שיערה מחיים לתולש לאחר מיתה (דלא כהרמב"ן והמהרי"ט אלאגזי דלקמן), וכ"ה

אולם הגר"א (חידושים וביאורים מלוקטים, הובא ברמב"ם פרנקל) לא פירש כן דברי רב כהנא

אלא דלכאורה י"ל דבאמת אין מקורו של הרמב"ם מהירושלמי כמ"ש הר"ח והרא"ש, אלא כמ"ש בהגהות מיימוניות שם (אות ג') דלהכי קי"ל כרב כהנא נגד רבי יוחנן רבו, משום דהוא בתראה.

אולם אין ליישב שיטת הגר"א כן, דבאמת גם ההג"מ מודה דהרמב"ם פסק כרב כהנא משום דכ"ה בירושלמי, דהנה הראש יוסף (שבת ע"ד ע"ב ד"ה גמרא פסקא, ד"ה רב כהנא) דיוק על ציון האות ג' של ההג"מ ברמב"ם, שהציון הוא עמש"כ הרמב"ם דאין דרך ניפוך בכך, והרי לשון הרמב"ם הוא "שאין דרך גזירה בכך ואין דרך נפוך בכך ואין דרך טויה בכך", וא"כ למה ציין ההג"מ דבריו על דין השני שכתב הרמב"ם, ולא על דין הראשון שכתב הרמב"ם דאין דרך גזירה בכך.

ע"ז כתב הראש יוסף דהא דפסק הרמב"ם דאין דרך גזירה בכך הוא משום הירושלמי, אבל מהירושלמי אין מבואר כלל דאין דרך ניפוך בכך, דהירושלמי לא דיבר אלא מגזירה, לכן ציין ההג"מ על הדין דאין דרך ניפוך בכך, לומר דהא דקי"ל גם בזה כרב כהנא הוא משום דבתראה הוא.

[וה"ה דצ"ל טעם זה גם על דין השלישי ברמב"ם שכתב דאין דרך טויה בכך, דאף דאין מבואר מזה כלום בירושלמי, מ"מ קי"ל גם בזה כרב כהנא משום דבתראה הוא, והראש יוסף נקט דין הניפוך שכתבו הרמב"ם תחילה. ואחר שכבר כתב ההג"מ הטעם דבתראה הוא, לא הוצרך לפרש דין הראשון דגוזה, דגם בזה י"ל דקי"ל כרב כהנא דאין דרך גזירה בכך משום דבתראה הוא, אלא כוונת ההג"מ הוא דלהכי ציין דבריו על דין השני דניפוך, כדי לרמז בזה ליישב למה לא הביא רק הטעם של הרא"ש דקי"ל כרב כהנא משום דכ"ה בירושלמי.]

מן הבהמה בין מן החיה, בין מן החי בין מן המת, אפילו מן השלח (העור) שלהן חייב וכו'. ואח"ז כתב הרמב"ם שם הטויה את הצמר מן החי פטור שאין דרך גזירה ואין דרך נפוך בכך ואין דרך טויה בכך. והקשה הגר"א דאם הרמב"ם פסק ברישא דהגוזה מן הבהמה בין מן החי בין מן המת חייב משום גוזה, א"כ למה בטויה את הצמר מן החי פטור משום דאין גזירה בכך, הרי אין לפוטרו משום גוזה כשגוזה מן הבהמה בחייה כמ"ש הרמב"ם ברישא.

אלא ביאר הגר"א בב' אופנים, דיש לפרש הא דס"ל לרבי יוחנן דהטויה צמר ע"ג בהמה חייב משום גוזה, הוא משום שהטויה יהיה כמו גוזה מחמת שלא יגדל עוד, ובזה קי"ל כרב כהנא דאין דרך גזירה בכך, אלא מלאכת גזירה היינו שגוזה השער ממקום גידולו ועי"ז אינו גודל עוד. או אולי הפירוש שאף שגוזה אח"כ [בכלל], מ"מ מחמת שטויה קודם, אין דרך גזירה בכך לדעת רב כהנא, שכן פסק הרמב"ם [כרב כהנא], עכ"ד.

לכאורה להגר"א קשה על הרמב"ם, דהרי הא דפסקינן כרב כהנא הוא משום דכ"ה בירושלמי כמ"ש הר"ח, ולכאורה מה רואים מהירושלמי דאין לחייב משום גוזה, כשגוזה מן הבהמה באופן שטויה הצמר ע"ג הבהמה ועי"ז אינו גודל עוד, וכן מהיאך רואים מהירושלמי דאם טויה הצמר ע"ג בהמה ואח"כ גוזה דגזירה זו שלא כדרך הוא, הא בירושלמי אין רואים אלא דהתולש צמר ביד מהבהמה בחייתה דאין דרך גזירה בכך.

וע"כ שהגר"א פירש דברי רב כהנא דלא כהר"ח והרא"ש, וא"כ אם נאמר שהרמב"ם ג"כ פירש כן דברי רב כהנא וכדמשמע מהגר"א, א"כ מהו המקור להרמב"ם לפסוק כרב כהנא, אחרי שאין לו מקור מהירושלמי.

ואולי דהגר"א לא ס"ל כההג"מ דהמקור מהירושלמי, אלא כל המקור של הרמב"ם להא דאין גזיזה בכך יכול להיות גם הוא רק מהטעם של רב כהנא דבתראה הוא.

- ד -

בהא דהלכה כבתראה אף נגד רבו, ומשא ומתן להרא"ש.

אולם באמת בלא"ה [שהרא"ש לשיטתו היה יכול לומר הטעם דבתראה הוא] קשה על הרא"ש והר"ח מהו המקור לפסוק כרב כהנא גם בהא דאין דרך ניפוך בכך ואין דרך טויה בכך.

אלא דזה י"ל בפשוט שהוא מאותו טעם של הדין דאין דרך גזיזה בכך, דהטעם דאין דרך גזיזה בכך הוא משום שאין דרך לתלוש מבהמה בחייה כמ"ש הרא"ש ולכן הוי תולש כלאח"י, ה"ה להא דאין דרך ניפוך בכך ואין דרך טויה בכך הוא מטעם זה, דכשמנפץ וטויה ע"ג בהמה בחייה הוי כלאח"י, ואי"צ מקור לכל דין לפנ"ע. אלא דלפי"ז יקשה על הראש יוסף למה הוצרך מקור לכל דין לפנ"ע, ולמה מהא דאין דרך גזיזה בכך אין רואים דג"כ אין דרך ניפוך ואין דרך טויה בכך.

ואולי י"ל דהכלאח"י של תלישה ביד, שונה מהכלאח"י של ניפוך וטויה, דהכלאח"י של תלישה ביד, הוא שינוי בעצם פעולת ועשיית המלאכה, דהדרך הרגיל הוא לגזוז בכלי והוא תולש ביד, אבל הכלאח"י של ניפוך וטויה, היינו שעצם פעולת המלאכה נעשה כרגיל, אלא יש שינוי צדדי, שהניפוך והטויה הוא ע"ג בהמה, ולהכי ס"ל להראש יוסף דאף אם תלישה ביד נחשבה לכלאח"י, מ"מ אין ראי' דגם ניפוך וטויה ע"ג בהמה יהיו נחשבים לכלאח"י, אבל הר"ח והרא"ש ס"ל דיש ללמוד זה מזה.

לכאורה היינו יכולין לומר דלהכי פסק הרמב"ם כהבתראה אף נגד רבו, דרק אם איתא בגמ' "אמר ליה" התלמיד לרבו, הוא דחשבינן ליה כתלמיד יושב לפני רבו, ואז לא קיי"ל כוותיה כיון שחולק על רבו, אבל כשנחלקו שניהם כשני חולקין דעלמא, ולא נאמר "אמר ליה", אז יש לפסוק כהתלמיד דבתראה הוא, דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי. וכ"כ הר"ן (שבת נ"ח סו"ב ד"ה ולענין הלכה) בשם הרשב"א (שם קמ"א ע"א ד"ה אלא אמר רבא) לפרש פסק הר"ז"ה שם דפסק כהתלמיד, ודלא כהרמב"ן במלחמות שם דחולק עליו מטעם דחולק עם רבו, וה"נ כאן לא נאמר "אמר ליה" רב כהנא.

אולם לא א"ש כ"כ, דהרי הרמב"ם (פכ"א משבת ה"ב) פסק שם כרבא ולא כרב פפא תלמידו, והיינו דפסק כהרב ולא כהתלמיד אף דבתראה הוא. ואדרבה הרא"ש שם (פ"כ ה"ג) כתב דמסתבר דהלכה כרב פפא דבתראה הוא, והקרבן נתנאל שם (אות ז') פירש דבריו עפ"מ ש"כ הרשב"א הנ"ל, א"כ אדרבה לפי"ז יותר הו"ל להרא"ש לפרש כאן דקיי"ל כרב כהנא דבתראה הוא ואינו כתלמיד יושב לפני רבו, כדי לפרש הטעם להא דקיי"ל כרב כהנא גם בהא דאין דרך ניפוך בכך ואין דרך טויה בכך, דהרי הטעם שכתב הרא"ש והר"ח דכ"ה בירושלמי הוא רק טעם להא דקיי"ל כרב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך.



- ה -

**ביאור האגל"ט ביסוד הגדר של רב כהנא בהא דאין דרך גזיזה בכך.**

האגל"ט (פתיחה סק"ג) כשכתב לבאר הגדר של הפטור דכלאח"י, ביאר שם ג"כ יסוד הגדר של הפטור של רב כהנא דאין דרך גזיזה בכך, ומדבריו שם מוכח בהדיא דלא ס"ל דטעם הפטור הוא כמ"ש הגר"א באופן א'.

דברי האגל"ט בנויים על דברי רש"י בסוגיין (שבת ע"ד ע"ב ד"ה חכמה יתירה) שפירש על מה שתירץ הגמ' על מה שהקשה על רב

ג. מפשטות לשון רש"י משמע דרבי נחמיה דרש כן מדלא כתיב טו את שער העזים, אלא כתיב טו את העזים, משמע שטו אותן כשהשער עדיין היה מחובר. וכ"כ בפירוש באר יצחק עה"ת לפרש דברי רש"י עה"ת כשהביא מימרא זו דרבי נחמיה, וכן משמע מפשטות דברי רש"י עה"ת.

אולם לכאורה משבת (ריש צ"ט ע"א) שהובא להלן (הערה ד') בס"ד משמע דהלימוד הוא דביריעות התחתונות שנעשו מתכלת וארגמן ותולעת שני כתיב רק "וכל אשה חכמת לב בידיה טו", אבל ביריעות העליונות שנעשו ממעשה עזים הדגיש הכתוב יותר החכמה בזה, דכתיב בה "וכל הנשים אשר נשא לכן אותנה בחכמה", משמע שהיה בזה יתירות חכמה, ולכן דרש רבי נחמיה דע"כ החכמה בזה הוא משום שטו אותן מע"ג העזים.

אבל מהא לחוד דכתיב טו את העזים, אין לחדש שהיו טווין אותן מע"ג העזים, דבכמה מקומות מצינו שהמקרא חסר הוא, והרי גם לפי הדרש ע"כ המקרא חסר הוא, דהרי לא טו עצם העזים, אלא השער מהעזים, אלא דלהכי כתיב טו את העזים, דמכיון דכתיב "נשא לכן" דמשמע שהיה בזה חכמה יתירה, לכן מדייקים ממה דכתיב טו את העזים, שטו אותן כשהשער היה עדיין ע"ג העזים, אבל מהא לחוד דכתיב טו את העזים, לא היה דורש שטו השער כשעדיין היה מחובר כדמשמע מפשטות דברי רש"י שבת ע"ד ע"ב ורש"י עה"ת כמ"ש בבאר יצחק. וכ"כ במהרש"ל עה"ת וברע"ב מברטנורא עה"ת על רש"י שם דהלימוד הוא מדכתיב אשר נשא לכן.

אלא דצ"ב אף שיש חכמה יתירה בזה לטוות ע"ג העזים, מ"מ למה הוצרכו להראות בעצמם חכמה יתירה זו. ועוד צ"ב למה רק השער עזים טו ע"ג הבהמה, ולא השער שנעשו מתכלת וארגמן ותולעת שני ושש שומה עשו היריעות התחתונות.

אלא כתב הספורנו שם שטו אותן ע"ג הבהמה כדי שיהיה בטוין זוהר נוסף, אבל אם כבר נעקרו ממקום גידולם ימעט קצת מטוב איכותם, כמו שיקרה בדבש דבורים ובקאסיא"ה ובחלב וכדומה.

אלא דלפי"ז צ"ב למה לא עשו כן בהשער שנעשה מהתכלת וארגמן ותולעת שני. אלא במשכיל לדוד כתב ג"כ על דרך הספורנו, דכשהשער עדיין מחובר להעזים אינן מקבלין זיעה ולכלוך, ועי"כ בשעת עבודת הטוויה השער נקי מאוד, משא"כ השער שצבעו אותן בתכלת וארגמן ושאר הצבעים לא הוצרכו לטוים ע"ג הבהמה, דאפילו כשנגזזו אינו נראה עליהם הלכלוך כ"כ.

והמשך חכמה פירש בענין אחר עפ"מ שמדייק דביריעות התחתונות כתיב לשון יחיד וכל אשה חכמת לב בידיה טו, אבל ביריעות העליונות של מעשה העזים כתיב לשון רבים וכל הנשים אשר נשא לכן אותנה. ע"ז ביאר דיריעות העליונות שטו ע"ג העזים, מכיון שהיה מחובר להבהמה אינו מקבל טומאה, לכן היו יכולין לטוות אותן גם נשים נדות שאינם טהורות, מכיון שלא תטמא השער, ולכן כתיב לשון רבים לרבות גם אשה נדות, משא"כ ביריעות התחתונות שנעשו מתכלת וארגמן שטו אותן כשכבר נגזז מהבהמה, היו טוות אותן רק טהורות, ולכן לא כתיב בה לשון רבים, אלא לשון יחיד וכל אשה, דכל אשה ואשה בידיה טו, עכ"ד.

אלא דצ"ב למה טו השער ע"ג הבהמה רק בשער העזים, ולא אחד מהשערות של יריעות התחתונות. ואף די"ל דרצו לשיר עבודת טוויה גם לנשים הדיוטות שאינם חכמות, מ"מ למה טו החכמות דוקא היריעות העליונות ולא אחד מהשערות של יריעות התחתונות. ואולי משום דהעליונות חשובין יותר, מכיון שהם למעלה, (ואף שהתחתונות ג"כ חשובים שהם נראים בפנים המשכן), לכן טוין אותן הנשים החכמות.

כלאחר יד או בשמאלו לאו מלאכת מחשבת היא, אבל מ"מ כתב מיקרי לענין גט.

וכתב האגל"ט דמ"מ עדיין יש לעיין דהרי מצינו בכמה מקומות אף בלאו מילי דשבת, דכל דשלא כדרכו לאו כלום הוא, כמו שמצינו אכילה שלא כדרכו לאו אכילה היא להתחייב עליה, וכן הנאה שלא כדרך הנאתן פטור (פסחים כד:). וכן הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו טהור, והבא אל הבית כתיב, דרך ביאה דווקא (שבועות יז:), [דהיינו שנכנס דרך אחוריו חוץ מחוטמו, דכשנכנס כל גופו ממש לא גרע מכלים שבבית שטמאים].

ובמנחות (טז:) הקטיר שומשום לאכול שומשום עד שכלה קומץ כולו, אין דרך אכילה בכך, אין דרך הקטרה בכך, [מיהו

ע"א]], אבל להדיט אין דרכו בכך והוי כלאחר יד, עכ"ל.

וצ"ב דלמה פירש"י טעם הפטור משום דהוי כלאח"י רק במסקנת הגמ', ולא כשהביא הגמ' עיקר טעמו של רב כהנא שאמר דהפטור הוא משום דאין דרך גזיזה בכך וכן ניפוך וטווייה, ולכאורה יותר הו"ל לרש"י לפרש שם דטעם הפטור הוא משום דהוי כלאח"י.

אלא כתב האגל"ט דבאבן העזר סי' קכ"ג כתבו החלקת מחוקק (סק"ה) והבית שמואל (סק"ד) והפר"ח (ד"ה לכתחלה יכתוב) דהטעם דמכשירינן [בדיעבד] גט שנכתב בשמאלו, הוא משום דדוקא בשבת דכתיב ביה מלאכת מחשבת, על כן כל שכתב

ד. דבשבת (ריש צ"ט ע"א) איתא ת"ר יריעות התחתונות של תכלת ושל ארגמן ושל תולעת שני ושל שש, ועליונות של מעשה עזים. גדולה חכמה שנאמרה בעליונות יותר ממה שנאמרה בתחתונות, דאילו בתחתונות כתיב וכל אשה חכמת לב בדיה טו, ואילו בעליונות כתיב וכל הנשים אשר נשא לבן אותנה בחכמה טו את העזים, ותניא משום רבי נחמיה שטוף בעזים וטווי מן העזים (מלשון הקרא "נשא לבן", משמע יתירות חכמה, רש"י). הרי מבואר דיריעות העליונות נעשו ממעשה עזים, וע"ז נאמר וכל הנשים אשר נשא לבן. אולם לכאורה פליאה עמש"כ האגל"ט (גוזז סק"ז בהערה) דר"ל שם דמלאכת תלישה היה במשכן בנוצה של עזים, וע"ז הקשה מהסוגיא (שבת ע"ד ע"ב) דמבואר שהטויה היה ע"ג העזים, אי"כ לכאורה י"ל שאין ללמוד מתלישת נוצה של עזים שבמשכן, כיון שהיו גוזזין לאחר הטויה ואין דרך גזיזה בכך, ולא היה כלל מלאכת תלישה בנוצה של עזים. ע"ז תירץ האגל"ט עפ"י התוס' (שבת צ"ב ע"ב) דאי לכל העולם היה להם כ"כ גמלים כבערביא היו מקיימים קוצים, ולכן הוי כלאים בכרם, כיון דעכ"פ במקום אחד מקיימים כן, ולא רק חד גברא עיי"ש. וכיון שבמשכן היה שם הרבה חכמים אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה, ל"א בטלה דעתם, דלא הוי חד גברא, אלא מקום אחד, ולדידהו אורחיהו בהכי. ואח"כ כתב עוד וז"ל, ומלבד זה לא היה כל מעשה עזים נטוה מע"ג העזים, רק הנשים אשר נשא לבן וגו' עשו כן, והשאר היו תולשינן וטווינן כדרכו כמו שנאמר וכל אשה חכמת לב בדיה טו וביאו מטוה ודו"ק, עכ"ל.

והוא פליאה מאוד, דהרי הגמ' כתב להדיא דהפסוק שנאמר וכל אשה חכמת לב בדיה טו, קאי על היריעות התחתונות שנעשו מתכלת וארגמן ותולעת שני. ובפרט לטעם הספורנו והמשכיל לדוד הוצרכו לטוות שער העזים דווקא על הבהמה שלא יתלכלכו בשעת עבודת הטויה, מכיון שלא צבעו אותן. ואולי בדוחק י"ל דהאגל"ט פירש דהפסוק וכל אשה חכמת לב קאי נמי על מעשה העזים, אף דעיקרו קאי על היריעות התחתונות, אבל הפסוק וכל הנשים אשר נשא לבן וגו' קאי רק על המעשה עזים ולא על היריעות התחתונות. אולם אף להאגל"ט דהפסוק וכל אשה חכמת לב קאי ג"כ על היריעות העליונות של מעשה העזים, מ"מ צריך להגיה בדברי רש"י כמ"ש הרש"ש, דהרי ר' נחמיה שדרש שהטויה היתה ע"ג הבהמה, ע"כ קאי על הפסוק וכל הנשים אשר נשא לבן, דמזה דרש הגמ' (צ"ט ע"א) דהטויה היתה ע"ג הבהמה.

ה. היינו שהקטיר כשיעור "גודל" שומשום מן הקומץ ע"מ לאכול למחר מן השירים כאותו שיעור "גודל" שומשום שהקריב, ויום המחרת כבר הוא לאחר זמן אכילתו, והיינו שחשב בשעת הקטרת חלק מן הקומץ לאכול לאחר זמן אכילתו, ואח"כ הקטיר עוד חלק מן הקומץ כ"גודל" שיעור שומשום ע"מ לאכול מן השירים כאותו שיעור "גודל" שומשום שהקריב, למחר שהוא לאחר זמן אכילתו, וכן עשה עד שהקטיר כל הקומץ כולו, וכן בהקטיר הלבונה עד"ז, מאן דאמר פסול ס"ל דאין דרך הקטרה בכך והו"ל כמנחה שלא הוקטרה,

דלמעשה אחר גמר הכתיבה, אין שום שינוי בהכתב מאם היה כותב בימינו, א"כ כל השינוי הוא רק באיכות הפועל, וכן בהוצאה שהמלאכה הוא מה שהחפץ הוא ברשות האחר, החפץ הוא שם באותו ענין ממש כמו אם היה מוציאו כדרכו. אבל באכל ונהנה שלא כדרך אכילה ונהנה, אף דבאכלו שלא כדרך, הוא שבע כמו אם אכלו כדרך, מ"מ אין החיוב על השביעה, אלא החיוב הוא על מעשה האכילה כשיורד לתוך גרונו, ובשעת ירידה בגרון היה שינוי, א"כ יש שינוי באיכות הנפעל, דבהאכילה הנפעל שע"ז מתחייב, בה עצמה היה שינוי, דהרי היה שינוי בעצם המאכל. אבל הכלאח"י השני הוא רק באופן שכתב האגל"ט שהוא "מלאכה כלאחר יד שהוא שינוי באיכות הפועל לבד ולא באיכות הנפעל".

וכן הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו, הרי יש שינוי בהביאה שהיא מעשה הנעשה. וכן בהקטיר שומשום לאכול שומשום, אין דרך הקטרה בכך ואין דרך אכילה בכך, שהנפעל אינו כדרכו, שהדרך שיוקטר כזית בבת אחת או שיאכל כזית בבת אחת, וזהו שינוי באיכות הנפעל. וכן הנזרע בעציץ שאינו נקוב שהנפעל אינו כדרכו, בזה אין חילוק בין שבת לשאר דברים, ובכל מקום פטור בכה"ג משום דהוי כלאח"י.

אבל באופן השני שאין שום שינוי באיכות הנפעל רק באיכות הפועל, ראוי היה להתחייב, שהרי מ"מ הפעולה נגמרה כראוי, אך מ"מ בשבת פטור עליה דמלאכת מחשבת אסרה תורה. אבל גבי גט כתב מיקרי, שהכתב היא כראוי.

ולפי"ז מבאר האגל"ט דברי רש"י דלהכי לא הוצרך רש"י לפרש טעם הפטור של כלאח"י במימרא דרב כהנא עצמו, דתחילה

התם י"ל משום דבקדשים מתעסק פסול]. ובשבת (קח.) התולש מעציץ שאינו נקוב פטור, פירש"י משום דאין דרך זריעה שם, והתם אין לפרש משום דלאו מלאכת מחשבת הוא, שהרי המלאכה דהוא התלישה הוי כי אורחיה, אלא משום דלאו דרך זריעה שם, לא חשוב זרוע, וא"כ גבי גט נמי נימא הואיל ואינו דרך כתיבה לא חשוב כתב.

אך ברורן של דברים הוא כך, דהנה מלאכה כלאחר יד יכול להיות בשני אופנים, א', שהמלאכה עצמה בלתי נפעלת כראוי, והיא שינוי באיכות הנפעל, כענין הנזרע בעציץ שאינו נקוב שלא נזרע כי אורחיה, אף שבאיכות הפועל לא היה שום שינוי. ב', יש מלאכה כלאחר יד שהוא שינוי באיכות הפועל לבד ולא באיכות הנפעל, כגון הכותב בשמאלו, אף שהנפעל דהיינו הכתב נעשה כראוי, משום שאימך את ידיו וכתב אותיות מיושרים כמו אם היה כותב בימינו. וכן המוציא מרשות לרשות כלאחר יד, אף דעצם המלאכה היא בהחפץ המובא לרשות אחרת, ובהחפץ אין שום שינוי, ומונח עתה ברשות האחרת כאילו היה מוציאו כדרכו, רק שיש שינוי באיכות הפועל, שלא עשה המלאכה כדרך עשיית מלאכה ההיא.

והנה באופן ראשון שהמלאכה עצמה או המעשה עצמה בלתי נעשית כראוי והוא שינוי באיכות הנפעל, זה מצינו בכמה מקומות דשלא כדרכה לאו כלום היא, אף שלא במלאכת שבת, וע"כ אכילה שלא כדרכה כגון שאכל חלב חי או עירב בו דבר מר פטור דהרי יש שינוי בהמאכל, (כוונתו בזה דכשאכל שלא כדרך אכילה או כשנהנה שלא כדרך הנאה, אף דג"כ יש שינוי באיכות הפועל, מ"מ עכ"פ יש ג"כ שינוי באיכות הנפעל, ואינו דומה לכתב בשמאלו,

ומ"ד כשר ס"ל דדרך הקטרה בכך והרי הקטיר המנחה, אבל אין דרך אכילה בכך, ולכן לא נעשה פגול במחשבתו לאכול כשיעור גודל שומשום לאחר זמן אכילתו.

א"כ למה יפטור לר' אליעזר. אבל להנ"ל נכון היטב דכאן שיש שינוי בהנפעל שאינן ניטלין יפה, אינו צריך לטעם מלאכת מחשבת].

אך לפ"מ דמסיק חכמה יתירה שאני, ואם זה העושה היה חכם ביותר היה זה מלאכה כראוי, והרי בהנפעל אין חילוק מי היה העושה, וא"כ אין שינוי בהנפעל כלל, (לכאורה צ"ל דר"ל דאם כשהחכמה טווה ע"ג העזים היה שינוי באיכות הנפעל, לא היתה דרכה של החכמה לטוות כן, וכיון דלהמסקנא חכמה דרכה בכך, צ"ל דאין שום שינוי באיכות הנפעל, ודלא כההו"א דסבר דכשטווה ע"ג הבהמה הוא שינוי באיכות הנפעל, וכיון שאין שינוי רק בהפועל, ע"כ הפטור דכלאחר יד הוא רק משום דלא הוי מלאכת מחשבת.

לא היה צריך לפרש משום דהוי כלאחר יד, דהרי עדיף הוא מכלאחר יד, דהרי יש שינוי באיכות הנפעל, שהיא טווי ע"ג בהמה.

ואפי' לר' אליעזר דלית ליה מלאכת מחשבת אסרה תורה לפירש"י כריתות (י"ט סוף ע"א), יפטור גם כן בזה. [ורא' לזה מהגמ' שבת (צ"ד ע"ב) הנוטל צפרניו זו בזו ר' אליעזר מחייב וחכמים פוטרים, פירש"י שאין דרך גזיזה ביד אלא בכלי. ובגמרא איתא שם דכל המחלוקת הוא כשגוזז לעצמו אבל כשגוזז לחבירו ד"ה פטור, פירש"י לחבירו אינו יכול לאמן את ידיו ליטול יפה בלא כלי. ומשמע דהפטור בזה הוא משום דכשגוזז לחבירו, לכ"ע הוי כלאחר יד. ולכאורה תמוה הוא דכיון דהפטור של כלאחר יד הוא משום דאינו מלאכת מחשבת כדברי אחרונים הנ"ל, ור' אליעזר הא לית ליה מלאכת מחשבת לפירש"י כריתות הנ"ל,

- 1 -

### סוגית הגמ' בבכורות כ"ד ע"ב וכו"ה ע"א.

שם (ד"ה והיינו טעמא) הוסיפו, דגם לפי צד זה תולש לאו היינו גוזז אין לפרש במתני' בהא דקתני ותולש את השער דהיינו במתכוין, דעכ"פ מדרבנן אסור במתכוין או בפ"ר, גזירה תולש אטו גוזז, עייש"ע], וביו"ט אסור דהו"ל עוקר דבר מגידולו. או דלמא בעלמא סבר ר"י בן המשולם תולש היינו גוזז, והיינו טעמא דשרי (בבכור) דהו"ל דבר שאין מתכוין (לתלוש, אלא מפנהו ומושכו אילך ואילך, אם נתלש נתלש, [ותולש את השער דמתני', לאו תולש במתכוין קאמר, אלא כלומר עושה מקום ואם נתלש נתלש, תוס'], א"כ ה"ה דביו"ט שרי) וביו"ט דבר שאין מתכוין מותר.

ומסיק הגמ' דרב הונא אמר להו דכנגדו ביו"ט מותר, וה"נ אמר רב חנניה בר שלמיא

בבכורות (כו"ד ע"ב) תנן (עם פירש"י) רבי יוסי בן המשולם אומר השוחט את הבכור, עושה מקום בקופיץ מיכן ומיכן (מפנה את השער מכאן ומכאן למקום שחיטת הסכין), ותולש את השער (לכאן ולכאן למקום חתך הסכין משום חולדה, ול"א גוזז הוא את הבכור), ובלבד שלא יזיזנו ממקומו (אלא יניחנו מסובך עם הצמר מכאן ומכאן), וכן [ה]תולש השער לראות מקום המום (להראותו לחכם).

ובגמרא איתא אמר רב הלכה כרבי יוסי בן המשולם. בעו מיניה מרב הונא, כנגדו ביו"ט מהו (בבהמת חולין לצורך שחיטה, [מצין] למיעבד [מקום בקופיץ] או לא), מהו טעמא דר"י בן המשולם, משום דקסבר תולש לאו היינו גוזז, (ובכור גיזה הוא דאסור, דכתיב (דברים ט"ו) ולא תגוז), [ובתוס'

היינו מחיים, דהרי המשנה איירי דתולש השער של הבכור קודם השחיטה למקום חתך הסכין, וא"כ כשהגמ' תירץ ומחלק דבבהמה אמרינן דתולש לאו היינו גוזז, ובעוף אמרינן דתולש היינו גוזז, ע"כ איירי מחיים דומיא דבהמה, דאיל"ה לא הו"ל להגמ' לתרץ דיש חילוק בין בהמה לעוף, אלא הנפ"מ הוא דהמשנה איירי מחיים ולהכי אמרינן דתולש לאו היינו גוזז, אבל הברייתא ור"ל איירי לאחר מיתה. אע"כ דכשתירץ הגמ' דיש חילוק בין בהמה לעוף, ע"כ החילוק הוא במחיים, דעוף בחייה דרכה בתלישה ולא בגזיזה, והתולש מעוף בחייה חייב משום גוזז. וכיון שרואים מהגמ' דבחייה חייב התולש משום גוזז, כ"ש דבמיתה שיותר דרכה בתלישה, בודאי דהתולש נוצתה לאחר מיתה חייב משום גוזז.

עוד מבואר להדיא מהגמ' דבהמה שונה מעוף, והתולש שער מן הבהמה בחייה אינו חייב משום גוזז, ובבכור מותר לתלוש שעה [מה"ת] ואין בזה משום לא תגוז, דתולש לאו היינו גוזז, דבהמה אורחיה בגזיזה ולא בתלישה.

אולם כ"ז הוא בתולש מהבהמה בחייה, דהרי בכה"ג איירי המשנה כנ"ל, אבל בגמ' אינו מבואר מה דינה בתולש שעה לאחר מיתה, דבזה שפיר י"ל דלאחר מיתה בודאי דאורחיה הוא בתלישה ולא בגזיזה. ואף דבבכור אין נפק"מ בנידון זה, מ"מ לגבי יו"ט וה"ה לגבי שבת נפ"מ טובא, דלאחר מיתה נאמר דתולש היינו גוזז ויתחייב משום גוזז, דלאחר מיתה שפיר שהוא דומה לעוף דאמרי' ביה דהתולש חייב משום גוזז.

משמיה דרב דכנגדו ביו"ט מותר, (דטעמא משום שאין מתכוין הוא).

וע"ז הקשה הגמ' (שם כ"ה ע"א) דהרי רואים דרב אמר הלכה כרבי יהודה דס"ל דבר שאין מתכוין אסור, והאיך פסק רב דביו"ט עושה מקום בקופיץ, דע"כ הטעם משום דס"ל כרבי שמעון דס"ל דדבר שאין מתכוין מותר.

אלא תירץ הגמ' דלעולם סבר רב כר"י דדבר שאין מתכוין אסור, ותולש לאו היינו גוזז (להכי אמר רב הלכה כר' יוסי בבכור), וביו"ט היינו טעמא דשרי (דאף דאין לאסרו משום גוזז דתולש לאו היינו גוזז, מ"מ הו"ל ליתסר משום עוקר דבר מגידולו אף שאינו מתכוין, אלא מ"מ מותר), דהו"ל עוקר דבר מגידולו כלאח"י (דאין דרך לתלוש צמר אלא לגוזז).

וע"ז הקשה הגמ' דהאיך י"ל דתולש לאו היינו גוזז, והתניא התולש את הכנף והקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות, ואמר ר"ל תולש חייב משום גוזז וכו'. ע"ז תירץ הגמ' שאני כנף דהיינו אורחיה (שדרך נוצת עוף לתלישה ולא לגזיזה).

הנה מהגמ' מבואר דיש נפ"מ בין בהמה לעוף, דבבהמה אמרינן דתולש לאו היינו גוזז, כיון דאורחיה בגזיזה ולא בתלישה, אבל בעוף אמרינן דתולש היינו גוזז כיון דאורחיה בתלישה ולא בגזיזה. ולפי"ז אין נפ"מ בעוף אם תולש הנוצה מחיים או לאחר מיתה, אלא בשניהם אמרינן דתולש היינו גוזז.

דאין לומר דכ"ז שאמר הגמ' בעוף דתולש היינו גוזז היינו רק לאחר מיתה ולא מחיים, דהרי זה ברור דהא דכתב הגמ' דבבהמה אמרינן דתולש לאו היינו גוזז,

**פירוש הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי בירושלמי, ולדבריהם לא כתב הירושלמי כלל דהתולש שער מבהמה לאחר מיתה חייב משום גוזז, וכ"ה שיטת התוס'.**

ע"ז תירץ דמהתוספתא אין ראי' דהתולש נוצת עוף לאחר מיתה יתחייב משום גוזז, רק בבהמה יש ראי' זו, דבתוספתא תניא הגוזז מן הבהמה מן החיה ומן העופות אפילו מן השלח (מן העור) וכו' חייב, והרי רק בהמות וחיות יש להם עורות ולא עופות, א"כ אין ראי' דהתולש מן העוף לאחר מיתה יתחייב משום גוזז, דנאמר דמה"ט יהא מותר לתלוש גם מחיים.

ולכן הביא מהירושלמי הנ"ל דתני התולש מן המתה תלישתה זו היא גיזתה, וס"ל להרמב"ן דאיירי בעוף, והא דנקט הירושלמי התולש מן המתה, אף דבדאי גם בתולש מן העוף בחייה חייב משום גוזז, וכמבואר כן להדיא בהירושלמי עצמו, דהרי החילוק שמחלק בין בהמה לעוף, ע"כ הוא מחיים וכונ"ל, לזה כתב המהרי"ט אלגאזי דהא דנקט בעוף דהתולש מן המתה תלישתה זו היא גיזתה, הוא משום דהירושלמי אורחא דמילתא נקט, דסתם תולש כנף מן העוף הוא לאחר מיתה, וכן מדייק המהרי"ט אלגאזי פירוש זה מלשון הרמב"ן שם.

והיינו דהא דאוקי הרמב"ן דהא דמחייב הירושלמי במתה, דאיירי בעוף דוקא, משמע דהכי פירושו, דר"ל לא מיבעיא בחייה חייב התולש נוצתה משום קוצר, אלא אף במתה דאין לחייבו משום קוצר, דהרי אינו עוקר דבר מגידולו, דגם קודם שתולשו לא היה גודל עוד, מ"מ חייב משום גוזז, דתלישתה היא גיזתה, [אגל"ט גוזז סק"ב סוף אות ב].

ולפי"ז מבואר דהרמב"ן ס"ל דרק בעוף התולש מנוצתה בין מחיים ובין לאחר מיתה חייב משום גוזז, אבל מעולם לא אמר

הנה המהרי"ט אלגאזי (ריש הלכות בכורות פ"ג ריש אות מ' [השני]) ביאר דברי הרמב"ן, שחולק על הרמב"ם (פ"ג מיו"ט ה"ג) דס"ל דדוקא בשוחט בהמה ביו"ט מותר לתלוש מצמרה במקום הסכין אלא שישארו מסובך בשאר צמר הצואר, אבל בעוף לא ימרוט מפני שזה הוא דרכו ונמצא תולש ביו"ט.

והמקור לשיטת הרמב"ם הוא כמ"ש המ"מ שם והר"ן (ביצה ד. ד"ה כתב הר"ם, וע"ע בר"ן על הרי"ף שבת לב:) מבכורות (כד:) הנ"ל, דמסיק הגמ' דביו"ט מותר לתלוש מצמר הבהמה במקום השחיטה דתולש לאו היינו גוזז, אבל התולש את הכנף חייב משום גוזז, דשאני כנף דהיינו אורחיה.

והרמב"ן בהלכות בכורות חולק על הרמב"ם דכיון דלא שני לן באיסור תלישה בין מחיים ובין לאחר מיתה, ובשניהם חייב משום גוזז, וניתנה יו"ט לדחות אצל מלאכה זו, שהרי עתידה הנוצה ליתלש לאחר מיתה משום אוכל נפש, אף מחיים מותר, והביאו הר"ן בביצה שם והר"ן בשבת (עד: ד"ה תולש).

וע"ז הביא הרמב"ן ראי' מן התוספתא ומן הירושלמי הנ"ל דמבואר שם דתולש דחייב משום גוזז הוא גם לאחר מיתה, ומה"ט כיון דממילא ניתן לדחות לאחר מיתה מותר לתלוש גם מחיים לצורך שחיטה. והמ"מ על הרמב"ם כתב דכבר כתב הרשב"א (עבודת הקודש ש"ב ס"ב) שראוי להחמיר כהרמב"ם, והסכים עמו המ"מ, ועייש"ע מש"כ. וכן פסק המחבר (או"ח סימן תצ"ח סעיף י"ב).

והמהרי"ט אלגאזי שם הקשה דמכיון שהרמב"ן הביא ראי' מהתוספתא דמפורשת בה דהתולש לאחר מיתה חייב משום גוזז, למה הוצרך להביא ראי' גם מן הירושלמי.

כמ"ש הרמב"ן דאירי רק בעופות, עכתו"ד המהרי"ט אלגאזי.

מפשטות דברי התוס' בבכורות (כה. ד"ה ואמר ר"ל) לכאורה משמע דהתולש אין לחייב משום גוזז רק מחיים ולא לאחר מיתה, דהתוס' כתבו שם דלענין שבת יש לחייב התולש משום תולדה דגוזז ככל עוקר דבר מגידולו בבעלי חיים, עיי"ש. מזה משמע דהחייב תולש משום גוזז הוא כעוקר דבר מגידולו, ופשוט דלחייב משום עוקר דבר מ"גידולו" הוא רק מחיים, אבל לאחר מיתה שוב אינו עוקר דבר מגידולו.

וכן מבואר מדברי התוס' בע"ז (כ"ו ע"א ד"ה סבר רב יוסף) שכתבו דעובר בימי אמו אם כבר כלו לו חדשיו, דאז כבר פסקו גידוליו, לא יתחייב משום עוקר דבר מגידולו שהוא תולדה דגוזז. אח"כ ראיתי שכן פירשו האחרונים שיטת התוס' וכמו שכתבנו לקמן (אות ט"ו ואות ט"ז) בעזהשי"ת. וע"ע בתפארת ישראל (כלכלת השבת אות ד' סקי"ב) ובדבר אברהם (ח"א סימן כ"ד אות י"ט) מש"כ בזה.

הירושלמי דהתולש מצמר הבהמה וחיה לאחר מיתה דיתחייב משום גוזז משום דאורחיה בהכי, דהרי הרמב"ן אוקי דהירושלמי שמחייב משום גוזז לאחר מיתה הוא רק בעוף ולא בבהמה וחיה.

והמהרי"ט אלגאזי שם הביא דהטו"ז (סו"ס של"ו סק"י) והקרבן העדה על הירושלמי לא פירשו כן הירושלמי, אלא שהטו"ז העתיק דברי הירושלמי דאיתא שם התולש "מבהמה" מתה חייב תלישתה היא גיזתה, וע"ז הקשה המהרי"ט אלגאזי דתיבת "מבהמה" ליתא בירושלמי, א"כ י"ל דאירי בעוף וכמ"ש הרמב"ן.

ומסיים שם דמש"כ היד אהרן דמהרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) משמע דאין חיוב תלישה בבהמה אפילו לאחר מיתה (כדלקמן), האמת אתו שמשמע כן מהרמב"ם, אך מש"כ דהרמב"ם דחה הירושלמי מקמי הש"ס דילן, אינו כן, אלא די"ל דהרמב"ם ג"כ פירש בהירושלמי

- ח -

אולם רוב הפוסקים לא פירשו כן הירושלמי, וכוונת הירושלמי הוא דהתולש מבהמה לאחר מיתה חייב משום גוזז דאורחיה בהכי. סתירה בין הראש יוסף למש"כ בפרמ"ג בשיטת הרמב"ם בזה.

בהמה מחיים פטור דאין הדרך לתלוש שעה אלא לגוזז.

אולם להרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי העיקר חסר מן הספר, דהרי הירושלמי לא הזכיר כלל מהא דעוף, ומניין אנו יודעים דאירי בעוף, ועכ"פ הול"ל "התולש מן עוף המתה".

ועוד יש לדייק מהירושלמי דהבירייתא שהביא הירושלמי התולש מן המתה, לא איירי בעוף, דא"כ למה כתב הירושלמי "תדע שכן הוא", הרי הוא ממש אותו תירוץ וחילק שכתב הירושלמי בין עוף לבהמה

הנה מבואר מהמהרי"ט אלגאזי, וכן מדייק מהרמב"ן דמפרש בהירושלמי, דלא כמו שפירשו רוב הפוסקים כפשטות הירושלמי, דבפשטות הביאור בהירושלמי הוא במש"כ תדע שכן הוא דתני התולש מן המתה תלישתה זו היא גיזתה, דהבירייתא נקט טעם הפטור שהוא משום דמתה היא, והיינו דאף דאירי בבהמה, מ"מ במתה חייב בתולש שעה דאורחיה בהכי לאחר מיתה. וזהו הראי' שהביא הירושלמי על החילוק שחילק בין עוף דהתולש מנוצתה מחיים חייב דאורחיה בהכי, משא"כ התולש משער

איירי בעוף, למה נקט מתה, הרי הירושלמי כתב שם דבעוף יש חיוב תולש משום גוזז גם מחיים. ודוחק לומר דאיירי בעוף אלא דאורחא דמילתא נקט שהדרך הוא לתלוש רק לאחר מיתה, דהו"ל לפרש ולהוסיף דאיירי בעוף, וכן מהלשון "תדע שכן הוא" משמע דאיירי בבהמה כנ"ל.

וכן הביא הביאה"ל (סימן ש"מ ס"א ד"ה וחייב, קרוב לסופו) דכן משמע מהרא"ש בבכורות בשם הרמב"ן והרבינו ירוחם (נ"ב ח"ד), דהתולש מבהמה מתה חייב משום גוזז.

ואף שהבאר היטב (שם סק"ג) הביא בשם היד אהרן הנ"ל דמהרמב"ם משמע דאפי' במתה אין חיוב של תולש, מדכתב הרמב"ם דגוזז יש בין בחיה ובין במתה ולא נקט תולש. ע"ז כתב הביאה"ל דלא היה יכול לינקט תולש, דהרי גם להירושלמי אין חיוב תולש בחייה דאז אורחיה רק בגזיזה, והרמב"ם נקט חיוב שיש גם מחיים וזהו רק בגוזז.

ועד"ז דחה ג"כ הבאה"ל ראית היד אהרן שהביא ראי' מדנקט הרמב"ם התולש כנף מן העוף הרי"ז תולדת גוזז, ולא נקט התולש צמר מן הבהמה, משמע דאפי' במתה אין חיוב של תולש, ע"ז דחה הביאה"ל דכוונת הרמב"ם הוא לחייב גם מחיים וכדמוכח שם בבכורות (כה.), משא"כ בבהמה אין חיוב תולש מחיים רק בגוזז בכלי, וכ"ז שכתב הגמ' בבכורות דהתולש מן הבהמה לאו היינו גוזז דלאו אורחיה, איירי רק מחיים ולא לאחר מיתה. וגם המהרי"ט אלגאזי (בהלכות בכורות להרמב"ן פ"ג אות מ' [השני]) דחה ראית היד אהרן מסוגיא דבכורות עד"ז.

אולם הראש יוסף (שבת ע"ד ע"ב) והישועות יעקב (סימן ש"מ סוסק"א) [אח"כ ראיתי במי טל (גוזז סימן ו' הערה ב') שהביא כן עוד בשם ספר טל אורות (גוזז ד"ה ומן האמור)] הביאו ראי' מהרמב"ם גופא דס"ל דהתולש מצמר

וחיה, והו"ל "וכן תני". אבל להפוסקים דפירשו בירושלמי דברייתא זו שהביא הירושלמי איירי בבהמה, א"ש למה כתב "ותדע שכן הוא", דהירושלמי מביא "ראיה" להחילוק שחילק בין עוף דהתולש חייב משום גוזז דאורחיה בהכי, לבהמה דהתולש פטור דלאו אורחיה בהכי. וע"ז מביא ראיה "תדע שכן הוא", דהרי בבהמה לאחר מיתה אמרינן דתלישתה זו היא גיזתה משום דאורחיה בהכי, להכי שפיר ג"כ יש לנו לומר דבעוף התולש חייב משום גוזז דאורחיה בהכי.

וראיתי בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן כ"ד אות ט' ד"ה ובמה שהקשה בהשגה א') דמוסיף להקשות על הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי דמוקי הא דתני בברייתא התולש מן המתה חייב דאיירי בעוף, דאי איירי בעוף הו"ל מן המת או מן העוף המת, דעוף לשון זכר הוא, ורק בהמה, לשון נקבה הוא. [אח"כ ראיתי שהקשה עוד על הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי, ולכאורה כוונתו להקשות כמו שהקשינו בד"ה ועוד יש לדייק].

ונתחיל בדברי הטו"ז שפירש הירושלמי דר"ל דהתולש מבהמה מתה חייב משום גוזז, דהטו"ז כתב (סו"ס של"ו סוסק"י) דצריך אדם ליזהר במלבוש שנעשה מעור בהמה שלא יתלוש שער ממנה, שיש בו חיוב חטאת, דהכי איתא בירושלמי פרק כלל גדול (נא.) התולש מבהמה מתה חייב שתלישתה זו היא גיזתה, עכ"ד.

וכבר הבאנו (סוף אות ז') דהמהרי"ט אלגאזי הקשה על לשון הטו"ז שכתב דאיתא בירושלמי התולש מבהמה מתה, דבירושלמי ליתא תיבת "מהבהמה".

אולם בפשטות גם הטו"ז לא היה לו גירסא אחר בירושלמי, אלא העתיקו בהוספת לשון "מהבהמה", דמפשטות הירושלמי משמע דאיירי בבהמה מתה, דאי



לאחר שחיטה חייב משום גוזז וכדברי הטו"ז (ס"ס של"ו), והמשיגים עליו לא בדעת דברו, עכ"ל.

בשור"ת זרע אברהם [להגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל] (סימן כ-כ"א אות מ') מביא ראי' מהר"ח דפירש הירושלמי כשיטת הרא"ש והרבינו ירוחם והטו"ז, וז"ל, ואכתוב הערה אחת בהא דתוספתא (ריש פ"י) דחולין, הגוזז את המתה פטור מראשית הגז יעו"ש, ולא נתבאר הטעם. וראיתי בקרית ספר למבי"ט (פ"י מביכורים ה"ז) דכתב הטעם, דמתה לא הוי בכלל צאן, ואפשר נמי דמתה לאו דרכה בגיזה אלא בתלישה, והכא גז כתיב. ואע"ג דתולש צמר רחלים אמרינן דחייב, היינו משום דראויה ליגזוז, דהוי דרכן, אבל הכא לא, עכ"ל. וזה חידוש גדול, דאף שדרכו בתלישה, כיון דכתיב גז בעינן ראוי עכ"פ ליגזוז, וכשאינו ראוי לגיזה, גם על התלישה פטור.

[והנה בגוף הדבר דכתב הקרית ספר דלאחר מיתה לאו אורחיה בגיזה רק בתלישה, ראיתי לרמב"ן ז"ל (הל' בכורות פ"ג) דהביא דברי הירושלמי (פ"ז דשבת) התולש מן המתה (בשבת) חייב, תלישתה זו היא גיזתה. והרי"ט אלגזי שם, הוכיח מדברי רמב"ן שם, דהירושלמי מיירי בעוף דאמרי' בש"ס (בכורות כ"ה). דאורחיה מחיים בתלישה וה"ה אחר מיתה, אבל התולש מן הבהמה אחר מיתה פטור דלאו אורחיה רק בגיזה יעו"ש באורך. וזה סותר דברי הקרית ספר [שכתב] דאחר מיתה אורחיה בתלישה.

ובאמת דהרי"ט אלגאזי שם הביא דברי הטו"ז (אור"ח (של"ז) [של"ז] סק"י), דהעתיק הירושלמי התולש מבהמה מתה חייב, וכתב עפ"י דצריך לזוהר במלבוש שנעשה מעור בהמה, שלא יתלוש ממנו שער בשבת, דהוי חיוב חטאת יעו"ש. אולם הרי"ט תמה מאוד, דכיון דבבהמה פטור מחיים התולש, משום

הבהמה לאחר מיתה חייב משום גוזז, דהרמב"ם כתב דטווה צמר מן "החי" פטור שאין דרך גיזה בכך, משמע דבתולש מן המת חייב דאז זהו דרך גיזתה, ולא רק דיש ליישב ראית היד אהרן שלא יקשה מהרמב"ם, אלא אדרבה מהרמב"ם גופא משמע דהתולש מבהמה מתה חייב משום גוזז.

אלא דהראש יוסף סותר עצמו למש"כ בספרו על השו"ע בפרמ"ג סימן ש"מ (א"א סק"ג) דכתב שם עמש"כ המג"א שם בשם הרמב"ם דהתולש כנף מן (העור) [העוף] חייב, והטוה מן החי פטור דאין דרך גיזה בכך, וכתב ע"ז המג"א משמע דתולש צמר מן הבהמה פטור. וע"ז כתב הפרמ"ג שם "התולש צמר ביד מבהמה, בין חיה או מתה פטור, דבכלי דרך גיזה, לא ביד". וצ"ב מראיתו שכתב בראש יוסף דמדנקט הרמב"ם הטווה מן "החי" פטור דאין דרך גיזה בכך, משמע דבמת דרך גיזה בכך והתולש יתחייב משום גוזז. [אח"כ ראיתי שבסתירה זו כבר הקדמוני במי טל (גוזז שם), וכ"ה בפרי הגן (בסימן ש"מ שם)].

הישועות יעקב (סימן ש"מ סוסק"א) דייק ג"כ מהרמב"ם שכתב הטוה מן החי פטור, דרק בתולש מן החי אינו חייב משום גוזז, אבל בתולש מן המתה יתחייב משום גוזז כנ"ל.

והביא שם עוד מש"כ הבאר היטב בשם היד אהרן שכתב על הטו"ז שנעלם ממנו סוגית הש"ס דבכורות (כה), ע"ז כתב דלא כן הוא אלא הטו"ז ראה הש"ס דבכורות, ובקי בה טפי מיניה, רק שחילק בין מחיים ללאחר מיתה כמ"ש הירושלמי.

וסיים וז"ל, דהרב בעל מג"א באמת שסתם כאן, או שלא ראה דברי הירושלמי הנ"ל או סמך א"ע על המעיין מחמת שאין הדבר נוגע למעשה כ"כ. ויהיה איך שיהיה מילתא דפשיטא הוא שהתולש צמר מבהמה

דבבהמה מיירי, ואשמעין דאף דמחיים  
אורחיה בגיזה, לאחר מיתה אורחיה  
בתלישה, וזה מבואר כדברי הט"ז וכסברת  
הקרית ספר.

שוב ראיתי בר"ן (פ"א דביצה) במתני'  
דאפר כירה שהביא כגירסת הט"ז. ועי' בר"ן  
שבת (פ"ז), (ר"ל דשם העתיק לשון הירושלמי בלי  
תיבת "בהמה". שני מקומות אלו בר"ן, מצויין ג"כ  
בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן כ"ד אות ט' ד"ה  
ומ"ש המהריט"א) ובפ"י רש"י שעל הרי"ף שם  
יעו"ש, ובמאירי שבת (עד:)<sup>1</sup>, ובאור"ז הל'  
שבת (סי' סג), וביראים גוזז אות ק"ב, יעו"ש  
בכל הרמיזות ואכמ"ל, עכ"ל הזרע אברהם.

דלאו אורחיה רק בגיזה, אמאי יתחייב אחר  
מיתה בתולש. ומהירושלמי אין רא',  
דמיירי בעוף דגם מחיים, תולש, אורחיה,  
בבכורות (כ"ה.) יעו"ש"ה.

אמנם מצאתי ב"ה בפירוש רבינו חננאל  
(שבת ע"ה.) [וכ"ה ברא"ש] דכתב וז"ל,  
בירושלמי התולש מן המתה חייב תלישה  
היא גיזתה, "מן החי פטור", עכ"ל. הנה  
הוסיף ר"ח ז"ל דמן החי פטור התולש,  
ומבואר להדיא דמפרש הירושלמי בבהמה,  
דפטור תולש מחיים, דאילו בעוף הרי  
מפורש בבכורות (כ"ה.) דגם מחיים אורחיה  
בתלישה, ומאי זה דכתב מן החי פטור, וע"כ

#### - ט -

מחלוקת הפוסקים מהו שיטת הרמב"ם והמג"א בתולש שער מן הבהמה לאחר מיתה.

להמג"א דהתולש צמר מן הבהמה פטור,  
הוא ממש"כ הרמב"ם דהטוה מן החי פטור  
משום דאין דרך גזיזה בכך, וע"כ הטעם בזה  
משום דכיון דתולש ביד מן הבהמה בחייה,  
וכמ"ש הרמב"ם הטוה "מן החי". לכן  
משמע דרק התולש מהבהמה בחייה פטור  
דאין דרך גזיזה בכך, אבל התולש מן  
הבהמה מתה אין שום משמעות לזה,  
ואדרבה חייב משום גוזז דאז דרכה  
בתלישה.

אולם לפי"ז יקשה על הפרמ"ג שכתב  
בשיטת הרמב"ם דס"ל דהתולש מן הבהמה  
פטור ואפילו בתולש מן המתה, ואף די"ל  
דהכי משמע מלשון המג"א שכתב משמע  
דתולש צמר מן הבהמה פטור, ולא הוסיף  
המג"א מן הבהמה "בחייה", מ"מ היאך  
משמע כן, והרי אי רא' מג"א הוא ממש"כ  
הרמב"ם הטוה מן החי פטור דאין דרך גזיזה

הנה אף שכתב הישועות יעקב דהמג"א  
סתם כאן, מ"מ פירש הא"ר (סוסק"ד) דמה  
שפטור המג"א בתולש מן הבהמה, דוקא  
מחיים קאמר שדרכה בגזיזה ולא בתלישה,  
משא"כ במתה דדרכה בתלישה חייב כמו  
התולש כנף מעוף חייב, דעוף אין דרכה  
בגזיזה, וכ"ה בירושלמי. כוונתו דהנה לשון  
המג"א (סימן ש"מ סק"ג) הוא כך, דתחילה הביא  
לשון הרמב"ם שכתב וז"ל, הגוזז בין מן  
החי בין מן המת, בין מן בהמה וחי, אפילו  
מן השלח חייב. התולש כנף מן (העור)  
[העוף] חייב. הטוה מן החי פטור, דאין דרך  
גזיזה בכך. ואח"ז כתב המג"א וז"ל, משמע  
דתולש צמר מן הבהמה פטור, עכ"ל.

והא"ר פירש דמש"כ המג"א דמשמע  
דתולש צמר מן הבהמה פטור, אף שלא  
הוסיף המג"א מן הבהמה "בחייה", כוונתו  
הוא כן, דהא"ר פירש דהא דמשמע ליה

ו. ברש"י על הרי"ף (שבת ל"ב ע"א ד"ה התולש את הכנף) כתוב, נוצה גדולה מעוף חיי' [חייב משום גוזז].  
וכ"ה בדקדוקי סופרים לפירוש רש"י (נדפס בשיטת הקדמונים), והמאירי והמ"מ (פ"א משבת ה"ז). אולם רוב  
ראשונים חולקים וס"ל דהתולש מן העוף (וכן הגוזז מן העוף) חייב אף לאחר מיתה, ועיין עוד ברמב"ן מאירי  
ריטב"א אור"ן.

הראיה הוא מכאן, א"כ מדנקט "מן החי" משמע דלאחר מיתה יש חיוב תולש בבהמה, וע"ע בשעה"צ (סימן ש"מ סק"ז).

וגם מהדברי ירמיהו על הרמב"ם (פ"ט ה"ז) משמע דפירש בהמג"א כמ"ש המחזה"ש, דעמ"ש"כ הרמב"ם הגוזז צמר וכו' חייב וכו', ציין ע"ז להמג"א בסימן ש"מ (סק"ג) דתולש מבהמה פטור, וגם ציין להמחה"ש שם, משמע דפירש בהמג"א דהמקור להרמב"ם דס"ל דאין תולש בבהמה, הוא ממה שחייב הרמב"ם בבהמה רק משום גוזז ולא משום תולש וכמ"ש המחזה"ש, וכמו שציין בעצמו להמחה"ש, וזהו כמ"ש היד אהרן וכנ"ל. [וע"ע לקמן (סוף אות י') שכתבנו דמהמג"א בסימן שט"ז (סק"א) משמע כהא"ר ודלא כהפרמ"ג והמחה"ש והדברי ירמיהו].

וכן המנחת חינוך (מצוה ל"ב, מוסף השבת, אות י"ב גוזז, אות ה') מדייק מהרמב"ם כמ"ש היד אהרן דמדכתב הרמב"ם דהגוזז בין מן החי בין מן המת אף מן השלח חייב, משמע דאף מן המת או מן השלח חייב רק משום גוזז ולא משום תולש. וכתב דלפי"ז משמע מהרמב"ם דלא כמ"ש הטו"ז (ס"ו של"ז סק"י) בשם הירושלמי דתולש מן המתה חייב דאורחיה בהכי. וציין להמהרי"ט אלגזי (הלכות בכורות פ"ג ריש אות מ' [השנן]) הנ"ל שהשיג ג"כ על הטו"ז באריכות, ופירש ברמב"ם כמ"ש היד אהרן כנ"ל.

וכן פירשו הנשמת אדם (כלל כ"א סק"א) והאגל"ט (גוזז ריש סק"ה, ובאריכות בסק"ז) דברי הרמב"ם. [והובא לקמן (אות י') בעזה"ש].

אולם המרכבת המשנה על הרמב"ם פירש ברמב"ם כמ"ש הא"ר, וז"ל, ומה שכתב רבינו הטוה מן החי פטור וכו', ה"ה התולש צמר מהחי לא חשיב גוזז, (והוא כלשון המג"א, ואולי דהמרכבת המשנה פירש כן גם במג"א, ומקורו מהמג"א), כמ"ש רבינו בהלכות מעילה (פ"א ה"ז). ואע"ג

בכך, הרי אדרבה מזה משמע דדוקא בתולש מן החי פטור וכמ"ש בעצמו בראש יוסף.

אלא צ"ל דהפרמ"ג מפרש דברי המג"א כמ"ש במחה"ש, דהמחה"ש פירש במג"א שכתב דמשמע מהרמב"ם דהתולש צמר מן הבהמה פטור, דהוא ממה שהעתיק המג"א ריש דברי הרמב"ם שכתב הגוזז בין מן החי בין מן המת וכו' חייב, ואין הראי' מסוף דברי הרמב"ם כדמשמע מפשטות לשון המג"א דע"מ שכתב לבסוף הטוה מן החי פטור, ע"ז כתב משמע דתולש צמר מן הבהמה פטור. אלא ראייתו הוא מריש דברי הרמב"ם שכתב דהגוזז בין מן החי בין מן המת חייב, מדנקט גבי בהמה דהגוזז בכלי חייב ולא נקט התולש ביד כדנקט גבי עוף דהתולש מן העוף חייב, משמע דבבהמה אין חיוב בתולש משום גוזז. והמג"א רצה להעתיק כל דברי הרמב"ם להכי העתיק אח"כ גם מה שכתב הרמב"ם אח"כ דהטוה מן החי פטור, ורק לאח"ז כתב דמשמע דהתולש צמר מן הבהמה פטור, אבל קאי על ריש דברי הרמב"ם. וזהו כראי' היד אהרן ברמב"ם, ומה"ט פירש ברמב"ם דס"ל דבבהמה אין חיוב של תולש כלל אפי' לאחר מיתה.

אבל להא"ר והראש יוסף הביאור ברמב"ם הוא כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל, דלהכי לא נקט ברישא החיוב דתולש בבהמה וכמו שכתב בעוף, דהחיוב גוזז שנקט בבהמה והחיוב תולש בעוף הוא בין מחיים ובין לאחר מיתה, וא"כ באמת מזה אין להביא ראי' כלל דאין חיוב תולש בבהמה אפי' בחייה, דהרי לא איירי ברישא כלל מדין דתולש.

אלא כוונת המג"א הוא ממה שהעתיק בסוף דבריו דברי הרמב"ם שכתב דהטוה מן החי פטור דאין דרך גזיזה בכך, מזה משמע דאין חיוב תולש בבהמה מחיים, וכיון שכל

עכצ"ל דפירש במג"א כמ"ש המחז"ש דהרא"י הוא מריש דברי הרמב"ם דמחייב רק משום גוזז ולא משום תולש, א"כ ע"כ מוכח מהגר"א דס"ל כשיטת היד אהרן דס"ל דגם התולש מצמר הבהמה לאחר מיתה לא יתחייב משום גוזז.

[וע"ע בספר חזון נחום (פי"ג מכלים דף נ"א ע"ב), ובפרי חדש ח"ב בלשונות הרמב"ם (דף ט"ו)].

דהתולש כנף מן העוף חייב, כבר תירצו בירושלמי פרק כלל גדול (שבת נ"א ע"א) דשאני בעוף שזהו דרך גזיזתו, עכ"ל.

ולפי"ז צ"ל דהגר"א (שהבאנו לעיל אות ג') דלא ס"ל דהפטור של אין דרך גזיזה בכך הוא משום דתולש ביד, מוכרחין לומר דלא פירש בהמג"א כמ"ש הא"ר והמרכבת המשנה, ואעפ"כ כתב המג"א דמשמע מהרמב"ם דתולש צמר מן הבהמה פטור,

- י -

אי יש רא"י מהרמב"ם (פי"א סוף ה"ה) בדין ממחק, דאין חיוב תולש משום גוזז בבהמה לאחר מיתה.

החיי אדם (כלל כ"א נשמת אדם סק"א) והאגלי טל (גוזז ריש סק"ה וסק"ו) ג"כ פירשו בהרמב"ם כהיד אהרן, עפ"י הדיוק שדייקו ממש"כ הרמב"ם דהתולש כנף מן העוף חייב משום גוזז, ולא כתב ג"כ דהתולש מבהמה מתה יתחייב משום גוזז, משמע דרק בעוף חייב בתולש משום גוזז, אבל בבהמה לא יצויר זה אפילו במתה.

לפי"ז י"ל דבאמת להרמב"ם התולש מצמר הבהמה לאחר מיתה חייב משום גוזז, אלא דהרמב"ם לא כתב כל החיובים שיש בזה.

אח"כ ראיתי שהמנחת חינוך (מצוה ל"ב מוסף השבת אות י"ב אות ד') כתב על רמב"ם זו של ממחק, דאי ס"ל להרמב"ם דאין חיוב תולש משום גוזז במתה, שפיר שלא כתב בממחק דיש חיוב גוזז. אלא אף אי ס"ל להרמב"ם דיש חיוב תולש משום גוזז במתה, אעפ"כ ל"ק למה לא כתב הרמב"ם דחייב גם משום גוזז, משום דמצינו בכמה מקומות ברמב"ם דאף דס"ל שיש לחייבו משום מלאכה אחרת, מ"מ לא כתב הרמב"ם דחייב רק משום אותו מלאכה דאיירי ביה. ואח"כ כתב המנחת חינוך, דאח"כ ראיתי שהנשמת אדם (כלל כ"א סק"א) דיבר מהא דכתב הרמב"ם דהממחק חייב רק משום ממחק ולא הזכיר כלום מגוזז.

וכן הביא עוד הנשמת אדם שם, דכן משמע עוד מהרמב"ם (פי"א משבת סוף ה"ה) שכתב דהמעביר שיער או הצמר מעל העור אחר מיתה עד שיחליק פני העור חייב משום ממחק, ולא כתב דחייב גם משום גוזז. ודוחק לחלק בין אם מחליק העור או לא, ולומר דבמחליק העור אינו מחויב משום גוזז. אע"כ צ"ל דאי גוזז בכלי אה"נ יתחייב משום גוזז, אולם הרמב"ם איירי דתולש ביד, וכיון דאיירי בתולש מן העור דהיינו לאחר מיתה, לכן אין לחייבו משום גוזז, א"כ משמע מהרמב"ם דאין חיוב תולש משום גוזז בבהמה גם לאחר מיתה.

[על ראית הנשמת אדם יש להעיר ממה שכתב הנשמת אדם גופא (כלל כ"ח סוסק"א) לתרץ קושית הרמ"ך שהובא בכ"מ (פי"י משבת

ואחת משום נוטע (שבת עג: ורמב"ם פ"ח משבת ה"ד), עכ"ד.

[כשגזזו ליפות המקום שגזזו כנטילת צפורן או שערה לכינה מתוך שחורה, דחייב משום ממחק ולא משום גוזז, כ"ה שיטת רש"י (שבת ע"ג ע"א ד"ה הממחקר), וכן הביא החתם סופר בהגהותיו (ריש סימן ש"מ) בשיטת רש"י. ופלא עמש"כ בדבר אברהם (ח"א סימן כ"ד אות ר') בשם החידושי הר"ן דרש"י ס"ל כהריב"ש. דלכאור' רש"י לא ס"ל דחייב משום גוזז כהריב"ש אלא חייב משום ממחק כשצריך ליפות העור, וזהו כוונת החידושי הר"ן, וכ"כ החתם סופר שם דרש"י לא ס"ל כהריב"ש, וכ"כ עוד החתם סופר בהגהותיו (סוף סימן ש"ג), ובס"ט (יר"ד סימן קצ"ח סוף אות ט"ל ד"ה ולא ידעתי, כמו שהובא לקמן בהערה אות י"א)].

ולפי"ז נדחה ראיית הנשמת אדם די"ל דהטעם דאינו מחויב משום גוזז, אינו משום דאיירי בתולש ביד וכיון שהוא לאחר מיתה פטור, אלא איירי גם בגוזז בכלי ואעפ"כ פטור משום שאי"צ לגיזה.

אולם הריב"ש (סימן שצ"ד) שהובא במג"א (סו"ס ש"ג סוסק"ג וריש סימן ש"מ) מחייב בגוזז גם באי"צ לצמרו אפי' לר"ש דפוטר בשאר מלאכות במשאיצ"ל, משום דבמשכן היו גוזזין העורות תחשים אע"פ שלא היו צריכים לצמר כלל, ודלא כהתוס' (שבת צד: ד"ה אבל בכלי) דגם בגוזז פטור לר"ש באי"צ לצמרו, ולהמרכבת המשנה ע"כ דהרמב"ם לא ס"ל כהריב"ש.

אלא דלכאורה קשה דהרי הרמב"ם (פ"א משבת ה"ז) פוסק כר"י דמשאיצ"ל חייב, וא"כ למה פטור באי"צ לצמרו, וכע"ז הקשה

אולם המנחת חינוך לא ציין להנשמת אדם (כלל כ"ח סוסק"א) שכתב בעצמו כמ"ש המנחת חינוך כנ"ל. וע"ע בזה במחה"ש סימן שי"ד סוסק"ה ד"ה וכתב עוד].

אולם לדברי המרכבת המשנה שם נדחה ראיית הנשמת אדם, דכבר הבאנו לעיל (סוף אות ט') דהמרכבת המשנה פירש ברמב"ם דס"ל כפשטות שיטת הירושלמי דהתולש מבהמה מתה חייב משום גוזז. א"כ אין לומר דהרמב"ם (פי"א ה"ה) שמחייב רק משום ממחק ולא משום גוזז, איירי בתולש ביד ולא בכלי, דהרי גם בתולש ביד לאחר מיתה חייב משום גוזז, א"כ הרמב"ם יכול לאיירי גם בגוזז בכלי. לכן הקשה לו להמרכבת המשנה, דהרי הרמב"ם כתב להדיא (פ"ט ה"ז) דהגוזז בין מן החי בין מן המת אפילו מן השלח שלהן חייב משום גוזז, וא"כ למה חייב הרמב"ם (פי"א ה"ה) רק משום ממחק ולא משום גוזז.

ע"ז תירץ המרכבת המשנה שם דלחייב בגוזז מן המת הוא רק בצריך לגיזה, אבל בצריך רק לעורו אינו חייב כ"א משום ממחק, דומיא דהנוסר כדי להנות מנסורת חייב משום טוחן, ואם נוסר כדי להנות מהעץ הננסר, חייב רק משום מחתך. ואה"נ דלפי"ז הגוזז וצריך לגיזה ולעורות חייב שתיים משום גוזז וממחק, דומיא דזומר וצריך לעצים חייב שתיים, אחת משום קוצר

ז. ואולי ס"ל להמרכבת המשנה דלהרמב"ם גם מלאכת גוזז אינו מלאכה כלל רק בצריך לצמרו, ודומיא למש"כ התוס' (שבת עג: ד"ה וצריך לעצים) דאפילו לר"י דמחייב במשאיצ"ל מ"מ בזומר בעינן צריך לעצים, דלא מקרי קוצר אלא בעינן זה כמו קורע על מנת לתפור ומוחק ע"מ לכתוב, [ביאור הסברה עיין באגל"ט (קוצר ריש סק"ל)], וכן במלאכת דש בסוחט כבשים ושלקות לגופן מותר, ול"א דעכ"פ פטור אבל אסור הוא משום משאיצ"ל, לפי שאין דרך דישה בכך, לכן לא נחשב למלאכה כלל אם אינו כדרך המלאכה אפילו לר"י.

אלא דאף שהתוס' גופיה כתבו כן במלאכות הנ"ל, מ"מ ס"ל דעכ"פ בגוזז חייב לר"י גם באי"צ לצמרו ול"א דלא נחשב למלאכה כלל באי"צ לצמרו, וכן ס"ל להריב"ש דנחשב למלאכה גם באי"צ לצמרו אפילו לר"ש. אולם הרמב"ם לפמש"כ המרכבת המשנה ס"ל דגם בגוזז לא נחשב למלאכה כלל אם אי"צ לצמרו גם לר"י, ודוחק הוא.

לאחר מיתה אינו חייב משום גוּזוּ, מ"מ כתב דיש מחלוקת הראשונים בזה, דהרבינו ירוחם (ני"ב ח"ד) הביא מהירושלמי הנ"ל דהתולש מצמר הבהמה לאחר מיתה חייב משום גוּזוּ, [רבינו ירוחם זה הובא ג"כ בביאה"ל כנ"ל (אות ח')]. ומוסיף האגלי"ט דפשוט הירושלמי משמע כהרבינו ירוחם והטו"ז (סו"ס של"ו), דכוונת הירושלמי הוא לחלק בדין תולש בין מחיים ללאחר מיתה, וע"כ איירי בבהמה, דהרי בעוף לכו"ע חייב גם מחיים כמבואר ברמב"ם (פ"ג מיר"ט ה"ג) ושאר פוסקים שאוסרים מריטת הנוצה קודם שחיטה ביו"ט משום דתלישתו היא גזיתו. והרמב"ן (בהלכות בכורות פ"ג) הנ"ל אף שחולק עליהם, מ"מ אינו חולק רק משום דסופו לדחות אחר שחיטה. ורק המהרי"ט אלגאזי מדחיק עצמו לפרש הירושלמי דמחייב במתה דאיירי בעוף דוקא.

המנחת חינוך (מצוה ל"ב אות י"ב אות ח' ד"ה וראיתי בשיטמ"ק, שהובא לקמן בהערה אות ח') על המג"א (סימן תקכ"ו סק"א).

והנשמת אדם שם ציין להמג"א בסימן שט"ז (סקכ"א) דמבואר דס"ל דהתולש מצמר הבהמה לאחר מיתה חייב משום גוּזוּ, דהמג"א שם הביא מספר חסידים (סימן רס"ח) דלא יקח אדם הכינים מעורות שועלים וכדומה משום שהוא מנתק מן הצמר. והרי שועל אינו עוף אלא בהמה, ואעפ"כ יש בה משום תולש אפילו בתולש הצמר לאחר שנעשה כבר בגד, משמע דס"ל דיש תולש לאחר מיתה גם בבהמה, ודלא כמו שלמד הנשמת אדם בשיטת הרמב"ם, עכ"ר.

ולפי"ז יש רא"י מדברי מג"א אלו דהפירוש במג"א בסימן ש"מ (סק"ג) הוא כמ"ש הא"ר שם ע"פ הירושלמי, ודלא כהפרמ"ג והמחזה"ש והדברי ירמיהו הנ"ל.

וגם האגלי טל (גוּזוּ סק"ו) אף שפירש ברמב"ם דס"ל דהתולש מצמר הבהמה

#### - יא -

למה אין חיוב גוּזוּ במפשיט העור מע"ג הבהמה. במילה בשבת אי יש בזה משום גוּזוּ.

וכן הקשה האגלי"ט (גוּזוּ סק"ב אות ד') על הירושלמי והתוספתא.

והוסיף דאין לומר דהחיוב דמפשיט הוא כעין חיוב דגוּזוּ, כמו זורה בורר ומרקד דמיין להדדי, לכן אין להקשות דהמפשיט יתחייב ג"כ משום גוּזוּ, כמו שאין להקשות דהבורר יתחייב גם משום מרקד. הא ליתא, דהרי הרמב"ם (פ"א משבת ה"ו) כתב המפרק הקלף מעל הדוכסוסטוס הרי זה תולדות מפשיט, [והטעם דפסק הרמב"ם כן הוא משום שלא מצינו תולדה אחרת למפשיט, וע"כ יש לה תולדה, דאיל"ה לא היתה נחשבת מכלל אבות מלאכות, דהרי מה"ט המושיט אינו מכלל אבות מלאכות, משום

א] הנה הנשמת אדם ישוב דברי הרמב"ם, דלא ס"ל כהירושלמי דמחייב בתולש מן המתה משום גוּזוּ, ולהכי שפיר דאין חיוב גוּזוּ בממחק.

לפי דברי הנשמת אדם יש לומר עוד דמה"ט אין חיוב גוּזוּ במפשיט העור מע"ג הבהמה, משום דאין חיוב גוּזוּ בתולש לאחר מיתה.

אלא דלפי"ז יקשה דלפי האמת שהירושלמי ס"ל דיש חיוב גוּזוּ בתולש ביד לאחר מיתה משום גוּזוּ, וכן להתוספתא דס"ל דיש חיוב גוּזוּ בכלי לאחר מיתה, א"כ יקשה דכל מפשיט יתחייב ג"כ משום גוּזוּ, ויתחייב תרתי משום מפשיט ומשום גוּזוּ,

כבשר, דכבר מתה ופסק לו חיותו ולחלוחיתו של בשר, והחיוב של מלאכת גוזז הוא רק בגוזז מן המחובר ללחות הבשר.

אולם הירושלמי דס"ל דהתולש ביד מן המתה חייב משום גוזז, וכן התוספתא והרמב"ם דמחייבין בגוזז בכלי מן המתה משום גוזז, ואפילו הגוזז מן השלח דהיינו העור חייב משום גוזז, ע"כ ס"ל דהחיוב גוזז הוא רק בגוזז מן העור ולא בגוזז מן הבשר, ולהכי שפיר מחייבין בתולש וגוזז מן המתה. ולפי"ז ג"כ שפיר שאין לחייב במפשיט העור מע"ג בשר משום גוזז, דהרי אינו נוטל מע"ג העור, עכ"ד האגל"ט. וע"ע בזה באות י"ז.

ב] ולכאורה לפי"ז במפרק הקלף מעל הדוכסוסטוס שכתב הרמב"ם דחייב משום מפשיט, לשיטת הרמב"ם דס"ל דהגוזז מן המתה חייב כהתוספתא, יתחייב בזה גם משום גוזז, דהרי נוטל מעל העור, א"כ קשה למה לא כתב הרמב"ם דחייב גם משום גוזז. ועוד צ"ע דלפי"ז יקשה קושית הנשמת אדם, למה כתב הרמב"ם (פי"א משבת סוף ה"ה) דהמעביר שער או הצמר מעל העור לאחר מיתה עד שיחליק פני העור חייב משום ממחק, ולא כתב שיתחייב גם משום גוזז, והרי לשיטת הרמב"ם החיוב גוזז הוא בגוזז מן העור.

ג] אלא אם נאמר דהרמב"ם במפשיט וממחק איירי בתולש הצמר ביד א"ש, דאף דהרמב"ם ס"ל שם כהתוספתא דהחיוב גוזז בכלי הוא גם לאחר מיתה, מ"מ הרי האגל"ט (גוזז סק"ו) ס"ל בשיטת הרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) דהתולש ביד מן המתה אינו חייב משום גוזז וכשיטת היד אהרן ברמב"ם, והירושלמי דמחייב במתה איירי בעוף דוקא וכשיטת הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי, א"כ לפי"ז א"ש למה לא כתב הרמב"ם במפשיט וממחק

דאין לה תולדה (כדאיתא בירושלמי (נ"א ע"א).

והרי החיוב של גוזז הוא משום שנוטל השער מעל הבשר, דהרי בעירובין (ק"ג ע"א) מבואר דהחותך יבלת לחה בכלי חייב חטאת משום גוזז, [והרמב"ם שפסק (פ"ט משבת ה"ח, ופ"א מקרבן פסח ה"ח) דאינו אלא משום שבות, כבר תמה עליו המ"מ שם והניח הקושיא בצ"ע, ועיין באגל"ט (גוזז סק"י) טעם של הרמב"ם דמדחה הסוגיא דעירובין מההלכה, עיי"ש].

וע"כ יבלת הוא מחובר לבשר שתחת העור, דהרי הירושלמי (עירובין ס"ד ע"א) חייב בחותך יבלת משום חובל שמוציא דם, והרי הטו"ז (יד"ד סימן נ"ג סק"ז) כתב דכשחותך בעור ויוצא דם, יש ראי' שנוגע בוושט, דאל"כ דם זה מנין יצא, דהרי בעור אין דם, אע"כ דהיבלת מחובר לבשר שתחת העור, וע"ע באגל"ט (גוזז סק"ב אות ה') עוד ראי' לזה.

א"כ לפי"ז אין לומר דהחיוב של מפשיט הוא מעין חיוב של גוזז, דהרי החיוב של גוזז הוא משום שנוטלו מעל הבשר וכו"ל, אבל המפרק הקלף מעל הדוכסוסטוס אינו נוטלו מעל הבשר רק מעל העור. א"כ ע"כ דהחיוב של מפשיט אינו כלל כעין מלאכת גוזז, דמלאכת מפשיט הוא גם בנוטל מעל העור לחוד, אבל מלאכת גוזז הוא משום שנוטלו מעל הבשר, א"כ למה בכל אב של מפשיט עור מעל הבשר, לא יתחייב גם משום גוזז, דהרי נוטל מעל הבשר.

אע"כ דלגמ' דילן דמבואר מעירובין (ק"ג ע"א) דמלאכת גוזז הוא משום שנוטל מעל הבשר ולא משום שנוטל מעל העור, צ"ל ג"כ דלגמ' דילן אין חיוב בגוזז מן המתה, דאז נוטל רק מע"ג העור ולא מע"ג הבשר, שכבר פסק לו חיותו ולחלוחיתו של בשר. ולכן שפיר שאין לחייב המפשיט עור מע"ג הבשר משום גוזז, דלא נחשב הבשר

גרע מצומח, שהרי יש לו איזה חיות וגדל וצומח.

עוד הקשו משבת (דף ק"ו ע"א) דאמרינן לר"ש דמקלקל בחבורה חייב, מ"ט דר"ש מדאצטריך קרא למישרי מילה, הא חובל בעלמא חייב. ולהשמ"ק דאיכא במילה גם איסור גוזז וקוצר, יקשה מנלן דמקלקל בחבורה חייב, דילמא פטור בחבורה, וחייב בגוזז או קוצר, ומשו"ה אצטריך קרא למישרי וכו'.

ולענ"ד תמוה מאד לדון במילה משום גוזז או קוצר, דלכאורה הסברא נותנת דאין חיוב גוזז וקוצר אלא כשגוזז וקוצר מאיזה גוף, דבר שאינו חלק ממנו אלא צומח ממנו או נטפל אליו, כגון צמר, צפרנים ושער, תבואות ופירות, שהם צומחים מאותו גוף ועומדים ליקצץ.

אבל [התולש חתיכה וחלק מאיזה גוף ומקטינו, דבר שאינו עומד ליקצץ כלל, לא שייך ביה גוזז וקוצר, שאינו גוזז מעל הגוף, אלא תולש את עיקר הגוף עצמו. והגע בעצמך המפשיט עור בהמה שיש לה גיזה, או חותך ממנה נתח במותה, היתכן שיקרא גוזז. וא"כ במילה נמי קשה היאך דנהו השמ"ק כגוזז או קוצר, ומאי דומיא היא לשערו וצפרניו.

והא דאמרינן בשבת (דף ק"ז ע"ב) הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב משום עוקר דבר מגידולו, וכתבו התוס' בע"ז (דף כ"ו ע"א ד"ה סבר) שהוא משום גוזז, ומוכח דתולש מגופו נמי הוי גזיזה. שאני התם דעובר לאו גופה של בהמה הוא, ועומד ליפרד ממנה, והוי כפירות האילן, משא"כ הכא במילה.

ואולי ס"ל להשמ"ק כיון דערלה זו חייבת במילה ועומדת ליקצץ, לא מיחשבא כבר כחלק מן הגוף, ודינו כציצי עור ולכן שייך בה תולש.

דיתחייב משום גוזז, משום דאיירי בתולש ביד ולא בגוזז בכלל.

ד] אולם אי"צ לזה ד"ל דלהכי אין חיוב גוזז במפשיט העור מע"ג הבהמה, דהחיוב של גוזז הוא רק בגוזז דבר שאינו חלק מעצם הגוף, אלא הוא חוץ לגוף וצומח ממנו או נטפל אליו כגון צמר וצפרנים ושער. ומה"ט א"ש למה במל בשבת אין בו חיוב משום גוזז. וגם א"ש למה במחתך חתיכות בשר לאחר שחיטה אין בו משום גוזז, להסוברים שיש גוזז גם לאחר מיתה.

סברא זו כתוב בשו"ת אבני נזר (או"ח סימן קל"א סק"ג וסק"ד) לבעל החלקת יואב, וכ"ה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן כ"ג אות א'), וע"ע בתהל"ד סימן שכ"ח סק"ג.

ונעתיק צחות הלשון של הדבר אברהם וז"ל, ומדי עברי בין רוכסי ענינים אלו, ראיתי לרבים מן האחרונים ז"ל שהביאו דברי השמ"ק כתובות (דף ה' ע"ב ד"ה דם מפקד פקיד) דבמילה חייב על תלישת הבשר משום תולש, כדאמרינן בשבת (דף צ"ד ע"ב) גבי צפורן שלא פירש, דחייב חטאת אם נטלו בכלי. ועפ"ז דנו האחרונים ז"ל דבמילה איכא חיוב גוזז, או קוצר משום עוקר דבר מגידולו.

ולכן הקשו משמעתין דשבת (דף קל"ה ע"ב) דתניא רשב"ג אומר כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל כו', הא לא שהה, ספקא הוי, מימהל היכי מהלינן. אמר ראב"א מולין אותו ממ"נ, אם חי הוא, שפיר קא מהיל, ואם לאו מחתך בבשר הוא.

והשתא אי אמרת דיש קוצר או גוזז במילה, מאי ממ"נ איכא הכא, והרי אפילו נפל הוא, מ"מ חייב משום גוזז, שהגוזז מן המתה חייב כמבואר ברמב"ם (פ"ט מהלכות שבת ה"ז), ואפילו אם חיובו משום עוקר דבר מגידולו דקוצר, מ"מ בנפל נמי הוי עוקר דבר מגידולו, דאע"פ שאינו חי, מ"מ לא



משום שחותך עיקר הגוף, ולא דבר מעל הגוף. [ומה"ט ר"ש דס"ל מקלקל בחבורה חייב, ע"כ ס"ל דאין במילה משום גוזז אף שעומד ליקצץ, כיון שחותך עצם הגוף]. וא"כ ע"כ במחתך עצם הגוף, אף שעומדת לחתוך, אין בה משום גוזז, וזהו ג"כ סברת האבני נזר הנ"ל.

משא"כ כשחותך דבר הנטפל להגוף, יש בה משום גוזז, והטעם בזה הוא, משום שעומדת לגזוז, והיינו דכיון שהוא דבר שעומדת לגזוז, זהו משהו אותו שיחשב כמותרות, ולהכי הוסיף הדבר אברהם הענין שעומדת לגזוז, דהיינו כיון שדבר זה שאינו עצם הגוף רק נטפל להגוף עומדת לגזוז, להכי נחשבה כמותרות, ולהכי יש בה משום גוזז.

והא דכתב הדבר אברהם דהשיטמ"ק ס"ל דערלת המילה של בר קיימא שחייב במילה ועומדת לחתוך יש בה משום גוזז, אף דערלת המילה הוא עצם הגוף, ובעצם הגוף אין חיוב של גוזז אף דעומדת לחתוך, כגון המחתך חתיכות בשר לאחר שחיטה. כוונתו כמפורש יותר באבני נזר הנ"ל, דהשיטמ"ק ס"ל דערלת המילה אף שהוא חלק מעצם הגוף, מ"מ כיון דמכח המצוה עומדת לחתוך, לכן אף בשעה שהיא מחוברת לגוף האדם נחשבה כמותרות, וזהו כוונת הדבר אברהם במש"כ כיון דערלה זו "חייבת במילה" ועומדת ליקצץ, לא מיחשבא כבר כחלק מן הגוף וכו', ולכן שייך בה תולש.

אלא דלפ"ז צ"ב מהו קושית הדבר אברהם על הא דכתב הגמ' בספק נפל, דאי נפל הוא מחתך בבשר בעלמא הוא, דספק נפל נמי צריך מילה מספיקא, וערלתו עומדת ליקצץ בכל אופן. והרי אי כ"ז דיש גוזז במחתך הערלה הוא רק מכח המצוה של מילה, א"כ עדיין נשאר שפיר הממ"נ, דאי

ולפ"ז יש מקום כל שהוא לתרץ קושיית האחרונים על השמ"ק, דאפשר דדברי השמ"ק לא נאמרו אלא בבר קיימא שחייב במילה וערלתו עומדת ליקצץ. אבל נפל שפטור, ממילא חשיבא ערלתו כחלק מגופו, שאינה יתרת אצלו, ולא שייך גבה גוזז וקוצר, ומשו"ה לא עבר כלל (על החיוב דגוזז). וניחא גם [כן] להשמ"ק הממ"נ דראב"א, דאם נפל הוא, איסור גוזז נמי ליכא מטעם הנ"ל, אבל דוחק הוא. ותו דספק נפל נמי צריך מילה מספיקא, וערלתו עומדת ליקצץ בכל אופן.

אולם אפילו אם לא נצדק בסברא זו, אלא תולש חלק מן הגוף נמי הוי גוזז, מ"מ תמה אני על הגאונים הנ"ל שרצו לדון שיהא גוזז דמילה גם בנפל, משום דגוזז מן המתה חייב, דלפ"ז החותך נתח בשר מבהמה שחוטה נמי יתחייב משום גוזז, אתמהה. אך כ"ז (ר"ל שיתיישב עפ"י הסברא דלא שייך החיוב דגוזז במחתך עצם הגוף) אינו מספיק אלא לקושייתם מראב"א, אבל הקושיא השניה מדף ק"ו במקומה עומדת, עכ"ל הדבר אברהם.

הנה אף שכתב דגוזז וקוצר הוא רק בגוזז וקוצר דברים "שהם צומחים מאותו גוף ועומדים ליקצץ, אבל [ה]תולש חתיכה וחלק מאיזה גוף ומקטינו, דבר שאינו עומד ליקצץ כלל, לא שייך ביה גוזז וקוצר, שאינו גוזז מעל הגוף אלא תולש את עיקר הגוף", מש"כ בתוך הדברים דגוזז וקוצר הוא כשעומדים ליקצץ, משא"כ בדבר שאינו עומד ליקצץ כלל, לכאורה כוונתו, שאין העיקר תלוי בזה. והראיה דהרי מיד אח"כ כתב "והגע בעצמך המפשיט עור בהמה שיש לה גיזה או חותך ממנה נתך במותה, היתכן שיקרא גוזז", ואף דודאי שבשר הבהמה לאחר שחיטה עומדת לחתוך לחתיכות, מ"מ כתב שאין בזה משום גוזז

וכי תעלה על דעתך, דהנה על מלאכת גזיזה חייב אף במתה וגם על התלישה כמו שהבאנו [למעלה אות ה'] בשם הטורי זהב (ס"ו ס' של"ד), ומכל שכן בעוף דחייב תמיד על התלישה כמו שביארנו למעלה [אות ד'], א"כ החותך מן העוף הנשחט ואפשר אף לאחר ביטול יהיה חייב משום גוזז, והיאך אכלינן בישראל בשבת, ואפילו מן העוף שלא נתבשל אינם נזהרים לחתוך לאיזה צורך. על כרחך בדבר דאינו דרך גזיזה לא שייך כלל גזיזה, והוא הדין בחיים שחותך חתיכת בשר או אבר, אין סברא כלל לחייב משום חותך או עוקר דבר מגידולו, עכ"ל המנחת חינוך.

וראיתי במי טל (גוזז סימן כ"ג אות ח' ואות ט') שהקשה דלפ"ד המנחת חינוך דגוזז יש בכל דבר שדרכו לחתוך, א"כ בחותך בשר הבהמה לחתיכות יתחייב משום גוזז דהרי דרכו לחתכו לחתיכות. ועוד הקשה דלמה במפשיט העור אינו חייב משום גוזז, הרי העור עומד ליפשט לאחר מיתה.

אולם לכאורה המנחת חינוך לא כתב דתלוי רק באם דרכו לגזזו ולחתכו, אלא כתב וז"ל, "ונ"ל דמלאכה זו דגוזז הוא דוקא בענינים שדרך לגזזו או לתלוש מגופו או מבהמה כמו שחשבים הרמב"ם, צמר, שער, צפרנים, כנף או ציצין, דכל הדברים עושין חליפין והדרך לגזזו היינו ליטול אותם מהגוף", עכ"ל. הרי שכתב דבציצין זה שדרכו ליטול אותם צ"ל ג"כ שיעשו חליפין, דהיינו כגון בשער וצפרנים וכנף וציצין, כשיתלוש אותם, לאח"ז יחזור ויגדלו באותו מקום, משא"כ בחותך בשר הבהמה לחתיכות, לא יחזור ויגדל עוד.

אלא שאח"כ הוסיף דיבלת, אף שהדרך ליטול אותה, מ"מ אינו מוכרח שיחזור ויגדל עוד, ואעפ"כ הנוטלו חייב משום גוזז, ע"ז כתב המנחת חינוך דכיון שהוא מותרות,

בר קיימא הוא דיש מצוה למולו, שפיר קא מהיל, ואי נפל הוא, דאין מצוה למולו, א"כ אין כאן מצוה שיפעל שהערה יחשב כמותרות, והוי רק כמחתך בבשר בעלמא. אלא לכאורה משמע מזה דר"ל דעכ"פ למעשה ערלתו עומדת ליקצץ מספיקא, לכן נחשב כמותרות. א"כ לפי"ז יקשה למה פשיטא ליה דהמחתך חתיכות לאחר שחיטה אין בה משום גוזז, כיון שמחתך עצם הגוף, והרי הבהמה עומדת לחתוך לאחר שחיטה, וצ"ב.

והאבני נזר הוסיף, דר"ש דס"ל דמקלקל בחבורה חייב, לא ס"ל שהציווי לחתוך הערה יפעל שהערה יחשב כמותרות, וכיון שחותך עצם הגוף אין בה משום גוזז. אבל הרמב"ם דס"ל דמקלקל בחבורה פטור, שפיר יכול לסבור כהשיטת"ק דבמילה בשבת יש בה משום גוזז, דמכח המצוה נחשבה הערה כמותרות.

ה' ועוד י"ל דלהכי אין חיוב גוזז במפשיט העור ובממחק העור עפמ"ש"כ המנחת חינוך (מצוה ל"ב מוסף השבת אות י"ב אות ח' ד"ה ונראה לי) וז"ל, ונראה לי דמלאכה זו דגוזז, היא דוקא בענינים שדרך לגזזו או לתלוש מגופו או מבהמה, כמו שחשבים הרמב"ם, צמר, שיער, צפרנים, כנף או ציצין, דכל הדברים עושין חליפין והדרך לגזזו, היינו ליטול אותם מהגוף, וכן יבלת דהיא מותרות והדרך ליטול אותה.

אבל אין סברא דאם חותך חתיכת בשר מעל גופו או איזה אבר, וכן מבהמה, בכלי, שיתחייב משום גוזז, כי ודאי אין דרך גזיזה בכך, וכן נמי אינו חייב להרמב"ם משום עוקר דבר מגידולו, כי אין דרכו בכך, כמבואר כמה פעמים בשבת [ע"ג וע"ד ע"ב] אין דרך תלישה וכו' אין דרך טווי ואין דרך גיזה, בזה לא שייך מלאכה כלל.

משום גוֹזוּ עיין בדבריו שם, כיון דדרך לחתוך הערלה הוי ליה גוֹזוּ, אבל חתיכת בשר אחר או אבר לא שייך עוקר ולא גוֹזוּ, כן נראה לי ברור.

ולכאורה תלישת הערלה הוי ליה אינה צריכה לגופה כי אינו צריך להערלה, ואפשר דקאי אליבא דר' יהודה, או כסברת הריב"ש, ואין כאן מקומו<sup>1</sup>.

[ו] והתהלך (סימן ש"מ סק"ב) גדר הגדר של גוֹזוּ במש"כ דלכאורה נראה דגוֹזוּ ל"ש אלא בדבר שאין הגוף מרגיש בכאבו, דומיא דגוֹזוּ שער וצפורן וציצין בסימן שכ"ח סל"ז, וכן יבלת היינו בכה"ג, אבל דבר שהגוף מרגיש בו לא מיקרי גוֹזוּ. דאל"כ כיון דגוֹזוּ מן המת חייב, וא"כ איך מחתכין את הנבילה, [אע"כ כיון דכשחותך מחיים מגוף הבהמה מרגיש הגוף בכאבו ואין בה משום גוֹזוּ, ה"נ לאחר מיתה, אע"ג דלאחר מיתה אינו מרגיש בכאבו. ולפי"ז ג"כ א"ש למה אין חיוב גוֹזוּ במפשיט העור לאחר שחיטה]. ועוד איך למדנו ממילה דמקלקל בחבורה חייב, אימא לגוֹזוּ הוא דאתי ומקלקל בגוֹזוּ חייב, כעת מצאתי להמה"מ פ"ט ה"ח שהרגיש בזה. ולפי"ז פתיחת המורסא הוא דבר שהגוף מרגיש בכאבו ול"ש כלל הק דינא דגוֹזוּ, עכ"ל. וע"ע מש"כ בתהלך סימן שכ"ח (סקמ"ח).

לכן יש בזה משום גוֹזוּ. ואולי ר"ל בזה סברת האבני נזר והדבר אברהם הנ"ל, דכיון שאינו חלק מעצם הגוף הראשי, אף שיש בו דם, וגם יכול להיות יבלת שיש בו עצם כמבואר בבכורות (מ' ע"ב) [הובא באגל"ט גוֹזוּ סק"ב אות ה'], מ"מ הוא רק כמותרת, ולא נחשב לעצם עיקר חלק הגוף הראשי.

לפ"ד המנחת חינוך היה י"ל דבמילה בשבת אין בה משום גוֹזוּ, אף שהדרך הוא לחתוך הערלה, מ"מ אינו עושה חליפין. אלא לסברת האבני נזר והדבר אברהם הנ"ל דמכח המצוה של מילה נחשבה הערלה כמותרת, יש במילה בשבת משום גוֹזוּ, וכצד זו ס"ל להמנחת חינוך, בצירוף הסברא שהדרך הוא לחתוך הערלה, (דלכאורה כן צריך לפרש במש"כ כיון דדרך לחתוך הערלה הוי ליה גוֹזוּ, ועדיין צ"ב).

וז"ל המנחת חינוך שם, וראיתי בשיטה מקובצת כתובות ה' ע"ב, סוגיא דמיפקד פקיד, ד"ה דם, כתב שם, דהתורה התירה מילה בשבת, דהיה חייב משום תולש כדאמרינן בשבת (צ"ד ע"ב) צפורן אם נטלו בכלי וכו'. וכוונתו משום גוֹזוּ דהביא מצפורן, ולא מחמת עוקר, דרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ם וסוברים דלא שייך עוקר בדבר שאינו גידולי קרקע כמו שהבאנו לעיל (מלאכת קוצר אות ב'), רק כוונתו

ח. והמנחת חינוך מסיים שם וז"ל, ועיין מגן אברהם סי' תקכ"ו (סקי"א) מביא בשם תרומת הדשן (סימן פ"ב) דגזית שיער במת אינה מלאכה כלל, והים של שלמה (ביצה פ"א ה"א) תמה הא גוֹזוּ חייב מן המת ג"כ, עיין רמב"ם כאן ה"ז. ותיירץ המגן אברהם דכוונת התרומת הדשן דאינה מלאכה דהוי ליה אינה צריכה לגופה [דלא כהריב"ש], והרמב"ם מיייר בצריך לשיער. ובחנם כתב כן, דהרמב"ם פ"א ה"ז פסק כר' יהודה דמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, א"כ בכל ענין חייב.

ולבסוף כתב (המג"א) כדאמרינן בשבת (קל"ו ע"א) גבי ספק דאי בן שמונה מחתך בשר וכו', היינו ג"כ דאינו חייב משום גוֹזוּ כיון דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועיין במחצית השקל הרגיש בזה, ומה שפירש יעו"ש. עכ"פ גבי ערלה חייב משום גוֹזוּ ג"כ, ולהרמב"ם משום עוקר דבר מגידולו ג"כ.

ואפשר אם נאמר דמילה דחזיה היא בשבת עיין באחרונים (עיין שאגת אריה סימן נ"ט), אם יכול למול ביד ולא בכלי [עיין תוס' רי"ד ע"ז כ"ו (מהד"ג) דהמילה בכל טצדקי שנחתכה ערלתו היא כשרה, ואפילו ע"י חבורה בעלמא וכו'. וכן כתב בקרית ספר (הל' מילה פ"ב), דלא קפיד קרא אכלא אלא אמילה שהיא כריתת ערלה. וכ"ה בערוך השלחן (יו"ד סי' רס"ד סט"ו) יעו"ש], ימול ביד, ולא ידחה שני אבות, גוֹזוּ, וקוצר היינו עוקר וכו', ואין כאן מקומו, עכ"ל המנחת חינוך.

- יב -

להלכה למעשה פליגי השו"ע והמ"ב אי יש חיוב תולש משום גוזז בבהמה לאחר מיתה. להלכה למעשה פליגי בזה השו"ע הרב והמ"ב, דהשו"ע (סימן ש"מ ריש ס"א) כתב, הגוזז בין מן החי בין מן המת<sup>ט</sup> בין מן בהמה וחיה ואפילו מן העור המופשט חייב וכו', אבל התולש צמר מן הבהמה או מהעור פטור שאין דרך גזיזה בכך.

הרי מבואר מדבריו דהגוזז בכלי חייב משום גוזז, בגוזז בין מן החי ובין מן המת, אבל התולש בידו מן הבהמה (היינו מחיים) פטור, ואפילו בתולש מן העור המופשט (היינו לאחר מיתה) ג"כ פטור, שאין דרך גזיזה בכך.

אבל המ"ב (סימן ש"מ סק"ד) כתב דדוקא הגוזז בין מן החי ובין מן המת חייב, אבל התולש צמר מן החי פטור דאין דרך לתולש משום דכאיב לה, אלא לגוזז, אבל התולש ביד מן המתה דרך לתולש כמו לגוזז וחייב, וכמו שהבאנו לעיל (אות ח') מה שכתב בביאור הלכה שם (ד"ה וחייב), עיי"ש.

ולהשו"ע דאין חיוב תולש משום גוזז בבהמה גם לאחר מיתה, מ"מ בודאי מודה דעכ"פ מדרבנן אסור וכמ"ש השו"ע להדיא (סימן ש"מ ס"א) דהתולש צמר בידו מן הבהמה או מהעור פטור וכו', וכן הנוטל

- יג -

### סתירת הרמב"ם בהא דתולש מחיים אי הוי כגוזז.

השער המלך על הרמב"ם (פ"ג מיו"ט ה"ג) הקשה סתירת הרמב"ם בהא דתולש מחיים אי תולש הוי כגוזז, וז"ל, דבפרק א' מהלכות מעילה (ה"ז) ובפ"ג מיו"ט (ה"ג)

ט. הפשוט פשוט קודם כשיטת הסמ"ע (ח"מ סימן ע"ב סק"ז) בשיטת הטור, אולם הסמ"ע כתב שם דדרך המחבר הוא ליכתוב הפשוט לבסוף, בדרך זו ואי"צ לומר זו, אולם מצינו שגם המחבר כתב הפשוט קודם, עיין בזה בפרמ"ג בכמה מקומות (סימן ש"ח מש"ז סק"ח, סימן ש"ט א"א סק"ב, מש"ז ריש סימן שי"ג, איגרת א' של הפרמ"ג אות י"ט נדפס סוף השו"ע אר"ח ח"א), כללים בשו"ע קילורין לעינים מהפרמ"ג אות י"ז (נדפס ג"כ סוף השו"ע אר"ח ח"א).

הלכה כיחידאה. ואע"ג דבתלמודא דידן (חולין קל"ז ע"א) מדמי תולש צמר לקיטוף מלילות, אינו מוכרח ואפשר לחלק ביניהם. לכאורה לפי"ז יתיישב נמי קושיה השעה"מ, די"ל דלהכי פסק הרמב"ם בהלכות יו"ט [ובהלכות שבת] כר"י, משום דבבכורות (כד:) פסק רב כר"י, משא"כ בהלכות בכורים דלא אשכחן דסבר כוותיה, הדרין לכללין דאין הלכה כיחידאה.

[עוד ישובים על קושיה הר"ן, עיין מש"כ בלחם שמים פאה פ"ד ה"י, פאת השולחן סימן ה' סק"ז (דף כ"ח ע"ב), לב אריה חולין קל"ז ע"א ד"ה ותניא אידך, [הצינונים מרמב"ם (פרנקל) פ"ב ממתנות עניים ה"ו].

ועל סתירת הרמב"ם מפ"י מבכורים ה"ו לפ"א ממעילה ה"ז שהוא קושיה השעה"מ, עיין מה שישב במראה הפנים על הירושלמי פאה פ"א ה"ד (דף ז' ע"ב) ד"ה קוטף, ובמהרי"ט אלגאזי בכורות פ"ג הנ"ל אות מ"א ד"ה והנה הר"מ, לב אריה חולין הנ"ל, יד דוד בכורות כד:, שי למורא בכורות שם ד"ה ואב"א רב, אמתחת בנימין בכורות שם, שו"ת שאגת אריה החדשות דיני חדש סימן י' ד"ה ולענין, שו"ת דברי מלכאל ח"א סימן ל"ח אות ו', תקנת עזרא מעילה פ"א ה"א, ושם פ"ו ה"ב ד"ה והנה מבואר, תורת זרעים פאה פ"ג מ"ד ד"ה הרי"ט אלגאזי, חזו"א בכורות סימן כ' סק"ו, וע"ע אהל יוסף (מבעל שלחן גבוה) לקוטים אות ל"ח, ובימי שלמה על הרמב"ם ממעילה, [הצינונים מרמב"ם (פרנקל) בהלכות ביכורים ומעילה], ולא הארכנו בזה דאין כאן מקומו].

דס"ל דתולש היינו גוזז, וכבריייתא דפרק ראשית הגז (חולין קל"ז ע"א) דמוקמינן לה התם כרבנן דר"י. וכן ראיתי להרב בני יעקב בהגהותיו על רבינו (דף רל"ב עמוד ג' ורל"ג עמוד ג') שנתקשה בזה והניח הדבר בצ"ע, עכ"ל.

הרש"ש הקשה על קושיה השעה"מ, דאישתמיטתיה דברי הר"ן בחולין (קל"ז ע"א) שהקשה הסתירה בדברי הרמב"ם. הנה באמת קושיה השעה"מ אינו ממש אותו קושיא שהקשה הר"ן, דהר"ן הקשה על הרמב"ם ממש"כ בפ"ד ממתנות עניים ה"ב כר"י לענין לקט, דהתולש פטור מן הלקט, ולענין ראשית הגז פסק בפ"י מביכורים ה"ז דהתולש צמר רחלים בידו ולא גזו חייב בראשית הגז, והיינו כרבנן דר"י. אבל השעה"מ הקשה מפ"א ממעילה ה"ז [וע"ע שם הי"א] ופ"ג מיו"ט ה"ג דפסק כר"י דתולש לאו היינו גוזז, ודלא כמ"ש בפ"י מביכורים ה"ז. אולם הוא כעין קושיה הר"ן. כקושיה הר"ן הקשה נמי המהר"י קורקוס בהלכות מתנות עניים שם, ובהלכות ביכורים הביאו בשם הר"ן, ועי"ש מה שתיירץ. והכ"מ (פ"ב ממתנות עניים ה"ד) ישוב קושיה הר"ן, דהרמב"ם במתנות עניים פסק כר"י משום דבירושלמי ובתוספתא סבר בהו כוותיה, אבל בראשית הגז דלא אשכחן דסבר כוותיה, הדרין לכללין דאין

- יד -

א] אי הגוזז מן המת בשבת חייב, קשה מהרמב"ם ביכורים פ"י ה"ו. ב] עוד קשה למה חייב בגוזז מן המת, והרי לאו אורחיה בהכי. ג] קושיא זו קשה ג"כ על חיוב התוספתא בגוזז מן העוף, דיפטור מה"ט דלאו אורחיה בהכי. ד] עוד קשה על הירושלמי דמנלן שיש חיוב תולש בבהמה לאחר מיתה.

מיבעיא לן (בבכורות כד:) אי שרי ביי"ט או לא, אלא תלישת צמר של בהמה שאינו עומד ליתלש לאחר שחיטה, הילכך כיון דמותר לשחוט בלא תלישה, אי תליש הו"ל

כבר הבאנו לעיל שיטת הרמב"ן בהלכות בכורות, והובא ג"כ ברא"ש (בכורות פ"ג אות ה') דס"ל להרמב"ן דמותר לתלוש נוצה של עוף לצורך שחיטה ביי"ט, דעד כאן לא

אלא בתלישה, והכא גז כתיב, עכ"ל. [דברי הקרית ספר הבאנו לעיל (סוף אות ח') בשם שו"ת זרע אברהם, ועיי"ש מש"כ].

ויש לדקדק, דאם כן איך כתב הרמב"ם דהגוזז את המתה חייב משום גוזז, הא אין דרכה אלא בתלישה, והו"ל גוזז כלאחר יד, ומידי דהוי אתולש צמר בהמה, דפטור מהאי טעמא משום דלאו אורחיה בתלישה, ודוקא בתולש את העוף הוא דחייב, משום אורחיה בכך (בכורות כ"ה ע"א). אשר על כן נראה דטעמא משום דלא מיקרי צאן, כן נ"ל, עכ"ד השער המלך.

וביד איתן הובא בספר הליקוטם ברמב"ם (פרנקל) בהלכות ביכורים שם כתוב ג"כ כמ"ש בשעה"מ, דעל מש"כ הכ"מ דהגוזז מן המתה לאו גז מיקרי, כתוב ביד איתן וז"ל, וק"ל ממש"כ רבינו פ"ט מהלכות שבת (ה"ז), וצ"ל שהעיקר משום דלא מיקרי צאן, עכ"ל.

[א] הנה על התירוץ של הכ"מ דמתה לא מיקרי צאן, קשה כמו שהקשה הרש"ש (הובא בספר הליקוטם ברמב"ם (פרנקל) בהלכות ביכורים שם), וכן הקשה האג"ט (גוזז סק"ב אות ט') על הכ"מ, דבגמ' (יומא מ"ט ע"ב) איתא דר' חנינא ור' אמי ממעטין מ"בפר", דלא קאי על דמו של פר, דדמו של פר לא איקרי פר, ופליגי על ריש לקיש ורבי יצחק נפחא דמפרשין "בפר" ואפילו בדמו של פר. ושם (ריש נ' ע"א) איתא, איתיביה רב יצחק נפחא לרב אמי, דהרי כתיב (ויקרא ד') והוציא את כל הפר, ופירש"י אלמא לאחר שחיטה, פר קרי ליה. ומסיק רב פפא בעור ובשר ופרש, כו"ע לא פליגי דמיקרי פר, כי פליגי בדם וכו' עיי"ש. א"כ לפי"ז במתה שיש לה העור ובשר, כמו דאיקרי פר, ה"נ יקרא צאן.

והרש"ש מוסיף דהרמב"ם (פ"ה מעבודת יוהכ"פ ה"ג) פסק להדיא דאפי' דמו איקרי

מלאכה שלא לצורך אוכל נפש, אבל בעוף אע"ג דהיינו אורחיה ומתכוין לתלוש שרי, דהא אי לא תליש ליה מחיים סופו עומד לתלוש לאחר שחיטה, ואיכא חיובא בגוזז לאחר מיתה, דתניא בתוספתא דשבת [ריש פ"ט] הגוזז מן הבהמה מן החיה אפילו מן השלח חייב וכו', ועוד דקי"ל כר"ש [שבת ק"ה ע"ב] דמלאכה שא"צ לגופה פטור עליה, הילכך אפילו לכתחילה שרי משום שמחת י"ט וכו'.

והרא"ש ז"ל חלק עליו, וכתב וז"ל, ומ"ש דמותר לגוזז לצורך אוכל נפש מחיים כמו לאחר שחיטה, לא נהירא לי, דודאי לאחר שחיטה כיון דכבר הותרה לאכול ואי אפשר לאוכלה בלא תלישה, מותר לתולשה, אבל בעוד שלא נשחטה, כל מאי דעביד, מכשירי אוכל נפש דאפשר למיעבד מאתמול הוא ואסור, מידי דהוי שאסור להביא בהמה מחוץ לתחום כדי לשוחטה וכו', ומידי דהוי שאם אין לו עפר מוכן לא יחפור בדקר ויכסה, וימנע מלשחוט, ומ"ש משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה, כתבתי לעיל בשם ר"י וכו', יעו"ש. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מיו"ט ה"ג) והמחבר (או"ח סימן תצ"ח ס"ב) כנ"ל. הנה בשער המלך על הרמב"ם בהלכות יו"ט (פ"ג ה"ג) הנ"ל כתוב, דמה שכתב הרמב"ם דלאחר מיתה נמי חייב משום גוזז, כן כתב ג"כ הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת דין ז'. אלא דמהרמב"ם בהלכות שבת קשה על מש"כ הכ"מ (פ"י מהלכות ביכורים דין ה"ז) על מש"כ הרמב"ם שם אבל הגוזז את המתה פטור, וכתב הכ"מ וז"ל, תוספתא ריש פרק ראשית הגז (חולין פרק י'), וטעמא משום דלאו גז מקרי ולא צאן מיקרי, עכ"ל. וכן כתב הרב בעל קרית ספר להמב"ט (בפרק י' מכלאים מצוה צ"א) וז"ל, אבל הגוזז את המתה פטור, דמתה לא הויא בכלל צאן, ואפשר נמי דמתה לאו דרכה בגיזה

ד] וגם על הירושלמי שהבאנו לעיל דמבואר מפשטות דבריהם וכמו שפירשו רוב הפוסקים [חוץ לשיטת הרמב"ן והמהרי"ט אלגאזי], דהתולש מבהמה מתה חייב משום גזוז משום דאורחיה בהכי, ג"כ יש להקשות מנליה הא, וכמו שהקשה האגל"ט (גזוז סק"ב אות ג'), דהרי במשכן ודאי היו גזוזין הצמר מהכבשים בעודן בחיים, משום שהצמר שנגזז מן החי משובח יותר מכשנגזז מן המתה או מן השחוטה כידוע, א"כ כיון שתלישת וגזיזת מתה לא היה במשכן, א"כ מנלן שהוא מלאכה.

וא"ת דסבירא להו שמשכרא אין לחלק בין גזוז מן החי לגזוז מן המתה. קשה לומר כן, דהרי בגזוז מן החי הרי הוא עוקר דבר מגידולו, והרי כל מלאכת קוצר הוא משום שעוקר דבר מגידולו, א"כ רואים דעוקר דבר מגידולו מילתא הוא, א"כ איך נלמד דהתולש מן המתה חייב משום דתולש מן החי חייב.

אלא לכאורה יש ליישב קושיא ב' וג' וד' עפ"מ ש"כ האגל"ט (גזוז סק"א) דהרמב"ם (פ"ז משבת ה"ד) כתב דהקוצר קטניות חייב, אף דבחולין (קל"ז ע"א) מבואר דאורחיהו דקטניות בתלישה ועקירה (ביד בלי כלי), אעפ"כ מחייב הרמב"ם בקוצר בכלי, עכצ"ל דכיון דעיקר האב מלאכה הוא קצירה, לכן אף אם קצר דברים דלאו אורחיהו לקצור חייב.

פר. א"כ לפי מש"כ האחרונים הנ"ל דהעיקר הוא התירוץ דמתה לא איקרי צאן, וע"ז קשה מיומא (נ.), א"כ הדרא קושיא לדוכתיה, למה פסק הרמב"ם דהגזוז מן המתה פטור מראשית הגז. קושיא זו יתיישב לקמן (אות י"ז) בעזהש"י.

ב] ואף אם נניח דהא דכתב הרמב"ם דהגזוז מן המתה פטור מראשית הגז הוא משום דלא מקרי צאן, כיון דהרמב"ם כתב דהגזוז מן המתה בשבת חייב משום גזוז. מ"מ עדיין פלוגא למה באמת הגזוז מן המתה בשבת יתחייב משום גזוז, הרי במציאות לאו אורחיה הוא לגזוז בהמה מתה, והרי התולש מן בהמה חי אינו חייב משום גזוז כהתולש מעוף חי, משום דלאו אורחיה לתלוש מבהמה חי, א"כ ה"נ יפטור בגזוז מבהמה מתה, והשעה"מ הזכיר קושיא זו, אלא שלדבריו צ"ל דבאמת אורחיה הוא לגזוז בהמה מתה.

ואף שבודאי ל"ק על הרמב"ם, דהרי המקור להרמב"ם הוא מהתוספתא (פ"ז דשבת ה"א) וכמ"ש המ"מ שם, דאיתא שם הגזוז בין מן החי בין מן הבהמה בין מן העופות אפילו מן השלח (העור) מלא הסיט כפול (כשיעור כזה) חייב, מ"מ צ"ב מהו הטעם של התוספתא.

ג] קושיא זו קשה ג"כ על חיוב התוספתא בגזוז מן העוף, דיפטור כיון דאין הדרך לגזוז העוף אלא לתלוש נוצתה.

י. באגל"ט החדשים כתבו המדפיסים בהערה (אות ג') לעיין בשבת (עד:) דאיתא שם דשטוף בעזים וטור בעזים, אלמא טוריה ע"ג בהמה שמה טוריה, עכ"ד. הנה אין מזה ראי' שכל הצמר הנגזז היה מן החי, דהרי כ"ז שהיה טוריה ע"ג הבהמה היה רק בשער העזים שמה עשו היריעות העליונות, אבל הצמר שגזזו לצורך היריעות התחתונות וצבעו אותן בהגזונים של תכלת וארגמן ותולעת שני, צמר אלו לא היו טויין ע"ג הבהמה כמבואר בשבת (ריש טז.) והובא לעיל בהערה (אות ד'), דרך ביריעות העליונות נאמר שנעשו בחכמה יתירה, דלהכי כתיב בהו אשר נשא לבן אותנה בחכמה, אבל ביריעות התחתונות נאמר רק בידיה טור, ואדרכה הבאנו שם דהאגל"ט עצמו ס"ל דחלק מהשער העזים טורי אותם שלא ע"ג העזים. אלא כוונת האגל"ט הוא מסבירא וכמבואר מדבריו, דכשנגזז מן החי הצמר משובח, ומסתמא כשהביאו לצורך המשכן, הביאו צמר משובח וכ"ש דכ"ה הדרך.

קצירה, כיון דיש אופן שיכול לחייבו משום קוצר כשקוצר ממש. אע"כ הא דחייב הגמ' בתולש ועוקר קטניות משום קוצר, ע"כ דאורחיהו של קטניות הוא רק בתלישה ועקירה ולא בקצירה. ואעפ"כ כתב הרמב"ם דהקוצר קטניות חייב משום קוצר, אף דנתבאר דאין הדרך לקצור קטניות כלל, אע"כ צ"ל דהואיל דקצירה הוא עיקר האב מלאכה להכי חייב.

ה"נ בגוזה עוף, אף דאורחיהו בתלישה ולא בגזיזה, מ"מ יתחייב משום גוזה (קושיא ג'), כיון דגוזה הוא עיקר האב מלאכה, וכחחיוב של קוצר קטניות, עכ"ד האגל"ט.

לפי"ז לכאורה היה י"ל דה"נ בגוזה מן המת, אף דלאו אורחיה בגזיזה כ"א בתלישה, מ"מ חייב משום גוזה (קושיא ב'), משום דהוא עיקר האב מלאכה, ודומה ממש לגוזה מן העוף דחייב, אף דלאו אורחיה בהכי. וג"כ מיושב קושיא ג'.

דאין לומר דהא דכתב הגמ' דאורחיהו בתלישה ועקירה, היינו דאורחיהו נמי בתלישה ועקירה, ולהכי יתחייב בתולש ועוקר קטניות, אבל בודאי דאורחיהו נמי בקצירה. אין לומר כן, דא"כ למה הוצרך רש"י בבכורות (כ"ה ע"א ד"ה שאני כנף) לפרש דמש"כ הגמ' שם שאני כנף דהיינו אורחיה, דדרך נוצות עוף בתלישה ולא בגזיזה, עכ"ל. ולמה ליה להוסיף "ולא בגזיזה", דלכאורה הוי סגי לומר דאורחיהו בתלישה, אע"כ דאי אורחיהו נמי בגזיזה, לא היינו אומרים דבתלישה יחול עליו שם של גזיזה, וע"כ הטעם בזה הוא, משום דאם עושין בדבר זה כעיקר האב מלאכה דהיינו גוזה, אף דאורחיהו נמי בתלישה, מ"מ לא יתחייב בזה משום גוזה, דגוזה הוא כפירושו גוזה בכלי, כיון דיש אופן לחייבו בגוזה בכלי שהוא עיקר האב מלאכה.

א"כ ה"נ בתולש קטניות, אם איתא דאורחיהו נמי בקצירה, לא היינו אומרים דיחול שם קוצר בתלישה, דתלישה אינו

#### - טו -

**ב' ביאורים בחיוב התוספתא בגוזה מן המת, אבל לגמ' דילן באמת פטור.**

הסיט כפול, חייב, עכ"ל. ולכאורה צ"ב דא"כ למה השמיט הרמב"ם הא דגוזה העופות שהובא בתוספתא.

ועוד צ"ב דלמה באמת פטור הגוזה מן העופות, הרי הרמב"ם כתב (פ"ז משבת ה"ד) דהקוצר קטניות חייב משום קוצר אף דלאו אורחיה בקצירה כ"א בתלישה ועקירה, וע"כ הביאור הוא כנ"ל משום דקוצר הוא עיקר האב מלאכה, א"כ מאי שנא דיפטור הגוזה מן העופות.

ועוד צ"ב כנ"ל דלפי הנתבאר לעיל דשיטת הרמב"ם הוא דהגוזה מן העופות פטור, וכ"כ המנחת חינוך להדיא (מצוה ל"ב מוסף השבת אות י"ב אות ב') בדעת הרמב"ם

אולם אף דנתבאר דשיטת הרמב"ם הוא דיתחייב בעשה עיקר האב מלאכה אף דלאו אורחיה בהכי, וכמבואר מהרמב"ם (פ"ז משבת ה"ד) מהא דקוצר קטניות דחייב משום קוצר אף דאורחיה רק בתלישה וכנ"ל, מ"מ הרמב"ם (פ"ט משבת ה"ז) כשהביא החיוב של גוזה השמיט הדין דגוזה העופות, וז"ל הרמב"ם, הגוזה צמר או שיער, בין מן הבהמה בין מן החיה, בין מן החי בין מן המת, אפילו מן השלח (העור) שלהן, חייב, עכ"ל.

והמ"מ כשהביא המקור לזה כתב וז"ל, תוספתא (ריש פרק ט' דשבת) הגוזה מן החיה מן הבהמה מן העופות, אפילו מן השלח, מלא



במשכן], וא"כ ע"כ לא ס"ל שבמשכן הי' גוזזין לצורך העורות, דא"כ היה גזיזת הצפרנים לצורך האדם נקרא צריכה לגופה, והדר קושיא לדוכתי' מנלן לחייב במתה.

ע"ז כתב האגל"ט עפ"י מש"כ (גוזז סק"ב אות ב') דלשון הירושלמי הוא דכל שמבדילו מחיותו חייב משום קוצר, א"כ מבואר מהירושלמי דס"ל דענין מלאכת קוצר הוא שמבדילו מחיותו, דגם הצומח, חיותו מן הקרקע, וכחא דתנן סוף ב"מ (ק"ח ע"ב) רואין מהיכן ירק זה חי. א"כ י"ל דהגוזז שערו מן האדם או מן הבהמה אינו חייב משום קוצר, דגם כשגוזז השער לא חתך חיותו מן הבהמה, דאותו שער שכבר גדל, אינו גדל עוד, אלא יכול ליגדל עוד חלק שער, ואותו שער שיגדל להבא לא קצר, אלא קצר השער שכבר גדל, ואותו שער שכבר גדל לא יגדל עוד, שהרי כבר גדל, והשער כדקאי קאי אלא מתחת רבי, וכ"ז שמוסיף השער ליגדל עוד, הוא רק שבא ומוסיף עוד חלק שער חדש מהגוף של האדם והבהמה תחת אותו השער שכבר גדל, אבל שערו אליו שגוזז אינם יונקים עוד מהבעל חי אף אם לא היה גוזז, ולכן הגוזז שערו אין לחייבו משום גוזז.

עפ"י כתב האגל"ט (גוזז סק"ב אות ד') דלפי הנתבאר לדעת הירושלמי דמלאכת קוצר הוא כשמבדילו מחיותו, אבל מלאכת גוזז אינו משום שמבדילו מחיותו, א"כ שפיר יש לומר דאין חילוק בגוזז בין חיה למתה, דהרי אף בחיה אינו מבדילו מחיותו כלל, ומה שמבדילו "מגידולו", כל שאינו מבדילו "מחיותו" לאו מילתא הוא כלל, וחייב קוצר הוא משום שמבדילו מחיותו דוקא, א"כ לפי"ז שפיר דהירושלמי מחייב בתולש מן המתה משום גוזז. [אלא דעדיין צ"ב (קושיא ב') לדעת התוס' (דלהריב"ש א"ש משום דכן היה במשכן כנ"ל) למה הגוזז את המתה אינו פטור

שהשמיט החיוב דגוזז מן העופות, א"כ ע"כ אי אפשר לומר דהא דחייב בגוזז מן המתה הוא משום דגוזז הוא עיקר המלאכה, דא"כ גם הגוזז מן העוף יתחייב משום דגוזז הוא עיקר האב מלאכה, א"כ שוב קשה למה חייב בגוזז מן המתה.

והיינו מאי שנא קוצר קטניות דהוא בחד ענינא עם גוזז מן המתה, ומאי שנא גוזז מן העופות דחלוק.

אלא על מה שהקשינו (קושיא ג') על הירושלמי דחייב בתולש מן המתה דאורחיה בתלישה, אף דלכאורה יש להקשות דהרי במשכן לא היה גזיזה כ"א מחיים שהצמר הנגוז מן החי משובת יותר, וכיון דיש לחלק בין מחיים ללאחר מיתה, די"ל דרק בגוזז מחיים יתחייב דהרי הוא עוקר דבר מגידולו, משא"כ בתולש מן המתה שאינו עוקר דבר מגידולו, דהרי כבר מת ושוב אינו גדל כלום, א"כ מנ"ל לחייב בתולש מן המתה. וגם (קושיא ב') למה חייב בגוזז מן המתה והרי לאו אורחיה בהכי.

על זה י"ל כמ"ש האגל"ט (גוזז סק"ב אות ג') דלדעת הריב"ש (סימן שצ"ד) בהא דהנוטל שערו וצפרניו חייב, דאפי' לר' שמעון דפוטרי מלאכה שאינה צריכה לגופה, מ"מ גזיזה לצורך דבר שנגזז ממנו, חשוב צריך לגופה, שבמשכן נמי היו גוזזין השער מעורות אילים מאדמים, לצורך העורות שהיו צריכין להם במשכן. ופשוט שגזיזה זו היה יכול להיות גם לאחר שחיטת האילים, ואפשר גם לאחר הפשטן, ועל כן גם הגוזז מן השלח חייב, דכן היתה הגזיזה במשכן.

אך זה אינו לשיטת התוס' (שבת צ"ד ע"ב ד"ה אבל בכלי) הובא שיטתם במג"א (ריש סק"מ), בנוטל צפרניו, דאינו חייב אלא לר' יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, [וענין מלאכה שא"צ לגופה כתבו שם התוס' בעמוד א' שאינו צריך כעין שהי' צריכין לה

הרי מפורש מהרמב"ן דאפי' בגוזה ואי"צ להשער והגזיה, הוי מלאכה הצריכה לגופה, וי"ל דטעמו משום דס"ל כהריב"ש. [אח"כ ראיתי שכ"ה בשו"ת דבר אברהם (ח"א סימן כ"ד אות ו' ד"ה אח"י מצאתי להרמב"ן), ומקשה שם על המג"א (ריש סימן ש"מ) שלא הזכיר דגם הרמב"ן ס"ל כהריב"ש. וכ"ה בתהל"ד (סימן שכ"ח סק"ג ד"ה וכתב) דבהרמב"ן מבואר כהריב"ש, ומקשה שם ג"כ על הס"ט שיובא לקמן בעזהשי"ת (הערה י"א) שכתב על הריב"ש שהוא יחיד בדבר]. ולכן ס"ל להרמב"ן דהגוזה מן המתה חייב, משום דגם במשכן היו גוזהין השער מעורות אילים מאדמים, לצורך העורות ולא לצורך השער.

אבל התוס' לשיטתם (שבת צ"ד ע"ב ד"ה אבל), הובא שיטתם במג"א (ריש סק"מ), דס"ל דהא דחייב בנוטל צפרניו בכלי הוא רק לשיטת רבי יהודה דמחייב במשאיצ"ל. וטעמם משום דס"ל כדמשמע מרש"י (שבת ע"ג ע"א ד"ה הממחקר) דהשער שהיו מעבירין מעורות אילים המאדמים לצורך העורות, היו מעבירין לאחר שחיטה, וכה"ג לא מיקרי גוזה כלל, א"כ אין מקור ללמוד ממשכן שהיה גוזה לצורך העור כדי להתחייב גם בגוזה ליפות עצמו שהוא משאיצ"ל, דהרי לא היה גוזה במשכן אלא לצורך היריעות שהוא לצורך הגזיה. [אבל הריב"ש ס"ל דהגזיה של השער של העורות אילים המאדמים, היה קודם שחיטה, א"כ שפיר שבמשכן היה גזיה גם לצורך העור דהיינו מלאכה שאי"ל, (כן ביאר האגל"ט (גוזה סק"ב) טעם המחלוקת בין התוס' להריב"ש)].

משום דלאו אורחיה בגזיה. ורק אם נאמר דס"ל כהשעה"מ והיד איתן דאורחיה הוא לגוזה את המתה, א"ש].

אולם כ"ז הוא רק הירושלמי לשיטתו, אבל הש"ס דילן (בכורות כ"ה ע"א) דס"ל דיש בתלישת צמר משום עוקר דבר מגידולו, ולכן הקשה הרמב"ן (הלכות בכורות הנ"ל) דלפי גמ' דילן הגוזה והתולש מן החי יתחייב שתיים, אחת משום גוזה דישנה אפילו במתה, ואחת משום תולש מן החי ועוקר דבר מגידולו. א"כ כיון דחייב קוצר הוא משום שעוקר דבר מגידולו, וכיון דבש"ס דילן (בכורות כה) מבואר דגזיה נמי חשוב עוקר דבר מגידולו, א"כ אין ללמוד לחייב בגוזה מן המתה מהא דחייב בגוזה מן החי, דהרי בגוזה מן המתה, אין כאן עוקר דבר מגידולו שהרי פסקו גידולו, א"כ ע"כ צ"ל דהתוס' באמת ס"ל לגמ' דילן דהגוזה מן המתה פטור.

ואף שהתוספתא ס"ל דהגוזה מן המתה חייב, ס"ל לגמ' דילן דמאחר שלא הובא בש"ס דילן, ע"כ לאו דסמכא היא דלא מתניא בי ר' חייא ור' אושעיא.

והרמב"ן דפשיטא ליה גם לפי גמ' דילן דהתולש מן המתה חייב, יש לומר דהוא משום דהרמב"ן ס"ל כשיטת הריב"ש הנ"ל, דהרמב"ן (שבת קו) כתב דהנוטל שער וצפרניו, בין לתקן גופו וליפות עצמו, ובין לצורך השער והגזיה, כולן מלאכה הצריכה לגופה הוא, מפני שהכל דבר אחד, והנטילה הוא המלאכה, עכ"ד. [דברי הרמב"ן הובאו באגל"ט (גוזה סק"ג)].

יא. הקרבן נתנאל (שבת פ"י אות ט') ביאר שיטת התוס' בדרך אחר, דכל זה דס"ל להריב"ש דבגוזה חייב במשאיצ"ל גם לר"ש הוא משום שבמשכן היו גוזהין העורות תחשים אע"פ שלא היו צריכין להצמר, אבל התוס' לא ס"ל כן, דמי יימר שהיו גוזהין העורות תחשים, והגזיה שבדאי היה במשכן, והיינו לצורך הצמר של התכלת וארגמן, וכן גזיות הצמר של עורות אילים מאדמים (שבדאי גוזהו דהרי צבעוהו אדום), הרי היה מלאכה הצריכה לגופה, שהשתמשו בצמר אלו לצורך התכלת וארגמן.

וכן הקשה החתם סופר (אור"ח סימן ש"ג על המג"א סק"ב) על הריב"ש וז"ל, אמנם מש"כ (הריב"ש) שעורות תחשים היו נגזזים ולא היו צריכות לשערות שלהם, צלע"ג מנא ליה שגוזה עורות התחשים. הנה רש"י פירש

ולכן שפיר דהתוס' לשיטתם דלא ס"ל (וסף) שהמדלדל עובר במעי אמו, יש נפ"מ כהריב"ש, וס"ל דהגוזז מן המתה פטור, לכן אם כלו לו חדשיו או לא, דבכלו לו חדשיו שפיר דס"ל להתוס' (וע"ז כ"ו ע"א סוד"ה סבר רב

במתניתין דארבעים מלאכות (שבת ע"ג ע"א) [ד"ה הגוזז צמר, וכל שאר מלאכות שייכי בצמר של מלאכות המשכן. ד"ה הצד את הצבי, וכל מלאכת עורו נוהגת בתחשים למשכן בעורותיהן. ד"ה ממחקו, מגרר שער], המוחק את העור, שבמשכן היו מגרדין שער התחשים להחליק עורן, גם זה אינו יודע מנא ליה שהסירו שער מהתחשים, דלמא מעורות אילים, אחר שגוזז צמרן, גרדום והחליקן, [ומזה נלמד מלאכת ממחק שהיה בו במשכן]. ומ"מ גם לרש"י עכ"פ לא היתה גזיזה בתחשים אלא ממחק, ודברי ריב"ש צ"ל ע. שוב מצאתי שכבר תמה בזה בסדרי טהרה (י"ד סימן קצ"ח סוף ט"ל) עיי"ש, עכ"ל.

וכן הקשה בשו"ת חתם סופר (י"ד סימן צ"ב ד"ה ומ"מ ענין ביטול בשבת) וז"ל, וכיצא בזה בגוזז והשער הולך לאיבוד רק [ורוצה] לפנות מקום העור, לענין גיזה בקדשים חייב משום גוזז, ובשבת פטור משום דלא הוה במקדש כמ"ש המג"א סימן ש"ג (סקי"ב) [סקי"ב] דגם הריב"ש לא החמיר רק משום דס"ל דעורות תחשים (היה [היו] גוזזים ולא צריך לשערות, וכבר פליגי [ר"ל שיטת התוס' ודעימם] וסבירא להו דמג"ל דגוזז עורות תחשים כלל, דילמא בשערותיהן היו עושים מהם כיסוי לאהל, עיין קרבן נתנאל (שבת פ"א אות ט') וכו', עכ"ל.

ובסדרי טהרה (י"ד סימן קצ"ח סוף אות ט"ל ד"ה ומה שהשיג) כתוב וז"ל, ומה שהשיג שם על הש"ך על פי דעת הריב"ש בתשובותיו (סימן שצ"ד) דבגוזז חייב אף שאין צריך לו לצפרנים ודלא כהתוספות שם. הנה אף המגן אברהם שם הביא דברי ריב"ש אלו, ואפילו הכי הסכים עם הש"ך. ובאמת אף שקילס הגאון חכם צבי (סימן פב) לדברי הריב"ש אלו, לדחות בהם דברי רבותינו בעלי התוספות, אני בעניי לא זכיתי להבין דבריו, שכתב שם הטעם דבגוזז חייב לכולי עלמא אף על פי שאין צריך לגופה, לפי שהגזיזה שהיה במשכן לא היה לצורך הצמר והשער רק לצורך העור, כגון בעורות תחשים, וע"כ חייב כל שהוא לצורך גופו, אף על פי שאינו צריך לשער, עכ"ד.

וכתב ע"ז בס"ט וז"ל, ולא ידעתי מנ"ל הא שהיו גוזזין לעורות תחשים, וכן הקשה עליו בספר קרבן נתנאל פרק המצניע (שבת פ"א אות ט'). ועוד שאף אם היה מסירין ממנו השער לא היה על ידי גזיזה כי אם על ידי מיוחק וגרידא, וכן פירש רש"י במתניתין דפרק כלל גדול (שבת ע"ג ע"א) דחשיב בכלל אבות מלאכות, הממחקו, ופירש דהיינו מגרד שער ע"כ, והוא כדרך שמעבדי העור עושים, שמעבירים השער שלא על ידי גיזה כי אם על ידי מיוחק, אבל גיזה לא היה במשכן אלא בצמר הצריכים לתכלת. וכן פירש הר"ן על המשנה שם וז"ל, הגוזז צמר. גוזז ושאר מלאכות של צמר השנויות במשנתנו, כולם היה בצמר תכלת של מלאכת המשכן, עכ"ל. מכאור דגיזה לא היה אלא לצורך הצמר הצריך לתכלת. ועיין במסכתא בכורות דף כ"ה (ע"א) דאמרין שאני פרה דלאו בר גזיזה היא.

וכן הוא דעת הרמב"ן ז"ל דאף בגוזז בעינן שצריכה לגוף הצמר, וכמו שהביא הרא"ש בשמו במסכתא בכורות שם גבי תלישת נוצה לצורך שחיטה ביום טוב, דשרי מהאי טעמא, משום דה"ל מלאכה שאין צריך לגופה. וגם הרא"ש שם מורה לזה, אלא דחלק עליו מטעם אחר, עיין שם. הרי דהרמב"ן והרא"ש ז"ל והר"ן ז"ל סבירא להו כדעת התוספות, והריב"ש הוא יחיד נגדם.

ואף אם תרצה לומר דמה שכתבו הרמב"ן והרא"ש שם דהוי גיזה שלא לצורך גופה, דוקא התם, דהאי תלישה לאו לצורך העור הוא אלא לצורך השחיטה, אבל היכא דהוא לצורך העור אף על פי שאינו צריך לגיזה ס"ל דחייב עליה, [ועכ"ז] כן לפ"מ שהבאנו לעיל בסיומן זה מהאגל"ט (גוזז סקי"ב) והדבר אברהם שפירשו בדברי הרמב"ן דס"ל כהריב"ש, אף בנידון דידן כן וכו', עכ"ל.

[במש"כ הס"ט בסו"ד דכשהתלישה אינו לצורך העור אלא לצורך השחיטה הוא משאיצ"ל, מצינו דפליגי בזה השו"ע (סימן ש"מ ס"ב) והביאה"ל (שם ס"א ד"ה וחייב) דלהשו"ע"ה אם מסיר השערות לצורך אחר כגון לצורך טבילה הוא מלאכה הצריכה לגופה, אבל להביאה"ל הוי משאיצ"ל, דרק במסירה לצורך יפוי גופה הוי מלאכה הצריכה לגופה, ולא כשהיא מסירה לצורך אחר כגון לצורך מצוה. וע"ע בתה"ד (סימן ש"מ ריש סק"א)].

החתם סופר בהגהותיו להשו"ע, ובתשובותיו הנ"ל כשהביא קושית הקרבן נתנאל והסדרי טהרה, לא ישוב הקושיא, אולם בחידושיו לשבת (צ"ד ע"א ד"ה הנוטל צפרניו זו בזו) ישוב קושיא זו, וז"ל, הנוטל צפרניו זו בזו, דעת התוס' (ד"ה אבל) דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה. ומפירש"י משמע דבכלי חייב גם לדידן, אף על גב דקיימא לן כר' שמעון, וביאר בשו"ת הריב"ש (סי' שצ"ד), משום דגזיזת התחשים שבמשכן לא הוצרכו לשערותן רק לנקות העור, וכן כתב בשמו [תמג"א סוף סי' ש"ג].

ודבריו צריך עיון היכן מצינו שגוזז עורות התחשים, אדרבא לכאורה השערות שעליהן היה יפות ונאין, על כן מתרגמין סגונא ששש בגוונים שלו, כדלעיל (שבת כ"ח ע"א).

ולפי"ז שפיר דס"ל להרמב"ם דהגוזז מן המת חייב, משום דס"ל כשיטת הירושלמי דמלאכת גוזז הוא שמפריד השער מן העור ולא משום שמפסיקו מחיותו, וזהו גם בגוזז מן המתה שאין לה עוד חיות.

[אולם פשוט שאי"ל כיון דהרמב"ם (פ"א משבת ה"ז) ס"ל דמשאיצ"ל חייב כר' יהודה, א"כ איצ"ל דטעמו משום דס"ל כהריב"ש. דהרי גם אם הרמב"ם מחייב בכל מלאכת שבת במשאיצ"ל, מ"מ עדיין קשה דמנ"ל דהגוזז מן המתה חייב משום גוזז, הרי י"ל דאינו מלאכה כלל, די"ל דבמשכן לא היו גוזזין כלל מן המת. ורק אם נאמר כהריב"ש, דבמשכן היו גוזזין השער לצורך העורות, לפי"ז י"ל דגוזז השער גם לאחר מיתה והפשט, דאין מן הצורך לגוזז מחיים רק אם משתמשין עם הצמר הנגוז, כדי שיהא משובח יותר, ולפי"ז שפיר מצינו במשכן שהגזיזה היתה מן המתה].

מגידולו, הו"ל כגוזז מן המתה דפטור, עכ"ד האגל"ט.

הנתבאר מכ"ז דכדי שנאמר כהירושלמי דהגוזז מן המתה חייב, י"ל בב' אופנים, או דס"ל כהריב"ש דבגוזז חייב אף במלאכה שאי"ל אפילו לר' שמעון דפטר בעלמא במשאיצ"ל, משום דבמשכן היו גוזזין השער מעורות אילים המאדמים לצורך העורות, ואף שלא לצורך השער, והיינו שהיה באופן משאיצ"ל, וכיון שהגזיזה היה רק לצורך העור, יכול להיות שגוזז השערות גם לאחר שחיטה או לאחר הפשט, להכי מחייבין בגוזז מן המתה או מן העור. או הטעם לחייב בגוזז מן המתה הוא כסברת הירושלמי דהחייב גוזז אינו משום שמבדיל ופוסקו מחיותו, אלא משום שהפרידו מעל גוף הבהמה, ומטעם זה יש לחייב גם בגוזז מן המת ומן העור.

#### - טז -

למה השמיט הרמב"ם מה שמנה בתוספתא הגוזז מן העוף, ופטר בגוזז מן העופות.

אלא דעדיין לא נתיישב למה ס"ל להרמב"ם דהגוזז מן העופות פטור דלא כהתוספתא שהובא במ"מ, אלא כתב

האגל"ט (גוזז סק"ו) דבאמת הגוזז מעוף החי אין לחייבו משום גוזז דלאו אורחיה לגוזזו מחיים, וה"נ התולש נוצה מן העוף, ג"כ לאו אורחיה בהכי כנראה בחוש, דכ"ז שכתב הגמ' (בכורות כה). דאורחיה הוא בעוף לתלוש נוצתה מחיים, הוא רק בתולש מנוצתה

ולכאורה יש לומר לר' נחמי' שם דסבירא ליה מכסה אחד היה, קצתה מאלים מאדמים וקצתה מתחשים, אם כן יש לומר כיון שהאילים מאדמים בודאי נגזזו, שהרי צבעוהו אדומים, אם כן גם עורות התחשים היה חלוקים בלי שעורות, דודאי אינו נוי שיהיה עור אחד מהמכסה חלוק ואחד שעירות. ואם כן לר' נחמי' יפה כתב הריב"ש דגזיזת התחשים לא היה כי אם לנקות העור, אך לר' יהודה דסבירא ליה ב' מכסאות היה, אין הכרח לדריב"ש. אלא לר' יהודה בלאו הכי מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה. אך אי סבירא ליה ב' מכסאות כר' יהודה, ובמלאכה שאינה צריכה לגופה כר' שמעון, אין הכרח לחייב על צפרנים ושערות כשאין צריך להם. אך דריב"ש כתב סברא אחרת שהמלאכה היא הנטילה והיא צריכה לו, והגאון חכם צבי (סי' פ"ב) החזיק בכל מעוז בסברא זו, ולא זכיתי להבין סברא זו, עכ"ל.

ולכן שפיר דכשכתב הרמב"ם בריש דבריו דהגוזז מן הבהמה וחיה בין מן החי בין מן המת, לא היה מצי למינקט עוף, דא"כ היה משמע דבגוזז מעוף יתחייב גם בגוזז מחיים, משא"כ התוספתא שלא כתב "בין מן החי" שפיר יכול לינקט עוף, אבל הרמב"ם שכתב "בין מן החי" הוצרך להשמיט הא דגוזז מן העופות. ורק אח"כ כתב הרמב"ם דהתולש כנף מן העוף הרי זה תולדת גוזז, וזה איירי אפי' מחיים וכמ"ש בבכורות (כה). דבעוף אורחיה לתלוש הנוצה לצורך שחיטה מחיים, ולהכי אורחיה בהכי. אבל להרמב"ם בגוזז מן עוף החי, אין לחייבו משום גוזז, דהחיוב גוזז יהיה בגוזז מן המת, עכ"ד האגל"ט.

ולפי"ז מבואר דלא כמ"ש לעיל (סוף אות י"ד) דאם חייב בגוזז מן העוף אף דלאו אורחיה בהכי, ה"נ יתחייב בגוזז מן המת אף דלאו אורחיה בהכי, דלהאגל"ט אדרבה אם כבר יש חיוב בתולש וגוזז מן המת, אז אין לחייב בגוזז מן העוף מחיים, דכיון דכבר יש אופן לחייב בעוף משום גוזז, והוא בגוזז מן המת, שוב אין הכרח לחייב בגוזז מן העוף מחיים.

וראיתי בשו"ת שבט הלוי (או"ח ח"א סימן צ"ה אות א') שכתב דהרמב"ם גרס בהתוספתא כגירסת המאירי שמעתיק לשון התוספתא בלי תיבות "הגוזז מן העוף", ולהכי פטר הרמב"ם בגוזז מן העופות.

אלא דהיראים דס"ל דהתולש כנף מן עוף החי חייב, אף דלאו אורחיה בהכי, הוא משום דס"ל כשיטת התוס' הנ"ל דהתולש והגוזז מן המתה פטור (כמו שביאר האגל"ט גוזז סק"ב שיטת היראים עיי"ש), וכיון שאין חיוב גוזז במתה, הרי אין אופן לחייב בעוף משום גוזז, לכן מחייבים אותו בגוזז ותולש מן החי אף דלאו אורחיה בהכי, וכמבואר (שבת י"א ע"ב) דהדיוט שחקק קב בבקעת חייב אף דלאו אורחיה רק ליתנו לאומנין, מ"מ חייב כמ"ש המאירי שם משום שאין לו דרך אחר, וכמ"ש הגמ' שם בהוציא זב בכיסו דחייב, כיון דזב אין לו דרך אחרת, חייב אף בלאו אורחיה בהכי. ולכן עכצ"ל דמלאכת גוזז בעוף יהיה בגוזז מחיים, דבגוזז לאחר מיתה, לא יחשב גזיזה כלל.

וכ"ז לדעת היראים דס"ל כשיטת התוס' דהגוזז מן המתה פטור, אבל לפשטות דברי הירושלמי שפירשו רוב הפוסקים כנ"ל, דס"ל להירושלמי דהתולש מן המתה חייב דאורחיה בהכי, א"כ שפיר דאין לחייב בגוזז בעוף מחיים, דהרי שפיר יש אופן לחייב בעוף משום גוזז, והוא בתולש לאחר מיתה. אבל לפירוש הרמב"ן בהירושלמי דאיירי רק בעוף ובכה"ג חייב במתה כנ"ל, א"כ שפיר שיש חיוב גוזז בעוף והיינו לאחר מיתה, א"כ עדיין יכולין לפטור בגוזז מעוף החי משום דלאו אורחיה בהכי.

- יז -

**ביאור למה פטר הרמב"ם מראשית הגז בגוזז מן המתה דלא מיקרי גז, ובהלכות שבת חייב הגוזז מן המת.**

מן המתה בשבת חייב, הרי רואים דמיקרי גז.

תירץ האגל"ט (גוזז סק"ב אות ט') עפמ"ש (לעיל אות י"א) לשיטת הרמב"ם דס"ל דהחיוב גוזז הוא משום שנוטל מעל העור ולא משום

ועל הקושיא שהקשו האחרונים (קושיא א' הנ"ל באות י"ד) על הכ"מ שפירש על הא דכתב הרמב"ם (פ"י מביכורים ה"ז) דהגוזז את המתה פטור מראשית הגז, דלאו גז מיקרי, והרי בהלכות שבת (פ"ט ה"ז) כתב הרמב"ם דהגוזז

הצאן. אבל הגוֹזוּז מן המתה, דחיבורי אוכלין כמאן דמפרתי דמי, (הא דאוכל זה מחובר לאוכל האחר נחשבין כנפרדין), לכן גם קודם שגוז לא היה נחשב מחובר אל הצאן, ולא מיקרי גז צאנך, ולכן שפיר שפטר הרמב"ם מראשית הגז בגוֹזוּז מן המתה.

ולפי כל הנ"ל שפיר מיושבים כל הד' קושיות שהקשינו באות י"ד.

שנוטל מעל הבשר. לפי"ז י"ל דרך לענין שבת דהחיוב מלאכה הוא שמפריד השער מן העור, בזה שפיר יש לחייב גם בגוֹזוּז לאחר מיתה. משא"כ לענין ראשית הגז דכתיב ראשית גז צאנך, החיוב אינו משום שמפריד הגיזה מן העור, אלא משום שמפריד וגוֹזוּז מן הצאן, ע"כ דוקא בגוֹזוּז מחיים, שאז העור והבשר מחוברין ונחשבין לגוש אחד, שפיר נקרא הגוֹזוּז, דגוֹזוּז מן

## בענין שלא לשמה

הרב משה ליכט, ביתר עילית

דבריהם הקדושים, וז"ל ואי קשיא הא אמרינן בפ"ק דתענית כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות, ובשלהי פרק היה קורא במסכת ברכות כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, נראה לתרץ עוסק שלא לשמה כגון מיראת היסורין כי הכא, ומאהבת קיבול פרס, שאינו מתכוון להשלים רצון יוצרו שציוהו על כך, אלא להנאתו, כדאמרינן בפ"ק דע"ז במצוותיו חפץ מאד ולא בשכר מצוותיו, והיינו דתנן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס וכו', וכדאמרינן פ"ק דר"ה האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני הרי זה צדיק גמור, אבל ההיא שלא לשמה דתענית ומס' ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה, אלא להוסיף על חטאתו פשע, שעתה שגגות נעשו לו זדונות, שאע"פ שידוע שעובר לא מנע מכל תאות לבו, כדמפרש התם תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים שלא יהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ובוטע באביו ואמו וכו' עכ"ל.

בגמ' נזיר (דף כ"ג ע"ב) איתא, אמר רב נחמן בר יצחק גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, ומקשה והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפי' שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן, ומתרץ אלא אימא כמצוה שלא לשמה, דכתיב תבורך מנשים יעל וכו'.

ולכאורה צריך להבין מאי משמע ממירא דרב יהודה אמר רב דמצוה שלא לשמה אינה פחותה מעבירה לשמה [ועי' במפרשי הש"ס שם].

ונקדים הקדמה ומשם נבא לביאור הענין, הנה התוס' כאן (בד"ה שמתוך) הקשו על מימרא דרב יהודה אמר רב, דהא אמרינן בברכות (דף י"ז) העוסק במצוה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, ומתרץ דהתם מיירי שעוסק בתורה שלא לשמה לקפח אחרים, והכא קאמר שעוסק בתורה להתגדר ולקנות שם ע"כ.

וכן הקשו התוס' בכמה מקומות בש"ס ותירצו כעין זה שיש חילוק בין הלומד להתייחר ללומד לקנטר, אך במס' סוטה (דף כ"ב ע"ב) כתבו התוס' באופן אחר ונעתיק

שהוקשה לו להרמב"ם האיך חשיב מצוה שלא לשמה כעושה מצוה הרי קיי"ל מצוות צריכות כוונה, ואין לומר דאח"כ דלא חשיב מצוה, ומ"מ אמר רב יהודה אמר רב שיעסוק במצוות שלא לשמה שעיי"כ יבוא לעסוק במצוות לשמה, שהרי משמע דאף המצוה עצמה שעושה שלא לשמה נמי חשיב מצוה עיי"ש שהביא ראיות לזה, ומש"ה העתיק הרמב"ם רק תורה, כיון שנהנה כמ"ש הט"ז והנאה היא בכלל המצוה, הרי זה דומה לאכילת מצה שיוצא אע"פ שלא נתכוין כגון כפאוהו ואכל מצה כיון שנהנה, ה"ה עוסק בתורה שלא לשמה אע"פ דמצוות צריכות כוונה והוא אינו מתכוון למצוה, מ"מ כיון שנהנה מתייחס המצוה שעושה להאדם ונחשב לו כמצוה, כמו המתעסק בחלבים ועריות דנחשב לו לחטא וחייב שכן נהנה, והא דאמר רב יהודה אמר רב בתורה "ובמצוות", הוא לשיטתו דס"ל מצוות א"צ כוונה ומש"ה אף מצוה שלא לשמה חשיב כמצוה, אבל לדידן דקיי"ל מצוות צריכות כוונה, א"כ רק בתורה נאמר זאת דלעולם יעסוק שלא לשמה כיון שנהנה, [ובגמ' פסחים דאמר שפל ונשכר, התם במצוות שהוא בשב ואל תעשה לכו"ע א"צ כוונה] עכת"ד עיי"ש באורך.

ולפ"ז מבואר החילוק בין לומד להתייחר ללומד לקנטר, דהא דאמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה דמשמע שנחשב לו כמצוה, הוא רק בלומד להתייחר, דאע"פ דשלא לשמה הוא, וחסר כוונה במצווה, מ"מ כיון שנהנה מתייחס המצוה לעושהו אפי' בלא כוונה ונחשב לו כמצוה, משא"כ הלומד לקנטר שאין לו כוונה, וגם אין לו הנאה כמ"ש בגמ' תענית (ח' ע"ב) באות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו אתה "מה הנאה יש לך" שאתה נושך בני אדם, וא"כ במה יתייחס מצוות הלימוד לעושהו, מאחר

וצריך ביאור מדוע לא תירצו התוס' במס' סוטה כמו שתירצו בשאר המקומות בש"ס, וגם מדוע לא תירצו התוס' הכא ובשאר מקומות כמו שתירצו במס' סוטה, וגם קשה קושית מהרש"א (בהוריות דף י' ע"ב) שהקשה על תי' התוס' דהכא, דהרי אמרינן הכא בגמ' גופא אמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק וכו' שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק הרשע זכה ויצא ממנו רות, והרי בלק היתה כוונתו לקנטר, שהרי בא בהם לקלל את ישראל, ומאי מייתי ראייה מבלק. וגם צריך ביאור מה החילוק בין מצוה שלא לשמה כגון להתייחר ולקנות שם דחשיב מצוה, ובין מצוה כדי לקנטר דלא חשיב מצוה.

ולבאר כל זה נראה דהנה האבני נזר כתב בהקדמת ספרו אגלי טל, לבאר דעת הרמב"ם שכתב (בפ"ג מה' ת"ת ובפ"י מה' תשובה) לעולם יעסוק אדם "בתורה" שלא לשמה שמתוך שלא לשמה וכו', ואילו מצוות שייר, ובע"כ דגם במצוות אמרו בגמ' כן דהא בפסחים (דף נ' ע"ב) איתא אמר רבא הני נשי דמחוזא אע"ג דלא עבדן עבדתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא עבדן, אפ"ה שפל ונשכר קרינן להו עיי"ש, ומשמע דאפי' במצוות שלא לשמן חשיבא כמצוה, ומבאר שם דהרמב"ם לשיטתו שפסק (בפ"ב מה' שופר ה"ד) דמצוות צריכות כוונה, ובפ"ו מה' חמץ ומצה ה"ג פסק דכפאוהו ואכל מצה יצא, ומתוך הר"ן (בר"ה דף ז' ע"ב מדפי הר"ף) דבאכל מצה שהוא נהנה באכילתו, ואמרינן בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות וכו' חייב שכן נהנה, וה"נ במצוה שנהנה בעשייתה יוצא אפי' בלא כוונה, והנה הט"ז (ביו"ד סוף סי' רכ"א) כתב דאף דמצוות לאו ליהנות ניתנו ומותר במודר הנאה, אינו כן בתורה, שמשמחת הלב ומגיע לו הנאה ע"ש, ולפ"ז אתי שפיר

גמור, דהכל מיירי במצוות, וא"כ ע"כ צ"ל דס"ל דאע"פ שאינו נהנה חשוב מצוה מטעמא אחרינא שיתבאר לקמן בעזה"י, וא"כ שוב אין לחלק בין לומד להתייחר שנהנה, ללומד לקנטר שאינו נהנה, שהרי ס"ל דאפי' במקום שאינו נהנה נחשב לו למצוה, ולכן הוצרכו לתרץ בענין אחר ולחלק בין עוסק מאהבה ומיראה, לעוסק בכוונה להוסיף על חטאתו פשע רח"ל.

אולם אכתי צריכים אנו לבאר לשיטת התוס' במס' סוטה מאי טעמא נחשב עוסק במצוות שלא לשמה כמצוה, הרי קיי"ל מצוות צריכות כוונה, ובמצוה שלא לשמה ליכא כוונה וגם הנאה ליכא דהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו. וגם קשה מה שהקשינו לעיל מדוע לא תירצו התוס' במס' נזיר ובשאר מקומות כתירוץ בגמס' סוטה.

ונראה לבאר דהנה הראשונים הקשו על שיטת הרמב"ם שפסק דהתוקע לשיר לא יצא דמצוות צריכות כוונה, דהרי הוא עצמו פסק דכפאוהו ואכל מצה יצא, ובגמ' ר"ה ודף כ"ח משמע דהא בהא תליא, דאמרו שם שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא וכו', אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, פשיטא היינו הך, מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא קמ"ל, אלמא קסבר רב מצוות אין צריכות כוונה ע"כ. וכבר הבאנו לעיל דברי הר"ן שם שחילק בין אכילת מצה שנהנה, לשאר מצוות כגון תקיעת שופר שאינו נהנה דמצוות לאו ליהנות ניתנו ומש"ה בעי כוונה. אך המגיד משנה שם תירץ דהרמב"ם ס"ל דהא דכפאוהו ואכל מצה אינו תלוי בדין השופר, שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה, ואפי' התוקע עיקרו השמיעה, לפיכך צריך כוונה, משא"כ אכילת

שחטר כוונה וגם אינו נהנה הו"ל כמתעסק והרי קיי"ל מצוות צריכות כוונה, ולפיכך אינו נחשב כעוסק בתורה רק להיפך רח"ל.

ולפ"ז מיושב ג"כ קושית המהרש"א שהגמ' מביא ראייה מבלק אע"פ שעשה לקנטר, דמ"מ הו"ל הנאה מזה, כמ"ש התוס' בסוטה שם, וז"ל גם הוא נתכוון "להנאתו" שהעלה קרבן קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו ולא לשם שמים עכ"ל, וא"כ לא איכפת לן מה שהיה גם מתכוון לקנטר, מאחר דכל החסרון דלקנטר הוא משום שחטר בכוונת המצוה, משא"כ בלק שהיה מתכוון גם להנאתו שוב לא חסר בכוונת המצוה, ושפיר יש להביא ראייה משם דהלומד שלא לשמה כדי להתייחר שנהנה בזה נחשב כמצוה.

ובזה נתבאר מדוע לא תירצו התוס' בסוטה כמו שתירצו בנזיר ובשאר מקומות בש"ס, דהתוס' בנזיר ס"ל כשיטת הרמב"ם דרק בתורה אמרינן לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, ולכן הוא מחלק בין לומד להתייחר דיש לו הנאה ומש"ה נחשב לו למצוה אפי' בהעדר כוונה, ללומד לקנטר שאינו נחשב למצוה כיון שחטר כוונה וגם אין לו הנאה, וזה שייך רק בתורה ולא במצוות, דכיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, א"כ העושה מעשה מצוה שלא לשמה דחטר כוונה וגם אין לו הנאה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, לא מתייחס מעשה המצוה לעושהו ולא יצא ידי חובת המצוה, דהרי קיי"ל מצוות צריכות כוונה, אבל התוס' במס' סוטה ס"ל דגם במצוות אמרינן לעולם יעסוק אדם שלא לשמה, שהרי מביא על זה הגמ' דמס' עבודה זרה במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו, וגם המשנה אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, וגם הגמ' דמס' ראש השנה האומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיה בני הרי זה צדיק



דלהר"ן דס"ל דנהנה לא בעי כוונה, דכיון שנהנה יש להעושה שייכות להמעשה ויוצא אפי' בלא כוונה, א"כ ה"ה אפי' בהיפך כוונה כשמכוין בפירוש שלא לצאת, ג"כ יוצא כיון שנהנה וכשיטת הרא"ה. והמ"מ דס"ל דבמעשה לא בעי כוונה, אה"נ דלא בעי כוונה אבל בהיפך כוונה כשמכוין בפירוש שלא לצאת, אז אפי' אי מצוות אין צריכות כוונה אינו יוצא ידי חובתו וכשיטת רבינו שמואל המובא ברבינו יונה.

ולפ"ז א"ש דהתוס' במס' נזיר ושאר מקומות שמחלק בין הלומד להתייחר להלומד לקנטר דס"ל כהר"ן שכן נהנה וכנתבאר, א"כ ס"ל דאפי' בהיפך כוונה יוצא ידי חובתו כשנהנה, וכיון שכן א"א לתרץ כתי' התוס' במס' סוטה דכשלומד על מנת שלא לעשות אלא להוסיף על חטאתו פשע דהיינו היפך כוונה אינו נחשב כמצוה, דהרי הוא ס"ל דאפי' בהיפך כוונה נחשב כמצוה ויוצא ידי חובתו כיון שנהנה, ולפיכך הוצרכו לחלק בין הלומד להתייחר שנהנה ללומד לקנטר שאינו נהנה כלל וכמו שביארנו. משא"כ התוס' במס' סוטה דס"ל כהמ"מ יכולים לתרץ שפיר דהיכא שלומד שלא ע"מ לעשות דהוי היפך כוונה אינו נחשב מצוה כיון דאינו כמעשה ובעי כוונה וא"ש ודו"ק.

והנה בקובץ שיעורים (פסחים אות רט"ז) הביא תשובת רעק"א שסובר דהא דאמרין המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה, ומשמע דדווקא בחלבים ועריות חייב שנהנה, אבל המתעסק בשאר איסורים שאינו נהנה פטור, הוא רק לענין שפטור מקרבן, אבל איסורא איכא אפי' מתעסק בשאר איסורים שאינו נהנה. ומקשה על זה מדברי הר"ן דס"ל דבמצוה שנהנה לא בעי כוונה ויליף זה ממתעסק בחלבים ועריות דחייב, דבשלמא אי מתעסק בשאר איסורים שרי

מצה שהוא עושה מעשה באכילתו ס"ל להרמב"ם דלא בעי כוונה, ורק במצוות שאין עיקר המצווה במעשה כגון תקיעת שופר סובר הרמב"ם מצוות צריכות כוונה עיי"ש.

ויש לומר דזהו שיטת התוס' במס' סוטה, דבכל מצוה שהוא עושה מעשה א"צ כוונה, ואפי' כשעושה שלא לשמה דחסר כוונה נחשב לו למצווה, משא"כ עוסק בתורה שאינו עושה מעשה, א"כ בשלמא כשלומד על מנת לעשות, נחשב הלימוד כמעשה מצווה ממש, ואפילו אם אין כוונתו לשמים, מ"מ כיון שכל תכלית הלימוד הוא על מנת לעשות, כמו שהביאו התוס' מגמ' ברכות תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים וכו', נחשב לו הלימוד כעושה מעשה מצוה כיון שיבא לבסוף לידי מעשה, ולכן אפי' שלא לשמה שחסר בכוונה חשוב מצוה כיון דבמצוה ע"י מעשה לא בעי כוונה, משא"כ כשלומד בפירוש שלא ע"מ לעשות אלא להוסיף על חטאתו פשע רח"ל, אז אין הלימוד נחשב כמעשה כיון שלא יבא לבסוף לידי מעשה, ומש"ה לא נחשב כמצוה דהרי קיי"ל מצווצ צריכות כוונה, וכשלומד שלא לשמה חסר כוונה.

והנה הראשונים נחלקו בהא דכפאוהו ואכל מצה היכי מיירי, דהר"ן בשם הרא"ה כותב דמיירי דווקא כשידע שהוא מצה והוא פסח, אלא שלא רצה לצאת ידי חובתו דיש עכ"פ קצת כוונה, אבל אי סבר שהוא חמץ דליכא כוונה כלל לא יצא ידי חובתו, דהאי כוונה בעי לכו"ע במצוות. ורבינו יונה בברכות מביא בשם רבינו שמואל דאי ידע שהוא פסח והוא מצה ומכוון בפירוש שלא לצאת הרי זה היפך כוונה ובזה לכו"ע אינו יוצא ידי חובתו.

ויש לומר דב' שיטות הנ"ל תלוי במחלוקת הר"ן והמגיד משנה דלעיל,

המתעסק בעריות חייב שכן נהנה, ומתרץ אמר ר' יוחנן כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים ולא היה לה שום הנאה, ודו"ק היטב.

ובביאור מה שאמר שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דע"כ אין כוונתו לומר דע"י שיעסוק בתורה ומצוות שלא לשמה יבא עי"כ במשך הזמן לעסוק לשמה כמ"ש בהקדמת אגלי טל שהבאתי לעיל, נ"ל ע"פ מה שכתבו התוס' בר"ה (דף ד' ע"א ד"ה בשביל) על הא דאמרו התם בגמ' האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור, וז"ל והא דתנן פרק קמא דמסכת אבות אל תהיו כעבדים המשמשיין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות עיי"ש, פ"י דבאומות העולם כשעובדין ע"מ לקבל שום הנאה, אם נתבטלה ההנאה הם מתחרטים על מה שעשו, משא"כ בישראל אע"פ שמקיימין המצוות שלא לשם שמים אלא לשם איזה הנאה, מ"מ אע"פ שנתבטלה ההנאה אח"כ אינם מתחרטים על מה שעשו, אלא ששים ושמחים שזכו לעשות רצון קונם.

ולפ"ז יש לומר דהיינו פירוש שמתוך שלא לשמה בא לשמה, דהמצוה עצמו שעושה עכשיו שלא לשמה, סופה לבוא לידי לשמה, אם יתבטל ההנאה שקיוה שיהיה לו ממנה, ומ"מ אינו מתחרט אלא שש ושמח על שעלתה בידו לקיים מצות בוראו, נמצא זה המצוה עצמו נעשה לשמה.

ועפ"ז יתבאר מה דאמרו שם בגמ' נזיר (דף כ"ג ע"א) אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' צדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם, משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן, אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה צדיקים ילכו בם, וזה

לגמרי ובחלב אסור מטעמא דנהנה, שיין ללמוד מצוות מאיסורים, דכמו דבאיסורים ליכא במתעסק ומ"מ בחלב אסור משום שנהנה, ה"נ במצוות דמתעסק אינו מצוה, ובאכילת מצה דנהנה הוי מצוה, אבל אם מתעסק אינו אלא גזירת הכתוב לפטור מקרבן אבל איסור יש בו, א"כ לא שיין כלל ללמוד מזה לענין מצוות עיי"ש.

ועתה נבוא לביאור דברי הגמ' שהתחלנו בו, דהנה רב נחמן בר יצחק אומר גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה, היינו דמצוה שלא לשמה שנהנה ממנו חשיב מצוה דילפינן ממתעסק בחלבים ועריות שהם איסורים וחייב עליהם שכן נהנה, ועבירה שלא לשמה שאינו נהנה ממנו אינו נחשב איסור ואדרבה גדולה היא ממצוה שלא לשמה, ומקשה ע"ז והאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפי' שלא לשמן שמתוך שלא לשמן בא לשמן, והיינו מטעמא דנהנה אע"פ שיש חיסרון בכוונה, וילפינן זה ממתעסק בחלבים ועריות, וא"כ ע"כ צריך לומר דס"ל דבחלבים ועריות דווקא איכא איסורא וחייבים עליו משום שנהנה, משא"כ מתעסק בששאר איסורים דליכא הנאה ליכא איסורא כלל, דע"כ צריך לומר דעבירות ומצוות שוים לענין זה כמ"ש בקוב"ש, דכמו דבעבירה שנהנה איכא איסור ובאינו נהנה ליכא איסור במתעסק, כמו"כ במצוה בלא כוונה היכא שנהנה איכא מצוה ובאינו נהנה ליכא מצוה, וא"כ למה קאמר דעבירה לשמה דהוי מתעסק בלא נהנה עדיפא ממצוה שלא לשמה, הרי ילפינן חד מחבריה וע"כ דשוין הם, ומתרץ אלא אימא כמצוה שלא לשמה ואה"נ שהם שוים, דכתיב תבורך מנשים יעל וכו', וא"ש מה שמקשה והא קא מתהניא מעבירה, דכיון שיש לה הנאה אע"פ שלא נתכוונה לשם עבירה דהויא מתעסק, מ"מ

שההנאה באה ביחד עם קיום המצוה ושוב לא שייך שתתבטל ההנאה ותשאר המצוה לשם שמים ממש בלתי הנאת עצמו, מש"ה הו"ל מצוה שאינה מן המובחר.

ולפי דברי הר"ן הנ"ל אפשר לבאר מה שאנו אומרים בברכות התורה והערב נא ה"א את דברי תורתך בפנינו וכו' ונהיה אנחנו וכו' כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה, שכיון שיהיה דברי תורה ערבים ומתוקים בפנינו, ונהיה נהנים בלימוד התורה, אז נהיה "כולנו" אפי' מי שאינו עוסק בתורה בכוונה הראויה אלא עם פניות, נחשב כלומדי תורתך לשמה כיון שנהנה בלימוד התורה ודו"ק.

שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בם, אמר ליה ריש לקיש האי רשע קרית ליה, נהי דלא קא עביד מצוה מן המובחר פסח מיהא קא עביד וכו', ולכאורה קשה דבמס' ר"ה קורא לזה שנותן צדקה להנאתו צדיק גמור, וכאן אומר על זה שאוכל פסח להנאתו דלא קעביד מצוה מן המובחר. ולפי הנ"ל הוא מובן, דדווקא בצדקה שמקווה שיהיה לו הנאה ממנו בבוא העת, ואח"כ אם לו הגיעה לידו ההנאה לבסוף אינו מתחרט, נמצא שהמצוה שעשה היתה מצוה מן המובחר בשלימות לשם שמים ממש בלי שום הנאה עצמית, ולכן נקרא צדיק גמור, משא"כ באוכל פסח לשם אכילה גסה

## נשים שעדיין לא התפללו תפלת שחרית בשבת אם נגררין הן אחר רוב הקהל לענין אכילה לפני קידוש

הרב משה ליזער, ב.פ.

תפלה של חול ומבואר דאינו נגרר לענין תפלת מנחה. וכ' הפרמ"ג שם (באשל אברהם ס"ק כ"ח) דדוקא לענין מלאכה נמשכין ולא לענין תפלת המנחה.

ולפי"ז יש לעיין לעניננו אם אמרינן ג"כ שנמשכים גם לענין קידוש היום.

והנה בהל' נדה (סי' קצ"ו סעיף י"א) מבואר שאם התפלו הקהל ערבית אינה יכולה לספור ז' נקיים, כי היא נמשכת אחריהם. ושם מביא הרמ"א דיש חולקים דאינה נמשכת. וביו"ד סי' שע"ה סעיף י' כתב המחבר וז"ל, מי שהתפלל ערבית ועדיין הוא יום, ושמע שמת לו מת, יש מי שאומר שמונה מיום המחרת ואותו יום אינו עולה. וכ' הש"ך שם ס"ק י"ד דדוקא אם הוא התפלל ג"כ, אבל אינו נמשך בתר רוב הקהל. ולא דמי למש"כ בהל' נדה שהאשה נמשכת אחר הקהל שהתפללו ערבית,

לענין נשים שלא התפללו עדיין בשבת קודש בבוקר, ורגילין להתפלל בכל שבת והקהל כבר התפללו ובדעתה עדיין להתפלל תפלת שחרית, צ"ע אם יכולין לאכול בלא קידוש היום, די"ל דכיון שעדיין לא התפללו תפלת שחרית עדיין לא נתחייבו בקידוש א"כ יכולין הן לאכול גם בלי קידוש. או י"ל דנמשכין הן אחר רוב הקהל שכבר התפללו תפלת שחרית, וכבר נתחייבו בקידוש היום, גם הם נתחייבו, ואסורין מלאכול לפני קידוש.

וקודם כל, מצינו שנגררים אחר רוב הקהל בהל' שבת סי' רס"ג סעיף י"ב, וז"ל המחבר, אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם. ובסעיף ט"ו כתב שם המחבר מי ששאה להתפלל עד שקבלו הקהל שבת לא יתפלל מנחה באותו ביהכנ"ס אלא ילך חוץ לאותו ביהכ"נ ויתלל

שמתפללין תמיד, ושרי' לאכול גם לפני שתתפלל.

והנה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סימן כ"ח ד"ה הנה כבר) כתב, וז"ל, בספר תוספות שבת (או"ח סי' רפ"ד), דלפי מש"כ המג"א (בסי' ק"ו), דהנשים יוצאות באיזה בקשה, שאומרים מיד אחר הנטילה, בכל יום בבקר, בכל לשון שירצו, ורשאים לאכול מיד, אע"ג שאינן מתפללים, א"כ לדידהו אסורים גם לשתות מים בשבת, קודם תפלת שחרית, דמיד שאמרו איזה בקשה, חל עלייהו חובת קידוש ע"כ, ובא"א (סי' רפ"ט סק"ד) כתב, כיון דחייבין בתפלה מדרבנן, ובפרט מי שמתפללת תמיד מותרת לשתות ע"כ, והובא בספר נזר ישראל (ליקוטי רימ"א אות ו').

והנראה דכ"ז בטעימה בעלמא, אבל אם רצונם לאכול ממש, אז גם לדברי הא"א הנ"ל, צריכים לקדש, דאל"כ הוי תרתי דסתרי, דממ"נ אם נאמר דהבקשה שאמרו אחרי נטילת ידים שחרית, לא יצאו עוד י"ח תפילה, א"כ אינן רשאים לאכול, ואם יצאו י"ח תפילה, צריכים לקדש, ואם נאמר דאוכלין מחמת חולשה, צריכין ג"כ לקדש, וכמבואר בס"ז בשם ספר זכור לאברהם, ובספר תהלה לדוד (סי' רפ"ד), והובא בספר מנחת שבת (סי' ע"ז אות ל"ה) עיי"ש, אך בשעת הדחק יש לצרף מה דאיתא בספר דעת תורה (סוס"י רפ"ט), בשם חי' מהר"ם חלאוה (פסחים ק"ו), שהעיד בשם מורו הרשב"א, דנשים פטורות מקידוש שחרית עיי"ש. עכ"ל. ובשו"ת קנין תורה מסתפק באשה שרגילה להתפלל תפילת שחרית רק בשבת אם לפני תפילת שחרית לא חל עליה חובת קידוש, עיי"ש.

ובכף החיים (סי' רפ"ז סק"ל) כ' דאם אין בדעת האשה לצאת בבקשה כי דעתה לקבוע עצמו לתפילה מותרת לה לשתות

דשאני אשה שרובן אינן מתפללין [ערבית] ולהכי נגדרות אחר הקהל. ואף אם היא רגילה להתפלל ועדיין לא התפללה מ"מ לא חילקו בדבר.

ועיי"ש בדגול מרבבה בא"ד שם, שדוקא אשה שאינה רגילה בשום פעם להתפלל ערבית לכן נמשכת אחר הקהל, אבל איש כיון שבפעם אחרת אינו נמשך כיון שהוא רגיל להתפלל גם באותו פעם אינו נמשך אף שעכשיו עדיין לא התפלל עכ"ל. ולפי"ז נמצא דלענין תפילת שחרית של נשים, כיון שהיום רובן מתפללות, ובכל פעם היא רגילה להתפלל שחרית בשבת, לכאורה יש מקום לומר שאינה נמשכת אחר רוב הקהל. אבל אפשר דהיכא דאינה רגילה להתפלל שחרית כל יום, אף שבשבת רגילה להתפלל, נחשבת כאינה רגילה להתפלל שחרית ואז נמשכת כמוש"כ הדגול מרבבה לענין תפילת ערבית בנשים, ונמשכת היא אחר רוב הקהל ואינה יכולה לאכול, דקחשיב כמו שכבר התפללה שחרית ואסורה לאכול בלי קידוש.

אלא דיש לחקור הא דנמשכין אחר הקהל הוא משום דהוה כאילו התפלל ג"כ או דרק לענין מדת לילה, כיון שכבר התפללו הקהל ערבית אז נעשה לילה לכל אחד, אבל לא דהוה כאילו התפלל ג"כ. ולפי הצד השני לא שייך הכא כל הענין של נמשכין דהוה רק לענין תפלת ערבית דאז נעשה לילה לכל אחד ואינו נוגע בכלל לענין קידוש דהוה כאילו התפללה, ואז תהי' אסורה לאכול.

והנה הפמ"ג (א"א סי' רפ"ט סק"ד) כ' דלפמש"כ המג"א (בסי' ק"ו) דנשים יוצאת באיזה בקשה אז לדידהו חמור ואסורין לשתות מים אחר שאמרה קצת בקשה, והוה כהגיע חובת הקידוש. וכ' עוד שם די"ל דיש דעת הר"א ז"ל דפסק דאפשר דחייבין בתפילה מדרבנן כמו אנשים ובפרט לאותן

חמין אף כי אמרה בקשה דאינה אלא דרך  
שבח ותחנונים.  
וע"ע באגרות משה (אור"ח ח"ד סי' ק"א)  
ובשמירת שבת כהלכתה (פ' נ"ב סעי' י"ג)  
ובהערה שם (ס"ק מ"ז) בשם רש"ז ז"ל שפליג  
על האג"מ בזה.

## דין אשה שראתה בל' לחודש – וגדרי ראיית כ"ט, ל', וא' לחודש

הרב משה יצחק באב"ד, ב.פ.

בשם ר"ח היא הגורם ראייתה" וכדי לעקור  
וסת זה צריכה שיעברו עלי' ג' חדשים שלא  
תראה בהם בכל ימי ר"ח, ובחודש דאית בי'  
שני ימים ר"ח כשלא תראה בב' הימים,  
חשובה כעקירה א' לוסתה הקבועה, שהרי  
שם ר"ח היא הגורם ראייתה.

וכתב ע"ז התהל"ד (ברדיטשוב) ביו"ד  
סי' ס' "ולענ"ד הדבר חידוש גדול ולא  
ראיתי מי שהביאו עכ"ל. והכוונה  
דבפשטות אין מצרפים ראיית א' ול' (ניסן)  
וא' (סיון) לוסת אחד, אלא א' ול' הם שני  
זמנים נפרדים, ולפי"ז נמצא דראיית א' ניסן  
נעקרה כשלא ראתה א' אייר, ול' ניסן היא  
ראי' בפנ"ע (שיתבאר לקמן מתי חוששת  
עלי'), וכן ראיית א' סיון היא ראי' בפנ"ע  
שבשבילה תחשוש א' תמוז. [ב] עוד כ'  
הב"ח שם (אות ט"ז) ראתה פ"א בא' לחודש  
(ניסן), אינה חוששת לל' (ניסן)\* שהוא יום  
א' דר"ח משום שמא "יום הנקרא בשם ר"ח  
היא הגורם ראייתה", אלא ליום ב' דר"ח  
שהוא א' לחודש (אייר) שזה לר"ח שראתה  
שהי' א' (בניסן).

ואם ראתה בא' לחודש (ניסן), ובל' (ניסן)  
[ואפי' לא המשיכה ראייתה לא' אייר],

בסימן זה יתבאר דין אשה שראתה בל'  
לחודש (על דרך משל ל' ניסן), באיזה יום  
החודש עלי' לחשוש בחודש הבא (אייר)  
שהוא חסר? ואי צריכה לחשוש ליום ל'  
בחודש המלא הבא אח"כ (סיון)? ודין ראיית  
ר"ח והמסתעף.

הנה דין ראיית ל' לחודש לא נתבאר  
בשו"ע והנ"כ (ש"ך ט"ז סד"ט חו"ד פ"ת),  
וכמעט שלא נשאו ונתנו בזה האחרונים,  
[וז"ל הסוגה בשושנים בהקדמתו "ובאמת  
המעמיק בדיני וסתות יראה שכל האחרונים  
לא יצאו ידי חובת ביאור כל הצורך ועדיין  
יש מבוכות רבות בדיני וסתות ועדיין יש  
דינים רבים שלא נתבררו שהאחרונים ברוב  
בינתם סמכו על המבין"], והיות שיש בזה  
כמה פרטים, אמרתי לבאר הספיקות  
והענינים, כדי ד' הטובה עלינו, ויה"ר שלא  
אכשול בדבר הלכה ח"ו.

[א] הנה הב"ח (סי' קפ"ט אות ט"ו)  
מחדש, דאשה שראתה בא' לחודש (ניסן), ובל'  
(ניסן) שהוא יום א' דר"ח (אייר) [ואפי' לא  
המשיכה ראייתה לא' אייר] ובא' (סיון),  
קבעה לה וסת לר"ח. וחוששת לר"ח (תמוז)  
לשני הימים דר"ח, דאמרינן "יום הנקרא

א. אינה חוששת לל' – פי' משום וסת החודש, אבל משום עו"ב בודאי חוששת, ונפק"מ אם ראתה ג"כ בכ'  
לחודש (ניסן), שאז אינה חוששת לעו"ב בל' (ניסן) כדעת הב"ח ורוה"פ והכי נקטי, ובהכי מיירי שם הטור  
והב"ח.

לא נאמר שתקבע וסתה לשם ר"ח אפילו לקולא,<sup>3</sup> אבל יתכן שעכ"פ לחומרא נחשוש ששם ר"ח היא הגורם (ולא רק א'), אבל באמת הסברא נותנת שאינה חוששת כלל לשם ר"ח דרך בראיות של א' ול', שהם ימים נפרדים, ויש להם צד השהו שמשוה הראיות לזמן אחד (ר"ח), והוי כקצת רגלים לדבר, בזה היא שחוששין ששם ר"ח היא הגורם, אבל כשכל הג' ראיות היו בא' לחודש שהיא וסת הרגיל מהיכי תיתי לחשוש ששם ר"ח היא הגורם, ובאמת הב"ח כתב להדיא דכשראית פ"א א' ניסן, אינה חוששת לל' ניסן, והסברא כדביארנו, וה"ה בג"פ.

אלא שראיתי בבדה"ש (קפ"ט ט' קמ"ח) אחר שהביא דברי הב"ח כתב "אמנם אשה שקבעה וסת לר"ח ע"י שראתה ג"פ בא' לחודש יש להסתפק אם צריכה לחוש ליום ל' בחודש כיון שכל ראיותיה אירעו בא' ולא בל" (ושם בצינונים סקנ"ג) "ודומה למש"כ הב"ח שאם ראתה רק בא' בניסן אינה חוששת לל' ניסן מדין וסת שאינה קבוע הואיל ואכתי לא ראתה אלא בא', אבל י"ל דשאני התם דמספק לא מחמירינן לפרוש בוסת שאינו קבוע [וכמש"כ החור"ד בסי' קפ"ד סק"ז עיי"ש]. אבל בוסת קבוע חיישינן דילמא שם ר"ח גורם ותחוש גם ליום ל' עכ"ל.

אולם יש להביא רא' דבכה"ג אינה חוששת כלל לשם ר"ח, דהרשב"א (בתורה"ב בית ז' שער ז' דף ט' ע"א, ובחי'

חוששת לא' סיון דשמה יום ר"ח היא הגורם ראייתה.

וטעם החילוק, דלכתחילה כשראתה א' לחודש אין חוששין לומר שיום הנקרא ר"ח היא הגורם, אלא יום א' לחודש (אייר) שהוא שוה לגמרי לא' בניסן, אבל כששוב ראתה בל' (ניסן) "כיון דראתה תרי זימני בר"ח אע"ג שזה אחד בניסן וזה אינו אחד באייר אלא היא יום ל' של חודש העבר חיישי' שמא יום הנקרא בשם ר"ח היא הגורם ראייתה" כיון שיש לנו צד השהו מב' ראיית הללו, יותר יש לנו להשוות הראיות ולתלותן בגורם א' (ר"ח), מלומר שהם ב' מקרים נפרדים.

[ג] אשה שראתה ג"פ בא' לחודש, בפשטות נראה שקובעת וסתה לא' לחודש ואינה חוששת כלל לשם ר"ח, וכן משמע מסיגנון לשון הב"ח, שמתחלה איירי שם באשה שראתה א' ניסן א' אייר א' סיון, שקבעה לה וסת, ואח"כ כשמחדש החידוש של "וסת הנקרא בשם ר"ח" נתן ציור חדש, א' ול' ניסן וא' סיון, וע"ז כתב החידוש של "יום הנקרא בשם ר"ח היא הגורם ראייתה" שחוששת לחודש תמוז לשני הימים דר"ח, משמע דבג"פ א' לחודש אין חוששין כלל לשם ר"ח, אבל אין זה מוכרח, די"ל דמשו"ה שינה הציור למהלך של א' ל' ניסן וא' סיון, דבכה"ג קובעת וסת של שם ר"ח אפי' לקולא, משא"כ בג"פ א' לחודש בודאי

ב. משא"כ בג"פ א' לחודש בודאי לא נאמר שתקבע וסתה לשם ר"ח אפילו לקולא. הגם שבפשטות שם ר"ח הוא חומרא, שחוששת לב' הימים דר"ח, עכ"ז יש לצייר נפק"מ לקולא אם היינו תולין הקבועות לשם ר"ח. הגם שממנ"פ יש לה וסת קבוע שהרי ראתה ג"פ א', למשל אם ראתה ג"פ א' לחודש, ניסן אייר סיון, ובחדשי תמוז אב אלול לא ראתה כלל בא' לחודש, אבל ראתה בל' לחודש אב א' דר"ח אלול, שכעת נעקרה וסת א' לחודש, ואילמלי היינו תולין הוסת לגמרי לשם ר"ח, עכשיו כשראתה אדר"ח אלול עדיין יש לה וסת קבוע לר"ח אפילו לקולא. עוד נפק"מ לקולא אם עקרה הוסת בג"פ ואחר זמן מרובה ראתה בל' לחודש אי חוזרת הוסת לשם ר"ח אפילו לקולא. כל זה כתבתי לביאור, אבל למעשה פשוט דבכה"ג לא תלינן וסת של ג"פ אחד לחודש על שם ר"ח אפילו לקולא.

הביא לשון הרשב"א הנ"ל] וכן נקטינן למעשה. אבל הסד"ט עצמו להלן (בסקל"א) האריך שנית בזה ונשאר בצ"ע שיתכן שצריכה לחשוש לחומרא לב' הוסתות וכ"כ החכמ"א (כלל קי"ב סי' ט"ו).

וכיו"ב יש נידון בוסת החודש בסירוג שראתה א' ניסן א' סיון א' אב, שקבעה לה וסת לכל חודש שני לא' בחודש (א' תשרי, א' כסלו וכן לעולם), דנו האחרונים מה יהא הדין אם תראה פעם ד' א' תשרי, שעכשיו יש לפנינו וסת א' של חודש בסירוג (ד"פ), וכן אפשר לתלותו בהפלגה של 60 יום שהפליגה ג"פ לאותה הפלגה? הדגול מרבבה הסתפק בזה, והשערי טוהר (שער ד' סעיף ו' ובשע"ד שם אות ו' באריכות) פסק שבכה"ג אינה תולה כלל בסירוג רק בהפלגה שהוא מצוי ושכיח טפי והכי נקטינן.

מעתה לעניינינו, הגם שבב' הציורים הנ"ל נקטי' שכיון שאפשר לתלותו בוסת הפלגה לא משגחי' ואין חוששין לוסת השבוע ולוסת החודש בסירוג, מ"מ אין זה ראי' לנידון דידן, דהלא בין וסת החודש בסירוג ובין וסת השבוע בסירוג אין חוששין לה עד שתקבענו בג"פ, והטעם שוסת כזה אינו שכיח ומצוי כלל, וא"כ כשאפשר לתלותו בוסת הפלגה בשוה שהיא וסת הרגיל בודאי יותר מסתבר לתלותו לגמרי בהפלגה, משא"כ בנידון דידן (וסת ר"ח) אה"נ שאין חוששין לה בפ"א [כנ"ל אות ב'] אבל בב' ראיות לבד [א' ל'] שיש לפנינו קצת רגלים לדבר חוששין לשם ר"ח, ונמצא שזה יותר שכיח מסירוג הנ"ל, בכה"ג אפשר שלחומרא תחשוש לשניהם, ובפרט שגם בסירוג הנ"ל אי"ז דבר מוחלט לכל הפוסקים.

ולעומת זה מהרשב"א הנ"ל משמע דאם הי' אפשר לפרש הוסת החודש בדילוג,

למס' נדה דף ס"ד) גבי דין אשה שראתה ט"ו לחודש זה ט"ז לזה וי"ז לזה, כתב בזה"ל "הלכך זו שדילגה כיון שאין בראיותיה צד השוה [מצד הפלגותיה] לא בדילוג שוה [כלומר בהפלגות] ולא בהפלגות שוות אומרינן לימי החודש היא קובעת ולא בהשוואה אלא בדילוג" עכ"ל, מבואר מדבריו דבוסת החודש בדילוג אם הי' צד אפשרות לתלותו בהפלגה בדילוג, לא היינו תולין רק בהפלגה שהיא יותר מצוי ושכיח. והרי הדברים ק"ו דהתם כשיש לפנינו וסת קבוע שיש לו שני צדדין לתלותן א' חודש בדילוג ב' הפלגה בדילוג, שלדינא שניהם שווים שאין חוששין להם עד שתקבע, ועכ"ז אם הי' לנו וסת שאפשר לפרשו לב' וסתות הללו היינו תולין רק בהפלגה בדילוג, כ"ש בנידון דידן (ג"פ א') שיש לפנינו צד של א' לחודש וצד של שם ר"ח, שלדינא יש תוקף לוסת של א' לחודש שחוששת בפ"א, ואילו וסת של ר"ח אינה חוששת לשם ר"ח עד שיהא קצת רגלים לדבר, ע"י ב' ראיות א' ול', בודאי מסתבר שלא תחוש לשם ר"ח גם בוסת קבוע.

אבל אין דבר זה מוחלט, דבוסת השבוע בסירוג, שראתה ביום מסויים בשבוע, וחזרה וראתה אחר ד' שבועות באותו היום (הפלגה של 29), ושוב חזרה וראתה אחר ד' שבועות באותו היום (פעם ב' להפלגה של 29), שקבעה לה וסת לאותו היום בכל ד' שבועות, דנו האחרונים, מה יהא הדין אם תראה עוד פעם לאותו היום אחר ד' שבועות (פעם ג' להפלגה של 29), שעכשיו יש לפנינו וסת א' שאפשר לתלותו בוסת השבוע בסירוג, וכן אפשר לתלותו בוסת הפלגה של 29 [ויש כמה נפק"מ להלכה], האיך נדונו? החו"ד (ביאורים סק"ד) והסד"ט (סק"ד) כתבו דבכה"ג אינה תולה כלל בוסת הסירוג רק בוסת הפלגה [והסד"ט

בפ"א, אבל וסת לשם ר"ח שלא שכיח כא' לחודש, אינו מספיק שנחשוש בשביל פ"א, אבל עכ"פ יתכן שאין ההפרש ביניהם על דרך משל פי עשר פעמים כנ"ל שנאמר שרק לא' תחוש. והבן.

[ד] הנה במה שכתב הב"ח דאשה שראתה א' ול' וא', שקבעה לה וסת לשם ר"ח, כתב הבדה"ש (סקמ"ח) "ונראה דה"ה אם ראתה ל' תשרי וא' כסלו וא' טבת, וכן אם ראתה א' אייר וא' סיון ול' סיון דקבעה לה וסת לר"ח, ואפילו היו ב' ראיות ביום ל' וכגון שראתה ל' ניסן וא' סיון ול' סיון גם כן נראה דקבעה לה וסת לר"ח דהא יום ל' כר"ח מחשבינן ליה" עכ"ל.

הנה מה שכתב בציור השני "ה"ה אם ראתה א' אייר וא' סיון ול' סיון", יש להסתפק בזה דבאשה שראתה ב' ראיות ממעיין סתום וראי' ג' ממעיין פתוח, קי"ל שקובעת וסת (לחומרא), על דרך משל אם ראתה א' אייר וא' סיון וכ"ט סיון והמשיכה ראייתה לא' תמוז, קובעת וסת לא' תמוז, א"כ באופן הנ"ל שראתה בפעם ג' לל' סיון מנ"ל שקובעת וסת לשם ר"ח (ואפי' לקולא), דילמא היא וסת לא' לחודש לחוד, והוי כמו שראתה ג"פ לא' לחודש שעיקר וסתה היא לא' לחודש, [ואפי' להצד שנתבאר באות ג' דבג"פ א' לחודש צריכה לחוש לשם ר"ח, היינו רק לחומרא]. שו"ר בס' יסוד הטהרה (להג"ר משה שאול קליין שליט"א) פי"א אות כ"א בהערה, שג"כ נסתפק בזה.

[ה - א] עתה נבוא לבאר הדין באשה שראתה פ"א ליום ל'.

אשה שראתה ביום ל' ניסן (שהוא א' דר"ח אייר) בפשטות היה נראה דאין חוששין ששם ר"ח היא הגורם ראייתה, ומותרת בא'

להפלגה בדילוג, הגם שלהלכה דיניהם שווים שבוסת הפלגה בשוה ובחודש בשוה, חוששין בפ"א, ובדילוג אין חוששין עד שתקבע, עכ"ז היינו תולין הכל בהפלגה כיון שהפלגה שכיח טפי, כ"ש כזה. ואפשר שאין לדמות נידון זה לנידון של הרשב"א, שאולי המרחק של שכיח ומצוי אשר בין וסת הפלגה ובין וסת החודש היא יותר מהמרחק של שכיח ומצוי שבין וסת א' לחודש לוסת של שם ר"ח, אין הכי נמי שבין בוסת הפלגה ובין בוסת החודש, בשוות חוששין בפ"א, ובדילוג אין חוששין עד שתקבע, היינו טעמא, דשוות, שכיח בשניהם, ואינם שוות, לא שכיח כלל בשניהם, אבל בין בשוות ובין בדילוג, השכיחות של הפלגה היא יותר מהשכיחות של חודש על דרך משל פי עשר פעמים, [תדע דהא הרמב"ן בחי' למס' נדה דף ס"ד סובר דאין לחוש לשום וסת רק להפלגה, וז"ל "וקורא אני על עצמי מקרא זה פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע או ביום החודש, שהרי להפלגות שוות הדין נותן כן שכבר נתמלאת סאתה של זו, וכן דרכן של נשים כולן כו' אלא שיהא שיפורא גורם תמה היא, ולפי דעתי בעניותי לא יפה כווננו הראשונים בחלוקי הוסתות, שאני אומר אין וסת אלא להפלגה שוה, לפי שהאורח בזמנו הוא בא מתמלא ונופצת לזמן הקבוע שכן הוא טבען של בני אדם וכו'" עכ"ל. ונהי דלהלכה לא קי"ל כן, אלא קובעת אף לחודש ולשבועות, מ"מ אין השכיחות שוות, ועי' כעיי"ז בחו"ד קפ"ט ביאורים סק"ד], משא"כ וסת א' לחודש לעומת שם ר"ח, הגם שא' לחודש שכיח יותר שהרי חוששין בפ"א, ושם ר"ח אין חוששין עד ב"פ, סוף סוף גם א' לחודש לא שכיח כ"כ כהפלגה, אבל מספיק לחוש



נעקר. [אך יל'ע דאולי המהר"י שטייף לא נקט כלל חידושו של הב"ח].

אלא שראיתי בס' יסוד הטהרה (פ"י אות ט"ו) שפסק דאם ראתה פ"א ל' "בין אם החודש הבא הוא חודש חסר ואין בו יום ל', ובין אם החודש הבא הוא חודש מלא שיש בו יום ל', חוששת שמא תראה בר"ח וחוששת לר"ח הבא, דהיינו שאם ר"ח הבא היא יום א' חוששת יום א', ואם ר"ח הבא היא יומיים, חוששת לשני הימים שאפילו אם עבר יום ל' בחודש ולא ראתה, עדיין חוששת שמא תראה למחרת ביום ב' דר"ח" עכ"ל, וז"ל בביאורים, "דהא דבראתה בא' בניסן אינה חוששת לגרמת שם ראש חודש, הוא משום דבסתם ראייה יש לנו חששות דחודש ודהפלגה וכיו"ב, ואילו גרמת שם ר"ח, הוא מהלך מחודש דבסתם אינה חוששת לזה, ולכן כשראתה בא' בניסן אינה צריכה לחוש אלא לגרמת יום החודש, דהיינו לא' באייר, ואינה חוששת לל' בניסן מחמת גרמת שם ר"ח, דמהיכ"ת לחוש לזה, ורק בראתה בא' בניסן ובל' בניסן, דאין שום דבר שוה לב' ראיות אלו, דזה א' בחודש וזה ל' בחודש, אבל יש דבר שוה לב' ראיות אלו דתרווייהו הם ימי ר"ח, אז הוא דבאנו לחששא דשם ר"ח, דכיון דלפנינו ב' ראיות שיש להם צד שוה של ימי ר"ח, אז הוא דחוששת לגרמת שם ר"ח, וכו', משא"כ בראתה בא' בניסן דאין סיבה לחוש לגרמת שם ר"ח. – ונפק"מ דלפיי"ז אם ראתה פ"א בל' בחודש, אע"פ דאין מפורש בכ"ח האריך

סיון,<sup>1</sup> וחוששת לל' סיון.<sup>2</sup> דמאי שנא מאשה שראתה פ"א לא' לחודש שכתב הב"ח להדיא שאינה חוששת לשם ר"ח ומותרת בל' (מדין וסת החודש). והטעם דמשום פ"א אין חוששין לשם ר"ח, רק בב"פ דאיכא קצת רגלים לדבר, וכן משמע מהמשך לשון הב"ח במה שכתב לבאר החילוק בין ראתה א' ול' שחוששת לשם ר"ח לבין ראתה פ"א בא' שאינה חוששת לשם ר"ח, וז"ל "היינו טעמא דכיון דחזינן דראתה תרי זימני בר"ח אע"ג שזה א' בניסן וזה אינו א' באייר אלא היא יום שלשים של חודש העבר, חיישינן שמא יום הנקרא בשם ר"ח היא הגורם ראייתה, אבל לחוש ליום ראשון דר"ח אייר לכתחילה לא חיישינן, אלא ליום ב' דר"ח חוששת לפי שהוא א' באייר שוה לא' בניסן", עכ"ל, ואם איתא שבפעם אחת ליום ל' חוששת לשם ר"ח, ואינו דומה פעם אחד ל' לפעם אחד א', לא הי' לו להב"ח להאריך בחילוק הנ"ל. רק הי' לו לומר דא' ול' חוששת לשם ר"ח מטעם ל' לחוד, משמע דל' לחוד שוה לא' לחוד ואין חוששין כלל לשם ר"ח. וכ"כ הבדי השלחן בביאורים (דף ק"ז–ק"ח בד"ה חוששת לאחד באייר), וכנראה כן כתב בחוט השני (סק"ז), וכ"כ בפותח שער (פכ"ו סק"ה) שלכאורה נראה כן הנכון. ובשו"ת מהר"י שטייף (סי' רע"א) כתב שבחודש אייר אינה חוששת כלל ליום החודש של ראיית ל' ניסן. אבל לא כתב אם צריכה לחשוש לל' סיון, ולכאורה נראה דחוששת כיון דלא

ג. ר"ל מדין וסת החודש, אבל משום עו"ב תלוי במחלוקת האח' אי היא ל' או ל"א, שכאן היא יום ל"א, וכן אם ראתה באמצע החודש שאז נתבטל חשש עו"ב לזה הזמן, וכן י"ל נפק"מ אם בר"ח סיון ותמוז היתה מעיינה פתוחה שהיתה באמצע הראוי' שבכה"ג לא היתה לה הזדמנות ר"ח עד א' אב ואמכ"ל בזה.

ד. דחיישי' שמא תקבע וסתה לכל ל' לחודש, ולא דמי לוסת הסירוג לחדשים שאין חוששין עד שתקבע, ששם אנו אומרים על יום מסויים למשל ה' לחודש שזה היום גורם רק בכל חודש השני, זה לא מסתבר, משא"כ הכא הנידון שיום ל' גורם תמיד רק המציאות שבדרך כלל ליכא ל' רק אחת לחדשיים.

שמה תקבע וסתה לכל 60 יום שאין זה מצוי כלל וכולי האי לא חיישינן, ואה"נ דלא קי"ל כן, אלא חוששין להפלגה של 60 יום אפילו פעם אחת כמ"ש החו"ד הביאו הפ"ת, וההפלאה, והתפארת למשה, אבל הסברא כו"ע מודים שכן הוא המציאות, ואפילו הכי חוששין דסוף כל סוף כיון שראתה להפלגה של 60 יום אנו חוששין אצלה שהיא מהמיעוט (או משום לא פלוג של דין הפלגות דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורין). ולפיכך בנידון דידן באשה שראתה בל' לחודש, שאנו צריכין לחשוש שמה תקבע וסתה, ואם נפרש החשש על יום ל' לחודש ממש, נמצא אפילו אם תקבע וסתה תהא וסת שבא בדרך כלל אחת לששים יום, וכיון שיש לפנינו מהלך לפרש ולתלות הוסת לשם ר"ח, שהיא נוהגת בכל חודש כדרך כל הנשים, י"ל דיותר מסתבר לתלות הוסת (או עכ"פ לחוש) לשם ר"ח, (דזה גופא שראתה לל' מעורר חשש שמה תקבע וי"ל דיותר מסתבר שתקבע לר"ח) ולא דמי לראתה פעם אחד לא', שאין חוששין כלל לשם ר"ח כיון ששם יש לנו מהלך של א' בכל חודש. והבן.

כל זה אמרתי לבאר הסברא שאשה שראתה ל' חוששת לשם ר"ח, אבל מהמשך לשון הב"ח לא משמע כן. שו"ר בספר סוגה בשושנים (סימן ה' סעיף ו') שהביא שיטת הב"ח וכתב "וכן מתחלת ראייתה אם ראי' ראשונה היתה ביום א' דר"ח אייר (ל' ניסן), חוששת לר"ח סיון (א') דשמה תקבע וסת לשם ר"ח" עכ"ל. וכתב (בסק"ז) "ואע"ג דהב"ח כתב שם כיון דחוינן דראתה תרי זימני בר"ח כו' מסתברא דלאו דוקא היא, ועיקר כוונתו היא משום ראי' הב' שראתה ביום א' דר"ח (ל') וא"א למיתלי ביום החודש, על כן תלינן דשם ר"ח היא הגורם, וכמו שסיים הב"ח שם וז"ל אבל לחוש ליום

הדין בזה, מ"מ לפמשנ"ת בסברת הב"ח דרק היכא דיש לנו צד לפרש את גרמת הראיה שאינה בגרמת יום החודש אלא בגרמת שם ר"ח וכהא דראתה בא' בניסן ובל' בו, דאין צד שוה לב' הראיות ביום החודש כי אם דתרווייהו הם ביום ר"ח, אז הוא דחוששת לגרמת שם ר"ח, א"כ ה"ה בראתה פ"א בל' בחודש, כיון דבפשטות צריך שיהא לה יום בחודש שתחוש לחודש הבא, והרי בחודש הבא אין יום ל' דחודש חסר הוא, על כן עליה לחוש לגרמת שם ר"ח, ולא בא הב"ח להוציא מן הכלל רק סתם ראייה של א' בחודש, דאינה חוששת לשם ר"ח כיון דיש לה למה לחוש, לא' בחודש, אבל בראתה בל' בחודש דאין לה יום בחודש לחוש, יותר מסתבר לן לומר דשם ר"ח הוא זה שגורם ראיתה". עכ"ל.

הנה עיקר סברתו שכתב דבראתה בל' לחודש בפשטות צריך שיהא לה יום בחודש שתחוש להבא, גם בחודש חסר, עדיין מחוסר ביאור, דמהיכ"ת לומר כן, אם מפרשינן ראיית יום ל' לחודש ליום ל' ממש ולא לשם ר"ח, כמו שבאמת אומרים כן בראיית א' לחודש, אז הפי' שבמציאות יום ל' לחודש היא הסיבה הגורמת ראייתה, ואין הסיבה צריך להיות בכל חודש, רק כשמגיע הסיבה אז חוששת, ואם סיבה זו אינה בכל חודש אין זה חיסרון בהסיבה (וכבר מצינו כן בכמה סוגי וסתות)?

אמנם יש לומר ההסבר בטוב טעם ודעת, דבאמת רוב נשים רואות פעם אחד בכל חודש (דהא מהאי טעמא תיקנו עו"ב), ואפילו הנשים שאינם רואות ביום השלשים ממש, אבל עכ"פ רובם ככולם רואים לבערך חודש פחות יותר, ולחזק הענין יש להביא ראי' מהא שמצדד הדגול מרבבה סעיף י"ב דאשה שראתה פעם א' להפלגה של 60 יום שאינה חוששת להפלגה זו, שאין חוששין

מהצמח צדק אין ראייה, ועוד יש להביא ראייה מדבריו להיפוך. וכדי להבין מהיכן הוציא ראיתו נקדים הברייא במס' נדה דף ס"ד "תניא כותיה דרב פפא היתה למודה להיות רואה יום עשרים ושינחה ליום שלשים זה וזה אסורין הגיע יום עשרים ולא ראתה מותרת לשמש עד יום שלשים וחוששת ליום שלשים הגיע יום שלשים וראתה הגיע יום עשרים ולא ראתה והגיע יום שלשים ולא ראתה והגיע יום עשרים וראתה הותר יום שלשים ונאסר יום עשרים מפני שאורח בזמנו בא." עכ"ל. כן היא גירסת רש"י והראב"ד והרמב"ן, אבל הר"ן והרשב"א והר"ז יש להם גירסא אחרת ונפק"מ להלכה. והנה רוב ראשונים פירשו הך ברייתא יום עשרים יום שלשים, שהכוונה להפלגה של שלשים והפלגה של עשרים, אבל רש"י והראב"ד פירשו יום עשרים לחודש ויום שלשים לחודש. וכתב ע"ז הצמח צדק (באמצע ד"ה לסי"ד והותר שלשים, וגם לסעיף ט"ו) "יש להקשות דא"כ דפירוש ושינחה ליום ל' היינו ליום ל' בחודש, ואיך משכחת לה ששינחה ב"פ ליום ל' וביום ל' השלישי לא ראתה, ואח"כ הותר יום שלשים הרביעי, וא"א לצייר זאת אא"כ שיהיו ד' חדשים מלאים זה אחר זה, וזה לא אתרמי בשום פעם, וגם ג' חדשים מלאים אינו מצוי אל פעם בכמה שנים כשהשנה מליאה, ואין לומר דהותר דיום שלשים דקתני היינו א' בחודש הרביעי, דבלא"ה לא ה' אסור דלא קבעה בימי החודש, רק ביום שלשים לחודש העבר ולא באחד לחודש, ואפשר כיון דגם יום שלשים נקרא רח הגם שנחשב לחודש העבר, מ"מ כיון דשם ר"ח של חודש הבא היא נקרא

א' דר"ח לכתחילה לא חיישינן רק ליום ב' לפי שהוא א' באייר שוה לא' בניסן. משמע דעיקר תלוי בהא דאיכא למיתלי ביום החודש להכי לא תלינן בשם ר"ח, אבל היכא דליכא למיתלי ביום החודש תלינן בשם ר"ח, אף דהכא מיירי בראיה פ"א בר"ח ניסן, וא"כ ה"ה בנידון דידן כו' "ע"ש.

וראיתי דבר מחודש בספר טהרה כהלכה (פכ"ד אות ל"ה), שכתב בשם הצמח צדק, דאשה שראתה ביום ל' ואילו בחודש הבא לא קיים יום כזה מכיון שהוא חודש חסר, במקרה כזה חשש יום החודש כאילו אינו קיים אצלה, ואינה חוששת כלל ליום החודש מראיה זו, וגם בחדשים שלאחר מכן שבהם ישנו יום ל' בחודש אינה שבה לחשוש לו עכ"ל. ולכאורה הדבר תמוה מאוד דממנ"פ אם אין תולין ראיית ל' לשם ר"ח, נהי נמי שבחודש הבא שהיא חודש חסר אינה חוששת, מדוע אינה שבא לחשוש בחודש המלא שאחריהם, ליום ל' לחודש, דשמא יום החודש גרמה ראייתה ולא נעקר חשש זה? אבל לאור הביאור שאמרנו לעיל (בד"ה אמנם) יובן היטיב גם מהלך זה. דכיון שרובא דרובא נשים רואות בכל חודש, הנה אשה זו שראתה פעם אחת לל' אם אין תולין לשם ר"ח, לא נשאר לנו לתלות רק דשמא יום ל' לחודש ממש היא הגורם, ולקבוע וסת כזה שהיא עפ"י רוב אחת לחדשיים לא שכיח ומצוי כלל.<sup>7</sup> על כן י"ל דיותר מסתבר לתלות הך ראי' למקרה ולא לחוש כלל ליום החודש. וכמו שהדין כן בכל וסת הסירוג והדילוג שאין חוששין עד שתקבע כיון שאינו שכיח. והבן.

כל זה אמרתי רק להסביר צד זה אבל מה שכתב כן בשם הצמח צדק, צע"ג, דלכאורה

ה. הגם שבהפלגה של 60 יום אנו חוששין גם בפ"א ולא תולין במקרה וכנ"ל (בד"ה אמנם י"ל ההסבר), אין לדמות הפלגה לחודש, שבכלליות יסוד וסת הפלגה יותר מצוי מוסת החודש (וכנ"ל באות ג' בד"ה ולעומת)

המשך לשון הברייתא "תניא כותיה דרב פפא היתה למורה להיות רואה יום עשרים ושינתה (בתשרי) ליום שלשים זה וזה אסורין (בחשוון) הגיע יום עשרים ולא ראתה מותרת לשמש עד יום שלשים (לחשוון) וחוששת ליום שלשים הגיע יום שלשים וראתה הגיע יום עשרים (כסלו) ולא ראתה והגיע יום שלשים ולא ראתה (כסלו)", שהתנא חושב כל חודש בחדשו החששות שחוששת בו, הכי נמי סוף הברייתא "והגיע יום עשרים וראתה (טבת) הותר יום שלשים קאי ג"כ על טבת, וכיון שטבת חסר הקשה מה שהקשה.

ועוד יש להעיר, לו יהא כדבריו בדברי הצמח צדק לא נתכוון כן הצמח צדק רק בתחילת דבריו שסובר מסברא שאין חוששין לשם ר"ח, אבל אחר שהקשה לו הברייתא חזר מזה הסברא, וכתב דאפשר שחוששת לא' ר"ח משום שם ר"ח וסיים כ"ז דחוק קצת, וא"כ לדרך זה מפרש הברייתא דכיון דהגיע יום שלשים של כסלו ולא ראתה לפיכך הותר יום שלשים של טבת שהוא א' שבט, נמצא דרך משום שנעקר בכסלו מה"ט הותר א' שבט, הא לאו הכי היתה חוששת לא' שבט משום ב"פ ל' וה"ה משום פעם אחד (דעד שתקבע אין חילוק בין פעם אחת לב"פ), נמצא דלפי מה שמיישב הצמח צדק הברייתא בתי' דחוק יוצא לדינא שאשה שראתה פעם אחת ל' חוששת לר"ח (א' לחודש בחודש החסר) והגם שהצמח צדק לא הוצרך לכל זה הדוחק רק לשיטת רש"י והראב"ד, אבל לשיטת רוב ראשונים לק"מ שהברייתא איירי בהפלגות, מ"מ כיון דלשיטת רש"י והראב"ד נדחק עצמו לפרש כן, והגם שהראשונים מפרשים הברייתא בהפלגות, אבל כיון שאין לנו שום ראי' והוכחה שחולקים על רש"י והראב"ד בסברא זו,

עליו, על כן חוששת ליום שלשים אף כשהוא אחד לחודש הבא, אך זהו דוחק לחוש לו מצד יום שלשים בחודש אלא שי"ל דחוששת לו מצד ר"ח, כיון דב' הראיות דיום שלשים היו ביום א' דר"ח וכו' וכ"ז דוחק קצת דהרי יום אדר"ח היא נחשב לחודש העבר משא"כ ר"ח כשהוא יום אחד נחשב לחודש השני, ומגלן דקובעת וסת מזה על זה. עכ"ל. הנך רואה שמסברא סובר הצמח צדק דאשה שראתה פעמיים ליום ל' בחודש המלא, אזי בחודש החסר שאחריו אין שום חשש ליום החודש ומותרת בר"ח ולפיכך הקשה לו על הברייתא שתנו "והגיע יום שלשים (השלישי) ולא ראתה והגיע יום עשרים (הרביעי) וראתה הותר יום שלשים ונאסר יום עשרים" דטעמא דלא ראתה ביום ל' השלישי משום הכי הותר יום שלשים, הלא בלאו הכי מותר יום שלשים בחודש החסר, עכת"ד. והבין מזה הטהרה כהלכה דמה שאמר הצמח צדק דבלאו הכי מותר יום ל' ר"ל גם בחודש המלא שאח"כ (חודש החמישי), דאת"ל שעדיין חוששת לראיה זו בחודש המלא, א"כ מה הקשה לו להצמח צדק דבלאו הכי הותרה יום שלשים, הא יום שלשים לחודש לא הותרה וצריכה לחשוש כשיגיע בחודש המלא, ומשום הכי הוצרך הברייתא לומר דדוקא משום שלא ראתה בחודש השלישי לפיכך הותרה יום שלשים לגמרי וכיון שאנו רואים שהקשה לו, על כרחך לומר שסברת הצמח צדק היא דאם בחודש החסר אינה חוששת ממילא נפקע החשש של ל' לגמרי גם בחודש המלא, א"כ שפיר הקשה לו מה החידוש של הותרה יום ל'.

ולענ"ד אין זה מוכרח מהצמח צדק, דשפיר י"ל שגם הצמח צדק סובר דבכה"ג היתה חוששת לל' בחודש המלא, ועיקר קושית הצמח צדק הי' דמשמע לו מסיגנן

ואם לא ראתה בא' לחודש יל'ע אי נפקע חשש זה או דכיון שראינו שלא בא בר"ח אז אנו חוששין שוב אולי יום ל' ממש היא הגורם וצ"ע<sup>1</sup>. אבל לומר שאינה חוששת כלל לא בחודש החסר ולא בחודש המלא אין לנו שום מקור על זה.

[ה - ב] הנה הפרי דעה (בטורי כסף סקי"ז) יצא לידון בדבר חדש שאשה שראתה ביום ל' ובחודש שאח"כ אין בו רק כ"ט ימים י"ל דאפילו הכי חוששת ביום כ"ט לחודש שמא יום אחרון של יום החודש היא הגורם. ואפשר דצריכה לחוש ליום כ"ט ולראש חודש הבא דלא ידעין אם יום אחרון בחודש גורם הראי' או יום הנקרא ר"ח ולכן צריכה לפרוש בתרומתו מספק וכו' וצ"ע עכ"ל.

הנה הך סברא של וסת ליום אחרון של החודש מאוד תמוה לענ"ד, שהרי באמת כל הדין של וסת החודש צ"ב, וכבר הקשה הרמב"ן וכי הוסת מזל יום גורם (הבאתי לשונו לעיל סוף אות ג' בד"ה ולעומת) ומה"ט הרמב"ן לא ס"ל וסת החודש, אמנם למעשה כל הראשונים וכן היא הסכמת כל הפוסקים לחוש לוסת החודש אפילו בפעם אחת. וצ"ל הביאור, שחז"ל הקדושים בגדול קדושתם וחכמתם ואור תורתם, שראו והשיגו בכוחות הטבע והבריאה כל מה שרצו, עמדו על טבע מערכת הוסתות, שכח הלבנה יש לה השפעה טבעי על סדר הוסתות (ע"ה"פ וממגד גרש ירחים שבפרשת זאת הברכה פרש"י יש פירות שהלבנה מבשלתן). וכמו שהשמש שולח זהרי וניצוצות החמה שיש בהם כוחות כן נמי זריחת הלבנה וזיוה יש לה השפעה ושולח כוחות וניצוצות עד שאפילו משפיע על

בפשטות צריכין לקבל חידוש זה לכל הראשונים, ובודאי שאין לומר לקולא שאשה שראתה ל' אינו חוששת כלל לא בחסר ולא במלא. והבן.

והנה כל זה הוצרכנו לבאר בדברי הצמח צדק שנתקשה לשיטת רש"י והראב"ד האין אפשר ד' חדשים מלאים זה אחר זה וגם ג"פ לא מצוי וכו' אבל בפשטות לולא דבריו אולי הי' אפשר ללמוד לרש"י והראב"ד שאין הציור של הברייטא ציור של המשך חדשים השייך בזמנינו במציאות, רק נקט כ' לחודש ול' לחודש כדאמרין בגמ' ס"ד ע"א "דיקא נמי דשבקינן ליום עשרים ונקט ליום עשרים ואחד ש"מ" וכתב שם רש"י "שכן דרך לשון התנאים לשנות כלל ולשון קצרה", לפיכך נקט כלל כ' ול', וסוף כל סוף יש במציאות יום ל' בחודש, ולפעמים גם ג"פ רצופין (בשנה מליאה), ובשעה שקדשו בית דין עפ"י עדות הי' אפשר במציאות אפילו ד' פעמים רצופין, שפיר אפשר להברייטא לתת ציור של ל' ממש אפי' ד' חדשים זה אחר זה הגם דכעת שמקדשים עפ"י החשבון לא שייך הך סדר בדיוק ממש, כיון שכן הסדר לשנות סכום כלל, וממנו תקיש אל השאר. והבן. ובדרך זה לא קשה קושית הצמח צדק, ובזה נרועה שאין מכאן שום ראי' נגד המהלך שהתחלנו שאשה שראתה ל' אינה חוששת בחודש החסר רק המלא והבן.

נמצא למעשה אשה שראתה פעם אחת לל' יש לנו ב' מהלכים, א) שבחודש החסר שאח"כ אין לה יום לחודש, ובחודש המלא אח"כ חוששת ליום ל' משום יום ל' לחודש, ב) שתיכף ומיד אנו תולין לשם ר"ח וצריכה לחוש בחודש החסר שאח"כ לא לחודש.

1. וכן יל'ע באשה שראתה א' ול' ניסן שכתב הב"ח (ע"י לעיל אות ב') שחוששת לא' סיון לשם ר"ח, מה הדין אם אז לא ראתה אי נעקר וסת זה שהיא של ר"ח ככל וסת ע"י ב"פ שנעקר בפ"א, או דילמא כיון שאנו רואים שלא הגיע בר"ח שוב תחשוש לל' סיון משום ראיית ל' דשמא יום ל' לחודש גרם.

ומעתה נחזור לנידון דידן בסברת וסת לסוף החודש, ונתבונן על התקופה שב"ד קדשו עפ"י עדות החודש, אם נאמר שיש וסת לסוף החודש, נצייר שכעת אנו עומדים ביום כ"ט, וכעת אין אנו יודעים אם יבואו עדות למחר ונמצא היום היא סוף החודש, או שלא יבוא עדות למחר ונמצא שזה החודש יהי' מלא, וא"כ האיך אפשר לומר שיש כח מיוחד בכח הלבנה ביום שהוא סוף החודש, בעת שגם הב"ד (וגם הלבנה) אינה יודעת מה תהא בסופה, והאיך נאמר באשה שיש לה וסת לל' שהלבנה ישפיע היום שיבא אם יבואו העדים למחר, וכן להיפוך אם הגיע וסת היום ולמחר קדשו החודש האיך נאמר שמה שראתה אתמול הי' משום שהי' סוף החודש. וכן יש ג"כ לשאול בזמנינו שמקדשים עפ"י החשבון וכי הלבנה יש לה כח שונה בכ"ט של חסר מכ"ט של מלא (לפי מה דקי"ל שיפורא גרים) וכי הלבנה יודעת החשבון של הלוח. על כן תמוה לי מאוד הך סברא של וסת לסוף החודש (איך שנסביר הענין של וסת החודש ושיפורא גרים).

ובסוגה בשושנים (סי' ה' סק"ו) נסתפק בזה מדעת עצמו, ואחר שהאריך בזה דחה סברא זו לגמרי, וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קכ"ד) כתב "דסתימת הפוסקים לא משמע כן, כיון דאין כאן השתוות לא בשם ר"ח ולא במספר ימי החודש, ומנ"ל לחדש זאת וכן ראיתי כדברינו בס' ערוך השלחן סי"ב"ע"כ. וכ"כ הבדי השלחן (ביאורים דף ק"ז – ק"ח בד"ה חוששת לאחד באייר) "נראה להקל דלא הוזכר ד"ז בשאר פוסקים [וכ"ז מיירי כשראתה בינתיים א"נ באשה שיש לה וסת קבוע לאיזה יום אחר, אבל בלא זה חוששת לכ"ט וא' מטעם עו"ב דמחמירין בה ביום ל' ול"א] עכ"ל

גידול פירות, וכח זה יכול להשפיע גם על סדר הוסתות, וכנסח התפלה טובים מאורות וכו' כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל מלאים זיו ומפיקים נגה נאה זיום בכל העולם. וכל יום מהחודש יש ללבנה כח וניצוצות שאינה דומה ליום אחרת, ורק עי"ז שייך לומר שאשה קובעת וסת דוקא ליום זה ואשה אחרת ביום אחר.

והנה ידוע שיטת הרא"ה שחשבון וסת החודש אינו תלוי בקידוש החודש, ולתקיעת שופר של ב"ד (ור"ל לימי החודש שמונין בלוח שלנו) אלא למולד הלבנה, ולדבריו אם הי' המולד ער"ח והגיע הוסת ביום ה' לחודש, תרשום שהוסת הגיע בו' לחודש ר"ל מהמולד וכן תחשוב לחודש הבא וכן תקבע הוסת וכן לעולם. אבל הרשב"א והביאו הש"ך (סקי"ג) וכן היא הסכמת כל הפוסקים "דודאי שיפורא גרים (פי' שופר הב"ד בקידוש החודש – ור"ל שתלוי בקביעות החודש), והכל לימות החודש מלא וחסר לחדשים ולשנים מעוברות לפי תיקוני ב"ד שכל מה שב"ד שלמטה עושים ב"ד שלמעלה מסכימים עמהם וכו' ואף בחידושי הגוף כן וכמו שדרשו ז"ל בלקל גומר עלי קטנה בת שלש שנים ויום א' שנבעלה אין בתולי' חוזרים נמנו ב"ד ועברו השנה בתוליה חוזרים וכו' עי"ש המשך לשון הש"ך. ונמצא לפי"ז שהכח הנ"ל שיש להלבנה שמשפיע על כל הבריאה אינו תלוי בהמולד וממילא אינו תלוי בגודל וקוטן הלבנה, רק ביום א' לחודש וביום ב' לפי מה שב"ד קדשו החודש וזהו לקל גומר עלי. וכח זה מצינו ג"כ שמשפיע על בעלי חיים כדאמרי' בשור שנגח בט"ו לחודש זה וכו'.

והנה כמו שיש חילוק בכח הלבנה בין כ"ח לכ"ט, כן נמי בודאי יש חילוק בחודש מלא בין כ"ט לל'.

והנה לעצם הדין שחידש הב"ח חידוש גדול היא ורוב האחרונים לא הביאו דבריו ונראה דלא סבירא להו הכי, אך מדברי קצת אחרונים דנקטינן דברי הב"ח עכ"ל.

הנה אם לא נאמר חידושו של הב"ח, נמצא דל' לחודש וא' לחודש הם שני זמנים נפרדים ואין חוששים מל' לא', ומא' לל', לא בפעם אחת ולא בג"פ, ולפי"ז אולי יתכן שיש לצרף סברא זו במקום שגם לדעת הב"ח נסתפקנו אי הוי וסת לשם ר"ח.

\*\*\*

הנה לא אמנע מלהביע שלמי תודה וברכה לידיד נפשי שלהיו"ח הרה"ג מוה"ר פישל וויינבערגער שליט"א בהגה"צ מ'טורקא זצ"ל, אשר חלק גדול נתברר ונתלבן בלימודינו ביחד. יתברך מפי עליון במיטב הברכות ויזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות מתוך נחת והרחבת הדעת עבגוצבב"א.

[ו] הנה עיקר דברינו בכל הסימן, רובו טובב והולך בסברא שחידש הב"ח שיש וסת של שם ר"ח, אבל כבר הקדמנו (בסוף אות א') דהתהלה לדוד כתב על זה "ולענ"ד הדבר חידוש גדול ולא ראיתי מי שהביאו" והא לך לשון הסוגה בשושנים (שם) כיון דהב"ח ס"ל כן ומעמיס זה בכוונת הטור והרמב"ן ולא מצינו חולק עליו הכי נקטינן, ומ"מ כיון דשום אחד מהאחרונים לא הזכיר דברי הב"ח כלל שתקבע אשה וסת לשם ר"ח, וגם הב"ח אפשר דלא אמרה רק לחומרא לכן יש להחמיר דלא קבעה וסת בכה"ג רק לחומרא ולא לקולא, ומ"מ הרוצה להקל ולומר דאף לקולא קבעה וסת בכה"ג, וכפשטות משמעות דברי הב"ח דלגמרי קבעה וסת יש לו עמוד גדול הב"ח ז"ל לסמוך עליו' ובפרט דלא מצינו חולק עליו, ולכן ג"כ אין מזחיחין אותו כן נ"ל עכ"ל. ובגופי הלכות (במשנת סופרים סק"ג) כתב

## בירור השיטות בענין שלא כסדרן בסת"ם

הרב משה שניאור זלמן גאלדמאן, ב.פ.

המקור לפסול כתיבה שלא כסדרן אינו מוזכר בתלמוד בבלי, רק במכילתא סוף פרשת בא, וז"ל המכילתא, בד' מקומות מזכירין פרשיות תפילין, קדש לי, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע, מכאן אמרו מצות ארבע פרשיות של יד הם כרך אחד ד' פרשיות, של ראש הם ד' ואלו הן: קדש, והיה כי יביאך, שמע, והיה אם שמוע. כותבן כסדרן ואם לא הרי אלו יגנזו, עכ"ל המכילתא.

ז.נ.ב. וכתב עו"ש הסוגה בשושנים בסעיף ו' וז"ל "אך נ"ל דאין להקל רק אם ראתה בר"ח ניסן וביום א' דר"ח אייר ובר"ח סיון או שהראי' הא' היתה ביום א' דר"ח אייר והב' בר"ח סיון והשלישית ביום א' דר"ח תמוז, אבל כשראיתא הג' היתה ביום ב' דר"ח תמוז אין להקל ולא קבעה לה וסת לשם ר"ח רק לחומרא ולא לקולא רצ"ע". ובס"ק ז' מסביר החילוק דמדלא ראתה תיכף ביום א' דר"ח גם בתמוז דהא כבר בא הגורם וע"כ דאיגלאי מילתא דבב' ראיות אחרונות של סיון ותמוז, יום א' בחודש הוא הגורם ולא שם ר"ח ומה שראתה רא' הא' ביום א' של ר"ח מקרה הי' וא"כ לא קבעה וסת וכו' ומ"מ צ"ע בזה די"ל כיון דאמרין יום הנקרא ר"ח היא הגורם אצלה אין קפידא באיזה יום תראה כמו שאין קפידא בכל וסת אם תראה פעם אחת בתחילת היום ופעם ב' בסוף היום ולכן צ"ע בכל זה עכתו"ד. אבל לענ"ד הדבר פשוט לכאורה דאין חילוק, ועמש"כ לעיל אות ד'.

### מן התורה

אור"ח סי' ה', ויר"ד סי' קע"ד). ולפי"ז הוא דין מה"ת, ושפיר כתבו האליה רבה והפרי מגדים מ"ז סק"א דבספיקא אזלינן לחומרא דהרי הוא ספיקא דאורייתא.

ועי' במילואים לתשו' צמח צדק אור"ח (סי' ע"ד) וז"ל מ"ש הריא"ס... ופסולות משום דכתיב והיו בהוייתן יהיו, לא ידעתי מאין הוציא דרשה זו, עיי"ש עוד, ומסיים ומ"ש הרב ב"י שכדברי הריא"ס כ"כ הברוך שאמר שם, דבב"ש הזכיר לפסול שלא כסדרן וכפל ושנה אבל לא נזכר הטעם והיו, ובספר התרומה בסי' ר"ה ס"ל דאם כותב אות א' או שתים שלא כסדרן כשר, והא דאין תולין בתו"מ (ר"ל להוסיף שלא כסדרן ע"י שתולה אותיות בין השיטין), מפרש משום גנאי, עיי"ש.

ובמכילתא אינו מפורש מהיכן ילפינן לה ליפסל שלא כסדרן. ובפשטות נקטו כל הפוסקים דנלמד מ"והיו הדברים האלה", דמינה ילפינן "והיו" – בהויתן יהא, שיהיו נכתבין כסדרן (ב"י בסי' ל"ב בשם הר"י אסקנדרני, רדב"ז ח"א סי' ש"י, וטו"ז סי' ל"ב סק"א, וכ"כ המרכבת המשנה על המכילתא). והחזון איש זצ"ל באיגרת שנדפס בספר צדקת הצדיק (עמוד קל"ז) במענה לא' שהרבה לתמוה האין אפשר מעצמנו לדרוש דרשות בהתורה מה שלא נזכר ברז"ל, כותב, וז"ל, גם אין כאן ענין לדרשת הפוסקים שזה בכלל פשוטו של מקרא, דקרא דוהיו הדברים שנהיו בספר ע"י הכתב על הקלף כמו שנצטוינו, והוי זו פירוש כתיבת הדברים כהויתן ראשון ראשון ואחרון אחרון, ע"כ. (ועי' נמי לשונו בס' חזו"א

### הלכה למשה מסיני

להיות כסדרן. ועל פי סברא זו הקיל בתשו' דובב מישרים (להגאון מטשעבין זצ"ל ח"א סי' א') בספק שלא כסדרן בפרשיות, עפ"י ההנחה דספיקא בהללמ"ס אזלינן לקולא. ובצירוף עוד הסברא דליכא שלא כסדרן בפרשיות כאשר יבואר בסמוך דאיכא שיטות טובא דליכא דין כסדרן רק בגוף הפרשיות, אבל לא בקדימת פרשה לפרשה. על כן פוסק דיש להקל בספק שלא כסדרן בפרשיות. דהרי יש צד לומר דכל הפסול של שלא כסדרן נלמד רק מהללמ"ס ובהללמ"ס אזלינן בספיקא לקולא. וכן בתשו' עטרת ישועה (מהר"ק מדזיקוב סי' מ"א) מצרף זאת לענין ספק ספיקא דשלא כסדרן בתפילין של ראש בסדר פרשיותיה, כותב נמי דדילמא כהמבי"ט דלא הוה רק הללמ"ס וספיקא לקולא.

אבל הקרית ספר (להמבי"ט פ"א מהל' תו"מ) כ' דהוא הלכה למשה מסיני. וז"ל, מש"כ דבעינן שיהיו כתובות כסדרן, דאמרינן במכילתא כתבן שלא כסדרן יגנזו, משום דבעינן כסדר הכתוב בתורה, ואין חילוק בין בפרשיות בין בתיבות בין באותיות. ונראה דכתובה כסדרן הלכתא גמירי לה.

וכן בתשו' תורת חסד (להגאון מלובלין זצ"ל חאו"ח סי' ג') כ' דיש צד לומר דהוא הלכה למשה מסיני (וכ"כ בתשו' אבני נזר חאו"ח סי' י' אות ט"ז) דהרי בלשון המכילתא ליכא כלל הוכחה לומר דנלמד מקרא דוהיו הדברים האלה. ולכן סבר דכל הפסול של שלא כסדרן הוא מקובל מהללמ"מ, ולרש"י הי' מקובל דאף סדר הכתיבה על הדף צריך להיות כסדרן. ואולי לשיטת ר"ת רק זמן הכתיבה צריך



## שלא כסדרן בספר תורה

ובתש' תורת חסד הנ"ל כתב עפ"י דבריו דכסדרן הוא רק הללמ"ס ולא ילפינן לה מקרא, ולכן אתי שפיר די"ל דהללמ"ס לא נתקבלה רק לענין תפילין ומזוזות ולא לענין ספר תורה. וכדאי להעתיק כאן מלשון קדשו של החזון איש זצ"ל, בהסברת החילוק בין תו"מ לספר תורה (נדרס בס' צדקת הצדיק עמוד קל"ז) וז"ל, הויה דכתיבה דצריכה לשמה בקדושה, ועי"ז (היינו שהיא נכתב ע"י מי) שישנו בקשירה, לא מיקרי כתיבה אלא בכותב כסדרן, אבל אם דילג הדברים האחרונים לא חייל עליהם קדושת הכתיבה כיון שאין להם קשר הדברים. ומה יועיל שיחזור וימלא את הדילוג, מ"מ לא נתקן הכתב שנכתב כבר שלא בתנאי קדושת הכתיבה. ולהלן ממשיך החזו"א – בס"ת ג"כ בעינן כתיבה בקדושה, ואמנם תועלתה ללימוד, והלכך שפיר חייל קדושת המאחר אחר השלמה הדילוג, וכמו שנכתב בכל לשון, מה שאין כן בתפילין ומזוזות, ע"כ.

והא דבספר תורה לא מיפסל שלא כסדרן, כ' ברדב"ז (ח"א סי' ש"י) ואם תקשה למה בס"ת דאית ביה קדושה טפי לא בעינן כסדרן ומכשרינן ביה התלו' (ר"ל להוסיף שלא כסדרן ע"י שתולה אותיות בין השיטין), יש לומר, דאל"כ לא תמצא ס"ת כשר לעולם. אבל תפילין ומזוזות אידי דזוטר, כותב אחריני, וזה ברור, עכ"ל. אולם הקסת הסופר (סי' ט' בלשכת סק"א) הק' דבשלמא אי הק' מילתא דשלא כסדרן דרבנן הוא, שייך לומר דהקילו בה רבנן בס"ת אף דקדושתו גדולה, מ"מ רחוק מאוד הדבר לכתוב כולו כסדרן, לכן הקילו. אבל מאחר דכסדרן בתפילין ומזוזות ילפינן מקרא דוהיו וגו', קשה מאוד, האך שייך מסברא להקל בספר תורה. דהרי לכמה דינין ילפינן ס"ת מק"ו מתו"מ, כגון לענין שמי שאינה בר קשירה אינה בר כתיבה. אף דלא נאמר רק בתו"מ, מ"מ ילפינן ס"ת מק"ו כמבואר בר"ן בפרק השולח.

## תפילין של ראש

הוא. וכן נראה שהוא דעת הפוסקים שלא חילקו בין של ראש לשל יד בכך, ובהדיא כתב רבינו (בסי' ל"ד) גם לר"ת צריך לכתבן כסדר שהם כתובים בתורה וכו', וכ"כ התוס' והרא"ש והמרדכי וסמ"ק והתרומה וכן הלכה, עכ"ל הב"י.

ושי' רבנו יחיאל אסברה לן היטב החזון איש (במכתב בס' צדקת הצדיק עמוד קמ"ב), בא"ד, וכן בשל ראש פוסל הקדמת זמן של פסוק או תיבה, אלא הקדמת פרשה בשל ראש לית לן בה, שאין שינוי סדר אלא בכתוב על קלף אחד. אבל בב' קלפים אין להם קשר זה עם זה, ע"כ. ובסברה זו האריך בו נמי הגרי"ז ז"ל בספרו על הרמב"ם, והוא ז"ל סבור מתחילה סברה זו אף לענין תפילין של יד,

הב"י (בסי' ל"ה סוף סעיף ל"ו) הביא מהגהות הסמ"ק (בסי' קנ"ג), שכ', וז"ל, ובשל ראש שהם בד' קלפים שמעתי קבלה מפי מורי ר' יחיאל דאין לחוש בסדר כתיבתן. (ומסיים – ומיהו גם שם נהגו הסופרים להקפיד). וכ' הב"י, וז"ל, וכתב האגור, וכ"כ הכלבו בשם הר' פרץ, וכ"כ בס' אורחות חיים וכו' וכתב מהר"י אבוהב ז"ל שהטעם שמחלקים בין של ראש לשל יד בזה, הוא מפני שמאחר דשל ראש הם בארבע קלפים אין ניכר בהם אם הם פתוחות או סתומות, ע"כ. ואיני יודע מה ענין היכר הפתוחות וסתומות לענין כתיבה כסדרן. ולענין דינו של ר' יחיאל דבר תימה הוא בעיני כיון דתניא במכילתא כתבן שלא כסדרן יגנזו, הא נמי שלא כסדרן

שנא, אבל במזוזה הוא דין כתיבה בפנ"ע ולכן על התחלת המזוזה ליכא דין פרשה כמו בראש ס"ת, ואף בין פרשה לפרשה אינו מעכב – מכיון שאינם סמוכות בתורה והכא יש דין בפנ"ע לכתוב ב' פרשיות אלו יחד.

וי"ל דזה עומק כוונת המר"י אבוהב דכוונתו להוכיח דמדין פתוחות וסתומות מוכח דכאן הוה ד' פרשיות נפרדות עד שאין שייכות זל"ז רק דכך הוא דין שצריך לכתוב ד' פרשיות כמו שהן כתובות בתורה, אבל בעצם אין להם קשר זה עם זה, ומטעם זה נמי אין שייך ב' דין כסדרן, ודו"ק.

והנה בסי' ל"ד הביא הב"י מדברי הסמ"ק לענין מחלוקת רש"י ור"ת בסדר הפרשיות דבשל יד לא נחלקו. ולכאורה המובן הפשוט דבשל יד כו"ע מודים דבעי כסדרן. אולם ע"ז מביא הב"י הגהות סמ"ק דמפרש דר"ל דהא דמבואר בגמ' דהחליף פרשיותיה פסולה היינו רק בשל ראש מעכב בדיעבד, אבל בשל יד כשירה, וזה ממש היפך סברת ר' יחיאל המובא בהגהות הסמ"ק באות הקודם. וביותר תמוה, דהב"י מסיים ע"ז "ואין כן דעת הפוסקים אלא בין בשל יד בין בשל ראש, אם כתב שלא כסדר שכתובות בתורה פסולים וכבר כתבתי בזה בסי' ל"ב", ע"כ. ולכאורה זה ממש מהיפך להיפך ממש"כ אידך הראשונים, והסברא נותנת כך לחלק דין של יד לשל ראש. וכבר התעורר בזה המור וקציעה, ובתשו' שואל ומשיב (קמא ח"ב סי' כ"ט), ועין בס' מאמר מרדכי (בסי' ל"ד) מה שביאר בדברי הגהות הסמ"ק והב"י.

דהרי למעשה כשירה אף בכתבו בד' עורות, והביא כן מאביו הגר"ח ז"ל שהקשה על הא דמבואר בראשונים פלוגתת רש"י ור"ת בסדר הפרשיות גם בתפילין של יד, אם תהיה כתובה מתחילה שמע ואח"כ והיה אם שמוע, או שהיות יהיו באמצע, והקשה ע"ז דאין שייך זאת בהכתיבה כיון דכשירה גם בד' עורות, עיי"ש שהאריך בסברא זו גם לענין של יד דאף הוא כשירה בד' עורות, ורוצה לפרש כן למעשה בהרמב"ם דאה"נ בתפילין ליכא כלל דין כסדרן בסדר הפרשיות רק במזוזה, ולבסוף סתר זאת, עיי"ש.

ולדברי הגרי"ז שם בהמשך דבריו מצאנו ביאור נכון בדברי המהר"י אבוהב התמוהים הנ"ל, דהנה הרי"ז הלוי תמה שם לענין פתוחות וסתומות דבמזוזה ליכא כלל על תחילת שמע דינים מיוחדים של פתיחה או סתומה רק בין הב' פרשיות, אבל בתפילין נראה דיש דינים אף על הפרשה ראשונה שהוא קדש. ולכאורה לא מצינו כן מעולם דיני פרשה בתחלת דבר, כגון בראש הס"ת או בראש המזוזה. ומבאר שם דבעצם בתפילין אף בין פרשה לפרשה לא יהי' דיני הפסק פרשה, דבעצם אינם מקושרים זה עם זה, דהרי כשירים על ד' קלפים נפרדים וכנ"ל, רק דזהו עצם דין כתיבת תפילין שצריך לכתוב ד' פרשיות אלו כמו שהן כתובים בתורה עם כל דיניהם בדמותו ובצלמו (עי' מש"כ שם גם לענין תגין) ולכן על כל פרשה בפנ"ע צריך להיות ציור פתיחתה כמו בתורה, וכמו בפרשה שניה ושלשית כך הוא אף בפרשה ראשונה דמאי

### שלא כסדרן במזוזות

הוי גם במזוזות או לא, והשיב ע"ז, דכתיב והיו הדברים האלה בהויתן יהו שלא יכתבם שלא כסדרן ותרוייהו תפילין

והנה במכילתא לא מצינו דין שלא כסדרן רק בתפילין, אבל במזוזה לא מצינו ונשאל להרדב"ז (בח"א סי' ש"י), אי דין כסדרן

ומזוזות כתיבין בהאי קרא דכתיב וקשרתם לאות על ידיך והיו וכו' וכתבתם על מזוזות וכו', וכן דקדקתי מלשון הרמב"ם וכו', עיי"ש.

אולם האבני נזר (סי' י' אות ט"ו ולהלן) כתב בשי' התוס' דבמזוזה ליכא דין שלא כסדרן, דהרי לא מצינו במכילתא רק לענין תפילין, וא"כ י"ל דידעו חכמים בחכמתם דבמזוזה לא קאי דרשת חז"ל דבהוויתן יהא. ועוד כ' שם דאם נימא דכל דין של כסדרן הוא מטעם הלכה למשה מסיני בודאי י"ל דהל"מ לא נתקבל רק על תפילין ולא על מזוזות. וכ' דיש לו ראי' לזה, דלמה לא קחשיב המשנה במגילה (דף ח') נפק"מ בין תו"מ לס"ת דבתו"מ בעי כסדרן ובס"ת לא בעי כסדרן. ולפי הנ"ל אתי שפיר דהמשנה לא קשיב רק דין דיש הן בתפילין והן במזוזה וכיון דבמזוזה לא בעי כסדרן לכך לא חשיב ליה דהרי לא שוין תפילין ומזוזות בדין זה. וזהו נמי הביאור בתוס' מנחות (ל"ב.) המבוארת להלן, דנראה דליכא דין כסדרן במזוזה (ולהלן הבאנו פי' הטו"ז בזה אבל האבנ"ז לא ניחא ליה בהכי).

וכ"כ ביצועות מלכו (להגאון מקוטנא זצ"ל) על הרמב"ם, וכותב שם בא"ד, ועכ"פ כיון דבמכילתא לא נזכר כלל פסול שלא כסדרן במזוזה רק בתפילין, ומילתא דפשיטא דאין ללמוד מזוזה מתפילין. והוסיף עוד, דבזה יתישב הסתירה בתוס' מנחות דף ל"ב דנראה דבמזוזה ליכא משום שלא כסדרן (ועי' להלן כמה פירושים

אחרים ליישב למה ליכא משום שלא כסדרן), ובתפילין כ' בדף ל"ד: ד"ה הקורא דאיכא משום שלא כסדרן. ולהנ"ל אתי שפיר. ודקדק כן עוד מל' הרמב"ם, דבהל' תפילין (פ"ב הל' ג') כתב וצריך ליהדר במלא וחסר וכו' ואם כתב המלא חסר פסול ואין לו תקנה, ע"כ. הרי מפורש דפסול שלא כסדרן. [אגב, הגרי"ז הלוי על הרמב"ם ס"ל דפסול רק עד שמתקנו, וכתב שזהו שסיים הרמב"ם "ואין לו תקנה" שזהו כדרך שכ' להלן (פ"ח, ה"ג) בס"ת בשינה צורת השורות דכ' ג"כ "ואין לו תקנה", אף שיכול לתקנו, רק דקשה לתקנו, עיי"ש בהגה"מ בשם הטור. אבל זה דחוק דהתם באמת קשה לתקנו, משא"כ בכתב המלא חסר, דבכל יכול לתקנו עד דלא יהא ניכר, וא"כ דברי הגרי"ז צ"ע. וכן כ' החזו"א (במכתב שנדפס בס' צדקת הצדיק עמוד ק"ג) "למה לא ימחקו קצת ויחזור ויכתוב וימלא, ולשון ואין לו תקנה משמע אף שהוא בסוף התיבה ואפשר למלא, אבל האמת יורה דרכו דכוונת הרמב"ם משום שלא כסדרן. וכפי' הכ"מ פי' גם הגמ"י באות נ' וכן פי' הרשב"ש דברי הרמב"ם, עכ"ל.] והנה בהל' מזוזה (פ"ה הל' ג') לא הוזכר כלל דאם כ' המלא חסר דאי אפשר לתקנו. ומש"כ הרמב"ם (בהל' כ') כתבה שלא על הסדר כגון שהקדים פרשה לפרשה פסולה, ע"כ. זהו דוקא כשעל הדף כתובה שלא על הסדר. והנה הישועות מלכו כתב שם להלכה – היכי דא"א למצוא מזוזה אחרת אלא זו שנכתב שלא כסדרן היינו שחסר הסופר אות א' או תיבה וכתבה אח"כ יש לקובעה בלא ברכה.

### שלא כסדרן בין פרשה לפרשה

מקדושה חמורה לקדושה קלה היה יכולים לעשות מס"ת מזוזה, וכתבו התוס' בחד פירושה דיש עוד לפרש להשלים בגליון, דפרשת והיה אם שמוע בתחילת העמוד והוסיף פרשת שמע בגליון שלמעלה, עכ"ד

הטו"ז (ביו"ד סי' ר"צ) מוכיח מדברי התוס' דליכא פסול שלא כסדרן רק בכתיבת תיבות שלא כסדרן אבל בהקדמת פרשה לפרשה לא מיפסל שלא כסדרן. דעל הא דקאמר הגמ' (במנחות לב.) דאי לאו הדין דאין מורירין

ויעשה פתוחה, וכמו שפי' הרשב"א. וא"כ ע"כ תחלה והיה אם שמוע נכתב במאוחר ומוכח דדעת התוס' דאפי' מקצת אותיות שלא כסדרן כשר.

ועל מש"כ הש"ך בנקוה"כ דהתוס' הוא שלא אליבא דהילכתא, עי' בתשו' צמח צדק (או"ח סי' ט"ו אות ד') וכן בס' קדושת יו"ט (ריש סי' כ"ה) שתמהו דהרי בתוס' מס' שבת (דף ע"ט), כתבו ג"כ כתיורצם במנחות. ושם הוי שפיר אליבא דהלכתא. וביותר תמה בס' קדושת יו"ט, דאף במנחות הי' סגי להתוס' לאוקמי בגוונא דכתוב שמוע למטה ומוסיף והיה אם שמוע תחתיו, ומדכתבו התוס' גם ציור ההפוך, על כרחך דס"ל להתוס' בפשיטות להלכה דכשר בכהאי גוונא.

וכן במרדכי הלק"ט הביא עוד י"מ דכתבן שלא כסדרן קאי על הפסוקים של כל הפרשה או בתיבות ולא בסדר הפרשיות. ובדרך זה ביאר המרכבת המשנה (על המכילתא סוף פ' בא) שיטת הי"מ המובא במרדכי (דף י' טור ד') דס"ל דהאי דינא דשלא כסדרן קאי דוקא על פרשיות קדש והיה כי יביאך והביאור הוא כנ"ל דרק קדש והיה כי יביאך שהם סמוכין אהדדי בתורה, וכשכותבה שלא כסדרן הוה כקורא הפסוקים גופא שלא כסדרן והיינו דמיפסל משום שלא כסדרן דפסוקים ולא משום שלא כסדרן דפרשיות. אבל פרשת שמע והיה אם שמוע דלא סמיכי אהדדי לא מיפסל שלא כסדרן. וכ"כ הגאון מהר"ם בנעט ז"ל בביאורו על המרדכי, וכתב שם דזהו נמי שיטת התוס' הנ"ל, והיינו דמתוס' ליכא הוכחה לשי' הטו"ז לומר דבכלל ליכא דין כסדרן בפרשיות, די"ל דבעצם אף בסדר הפרשיות בעי כסדרן דוקא, רק דעל שמע והיה אם שמוע ליכא דין כסדרן, אבל בקדש והיה כי יבאך אה"נ איכא דין כסדרן אף בסדר הפרשיות. וכ"כ

התוס'. וקשה דאיך אפשר לכתוב שמע אחרי שכבר כתב והי' אם שמוע הא פרשת שמע מוקדמת בתורה, וא"כ הוה כתיבתו שלא כסדרן, א"כ מוכח דעל הקדמת הפרשיות ליכא פסול דשלא כסדרן. [אולם עי' לעיל בפ' האבנ"ז בדברי התוס', וכן להלן בפ' מרן הרי"ז הלוי]. ובנקודת הכסף שם חולק על הטו"ז, דהתוס' הוא שלא אליבא דהילכתא. ובטו"ז (סי' רפ"ח סק"א) יש עוד ראי' מהל' קר"ש דילפינן מ"והיו" בקראו שלא כסדרן לא יצא, ואפ"ה בהקדים פרשה לפרשה יצא. א"כ כמו"כ לענין כתיבה נימא הכי, דבפרשה עצמו צריך להיות כסדרן אבל בין פרשה לפרשה ליכא דין כסדרן, דהרי תרומתו כתיבה וקריאה מחד תיבה נפקא. ועי' בתשו' דובב מישרים (ה"א סי' נ"ד) שכ' דלכאורה טענת הטו"ז צודק בראייתו מהל' קר"ש, אבל זה הא תינח אי סברין דנלמד מוהיו, אבל אי הוי הללמ"ס א"כ שפיר י"ל דההלכה נתקבל אף על סדר הפרשיות. ועי' בפרי מגדים (מ"ז ריש סי' ס"ד) דמתמה מ"ש בכתיבה דמחמירין אף בין פרשה לפרשה ובקריאה בפרשה לפרשה שפיר יצא. וכ' שם דאולי בכתיבה הוא רק מדרבנן, ולפי"ז כ' דיש להקל בספק דהוא ספיקא דרבנן. ועיי"ש.

והנה על גוף ראיית הטו"ז מהתוס', מתמה החזון איש (או"ח סי' ה') וז"ל, תמוה מאוד שהרי ידעו בגמ' דצריך להשלים שהרי שמע והי' אם שמוע אינם סמוכים בתורה וכמש"כ התוס' (שבת ע"ט): אלא דקשי' ליה לגמ' אם שמע היא בסוף הדף על כרחך היא סתומה ואי אפשר להוסיף על הגליון והיה אם שמוע ושתהא פתוחה. ואם והיה אם שמוע בראש הדף א"א להוסיף שמע ושתהא פתוחה, ומשני הגמ' להשלים, ר"ל שיש מקצת מפרשת והיה אם שמוע בראש הדף וישלים שמע ומקצת והיה אם שמוע,

מפורשת במס' מנחות (לד:) שהקשה לדעת ר"ת דסדר הנחת הפרשיות הוא קדש והיה כי יביאך והיה אם שמוע שמע, קשה דנמצא דפרשת והיה אם שמוע שהוא מאוחרת הוא מוקדם בתפילין. ותי' ע"ז התוס' די"ל דבכתיבת הסופר קאמר אבל אין קובעין בתפילין כסדרן, ע"כ. הרי מפורש בתוס' דדין כסדרן הוא אף בפרשיות, ואף בפרשת שמע והיה אם שמוע [ובתשו' תורת חסד הנ"ל תמה למה לא הרגישו הטו"ז והנקודה"כ מתוס' זו המפורש בה פסול שלא כסדרן אף בסדר הפרשיות, ועי' לעיל תי' הישועות מלכו לחלק בין תפילין למזוזות, ועי' להלן מדברי החזו"א בזה].

הפרמ"ג (בסי' ל"ב מ"ז סק"ב) בדעת התוס' והטו"ז, ועיי"ש.

אולם האבני נזר (בסי' י' אות י"ט) כתב דאם קיימנן דליכא משום שלא כסדרן בסדר הפרשיות, אף על קדש והיה כי יביאך ליכא דין כסדרן, דכיון דפסול שלא כסדרן נלמד מוהיו הדברים דכתיב בפרשת שמע והיה אינה נסמך לשום פרשה, על כרחך והיו דכתיב לפסול שלא כסדרן, הרי הוא בא לפסול שלא כסדרן שבאותו פרשה גופא. וא"כ א"א למילף מינה לקדש והיה כי יביאך לפסול מפרשה לפרשה אף אם הם סמוכין אהדי בתורה.

והעומד לנגד שיטות אלו הוא תוס'

### שיטת הבבלי והירושלמי בענין שלא כסדרן

לפי שאין תולין בה כמו שתולין בס"ת, משום דבעינן שתהא נכתבת כסדרן, כ"כ האחרונים והפוסקים הטעם]. עכ"פ חזינן דהירושלמי כבר העיר ע"ז למה לא קחשיב המשנה פסול דשלא כסדרן. אבל אכתי תמוה למה העמיד הירושלמי הקושיא בציור של תלו' ולא הקשה בפשיטות דבתו"מ פסול שלא כסדרן משא"כ בס"ת.

הגאון רע"א זצ"ל על המשניות (מגילה פ"א אות ח') הק' קושיא הנ"ל למה לא קחשיב המשנה פסול של שלא כסדרן, והביא מתשו' מהר"י קצבי (סי' ב') שתי' שם, דהמשנה לא קחשיב רק פסולים כאלו שנראה אף לאחר הכתיבה, משא"כ פסול דשלא כסדרן היכא דהשמיט תיבה ואח"כ גרר והשלים במקומו תיבה החסירה אינו ניכר כלל הפסול אח"כ לכן לא קחשיב ליה המשנה. ועפי"ד הגרע"א מובן למה הקשה הירושלמי רק באופן דתולין, דהירושלמי הבין כנ"ל דאין המשנה חושב רק הפסולים שנראים אחר הכתיבה, לכן לא הק' משלא כסדרן רק בציור דתולין דאז ניכר היטב הפסול לאחר הכתיבה (ושו"ר

לכאורה איכא הוכחה דהבבלי והירושלמי לא ס"ל כדעת המכילתא לענין הפסול של שלא כסדרן. דבמס' מגילה (דף ח') קחשיב המשנה החילוקים שיש בין ספרים לתפילין ומזוזות, ולא קחשיב הא דספרים נכתבים שלא כסדרן ותפילין ומזוזות אין נכתבין רק כסדרן. א"כ מוכח דלא ס"ל מפסול שלא כסדרן בתפילין ומזוזות. ויותר מזה דלא הקשה הש"ס בבבלי על המשנה למה לא קחשיב חילק זו כמו שהק' על עוד הלכות למה לא קחשיב להו במשנה. אולם בירושלמי כבר מצינו שהקשה מענין זה, וז"ל הירושלמי – אמר ר"י בן פזי ריב"ל שאל ולמה לית אנן אומרים וכו' תולין בס"ת ואין תולין בתו"מ, [ומתרחין] ספרים שכתבן כתו"מ אין תולין בהם, תו"מ שכתבן כספרים תולין בהם (ולהלן יבואר תי' הירושלמי), והנה פסול של תלו' הוא משום שלא כסדרן כמבואר בכמה מקומות [וז"ל הש"ך (סי' רפ"ח סק"ב), על המחבר כתב וכתבה שלא על הסדר אפילו שכח מלכתוב אות אחת פסולה ואין לה תקנה, כ' הש"ך

החת"ס עוד דנלמד מכ"ש מדין המשנה. דהרי לגבי קריאת שמע לא יצאו בקראו למפרע דהוא שלא כסדרן, ומ"מ קראו בכל לשון יצא דדרשין שמע בכל לשון שאתה שומע. חזינן מזה דהדין דשלא כסדרן חמורה מהדין דשאר לשונות. וא"כ המשנה דפוסל כתיבת תו"מ בשאר לשונות כ"ש דפסול כתיבת תו"מ בכתיבת שלא כסדרן. ולכן אין המשנה צריך לחשוב פסול זה, דכבר נכלל בדין המשנה. ואתי שפיר למה לא הקשה הירושלמי למה לא קשיב המשנה הדין דשלא כסדרן, דבאמת נכללת היא בדין המשנה. [ובסמוך תחת הכותרת "שלא כסדרן בהעמדה על הדף" יבואר באורך המשך דברי החת"ס מה היה אכן הקושיא והתי' בירושלמי].

כן בתשו' מהרש"ג ח"א סי' ג' בשם תשו' בית שלמה חאו"ח סי' י"ב). אולם הגרע"א דחה תי' זה, דמהרמב"ן נראה דהמשנה צריך לחשוב אף פסולים שאינם נראים לעין אחר הכתיבה, וא"כ חזרה הקושיא לאיתנו למה לא קחשיב המשנה הא דספרים כשרים שלא כסדרן משא"כ תו"מ דפסולים. (ועיין לעיל תי' האבני נזר ע"ז).

ומרן החתם סופר זצ"ל בתשובותיו (חאו"ח סי' ח') כ' דדין זה דכסדרן נכלל בדין דקחשיב המשנה דתו"מ אינן נכתבות אלא אשורית. דשני הדינים, הדין דכסדרן והא דצריך לכתוב אשורית שניהם נלמדים מתיבה אחת "והיו" הדברים האלה, ודרשין בהוויתן יהו, הן הוויות לשונם והן הווית כסדרן. והמשנה חדא מתרתי נקט. ומוסיף

### שלא כסדרן בהעמדה על הדף

לומר דדרך קריאתו של אדם הוא שיטה אחר שיטה, דמתחילה קורא שיטה העליונה ואח"כ קורא מה שכנתב בין השיטין. ורק אח"כ קורא השיטה שאח"כ מבלי להבין שהשיטה האמצעי הוא תלויה שבין השיטין. ובעצם שייך הוא לאמצע שיטה התחתונה. וכד זה האחרון הבין הספר התרומות בכוונת קו' הירושלמי, דזהו התלויה שפוסל בתו"מ משום קריאה שלא כסדרן. כך מתבאר בתשובת הר"ן (סי' ל"ט). [אבל החת"ס הביאו באופן אחר, ואעתיק לשונו "וטרם שנבאר תי' הירושלמי לקו' זו נאמר שזה הפסול אינו מטעם שלא כסדרן בכתיבה שהרי נכתב על הסדר וגם הקורא יקרא כסדרן ע"י היכר תמונות האותיות שאלו דקות (התלויה) ואלו (עצם הכתב) גסות... וכו' יודעים שאלו האותיות אינם אלא תלויות ושוייכים לשיטה שלמטה ממנה, ומ"מ יש פוסלים מטעם עמידת האותיות על

וכעת נבוא לבאר דברי הירושלמי המוזכר לעיל, וז"ל הירושלמי אמר ר"י בן פזי ריב"ל שאל ולמה לית אנן אומרים וכו' תולין בס"ת ואין תולין בתו"מ, [ומתקין] ספרים שכתבן כתו"מ אין תולין בהם, תו"מ שכתבן כספרים תולין בהם. ומתבאר בתשו' הר"ן כוונת הירושלמי בזה האופן. דהירושלמי מיירי באופן דעצם הכתיבה הוא כסדרן רק דהקריאה על הדף לא היה כסדרן, כגון בנודמן לו כתיבת ה' בסוף השיטה וליכא ריווח כדי כתיבת כל ה' בתוך הדף, והרי אסור לכתבו השם מקצתו חוץ לדף, ולכן כותב הוא השם בתלויה ולמטה בהשיטה הוא ממשיך לכתוב התיבה שלאחר הה'. וע"ז הוא דיש להסתפק אם זה מיקרי קריאה שלא כסדרן דהרי בעצם הקורא יודע שהתלויה שייך לכאן. שהרי נכתבו בין השיטין באותיות דקות, וא"כ הרי גם דרך קריאתן הוא כסדרן. אבל מאידך גיסא יש

נראה דהחשש הוא שלא יקראו אותן כסדרן, עיי"ש].

הגליל שלא כסדרן, שהרי מיד אחרי שיטה הראשונה נסדר שם התלויה ואחריה השיטה השניה, עכ"ד. אבל בגוף דברי תשו' הר"ן

# ובביאור תי' הירושלמי יש ד' פירושים:

ולחיפך אם בתו"מ יהיה ריוח אף בתו"מ מותר לתלות.

ועוד פי' רביעי, מה שפי' החזו"א הובא באגרת הנדפס בס' צדקת הצדיק (עמוד קנ"ג), שדברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) מתפרשין "ספרים שכתבן כתפילין", היינו שבלה והוסיף על הגליון אם הי' בתורת תליית אות, השתא שעשאן תפילין ומזוזות פסול. וכן פרשיות תפילין ומזוזות שכתבן כספרים תולין, ולא חיישינן דלמא יעשה מהן אחר זמן תפילין ומזוזות. וכעין דאמרו עירובין (יג.) בפרשת סוטה, כן פי' הפני משה, והוא פירוש נכון. ופי' זה מוכרח בדעת כל הפוסקים שסתמו שתולין בספרים ואין תולין בתפילין ומזוזות. וכן הרמב"ם כ' סתם. ועיי"ש עוד כל לשון החזון איש.

ומדברי החתם סופר נראה מפורש שפי' שהר"ן והספר התרומה מודים לפסול שלא כסדרן בזמן הכתיבה, וכל הדיון הוא רק כשבעת הכתיבה כתבן כסדרן המוקדם קודם והמאוחר אחריו. רק כדי לסדר השוורות, הצריך לכתוב תיבה תלויה בין השיטין ועיי"ז נמצא בהעמדה על הדף אולי מיקרי שלא כסדרן, דהספר התרומה ס"ל דפסול, והר"ן ס"ל דכיון שכתבו כסדרן והתלויה הוא באופן שניכר היכן שייך, כגון בכתיבה גסה, הרי הוא כשירה. וכן הוא במכתב החזון איש הנ"ל. אולם הצמח צדק (אורח סי' ט"ו) והלשכת הסופר (חקירה ח"י), והאבנ"ז (סי' י'), ומרן הרי"ז הלוי על הרמב"ם (פ"ה מהל' תרומה), כולם הבינו בדברי הר"ן דכל הפסול של שלא כסדרן הוא רק בהעמדה על הדף, אבל אם על הדף הוא כתוב כסדרן, אף

הראשון, פירוש הקרבן העדה בפירוש הקצר (עפי"מ שביאר החת"ס) דכוונת הירושלמי לומר דאף זאת נכלל בדין המשנה שהספרים נכתבים בכל לשון ותו"מ אין נכתבות אלא אשורית, דאם היו יכולין לכתוב תו"מ בשאר לשונות אף גם זאת היו יכולין לכתבו שלא כסדרן, וכן אם היו צריכין לכתוב שאר ספרים באשורית אף זאת היו מחוייבין לכתוב כסדרן. היינו דדין זה דכסדרן תלוי בדין המשנה דאשורית, ר"ל דדין כסדרן באמת מוזכר במשנה.

והשני, מה שפירוש עוד הקה"ע דס"ת הוא כתיבה גסה לכן תולין בו, דהקורא לא יתבלבל ע"י התלוי שהוא בין השיטין, דשפיר ניכר הוא שאינו שיטה בפנ"ע, משא"כ תו"מ דכל התו"מ הוא כתיבה דקא ולכן לא יהיה ניכר התלוי, ויהא התלויה נראה כשיטה בפנ"ע. ולכן איכא למיחש שיקראנו שלא כסדרן. וכוונת הירושלמי לומר דאה"נ באם יהפך הסדר ויכתוב ס"ת בכתיבה דקה ג"כ לא יכול לתלות. וכן בתו"מ אם יכתוב כתיבה גסה ג"כ אפשר לתלות. עכ"פ לפי פירוש זה נמצא דבעצם ליכא דין כסדרן בהעמדה על הדף רק באופן שהקורא יתבלבל.

והשלישי, הוא פירוש הר"ן שפי' דבעצם ליכא כאן כלל דין של שלא כסדרן, דכיון דההעמדה על הדף הוא כסדרן, רק דבתו"מ ליכא כלל המציאות לתלות כיון דהכתיב הוא כתיבה דקה וליכא ריוח בין שיטה לשיטה, משא"כ בס"ת דאיכא ריוח בין השיטין, והיינו דכוונת התי' הוא כנ"ל, דאם גם בס"ת לא יהיה ריוח ג"כ אסור לתלות,

נפרדים ויהיו כשרים, דמה שבמעשה הכתיבה הוא שלא כסדרן לא איכפת לך רק על מה שהועמד על הדף שלא כסדרן, וא"כ כשחותכן ויסדרן זה אחר זה הרי גם פסול זה של שלא כסדרן לא יהיה בו. ולכן מבאר הגר"ז דאף שלמעשה לא חתכן ג"כ כשירה, דלמעשה כל פרשה בפני עצמה כשירה, וא"כ יש לנו ד' פרשיות כשירות. ולכן לא הזכיר הרמב"ם דין שלא כסדרן רק במזוזה ולא בתפילין.

והנה גם האור החיים הק' בספרו ראשון לציון על הל' מזוזה (סי' רפ"ח הועתק בס' צדקת הצדיק עמוד קס"ה) כותב דשיטת הרמב"ם הוא דליכא פסול שלא כסדרן בזמן, וכ' שם דאין לפסול הכתיבה בקדימת זמן רק בהעמדה על הדף כמפורש בתוס'. ודוקא תלוי אסור, וסיים שם והיכן נמצא דין חדש היינו כתיבה שלא כסדרן בזמן. ועיין עוד בדברי הגר"ז הנ"ל, דדין זה יהא תלוי במחלוקת רש"י ור"ת, דלר"ת דהויות באמצע א"כ בע"כ דהדין דמכילתא דכסדרן נאמר על עצם הכתיבה שיהא כתוב מוקדם בזמן. אבל לרש"י דהסדר בתפילין צריך להיות כסדרן א"כ י"ל דבזמן א"צ לכתוב המקודם קודם, דכל הדין דמכילתא הוא רק לענין דעל הדף יהא כתוב כסדרן ועי"ש.

אמנם החזון איש (בס"ח) כתב להיפך ממש בזה מדברי הגר"ז, דכתב לענין שלכ"ס בסדר פרשיות, וז"ל, והתוס' (בדף ל"ב ד"ה ודלמא) נסתפקו בזה. ומש"כ (בדף לד:) דדוחק לפרש המכילתא על הכתיבה היינו לפר"ת במונחין הפרשיות בתפילין שלא כסדרן בתורה, ולא מסתבר שכתובתן שלא כסדר הנחתן. אבל לפירש"י שפיר י"ל דקאי על הכתיבה. ולפי"ז י"ל הא דכתבו התוס' (דף לב. ד"ה ודלמא), דאם הי' והיה אם שמוע בראש הדף ישרים, היינו להאי צד דמפרשין את המכילתא על הנחה שלא

שבזמן שכתבו כתב המאוחר קודם שכתב המוקדם לית לך בה. [והאבני נזר בתשו' הנ"ל אות כ"א הוסיף הכרח לזה, דהרי גוף ספר התרומה איירי בתלוית דילוגין, א"כ מהיכן רואה הר"ן בזה דהספר התרומה ס"ל דבהעמדה על הדף איכא משום שלא כסדרן, הרי אפשר דבעצם משום העמדה על הדף ליכא משום שלא כסדרן אם עצם הכתיבה היה כסדרן בזמן. והא דפוסל הספר התרומה תלויה הוא משום שכתבו אח"כ. ומזה נראה דהא לא עלה כלל בדעת הר"ן לפסול משום שלא כסדרן בשעת הכתיבה. ולכן ראה הר"ן בדברי הספר התרומה דפסול משום שלא כסדרן בהעמדה על הדף].

וכן באמת מפורש בביאור הגר"א (סי' ל"ב סכ"ג, ויו"ד רפ"ח ס"ב) על הא דפסק המחבר דאסור לתקן אות א' בתו"מ שלא כסדרן, וכ' דזהו דלא כהתוס' – והיינו דמפרש דתוס' ס"ל דכיון דעל הדף כתובה כסדרן לא מיפסל בכך, [ס' צדקת הצדיק עמוד קכ"ו, וכן הביא שם מס' קדושת יו"ט (לגדול א' בזמן הגר"א ז"ל) שכתב כן בפירוש בס"ח כ"ה].

והרי"ז הלוי מוכיח דהרמב"ם ס"ל דליכא משום שלא כסדרן בכתיבת הסופר פרשה מאוחרת להמקודם בשעת הכתיבה רק בהעמדה על הדף, דהרמב"ם אינו מזכיר דין שלא כסדרן בתפילין רק במזוזה, אף שעיקר דרשת המכילתא בתפילין נאמרה ולמה לא הביאו הרמב"ם רק במזוזה. אבל אם נימא דליכא משום שלא כסדרן בין פרשה לפרשה רק בהעמדה על הדף, אז י"ל דבתפילין ליכא משום שלא כסדרן. דדוקא במזוזה דבעי כתובין על דף אחד מיפסל בהעמידו על הדף שלא כסדרן, אבל בתפילין דקיי"ל דאף אם כתבן על ד' עורות ה"ה כשר וא"צ לדבוק. א"כ אפילו כתבן על דף א' שלא כסדרן ג"כ כשרין, דהרי כשיחתכן הרי יהיו ד' פרשיות



כסדרן. אבל אם נפרש המכילתא על זמן, נפרש ישרים את שמע בסוף הדף עכ"ל החזו"א. ויצוין נמי דהמהר"ם בנעט ז"ל בתשו' הר המור (סי' י') מצרף שי' זו לענין ספק ספיקא שלכ"ס בסדר פרשיות בתפילין. דמיקל מכיון דיש נמי השיטה הנ"ל דבסדר פרשיות ליכא שלא כסדרן.

### לסיומא דמלתא

יש לסכם הביאורים שהי' לנו בהתוס' מנחות דף לב. ד"ה להשלים דכתבו דיכול להוסיף פרשת שמע למעלה מפרשת והיה אם שמוע שהיה כתובה מכבר. (א) הטו"ז דמהכא מוכח דליכא דין כסדרן בקדימת הפרשיות. (ב) האבנ"ז דכסדרן הוא הלכה למשה מסיני, וכך היתה הקבלה דרק בתפילין פוסל שלא כסדרן ולא במזוזה, וכע"ז בס' ישועת מלכו. (ג) הר' מרדכי בנעט דפרשיות שמע והיה אם שמוע כיון דאין סמוכין זה לזה ליכא עליהם דין כסדרן. וכן הביא הפמ"ג (מ"ז סי' ל"ב סק"ב בדברי הטו"ז) (ד) הרי"ז הלוי דשלא כסדרן הוא רק בהעמדה על הדף והכא על הדף כתובין כסדרן. והנה יש לנו ציור א' דכל הפירושים יודו דכשר. והוא מזוזה שנכתב פרשת והיה אם שמוע למטה על הדף, ואח"כ השלים למעלה פרשת שמע. אולם כבר הבאנו דברי הש"ך בנקודת הכסף דכתב בדברי התוס' הם שלא אליבא דהילכתא.

### להלכה

אף כי בהמשך דברינו הבאנו מדברי הפוסקים קולות בענין שלא כסדרן באופנים שונים, ובפרט באופני ספק ספיקא, מ"מ ראוי להדגיש בנעילת דברינו מלשונות הפוסקים המזהירים לבלי להקל אפילו באופני ספק. הפמ"ג במ"ז סי' ל"ב סק"ב אחרי שהביא דבספק שלא כסדרן בפרשיות שמע והיה אם שמוע, כ' אולי יש להקל מטעם ספק ספיקא דשמא הלכה (כהבנת הטו"ז) בתוס', דבפרשת שמע והיה אם שמוע כיון שאין סמוכות בתורה ליכא משום שלא כסדרן, כותב, וז"ל, אלא שמאחר דבשו"ע כאן ויו"ד סי' רפ"ח לא זכר כלל דעת התוס' פשיטא שאין לחשוב ספק ספיקא בכה"ג וכמו שכתבתי ביו"ד בהנהגת או"ה, ע"כ. וזה לשונו של הגאון מהרש"ג ז"ל (בתשו' ח"א סי' ג'), אחר שהביא מדברי התשורת ש"י

שג"כ כנראה למד בדברי הור"ן דליכא שלא כסדרן רק בהעמדה על הדף אבל לא על שעת הכתיבה, כ' המהרש"ג "אבל נפלאיתי ע"ז להרהר אחר דבר שנפסק בשו"ע בלי שום חולק, והרי כתב בתומים בקיצור ת"כ ובנתיבות (בסי' כ"ה) בשם שו"ת חות יאיר, דקבלה הוא דכל שיטה שלא הובאה בשו"ע במחבר ורמ"א אפילו דיני ממונות אין יכולים לומר קים לי כוותה דלא נכנסה כלל בגדר הספק, וא"כ בנידון דידן דהלכה רוחת היא בשו"ע דשלא כסדרן פסול בתפילין ומזוזות, בשביל מה דקשה עליה מהא דבמס' מגילה תנן אין בין ספרים לתו"מ ולא תני החילוק לענין שלא כסדרן וכו'". ולהלן אחר שהביא מההרש"ג מדברי התשו' בית שלמה שמתמה על המקילין, כתב "וכן נ"ל דאין להשגיח על דברי המפקקים הנ"ל ובודאי שלא כסדרן פסול

בחזו"א או"ח סי' ה', וביר"ד), ואעתיק לכאן לשון א' מהחזו"א והוא בספר הנ"ל עמוד קמ"ב, וז"ל, "סוף דבר אין שום סניף להקל בשלא כסדרן דהפוסקין דבריהם מפורשין כמו העיטור [ואמנם הביא גם פי' שני ולא הכריע] והראשונים שהביא הרשב"ש וספר חסידים, והרא"ש והמרדכי ומהרמב"ם שהביא הגהות מיימונית, והאגור שהביא הב"י, ואורחות חיים בשם הרבנו יונה והטוש"ע, וכל הגאונים דקאי בשיטת ר"ת. ולא מצינו מי שחולק בזה זולת רש"י [כדמשמע מלשונו מנחות דף לד. ד"ה ודלמא להשלים] והתוס' מספק בזה. והגר"א החזיק בשיטת הפוסלים וקבע בו מסמרות".

בתפילין ומזוזות בין גבי אותיות בין גבי תיבות בין גבי פרשיות ואין לעשות מזה שום ספק". ומסיים שם לענין השאלה דהתם, "ומש"כ שהאיש ההוא לא יניח תפילין, מה לך בזה אפילו מאה כיוצא בו יבטלו וקץ אחת מדין תוה"ק לא יתבטל לעולם, וגם בפרשת שמע והיה אם שמוע נ"ל ג"כ דאין להקל כלל יותר מבפרשיות אחרות, דבסתמא מבואר במכילתא ובפוסקים – כתבן שלא כסדרן יגנוז, ולא חילקו בין פרשה לפרשה, וספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן אף בתערובות פרשיות נ"ל דאין להקל כלל".

ועי' נמי בכמה מכתבים מהחזון איש זצ"ל בספר צדקת הצדיק (ומכתב א' מהם נדפס

## המחייב של קרבן חטאת

הרב עזריאל יוחנן טויבער, ב.פ.

יש להבהיר בזה כמה פרטים: א) המחייב הוא לכפר שגגת כרת, או גוף עבירה שעבר. ב) עבר בשוגג אם מקרי דעבר אמימרא דרחמנא. ג) שני לאוין וכרת אחד. ד) שני כריתות ולאן אחד. ה) שני מיתות ולאן אחד. ו) שני לאוין ואיסור אחד. ז) שגגת לאו ושגגת כרת.

תלוי מגין מיסורים עד שיביא קרבן חטאת, הרי דגם בשוגג בעינן יסורין למרק. ולכן חטאת שמתו בעליה למיתה אזלא משום דאין כפרה למתים שכבר כיפר מיתתו כדפירש"י במעילה (דף י' ד"ה ולד). וע' בספר חסידים (סימן ק"ע) שכתב דחטאת בא כדי להגין מיסורים בעוה"ז דוקא ולא מיסורים מעוה"ב, לכן לא מהני כפרת הקרבן לאחר מיתתו להגין מיסורים (ע"ש בסימן תתשע"א, ובית האוצר א' כלל פ"ז). ומה שכתב בשו"ת שואל ונשאל (ח"ה י"ד סימן פ"ח) דרק במזיד בעינן יסורים ולא בשוגג, צ"ע.

אבל יש לעיין אם המחייב של קרבן חטאת הוא כדי לכפר שגגת כרת, או

א. המחייב הוא לכפר שגגת כרת, או גוף עבירה שעבר.

יומא דף פו: עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה – תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין, שנאמר "ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם". בגמ' אינו מבואר אם זה דוקא במזיד או גם בשוגג, אבל בפסקי מהרא"י (סימן ס', ומובא בשו"ע יו"ד סימן קפ"ה ס"ד), ורבינו יונה (שער התשובה שער ד' אות י"ד) כתבו כי גם השוגג ענש יענש, וצריך יסורים לגמור כפרתו, ע"ש.

ומוכרח לומר כן, דהרי חזינן דקרבן חטאת מהני כדי להינצל מיסורים, ואשם

והנה דעת הגר"ח (חידושי בתרא - המסביר סוטה נב:), דמעשה עבירה ומצוה של קטן חשיב שפיר מצוה ועבירה, אלא שעל המצוה אינו מצווה, ועל העבירה אינו נענש. ומשום"ה יש מ"ד (ביבמות קיד:). הסובר דקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו, דשפיר הוי מעשה עבירה. וראיה לדבר שהרי קטן הבא על שפחה חרופה מביא קרבן והיא לוקה על ידו (רמב"ם פ"ג מהלכות איסורי ביאה ה"ז), ואם לא הוי מעשה עבירה מה שייך כפרה, ועל כרחק דמעשה קטן חשיב עבירה, ורק בשאר עבירות אינו נענש מלבד שפחה חרופה. וטעמא דשאני הבא על שפחה חרופה דמביא קרבן, משום דעונש הבא על המזיד, בודאי דקטן אינו בכלל, אע"ג דמעשה עבירה של קטן מהווה מעשה עבירה, מ"מ אינו נענש כיון דלית ליה דעת. אבל קרבן דבא על השוגג, כיון דמעשיו מיקרי מעשה עבירה, לכך מביא קרבן. והא דמביא דוקא אשם שפחה חרופה, ולא כל קרבן חטאת הבאה על השוגג, משום דבעינן בחטאת שיהא חייב על זדונו כרת, וליתא בקטן, ע"ש.

אך זה רק אם אמרינן דהקרבן בא כדי לכפר השגגת כרת, אבל אם אמרינן דאין הקרבן בא כדי לכפר השגגת כרת, רק זה סימן בעלמא דעל איסור שיש בו כרת בעינן בשוגג קרבן לכפרתו, אין לומר דהטעם דקטן אינו מביא קרבן חטאת הוא משום דאינו חייב כרת במזיד, דהלא אין הקרבן בא כלל בשביל לכפר השגגת כרת, רק בשביל גוף העבירה שעבר.

[אבל במקום אחר כתב הגר"ח (פ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ז) דקטן אין לו מעשה מצוה ועבירה, אבל יש לו קיום המצוה, אך כיון דאי אפשר לקיים מצוה בלי מעשה מצוה לכן אין לו הקיום מצוה, אבל במקום דקיום המצוה נעשית מאליו, ואינו טעון מעשה

דהמחייב הוא גוף העבירה שעבר, ורק ע"י שמביא חטאתו גם נתכפר לו השגגת כרת, אבל המחייב של קרבן חטאת אינו כדי לכפר שגגת כרת, ולכן גם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר.

והנה החכם צבי (סימן מ"ט) מתרץ מדוע בן י"ג עד עשרים מביא חטאת על שגגתו, והלא עד עשרים אין ב"ד של מעלה מענישין, וא"כ אינו חייב כרת אז, וז"ל: קושיא זו אין לה שחר, דאטי מי נתנה התורה טעם לחיוב החטאת בשגגה משום שהוא חייב כרת במזיד, אלא דילפינן לה מהיקישא ד"תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה" לעבודה זרה, לומר לך מה ע"ז שהוא דבר שחייבין על זדונה כרת חייבין על שגגתה חטאת, אף כל שחייבין על זדונה כרת חייבין על שגגתה חטאת, עכ"ל. ונראה דסובר דהכלל דליכא קרבן רק על דבר שחייבין על זדונו כרת, אינו סבה, דחייב להביא קרבן כדי לכפר שגגת כרת, רק זה סימן בעלמא דעל איסור שיש בו כרת בעינן בשוגג קרבן לכפרתו.

וכ"כ בשו"ת צפנת פענח (סימן קל"ה) וז"ל: אך באמת עיקר הדבר לא הקרבן משום חיוב כרת [בשוגג] עכשיו, רק דבר שיש במזיד חיוב כרת חייב עליו קרבן בשוגג אף דנפטר כעת משגגת כרת, ולכן אמרה תורה [דחייב] חטאת [בעבר על חטא של] יוה"כ [בשוגג] אפי' דבשוגג נתכפר לו [ביוה"כ החיוב] כרת, יעו"ש. וכ"כ בגליוני הש"ס (שבת פט:). וע' שו"ת חוות יאיר (סימן קס"ו), דעת תורה (יו"ד סימן ה' ס"ק י"א), ודרכי תשובה (שם ס"ק כ"ה), ובחידושי ר' ארי לייב (סימן נ"ו).

אבל בתיבת גמא (פרשת חיי שרה) כתב דקטן פחות מבן עשרים פטור מהאי טעמא מאשם תלוי, דאין ב"ד של מעלה עונשין אותו ואינו בספק כרת.

הרמב"ם דאינו חייב כרת עד שימות ערל, ובתירוצם נקטו כסברת הראב"ד, וסוברים דשייך לתקן עבירת הכרת למפרע ע"י שימול עצמו אח"כ, דכתבו "כל זמן שלא מל עונש כרת עליו", אבל כשמל נפטר למפרע.

והא דלא הוקשו כן בכל חייבי כריתות דעל שגגתן מביא קרבן, שהרי אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן ונפטר מעונש כרת וא"כ בכל חייבי כריתות לא יתברר שיהא בכרת עד שימות דלעולם יכול לעשות תשובה, וא"כ אמאי בשגגתן מביא חטאת. משום דקושיית התוס' היא רק לדעת הרמב"ם דכל זמן שהוא חי לא התחיל לחול עליו כלל חיוב כרת, ולכן שפיר הקשו דא"כ פשיטא שהוא פטור מקרבן שהרי עדיין לא נתברר שיהא בכרת, אבל בשאר כל חייבי כריתות מיד כשעבר העבירה הרי כבר חל עליו חיוב כרת אלא שאם עשה תשובה מוחלין ומסתלק ממנו חיוב כרת שכבר נתחייב בו, וכיון דכל זמן שלא שב חייב בכרת שפיר מביא קרבן על שגגתן.

וע' בערוך לנר (מכות שם) שהקשה על תי' התוס', דאכתי קשה אמאי צריך למעוטי דעל מילה לא מייתי קרבן, דממ"נ היכי איירי, אם עדיין ערל הוא איך שייך להביא חטאת הלא אינו שב מידיעתו, ואם שב ומל היכי ס"ד שיצטרך להביא חטאת כיון שמל והעביר מעליו את איסור הכרת. וביאור קושייתו הוא, דע"י שמל עצמו נפטר למפרע מחיוב כרת, ולא דמיא למי ששב בתשובה, דנהי דתשובה מועלת על העתיד שיפטר מכרת ממ"מ איסורא דעביד עביד, והוא מביא חטאת על שעבר עבירה שיש בה כרת, כיון דבשעה שעבר העבירה נתחייב כרת, משא"כ כשמל עצמו נפקע מיניה למפרע החיוב כרת, ע"ש.

ונראה דמהכא מוכח דהמחייב של קרבן

מצוה, שפיר מקיים הקטן המצוה. לדוגמא קרבן פסח, דע"י שהקרבן נקרב בשבילו, ממילא מקיים הקטן המצוה, ולא ע"י מעשה הקרבה, ע"ש. וה"ה השבת אבידה, דע"י שהאבידה מושבת מקיים המצוה ולא ע"י מעשה השבה, וכיון דלא בעינן שם מעשה מצוה, לכן מקיים הקטן המצוה, דמופקע רק ממעשה המצוה לא מקיומה. וכן בעבירה מופקע הקטן רק ממעשה עבירה, אבל במקום דעובר עבירה בלי מעשה, כגון חלבים ועריות, שפיר גם קטן עובר. וע' במנ"ח (מצוה י"ז אות א') שכתב, וז"ל: דבאמת קטן בר מצות היא, רק דלא שייך לומר דהתורה הזהירה אותו כיון דלאו בן דעה הוא, אבל באמת חייב במצות, והא ראיא דאסור להאכיל לחרש שוטה וקטן איסור בידים, ע"ש. ואין לשונו מדויק דבודאי אינו חייב במצות, ונראה דכוונתו דמעשה עבירה ומצוה של קטן חשיב שפיר מצוה ועבירה, אלא שעל המצוה אינו מצווה, ועל העבירה אינו נענש].

והנה שיטת הרמב"ם (פ"א מהלכות מילה ה"ב) דאע"ג דבכל יום שאינו מל עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, מ"מ לענין חיוב כרת אינו חייב רק אם עבר ולא מל עצמו כל ימיו. ובשו"ת בן פורת (סימן ב') כתב משום דכל זמן שאינו מל עצמו אינו "מבטל" מצות עשה רק "מאחר" המצוה, ולכן אינו חייב כרת עד שימות ערל. אך הראב"ד (שם) סובר שבכל יום שעובר ואינו מל עצמו הרי הוא חייב כרת.

וע' בתוס' (מכות יד. ד"ה לאפקי) שכתבו, וז"ל: מיהו ממילה קשה למה לי קרא דהא לא היא בכרת דומיא דעבודת כוכבים, דהא לעולם לא יתברר שיהא בכרת עד שימות דלעולם יכול למול עצמו וליפטר מכרת, וי"ל דלעולם כל זמן שלא מל עונש כרת עליו. ומשמע דבקושיתם סברו כשיטת

והנה בכל עבירה איכא שני ענינים. א) עבר אמימרא דרחמנא. ב) גוף האיסור שעשה. כגון מי שאכל חלב, מלבד מה שעבר אמימרא דרחמנא של "כל חלב וכל דם לא תאכלו", עוד חטא בעצם אכילת חלב, דאכל חפצא דאיסורא המטמטם לבו של אדם, וכן בכל איסורים. והנה העונש של מלקות נראה דהוא בא בגלל שעבר על מימרא דרחמנא, דעבר על הל"ת, ולא משום עצם האיסור שעשה, דהרי חזינן דבאיסור דאיכא עליו ב' לאוין כגון המכבה אש מעל המזבח דכתיב ב"פ "לא תכבה" לוקה עליו ב"פ כדכתב רש"י (ויקרא יז:), אע"ג דעבר רק על איסור אחד, כיון דעבר על שני לאוין.

אבל יש לחקור בחיוב קרבן חטאת, אם המחייב הוא מה שעבר על מימרא דרחמנא, או המחייב הוא עצם האיסור שעשה, ונראה דרש"י והראשונים הנ"ל סוברים דקרבן חטאת אינו בא על האיסור שעבר, רק משום שעבר על מימרא דרחמנא, ולכן כתבו דדוקא אם עבר על לאו מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא וחייב קרבן, אבל על ביטול מצות עשה של פסח ומילה ליכא קרבן דלא עבר על לאו, רק לא עשה המוטל עליו, וביטול מצות עשה לחוד לא מקרי דעבר אמימרא דרחמנא. והשטמ"ק סובר דקרבן חטאת בא על עצם האיסור שעשה, ולא על מה שעבר אמימרא דרחמנא, ולכן כתב דיסוד החילוק הוא, דאם עשה איסור חייב קרבן, ואם רק ביטל מצות עשה ולא עשה איסור פטור מקרבן.

[וע' בשו"ת רבי עקיבא איגר (תנינא סימן קי"ח) שכתב דמסברא איכא חיוב קרבן חטאת בלא אזהרה, רק כדי שנדע אנחנו באיזה עבירה חייב בקרבן ובאיזה פטור ולא יצטרך הכתוב לפרש בכל פרט ופרט, נמסר לנו סימן, דבמקום שיש בו לאו בעי קרבן, אבל הלאו אינו הסבה של הקרבן, רק

חטאת אינו כדי לכפר שגגת כרת, אלא דהמחייב הוא גוף העבירה שעבר, ורק ע"י שמביא חטאתו גם נתכפר לו השגגת כרת, וגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת, מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר, ולכן אפי' דכשמל עצמו נפקע מיניה למפרע החיוב כרת, מ"מ הו"א דחייב קרבן חטאת, משום דעל חטא כזה איכא חיוב כרת.

וע' בשפ"א (שבת ג.) שהעלה אפשרות – להס"ד בגמ' – ששנים שעשו מלאכה פטורים מכרת, אבל חייבים בקרבן חטאת משותף, ע"ש. אבל זה רק אם אמרינן דאין הקרבן בא כדי לכפר השגגת כרת, דאז שייך לומר דפטור מכרת וחייב בקרבן חטאת.

**ב. עבר בשוגג אם מקרי דעבר אמימרא דרחמנא.**

השטמ"ק בריש כריתות מדייק מדברי רש"י דסובר דאין קרבן חטאת בא אלא אם עבר על לאו. וכ"כ רש"י (עירובין צו. ד"ה הפסח, ויקרא ד:ב), וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות שגגות ה"א) שכתב, וז"ל: כל העובר בשגגה על אחת ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת, הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת. וכן בה"ב כתב: וחטאת אין מביאין אלא על שגגת לא תעשה שנאמר אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה. וכ"כ התוס' (שבועות יח: ד"ה לא), וז"ל: דלא מיחייב חטאת אא"כ יש בה לאו מידי דהוה אפסח ומילה. וכ"כ בב"ק (דף קה: ד"ה מאי), וז"ל: דבפסח ומילה ליכא קרבן משום דלית בהו לאו אע"ג דאיכא כרת. אבל השטמ"ק סובר דלא בעינן לאו לחיוב קרבן, רק על כל עבירה שהוא בשב ואל תעשה ועבר ועשהו חייב קרבן, משא"כ מצות פסח ומילה כיון דהמצוה הם קום ועשה, ליכא קרבן. וכ"כ התוס' בזבחים (דף קו. ד"ה אזהרה).

שכל דבר האסור מלכלך הנפש ומטמא אותה דכתיב ונטמתם בם, לפיכך נקרא השוגג חוטא, אעפ"כ אין השוגג ראוי להענש על שגגתו בגיהנם ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עון ולהתקדש ולהטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב, לפיכך חס הקב"ה על עמו ועל חסידיו ונתן להם הקרבנות להתכפר בהן השגגות, עכ"ל. הרי להדיא דסובר דמי שנכשל בעבירה בשוגג נקרא חוטא מפאת שעבר אמימרא דרחמנא, ומפאת עצם האיסור שעשה, וע"ז בא הקרבן חטאת לכפר.

והנה כתבנו לעיל שנחלקו האחרונים אם המחייב של קרבן חטאת הוא כדי לכפר שגגת כרת, או דהמחייב הוא גוף העבירה שעבר, ורק ע"י שמביא חטאתו גם נתכפר לו השגגת כרת, אבל המחייב של קרבן חטאת אינו כדי לכפר שגגת כרת, וגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת, מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר. ונראה דרק אם אמרינן דהמחייב של קרבן חטאת הוא גוף העבירה שעבר, יש לעיין אם הקרבן בא בגלל שעבר אמימרא דרחמנא, או בגלל עצם האיסור שעשה, אבל אם אמרינן דהמחייב של קרבן חטאת הוא כדי לכפר שגגת כרת, ברור דהקרבן בא בגלל עצם האיסור שעשה, דמכח מה שעבר אמימרא דרחמנא ליכא נפ"מ אם איכא על זה עונש כרת או לא.

### ג. שני לאוין וכרת אחד.

כריתות דף ג' ע"א: שני לאוין וכרת אחד יש חלוק חטאת ביניהן. פי', שני לאוין דכתיב בהן רק כרת אחד, חייב כרת וחטאת על שניהם בנפרד. ובירושלמי (יבמות פ"א ה"א, וסנהדרין פ"ז ה"ה, ופ"ט ה"א) הגירסא: שני לאוין וכרת אחד לאוין חולקין את "הכרת".

המציאות הוא דבהנך שיש קרבן אית בהו לאו, ובאינך דפטור מקרבן לית ביה לאו, יעו"ש. והיינו דהקרבן בא על עצם האיסור שעבר, ולא משום דעבר אמימרא דרחמנא].

ויסוד פלוגתתם הוא, אם בעבר עבירה בשוגג מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא, דדעת השטמ"ק דרק בעבר במזיד מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא, ולכן סובר דיסוד המחייב של קרבן על עבירה בשוגג הוא עצם האיסור שעשה, ולא מה שעבר אמימרא דרחמנא, וכ"כ הנה"ח (סימן רל"ד ס"ק ג') דהעובר עבירה דרבנן בשוגג אין צריך כפרה, דבאיסור תורה בשוגג צריך כפרה, אע"ג דלא מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא, משום עצם האיסור שעשה דצריך על זה כפרה, אבל איסור דרבנן דלא הוי חפצא דאיסורא, וכל האיסור הוא רק משום דעבר אמימרא דרחמנא, ועל זה צריך כפרה, א"כ התינח במזיד דמיקרי דעבר אמימרא דרחמנא צריך כפרה, אבל בשוגג כיון דלא ידע דאסור, לא מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא, לכן אין צריך כפרה, יעו"ש. אבל דעת רש"י דגם בעבר על איסור בשוגג, כיון דהיה לו לשמור עצמו ולהיזהר ולעיין במעשיו שלא יבא לידי כך, מיקרי דעבר בשוגג אמימרא דרחמנא, ולכן כתב דהחיוב קרבן בא בגלל שעבר על הלאו.

והנה מדברי הרמב"ן (תורת האדם שער הגמול ד"ה ולמה נקראו) משמע דסובר דשני מחייבים איכא לקרבן חטאת. א) בגלל שעבר אמימרא דרחמנא. ב) בגלל עצם איסור שעשה. וז"ל: אכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו, שלא נזהר בעצמו ולא היה ירא וחרד על דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו הדבר שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל הדרך הזו הוא טעם חטא השגגה בכל התורה, ועוד

לבארו בב' אופנים.

(א) היכא דאיכא שני לאוין וכתת אחד, אמרינן דכיון דאיכא שני לאוין לכן איכא בשוגג שני חטאות, דהרי זה עבירה שיש בה חיוב כרת, וממילא איכא במזיד שני כריתות, דהלא חטאת בא על דבר שזדונו כרת. וכן משמע מלשון ר' אלעזר: ב' לאוין וכתת אחד חלק "חטאת" ביניהן. וכן משמע מלשון רש"י (סנהדרין סה. ד"ה הואיל) וז"ל: משום דחלוק חטאות אינו תלוי בחלוק כריתות, דהא מפטם שמן המשחה וסך משמן המשחה משום דאיכא שני לאוין אע"ג דאין בשניהם אלא כרת אחת, אמרינן דכי עביד להו בשוגג בהדדי – מיחייב על כל אחת ואחת [קרבן, ובמזיד כרת]. וכן מורה לשון התוס' (שם ד"ה הואיל) וז"ל: דאשכחן מפטם וסך דאיכא שני לאוין וכתת אחד מסתברא דלכך כתובין שני לאוין כדי לחייבו שני חטאות [בשוגג, ובמזיד כרת].

(ב) היכא דאיכא שני לאוין אמרינן דאיכא במזיד ב' כריתות, דהוי כאילו כתיב כרת על כל אחד בפני עצמו, וממילא חייב בשוגג שני חטאות. וכן מורה גירסת הירושלמי (יבמות פ"א ה"א, וסנהדרין פ"ז ה"ה, ופ"ט ה"א): שני לאוין וכתת אחד, לאוין חולקין את "הכרת". והיינו דהוי כאילו כתיב כרת על כל אחד בפני עצמו, וממילא חייב שני חטאות.

וכן מורה לשון רבינו גרשום והשטמ"ק (כריתות ג.) שכתבו וז"ל: אע"ג דחטאת לא אתי אלא במקום כרת, אפ"ה כיון דכתיבי ב' לאוין וכתת אחת משמע כרת על כל לאו ולא.

והנה קיים חילוק עיקרוני בין השני מהלכים. דלפי צד הראשון נמצא דהמחייב של הקרבן הוא הלאו על עבירה שיש בה חיוב כרת, דכיון דאיכא שני לאוין לכן מחויב קרבן, ורק בתוצאה מזה איכא שני כריתות. ואילו לפי צד השני, המחייב של

והנה נראה דגם בלי כלל זה דיש חלוק חטאת ביניהן, הוי ידעינן דחייב חטאת גם על לאו אחד, דהרי עבר על לאו, רק החידוש הוא דבעבר שניהם בהעלם אחד דחייב שני חטאות. אבל יש לעיין לגבי החיוב כרת, מה הוי אמינא בלי כלל זה דיש חלוק כרת ביניהן, דיש לבארו בשני אופנים.

(א) כיון דכתיב בקרא רק כרת אחד, לכן הו"א דרק היכא דעבר על שניהם ביחד חייב כרת אחד, אבל אם עבר רק על אחד מהן אינו חייב כרת, וקמ"ל דחייב כרת על כל אחד ואחד במיוחד.

(ב) דאה"נ דגם אם עבר על אחד מהן חייב כרת, אבל כיון דשניהן בכרת אחד נאמרו, לכן הו"א דכשעבר על שניהם ביחד דאינו חייב אלא כרת אחד, וקמ"ל דבעבר על שניהם ביחד חייב ב"פ כרת.

והנה כתבנו לעיל דנחלקו האחרונים אם המחייב של הקרבן הוא העונש כרת, דכדי לכפר שגגת כרת מחויב להביא קרבן, או דהמחייב של הקרבן הוא הלאו על עבירה שיש בה חיוב כרת, דגוף העבירה שעבר מחייבו בקרבן, דגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר.

ולפי צד הראשון דהו"א דבעבר רק על אחד מהן אינו חייב כרת, רק קרבן, צ"ל דהמחייב של הקרבן הוא גוף עבירה שעבר, ולכן אף אם אינו מחויב כרת מחויב להביא קרבן. אבל לצד השני דגם בהו"א ידעינן דחייב כרת אחד כשעבר על אחד מהן, שפיר י"ל דהמחייב של הקרבן הוא כדי לכפר שגגת כרת.

והנה זה ברור, דחיוב חטאת וחיוב כרת מיתלא תליא בהדדי, דהלא על דבר שזדונו כרת מביא על שגגתו חטאת, ולכן חייב הכא שני כריתות במזיד, ושני חטאות בשוגג. אבל יש לעיין מה הסבה ומה המסובב, דיש

כריתות, דהלא חטאת בא על דבר שזדונו כרת.

(ב) כיון דאיכא שני לאוין אמרינן דאיכא במזיד ב' כריתות, דהוי כאילו כתיב כרת על כל אחד בפני עצמו, וממילא חייב בשוגג שני חטאות, דחטאת בא כדי לכפר שגגת כרת.

וקיים חילוק עיקרי בין השני מהלכים. דלפי צד הראשון נמצא דהמחייב של הקרבן הוא הלאו על עבירה שיש בה חיוב כרת, דכיון דאיכא שני לאוין לכן מחויב קרבן, ורק בתוצאה מזה איכא שני כריתות. ואילו לפי צד השני, המחייב של הקרבן הוא העונש כרת, דכיון דאיכא ב' כריתות לכן איכא שני חטאות. וזה תליא במה דנחלקו האחרונים אם המחייב של קרבן חטאת הוא כדי לכפר שגגת כרת. או דהמחייב הוא גוף העבירה שעבר, ורק ע"י שמביא חטאתו גם נתכפר לו השגגת כרת, אבל המחייב של קרבן חטאת אינו כדי לכפר שגגת כרת, וגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר.

דלפי צד הראשון, דהמחייב של הקרבן הוא הלאו, על כרחך צ"ל דהמחייב של הקרבן הוא גוף עבירה שיש בו כרת, דהא דבעינן שיהא עליה עונש כרת, אינו סבה לחייב קרבן, רק סימן בעלמא דעל עבירה חמורה שיש בה חיוב כרת איכא בשוגג חיוב חטאת. אבל לפי צד השני דהמחייב של הקרבן הוא העונש כרת, י"ל דהמחייב של הקרבן הוא העונש כרת, דעונש כרת סבה הוא לחיוב חטאת.

וזה ספיקת ר' ירמיה, דלפי צד הראשון דהמחייב של הקרבן הוא הלאו על עבירה שיש בה חיוב כרת, דכיון דאיכא שני לאוין, לכן מחויב קרבן, ורק בתוצאה מזה איכא שני כריתות. א"כ היכא דאיכא רק לאו אחד, חייב רק חטאת אחד, אע"ג דאיכא שני

הקרבן הוא העונש כרת, דכיון דאיכא ב' כריתות לכן איכא שני חטאות. וזה תליא אם המחייב של קרבן חטאת הוא כדי לכפר שגגת כרת. או דהמחייב הוא גוף העבירה שעבר, ורק ע"י שמביא חטאתו גם נתכפר לו השגגת כרת, וגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת מחויב להביא קרבן חטאת על גוף העבירה שעבר. דלפי צד הראשון, דהמחייב של הקרבן הוא הלאו, על כרחך צ"ל דהמחייב של הקרבן הוא גוף עבירה שיש בו כרת, וזה סימן בעלמא דעל עבירה שיש בה חיוב כרת איכא בשוגג חיוב חטאת. אבל לפי צד השני דהמחייב של הקרבן הוא העונש כרת, י"ל דהמחייב של הקרבן הוא העונש כרת, דעונש כרת סבה הוא לחיוב חטאת.

#### ד. שני כריתות ולא אחד.

שם ע"ב: בעא מיניה ר' ירמיה מ' זירא שתי כריתות ולא אחד מהו. פי', דכתיב בהם רק לאו אחד, אבל זה שני איסורים עצמאיים, דכחזינן דאיכא עונש כרת על כל אחד מהם, ולכן הספק מה הדין לגבי קרבן, אם חייב בעבר על שניהם שתי קרבנות, או קרבן אחד. וז"ל רש"י: מי מחלקן כריתות לחטאות כלאוין אי לא. וכ"כ רבינו גרשום, וז"ל: מי חלוקין שתי כריתות לחטאות כמו לאוין. ומשמע מדבריהם דאם לא אמרינן דלאוין מחלקין, אז פשיטא דלא אמרינן דכריתות מחלקין, דהסברא דכריתות מחלקין תוצאה היא מהסברא דלאוין מחלקין, וצ"ב גדר הדברים.

ונראה, דביארנו לעיל בגדר הדין דשני לאוין וכרת אחד הלאוין מחלקין, דיש לבארו בשני אופנים.

(א) כיון דאיכא שני לאוין לכן איכא בשוגג שני חטאות, דהרי זה עבירה שיש בה חיוב כרת, וממילא איכא במזיד שני



שחקר אם קרבן חטאת הוא חובת קרבן או חובת כפרה, וז"ל: יש לחקור בחיובי חטאות ואשמות, אם החטא הוא סבת החיוב, או דהחסרון כפרה מביא את החיוב, דלהצד הראשון סבת החיוב הוא אחת, הרגע שעשה את מעשה החטא, אבל להצד השני הלא כל רגע ורגע קודם שהשיג כפרתו יתעורר עליו חיוב מחדש, ונפ"מ דלהצד הראשון י"ל דאף באופן דלא נתכפרה בחטאתו שהביא, עם כל זה יצא ידי חובתו, אבל להצד השני לא יתכן זאת, דהלא סו"ס כיון דעדיין הוא מחוסר כפרה לא נפטר מחובתו, יעו"ש בארוכה.

והנה מלשון הרמב"ם משמע דחובת קרבן זה "חיוב", וחובת כפרה זה "מצוה", דהרי כתב: "חייב" להקריב קרבן חטאת, ו"מצות עשה" שיקריב חטאתו. וצ"ע דאם המצות עשה הכתוב בתורה, היינו חובת כפרה, מנ"ל דמלבד זה איכא גם חובת קרבן, וצ"ע.

אך זה ברור, דאף אם איכא בכל חטאת בין חובת כפרה ובין חובת קרבן, מ"מ חובת קרבן תוצאה היא מחובת כפרה, לכן היכא דליכא חובת כפרה ליכא גם חובת קרבן, דהרי מבואר בכריתות (דף כו.) דלכך חייבי חטאות שעבר עליהם יוה"כ חייבים להביא קרבנם אחר יוה"כ, משום דאין יוה"כ מכפר אלא על חטא שאין ידוע לו ולא על חטא הידוע לו. ומשמע דאם היה לו כפרה ביוה"כ לא היה צורך להביא עוד קרבנו, הרי דבמקום דליכא חובת כפרה, ליכא גם חובת קרבן. וכן משמע מחטאת שמתו בעליה דלמיתה אולא משום דאין כפרה למתים דמיתתם כבר כיפרה עליהם (ע' רש"י מעילה י: ד"ה ולד), הרי דחובת קרבן תוצאה היא מחובת כפרה, לכן היכא דכבר היה לו כפרה אינו מביא עוד קרבנו.

כריתות. ואילו לפי צד השני דהמחייב של הקרבן הוא העונש כרת, דכיון דאיכא ב' כריתות לכן איכא שני חטאות. א"כ ה"ה היכא דאיכא רק לאו אחד ושני כריתות חייב שני חטאות. וזה שכתב רש"י דרק מכח הדין של לאוין מחלקין, יש להסתפק דאולי ביאור הדין הוא כצד השני, ולכן ה"ה שני כריתות ולא אחד חייב שני חטאות.

ובאופן אחר יש לבאר כוונת רש"י, דאף אם אמרינן כצד הראשון דהמחייב של הקרבן הוא הלאו, מ"מ נסתפק ר' ירמיה דאולי איכא שני מחייבים לקרבן. (א) לאו של עבירה שיש בה כרת. (ב) עונש כרת. ולכן ה"ה בשני כריתות ולא אחד איכא שני חטאות. וזה כוונת רש"י שכתב "מי מיחלקן כריתות לחטאות כלאוין", דהיינו אם איכא שני מחייבים להקרבן, דגם הע?

ונש כרת מחייב קרבן, כמו דלאו מחייב קרבן.

והנה הרמב"ם (פ"א מהלכות שגגות ה"א) כתב וז"ל: כל העובר בשגגה על אחת ממצות לא תעשה שיש בה מעשה שחייבין עליה כרת, הרי זה חייב להקריב קרבן חטאת, ומצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו, עכ"ל. וצ"ע מדוע הוסיף "ומצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו", הרי כבר כתב מקודם "חייב להקריב קרבן חטאת".

ולפי הנ"ל א"ש, דכוונת הרמב"ם דעל עבירת ל"ת שיש בה כרת יש שני חיובים. (א) חובת קרבן – מכח הלאו. (ב) חובת קרבן – מכח חיוב כפרה על עונש כרת, דהחסרון כפרה הוא סבת החיוב. דמלבד חובת קרבן, מחויב ג"כ להביא חטאת כדי שיתכפר לו על שגגתו, וזה שכתב דמלבד מה ש"חייב להקריב קרבן חטאת" מצד שעבר על הלאו, איכא גם "מצות עשה שיקריב חטאתו על שגגתו" מצד חובת כפרה על עונש כרת.

וע' בדרך הקודש (שמעתא י"א פרק ח')

ה. שני מיתות ולא אחד.

בגמ' שם נחלקו ר' יוחנן ור"ל אם שתי מיתות מחלקין לחטאות וחייב שתי חטאות, או לא, והיינו היכא דכתיב לאו אחד וכת אחד, אבל זה שני איסורים עצמאים, כדחזינן דאיכא עונש מיתה על כל אחד מהם, מה הדין לגבי קרבן, אם חייב בעבר על שניהם בהעלם אחד שתי קרבנות, או קרבן אחד. ר"ל סובר דהואיל דחלוקין הן במיתות לכן יש גם חילוק חטאות, ור' יוחנן סובר דהואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו אין חילוק חטאות ביניהם, דחלוקה דלאו הוי חלוקה, אבל חלוקה דמיתה לא הוי חלוקה.

ויש לעיין מה הסברא דחלוקה לעונש מיתה חשובה חלוקה ג"כ לחייב שני חטאות, דהא ביארנו לעיל דאיכא רק שני מחייבים לקרבן חטאת, או חיוב כרת, או לאו, אבל עונש מיתה אינו מחייב קרבן.

ונראה, דאע"ג דליכא סברא דחלוקה דמיתה הוי חלוקה, דרק לאו או כרת מחייבים קרבן, אבל י"ל דילפינן לאו ממיתה, דכמו דחילקן הכתוב במיתות, ה"ה דחילקן הכתוב בלאוין, דהוי כאילו כתיב לאו על כל אחד מהם במיוחד. והנה מהא דאמר ר' יוחנן "חלוקה דלאו הוי חלוקה, חלוקה דמיתה לא הויא חלוקה". משמע דסברת ר"ל דחלוקה דמיתה הוי חלוקה, היינו משום דחלוקה דלאו הוי חלוקה. וזה דאמר ר' יוחנן דיש לחלק ביניהם, דרק חלוקה דלאו הוי חלוקה, ולא חלוקה דמיתה. ואינו מובן מה הקשר ביניהם.

אבל להנ"ל א"ש, דגם ר"ל סובר דליכא סברא דחלוקה דמיתה הוי חלוקה, דרק לאו או כרת מחייב קרבן, רק ר"ל סובר דילפינן לאו ממיתה, דכמו דחילקן הכתוב במיתות ה"ה דחילקן הכתוב בלאוין, אע"ג דלא כתיב בהדיא. וזה שאמר ר"ל דחלוקה דמיתה הוי חלוקה משום דחלוקה דלאו הוי

חלוקה, וכיון דחילקן הכתוב במיתות, ילפינן מזה דגם חילקן הכתוב בלאוין. ור' יוחנן אמר דלא ילפינן מדחילקן הכתוב במיתה דה"ה דחלוקה בלאוין, וזה שאמר "חלוקה דלאו הוי חלוקה, חלוקה דמיתה לא הויא חלוקה".

ונראה דזה כוונת רבינו נסים (מובא במרגלית הים סנהדרין סה. ד"ה ור"ל) שכתב, וז"ל: ר"ל סבר הואיל וחלקן הכתוב במיתה ילפינן מיניה נמי שחלוקין הן בקרבן, ומשום דחלקן במיתה לא איצטריך עוד לחלקן בלאו, דילפת ללאו ממיתה. ור' יוחנן אמר לך, דכיון דלא חלקן בלאו לא גמרינן קרבן מחלוקה דמיתה, הואיל וקרבן על לאו חייל, ובלאו לא חלקן הכתוב.

והנה רבינו גרשום (כריתות ג:) כתב וז"ל: חלוקה דמיתה לא הויא חלוקה, דמאחר שמת אינו חוזר ומת, עכ"ל. וצ"ב כוונתו. ונראה דסובר ג"כ כפירוש רבינו נסים דר"ל סובר דכיון דחילקן הכתוב במיתות, ילפינן מזה דגם חילקן הכתוב בלאוין. אבל ר' יוחנן אמר דאה"נ דשייך חיוב מיתה בכל אחד לחוד, אבל כשעשה שניהם ביחד, אין לומר דחייב שתי פעמים מיתה, דמאחר שמת אינו חוזר ומת, ולכן אי אפשר לומר דמשום הכי חילקן הכתוב במיתה לומר דבעבר על שניהם ביחד איכא מיתה על כל אחד בנפרד, דרק לאו או קרבן או כרת שייך שיתחייב ב"פ. ועל כרחך דליכא שני חיובי מיתה כשעבר עליהם ביחד, הלכך גם אין לומר דאיכא שני לאוין כשעבר עליהם ביחד.

כל זה הוא לדעת ר"ל, אבל ר' יוחנן אומר דהואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו לכן אין חילוק חטאות ביניהם. ונראה לבאר שיטתו ע"פ מה שכתבנו לעיל דדעת רש"י והרמב"ם דלחיוב קרבן חטאת בעינן לאו. אבל השטמ"ק סובר דלא בעינן לאו לחיוב קרבן, רק על כל עבירה שהוא בשב ואל

על הלאו דעבר אמימרא דרחמנא, ולכן היכא דאיכא שני איסורים שונים שנאמרו בלאו אחד, ליכא אלא חטאת אחד, כיון דעבר רק פעם אחד על מימרא דרחמנא. ור"ל סובר דקרנן בא על גוף האיסור שעשה, ולא על מה דעבר על הלאו, א"כ אה"נ דנאמרו בלאו אחד, אבל כיון דעבר בזה על שני איסורים נפרדים, לכן חייב שני חטאות. ומה שאמר ר"ל "דהא חלוקין הן במיתות", כוונתו דמזה חזינן דזה איסורים נפרדים, לכן לא איכפת לן מאי דליכא רק לאו אחד.

#### ו. שני לאוין ואיסור אחד.

שם דף ד' ע"א: כתיב (ויקרא ז:כג): כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו לחייב מלקות אפי' אם אכלן בהתראה אחת על כל אחת ואחת דברי ר' ישמעאל, וחכמים אומרים אינו חייב אלא אחת. ומבואר שם דרק משום דאין לוקין על לאו שבכללות, לכן סוברים חכמים דחייב אלא אחת, אבל אם היה לוקין על לאו שבכללות, אז גם לחכמים היה חייב על כל אחת ואחת.

ויש לבאר זה בשני אופנים. (א) דזה איסורים נפרדים, דאיכא איסור מיוחד על חלב שור ועל חלב כשב ועל חלב עז. (ב) זה איסור אחד, לכן האוכל חלב של שור וכשב ועז לא עבר רק על איסור אחד. אבל דין הוא במלקות, דכיון דפרט רחמנא במיוחד שור וכשב ועז, דאיכא מלקות על כל אחת ואחת, אי לאו דזה לאו שבכללות.

וביאור הדברים, דכתבנו לעיל דבכל עבירה איכא שני ענינים. (א) עבר אמימרא דרחמנא. (ב) גוף האיסור שעשה. והעונש של מלקות הוא בגלל שעבר על מימרא דרחמנא, דעבר על הל"ת, ולא משום עצם האיסור שעשה. ומשום"ה באיסור דאיכא עליו ב' לאוין, כגון המכבה אש מעל המזבח דכתיב ב"פ "לא תכבה" לוקה עליו ב"פ

תעשה ועבר ועשהו חייב קרבן, משא"כ מצות פסח ומילה כיון דהמצוה הם קום ועשה, ליכא קרבן. וביאור פלוגתתם, דבכל עבירה איכא שני ענינים. (א) עבר אמימרא דרחמנא. (ב) גוף האיסור שעשה. ורש"י והרמב"ם סוברים דקרנן חטאת אינו בא על האיסור שעבר, רק משום שעבר על מימרא דרחמנא, ולכן כתבו דדוקא אם עבר על לאו, מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא וחייב קרבן, אבל על ביטול מצות עשה של פסח ומילה ליכא קרבן דלא עבר על לאו, רק לא עשה המוטל עליו ולא מיקרי דעבר אמימרא דרחמנא. והשטמ"ק סובר דקרנן חטאת בא על עצם האיסור שעשה, ולא על מה שעבר אמימרא דרחמנא, ולכן כתב דיסוד החילוק הוא, דאם עשה איסור חייב קרבן, ואם רק ביטל מצות עשה ולא עשה איסור פטור מקרבן.

והנה יש לעיין התינח לדעת רש"י והרמב"ם דהקרנן בא על מה שעבר על הלאו, דעבר אמימרא דרחמנא, דהיכא דאיכא שני איסורים שונים שנאמרו בלאו אחד, דליכא אלא חטאת אחד, דהרי עבר רק פעם אחד על מימרא דרחמנא. אבל לדעת השטמ"ק דקרנן בא על גוף האיסור שעשה, ולא על מה דעבר על הלאו, א"כ אה"נ דנאמרו בלאו אחד, אבל כיון דעבר בזה על שני איסורים נפרדים, מדוע אמרינן דחייב רק חטאת אחד.

וצ"ל דכוונת ר' יוחנן הוא, דמדכתבה הקרא בלאו אחד, אע"ג דזה שני לאוין, ש"מ דאתי לגלות דחייב רק חטאת אחד. ובזה פליג ר"ל וסובר דילפינן לאו ממיתה, דכמו דחילקן הכתוב במיתות, ה"ה דחילקן הכתוב בלאוין, דהוי כאילו כתיב לאו על כל אחד מהם במיוחד, דכתבנו לעיל.

או י"ל דבזה גופא פליגי ר' יוחנן ור"ל, דר' יוחנן סובר דהקרנן בא על מה שעבר

במיוחד על כל אחד מהם, אז אמרין דאיכא חילוק חטאות ביניהם. אבל הכא איירי באיסור אחד, רק דיש עליו שני לאוין, וזוה לא אמרין דחלוקין לחטאות. ונראה דזה כוונת התוס' (דף ג: ד"ה מודה) שכתבו: אע"פ דלעיל אמר כ"מ שיש ב' לאוין וכתת אחת חילוק חטאות ביניהן, היינו דוקא בב' דברים (–איסורים) כגון סך ומפטם, אבל בדבר (–איסור) אחד לא אמר חילוק.

והנה יש כמה שיטות מדוע יש חילוק מלאכות בשבת, דאם עשה בשוגג הל"ט מלאכות חייב ל"ט חטאות על כל אב מלאכה ומלאכה, הא ליכא אלא אזהרה אחת והיא "לא תעשה כל מלאכה" (שמות כ:).

(א) התוס' רי"ד (שבת קלח. ד"ה משום) כתב דל"ט מלאכות הם איסורים ושמות מחולקים, כמו חלב ודם. וז"ל: כיון דהבערה לחלק יוצאת כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי, והו"ל כמו לאוין דחלב ודם, ע"ש. וכן משמע מהא דכתבו התוס' (ב"ק ב. ד"ה ולרבי אליעזר) דגבי התראה של חילול שבת במזיד מתרים בו משום אותה מלאכה שבא לעשותה, דחייבים להתרות משום כל אב ואב. והיינו משום דסוברים דכל אב ואב מלאכה מהווה חלות שם ואיסור בפני עצמו, דזריעה וחרישה וקצירה מעשה איסור בפני עצמן הן, ואין חילוק האבות רק בתורת היכי תימצא לחלות שם האיסור הכללי של חילול שבת, כי אם דכל אב ואב חלות שם איסור בפני עצמו הוא, ולכן צריך לפרט בהתראתו את שם האיסור של אותו האב.

(ב) רש"י בסנהדרין (דף סב: ד"ה קצירה) כתב דהם שמות מחולקין. ומשמע דסובר דל"ט מלאכות מהווה איסור אחד של "לא תעשה כל מלאכה", דרק הם שמות מחולקין, ולהכי חייב על כל מלאכה ומלאכה.

(ג) זה לא איסורין מחולקין ולא שמות מחולקין, אבל זה גופין מחולקין, ולכן חייב

כדכתב רש"י (ויקרא ו:), אע"ג דעבר רק על איסור אחד. וי"ל דה"ה חלב של שור וכשב ועז הוי איסור אחד, רק דאיכא עליו ג' לאוין, ולכן לוקה ג' פעמים משום דעבר על ג' לאוין.

ולפ"ז מובן הא דאמרה הגמ' שם דלגבי חיוב חטאת גם ר' ישמעאל מודה דאינו חייב אלא קרבן חטאת, והיינו משום דהמחייב של חטאת אינו מה דעבר אמימרא דרחמנא, אלא גוף האיסור שעשה מחייבו בקרבן, וכיון דעבר רק על איסור אחד, לכן חייב רק על קרבן אחד.

אבל כתבנו לעיל דנחלקו בזה הראשונים, ודעת רש"י והרמב"ם דקרבן חטאת אינו בא על האיסור שעבר, רק משום שעבר על מימרא דרחמנא. והשטמ"ק סובר דקרבן חטאת בא על עצם האיסור שעשה, ולא על מה שעבר אמימרא דרחמנא. וא"כ לדעת רש"י והרמב"ם צ"ע מדוע חייב רק קרבן אחד, הא עבר על ג' לאוין, דכמו דחייב מלקות על כל אחת ואחת, ה"ה היה לו להתחייב קרבן על כל אחת ואחת. וצ"ל דאה"נ דהמחייב הוא מה שעבר על מימרא דרחמנא, אבל איכא תנאי בדבר דבעינן שיעבור גם על איסור, לכן היכא דעבר על מימרא דרחמנא אך לא עבר על איסור מיוחד, אינו חייב חטאת נוסף.

והנה בהתאם לדברינו דלכך מודה ר' ישמעאל דאינו חייב אלא חטאת אחד משום דעבר רק על איסור אחד, דזה רק לאוין חלוקים. לא קשיא מאי שנא מהא דאמרה הגמ' (כריתות דף ג.) דשני לאוין דכתיב בהם כרת אחד, דחייב חטאת על כל אחת ואחת, דלכא"ה הכא ג"כ איכא לאוין חלוקין על שור וכשב ועז, ואפ"ה אינו חייב אלא חטאת אחת.

דהתם איירי בשני איסורים נפרדים, כגון מפטם וסך, רק דלא כתבה התורה עונש כרת

חילוקי מלאכות לחלק].

והקשה לשיטת רש"י דזה רק גופין מחולקין דמדוע בעינן התראה לכל אב, דכיון דהאיסור הוא שלא לחלל את השבת, והאבות מלאכות אינם כי אם בתורת דרכים ואופנים לאיסור הכללי דחילול שבת, א"כ סגי בהתראה כללית על איסור חילול שבת. ועו"ק דהזומר וצריך לעצים חייב שתיים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע כדאיתא בשבת (דף עג:), ולרש"י דחילוק מלאכות הוא מפאת דגופים מחולקים הם, מדוע חייב שתיים בכה"ג דהוי גוף אחת. ולזה מסיק דנחלקו בזה אמוראים בשבת (דף ע), דיש הסובר דזה שמות מחולקין ולכן בעינן התראה לכל אב. ויש הסובר דזה רק גופין מחולקים ולכן לא בעינן התראה לכל אב, אלא סגי בהתראה כללית על איסור חילול שבת. ולדעתו הזומר וצריך לעצים חייב רק אחת, כיון דהוי גוף אחת.

(ד) מדברי הריטב"א (שבת ע. ד"ה חילוק) משמע דסובר דל"ט מלאכות אינם איסורים מחולקים ולא שמות מחולקים, דזה איסור כללי של "לא תעשה כל מלאכה", ושם כללי של "מלאכת שבת", אלא דגויה"כ הוא דחייב על כל מלאכה ומלאכה. וז"ל: חילוק מלאכות מנא לן. פירוש שיהא חייב על כל מלאכה ומלאכה כשעשאו בהעלם אחד. וא"ת ולמה לי קרא דהא כיון דמלאכות משונות וחלוקות זו מזו הן, הוה ליה כאוכל חלב ודם בהעלם אחד שהוא חייב שתיים. י"ל דאדרבה כיון דשם מלאכה אחת הם, ואיסור כולם משום "לא תעשה כל מלאכה", הוה ליה כאוכל חלב וחלב בהעלם אחד שאינו חייב אלא אחת, עכ"ל. וצ"ע דהא הריטב"א (שם דף סט. ד"ה מנינא) בעצמו כתב דהוה ליה כאוכל חלב ודם בהעלם אחת. וי"ל דדעת הריטב"א דאע"ג דעצם האיסור של מלאכת שבת, אינו איסור פרטי

על כל אחת ואחת. וכן מדייק בתוצאות חיים (סימן ה' אות ב') מרש"י (שבת עב: ד"ה חלב ודם) דמלאכת שבת הוי גופין מחולקין דומיא דטחינה וקצירה שהן שני גופין. [אבל בפשטות י"ל דכוונתו דזה שני איסורין מיוחדים, דהרי מדמה זאת לחלב ודם, ואין כוונתו דזה "גופין" מחולקין].

וע' בתוצאות חיים דהקשה דבכ"מ בעינן בגופים מחולקים – גופים חשובים, כדכתב התוס' רי"ד (קידושין עז). דרק בבעלי חיים דגופים חשובים הם אמרינן דגופים מחולקים, ולא בשחוטין כגון אם אכל חלב מכמה בהמות בהעלם אחת אינו חייב אלא אחת, ע"ש. והכא המלאכות אינם גופים חשובים. ותירץ דהכא גויה"כ דגופי מלאכות הוי גופים חשובים. והוסיף דכיון דלא הוי בעצם גופין חשובים, לכן דוקא בשגגות הרבה כגון זדון שבת ושגגת מלאכות, חייב על כל אחת ואחת. אבל בשגגת שבת דליכא רק חדא שגגה לא מהני גופי מלאכות לחלק כיון שאינם חשובים בעצם.

[ובזה הסביר מה שכתב הרמב"ם (פ"ז מהלכות שגגות ה"ח), וז"ל: עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה בין בזדון שבת ושגגת מלאכות בין בשגגת שבת וזדון מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה, כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו מפני שלא ידע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שנייה ידע שהוא שבת ונטע בה מפני שלא ידע שהנטיעה אסורה משום מלאכה, חייב על כל אחת ואחת אע"פ שהיא מעין מלאכה אחת, מפני שהשבתות כגופין מוחלקין, עכ"ל. ולכאורה צ"ע דאם שבתות כגופין דמי, מדוע מהני זה רק בצירוף שינוי מלאכה בשבת זה לשבת אחר, כגון שזרע בראשון ונטע בשני, ולא היכא דזרע וזרע בב' שבתות. אבל לפי הנ"ל א"ש דכיון דשבתות לא הוי גופין חשובים לכן בעינן ג"כ צירוף

לכפר שגגת כרת. והיכא דשגג בשניהם, איכא שני מחייבים, גוף עבירה שעבר, וכפרת שגגת כרת. וכן מורה לשון רש"י (שבת סט. ד"ה כיון, וז"ל: ר' יוחנן סבר דכיון ששגג בכרת אע"ג שהזיד בלאו מיקרי שוגג, שאז "הקרבת על הכרת הוא בא".

והנה אם אמרינן דזה שני סוגי שגגות, נמצא דהדין של "שני לאוין וכרת אחד חלק חטאת ביניהן", הוא דוקא היכא דשגג בהלאו, דאז המחייב הוא גוף עבירה שעבר, לכן אמרינן דכיון דהלאו מחייב הקרבן, והכא איכא שני לאוין, לכן מחויב בשני קרבנות. אבל היכא דשגג בכרת, דאז המחייב הוא השגגת כרת, אי אפשר לחייבו חטאת מכח הלאו, רק מכח הכרת, וכיון דאיכא רק כרת אחד, לכן חייב רק חטאת אחד. אבל אם אמרינן כדפירש רבינו גרשום והשטמ"ק דהוי כאילו כתיב כרת על כל לאו במיוחד, אז גם היכא דשגג בכרת חייב שני חטאות, כיון דאיכא שני כריתות.

וע' באחיעזר (ח"ג סימן פ"ב אות י"א) שמביא מהגר"ח דביאר דהא דסובר ר' יוחנן (ושבת שס) דהזיד בלאו ושגג בכרת מיקרי שוגג, דהיינו דוקא היכא דהחויב בא מצד הכרת, כגון דשגג בכרת, משום דסובר דשגגת כרת שמה שגגה. אבל במקום דכתיב כרת אחד ושני לאוין, וחייב שני חטאות משום דהלאוין מחלקין החטאות, אז הגורם לחילוק חטאות הם הלאוין, לא הכרת, לכן בעינן שיהיה שוגג בהלאוין ג"כ, והיכא דהזיד בלאו ושגג בכרת חייב רק חטאת אחת, עכ"ד.

וביאר דבריו כנ"ל, דסובר דאיכא שני סוגי שגגות ושני מחייבים לקרבן חטאת, (1) שוגג על הלאו, ואז המחייב הוא גוף עבירה שעבר. (2) שוגג על עונש כרת, ואז המחייב הוא כפרת שגגת כרת. אבל זה לא כדברי רבינו גרשום והשטמ"ק, דהיכא דכתיב שני

על כל מלאכה ומלאכה בפני עצמה, רק זה איסור כללי של חילול שבת. מ"מ בכל מלאכה ומלאכה איכא לאו מיוחד, של חרישה וקצירה וכו'. זאת אומרת דהעושה ל"ט מלאכות בשבת עבר רק על איסור אחד, אבל עבר על ל"ט לאוין, דכיון דהבערה לחלק יוצאת הוי כאילו כתיב לאו אכל מלאכה ומלאכה דמי. ומה שכתב (בדף סט. ד"ה מנינא) דעושה כמה מלאכות בהעלם אחת דמיא לאוכל חלב ודם בהעלם אחת. כוונתו דאיכא לאו מיוחד על כל מלאכה ומלאכה כמו חלב ודם, אבל אינו דומה ממש להם, דחלב ודם מהווה איסורים בפני עצמם, משא"כ הל"ט מלאכות מהווה איסור כללי של חילול שבת, כדכתב הריטב"א בדף ע.

### ז. שגגת לאו ושגגת כרת.

בשבת (דף סט.) נחלקו ר' יוחנן ור"ל בגדרו של "שוגג", ר"ל סובר ד"שוגג" מיקרי דוקא היכא דשגג בלאו ובכרת, אבל אם עבר עבירה וידע שהיא בלא תעשה, אבל לא ידע שחייבין עליה כרת – אין זו שגגה, ופטור מקרבן. ור' יוחנן סובר דגם היכא דהזיד בלאו ושגג בכרת, מיקרי "שוגג" וחייב קרבן.

ויש לעיין לר' יוחנן הסובר דגם הזיד בלאו ושגג בכרת מיקרי "שוגג", דישי לבארו בב' אופנים.

(א) בין אם שגג בלאו ובין אם שגג בכרת מיקרי "שוגג", ובשניהם המחייב הוא או גוף עבירה שעבר, או לכפר שגגת כרת, וליכא חילוק ביניהם.

(ב) יש ב' סוגי שגגות. (1) שגג בלאו, ואז המחייב של הקרבן הוא גוף העבירה שעבר, ואינו בא כדי לכפר שגגת כרת, דגם באופן דכבר נתכפר לו שגגת כרת, מחויב להביא חטאת על גוף העבירה שעבר. (2) שגג בכרת, ואז המחייב של הקרבן הוא כדי

המחייב הוא גוף עבירה שעבר. (ב) שוגג על עונש כרת, ואז המחייב הוא כפרת שגגת כרת. ולכן גם ר' יוחנן מודה דבשני לאוים וכרת אחד הלאוים מחלקים לחטאות היכא דשגג בהלאו, [משא"כ היכא דשגג בכרת אין הלאוים מחלקים לחטאות]. ומשום הכי סובר גבי אוב וידעוני דאם עשה שניהם בהעלם אחד דאינו חייב אלא חטאת אחת, משום דסובר דהלאוין מחלקין לחטאות. אבל אינו מובן, דהא כיון דר' יוחנן סובר דאיכא שני מחייבים בקרבן, ורק היכא דשגג בהלאו, הלאו מחייב הקרבן, אבל היכא דשגג בכרת, השגגת כרת מחייב הקרבן, א"כ מדוע אמר דבכ"מ ההלאוין מחלקין לחטאות, וצ"ע.

ולולי דברי הגר"ח היה נראה משום זה לבאר כוונת התוס' באופן אחר, דבודאי לכ"ע לא שייך שוגג אלא בלאו, משום דרק שגגת לאו חשוב שגגה, ולהכי גם ר' יוחנן סובר דהלאוין מחלקין לחטאות, דשגגת לאו מחייב הקרבן. ורק ר' יוחנן ור"ל פליגי בלאו שעונשו כרת, האם זה לאו ככל הלאוים, דהלאו הוא שלא יעבור על האיסור, אלא שעונשו מיוחד. או דלמא לאו שיש בו כרת, גוף האיסור הוא שלא יעבור על חיוב כרת. ר' יוחנן סובר דהאיסור הוא שלא יעבור על חיוב כרת, לכן בהזיד בלאו ושגג בכרת, הרי שגג בגוף הלאו, ודמי לשגג בלאו והזיד בעשה דמקרי שוגג. ולר"ל הוי כשאר לאוין, ולכן כיון שהיה מזיד בלאו, אין זה שוגג. ולפ"ז נמצא דאף לר' יוחנן המחייב קרבן הוא שגגת הלאו, ולכן שפיר סובר שהלאוין מחלקין.

לאוין הוי כאילו כתיב בכל אחד מהם כרת, דאז ליכא לחלק כלל בין הזיד בלאו או הזיד בכרת, דכיון דהוי כאילו כתיב בהדיא כרת על כל לאו ולא, א"כ המחייב של הקרבן הוא העונש כרת, לכן לא בעינן שיהא שוגג בגוף הלאו.

והנה רש"י (סנהדרין דף סה. ד"ה הואיל) פירש סברת ר' יוחנן דסובר בשני מיתות ולא אחד דהואיל ושניהם בלאו אחד נאמרו אין חילוק חטאות ביניהם, דחלוקה דלאו הוי חלוקה, אבל חלוקה דמיתה לא הוי חלוקה, וז"ל: דאם עשה שניהם בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת, שהלאוין מחלקין לחטאות כדכתיב (ויקרא ד:ב) "אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֶנָּה". דהיינו דברים שהן בלא תעשה, אלמא חטאת אלאוין קיימי.

וכתבו התוס' שם (ד"ה הואיל) וז"ל: ואע"ג דבשבת (דף סט.) הוא דדריש ריש לקיש "בשגגה" עד שישגוג בלאו שבה, ור' יוחנן ס"ל שגג בכרת אע"פ שהזיד בלאו, [וא"כ לר' יוחנן מדוע אמרין דחטאת אלאוין קיימי, והיכא דאיכא רק לאו אחד חייב רק חטאת אחד, והא לדעתו אין החיוב חטאת תליא בלאוין, רק בשגגת כרת], מ"מ בלאוין [ג"כ] תליא מילתא, כיון דאשכחן מפטם וסך דאיכא שני לאוין [אע"ג דאין בשניהם אלא] כרת אחד [חייב על כל אחת ואחת, ד]מסתברא דלכך כתובין שני לאוין [גבי מפטם וסך] כדי לחייבו שני חטאות, עכ"ל.

ולפי דברי הגר"ח צ"ל דכוונת דברי התוס', דר' יוחנן סובר דאיכא שני מחייבים לקרבן חטאת. (א) שוגג על הלאו, ואז

## תפלת השחר עד חצות

הרב עמרם קלינגר, לעקוואד

שתיים הוא תפילה שלא בזמנו (כדמשמע מהגמ' שהבאנו) למה לא יתפלל שתיים כשהזיד?

ע"ק אם מנחה שתיים הוא תפילה שלא בזמנו (ולא תשלומין) למה צריך להקדים מנחה ואם הקדים את התשלומין לא יצא ידי תשלומין?<sup>2</sup>

כדי לבאר זה יש להקדים ביאור הדין שהבאנו<sup>3</sup> דאף לר"י (דקיי"ל כוותיה) דזמן שחרית הוא רק עד ד' שעות, מ"מ אם הזיד ולא התפלל מתפלל עד חצות, דמנ"ל דין זה ונאמרו בזה ג' פירושים 1 – בב"י<sup>4</sup> דהוא מדין תשלומין דלא גרע מאחר חצות דיש תשלומין<sup>5</sup> רק דאחר זמן מנחה צריך להתפלל מנחה קודם, 2 – דרך השני בב"י<sup>6</sup> דמסתבר דלא יפלגו ר"י ורבנן כ"כ ואף דלר"י אינו תפלה בזמנו אחר ד' שעות עכ"פ לא יפלוג ארבנן כ"כ שלא יהיה תפלה כלל ועכ"פ תפלה שלא בזמנו הו"ל<sup>7</sup> 3 – דרך הב"ח והט"ז<sup>8</sup> דאף שזמן שחרית הוא רק עד ד' שעות, מ"מ שייך תפילה שלא בזמנו כל היום, רק שכשמגיע זמן מנחה אז אינו יכול להתפלל שחרית של שלא בזמנו עוד, כיון שהגיע זמן מנחה ורק באופן של תשלומין יכול להתפלל ויהיה לו שכר תפלה שלא בזמנו.

במשנה (ברכות דף כו.) "תפלת השחר עד חצות רבי יהודה אומר עד ארבע שעות" והק' בגמ' "וכולי עלמא עד חצות ותו לא?" והאמר רב מרי ... אמר רבי יוחנן טעה ולא התפלל ערבית – מתפלל בשחרית שתיים, שחרית – מתפלל במנחה שתיים?" ותי' בגמ' "כולי יומא מצלי ואזיל, עד חצות – יהבי ליה שכר תפלה בזמנה, מכאן ואילך – שכר תפלה יהבי ליה, שכר תפלה בזמנה – לא יהבי ליה." מלשון זה משמע שכשאדם מתפלל מנחה שתיים כדי להשלים שחרית הוא נקרא תפילה רק שהוא שלא בזמנו, ולכאורה יש שלוש מדרגות 1 – תפילה בזמנו 2 – תפילה שלא בזמנו 3 – תשלומין. הא ראייה – דאנן פסקינן כר' יהודה דזמן שחרית הוא רק עד ד' שעות, ומ"מ אם לא התפלל אף במזיד מתפלל אחר ד' שעות ועד חצות, אבל בהזיד ולא התפלל עד אחר חצות אינו משלים תפילתו הרי שיש שלוש מדרגות, אשר לפי זה צ"ע דהא בגמ' מבואר דאם הזיד (ולא התפלל שחרית) אינו מתפלל מנחה שתיים כדאיתא<sup>1</sup> "מיתיבי: (קהלת א') מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות מעות לא יוכל לתקן – זה שבטל וכו' תפלה של ערבית, או תפלה של שחרית וכו' אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: הכא במאי עסקינן – שבטל במזיד." ואם מנחה

1. שם כ"ו.

2. כדמבואר שם כ"ו: ואם הבדיל בשניה ולא הבדיל בראשונה – שניה עלתה לו, ראשונה לא עלתה לו

3. מטשור"ע ס' פ"ט

4. שם

5. ולפי פ"י זה אה"נ אם הזיד ולא התפלל קודם ד' שעות אינו יכול להתפלל עד חצות, (אשר כן משמע מלשון הרא"ש והרי"ף ודלא כהרמב"ם והטור) גם יכול להתפלל עד זמן מנחה שהוא חצי שעה אחר חצות

6. שם

7. ולפ"ז מתפלל עד חצות אף אם הזיד אבל אינו מתפלל בהחצי שעה שאחר חצות (יש קולא וחומרא בכל צד (פרימ"ג))

8. שם וט"ז ס"ק א'



ואשר יראה לי לומר בזה ע"י מה שנרחיב לבאר מתחלה דברי הב"ח והט"ז. דתשלומין בא להשלים רק דין תפלה שלא בזמנו, ואינו מין תפילה חדשה של תשלומין, ומסברא דתפלה שלא בזמנו בעצם זמנו הוא כל היום והא דצריך להקדים מנחה הוא דכיון שהגיע זמן מנחה יש דין שאינו יכול להתפלל שחרית שלא בזמנו כשיש לו תפלה שזמנו עכשיו להתפלל וזה מבטל הרשות שיש לו להתפלל שלא בזמנו ורק מדין תשלומין יכול להתפלל (ואז יחזור להיות תפלה שלא בזמנו) ולכן א"י להתפלל כשביטלו במזיד כיון דעכ"פ עכשיו הוא בא מדין תשלומין. ולפי דברינו נמצא דיש רק שני מדרגות 1 – תפלה בזמנה 2 – תפלה שלא בזמנה (ותשלומין כנס בגדר של"ב)

ועכשיו הכל מתורץ כהוגן דקו' הגמ' על דין המשנה "תפילת השחר עד חצות" מדין תשלומין דר' יוחנן הוא דבההו"א למד הגמ' שאין מושג של תפילה שלא בזמנו ואם לר' יוחנן אפשר להשלים אחר חצות, רואין מזה דיש דין תפלה אחר חצות, ומשלים עיקר דין תפילה, וא"כ אף שנבין שכשהגיע זמן מנחה צריך להתפלל מנחה קודם (כיון שהשחרית הוא רק תשלומין) אבל למה אומר המשנה שזמן שחרית הוא רק עד חצות? וע"ז תי' הגמ' דדין דר' יוחנן הוא רק להשלים דין תפלה שלא בזמנו ודין המשנה הוא בתפלה בזמנה.

ואה"נ תפלה שלא בזמנו שייך כל היום, רק שכשמגיע זמן מנחה א"י להתפלל בלי דין תשלומין, ואז צריך להקדים מנחה, גם מובן למה אינו יכול להשלימו אם ביטלו במזיד. ולכן קורא הגמ' הא דכולי יומא

והנה לפי דרך א' בב"י "תשלומין" ו"תפלה שלא בזמנה" אחד הם וכל תפלה שלא בזמנו הוא רק תשלומין וא"כ קשה מה מקשה הגמ' מר' יוחנן שהוא רק דין תשלומין על דין המשנה שהוא דין תפילה העיקרית? ונוכל לבאר קו' הגמ' באופן זה: למה א"א להתפלל בהחצי שעה אחר חצות, למה תהיה גרע מתשלומין במנחה? ולפי דרך זה לא קשה הקושיות שהתחלנו בהם דבמזיד א"א להתפלל אחר ד' שעות ג"כ, והדין דיש להקדים מנחה הוא כיון דהוי תשלומין ואם הגיע זמן תפלה אחרת צריך להקדימה, והא דא"צ להקדים מנחה מאחר ד' שעות עד חצי שעה אחר חצות דעדיין לא הגיע זמן מנחה.

רק שזה ק' על דרך זה 1 – דמלשון הגמ' משמע שהקו' "עד חצות ותו לא?" הוא על כל היום 2 – שזה דלא כהלכה דקי"ל דאף בהזיד מתפלל עד חצות 3 – גם איך מתורץ הקושיא למה באמת אין להתפלל בהחצי שעה אחר חצות?

ועל דרך השני של הב"י הקשו הב"ח והט"ז איך מקשה הגמ' מר' יוחנן הרי עיקר זמן שחרית הוא רק עד חצות (ולר"י ד' שעות) ודין דר' יוחנן הוא רק דין תשלומין, והט"ז הק' גם מלשון הגמ' כולי יומא מצלי ואזיל<sup>9</sup> ע"ש, ויש להוסיף שקשה ג"כ קושיתנו איך קורא הגמ' דין זה (דכולי יומא מצלי ואזיל) תפלה שלא בזמנו, הא הוי רק מדין תשלומין, והא ראיא שאינו יכול להשלימו במזיד,<sup>11</sup> איברא דהדין שמנחה קודם מובן לפי"ז, דחייב להקדים התפילה שזמנו עכשיו לתשלומין.

9. כך ביאר הקו' המשבצ"ז על הט"ז ס"ק א'

10. פשוט קו' הוא דיש חצי שעה שאינו יכול להתפלל

11. ואולי נתכוון הט"ז גם לזה

קרבנו? וי"ל דעבר זמנו ועבר יומו שוין הם דאין לו שכר תפלה בזמנו (ותפילה שלא בזמנו בלא דין תשלומין הוא רק עד זמן תפילה הבא) רק דחכמים תקנו לו תשלומין כיון "דצלוחתא רחמי היא" להשלים דין תפילה שלא בזמנו אבל כיון דלא מצינו שתקנו חכמים תשלומין אחר ב' תפילות הרי אין לו דין זה של תשלומין ונשאר רק הא דעבר זמנו בטל קרבנו (של תפלה בזמנו).

מצלי ואזיל "תפלה שלא בזמנו" כי דין תשלומין בא להשלים תפלה שלא בזמנו. תוס' ד"ה טעה: כתבו התוס' דאי אפשר להשלים מעריב במנחה שלאחריו משום דלענין זה אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו, ולא מצינו שתקנו חכמים תשלומין אחר ב' תפילות. וצ"ע דבגמ' מבואר<sup>12</sup> דאף עבר יומו לא בטל קרבנו "דצלוחתא רחמי היא" ולכן יכול להשלים מנחה במעריב ולמה אחר ב' תפילות נימא עבר זמנו בטל

## הני כהני שלוחי דידן או שלוחי דרחמנא

הרב צבי חיים הכהן פריעדמאן, ב.9.

והק' שם מ"ט לא פשט הגמ' בנדרים האיבעיא ממימרא דר' הונא ברי' דר"י דהני כהני שלוחי דרחמנא ניהו [מסברת מי איכא מידי וכו']. ותי' וז"ל, אפילו הכי בעי הכא למיפשט ממתני' או מברייתא. וגם בתוס' בקידושין (בד"ה דאמר ר' הונא הני כהני) תי' כן, וז"ל, וי"ל דאורחא דגמ' הוא בכמה דוכתי דלא מיפשט אלא ממשנה או מברייתא, אע"ג דמצי למיפשט מדברי אמוראי. ולפי"ז נמצא דלהלכה נפשט האיבעיא דהני כהני שלוחי דרחמנא ניהו, וכמו שפירש"י הנ"ל,

וכן פסק הרמב"ם הל' נדרים (פ"ה הל' ו').

אבל בתוס' יש עוד תירוץ, דלפי דבריו אינו נפשט האיבעיא דמס' נדרים. ומבואר יותר בתוס' יומא (יט: בד"ה מי איכא מידי) וזה תוכן דבריהם. א"נ י"ל דהתם [בנדרים לגבי מודר הנאה] הכי קמבעיא לי, הני כהני שלוחי דרחמנא דוקא ניהו ולא שלוחי דידן כלל [ותהא מותר במודר הנאה] או דילמא הוו נמי שלוחי דידן [והוו שלוחי דידן

במס' נדרים (לה: א'), איבעיא להו הני כהני [פירש"י, שמקריבים קרבנות דבעלי הקרבן] שלוחי דידן הוו או שלוחי דשמיא, למאי נפ"מ למודר הנאה. אי אמרית דשלוחי דידן הוו, הא מהני ליה [שליח לכפר כפרתו ואיהו הדירו שלא יהנה ממנו] ואסור, וא"א שלוחי דשמיא שרי. ולא נפשט שם האיבעיא.

בר"ן הק' מהא דא"י במס' קידושין (כג:) דאמר ר' הונא ברי' דר' יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא ניהו, דאי ס"ד שלוחי דידן, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי, הא בעל הקרבן דהוא ישראל שהביא קרבנו א"א להקריבו בעצמו וא"כ האיך מצי עביד עביד הכהן לשלוחו, הא מי איכא מידי כו', דאין לשליח כח יותר מהמשלח, אלא ע"כ דהני כהני שלוחי דרחמנא ניהו. וברש"י שם, שלוחי דרחמנא – ולא שלוחי דידן ונפ"מ למודר הנאה מכהן, שהכהן מותר להקריב קרבנותיו, והא מילתא איבעיא לן בנדרים בפרק אין בין המודר.

12. וז"ל הגמ' שם "טעה ולא התפלל מנחה – מתפלל ערבית שתיים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו."

וכדי לתרץ קושייתו, אקדים הא דאי' במס' ב"ק (קט:) ת"ר מנין לכהן שבא ומקריב קרבותיו בכל עת ובכל שעה שירצה [פירש"י – אף במשמר שאינו שלח] ת"ל "ובא בכל אות נפשו וכו' ושרת וכו'", ואי הי' זקן או חולה שיכול לעשות ע"י הדחק, נותנה לכל כהן שירצה [פירש"י – דכיון דחזי לעבודה מצי לשוי' שליח] ואי אין יכול לעשות אף ע"י הדחק אינו יכול ליתנה לכל כהן שירצה, דאי לא מצי עביד עבודה, שליח היכי מצי משווי, ע"כ תוכן הגמ'.

ונמצא לפי"ז דאצל בעל הקרבן שהוא כהן אמרינן דהכהן המקריב לי' הוי שליח ידידי, ויכול למנות לכל כהן שירצה, ואין אנשי המשמר מעכבין בידו, ורק היכא דאיכא סברא דמי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' אמרינן דאנשי המשמר מעכבין, ויכולין להקריבו שלא מרצונו.

ובאחרונים מבואר דגם היכא שבעל הקרבן ישראל הוא, אמרינן הואיל ושחיטה כשרה בזר, הוי הכהן השוחט, שליח ידידי. ורק בשאר עבודות דפסולות בזר אמרינן דהווי שליח דרחמנא. וטעמם, דהתורה רצה להתיחס עבודת הקרבנות לבעל הקרבן בכל מה שאפשר, ורק כשאי אפשר משום "מי איכא מידי וכו'", אמרינן דהוי המקריב בעיקר שלוחי דרחמנא.

והנה במנחת חינוך (מצוה תק"ט) כ', וז"ל, אך אני מסופק כיון דחזינן דהתורה עשאם לכהנים שלוחים, אך נגד כהנים אם רוצה הוי שליח ידידי, אם הכהן מודר הנאה מכל המשמר אם מותר ליתן לכהן באותו משמר הקרבן, אם אומר איני רוצה בשליחות רק הם שלוחי דשמיא כמו כל ישראל. או דילמא נגד כהנים לא רצתה התורה כלל שיהיו שלוחי דשמיא רק שלוחי הכהנים ואסור ליתן להם. ואפשר דהתורה הקיל להם להיות שלוחי דידהו, ומ"מ אם הכהנים רוצים

ושלוחי דרחמנא, ותאסר במודר הנאה משום החלק דהווי שלוחי דידן]. אבל מר' הונא ברי' דר' יהושע אינו מוכח דלא הווי שלוחי דידן כלל, אלא דלא הווי רק שלוחי דידן, דאפשר דהוי שלוחי דרחמנא ושלוחי דידן [דלגבי מודר הנאה תיאסר כנ"ל]. ונפקא מינה אי אמר בעל הקרבן לא בעינא דלקריב' כהן שבאותו משמר אלא כהן אחר. דאי אמרינן דהווי שלוחי דידן דוקא, הא אמר לא בעינא, ולא נקריב ליה כהן שבאותו משמר בעל כרחו. אבל אי אמרינן דשלוחי דרחמנא נינהו, נהי דמפרשינן להו דאף שלוחי דרחמנא נינהו, עיקרם שלוחי דרחמנא נינהו ולא כל כמיני' לעכב על ידם שלא יקריבהו כהני המשמר, עכת"ד.

והיינו דמדברי רב הונא ברי' דר"י, הוי הני כהני בעיקר שלוחי דרחמנא והוין גם שלוחי דידן, דלגבי דין מודר הנאה מכהן, אסור להקריב ליה משום דהוי עכ"פ גם שלוחי דידן, ולגבי הא דהכהן יקריב שלא מרצון הבעלים אמרינן דמותר להקריב לי', דהא הכהן עביד שליחותי' דרחמנא, ואינו חושש להא דהוין גם שלוחי ידידי'.

ובספר גבורת ארי על מס' יומא הק', מ"ט אמרינן דלגבי מודר הנאה חוששין להא דהווי נמי שלוחי דידן ואסור, ולגבי להקריב שלא מרצון הבעלים אין חוששין להחלק דהווי שלוחי דידן, ואמרינן דחלק דהוי שלוחי דידן הוא כמאן דליתא ויכולים הכהנים להקריבו שלא מרצון הבעלים. מ"נ, אי אין חוששין לחלק דהוי שלוחי דידן לגבי שלא מרצון הבעלים, גם לגבי מודר הנאה לא יחשוש, ואי מאיזה סיבה צריך לחשוש לגבי הדין של מודר הנאה, גם לגבי שלא מרצון הבעלים יחשוש, ותיאסר להקריבו. [והק' שם עוד קושיות על זה, ומסיק שם שהעיקר כתי' הראשון של תוס'.]

כשמודר הנאה מיניה מכבר, דהא כהן לא  
 הוי שליח שבעל הקרבן ישראל כלל בכה"ג.  
 אבל האבעי' במס' נדרים לגבי מודר  
 הנאה איירי באופן השכיח, דהיינו שבא  
 מישוהו להקריב קרבנו כאחד העם, מרצונו  
 הטוב, ואינו מגלה דעתו לבטל שליחות  
 הכהן, ואדרבא הוא רוצה שהקרבן הקרבן  
 תתיחס לי' בכל מה דאפשר, ורק שבעל  
 הקרבן הודר הנאה מאנשי המשמר מכבר.  
 ועל זה כ' התוס' דאין להביא ראי' מרב הונא  
 ברי' דר"י, דהוה הכהן שלוחי דרחמנא  
 ומותר, דיתכן דהוה שלוחי דרחמנא וגם  
 שלוחי דידן קצת ותיאסר. ורק היכא דמבטל  
 שליחות הכהן בפירוש, נפיק מינייהו  
 שליחותיהו. ולפי"ז לכאורה מתורץ קושי  
 הגבורת ארי.

מסלקים עצמם משליחות והוה ככל ישראל  
 והם שלוחי דשמיא עיי"ש. ומסיים שם  
 "וצ"ע ובאתי רק לעזור".

והנה כל ספיקו הוא בבעל הקרבן שהוא  
 כהן, דלגבי' הוי הכהן המקריב שלוחי דיד'.  
 אבל אם בעל הקרבן ישראל הוא, י"ל הואיל  
 ולגבי' הוי כהן המקריב בעיקר שלוחי  
 דרחמנא, דהא מי איכא מידי וכו', והוי רק  
 קצת שלוחי דיד' כמ"ש התוס', א"כ כשהוא  
 אומר דלא בעינא דלקרבי' לי' אותו כהן,  
 נמצא דבדיבור זה הוא מגלה דעתו שהוא  
 מבטל שליחותי' ונשאר המקריב רק שלוחי  
 דרחמנא. ובאותו דיבור שמבטל בי'  
 שליחותי' הותר לי' להכהן להקריב לו. וה"ה  
 בצורה זו שמבטל שליחותי' יהא מותר גם

## ביאור דין כותלי רשות היחיד

הרב צבי טשארניש, ב.פ.

מגולה וכמו שכתב רש"י דהקיפה בקעה, מי  
 שייך סברת כמאן דמליא [ועיין תוס' (ח' ע"א)  
 ד"ה אמר אביי, ועיין במאירי שם].  
 וגם סברא השניה שבגמ', אם לאחרים  
 עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן, צריך  
 ביאור, דמאי יועיל הסברא, אם מקום הכותל  
 עצמו אין בו גדר הרשות של רה"י דהיינו  
 מקום של רוחב ד' טפחים [ועיין בחידושי  
 הגר"ח על הרמב"ם (פי"ב מהל' שבת הל"א) בסוף  
 דבריו, דמלבד הדין קרקע ד' ומקום תשמיש  
 ד', צריך מקום ד' על ד' דזהו מהותו של  
 רה"י].

ונראה, דהנה במקום פטור דהיינו מקום  
 שהוא למעלה מג' טפחים ואין בה ד' טפחים  
 על ד' טפחים (עיין גמ' דף ח' ע"ב) וכן נפסק  
 בשו"ע (סי' שמ"ה סעיף י"ט) דמקום שאין בו ד'

גמ' שבת (צ"ט ע"ב) אמר ר' מישא בעי ר'  
 יוחנן כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רחב ד'  
 ומוקף לחרמלית ועשאו רה"י, וזרק ונח על  
 גביו, מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ד',  
 מקום פטור הוא, או דלמא כיון דעשאו רה"י  
 כמאן דמלי דמי', אמר עולא ק"ו לאחרים  
 עושה מחיצה לעצמו לא כל שכן.

ולכאורה קשה, דסברת כמאן דמלא  
 דמי', לענין רשויות דשבת לא מצינן אלא  
 אליבא דרבי (בדף ד' ע"א) בזורק מרה"ר לרה"ר  
 ורה"י באמצע דרבי מחייב וחכמים פוטרין,  
 והא אנן קיי"ל כחכמים. ועוד, דאף רבי לא  
 מחייב אלא ברה"י מקורה, דביתא כמאן  
 דמליא, ועיין רש"י (דף ה.) שם כ' כאילו מלא  
 חפצים. ולהלן (בדף צז.) כתב, מתוך שהוא  
 חושך ומלא הבלא, אבל כאן שהוא מקום

ברה"י כמונח ע"ג משהו לזה בעיני מקורה שהיא מלא חושך והבלא. וכן, סברא של הגמ' של הק"ו לאחרים עושה מחיצה הוא עצמו לא כ"ש. הוא סברא דמקום הכותל [עיי' בחידושי הגר"ח (פרק י"ד מהלכות שבת הל"א)] דסברא זו מהני אף למקום הכותל ועיי' שם בגליונות החזו"א] אף דמצד עצמו אין לו גדרי מקום רה"י אלא מקום פטור, מהני הק"ו, שמחיצות יועילו שהוא עצמו יהא נכלל ויהא הוא עצמו חלק מרה"י, וא"כ ממילא דין מקומו כרה"י כנ"ל. ונראה דכל זה מבואר בלשון פסקי רי"ד, דלאחר שהוא הביא סברות של הגמ' הוסיף "ומתחבר עובי הכותל עם אויר רשות היחיד להיות אחד", ואולי כוונתו כנ"ל.

ולכאורה יסוד זה מבואר בדברי הרשב"א, שכתב דבוודאי אם מתחילה גדר כרמלית בד' מחיצות, פשיטא דחייב הזורק ע"ג הכותל דה"ל כחורי רה"י שהן כרה"י, וכל הספק של הגמ' היינו אם מתחילה עשה רק כותל זה להפסיק בין רה"ר לכרמלית, ואח"כ גדר הכרמלית, וכיון שכן, מסתפק הגמ' אי אזלינן בתר מעיקרא או דלמא מ"מ כיון דעל ידה נעשית רה"י, אף היא כרה"י ועיי"ש. ולכאורה מבואר בדבריו כנ"ל, דדין רה"י שיש להכותל אינו מצד עצמו אלא מצד תוך הרה"י, והכותל הוא כחורי רה"י. אלא הספק הוא אם נשאר כמקום בפני עצמו כמו שנעשה מתחילה, או דכיון דעכשיו הוא מחיצה של רה"י, נדון אותו ככותל רה"י וממילא יש לה דין חורי רה"י. וכן לכאורה מוכרח משיטת הריטב"א דהכא במתני (שבת דף צ"ט) כתב דחולית הבור שרוחב חללו ד' טפחים חייב המניח ע"ג משום חורי רה"י, ובמס' עירובין (דף ע"ח) כתב דחייב משום דלאחרים נעשה מחיצה לעצמו לא כ"ש.

וא"כ נראה דגם לשיטת התוס' דסבר (בדף צ"ט ע"ב ד"ה ומקף), דע"ג כותל אין לדון

על ד' וגבוה מג' ולמעלה עד לרקיע הוה מקום פטור, מ"מ אם הוא באמצע רה"י, אינו חולק רשות לעצמו אלא על גביו הוה רה"י, וכמו שהביא הרמ"א שם בשם הב"י, וכן מצינו לגבי רה"ר דבגבוה ט' ורבים מכתפין עליו דינו כרה"ר, וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף י). וא"כ חזינן דיסוד דין מקום פטור, בין אם הוא רשות בפנ"ע כמו רה"ר ורה"י וכמו שמשמע לשון הגמ' (בדף ו' ע"א) ארבע רשויות לשבת, או הוא מקום שאין לו דין רשות בפנ"ע וכמו שמשמע לשון רש"י בדף ו' ובדף ז' דמקום פטור בטל לרה"ר ולרה"י [עיי' חזון יחזקאל ריש מס' שבת]. מ"מ כשהוא באמצע רה"י או רה"ר אינו חולק מקום בפני עצמו, אלא דינו כרה"י או רה"ר אף אם מצד עצמו אין בו גדרי רה"י או רה"ר, מ"מ כיון דהוה חלק מרה"י או רה"ר, משום הכי יש עליו דינים של רה"י או רה"ר. ולפי"ז נראה, דזהו ספק הגמ' כאן בכותל זה שגבוה י' ואינו רוחב ד', אם דנין אותו כרשות בפנ"ע, וא"כ הוה מקום פטור, או שדנין אותו כחלק מרה"י, וממילא יש לו דיני רה"י כמו כותל גבוה י' ואינו רחב ד' באמצע רה"י שדינו כרה"י. וא"כ הסברות של הגמ' אינם באים להשוות הכותל להרה"י מצד עצמו, אלא הגמ' כתב ב' סברות למה יהא כחלק מרה"י, והיינו דלגבי מקום תשמישו של הכותל שהוא על גבי הכותל, שהוא גבוה י' ממקום תשמישו של הרה"י למטה על הקרקע, וא"כ לכאורה הם ב' מקומות, על זה מהני כאן הסברא כמאן דמליא, ואף לרבנן דפליגי בזורק מרה"ר לרה"ר דרך רה"י, וסברי דלא הוה כמונח, אבל לגבי דבר זה, דנחשוב את מקום שעל גבי הכותל עם תוך הרה"י למקום אחד כיון דרה"י עולה על לרקיע וכמאן דמליא, לזה גם רבנן מודים. וסברא זו מהני אף ברה"י שאינה מקורה. ורק כדי לדון מה שמונח

משום דלמעלה מי' אין לו שום שייכות לרה"ר דלא מסתבר לומר דמשום זה שהוא למעלה מי' טפחים נעשה אינו ראוי לכתף [עיי' שו"ת ארץ צבי (סי' קט"ז)] במחיצה כזה מהני הק"ו של לאחרים עושה מחיצה וכו' להשוות המחיצה כחלק של רה"י. אבל בפחות מי' טפחים אף דעכשיו הוא מקום פטור כיון דאם הי' משתמשין בו בני רה"ר היה דינו כרה"ר, א"כ לא מהני הק"ו, דמאי אולמא האי מהאי דלמא למחר ישתמשו בו מצד הרה"ר ויהא שייך לרה"ר. ובדעת הרשב"א י"ל דחולית הבור מהני מדין חורי רה"י וכמו שכתב הריטב"א בדף צ"ט א"כ מטעם זה הוה רה"י, ותוס' לשיטתו בדף ז' ע"ב דבפחות מי' בפתוח לרה"ר אין בו דין חורי רה"י [עיי' שו"ת נפש חיה (סי' כ"ו)].

וכן יש לבאר בזה שיטת רש"י בדף ק' ע"א בד"ה תל המתלקט, דהתל המתלקט י' מתוך ד' רק השטח שגבוה י' דינו כרה"י, וכן כתב בהגהות מהרש"ל, וכתב דמהרמב"ם משמע דכל שטח התל דינו כרה"י [ועיי' שו"ת ארץ צבי (סי' קט"ז)]. וראיתי מקשין דלרש"י ליהוי כולו רה"י מדין לאחרים עושה מחיצה וכו' [והיינו לפי ביאור הגר"ח (פ"ב מסוכה הל' י"א) וכן בהל' שבת (פ' י"ב הל"ט) דהמחיצות של התל נעשין ע"י צירוף של כל מקצת גובה שבו, עיי' שו"ת ועיי' בגליוני החזו"א ובספרו (סי' ק"ח ס"ק ט') ועיי' בשו"ת שערי ציון (ח"א סי' ד' ס"ק ה')]. וי"ל דגם רש"י סבר דדוקא מחיצה שגבוה י' ונחלק לגמרי מרה"ר שייך בו דין לאחרים עושה מחיצה וכו', וממילא כל שטח התל עד שמגיע לעשרה אינו נחלק לגמרי מרה"ר דלכאורה אם היו מכתפין עליו הי' דינו כרה"ר ככותל משופע לשיטת התוס' ה' ע"ב, וא"כ אינו כותל רה"י שעליו מהני הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו'.

בו דין חורי רה"י [עי' חזו"א (סי' ס"ב)], וגם כתבו לפרש דברי הגמ' ומוקף לכרמלית דלא כהרשב"א, מ"מ גם תוס' מודה דהגמ' לא בא רק לפרש היכי נעשה הכותל כותל רה"י ששייך לרה"י ויהי' מקום אחד עם הרה"י, וממילא יש לו דין רה"י להרשב"א משום חורי רה"י, ולתוס' דהוה ככותל באמצע רה"י כנ"ל.

וכיון דאתינא להכי, דסברות הגמ' לא מהני לאשוויי מקום הכותל שיהא לו דין רה"י מצד עצמו, אלא הם סברות שמקום הכותל מישך שייכי לרה"י, וממילא דינו כרה"י, כנ"ל. א"כ יש לתרץ בזה כמה מקומות שהקשו המפרשים דלהוי דינם כרה"י מכח סברות הגמ' הנ"ל, ונבארם אחד אחד בעזה"י.

שיטת התוס' (בדף צ"ט ע"א ד"ה מסייע) וכן (בדף צ"ט ע"ב ד"ה לאחרים) הוא, דדוקא במחיצה גבוה עשרה אמרינן דין זה, דלאחרים עושה מחיצה, אבל בחולית הבור שאינו גבוה עשרה, אף שגובה החוליא מצטרף לכותלי הבור להשוות תוך הבור לרה"י, אבל ע"ג החוליא עצמה אין דינו כרה"י. וקשה למה לא אמרינן כאן כיון דלאחרים [דהיינו תוך הבור] עושה מחיצה הוא עצמו לא כש"כ. ובאמת ברשב"א ובריטב"א במס' עירובין (דף ע"א) חולקין, וסברי דעל גבי החוליא הוי רה"י. ולבאר שיטת התוס' י"ל דתוס' סברי כיון דסברת לאחרים עושה מחיצה וכו' אינו מועיל שהמחיצה יהי' לו דין רה"י מצד עצמו, אלא שמהני שיהא הכותל שייך לרה"י, ויהי' בטל דין של עצמו. א"כ סבר התוס' דדוקא כשהכותל גבוה י' טפחים דמצד עצמו הוה מקום פטור לגמרי, וא"א שיהא בו דין רה"ר, דאף לשיטות דרבים מכתפי מהני בעמוד ברה"ר שגבוה מט' טפחים עד י' [עיי' דף ה' ובראשונים שם] מ"מ למעלה מי' טפחים לא מהני, והיינו

להיעשות רה"ר, א"כ כיון שמדאורייתא כרמלית הוא מקום פטור, ונמצא דמדאורייתא מקום הכותל הוא ממש רשות אחד עם הרשות מצד שני של הכותל, א"כ א"א לדון בו שיהא חלק של הרה"י ע"י הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו', דאדרבה, מדאורייתא הוא ממש חלק עם הרשות החיצון שהוא גם מקום פטור מדאורייתא.

וא"כ י"ל, דהטור לשיטתו בסי' שמ"ה דרה"ר צריך ס' רבוא בוקעין בו, ולפי"ז כתב בסי' ש"ג דבזה"ז אין רה"ר ועיי"ש בביאור הלכה, וא"כ בזה"ז א"א להשוות את מקום הכותל כחלק של רה"י מדין דלאחרים עושה מחיצה, דאדרבה הכותל שמצד עצמו הוא מקום פטור הוא ממש רשות אחד עם רשות החיצון דהוה מדאורייתא מקום פטור. [וכעין זה איתא בפמ"ג הנ"ל דלשיטת רוב ראשונים דבג' מחיצות הוה רה"י דאורייתא אם אח"כ הוסיף עוד מחיצה רביעית, אין על אותו מחיצה דין כותלי רה"י כיון דלא הועיל למעשה כלום מדאורייתא.] ולכך י"ל דלא הביא הטור טעם זה דלאחרים עושה מחיצה, כיון דלא שייך בזה"ז רק הביא הטעם דחורי רה"י. ואף דמסתמת לשונו יוצא דבכל אופן הוה מקום הכותל רה"י אף במקום דלא שייך דין חורי רה"י כגון אם עושה לכתחילה רק כותל אחד וכמו שכתב הרשב"א, י"ל דבנוגע חיוב מיתה אין נ"מ בזמה"ז דאין דנין דיני נפשות. ובנוגע איסור והיתר אין שום קולא יוצא מזה כיון דאף אם הוא מקום פטור מותר לטלטל מהר"י על גביו. אבל הרמב"ם וכן הרשב"א דסברי דרה"ר לא בעי ס' רבוא, וא"כ אף בזמה"ז מקום הכותל מצד עצמו הוא נפרד ונחלק מרשות החיצון בזה שלא שייך שיהא נתפל לרה"ר של רשות החיצון, ולכך סברי הרמב"ם והרשב"א דאף בזמה"ז שייך טעם דלאחרים עושה מחיצה כמו שכתב הרמב"ם

וכן במה שנסתפק בשו"ת בנין עולם (מהר" יצחק אייזק מסוואלק סי' י"ג), לפי מה דקיי"ל בסי' שס"ב סעיף ה' דמחיצת בני אדם ברה"ר הוה מחיצה, אם האנשים עצמם דינם כתוך הרשות ואסור להם לירוק לרה"ר או לא. וכתב דאם נאמר דמחיצת בע"ח אין דינם כתוך המחיצות, א"כ להווי זה פירכא על הק"ו דלאחרים עושה מחיצה הוא עצמו לא כש"כ, דנאמר מחיצות בני אדם תוכיח דמהני לאחרים ולא לעצמו, עיי"ש באות ד'. ולפי הנ"ל י"ל לפי מה שכתב תוס' בעירובין (דף כ' בד"ה לא יעמוד) כשגופו ופיו ברשות אחד לא חשוב פיו מקום פטור, א"כ כיון דאין מקום זה מצד עצמו נחלק מרה"ר א"כ אין שייך לדון בו ק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו', ועיין.

ובדרך פלפול יש לבאר בזה דיוק לשונו של הטור בסימן שמ"ה כשהביא דין זה דכותלי רה"י, לא כתב הטעם דלאחרים עושה מחיצה כמו שכתב הרמב"ם ועיין בפרמ"ג במ"ז ס"ק ג', ובאמת משמע מלשון הטור שכתב "כותלי רה"י על גביהן וחוריהן הוה רה"י", דדינו כרה"י מדין חורי רה"י וכמו שכתב הרשב"א, אלא דקשה למה לא הביא הטור הטעם שמפורש בגמ' דלאחרים עושה מחיצה דמהני אף כשהיה תחילה מקום פטור וכמו שכתב הרשב"א.

ואולי י"ל לפי הנ"ל דיסוד הדין דכותלי רה"י היינו שיהא מקומן שייך לרה"י, ועי"ז הוא דחל עליהן דין רה"י, א"כ סבר הטור דזה דוקא אם הרשות שמצד שני של הכותל הוא רה"ר או אף אם הוא כרמלית אבל שייך שיהי' רה"ר אם יעברו בו רבים, ומקום זה של הכותל כיון שגבוה י' נחלק לגמרי מאותו רשות ולא יהא נעשה רה"ר, אז מהני הק"ו דלאחרים עושה מחיצה וכו', שמועיל להשוותו חלק מרה"י, אבל מקום שהרשות מצד שני הוא כרמלית כזה שאינו יכול

וכן הרשב"א בעבודת הקודש וז"ל דמקיף ד' עושה את המקום רה"י וכל שעושה אחרים מחיצות וכו' בין בכרמלית בין ברה"ר וכו' נידון משום רה"י גמור, לפי שהמחיצה כש"כ, עיי"ש ודו"ק.

## האם מותר לגבות ממון וליתן צדקה בעת חזרת הש"ץ וקדיש

הרב שאול מענדל וויגדער, ב.פ.

### מקור הדין

הברכה לענות אמן כראוי שלא תהי' אמן יתומה, לא יפה הם עושים שאם הלומדים יפנו ללימודים, עמי הארץ ילמדו מהן שלא להאזין להש"ץ ויעסקו בשיחה בטילה נמצאו מחטיאים את הרבים, עכ"ל.

ואף דהמג"א (ס"ק ח') כתב בשם הרמ"ע דאם מכוונים לסוף הברכה לענות אמן כראוי אין למחות בידם, אבל מביא אח"כ מספר ווי העמודים דקרא תגר עליהם וכנ"ל בשו"ע הרב. אך אולי עכ"פ בהרהור מותר, דהרי משמע דאסור רק משום דילמדו ממנו, וכן מורה לשונו של המ"ב (קכ"ה ס"ק א').

ג) כ"ז אליבא דהלכתא אמנם ע"פ סוד חמור הדבר מאוד כדכתב בכף החיים (קכ"ד ס"ק ט"ז) בשם הסולת בלולה, וז"ל: ובעת קריאת התורה או חזרת הש"ץ התפילה אסור לו לעסוק בתורה דאין לערב תיקון בתיקון כי לכל אחד דין בפני עצמו ומשמע דאף להרהר בד"ת אז אסור כי צריך שיהיו אזניו קשובות למה שמוציא הש"ץ מפיו ויהיו בעיניו למטה ולבו למעלה כמו בתפלתו ממש בלחש וכו', וע"ז כיון ר' יוחנן אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, משא"כ אם עוסק בתורה בשעה שאין הקב"ה חפץ בתורתו אז ודאי אין נחת רוח להקב"ה בתורתו ומוטב לו שלא יעסוק אז בתורה, וכן יזהר בכל אלה כשהש"ץ אומר מגן אבות בדברו בליל שבת, עכ"ל. וכן הוא

(א) ז"ל הפרמ"ג (קל"ב א"א סק"א): אין נכון מה שמסבבים בנדבה וכדומה [בעת אמירת אשרי ובא לציון] וכ"ש בשעת חזרת התפילה דמבלבלים הכוונה, עכ"ל. ובסימן תקס"ו (מ"ז ס"ק ג') כתב: עי' א"ר דיש ליתן צדקה במנחה, אגרא דתעניתא צדקה. וכן נוהגין במקצת קהלות להכריז ליתן כופר נפש, ומ"מ יראה לעשות כן שלא בחזרת הש"ץ התפלה כי מבלבלין וצריך לשמוע הש"ץ, גם בב' וה' הגבאין הולכין במעות קערה, וכמה פעמים אמרתי להם שלא לילך בשעת קריאת התורה דתקנת עזרא הוא ומבלבלין, רק לאחר קריאת הס"ת ונכון הוא, עכ"ל. ובסימן ל"ד (מ"ז סק"ב) כתב: וחדשים מקרוב חולצין תפילין דרש"י ומניחין תפילין דר"ת לאחר קדושה של חזרת הש"ץ, ובאמת מלבד שעושין שלא כדין ומבואר בס' כ"ה סי"ג, גם צריך לכונן בחזרת הש"ץ לא לעסוק בדבר אחר, ולא רציתי לשאול כלל אותם ולא רוצה אני בתירוץם.

ב) והנה לגבי לימוד התורה בשעת חזרת הש"ץ כתב המחבר (קכ"ד ס"ד): כששליח ציבור חוזר התפילה, הקהל יש להם לשתוק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן. ועיין בשו"ע הרב (סעיף ו') שכתב: ויש לגעור באנשים שלומדים בעת חזרת הש"ץ או אומרים תחנונים ואפי' אם מכוונים לסוף



(ה) וכאן המקום לעורר דהנהגין לדבר ברמז דהיינו שעושים רמזים בידיים ובפה ועינים ועי"ז יש דו שיח עם השני לא יפה הם עושים, דכבר כתב הט"ז (סי' קצ"א סק"א) דבכל המצות לא יעשה אותם בשעה שעוסק בדבר אחר, כי זה הוא מורה על עשותו המצוה בלי כוונה אלא דרך עראי ומקרה, וזה נכלל במאמר תורתנו "ואם תלכו עמי בקרי" שפירושו אף שתלכו עמי דהיינו עשיית המצוה, מ"מ היא בדרך מקרה וארעי, ע"ש. ובפרט באמצע חזרת הש"ץ שמבלבל מאוד בהכוונה וגם מבלבל הציבור וע"כ לא יפה הם עושים.

(ו) והנה בתורת חיים סימן קל"ב כתב להמליץ בעד הנהגים לאסוף בעת חזרת הש"ץ, וז"ל: וליישוב המנהג שנהגו בב' וה' לקבץ פרוטות בהרבה מקומות בשעת חזרת התפלה ובכמה מקומות בשעה שאומרים אשרי ובא לציון נראה דאינו דומה להכרזה שמכריז חדשות ועי"ז מתבטל הכוונה, משא"כ בדבר הנוהג תמיד אינו מתבטל הכוונה עי"ז, עכ"ל.

אבל דבר פשוט דכל זה הוא רק במקבץ מעות בלי המלצה או בלי "ראפיל" וכדומה, אבל כשמקבץ ומראה מכתבים וכדומה לית מאן דפליג דאסור, וכ"ש כשאומר לאיזה צורך הוא מאסף, דמבלבל עי"ז הכוונה. ומה טוב לתקן תקנה מטעם בית הכנסת ובית המדרש דבאמצע חזרת הש"ץ אסור לאסוף. [ועי' במג"א סי' קכ"ד סק"ג שיטת הב"ח בזה, ובמ"ב סק"ל כתב לחוש לזה לכתחי' ואכמ"ל].

לפי דברי האר"י ז"ל שכתב דהחזרה יותר מעלתה מתפילת העמידה ושניהם בכלל חיוב, וא"כ אם לא יתן כל דעתו לכוון על הש"ץ מתחילת החזרה ועד סופה מלה במלה הרי לא קיים מצות תפלת החזרה כתקנה, עכ"ל הכף החיים.

וכע"ז בראשית חכמה (שער הקדושה פרק י"ד אות מ"ב) וז"ל: והחכם עיניו בראשו ויעריך אם עסק התורה בשעת התפלה גדול אם עניית אמן וכלי ספק כי אינם סוג אחד לעת התפלה כי דבר בעתו מה טוב. ונראה לי שעל זה כוון ר"י ואמר אשרי מי שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו שיהיה עמלו בתורה נחת רוח ליוצרו, עכ"ל.

וז"ל סדר היום (סדר הלומד ומלמד): ולא יתוכחו [בלימוד] באותו זמן כי זמן תורה לחוד וזמן תפלה וקדושה לחוד, ועבירה היא בידו אם מבטל קדושת ה' על למודו, אלא יתן לב לענות אמן יהא שמיא רבה בכוונה כדין וכשורה.

(ד) היוצא מזה דמי שלומד בעת חזרת הש"ץ לא זו בלבד שאין זה התמדת התורה, אלא דהוי בכלל חילול ה' דהרי כאומר להשי"ת איני לומד לשם שמים, דהרי עכשיו אין לו נחת רוח מהלימוד ואני מניח עכשיו דברים העומדים ברומו של עולם ועוסק בלימוד בשבילי וכ"ש כשקורא סתם עלונים וכדומה שאין לזה שום היתר. ובארחות יושר (תפלה אות כ"ח) כתב דהלומד או קורא הפרשה בשעת חזרת הש"ץ וקדיש לא די שלא יקבל שכר רק יקבל עונש על כך, ועי"ז נאמר "הוי מושכי העון בחבלי שוא" ותורה כזו לא תצליח.

#### אם זה מצוה הבאה בעבירה

ואפי' אם יש לו מעות קטנות לא יתכן שלא יתבלבל דעתו לחפשם ואינו יודע מהו אומר, וזה נקרא מצוה הבאה בעבירה, ולכן

(ז) ועי' במעם לועז (ויגש ע' תשפ"ה) שכתב, דאם נותן "פארה" (מטבע) אחת הוא רומז לגבאי צדקה שיתן לו שתי פרוטות עודף,

לולב הגזול פסול רק בזמן דאיכא עלה שם "גזול", אבל לאחר דפקע מינה השם "גזול" – לר"ת לאחר יאוש ושינוי רשות, ולר"י לאחר יאוש למ"ד דיאוש בכדי קונה (ע' ב"ק סז. תוד"ה אמר), שפיר יוצא בה ידי חובתו.

ט) וכן ביאר בתורת חסד (אור"ח סימן ל"א), וכתב דזה כוונת הב"י (יור"ד סימן ש"מ) שביאר דברי הירושלמי הנ"ל, וז"ל: לא דמי למצה גזולה, דהתם גוף המצה שהיא המצה היא עבירה שהיא גזולה, אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה אע"פ שהמעשה שהוא עשה בו הוא עבירה, לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, כי היכי דמוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אע"פ שעבר עבירה יוצא בה ידי חובתו בפסח, לפי שהיא עצמה אינה עבירה. וכן כתב בבנין ציון (סימן מ"א), ובשפת אמת (סוכה כט: ד"ה עוד י"ל דלחכי), ובשערי ישר (שער ג' פ"ט), ובחידושי ר' ראובן (סימן ג'), ובציץ הקדש (ח"א סימן ד' אות ה'). והגר"א קוטלר (אוסף חיד"ת סימן ד').

ומהאי טעמא פסק הגר"ח (שם), דלולב שאול שלא מדעת כשר למצוה, דלא מיקרי מצוה הבאה בעבירה, כיון דאין לשואל שלא מדעת קניני גזילה בחפצא, ולכן אין כלולב עצמו חלות שם פסול של גזול.

י) וברור דהנותן צדקה בשעת חזרת הש"ץ אינו חל על גוף המצוה של צדקה שם עבירה, לכן אין זה מצוה הבאה בעבירה, ושפיר קיים מצות צדקה, אלא שעבירה בידו.

יא) והנה יסוד הנ"ל בענין מצוה הבאה בעבירה כבר מובא בלבוש (יור"ד סימן ש"מ סעיף כ"ח), אך בשינוי מעט, וז"ל: הקורע על מתו בשבת אע"פ שחילל שבת ידי קריעה יצא, ואין להקשות מאי שנא ממצה גזולה שאין יוצאין בו משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, הכא נמי הא הוי הקריעה בשבת מצוה הבאה בעבירה. ולא דמי דהתם גוף

הטוב הוא שאחרי קדיש תתקבל יקום החזון ויאסוף כי אז זמן המצוה, עכ"ל.

ח) והנה מה שכתב המעם לועז דהוי מצוה הבאה בעבירה, העיר לי ידידי הרה"ג ר' עזריאל יוחנן טויבער שליט"א דאינו דבר ברור, דבירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) מקשה על ההלכה דמי שקרע על מתו בשבת יוצא ידי מצות קריעה אע"פ שהוא חייב מיתה מפני שחילל את השבת, דלמה יוצא, דמאי שנא ממי שאכל מצה גזולה בפסח שאינו יוצא ידי מצות אכילת מצה, ותירץ וז"ל: תמן גופא עבירה – (התם המצה גזולה גופא הוי עבירה), ברם הכא – (אמנם כאן במי שקרע על מתו בשבת) הוא עבר עבירה – (אבל החלוק עצמה אינה גופא עבירה), כך אני אומר הוציא מצה מרה"י לרה"ר אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח (בתמיה).

וביאר הגר"ח (שיעורי רבנו חיים הלוי ב"ק ב"מ ב"ב עמוד קכ"ז), דבזה שעובר עבירה בבת אחת עם עשיית המצוה, לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה כיון דלא חייל על המצוה גופא שם פסול ועבירה, אבל לולב הגזול דחל על הלולב שם "גזול" דהוא גופא עבירה, אז פסול למצוה. ומשו"ה יוצא אדם בסוכה גזולה היכא דתקף חברו והוציאו מסוכתו, מפני שקרקע אינה נגזלת (לדעת חכמים סוכה דף לא.), דאע"ג דהגברא עבר על איסור גזילה, ליכא בזה פסול של מצוה הבאה בעבירה, משום דבקרקע אין חלות "שם גזילה" בחפצא, דהחפצא של הקרקע אינו נחשב לגזול לכל דיני גזילה כמו חיוב אחריות וקניני גזילה, דאיכא רק מעשה עבירה של גזילה, ועבירת הגברא בבת אחת עם קיום המצוה אינה נחשב מצוה הבאה בעבירה. לכן הקורע בשבת על מתו והאוכל מצה אגב הוצאה מרשות לרשות בשבת שפיר יוצאים ידי חובתם, מפני שלא חל על החפצא של המצוה שם עבירה. ומשו"ה

בשעת חזרת הש"ץ, כיון דיש בזה חפצא של ממון שנותן לצדקה, ולא חל עליו שם עבירה. אבל בנוגע מצות תלמוד תורה, דאין בה חפצא של מצוה שיחול עליו שם עבירה, לכן שפיר שייך הדין של מצוה הבאה בעבירה לגבי התורה שלומד בשעת חזרת הש"ץ, אע"ג דלא חל על החפצא של תלמוד תורה – שם עבירה, משום דליכא חפצא של מצוה במצות תלמוד תורה.

(ג) והנה במעשה חושב (על שער המלך הלכות לולב פ"ח ה"ה) כתב בכוונת הירושלמי הנ"ל, דגבי איסור קריעה בשבת כיון דבעצם מקלקל הוא, רק כיון דמחשבתו הוא לקרוע על מתו לכן אסור דהוי מתקן, לכן לא אמרינן בזה הכלל של מצוה הבאה בעבירה, דאין זה עבירה בעצם. משא"כ גבי מצוה גזולה דהוי עבירה בעצם, ולא תליא במחשבתו, לכן מקרי מצוה הבאה בעבירה, ע"ש עוד.

ולפי דבריו נראה, דאם היה הקריעה עבירה בעצם, הוי מקרי מצוה הבאה בעבירה אף דליכא על החפצא שם עבירה, וא"כ ה"ה הנותן צדקה באמצע חזרת הש"ץ כיון דזה עבירה בעצם, ולא בעינן מחשבתו שיגרום שיחול עליו שם עבירה כמו בקריעה, לכן הוי מצוה הבאה בעבירה, ולא קיים כלום, לא מצות תלמוד תורה, ולא מצות צדקה.

המצוה שהיא אכילת מצה היא עבירה שאוכל מצה גזולה ואינו שלו, אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה, כלומר מעשה הקריעה בעלמא אינה המצוה, אלא המצוה שיקרע חלוקו שהוא לבוש בו והחלוק אינו גזול, ואע"פ שהמעשה שהוא עושה בו הוא עבירה, לא מקרי מצוה הבאה בעבירה, כי היכא דהמוציא מצה מרה"י לרה"ר אע"פ שעבר עבירה יוצא בו ידי חובת מצה, לפי שהיא עצמה אינה עבירה, אלא נעשה בו מעשה עבירה, הכא נמי לא שנא, עכ"ל.

והנה ממה שכתב "אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה, כלומר מעשה הקריעה בעלמא אינה המצוה, אלא המצוה שיקרע חלוקו שהוא לבוש בו והחלוק אינו גזול", משמע דאם המצוה היה מעשה הקריעה בעלמא, דאז שפיר הוי מקרי מצוה הבאה בעבירה כשקורע בשבת, אע"ג דלא חל על החפצא שם עבירה, דהרי אם אמרינן דהמצוה הוא המעשה הקריעה בעלמא, א"כ ליכא כלל חפצא שיחול עליו שם עבירה.

ונראה דסובר דרך היכא דאיכא חפצא של מצוה, אז בעינן שיחול עליו שם עבירה, אבל היכא דליכא חפצא של מצוה כלל, אז גם אם עובר עבירה בשעה שמקיים המצוה מקרי מצוה הבאה בעבירה, לכן אם היה המצוה של קריעה מעשה קריעה בעלמא, שפיר הוי מקרי מצוה הבאה בעבירה.

(יב) ולפ"ז נמצא דאח"כ דלגבי קיום מצות צדקה ליכא מצוה הבאה בעבירה כשנותן

## בקדיש

עונה כמו שצריך לכתחילה לשמוע ולכוין לברכה שעונה עליו אמן עיי"ש. וכ"כ המ"ב (ס"י קכה סק"א) דניתקן שש"ץ יאמרנו בשביל הקהל ויהי שלוחם וכן בקדיש ליהזר... ומטעם זה אפי' אם ירצה ללמוד ע"י הרהור ג"כ אסור [בקדושה]... וכן בקדיש, וז"ל

(יד) אכן כ"ז הוא בנוגע חזרת הש"ץ, אמנם בעת הקדיש הדבר חמור פי כמה, וז"ל שו"ע הרב (ס"י נ"ז סעיף ד'): מצות הקדיש הוא לשמוע מן הש"ץ יתגדל וכו' וע"ז יענה אשיר"ר שאמן יהא שמי' רבא הוא עני' על יתגדל וכו' וצריך לשמוע לכוין על מה הוא

אמן בכוונה, כי אפי' אינו מתפלל עכשיו צריך לענות אמן.

ואפי' דמעיקר הדין אין צריך להיזהר בזה אלא מתחילת הקדיש עד ואמרו אמן, דזה עיקר הקדיש, אבל גם אח"כ כיון דזה מנהג קדום וכבר מובא ברמב"ם (בנוסח התפלה בסוף ספר אהבה) להוסיף בקשות אלו להקדיש, לכן גם בזה צריך להיזהר לכוון להש"ץ כדי שידע על מה הוא עונה אמן, כמ"ש בשו"ע הרב הנ"ל.

(טז) וכה נהגו גדולי הדורות שנהגו בזה מאד, כמסופר על החזו"א בשעת הקדיש הי' נשען על השטענדר ועצם עיניו והתרכז עד מאוד, ופעם גמרו במנינו את התפילה ועמד לצאת, אך לפתע החל אחד מן הקהל לומר קדיש, וחזר החזו"א למקומו הקבוע והתרכז כולו לשמוע הקדיש (נוטר אמן ח"ב ע' שנה).

והגר"ח אמר לאחד שלמד בשעת חזרת הש"ץ, דממ"נ אם התמדתך גדול כ"כ, א"כ יש לך פנאי ללמוד גם לאחר חזרת הש"ץ. והגר"ש שקופ שהיה לומר י"ח שעות ביממה אחת, אעפ"כ מעולם לא ראוהו מסתכל בספר בשעת חזרת הש"ץ, כי אם עיניו ואצבעו בסידור (רבבות אפרים ח"ה עמוד מ"ד). והאדמו"ר ר' מאיר מאמשינוב האזין בקשב רב בכל בקר את ברכת השחר מפני המתפללים, ורץ שעות ע"ג שעות ממנין למנין כדי לענות אמן, ואמן יהא שמיה רבא (כתר מלוכה עמוד שי"ב).

(יז) ולסיים אעתיק לשון המדרש (ואוצר המדרשים עמוד תל"ט): א"ר ישמעאל אמר לי שר הפנים ידידי שב בחיקי ואגיד לך מה יהא על ישראל עם קדוש, ישבתי בחיקו והיה מסתכל ובוכה ודמעותיו נוטפות מעיניו ויורדות ונופלות עלי, אמרתי לו הדר זיווי מפני מה אתה בוכה. אמר לי ידידי בא ואכניסך בחדרי חדרים ולגנזי גנזין, ונטל

בסי' נ"ו סק"א ואפי' להרהר בד"ת אסור בשעה שהחזן אומר קדיש מפני שצריך לכוין הרבה בעניית הקדיש, עכ"ל.

וטעמא דקדיש חמור יותר מחזרת הש"ץ, נראה משום דצורת הקדיש הוא שהחזן יאמרנו בשביל הקהל, לכן צריך לשתוק ולכוין מה שהחזן אומר, ואף דבחזרת הש"ץ יש מקילין אי מכוין לסוף הברכה [אף שלא קי"ל כוותי'] אבל בקדיש כו"ע מודים שאסור, מפני דבשמו"ע י"ל דכיון דסוף הברכה חוזר מעין הברכה א"כ שומע הענין ודי בזה לענות אמן, אבל בקדיש הרי כולו הוא בקשה אחת א"כ צריך לשמוע כולו, ולכן לגבי ליתן צדקה באמצע חזרת הש"ץ דכיון דהוא דבר הרגיל כמ"ש התורת חיים ויש לו שימת לב לכוין סוף הברכה מקילין בזה, אבל בקדיש דמפריע הכוונה בודאי אסור. ועוד דעצם הכוונה בקדיש צריך לכוין יותר כמש"כ המ"ב שצריך לכוין הרבה, וכן הלשון בגמ' (שבת קי"ט:) העונה אמן בכל כחו ופירש"י: בכל כוונתו.

וכן מפורש בספר יש נוחלין (ענין אזהרת התפלה בהגהות אות י"ד) וז"ל: נלמד לגבי קדיש וקדושה וברכו בק"ו שצריך לשמוע מהש"ץ מתחילתו ועד סופו שהרי בודאי קדיש וברכו הם עוד יותר חובה מחזרת הש"ץ התפלה וכמשמע כן באו"ח ובב"י סי' ק"ט וקכ"ד, עכ"ל.

(טו) היוצא מזה דבאמצע הקדיש לא מיבעיא אם אומר לאיזה צורך הוא מאסף, או דמראה לו מכתביו וכדומה דאסור, אלא אפי' רק ליתן צדקה אינו ראוי, כמש"כ המ"ב גבי קיפול הטלית (סימן כ"ה ס"ק נ"ו). והגבאי צדקה מלבד ממה דעובר על מה דמכשיל את חברו שלא יוכל לענות אמן בכוונה, גם עובר על מה שבעצמו אינו עונה

לרעב אשר לשבי ואשר לכיזה לכיזה. אמרתי לו הדר זיווי וכי ישראל לבד חטאו, אמר לי בכל יום ויום מתחדשות עליהם גזרות קשות ורעות, וכיון שנכנסים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועונין אמן יהא שמייה רבא מברך אין מניחין אותן לצאת מחדרי חדרים.

את הפנקסים ופתח והראני אגרות כתובות בהן צרות מצרות משונות זו מזו, אמרתי לו הללו למי, אמר לי לישראל. אמרתי לו יכולין ישראל לעמוד באלה, אמר לי למחר בא ואראך צרות משונות מאלה. למחר הכניסני בחדרי חדרים והראני צרות קשות מהראשונות אשר לחרב ולחרב ואשר לרעב

## בדין אתרוג של טבל

הרב שלמה פריעדמאן, ב.פ.

טבל אז למ"ד דא"צ אכילה יוצאין בו. ומקשינן מתרומה טמאה, דבשלמא למ"ד לפי שאין בו היתר אכילה, שפיר, ר"ל מובן למה פסלוהו, אלא למ"ד לפי שאין בו דין ממון הרי מסיקו תחת תבשילו, דהיתירו הנאה של כלוי בשעת שריפת תרומה. ומסיק, דלכו"ע צריכים היתר אכילה, והמחלוקת הוא אי בנוסף לזה צריך נמי דין ממון. למאי נפקא מינה. למע"ש בירושלים אליבא דר"מ, הסובר דממון גבוה הוא, והלכך אין בו דין ממון, ומשנתינו דקתני כשר נוקים אליבא דרבנן דאמרי ממון הדיוט הוא.

ובעצם מצינו דיון בראשונים גבי אתרוג של טבל, דבאתרוג של דמאי הביא הריטב"א יש שפירשו, והוא דעת הר"ן, דמאי ממש, וב"ש פוסלין משום דלא קרינן ביה לכם מפני שיש בו חלק לכהן וללוי ולישראל, והוה ליה כאתרוג השותפין דלא נפיק ביה חד מנייהו. וב"ה מכשירין, לפי שמאכילין את העניים דמאי, וכיון אי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה, השתא נמי חזי ליה, ודכו"ע בטבל גמור דלא חזי ליה פסול

(א) איתא במשנה (סוכה דף לד:) אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה פסול, ושל תרומה טהורה לא יטול ואם נטל כשר, של דמאי ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין, של מע"ש בירושלים לא יטול ואם נטל כשר.

ובגמ' פליגי בה אמוראי בטעם הפסול בערלה, אי משום דאין בו היתר אכילה או משום דאין בו דין ממון. ופירש"י אין בו דין ממון "שאינו שוה פרוטה דאיסורי הנאה הוא הלכך לאו שלכם הוא". הכוונה דאיסורי הנאה אין להם שוויות והתורה אמרה לכם, ודבר שאינו שוה כלום א"א להקרא לכם. ובהא דאין בו היתר אכילה כתב רש"י ד"ה לפי שאין וכו' "ורחמנא אמר לכם הראוי לכם בכל דרכי הנאתו". וכיון שא"א לאכלו חסר לו ההנאה העיקרית, והלכך לאו שלכם הוא.

וקס"ד שאחד אינו זקוק לטעמו של השני, דאם יש בו היתר אכילה אי"צ גם דין ממון, למשל, מע"ש בירושלים אליבא דר"מ הסובר ממון גבוה הוא, ואינו נחשבת שלו לקדש בו אשה, וכן להיפך כשיש דין ממון אף שאין בו היתר אכילה, כגון באתרוג של

\* ל"ג אמנו היקרה אשה החשובה והמהוללה חכמת לב ונפש אצילה מרת לאה ע"ה, נפטרה בשם טוב בת ע"ח שנה ביום הכיפורים שנת תשס"ו לפ"ק.

שהוסיף לזה הסבר יפה, דדוקא עריסותיכם דחלה וכן בגדיכם דציצית ובקרכם דבכור וכו' שאינם מצות חיוביות על כל אחד ואחד מישראל, דהא אין כל או"א חייב ללוש עיסה כדי להפריש חלה, או להתכסות בד' כנפות להתחייב בציצית, אלא כשלש עיסה אזי חייב בחלה, וכן שאר אינך, א"כ אי אפשר לומר דע"כ קרא קאי על כל או"א מישראל, משו"ה שפיר אמרינן בהו דקרא דעריסותיכם מרבה שותפות, אבל גבי אתרוג שהיא מצוה חיובית על כל אחד ואחד, א"כ ע"כ דקרא דולקחתם לכם קאי על כל אחד ואחד, וממילא נמי דדרשי לכם משלכם דקאי על כל אחד ואחד מישראל, שיהא האתרוג שלו.

והרמב"ן בהשגותיו להלכות לולב, הקשה קצת באופן אחר, דבמצה קתני דמצה של טבל אין יוצאין בו (פסחים דף לה. אלו דברים שאדם יוצא בו ידי חובתו בפסח וכו'), וא"כ ה"נ הול"ל דאין יוצאין באתרוג של טבל. ומכח קושייתו רצה לתרץ, דאה"נ יוצאין בו אף ביו"ט ראשון, וחולק על הריטב"א ודעימיה, דבמה שרצו לדמותו לאתרוג השותפין, דחה הרמב"ן דבריהם, דכיון דיכול לסלק הכהן ולוי באתרוג דעלמא, שיפרוש על זה ממקום אחר, הול"ל כמו אחים שקנו אתרוג בתפיסת הבית, דאם יכול לאכלו ולתת לאחיו אתרוג אחר, דמן הדין הוא לחלוק אתרוג כנגד אתרוג, ה"ה בזה שייכול לסלק הכהן לאיזה שירצה, ולפיכך שפיר יכול לצאת בו אפי' ביו"ט ראשון ואפי' בטבל גמור, ולפיכך לא הזכירו במשנה.

והא דנחלקו ב"ש וב"ה בדמאי, שלדעת ב"ש אין לצאת בו ג"כ מפני חלקו של הכהן ולוי, מיירי בתרומת מעשר של דמאי טמא, (ר"ל דמאי של תרומה טמאה), דלב"ש לא חזי למידי ולב"ה כמו שמאכילין את העניים דמאי כך מאכילין תרומה טמאה של דמאי.

כאתרוג של שותף. והוסיף הריטב"א דהא דלא תני במשנה אתרוג של טבל דפסול, מאחר דפסולו הוי רק ביום הראשון הלכך לא תני לה, ואע"ג דדמאי לב"ש נמי פסולו רק ביום ראשון, לא קפיד אב"ש כיון דאין הלכה כמותו.

והמקור לאתרוג השותפין דפסול הוא ממה דאיתא בב"ב (דף קלז:) אמר רבה בר רב כהנא, האחים שקנו אתרוג בתפוסת הבית (ר"ל מה שירשו מאביהם ועדיין לא חלקו) בטלו אחד מהם ויצא בו, אם יכול לאכלו יצא ואם לאו לא יצא. וביאר הרשב"ם (ד"ה שקנו אתרוג) "על ידי שירשו מאביהם או לקחו במעות ירושת אביהם להיות בתפיסת הבית כ"ז שלא חלקו ונטלו אחד מן האחים בלא דעת חבירו ויצא בו, רואין אם אין האחים מקפידין זה על זה ויכול לאכלו בלא רשותם, כגון שיש אתרוגים הרבה בתפיסת הבית או שיש הרבה אתרוגים בעיר או שכבר יצאו ואינם צריכים לו עוד, אז יצא, דנקרא לכם שהרי כולו שלו, ואם לאו לא יצא דכתיב ולקחתם לכם, משלכם, שיהא כולו שלו ולא שמקצתו שלו."

והוסיף הרשב"ם, דאע"ג דדרשינן בפרק ראשית הגז (חולין דף קלה:) בגדיכם, עריסותכם, תרומותיכם לחייב טלית של שותפות בציצית ועיסת שותפין בחלה, ותבואת שותפין בתרומה, ה"נ אי כתיב פרי עץ הדרכים ה"ה של שותפות, אבל כיון דכתיב לכם צריך שיהא כולו שלו.

והנה בתוס' (סוכה דף כז: ד"ה כל האזרח) תירצו באופן אחר, דמדכתיב ולקחתם לשון רבים ומזה דרשינן (בדף מג.) דצריך לקיחה לכל אחד ואחד, משו"ה כתיב הכא ג"כ לכם בלשון רבים, ומהאי טעמא תו אי אפשר לרבות מהאי לכם דכתיב בלשון רבים לרבות שותפות.

וראיתי בשו"ת מנחת ברוך (סימן צ"ה)

בשבילו, (וכאן באתרוג של מע"ש שאמרו בו בגבולין הואיל ובידו לפדותו לכם קרינן ביה, הטעם ג"כ מפני שהוא בידו) ומתוך כך לא יצא בראשון אלא לאחר ביטול, ובשאר הימים אף קודם ביטול".

וכמו"כ נימא בנידון דידן, דהרי בעצם אף דלפני ההפרשה יש להכהן חלק באתרוג מ"מ כיון דבידו של בעל הבית לסלקו למקום אחר, למה לא תחשב כלכם גם בטבל הואיל ובידו לתקנו, ומה בכך שיש שותפות דכהן.

אמנם מצינו בפסחים (דף ו.) דבעי מיניה דרבא בהמת ארנונא חייבת בבכורה או אין חייבת בבכורה. כל היכא דמצי מסלק ליה בזווי לא קמבעי לן דחייב, כי קמבעי לן היכא דלא מצי מסלק להו, מאי. אמר ליה פטורה, והתניא חייבת! התם דמצי מסלק ליה. איכא דאמרי א"ר בהמת ארנונא פטורה מן הבכורה ואע"ג דמצי מסלק ליה וכו'. והטעם פירש רש"י דקיימא לן כל שיד נכרי באמצע פטורה מן הבכורה שנאמר לי כל בכור בישראל אבל לא באחרים.

והריטב"א מוסיף דארנונא מדין שותפות הוא, ומסיק כהאיכא דאמרי דאע"פ שאפשר לישראל לסלק הגוי בדמים כל שיש לגוי חלק בו פטורה מן הבכורה. הרי אף בדיכול לסלקו כל כמה דלא סלקיה יש לו דין שותפות בבהמה לפוטרו מבכורה! ולפי"ז יש לומר דה"ה באתרוג, דאה"נ דביד הבעה"ב להפריש תרו"מ על האתרוג ולסלק כהן ממנו, מ"מ כ"ז דלא סילקו, נשאר השותפות בתוקפו ולא הוי לכם, דהשיעבוד של הכהן מעכבו מלהחשיבו כשלו.

אלא דאם כדברינו, יש להבין, למה לא אמרינן הכי גם באתרוג של דמאי. דאף דיכול להפקיר נכסיו דאז יהא ראוי לצאת בהאתרוג של דמאי דסלק הכהן והלוי והוי לכם, מ"מ כל כמה דלא הפקיר, עדיין יש

ובחידושי הר"ן הלך בעקבות הריטב"א, דלפיכך לא תני טבל מדאין פסולו רק ביום ראשון ובמשנתינו קתני פסולין כל שבעה. והשיג על סברת הרמב"ן דאין לדמות טבל לאתרוג של אחין, דהתם כיון דדעתיהו שכל אחד יטול איזה מן האתרוגים שירצה לעצמו, כשהוא נוטלו הו"ל כדידיה, דאיגלאי מילתא שלזה הסכימו האחים שמה שכל א' יטול יתחשב כשלו, משא"כ בטבל כיון דאסור בו עד שיפרוש ממקום אחר, א"כ כשהוא נוטלו לצאת בו א"א לומר דלהוי ידידיה. ויש להבין מהו נקודת המחלוקת בין הרמב"ן ויתר הראשונים.

עוד יש להבין בדעת הריטב"א דכמו שבדמאי לב"ה אמרינן אי בעי מפקיר לנכסיה וחזי ליה, למה לא נימא בטבל אי בעי מתקן ליה דהרי יכול להפריש תרו"מ ממקום אחר ואז חזי ליה, ושפיר חשוב לכם. ומצינו כעין זה בלולב של אשרה, דאם הוא אשרה דמשה פסול, ובאשרה של גוים שיש לה ביטול, אע"פ שלא בטלוהו עדיין, דעת המאירי דאפי' ביו"ט ראשון יצא, שמ"מ הואיל ויש לה ביטול ע"י גוי לאו מיכתת שיעורא, ואע"פ שכל שלא נתבטל אסור הוא בהנאה, הרי אין כאן הנאת הגוף, ואי משום הנאת קיום מצוה, קיימא לן דמצות לאו ליהנות ניתנו.

ומסיק שם "שלגדולי הראשונים ראיתי (וכנראה התכוון לדעת הריטב"א) שבראשון מיהא קודם ביטול לא יצא, שאין כאן לכם, ואע"פ שבאתרוג של דמאי אמרו הואיל ואי בעי מפקיר לנכסיה והוי עני וחזי ליה, כדידיה דמי ונפיק, ואף כאן ראוי לומר הואיל ויכול לבטלו ע"י גוי כי לא מבטל ליה נמי כדידיה דמי, אין זה כלום, שהרי אין זה בידו, שאם אין הגוי רוצה לבטלו אינו יכול לכופו, ואע"פ שאם בטלה הגוי ע"י אונס דישאל בטלה הוא, מ"מ שמא לא יבטלנה

ממקום אחר ואינו יכול לפוטרו בלא כלום, סימן הוא שאכן יש להחשיבו כשותף, דבמה שזיכהו התורה בהאחרון מדין מתנות כהונה מספיק להחשיבו כשותף אף בדסילקו, ולא הוי לכם. ולהרמב"ן זה שיכלין לסלקו מראה שאינו שותף גמור רק דיש לו שיעבוד הניתן לדחייה איפוא שנוח לבעה"ב לתת לו ממקום אחר, והזכות הזה שיש להכהן אינו מספיק לפגוע בהדין לכם שיש לבעלים.

ועוד נראה לתרץ בדברי הריטב"א, דבמה שמסיק דאתרוג של טבל פסול מטעם שותפות כן הוא דעת התוס' (דף לה. ד"ה אתיא) שהקשו, דלמה אמרו דבמצה של טבל פסול מטעם דמי שאינו בכל תאכל עליו חמץ אינו בתאכל עליו מצה, ויצא טבל שאיסורו משום בל תאכל טבל, תיפוק ליה דבמצה כתיב מצתכם, וטבל אינו חשוב שלכם, דהרי לא פליגי ב"ש וב"ה במשנתנו אלא בדמאי אבל בטבל כולו מודי דאינו יוצא בו. ותירצו דבאתרוג הוי כמו אתרוג השותפין שיש לכהן ולוי חלק בו, משא"כ במצה דחיובו הוא לאכול כזית מצה משלו, ומשאכלו תו לא מפריע מה שיש חלק לאחרים ביתר הכזיתים.

ובאחד מספריו של הרי"ט אלגזי הקשה על שיטת התוס', מדדרשינן בב"מ (דף פ"ה:) עשר תעשר את כל תבואת זרעך, תבואת זרעך ולא לקוח, היינו שיש פטור מחיוב מעשרות על תבואה שקנה מאחר. ומצינו שם בתוד"ה תבואת זרעך דדעת ר"ת הוא דהפטור דלקוח הוא דוקא אחר מירוח. ולשיטת התוס' הנ"ל איך הוא יכול למכור את הטבל הלא כשם שאינו לכם לענין מצוה, כמו כן אינו שלו למכירה.

וראייתי בספר זכרון להגר"י הוטנר זצ"ל שרצה לתרץ קושייתו עפ"ד הרמב"ן הנ"ל, דלכאור' צדקו דבריו, ולמה יחשב אתרוג של

עליו השותפות דכהן ולא הוי לכם.

והנראה לחלק, דבטבל אף דיכול לסלקו למקום אחר מ"מ זה גופא שצריך לתת להכהן חלק במקום אחר תמורת חלקו ובלי זה א"א לסלקו, ע"כ הוא משום שיש לו להכהן חלק מוחלט בהאחרון ונחשב כשותף בו יחד עם הבעלים, ובמה דיכול הבעה"ב לסלקו אין להוכיח דנגרע בזה דין שותפות דכהן, אלא מכיון שסוף כל סוף הפירות היו שלו, זכות הוא שזיכהו לבעל הבית לקבוע איך לעשות החלוקה, מה שאין כן בדמאי, שיכול לסלקו מכל וכל, וע"כ הוא משום דאין להכהן חלק מוחלט ורק לבעה"ב יש קנין בעלות באתרוג, ולהכי שפיר נקרא לכם דבעלים.

ומצאתי אסמכתא לדברינו, דדעת הבית יוסף ביו"ד סוף סימן של"א דבדמאי אע"ג דהבעלים חייבין להפריש המעשרות, מ"מ אינם חייבין ליתנם ללוי אלא למעשרן והן שלו. וז"ל (בד"ה אסור להכהן שיאכל תרומה או שאר מתנותיו עד שיפרישם הבעלים) "ואף אחר שהורמו לא יטול אותם אלא מדעת הבעלים" וכו' ע"ש.

אלא דצריכים להבין א"כ מ"ט אמרו דלב"ה משתמשין עם אתרוג של דמאי משום דאי בעי פריק לנכסיה, הא בלא"ה לא הוי אתרוג השותפין. (קושיית המנחת ברוך סו"ס צ"ו). וצריך לומר דאה"נ לאותן השיטות הפוסלין מדין שותפות, דגם בדמאי צריך ליתן המעשרות ללוי, וכן הוא באמת דעת התוס' ביומא (דף ט'. ד"ה מעשר). ע"ש ודו"ק.

ולפי"ז יש להסביר נקודת המחלוקת בין הרמב"ן ויתר הראשונים, דאף שהבעלים יכולין לסלק הכהן, השאלה היתה איך להפריש הכח הזה, דהר"ן והריטב"א סוברים דמזה שרואין דאף אם סילקו אכתי חייב להשלים חלקו ולתת לו מה שמגיע לו



דאתרוג של טבל כשר כיון דיכול לסלק לכהן באתרוג דעלמא, הו"ל לפרש דמי שיש לו ב' אתרוגים של טבל יוצא בא' מהם משום דיכול לסלק הכהן באתרוג הב' שיש לו, דהא הראיה שהביא מההיא דפרק יש נוחלין באחים שקנו אתרוג וכו' ההיא איירי דאיכא אתרוג לכל חד וחד, אבל אי ליכא אלא אתרוג א' אפי' האחים אינם יוצאים).

וכל זה הוא רק בדין דלכם של הכשר מצוה, דחידוש הוא באתרוג דהיכא דבעינן לכם נגרע כחו במה שיש לו להכהן גם חלק בו, אבל לגבי הדין בעלות בכללות, למשל הזכות למוכרו או להקדישו, בודאי שגם התוס' מודים להרמב"ן שמכיון שסוף סוף אפשר לו להפריש ממקום אחר אלים כחו וחשוב בעלים יותר מהכהן, והזכות למוכרו ולהקדישו נשאר בידו לבד. ונקודת המחלוקת בין הרמב"ם ותוס' יהיה באם יש דין מיוחד באתרוג או לא וכנ"ל.

ומעתה לפי"ד נרוויח תירוץ לקושייתנו הנ"ל, דשאני דמאי מטבל דבזה שיכול לסלק הכהן ע"י שיפקיר נכסיו והוי עני וחזי ליה, זהו סילוק מינה וביה, דבהפקיר נכסיו נהפך כולו להיות שלו, ובזה אמרינן דהואיל ובידו להפקיעו מיניה וביה שפיר נחשב כלכם. ועוד יש לומר דהיות ולגבי עניים לא גזרו על דמאי, יוצא, דבמפקיר נכסיו עושהו כמי שמעולם לא היה לכהן חלק בהאתרוג ולהכי הוי לכם, משא"כ בטבל שא"א להפקיעו אלא ע"י הפרשה מחוצה לו וכנ"ל ודו"ק.

(ב) ועל דברי התוס' הנ"ל העיר השאגת אריה (סימן צ"ז), דלפי דבריהם יש לתרץ קושיא אחרת שהקשו בתוס' (דף ל. ד"ה משום דהו"ל מה"ב), דל"ל לר"ש קרא דאינו יוצא במצה של טבל, תיפוק ליה מטעם מצוה הבאה בעבירה. וע"ז רצה לומר, דאי לאו קרא הוה אמינא דעשה דמצה דוחה ל"ת של טבל, וא"כ ליכא עבירה ולא הוי מצה"ב.

טבל כשותפות עם הכהן, הלא אפשר לו להפריש תרומות ומעשרות ממקום אחר.

והנראה בזה, הרי כבר הוכיח בספר מקדש דוד הלכות תרומות אות ה' (ולהרה"ג רב דוד הכהן ראפאפארט זצוק"ל ר"מ בישיבת אהל תורה ברנוביץ), דבהפרשת תרומות ומעשרות, היכא דיכול להפריש מיניה וביה ויכול ג"כ להפריש ממקום אחר, אז קודם שמפריש מהכרי, הקביעות הראשונה היא ההפרשה מיניה וביה ולא ממקום אחר, ואם אח"כ כשמפריש ממקום אחר ה"ז קביעות חדשה שהפריש רק מכאן ולהבא אבל עד עכשיו הוקבע הפרשתו להפריש מיניה וביה.

ולפי"ז אף שיש אפשרות לסלק הכהן לאתרוג אחר, מ"מ זה כבר יחשב לקביעות חדשה, ומכיון דבשעת נטילת האתרוג הוא עומד להפרשה מיניה וביה, ממילא דנין דמצד האתרוג בעצמו יש לו שותפות דכהן, והא דיש לו עצה אח"כ לסלקו מן השותפות באתרוג בע"כ מ"מ מכיון שאי אפשר לסלק את השותף אלא ע"י קביעות חדשה שהועיל רק מכאן ולהבא, לא תהני סילוקו לייצור באתרוג דין דלכם, כיון דבקביעותו הראשונה היה באתרוג שותפות וע"י סילוקו של הכהן לא תיפקע זכותו מלכתחילה. וסבירא להו להתוס' דהך דבעי באתרוג לכם היינו דכל דין לכם צריך להיות נכלל באתרוג עצמו.

הרי דכל זמן שאנחנו דנין על אותו אתרוג בלי לצרף אליו עוד אפשריות של העברת תרומות ומעשרות מחוצה לו לאתרוג אחר, אז יוצא דמשעת נטילה אינו שייך האתרוג לבעליו לגמרי, וזה שולל מן האתרוג הדין דלכם דבעינן לקיום מצותו, עכ"ד.

(ויותר מזה מצאתי שהכפות תמרים בכלל תמה בדעת הרמב"ן דהיכי פסיק ותני

לקיום המצוה, ולפיכך אינו נקרא שלכם מפני האיסור אכילה שיש בו אפי' בשעת מצותו.

ג) עוד הוסיף השאגת אריה נקודה חשובה דמדבריהם של תוס' משמע, דכל הסיבה לאסור בטבל הוא מדין שותפות דכהן ולוי, ולולי טעם זה אע"ג דכמות שהוא עכשיו גם אין בו היתר אכילה, דהרי הוא טבל, לא איכפת לן בזה, והטעם דהיות יש לאיסור הזה היתר ע"י הפרשה אף דמיירי לפני ההפרשה אינו נחשב כאין בו היתר אכילה, דאיסור שיש תקנה לאיסורו ע"י מעשה, אז מהשתא אפי' בעודו באיסורו שלכם קרינן ביה.

וכעין זה מצאתי גם בכפות תמרים (ד"ה של דמאי ב"ש פוסלין) דמגו דיכול לקרות שם ולהפריש התרומה, לומר דקובע תרומה בראשו של האתרוג אינו מעכב דיפריש בפועל (והא דאינו מפריש בפועל הוא משם דאי מפריש מיניה וביה תיהוי חסר), ומצד האיסור אכילה שפיר מיקרי לכם.

אלא דקשה ליה, איך תיהני מיגו דאי בעי מפריש, והא אין מפרישין טבל ביו"ט. ועוד איך מכשיר הרמב"ן ליטול אתרוג של טבל, והלא מוקצה הוא דאסור לטלטלו כדאמר בריש פרק מפנין, אבל לא את הטבל.

ובערוך לנר דחה דבריו (ד"ה במתניתין, אבל של דמאי ב"ש פוסלין), דאה"נ דאסור להפריש, אבל היות ואם היה עובר ומפריש הוי מותר באכילה, לכם קרינן ביה. וגדולה מזו מצינו בתוס' (דף ל"ג.) דאם מיעטן ביו"ט כשר (גבי עלתה בו תמרה) דזה מיקרי בידו לתקנו אף שאסור לתקן ביו"ט. ובלא"ה צריך לומר כן דהרי ב"ה הכשירו דמאי, דאי בעי מפקיר וכו', הגם דאסור להפקיר בשבת (עי' או"ח סימן תמ"ג). ובמה שהק' מטעם מוקצה, היינו דוקא באינו ראוי למידי אבל אם ראוי לצאת בו א"כ ודאי לאו מוקצה הוא ומותר לטלטלו,

והשיב דמדברי התוס' יוצא דכדי שיהא לו כזית מצה משלו לכאור' צריך לאכול יותר מכזית, שהרי בכל כזית מעורב גם החלק של הכהן, והואיל ומצה אינו מצוה רק בכזית א"כ במה שאוכל יותר מכזית הוי עבירה, ועל זה ליכא דחייה.

וראיתי בערוך לנר שרצה לתרץ ע"ז דבר נכון, דהלא למסקנא בגמ' נשאר השאלה אי בעינן דין ממון נוסף לההיתר אכילה, וא"כ ממ"נ אי לא בעינן דין ממון אז גם בכזית יצא, ואי לא יצא רק בשאוכל כזית משלו ג"כ יצא, דהרי הנימוקי יוסף מביא בפ"ב דב"מ דכל שהתחיל לעשות מצוה אע"ג דלא גמר עדיין גם בהתחלת המצוה שייך דחייה. והביא ראייה לדבריו ממה דס"ד דכהן מותר ליכנס לבית הקברות להשיב אבידה, אע"ג דבשעת כניסה כבר עבר על לאו דטומאה והעשה לא קיים עד שהשיב, אע"כ כיון דאי אפשר לבוא לידי גמר אם לא יתחיל, שייך גם הכניסה למצוה, וכמו"כ הכא הואיל ואי אפשר לו לצאת ידי מצה אם לא יאכל היותר מכזית, גם זה למצוה יחשב.

ובמה שרצו התוס' לדמות אתרוג של טבל למצה של טבל השיג השאגת אריה שיש חילוק ביניהם, דהא שאין יוצאין באתרוג של טבל הוא מפני שצריכים לכם בכל דרכי הנאתכם, ולפי שאין לו היתר אכילה חסר בהדין דלכם. ובשלמא במצה של טבל שהמצוה תלוי באכילה לאכול כזית מצה, אז אם אין לו מצה אחרת הייתי אומר דאתי עשה דאכילת מצה ודוחה את האיסור טבל, ובעידנא דאוכל המצה קרינן ביה מצתכם הראוי לכם באותה שעה משום עד"ל, משא"כ לגבי אתרוג דאפילו בשעת מצותו לא קרינן טבל לכם משלכם, דמצותו בנטילה ולא באכילה, ואפי' בשעת נטילתו אכתי אין לו ההיתר ליהנות ממנו באכילה, שהרי אין לנו סיבה להתירו דאינו צורך

דאין לך צורך גדול מזה.

(ד) ואף שיש להקשות על דברי השאגת אריה מדאמרינן סו"פ חלק (דף קיב:) עיסה של מע"ש פטורה מן החלה, דברי ר"מ, וחכמים מחייבין, א"ר חסדא מחלוקת במע"ש בירושלים, דר"מ סבר מע"ש ממון גבוה הוא ורבנן סברי ממון הדיוט, אבל בגבולין דברי הכל פטור. ופי' רש"י בגבולין, אין לו היתר אכילה בעת גלגול העיסה דלא קרינן ביה ראשית עריסותכם, שלכם, משום שאין שם היתר אכילה. רואין, שאע"פ שיש היתר להאיסור ע"י פדייה או שיטלוהו לירושלים ושם מותר באכילה, או שישאל עליו, בכל זאת עד שלא תקן לא נקרא לכם, וא"כ ה"נ גבי אתרוג, אע"ג דבידו להוציאו מידי איסורו ע"י הפרשת תרו"מ, כל כמה שלא הופרש עליו לא נקרא לכם.

עוד יותר מצאתי בשפת אמת שהביא, דבמע"ש מחוץ לירושלים יש לנו מחלוקת ראשונים, דלרש"י אם נטל לא יצא דאינו ראוי לכם, וכנ"ל. ולהר"ן יצא. (וז"ל וה"ה נמי חוץ לירושלים דאם נטל כשר דהא ראוי לאכילה הוא בירושלים ע"ש), דיכול לפדותו או לאכלו בירושלים.

ומלשון המשנה יש להביא סיוע לדעת הר"ן דקתני של מע"ש בירושלים לא יטול ואם נטל כשר, אם כפירוש רש"י הול"ל מע"ש לא יטול ואם נטל בירושלים כשר, ומדקתני סיפא סתמא ואם נטל כשר משמע דאפי' חוץ לירושלים אם נטל כשר (כפות תמרים).

והוסיף, דביו"ט דאינו יכול להוליכו לירושלים וכן לפדותו דאיכא איסור שבות, יש לומר דלא הוי לכם, והא דבדמאי אמרינן אי בעי מפקיר לנכסיה וכו' אע"ג דאסור להפקיר ביו"ט. אפשר לחלק דעיקר הטעם בדמאי הואיל וחזי באמת לעניים, וגם לדידיה נמי אי בעי מפקיר וכו' מהני,

משא"כ במע"ש דאינו ראוי לשום אדם רק ע"י דבר שא"א לעשותו ביו"ט י"ל דלא מהני מיגו.

ואף שיש להעיר על דבריו, דהמאירי בד"ה ושל תרומה טהורה הק' (בא"ד) וז"ל: "ואם נטל כשר שהרי יש בו היתר אכילה לכהן, ושמא תאמר תינח כהן אחר שניתנה לו אבל ישראל שיהא שלו היאך יצא בו, והרי אינו ראוי לו לאכילה, ואם אתה בו לדון שכל שראויה לאכילה לכהן לכם קרינא ביה אף לישראל אע"פ שאינה ראויה לו, א"כ מה שהכשרנו בשל דמאי מיגו דאי בעי מפקיר לנכסיה והוי ליה עני וחזי ליה כדמפרש בסמוך, מה הוצרכנו לטעם זה, והרי מ"מ ראוי לשאר עניים, אלא ודאי כל שאין ראוי לו אין קרוי לכם אע"פ שראוי לאחרים, (ועי"ש עוד שהסתפק בטעם הדבר בתרומה טהורה של ישראל אם הוא מפני שיכול ליתנה לכל כהן שירצה או להורשה לבן בתו כהן, וגם בטעם הזה לא נחה דעתו שהרי אין זה היתר אכילה אלא היתר הנאה, ואם אין היתר אכילה אע"פ שיש היתר הנאה מניעת היתר אכילתו מפקיעתו מדין לכם), (וע"ע בתוד"ה דאי בעי מפקיר שחולק על המאירי וסובר שמספיק מה שראוי לכהן להכשירו אף לישראל).

הרי דלפי"ד יוצא שאם רוצים לקבוע הדין דלכם צריכים שיהא דוקא ראוי לו לבד, ואינו מספיק מה שיש עניים שלהן גם ראוי, וא"כ הכא דבשבת אסור להפקיר לא תהני הא דחזי לעניים וצ"ב.

ובדומה ליסודו של השפת אמת מצאתי בביאור הלכה (הלכות לולב סימן תרמ"ט), דהרמ"א הביא בשם תשובות הרשב"א (סימן תשמ"ו ותשמ"ז) דהמודר הנאה מלולב של חבירו או מלולבו של עצמו אינו יוצא בו ביום ראשון דלא הוי שלכם, והוסיף הביאור הלכה, דאם אסר עצמו מאתרוג אפילו לא

מע"ש ממון בעלים הוא וכו'. ורצה התוי"ט לדייק בדעת הר"ן כמ"ש בגמ' דבעינן נמי דין ממון, והלכך הוכרח לפרש הא דבדיעבד כשר בירושלים אליבא דמ"ד דממון בעלים הוא, ודעת רש"י הוא דלא בעינן דין ממון ולפיכך חוץ לירושלים לא בעינן דין ממון, והרי ראוי לאכילה בירושלים. (וכן צ"ל בדעת הרמב"ם שכתב בפרק ו' מהלכות ביכורים הל' ד' דמעשר שני בירושלים חייבת בחלה. והכסף משנה הק' עליו הא פוסק כר"מ דמע"ש ממון גבוה. ותירץ בשם מהר"י קורקוס דפסק כמ"ד הכא דהיתר אכילה דווקא בעינן ולא דין ממון, [וכן פסק רבינו גבי מצה דיוצאין בשל מע"ש בירושלים (פרק ו' מהל' חמץ ומצה הל' ח'), דר"ע הכי ס"ל התם, ור"י הגלילי הוא דפליג עליה, וקיי"ל כר"ע מחבירו, וע"כ ר"מ כר"ע ס"ל אע"ג דסבר ממון גבוה הוא, דאי לא, קשיא הלכתא אהלכתא].

והק' על הר"ן דמכיון דתלי בממון בעלים, וש"מ דסבירא ליה דבעינן דין ממון, וכנ"ל, דהרי הביאו התוס' ד"ה לפי שאין, את הגמ' בפרק חלק (דף קיב) דהוכיחו דמע"ש בגבולין ממון גבוה הוא לד"ה, דממאי דמותיב שם בגמ' מוכח הכי, ואם כן למ"ד דבעינן נמי דין ממון ודאי דחוץ לירושלים לא יצא, והניחו בצ"ע.

וראיתי שתוס' דרעק"א (אות כג) והכפ"ת, מציינים דברי התוס' בקידושין (דף נג: ד"ה איהו לא ניהא לי וכו'), שבסו"ד שם תקשי לר"י דמשמע דס"ל דאפי' בגבולין מע"ש ממון הדיוט הוא, ומהסוגיא דפרק חלק משמע דלכו"ע ממון גבוה הוא. ותירצו וז"ל, וי"ל דאע"ג דלר"י ממון הדיוט הוא אפי' בגבולין, מ"מ קאמר רב חסדא דלאו עיסה הוא להתחייב בחלה הואיל ואינו ראוי שם לאכול. וכונת הדברים דכיון דאינו ראוי לאכול בגבולין לא מיקרי עריסותכם אפי'

אסר על עצמו רק מאכילתו, ג"כ אינו יוצא, דהיתר אכילה בעינן ביה. ובביכורי יעקב חולק לדעת רש"י והרשב"א אם נטל ישראל אתרוג של תרומה יוצא בו משום דראוי להאכילהו לאחרים, דהיינו לכהן, וה"נ הרי יכול להאכילהו לאחרים, ע"ש.

אכן לפי דבריו תקשי, אם גבי אתרוג של תרומה הכשירו של ישראל משום שיכול להאכילו לבן בתו כהן, ואף שהישראל עצמו אינו יכול לאכלו קרינן ביה לכם, א"כ במע"ש דאיהו גופו יכול לאכלו בירושלים למה לא יצא בו. (קושיית הכפות תמרים). וכמו"כ הקשה התוי"ט דצריך לחלק בין היכא שהמקום מעכבתו מלאכול להאי דגברא לא חזי וכו'. ובאמת הסברא נותנת איפכא, וכש"כ הוא דאי היכא דאיהו גופיה לא חזי לא מיפסל בהכי, כש"כ דלא מיפסל אי גופיה חזי אלא דאתרא דלא חזי. וע"ש מה שדנו ותירצו בזה. (וע"ע בערוך לנר ד"ה ואם נטל כשר).

ה) ועל הקושיא מעיסה של מע"ש, יש להפיג חומר הקושיא, דהמעין שם בסנהדרין יראה דישנם שתי לשונות ברש"י ד"ה אבל בגבולין וז"ל: "שאין לה היתר אכילה אלא בפדייה ד"ה פטור מן החלה דממון גבוה הוא, לישנא אחרינא אבל בגבולין דאין לה היתר אכילה בשעת חיוב חלה דהיינו בשעת גלגול העיסה, לא קרינן ביה ראשית עריסותיכם ואפי' פדאה לאחר מכן פטור מן החלה". היינו דללישנא קמא נקודת הבעיה הוא מצד פדייה ואין לו דין ממון, וללישנא אחרינא מצד שאין לו היתר האכילה.

והנה בסוגיין כשרש"י הסביר את המשנה, ביאר רש"י טעם הפוסל רק מפני שאין בו היתר אכילה, ולפיכך בירושלים אם נטל כשר. והר"ן כתב בפירושו, דהטעם דכשר בירושלים דכשלו הוא, דקסברי רבנן

ממון ולא סגי בהיתר אכילה, אף לפי סברתו, דלעיל דמיקרי יש לו היתר אכילה בגבולין, אע"פ דממון גבוה הוא, מ"מ אין זה מוכרח, אלא דרב חסדא דהתם אית לי במסקנא דהכא דשאני עיסה דאיכא מיעוטא יתירה, אבל באתרוג דליכא מיעוטא יתירה כיון דמשרי באכילה אע"ג דלית בה דין ממון, לכם קרינא ביה.

ולאור הנ"ל יש לומר דמאחר דמצינו דבחלה ישנו מיעוטא יתירה, וכן כמש"כ לעיל לתרץ בדעת הר"ן עפ"ד התוס' בקידושין דלא מיקרי עריסותכם כיון דאינו יכול לאכלו מחוץ לירושלים, איכא למימר דאה"נ דוקא בחלה לא סמכין על מה שיכול להביאו לירושלים ולפדותו שם מפני שיש מיעוט מיוחד מדין עיסת חלה אבל אי לאו הכי שפיר הייתי אומר כנ"ל דאיסור שיש היתר לאיסורו לאח"ז, אז מהשתא חשבינן ליה כשלו. וע"ע בשאגת אריה מה שתירץ ודו"ק.

ו) ואכתי נשאר לנו לבאר שיטת רש"י, בדב"ה ומאן דבעי דין ממון וכו' כתב וז"ל: "ומכשיר אתרוג של טבל שאסור באכילה ומותר בהנאה", הרי דלא התיחס כלל לזה דיש בו שותפות של הכהן ולוי, ושפיר חשוב לכם מטעם זה. ולכאור' הי' אפשר לומר דס"ל כדעת הרמב"ן. וכ"כ המהרש"א (ד"ה בפירש"י ומאן דבעי וכו'), אכן כבר השיגו עליו הרש"ש והשאגת אריה, דדעת רש"י דטבל אינו קרוי שלכם מחמת איסוריה דאין בו היתר אכילה, והביא שכן משמע מרש"י (דף לה: ד"ה מ"ט דב"ה ע"ש).

ועוד דאם נאמר דסובר כהרמב"ן אז כמו דלגבי ממון אמרינן דחשוב שלו כיון דיכול לסלקו באחר, ה"נ יועיל טעם זה להחשיבו מותר באכילה. והי' נראה לומר דדעת רש"י דבטבל לפני ההפרש אין לכהן ולוי זכות בו ולא חשיב כאתרוג של שותפין.

לר"י, (וע"ע בכפ"ת איך שהסביר הסוגיא שם לפי"ד התוס').

ולפי"ז נתיישבו דברי הר"ן, דאע"ג דהר"ן ס"ל דבעינן גבי אתרוג נמי דין ממון ואפ"ה הכשיר אתרוג של מע"ש מחוץ לירושלים, היינו משום דס"ל דאליבא דרבנן מע"ש אפי' בגבולין ממון הדיוט הוא, ומה שכתב בפרק חלק דבגבולין לכו"ע פטור מן החלה, היינו משום דלא מיקרי עריסותכם כיון דאינו יכול לאכלו שם, ולא משום דהוי ממון גבוה בגבולין.

והנה בתוס' ד"ה לפי שאין, בסו"ד מסיק, "והוה מצי למימר נמי מע"ש בגבולין ואליבא דכו"ע כדמוכח בפרק חלק שהוא ממון גבוה". וכתב המהרש"ל דלמאן דצריך היתר אכילה ולא דין ממון ה"נ מכשיר, דהרי אכילה יש לה ע"י פדיון, ודין ממון ליכא שהרי סוף סוף ממון גבוה הוא לכו"ע ואסור לקדש וכו'. ומסיק דהא דאמר רב חסדא בסוף חלק אהא דפליגי ר"מ ורבנן במע"ש לענין חלה ל"ש בירושלים אבל בגבולין ד"ה פטור, בעל כרחך סבר כמ"ד דהכא דבעי דין ממון ולא סגי בהיתר אכילה.

וע"ז השיג המהרש"א דאף אם יש לו פדיון מ"מ אסור באכילה השתא ואין לו היתר אכילה מיקרי, ולא קאמרינן התם דממון גבוה הוא בגבולין אע"ג דיש לו פדיון, אלא משום דאין היתר אכילה עכשיו, וכפירש"י שם להדיא. ובאמת דבריו אינם מובנים, דע"כ ס"ל להתוס' דיש לה היתר אכילה מקרי דאל"כ איך כתבו דהמ"ל דמע"ש בגבולין איכא בינייהו, הא זה לכו"ע פסול כיון דמסקינן דלכו"ע בעינן היתר אכילה, (הערת הערוך לנר).

עוד הוסיף בדמש"כ המהרש"ל הא דא"ר חסדא התם אבל בגבולין ד"ה פטור מן החלה, בע"כ דסבר כמ"ש הכא דבעי דין

זה חשוב אין בו היתר אכילה, וצ"ב.

ובדעת רש"י היה נראה לומר שסובר כהרמב"ם והמאירי, ובמש"כ דטבל אסור באכילה ומותר בהנאה, הכוונה דאפילו לפני ההפרש נקראת שלו, ואלולי האיסור אכילה שפיר הייתי מחשיבו כשלכם, ולא חשוב אתרוג של שותפות.

וכן מצאתי במנחת ברוך (סימן צ"ד) שהקשה, דאיך נאמר דטבל הוי שותפות דכהן, והא מצינו דאדם יכול להקדיש טבלו, וההקדש חל על כל הטבל כולו, דהא תנן (חלה פ' ג' משנה ד'), כיוצא בו המקדיש פירותיו משהגיע לעונת המעשרות וכו', ומדתנן דכשהקדיש לאחר מירוח אין ההקדש פטור, מכלל דההקדש חל על כל הטבל, והיכן מצינו ששותף יקדיש חלקו של חברו. ואי נימא כיון שבידו לתרום ממקום אחר משו"ה הוה כולו שלו לענין הקדש, ה"נ הול"ל דהוה לכם גבי אתרוג.

עוד קשה מהא דתנין (חולין דף קל:): מנין לבעה"ב שאכל פירותיו טבלין, וכן בן לוי שאכל מעשרותיו טבלין, מנין שהוא פטור מן התשלומין. ת"ל ולא יחלל את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', אין לך בהו אלא משעת הרמה ואילך, וא"כ מפורש ילפינן מקרא דאין לכהן חלק בטבל קודם הרמה. ויותר מזה דמצינו בקידושין (דף נח:): איסתפקתא בגמ' אי מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין או לא, ובכ"ז בסוגיא דחולין מוקמינן האי ברייתא כמ"ד דכמו שהורמו. הרי דאע"ג דנימא מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמיין מ"מ אין להכהן חלק בטבל אלא לאחר הרמה.

וגם הרמב"ם אע"ג דפסק (פ"ה מהלכות אישות הל' ו') דמתנות כהונה שלא הורמו כמי שהורמו דמיין, מ"מ הביא הך דרשה (בפ"א מהלכות מעשר) דלא יחלל את אשר ירימו לה', דאין לכהן חלק בטבל אלא לאחר הרמה,

והנה הרמב"ם (פ"ח מהלכות לולב הל"ב) כתב, "אתרוג של ערלה ושל תרומה טמאה ושל טבל פסול" וכו'. ומדכלל טבל יחד עם ערלה ות"ט מוכרח שסובר דפסול כל ז' אין הפסול מטעם לכם רק מפני שאין בו היתר אכילה. וכן יש לדייק מדברי המאירי שכתב בדמאי לב"ש "הואיל ומדברנן אסור באכילה והרי הוא כשל טבל שאסור לדברי הכל כדין ערלה ותרומה טמאה". אלא דיש להקשות עליו, דבמע"ש סובר רבינו דאף מחוץ לירושלים זוכין בו, והביא ב' טעמים, או מפני שראוי לאכילה בירושלים או משום שיכול לפדות לפני שהוא מכניס לירושלים. ויש להבין מהו ההבדל בין טבל למע"ש, דאם בטבל חששו לזה דאין בו היתר אכילה אף שיכול לתקנו, למה גם במע"ש לא ניחוש לזה. וצ"ע.

ובהא דלא פסלי הרמב"ן והר"ן אתרוג של טבל משום שאין בו היתר אכילה, כבר אמרנו שהוא מטעם דהאיסור ניתן להתירה. אבל בעצם יש עוד סיבה והוא, דבגמ' אמרינן דאתרוג של ערלה פסול משום שאין בו היתר אכילה, ופ"י הר"ן דהא דאין בהם היתר אכילה היינו שהם אסורין בהנאה ולשריפה קיימי, וכתותי מיכתת שיעורא (ר"פ לולב הגזול), דגם תרומה טמאה אסור בהנאה, אלא דבשעת ביעורו מותר ליהנות ממנו, וא"כ לדידהו היכא דליתא איסור הנאה אלא איסור גרידתא הוה לכם, ומשו"ה א"א לפסול אתרוג של טבל שאסור באכילה גרידא.

אלא דא"כ קשה גם בדעת הרמב"ם דאין כלל טבל יחד עם ערלה ות"ט, הרי יש חילוק ביניהם, דהתם אין להם היתר אכילה ועומדין לשריפה וכתותי מיכתת שיעוריהו, משא"כ בטבל דאה"נ עכשיו הוא במצב שאסור לאכלו, אבל לסוף כל סוף עומד הוא להיות ניתר בהפרש, ומה"ת גם

משו"ה אע"ג שאינו יכול לאכלו נמי הוי לכם.

ועפ"ז מתורץ נמי מה שהק' רבינו אביגדור (שם) דמ"ט יוצאין במתנה ע"מ להחזיר, הא א"א לאכלו, וכל שא"י לאכלו א"י בו. ותירץ דמתנה ע"מ להחזיר מותר לו לאכלו ולהחזיר הדמים דבחזרת דמים סגי. אמנם הרא"ש בסוכה (דף מא:) מביא בשם בעל העיטור דבמתנה ע"מ להחזיר מותר לו לאכלו ולהחזיר הדמים דבחזרת דמים סגי. אמנם הרא"ש בסוכה (דף מ"א:) מביא בשם בעל העיטור דבמתנה ע"מ להחזיר לא סגי בחזרת הדמים, וא"כ הדרא קושיית רבינו אביגדור.

אמנם לפימש"כ הרשב"ם דבכה"ג היכא שהוא קנוי לו לבדו לצאת בו הוה לכם אע"ג שאינו יכול לאכלו, א"ש, אך בלא"ה איכא למימר דבמתנת ע"מ להחזיר כיון שהמתנה הוא מתנה גמורה לכ"ד, אלא שמתנת תנאי שיחזיר לו כבר כתב בשו"ת חתם סופר (ח' אהע"ז סימן ק"ו) דבכה"ג אם מחל לו על התנאי א"צ קנין חדש, וכיון שמצד המתנה יכול לאכלו אלא דהתנאי מעכב עליו, א"ל דבכה"ג מקרי יכול לאכלו ודו"ק.

ויש לדעת א"כ למאי מהני הא דכמי שהורמו דמיינן. וצ"ב. אבל מ"מ רואין בפירוש דגזה"כ הוא דאין להכהן חלק בטבל, וא"כ תו א"א לפסול אתרוג של טבל משום דהוה של שותפות, עכ"ד.

וראיתי בשו"ת הרא"ש כלל ל"ח (סימן ב') שהביא בשם רבינו אביגדור כהן צדק, דבאתרוג השותפין אדם יוצא בו ידי חובותיו, דמלכם דאתרוג מרבינן שותפות, ומה"ט כתב דהא דאמרין בב"ב האחין שקנו אתרוג בתפיסת הבית לא יצא, מיירי שקנו לאכילה לחלוק ביניהם, דאמרין דכמאן דפליגי דמי, אבל אי קנו לצאת בו יד"ח ודאי דיוצאין בו. ומה"ט מנהיגינו ליקח אתרוג בשותפות ע"ש. והנה רבינו אביגדור הוא דעת יחיד, והב"י אינו מביאו להלכה. ובמה שנוהגין ליקח אתרוג בשותפות כבר כתבו הראשונים כמה טעמים.

עוד ראיתי (במנחת ברוך סוף סימן צ"ב) דכשמקנה אתרוג שיהא שלו לצאת בו גרידא, דעת הרשב"ם דסגי, ואע"ג דאינו יכול לאכלו מ"מ הוי לכם, ולא דמי לאתרוג השותפין דאמרין שם דבשאינו יכול לאכלו אינו יוצא בו, דשא"ה דהא שייך לשותפות, אבל הכא כיון דלענין לצאת בו קנוי לולבו,





## ילקוט פנינים על ימים הנוראים וחג הסוכות

הרב אברהם יצחק וואלפסאן, שיכון סקווירא

### ראש השנה שחל בשבת

טעם הדבר שבטבע המאכל להשביע מצד התולדה ולכך משביע אף כשאוכל האדם מאכל גס וגרוע, אבל שמיעה וראיה אין טבעם להשביע נפש רעבה, על כן אם ירצה שישמשו במקום המאכל, צריכים דבר נפלא שישנה טבעו.

והנה בהגיע יום הגדול והנורא ראש השנה, ראוי לחרוד חרדה גדולה מפחד ד' ומהדר גאווה, כי בא לשפוט הארץ, כי אופד מאז שפט היום בחון מעשה כל יום, מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר מחשבות איש ותחבולותיו, ועתה נחפשה דרכינו נחקורה באיזה פנים נעמוד נגד פני איוס. ועל זה חנן אותנו אלקים ונתן לנו מצות שופר שעל ידה עולה הקב"ה מכסא דין ויושב על כסא רחמים, כמו שדרשו חז"ל (ויק"ר כט-ג) על הפסוק (תהלים מזו) "עלה אלקים בתרועה ה' בקול שופר". ונמצא השופר הוא תוקפן של ישראל וקיום של האומה הישראלית, ואף שאין אנו יודעין טעם הדבר, אלקים הבין דרכו, וזה טבעו לשבר כל המחיצות המבדילות ביננו לבין אבינו שבשמים.

אמר בר"ה שחל להיות בשבת שאז אסור לתקוע אזי הקב"ה בעצמו הוא הבעל תוקע, והוא יודע לכוון הכוונות היטב, ואז יש לנו תקוה טובה לראות בישועתו ית' כי הוא מקור הרחמים, וזה מרומז במה שאנו אומרים בתפלה תקע בשופר גדול לחרותינו וכו'.

(הרה"ק מרוזין זי"ע)

בפיוט לשחרית דר"ה אומרים "היום זה אם יקרה בשבת קודש זכרון תרועה מקרא קודש, טבעו אם בחול יבואכם, צוו לתקוע בכל גבולכם, יום תרועה יהיה לכם". ולשון טבע משולל הבנה, כי מאיזה ענין של טבע איירינן הכא. וי"ל, דהנה מי שהוא רעב מאוד, הוא משביע רעבונו בכל מאכל אשר יאכל, אף בהפחות והגרוע שבמאכלים. משא"כ אם ירצה להשביע רעבונו שלא ע"י אכילת מאכל, אלא ע"י שמיעת או ראיית דבר יפה, לא יצליח להשקיט חבלי רעב אלא א"כ ישמע דבר נפלא הפלא ופלא שמתענג בו מאוד, כגון בשמיעת קול זמר נפלא שמתענג ממנו מאוד, אזי שוכח רעבונו ומשביעו על זמן מה. ודעת לנכון נקל

בפסוק "תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו" (תהלים פא,ד). דהנה בשבת אין תוקעין (עי' ר"ה כט:). ונראה לי, דאעפ"כ מתוקן ממילא כמו בתקיעה ממש. דהנה מבואר בגמ' (שבת יב.) דמבקר החולה אומרים יכולה היא שתרחם, והיינו שבכח קדושת השבת בא הרפואה בלא צעקה ותפילה כמפורש שם ברש"י. וכמו כן גבי תקיעות, דהוא לעורר רחמים רבים מלמעלה, ושבת קודש מקור הרחמים, וממילא בא הרחמים לכל ישראל.

(דברי חיים)

צריך להבין מה שפסוקי שופרות אומרים גם בראש השנה שחל בשבת. דהגם שאמירת הפסוקים קשורה ובאה בהמשך לתקיעת שופר, ובר"ה שחל בשבת אין תוקעין במדינה (ר"ה כט:), מ"מ אמירת הפסוקים היא ג"כ בר"ה שחל בשבת. וי"ל דכמו שהי' תוקעין במקדש, על דרך זה הוא גם בתורה. דמיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד (ברכות ח.), ולכן אומרים פסוקי שופרות גם בר"ה שחל בשבת גם בחוץ לארץ, דכיון שתורה היא בחינת מקדש, ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה (כלה רבתי פ"ח), דע"י עסק התורה כדבעי, נעשה ענין החירות בדוגמת שהי' בזמן שבית המקדש הי' קיים. ולכן ע"י אמירת

והנה כל זה כשחל ר"ה בחול, אבל כשחל בשבת דאין תוקעין בו בפועל ממש, מחוייבים אנחנו לעושת זכר בפינו בכח תפלתנו "זכרון תרועה", שיהיה נחשב כאילו נעשו התקיעות בפועל. והנה בודאי לזה צריך שקידה רבה לטהרה ולקדושה ולא לקרא בפה מטונף, ולזה צריכין חרטה גמורה שיתחרט כל אחד בלבו, והעיקר לשמור פיו ולשונו.

וזה הוא דברי הפייטן "יום זה אם יקרה בשבת קודש, זכרון תרועה מקרא קודש" – כלומר כיון דלא הוי רק זכרון תרועה ואינו בפועל, רק דוגמא לדבר, על כן צריך להיות "מקרא קודש" דהיינו שיהי' הקריאה בפה קדוש. ושמא תאמר, למה לא הקפיד כל כך בחול, לזה אמר "טבעו אם בחול יבואכם צוו לתקוע בכל גבולתכם בפועל וזה טבעו", משא"כ כשחל ר"ה בשבת שצריך לפעול בדוגמא, אז צריך שקידה גדול וקדושה יתירה.

(ישמח משה)

כשחל ר"ה בשבת אף שמדין תורה רשאים לתקוע בשבת, תקנו חז"ל (ר"ה כט:) לבל לתקוע. והוא על סמך זה הנרמז בדברי חז"ל (שבת יב.) "שבת היא מלזעוק", שאין צורך כעת לזעקה, כי זהו הכח של קדושת שבת, שלא ישמע בו שום זעקה, כי ממילא נתקן הכל ורפואה קרובה לבוא.

(תורת אמת)

יום טוב ליהודים, כי בשבת אסור לכתוב רק אם הכתיבה היא לחיים, אזי פיקוח נפש דוחה שבת, אבל ח"ו להיפך אסור לכתוב, רק אם הכתיבה היא לחיים. ולכן אין תקיעת שופר בשבת שאין צריך אתערותא דלתתא להמתיק הדינים, רק זה נעשה מכח השבת.

(בית אברהם)

"ישמחו במלכותך שומרי שבת". עיקר השופר הוא כדי לקבל מלכות שמים, כדאי' (ר"ה לד:) ואמרו לפני וכו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם וכו' ובמה בשופר, שזה קאי גם על כדי שתמליכוני עליכם. וכן בשבת ישמחו במלכותך שומרי שבת, בשבת נפתח השער הפנימי, והשופר ג"כ פותח שערים.

(אמרי אמת)

"תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו". ת'קעו ב'חודש ש'ופר ר"ת שב"ת, והלא בשבת אין תוקעין, אלא גם בר"ה שחל בשבת תוקעין, אבל "בכסה" – באיתכסיא, צריכים לשמוע התקיעות אפילו כשאין תוקעין.

(אמרי חיים)

" בקול שופר, הר"ת הם כמו הר"ת י'שמחו ב'מלכותך ש'ומרי ש'בת. לרמז כשחל ר"ה בשבת ואנו שמחים עם השבת, אז כביכול השי"ת בעצמו תוקע בשופר.

(אמרי חיים)

פסוקי שופרות דתורה, עושים אותו הענין שהי' נעשה ע"י תקיעת שופר במקדש.

(צמח צדק)

בנוסח הזמירות (דשבת קודש) "מעבור דרך וגבולים מעשות היום פעלים". על דרך המבואר בספרים בפסוק (תהלים יז, ד) "לפעולת אדם בדבר שפתיך אני שמרתי ארחות פרייך", והוא לאשר חז"ל (ר"ה כט:) גזרו שלא לתקוע בשבת רק זכרון תרועה בלבד, והוא מטעם שמא יעבירונו ד' אמות ברשות הרבים, כי ע"י שמירת שבת מבלי להוציא לרשות הרבים, פועלים בזה כמו ע"י תקיעת שופר, כמו שמבואר בספרים באריכות. וזהו "לפעולת אדם" – היינו מה שהי' מחיוב לעשות בפועל ממש, עכ"ז יוצאין "בדבר שפתיך" בלבד – מה שמזכירין בפה, הוא "כי שמרתי ארחות פרייך" – שלא להוציא מרה"י לרה"ר עיי"ש. וזהו "מעבור דרך וגבולים" – היינו ע"י שמירת שבת מלעבור דרך וגבולים, לזאת פטור "מעשות היום פעלים" – היינו כי ר"ה הנקרא "היום" כידוע, וכשחל בשבת פטור מלעשות בפועל רק בדיבור בלבד.

(אמרי נועם)

יו"ט של ר"ה שחל בשבת (ר"ה ריש פ"ד) בשם הרה"ק מבארדיטשוב שמרמז בזה, שאם חל ר"ה בשבת הוא

ר"ה שחל בשבת, י"ל בזה ע"פ דברי הרמב"ן (פ' פנחס) מדוע מוספי הימים טובים מקריבין שעיר לחטאת ובשבת קודש אין מקריבים. לפי שבשבת קודש כנסת ישראל היא בת זוגו של הקב"ה והכל שלום, היינו דשבת קודש היא בחי' "על כל פשעים תכסה אהבה" (משלי י"ב), ואין בכלל צורך אז בשעיר לחטאת. וזה ג"כ פירוש מאמר חז"ל (שבת קיח:) כל השומר שבת בהלכתה אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלים לו. פי' מפני שאהבה תכסה על כל פשעים. והנה איתא בזוה"ק (אמור דף צט:) אע"ג דקוב"ה רחים לי לדינא כמו דאמר (ישעי' סא, ח) "כי אני ה' אוהב משפט", נצח רחימו דבנוי לרחימו דדינא, ועל כן פקיד למתקע בשופר בגין לאתערא רחמי. היינו, שע"י השופר מתעוררת האהבה שבין הקב"ה וישראל בבחי' בנים אתם לה' אלקיכם, ונצח לרחימו דדינא. נמצא דבשבת קודש שיש בה תמיד המדריגה העליונה של אהבת הקב"ה וישראל, תוכל להתקיים בבחי' נצח רחימו דבנוי לרחימו דדינא, אף ללא תקיעת שופר, כי על כל פשעים תכסה אהבה, ודין נצח. וזה פי' "יו"ט של ר"ה שחל בשבת" כשר"ה חל בשבת, יו"ט הוא לישראל, שבו נמתקים כל הדינים מכח האהבה והחסד שבשב"ק, ופעולת השופר נעשית ע"י השבת קודש.

(נתיבות שלום)

"ואני קרבת אלקים לי טוב" (תהלים עג, כח). קרב"ת בגימט' שב"ת, אלקי"ם מדת הדין, ביום הדין שחל בשבת אף אלקים לי טוב, אפילו מדת הדין מתהפכת לטוב לי, לרחמים.

(ליקוטי אמרי חיים)

בר"ה הזמן לקבל עול מלכות שמים. [כמו שאומרים] "כל העולם חל מפניך" (תפילת ר"ה אתה נגלת). ונראה שהשבת מסייע לקבלת עומ"ש, אפילו עם הארץ אימת שבת עליו (ירושלמי דמאי ריש פ"ד). ובריות בראשית חרדו ממך (שם בתפילת אתה נגלת). בראשית – ירא שבת (תיקון"ז דף כד:). אי' (ר"ה פרק ד' משנה א') יו"ט של ר"ה שחל בשבת, פי' שזה יום טוב אם חל בשבת, כי יש לאדם הסתרות בעבודת ד', וכן אי' (ר"ה טז:) שופר לערבב השטן, ובשבת אין שטן – כולו ערקין כו' (בתפלת כגוונא בליל שבת), ועל זה נקרא "יום טוב".

(בית ישראל)

לקראת שבת לכו ונלכה (תפילת ליל שבת), כפל לשון הליכה? ובשבת שחל ראש השנה, יש לומר, "ונלכה" על כל השנה. שהשבת הזה נותן כח לילך כל השנה, דאי' בגמ' (הוריות יב.) השתא דאמרת סימנא מילתא וכו', שבת תחילת השנה – סימן טוב, שבת ראש השנה זמן טוב. כח לכל השנה, ר"ה לכל השנה, סימנא מילתא – סימנים דאורייתא (ב"מ יח:).

(לב שכחה)

בשבת ולעשות תשובה על העבר, ועי"ז יהא השבת אוהב לכם ותזכו בדין, עכת"ד. והנה אצל פשוטי עם הקבלה לשמירת שבת הוא במניעת מלאכה, ובזה סגי לפי מדרגתם. אבל בני תורה וברי לבב עדיין אין בזה כדי להתפייס עם השבת רק צריך לקבל לשמור השבת אף מדברים בטלים שלא יהא דבורך של שבת כדבורך של חול, ושיהא היום מקודש בתורה ובתפלה כמ"ש המנחיל מנוחה לעמו ישראל בקדושתו.

ובשנה זו עלינו להזהר ביותר להיות בידדות עם השבת, כי אנו צריכים לו, הן כהיום הזה שהיא לנו במקום השופר, והן ביום א' של סוכות שאין אנו נוטלין הד' מינים, ואנו נוטלין את הקב"ה שהוא יהא הדר שלנו, כמ"ש (תהלים קמט, ט) "הדר הוא לכל חסידיו". ושוב בשמיני עצרת גם הוא חל בשבת שאז הוא זמן מסירת הפתקין, ואח"כ בחנוכה שבו הוא גמר החתימה לטובה בשביל דורות האחרונים שעדיין צריכים ארכא עד אז, ג"כ חל יום א' דחנוכה וזאת חנוכה בשבת, ושוב בר"ה לאילנות שגם הוא בחי' ר"ה שחל להיות ר"ה שבט וט"ו בשבט בשבת כדברי ב"ש וכדברי ב"ה, ועל כן צריכים אנו להתחזק בשנה זו בכבוד השבת.

והנה מובא בספה"ק שצריך לקבל איזה הנהגה מחודשת לשנה החדשה

הערכי נחל פ' אמור כ' בענין ר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בו, שהקשו המפרשים במה שאמר הכתוב (ויקרא כג, כד) "שבתון זכרון תרועה כל מלאכת עבודה לא תעשו", דכיון דקרא דזכרון תרועה מיירי בשבת שאין תוקעין בו, א"כ מה מקום להזהיר "כל מלאכת עבודה לא תעשו" והרי הוא נזהר ועומד מצד השבת. ומאריך שם במשל, ותוכן הדברים בקיצור, שבכל שנה בבואנו למשפט, השופר הוא הטוען שלנו ומליץ בעדנו לזכותנו. אך בבוא שבת שאין אנו תוקעין אז השבת בעצמו עומד להמליץ בעדנו והוא קרובנו מצד כי קדושתו וקדושת ישראל משורש אחד הם, ועי"ז אנו זוכים בדין, שהרי השבת קרוב הוא לנו ממשפחתנו. אך היות שיש שאין שומרים השבת לפי כבודו הראוי ומבזים אותו, ויש שג"כ מכים אותו ופוצעים אותו ע"י חילול שבת, וא"כ הרי ח"ו השבת יעמוד עלינו לחייבנו. והעצה היעוצה שנתפייס עם השבת לקבל על עצמנו מהיום והאלה לבלתי חלל את השבת ולכבדו כראוי, ואז יהפך השבת להיות לאוהב לנו לזכותנו. וע"כ אמר הכתוב "שבתון זכרון תרועה", שהזכרון טוב שיש לכך ע"י התרועה יהיה לכם ע"י השבת, ועל כן "כל מלאכת עבודה לא תעשו", ר"ל שתקבלו עליכם מהיום ההוא והלאה לבל תעשו מלאכה

על כסא רחמים, א"כ נחשב זאת  
ההקמה מכסא לכסא – היפך המנוחה  
כביכול. ועל כן צריך הקב"ה לישב  
לכתחילה על כסא רחמים. וי"ל  
שמרומוז בהנוסח "ביום השביעי  
נתעלה וישב על כסא כבודו תפארת  
עטה ליום המנוחה", ביום שביעי  
נתעלה וישב על כסא כבודו, שיושב  
במנוחה על כסא אחד, תפארת  
(רחמים) עטה, מפני שהוא יום  
המנוחה.

(ירח למועדים)

להתחזק בה בעבודת ה', ובשנה זו  
מהראוי בין שאר דברים, לקבל לקבוע  
שיעור בהלכות שבת בכל שבוע  
בע"ש או בש"ק כחצי שעה כדי  
להתחזק בכבוד השבת כנ"ל, אפילו  
אם יש לו קביעות בהלכות אחרות.

(אמונת עתיד, תש"נ)

יום טוב של ר"ה שחל להיות  
בשבת, ביטלו חז"ל תקיעת שופר  
משום גזירה דרבה. ושמא י"ל טעם  
על זה. כי השופר מסוגלת להקים  
כביכול הקב"ה מכסא דין ולהושיבו

## ראש השנה

בריאה ע"י האלקים היא מדת הדין,  
מחמת פחד הדין חוזרין אל ה'  
ומעוררין הרחמנות לברוא העולם.  
(כמאור עינים בליקוטים)

בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו  
כבני מרון (ר"ה דף טז.). יתבאר עם מה  
שאמרו במדרש (שחר טוב) על פסוק  
(תהלים קב, יט) "תכתב זאת לדור אחרון  
ועם נברא יהלל י-ה", אלו בני אדם  
שהם כמתים בעבירות ובאים  
ומתפללים לפניך בר"ה ויו"כ ואתה  
בורא אותה בריה חדשה וכו'. וזה  
מצד טובו וחסדו יתברך, כי כיון שכל  
ימי השנה המה מלוכלכים בעבירות  
באיזה פנים הם באים בר"ה להתפלל  
לפניו יתברך, אלא שהמה מוכתחים

אמרו רז"ל (ר"ה ת.) בתשרי נברא  
העולם, ולא אמר ברא, כי באמת בכל  
ראש השנה הוא בריאת העולם,  
כמבואר שהקב"ה ברא העולם, ונשאר  
עדיין לעשות וזה מסר ביד ישראל.  
והנה כפי מעשיהם כן גורמים למעלה,  
ואם הם אינם זכאין הרי ראוי העולם  
להיות תוהו ובוהו. ולפי שבר"ה יום  
הדין כולם רועדים ופוחדים ושבים  
אל ה' וחוזרים כל אחד לשרשם,  
מעוררים הרחמנות של הבורא ב"ה  
ונעשה בריאת העולם. ולכן אמר  
בראש השנה נבר"א העולם – תמיד  
הוא כן. וזהו "בראשית ברא אלקים"  
ואמר בתיקונים (דף טז.) בראשית –  
ב"א תשרי", כאשר בא תשרי נעשה

בתפלה לפניו ית"ש. אך בדרך זה המה עוברים לפניו, במה שבטחים עצמם שהוא קל הטוב וסלח ורחום וחנון. וזה "כבני מרון" – מרון הוא אותיות רמון, שהוא בחי' רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק, שהוא כביכול מיוחד ומזווג עצמו עם התוכיות והפנימיות שבהם וזורק ומשליך הקליפות והחיצוניות שלהם.

(מגן אברהם – טריסק)

תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו. ודרשו רז"ל (ר"ה ח:) איזהו חג שהחודש מתכסה בו זה ר"ה, היינו ע"י חידוש שאדם מחדש מעשיו ומדבר דבורי תורה ותפלה בנקודת הלב, ע"ז מתכסה בו בבחי' בכסא ליום חגנו שמתכסים כל העוונות והפשעים שעשו עד הנה. והוא ע"י תקיעת שופר, כי תקיעת שופר הוא בג' קולות, תקיעה שברים ותרועה, והם מרמזים למה דאיתא בגמ' (שם טז:) ג' ספרים נפתחים בר"ה, של צדיקים גמורים ושל בינונים ושל רשעים. ותרועה רומז אל הצדיקים כמ"ש (במדבר כג, כא) "ותרועת מלך בו" – שהם באחוה וריעות כביכול עם הקב"ה, ונקראים ריעים להקב"ה כמ"ש (תהלים קכב, ח) "למען אחי ורעי". ושברים רומז אל הרשעים שהם שברי כלים. ותקיעה שהיא קול פשוט רומז אל הבינונים. וכולם מתעלים ע"י דיבורי תורה, ונכתבים לאלתר לחיים, ואפילו הרשעים

במדת טובו וחסדו שהוא רחום וחנון שיקובל תפלתם ברצון לפניו יתברך. והגם שהמה מלוכלכים בעונות כל השנה, עכ"ז בוודאי נמצא בהם גם מעט טוב, כמ"ש (עירובין יט.) שאפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון. ואיתא (חגיגה טו:) רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל קליפתו זרק. והבורא ב"ה כביכול נקרא בשם מאיר, על דרך התפלה "אלקא דמאיר ענני" (ע"ז יח.), היינו שאנחנו מתפללים מן הבורא ב"ה שהוא אלקי המאיר בכל העולמות והנבראים ומחיה את כולם, שיענה לנו בקראנו אליו. והוא כביכול מתנהג עם בני ישראל ג"כ בבחי' תוכו אכל – היינו התוכיות והפנימיות שהיא הטוב שנמצא בהם, מקבל ברצון ומיוחד ומזווג עצמו כביכול במעט טוב שמוצא אצלם, וקליפתו – הוא הקליפות והחיצוניות מה שהיו מלוכלכים בעוונות ובהבלי העולם הזה כל השנה, הוא זורק – ומשליך במצולות ים כל חטאתם.

וזה פירוש המשנה, בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו, ובאיזה פנים המה יכולים לעבור לפניו ולהתפלל לפניו בהיות שיודעים האיך שהתנהגו בכל ימות השנה בשטותים והבלים, ואפילו אותם העוסקים בתורה ועבודה עכ"ז מדרכם להיות שפלים ונבזים בעיניהם, "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" (קהלת ז, כ), ויש להם בושת פנים לעמוד

(רש"י במדבר יא,א), והגם שהם רשעים מ"מ ע"י שהם יודעי תרועה שמתחברין עם הצדיקים שעליהם מרמז תרועה אשרי להם, שע"ז כולם נכתבים לאלתר לחיים, והקב"ה נושא עון ומהפך כל העונות לזכיות.

וזהו "אתם נצבים היום כולכם" (דברים כט,ט), ואיתא (זוה"ק ח"ג דף רלא.) "היום" – זה ראש השנה, ונקרא ר"ה "יום", רמז למאמרם ז"ל (סנהדרין קי:) "וישליכם וכו' כיום הזה" (דברים כט,כז) – מה היום מאפיל ומאיר, אף אני עתיד להאיר לכם בתוך אפילתכם. היינו "אתם נצבים היום כולכם", שלכולם אף לרשעים יש מעמד ומצב בר"ה ע"י כולכם – שמתכללים ביחד עם הצדיקים, וע"ז הקב"ה מאיר בתוך אפילתכם, שאפילו אם האדם הוא ח"ו בכלל הרשעים בבחי' "דרך רשעים כאפילה" (משלי ד,ט), מ"מ ע"י הצדיקים שהם בחי' אור (בר"ר ב-ה), הקב"ה מאיר להם בתוך אפילתם ומהפך כל עונותיהם לזכות, וע"ז נשפעים כל הטובות וכל הברכות על כל העולמות ועל כל ישראל אמן, כ"ר.

(מגן דוד – טאלנא)

איתא (ר"ה י:) בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, ולמאי נפק"מ, מה דהוה הוי. וי"ל שהנקודה הישראלית נקרא יוסף יוצאת מבית האסורים בראש השנה, שאפילו אותם האנשים שהם ביד לבם, והם אסורים,

נכתבים לאלתר לחיים. והגם שאמרו רז"ל (ר"ה שם) שהרשעים נכתבים לאלתר למיתה, פירושו הוא שהרע שבהן נופל ומת, כי מאן דנחית מדרגי' קרי ביה וימת (זוה"ק ח"ג דף קלה:), והרע שבהן מת. על דרך דאיתא (ברכות סג:) אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, היינו שממית עצמיותו וחומריותו עליה, והרע והחומריות של כל הרשעים נופל, וכל אחד ואחד נכתבים לאלתר לחיים, ואף הרשעים כמ"ש (בתפלת ונתנה תוקף ע"פ יחזקאל יח,לב) "כי לא אחפוץ במות הרשע כי אם בשובו בדרכו וחי" – שיכניס החיות והקדושה בכל העשיות והדיבורים, וע"ז שמדבר דבורי תורה בחיות הקדושה הקב"ה נושא עון.

והגם שבכל השנה הי' חלילה משוקע בכל העונות ובכל התאוות, הקב"ה נושא עון ונעשה ככריה חדשה, בבחי' "אני היום ילדתיך" (תהלים ב,ז). ואפילו אם אדם אינו יכול לעורר את עצמו לשוב ולהתחרט על מעשיו בנקודת הלב, כמו שיש אנשים שגם בראש השנה אינם יכולים לעורר את עצמם לדבר דבורים מקירות הלב, מ"מ ע"י התכללותם עם כלל ישראל ועם הצדיקים שהם מדברים מקירות הלב נכתבים כולם לאלתר לחיים. כמו שנאמר "אשרי העם יודעי תרועה" (שם פט, טז) "העם" רומז לפעמים אל הפחותים שבעם היינו הרשעים כנודע



מעכב ועונותינו מבדילין בינינו לבין אלקינו. והעצה לבוא לידי מדה זו, הוא להכין עצמו להמליך אלקינו באהבה עזה ובכל לב ונפש בשני ימי ראש השנה, ועי"ז יוסיף אומץ ליחד אלקינו בעת אמרו שמע ישראל כל השנה שיוכל לקבל עליו עול מלכות שמים בקדושה ע"י המשכת הקדושה שהוא מושך עליו בראש השנה. ואשרי מי שהוא זוכה לקדש ולטהר עצמו ומחשבותיו והכין עצמו לקראת אלקינו בכל המ"ח שעות שבר"ה, שבוה ימשוך קדושה ודביקות השם על כל השנה, שיכול להיות דבוק בנועם השם כל היום. וכל חלק מחלקי השעות שבר"ה, יתנו עז וסעד לכל יום מימי השנה להמליך הבורא ב"ה. וזה הפי' ואמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, שהכוונה שתאמרו המלכיות בר"ה בכל לבבכם, שעי"ז תמליכו את השם ב"ה כל השנה ברוב עוז, ואל יוכל נרגץ המפריד להבדיל בינינו לבוראנו, אך נהי' דבוקים באורו בלי מסך המבדיל.

(נאור ושמש)

על ידי מחשבות זרות נפסל התפלה ומשליכן במקום פסולי המקודשין, ואם מתפלל בר"ה בכוונה, מעלה כל התפלות של כל השנה, שחרית לשחרית ומנחה למחנה וכו'. ובזה תבין שבאו התקיעות בר"ה בסדר תשר"ת שהם אברהם יצחק ויעקב כנודע להבאים בסוד ה', כדי

יוצאים בראש השנה לחופש, כי על כן החודש הזה נקרא "תשרי" מלשון שרי ואסר, שהחודש הזה מתיר אסורים.

(חידושי הרי"ם)

כמו שאדם נוהג בראש השנה כך יתנהגו עצמו כל השנה, והוא מורא גדול ביום כזה שהוא נעשה ראש על כל השנה. ולכן אין לאדם בר"ה כי אם לבלות כל היום בתורה ובתפלה. והסביר ענין ר"ה כמו שאדם רוצה לבנות בית, אזי מצייר תחילה על הטבלא הבית, צורתו עם חדריו וכו', ועל דרך זה הוא הבנין. כך הוא רשימו של ראש השנה על כל השנה.

(אמרי פנחס)

אמרו לפני בר"ה מלכיות כדי שתמליכוני עליכם (ר"ה לד:). ויראה שמורה לנו ענין גדול בעבודת השם, כי השם ב"ה ברא תבל ומלואה וכל העולמות כדי שידע כל פעול כי הוא פעלו, ולהכיר מלכותו שהוא מושל בכל ומלך על כל האדם ולהגדיל שמו ולספר הודו. ואותנו לקח להיות לו לעם סגולה ולשמור מצותיו וליחדו בכל יום פעמים באהבה ולהמליכו בשמים ממעל ועל הארץ מתחת ובארבע רוחות השמים, כרמוז בתיבת אח"ד. אמנם לא רבים יחכמו לקבל עול מלכות שמים שלימה וליחד כל מחשבותיהם לאמיתת מציאותו ומלכותו, כי שאור שבעיסה

לשרשנו להשי"ת ולהדבק בו לעשות נחת רוח לפנינו כמו שכתבתי לעיל שיש נחת גדול להשי"ת מזה התשובה והחזרה כמו תענוג האב מהבן שנתרחק ממנו ובא אליו. ועיקר הכל לבקש אומץ מהשי"ת כפי שנדבק בו בימים האלו באמת ובלב שלם, כן יורשם בנפשותינו, ונקבל רושם האלקות בנפשותינו לעזור ולהועיל להדרכתנו בכל השנה לבל נטה אשורנו מכל וכל ח"ו.

(יושר דברי אמת)

"החכם עיניו בראשו" (קהלת ביד).  
היינו שישגיח תמיד בראשית שיהי' טוב, היינו בר"ה ובר"ח ובראש השבוע ובראש היום.

(אדמו"ר מסאדיגורא זי"ע)

נוהגין לטבול פרוסת המוציא בדבש בגי' א"ב הרחמ"ן.

(בני יששכר)

מה שאוכלים בר"ה דבש, כי דב"ש ר"ת ש"ימה ד'מעתי ב'נאדך (תהלים נו, ט).

(הרה"ק מגאסטינין זי"ע)

ענין תפוח בדבש. יש לרמוז כי בימי רצון האלה בחדוש תשרי הוא ימי הסליחות לחטאתינו ולעוונותינו, כאשר נרמז כי תשרי בגימ' יתמ"ו חטא"ם מ"ן האר"ץ (תהלים קד, לה).

לעורר משנתו להעלות ג' תפלות שתיקנו אבות אברהם שחרית וכו', ובאו התקיעות מדת אברהם שיתעורר מהשינה על ידי שיתפלל בכוונה שחרית שתיקן אברהם להעלות תפלת שחרית של כל השנה. ושברים יצחק שתיקן מנחה, ותרועה נגד ערבית שתיקן יעקב. ובזה מבואר, שופר של ר"ה של יעל (ר"ה כו.) – ר"ל שיעלו כל התפלות של כל השנה וכל התורה וכל דבורים. ופיו מצופה זהב – שלא לטנף פיו כי היא כלי יקר הערך כמו זהב, וק"ל.

(תולדות יעקב יוסף)

צריך אני לעוררך ולהזכירך ולהזהירך בענין התפלות של ראש השנה ויום הכיפורים שהעולם אומרים אותם באמת בהתעוררות גדול. אך עיקר מגמתם שהם מתעוררים הוא בפיוטים ותפלות החדשות הנאמרים במחזור, אבל התפלה הסדורה בפסוקי דזמרה וקרבנות וקריאת שמע ותפלה הם אומרים במרוצה כמו בכל השנה. ואינם יודעים כי זה העיקר וזה התוספות, ולא יקובל התוספות בלתי העיקר, בפרט ביום נורא כזה צריך לשים נפשו בכפו לכוונת התיבות ואותיות כידוע, ובזה מעלים התפלת הפסולות של כל השנה.

וכלל הכל, כי עיקר מגמתנו בימים האלו ימי התשובה והחזרה

והתחילו לצעוק בקול פשוט בלי דיבור, כדי שיכיר את קולם.

(תורת אבות)

נתגלה לי בחלום ענין תקיעת שופר, כמו שני אוהבים או בן ואב שאינם רוצים שידעו מה שאחד כותב לחבירו, ויש להם לשון נסתר שאינו ידוע לשום אדם רק לאב ולבן. כן הדבר בר"ה – יומא דדינא, לא היה רצון המקום שידעו המקטריגים מבקשותינו, ולכך עשה לשון עמנו על ידי שופר שאינו מובן רק לו יתברך.

(תפארת עוזיאל)

שופ"ר ר"ת ש'ורש פ'ורה ר'אש ו'לענה. היינו שהשופר מוציא כל השרשים הגסים.

(חידושי הרי"ם)

אז ימלא ש'חוק פ'ינו ו'לשוננו ר'נה, הר"ת שופ"ר, לרמז דלעתיד לבוא יתקע הקב"ה בשופר גדול לאחרותינו, ונזכה לכל זה בזכות השופר שאנו תוקעין.

(מדבר קדש)

והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים. האובדים בארץ אשור – היינו שנאבדו מן הקדושה ע"י אשור, הוא רוב עשירות וכל טוב, מלשון "אשרו חמוץ" (ישעי' א,12), והנדחים בארץ מצרים – היינו

וכדרשת חז"ל (ברכות י). חוטאים לא כתיב רק חטאים. והנה אמר חז"ל (זה"ק ח"ג דף מ.) תפוח אפיק חמרא ומכוון רעותא, ונרמז בו כי חומרת העון, שכן עו"ן במילואו בגימט' חמ"ר אתון רמ"ח אברים הנפגמים ע"י העון רח"ל, אמנם מתבטלין ע"י התפוח והוא מפיק חמרא – זהו חומר העון כנרמז בתיבת תפוח שגימ' חנו"ן המרב"ה לסל"ח. אמנם יש כפרת העון הבא ע"י יסורים רח"ל, על כן טובלים בדבש, ומבקשים לכפר ולסלוח עונותינו מתוך רחמים וחסדים, ושיהי' לנו שנה טובה ומתוקה כדבש.

(חמרא טבא להרה"ק מבארנוב זי"ע)

שנהיה לראש ולא לזנב. לרא"ש ר"ת לעשות ר'צון א'בינו ש'בשמים.

(דברי שלום)

ענין התקיעות, על דרך משל לבני המלך שנשבו לבין הלסטים, עד שנתפתו להם ונתחברו בחברתם, אח"כ התיישבו בדעתם והתחרטו וברחו מהם עד שבאו לפני המלך והתחננו לפניו, ולא האזין להם המלך. והיה הדבר לפלא בעיניהם, היתכן ואיך אפשרי שהמלך אשר הוא מקור הרחמים לא יאזין לתחינתם. והבינו שהסיבה היא שבמשך הזמן שכחו את הלשון ואת הסדר הדיבור הראוי לפני המלך, עד שאינו מבין לשפתם.

משגיחים לעשות תשובתם מקודם, אעפ"כ עונה להם, ומאי טעמא מקבל תשובתו, לזה אמר "לפועל רחמיו בדין" – שזהו מצד רחמיו המרובים, וק"ל.

(תורי זהב)

נקדים דברי האריז"ל שכ' כי ביום הראשון דר"ה תמיד התיקון בפנימיות העולמות, וביום שני בחיצוניות העולמות, עיי"ש. אשר לפי"ז בחרנו הדרך הנכון לכל אדם להתפלל ביום ראשון דראש השנה עיקר על תיקון הנשמה ועל עסקי עבודת הש"י, שזה פנימיות העולמות. וביום השני להתפלל על צרכיו בני חיי ומזוני ולהשפיע לכל ישראל.

(עבודת ישראל)

מקובל בידינו מאבותינו הקדושים זי"ע, בשם הגה"ק רבי ר' שמעלקא זי"ע מניקלשבורג כי בא לתקיעת שופר ביום א' דראש השנה לבית הכנסת ונתעוררו מאוד הציבור ובכו בכי רב. וגם ביום ב' דר"ה בבואו לתקיעת שופר געו בבכי מאוד. והמליץ ופירש ביום ב' דר"ה לפני תקיעת שופר, [מה שכתוב "מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אלא הלחם"] (ש"א ככז), "מדוע לא בא בן ישי" – היינו שתסובב השאלה מדוע לא בא בן ישי משיח צדיקנו לבוא ולגאלנו מגלות המר הלז, וכבר ראיתי

שנדחה מן הקדושה ע"י מצרים שהוא עניות ומיצר רח"ל, הכל יש בכח השופר לקבצם אל הקדושה ולהשיב שבותם אל צד הישר והטוב.

(עטרת ישועה פ' בא)

אתקין רב אבהו בקסרי שיהא תוקעין תשר"ת (ר"ה לד.). נראה לאשר אין אתנו יודע עד מה בכוונות השופר והיחודים כי גדולים המה ולאו כל מוחא סביל דא, על כן עשה ר' אבוהו תיקון לזה שיהא תוקעין גם שברים – רמז על לב נשבר שיש לישראל באמת גמור, עיי"ז נעשים היחודים כאילו היה ידוע בהם.

(אמרי נועם)

בפיוט של ראש השנה, "לעונה לקוראיו ביום דין לפועל רחמיו בדין", נ"ל הסמיכות כך, דיש כמה מעלות בבעלי תשובה, מעלה אחת שתיכף אחר חטאו הוא חוזר בתשובה ואינו ממתיך בתשובתו עד יום הדין שהוא ראש השנה. ויש מעלה אחת פחותה מזאת, דכל השנה אינו משגיח על חטאיו, וכשבא יום הדין הגדול בראש השנה אז הוא קורא אל ה' ומתחרט על חטאיו. ובוודאי לפי הדין לא היה לקבל תשובתו רק מצד חסדיו ורחמיו הגדולים והמרובים, מ"מ מקבל תשובתו. וזה "לעונה לקוראיו ביום הדין" – רצה לומר, אף לאנשים שקורין להקב"ה ביום הדין ולא

כראוי, כי על כן עדיין בן ישי לא בא,  
עכד"ה.

(שער יששכר)

"לחיותנו כהיום הזה" (דברים ו, כד),  
פירוש, מ'אל נעמען חיות פון דעם  
טאג אויף אַ גאַנץ יאָר.

(תורת אבות)

בעת רצון תקיעת שופר נתעוררתם  
בבכיה, אמנם "גם תמול" – ביום א'  
"גם היום" – ביום ב', "אל הלחם" –  
רק על הפרנסה וצרכי גשמיות, שאין  
משימים לב על צער גלות השכינה  
מאריכות גלותנו לבקש על גואל צדק

### שבת תשובה

יקר תפארתו של הבורא ב"ה, כנודע  
שבשירת האזינו מרומז כל שרשי  
נשמות עם כל מאורעותיהן. ולכך  
בשבת תשובה שאנו ישראל צריכין  
לשוב לשרשן להתורה ובפרט בשירת  
האזינו ששם עיקר רמיזת חלקי שרשי  
נשמות ישראל, לכך קורין אז פ'  
האזינו, והסימן הוא הזי"ו ל"ך  
כאמור, ע"י שצריך להחזיר הזי"ו לחלק  
שלו לקרבו אל התורה.

(מאור עינים פ' אמור)

מקודם יוה"כ קורין בשבת  
תשובה פ' האזינו, שסימן התחלת  
הקוראין הזי"ו ל"ך כנודע (ר"ה לא),  
שהוא מרמז על התעוררות,  
שיתעוררו כל נשמות ישראל לקבל  
עליהם הזי"ו העליון, שהוא סוד צלם  
אלקים המופיע עליהם בימים האלו  
ע"י תיקון המצות שמקיימין בימים  
האלו, שעל ידם מתקרבין החלקים של  
ישראל לשורש הכל. ועל ידי  
שמתאחדין לשרשן נאצל עליהם זי"

### ערב יו"כ ויום כיפר

למלאות תאותו בערב יו"כ נחשב לו  
ג"כ למצוה וכאילו התענה וכו'. ועי"ז  
שיש פעם אחד מצוה באכילה חיצונית  
החיא, עי"ז יש עלייה לכל אכילות  
חיצוניות לכל השנה, מאחר שגם  
בבחי' זו יש פעם אחד קירוב לקדושה  
ע"י הכח של מצוה שהוא בערב יו"כ

מפני שהש"י חפץ חסד וחושב  
מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח שיהי'  
עליה מצד מה לכל האכילות  
החיצוניות של כל ישראל, על כן קבע  
יום א' בשנה, והוא ערב יוה"כ,  
שמצות לאכול ולשתות בו אפי'  
כשאוכל בבחי' חיצונית שהוא

שיהי' דעתו מיושבת עליו בעת שידבר עם המלך. אכן בעת שהוא עומד לפני המלך מחמת גודל התענוג שיש לו אז, אינו מתאווה לאכול. וכמו כן בערב יו"כ מצוה לאכול ולשתות ולענג את נפשו על שם כוונה זו ית', אבל ביו"כ צריכים להתענות בכדי שלא יהיה אז להאדם שום תענות גשמי רק תענוג רוחני בלבד, שהוא התענוג מהתגלות כתר מלכותו ית'. שע"י גודל הכסיפה והתשובה שיש לו אז להשי"ת לא יהי' רעב לאכול כלל. ולכן האכילה שבעיו"כ והתענית שביו"כ, הוא דבר אחד. ועי"ז נמתקים כל הפ"ר דינים ברחמים גמורים, שיהי' הגמר חתימה לטובה על כל ישראל בכלליות ופרטיות ברוחנות וגשמיות, אמן.

(מגן אברהם)

אפי' בחיצוניות המאכל יש קירוב לכל הבחינה שהוא מכל השנה.

ואח"ז הוא יוה"כ שהוא סוד התענית פעם אחד בשנה, כי מן התורה אין תענית קבוע יותר בשנה כי אם יוה"כ, כמבואר אצלנו במקום אחר, כי ביוה"כ הוא התעוררות והופעת התשובה עילאה על כל ישראל אפילו אותן שאין להם כח להתעורר תשובה בתוכן מצד עצמן בלא אתערותא דלעילא, שהן במדריגה תחתונה מאוד שלא נשאר שום טוב להעירן לתשובה, זה תשובה עילאה מצמצמת את עצמה אליו שיתעורר ויקרב חלקו אל הבורא ב"ה, כי הוא יתברך חושב מחשבתו לבלתי ידח ממנו נידח.

(מאור עינים פ' אמור)

ענין מה שמצוה לאכול בעיוה"כ. הוא לפי מה שמבואר בדברי המחברים הקדושים, כי יוה"כ מרמז לעוה"ב אשר אין שם לא אכילה ולא שתיה רק כולו לד'. ונודע כי קודם עוה"ב יהיה ימות המשיח, ואז יהי' מושפעים גם טובות הגשמי מאוד, וכמבואר בדברי הרמב"ם ז"ל (סוף הל' מלכים) כי בימות המשיח לא ישתנה דבר ממנהגי העולם כו' יעו"ש, כי מתוך שיהי' כל התענוגים מצויים כעפר, יהיה כולם טרודים רק לדעת ד' כו'. ובלתי זה לא הוי אפשר לבוא לעוה"ב, כי מוכרח להיות בהדרגה,

האכילה ושתיה שבערב יו"כ והתענית שביום כיפורים הוא על כוונה אחת. כי ביום כיפורים הוא התגלות כתר מלכותו ית' שהוא כביכול אז בסוד זקן מלא רחמים להלבין עונותיהם של ישראל. ויש בו עליה גדולה לנשמות ישראל, בסוד הכתוב (ויקרא טז, זל) "לפני ד' תטהרו" שבגימט' [תטהרו"ן] כמנין כתר. וכמו כשקוראים איש אחד לעמוד לפני המלך, מקודם מאכילים ומשקים אותו ומשנים את מלבושיו, כמו שאמרו אצל יוסף הצדיק (בראשית מא, יד) "ויגלח ויחלף שמלותיו". וכל זה הוא בכדי

התורה הקדושה, ומנגנין בו ומתוודין  
ובוכין על דרך אלפא ביתא, עד  
שיכמרו רחמיו של ה' יתברך, בזוכרו  
אהבתו ראשונה שהיתה בעת החיתוך,  
הוא יום מתן תורה, ויגאלנו במהרה  
בימינו אמן כי"ר.

(תפארת עוזיאל)

ביו"כ מבריחים את הס"מ שלא  
לשלוט כלל, לזאת אנו אומרים  
בשכמל"ו בקול רם שאין אנחנו יראים  
כלל מהחיצונים. והנה עיקר הכנעת  
הס"מ ביוה"כ הוא ע"י שעיר  
המשתלח כידוע, ועי"ז יש לנו רשות  
לומר בקול רם האי יחודא תתאה  
בשכמל"ו בלי שום פחד. וידוע כי יש  
עולם שנה נפש, והיות מקום המקודש  
בעולם הוא מקום קדשי קדשים,  
ובשנה יום המקודש ביותר הוא  
יוה"כ, ובנפש הוא הכהן גדול. ולזאת  
ביוה"כ שהלך הכה"ג לקדשי הקדשים  
אז נעשה תקון בעולם שנה נפש על  
צד המובחר (כמבואר בספה"ק ערבי נחל).  
ולזה הרמז כה"ן גדול יו"ם כיפור  
קדש"י קדש"ם עולה [בגימט] ברו"ך  
ש"ם כבוד מלכות"ו לעולם וע"ד. וגם  
עולה שע"ר המשתלח, שע"י שהוא  
יום המקודש ביותר ומבריחים הסט"א  
ע"י שעיר המשתלח, הוא בכחנו לומר  
בשכמל"ו בלי יראת החיצונים כלל,  
ולעשות היחוד בקדושה אנס"ו.

(אמרי נועם)

ולזה הרמז אוכלין ושותין בערב יו"כ  
והוא דוגמת ימות המשיח קודם עולם  
הבא.

(רמזי דחכמתא)

כל שעה ורגע מיום הקדוש  
והנורא הזה, הוא כולל כמה ימים  
מימי השנה, שהוא הכללות מכל  
השנה כולה.

(באר משה)

טעם למה אומרים הוידוי על דרך  
הא"ב. על דרך משל למלך אחד  
שהיתה לו אשה, ודברה סרה כנגדו,  
והגלה המלך אותה והלכה במרחקים,  
ואח"כ כי ארכו לה השם הימים היתה  
לה צר מאוד. מה עשה, באתה לפני  
המלך ולקחה אותו הכינור שהיו  
מנגנין בו בשעת החתונה שלהם,  
והיתה מנגן ואומרת כך וכך מרדתי  
נגדך, והיתה מתודה ובוכה עד  
שנכמרו רחמיו של המלך, שזכר  
אהבת נעורים בעת שהיתה החתונה  
שלהם. והנמשל, המלך – מלך מלכי  
המלכים הקב"ה, ואשה – היא כנסת  
ישראל שקידש אותנו בהר סיני ונתן  
לנו התורה הקדושה, עד שמרינו את  
פיו והגלה אותנו אל ארץ העמים.  
ואנחנו זוכרים בגלות את הקדושה  
שהיתה לנו בעת קיום הבית, ועשיו  
אנחנו בארץ הטמאה. ואמרנו בלבנו  
שנקח הכנור שהיו מנגדין בו בשעת  
החתונה זה – הא"ב – שעל ידם ניתן

לא נתן אל לבו לשוב, עכ"פ מהראוי שהחי יתן אל לבו עתה לפתוח לו פתח התשובה בעת נעילת השער, שאם לא עכשיו אימתי. על כן מה מאוד יחרד האיש וילפת בגודל הפחד והמורא לכוון עוד בתפלת זאת ביתר שאת מכל התפלות, ואז יהי נעילת דלת בפני החיצונים שלא יכולו לקטרג בשום קטרוג ח"ו על ישראל. וכדאיתא בספרים שתיבת נעיל"ה אותיות נע"ל י-ה, שהשי"ת ב"ה עושה מנעול וסתימה בפני הקטרוג מהחיצונים שלא יכולו לקטרג בשום דבר על ישראל.

(באר נשמה)

זמן תפלת נעילה הוא כשהשמש בראש אילנות. כי איל"ן ר"ת א'תה נ'ותן י'ד ל'פושעים שאומרים בתפלת נעילה. גם שמ"ש איל"ן עולה בל"ע המו"ת לנצ"ח, ורומז כמו שאומרים בתפלת זו "כי לא יחפוץ הקב"ה במות רשע רק בשובו מדרכיו וחיה".

(עטרת ישועה)

"הטוב ומטיב לרעים ולטובים" (בפזמון "וכל מאמינים"). הרבי ר' בונים זצ"ל אמר לאלו שלפעמים הם טובים ולפעמים הם רעים.

(שפתי צדיקים)

פירש הצדיק מניקלשבורג זי"ע "תפלה לעני כי יעטוף" (תהלים קב, א) מלשון "ובהעטיפ הצאן [וגו'] העטופים ללבן" (בראשית ל, מב), היינו שכל התפלה הוא מה שהעני ורוכב על החמור – הוא משיח צדקינו, "יעטוף" – יאחר מועדו וזמנו לבוא. ואני מצאתי רמז לדבריו כי בתפלת נעילה ראוי להיות דייקא על איחרו ביאת העני הזה, כי נעיל"ה אותיות להענ"י, והבן.

(ישמח נשמה)

בתפלת נעילה שעתה היא עיקר החתימה, שהיום יפנה המשמש יבוא ויפנה, בוודאי מהראוי שכל מי שנגע יראת ה' בלבבו באפס מה, הגם שעברו מה שעברו כבר מימים קדושים ימי אלול הרצון, ובעשי"ת

## סוכות

הבורא ב"ה ממלא כל עלמין וסוכב כל עלמין, וכל העולמות והנבראים כאין נגדו, והשרה שכינתו על ישראל ביחד, כמ"ש (שם יד, ב) "ובך בחר ה' להיות לו לעם סגולה כיום הזה".

להבין מה שאנו אומרים בסוכות "זמן שמחתינו". הנה כתיב (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה", כי עיקר העבדות צריך להיות בשמחה, שאני עובד את



והתנשאות, שע"י מצות סוכה נתרומם קרנם ומזלם של ישראל למעלה ראש, להשפיע עליהם ממזל העליון כל הטובות והברכות בכו"פ ברוחניות וגשמיות, אמץ.

(מגן אברהם)

מי שנדחה בכל הימים האלה, ומשים אל לבו צרת נפשו שימים הקדושים עברו, ועונותיו רבו למעלה ראש, עם כל זה בל יאמר לנפשו נואש חלילה, כי אבינו האב הרחמן בגודל חיבתו חבת הקודש לעם סגולתו, דורש וחושב מחשבות לכל ידח ממנו נדח. ונתן לנו חג הסוכות שנוכל לזכות בקודשת היום לתשובה שלימה, ולעינים פקוחות להשיג ולהבין ולהכיר רוממות ד' ולחזות בנועם ה' באור פני מלך חיים. כי סוכות הוא מלשון ראייה כמו שאיתא (מגילה יד.) "הכל סוכין ביפיה". וכל זה בזכות האמונה כי סוכות הוא "צלא דמהימנותא" (זוה"ק ח"ג דף קג.).

(ישמח ישראל)

שאל אדמו"ר מסא"ג זי"ע, מפני מה צריכים לעשות סוכה דוקא מפסולת גורן ויקב, הלוא בכל המצוות צריך להיות דוקא מהמובחר וההדור שבהם, כמו אתרוג וציצית וכדומה. ונראה שרמזו לזה בזה, כי הנה ידוע מספה"ק כי ר"ה ויוה"כ הם בחי' תשובה מיראה, וסוכות הוא

ועבודה בשמחה הוא גדול מאוד, כי בזמן שהיה בית המקדש קיים היו שואבים רוח הקודש ע"י שמחה. והנה צריך בכל השנה לעבוד את הבורא ב"ה וברוך שמו בשמחה. אך בסוכות הוא הכנה והזמנה לכל ימות השנה, כי מה שמקבלים אור וקדושה בסוכות הוא על כל השנה. וזהו "זמן שמחתינו" זמן הוא לשון הזמנה לכל השנה.

(לקוטי תורה – טשערנאביל)

"וסוכה תהיה לצל יומם" (ישעי' דו.). הענין הוא, כי ע"י מצות סוכה יכולים לזכות להסתכל ברוח הקודש. "סוכה" הוא מלשון שאיתא על שרה (מגילה יד.) למה נקרא שמה "יסכה" שסכה ברוח הקודש. וזה פירוש הכתוב (תהלים כז, ה) "כי יצפננו בסכה" – צפי הוא לשון הסתכלות, שהיא בחי' הסתכלות ברוחה הקודש שמרומז בסוכה, ועי"ז (שם) "ביום רעה יסתירנו" – יסתיר הבוב"ה אותנו מכל המקטריגים והמסטינים. וגם סוכ"ה נוט' ס'ומך כ'ל ה'נופלים ו'זוקף כ'ל ה'כפופים, שע"י מצות סוכה סומך השי"ת לכל אותם שהיו בכל השנה בבחי' נפילה רח"ל, וזוקף אותם שהיו ראשיהם כפופים בכל השנה כולה ולא יכלו להרים ראשם. וזה "וסוכה תהיה לצל יומם" מרומז בר"ת וס"ת של "לצל יומם" שבגימ' כמנין נ"ס, שהוא לשון התרוממות

נ'סע ס'כותה, "את בצר במדבר"  
שצריך למעט בדיבור של חול בסוכה.  
(דברי יחזקאל)

מצטער פטור מן הסוכה (סוכה כה:).  
הנראה לי, כי מצות סוכה היא לנו  
מחסה ומגן לכל בני ישראל להנצל  
מכל צרה ויגון. וזה פירוש "מצטער  
פטור מן הסוכה" – ע"י הסוכה יהיה  
פטור מכל צער. וזה ג"כ "חולין  
ומשמייהן פטורין מן הסוכה" (שם  
כה.) – שיהיו נפטורין מכל חולין  
ומכאוב ויתרפאו רפואת הנפש ורפואת  
הגוף, אמן.

(תפארת שלמה)

מהראוי שיחרד האיש וילפת  
במעלה על זכרוננו עומק הסוכות,  
אשר איתא בהאר"י זלה"ה (פרע"ח פ"ג)  
שארבע דפנות הסוכה רומזים  
לצירופי אהי"ה, וגם קרקעית הסוכה  
יש צירופי השמות הק', וא"כ איך  
מלאו לבו לעקור פעמי רגליו מביתו  
אל קרקעית הסוכה, ולדרוך בעקבו  
על צירופי שמות הק', והיא מצוה  
קלה שאדם דש בעקבו.

(אור המאיר)

ענין ההולכה וההבאה עם הלולב,  
להורות נתן, הגם כי הלך ונסוע מאחרי  
הש"י, מ"מ יוכל לעשות תיכף הבאה –  
להביא עצמו אל השי"ת. הגם כי כבר

בחי' תשובה מאהבה. ומהו התשובה  
שאדם עושה בר"ה ויוה"כ, הוא  
משליך כל מעשיו הרעים, וזהו  
הפסולת שהיה נמצא אצל האדם. וזהו  
שרמזו בדבריהם ז"ל שעושין סוכה  
מפוסלת גורן ויקב, רצה לומר,  
שעכשיו בסוכות מגביה את הפסולת  
גורן ויקב שהשליך אותן בר"ה ויוה"כ,  
ועושה עליהן תשובה מאהבה (בחי'  
סוכה) ומהפכן לזכויות.

(נר ישראל)

"בסכת תשבו שבעת ימים כל  
האזרח בישראל ישבו בסכת" (ויקרא  
כג, מב). הדקדוק מה שבתחילה כתיב  
"תשבו" ואח"כ "ישבו". אך נראה  
דידוע דאושפיזין עילאין הם שבעה,  
וצריכין לישב בסוכה בדחילו ורחימו,  
ולא לדבר שום דבר בטל בסוכה כדי  
שיתעכבו האושפיזין בסוכה, כי אם לא  
כן יצאו ממנה. וזהו "בסכת תשבו ז'  
ימים" – בכוונה זו ש"כל האזרח  
בישראל" – היינו האושפיזין עילאין  
הנקראים אזרח, "ישבו בסוכות"  
[ישב"ו מלשון עכבה כמו שפירש"י  
(דברים ט, ט) דאין ישיבה אלא לשון  
עכבה] שלא יצאו רק יתעכבו וישבו  
עמך, וכנ"ל.

(מבשר צדק פ' אמור)

אמר שצריך למעט בדיבור של חול  
בסוכה, ומרומז בפסוק (דברים ד, מב)  
"ונס אל אחת מן הערים האל וחי, את  
בצר במדבר", ונ"ס הוא ר"ת וי"עקב

נאמרו סודות עמוקות בכוונת נינוע הלולב, מ"מ גם זה אמת ויציב, והבן. (דעת משה)

ימי תיקון שמביאים כל הדברים לשורשם למעלה להבורא ב"ה. ולכך הם שבעה ימי סוכות שהם כנגד שבעה ימי בראשית, שבהם מתקנים בכל יום ויום, יום אחד משבעה ימי הראשית של כל השנה.

(תולדות אהרן - תלמיד הקדושת לוי)

"וחג האסיף תקופת השנה" (שמות לד, כב), מן החג הקודש הזה יכולים לאסוף ולקחת תקיפות וחיוזוק בעבודת ה' על כל השנה.

(הרה"ק ר' מרדכי לעכעוויטש זי"ע)

על יום טוב נאמר "וזכור את בוראך בימי בחרותיך" (קהלת יב, א). שאומרים בהם "אתה בחרתנו".

(חידושי הרי"ם)

הנה שמעתי מאדמו"ר הגאון החסיד המפורסם ז"ל, שאע"פ שביום כיפור מחלו לאדם כל עונותיו, אעפ"כ נשאר כתם, ועיקר הוא להעלות כל הדברים בחג הסוכות, שיעשה מכל הדברים זכיות, ויטהר מכל הכתמים. ואמר שעיקר תיקון הזה הוא ע"י פרים שאומרים במוסף חג הסוכות, אבל זה הוא סוד כמוס ואין אנו יודעים זה, אבל זה אנו יודעים שע"י תורה ומצות שאנו עושים בחג הסוכות נעשה זה התיקון. וחג הסוכות הוא יותר מקודש ויותר שמחה בו מכל החגים שבו אדם יושב באור המקיף שהיא יראה עילאה, והם

## הושענא רבה

הוא ביום הזה - יום הושענא רבה, שאז אברהם מתעטר בריש אבהן, ומתעורר מדת רב חסד בעולם, ועי"ז נגמר החתימה לטובה על כל ישראל... ובכל הושענא רבה מתעורר אושפיזא דדוד, ונעשה שלימות כל העולמות ותיקוני כל העולמות וכסא דוד יהי' נכון לעולם לו ולזרעו עד עולם ע"י העובדות והתיקונים שעם בני עושים בימים האלו באתרוג ומיניו. ולזה בהושענא רבה שהוא

פתח הרב ואמר, יום הושענא רבה הוא גמר חתימה כנודע, שבו נגמר החתימה לטובה על כל ישראל לחיים טובים ולכל השפעות טובות בבני חייא ומזוני. כי ההתחלה הוא בר"ה... וגמר התיקון הוא בסוכות ע"י מצות סוכה וד' מינים שבלולב, שעל ידם נשפעים כל הטובות והברכות. כמו שאנו אומרים "ובנענועי אותם תשפיע שפע ברכות מדעת עליון". וגמר התיקונים ושלימות כל העולמות

הצדיקים. וידוע מאמרם ז"ל (ויק"ר ל-ט) לולב – זה הקב"ה. על כן לוקחין ממנו הטבעת, להראות אשר חותם הטוב של הו"ר הן לזכות והן לחוב, כי טבע"ת עולה ימ"ן שמא"ל, הכל מוסר הקב"ה לישראל לעשות כרצונם וחפצם.

(אמרי נועם)

אצל נערה המאורסה חייבה התורה כל העונש (דברים כב, כד) "על דבר אשר לא צעקה", משמע כשהאדם יכול לצעוק ואינו צועק מקרי "רצון". וכן תקנו לצעוק "הושענא" ביום השענא רבה, ומשמע שאם יצעק בוודאי יענה.

(חידשי הרי"ם)

קודם שהתחיל הושענא, אמר בשם חו"ז הק' הגאון מהר"י ט"ב זלה"ה מאוהל, מה דאי' בגמ' (סנהדרין צז.) אין בן דוד בא עד שתכלה פרוטה מן הכיס, אין הכוונה שלא ישאר ח"ו פרוטה בכיס, אך מקובלני הפירוש שיצא מפי אליהו ז"ל, היינו שתכלה הפרטיות מכיס הלב, היינו שלא יהיה מבקש על שום דבר שנוגע לעצמו רק על כבוד הבורא יתברך שמו שיתגדל ויתקדש לעיני כל ישראל. בפרט ביום הושענא רבה אין לנו לבקש על שום דבר, אפי' על מחילת עונות, רק להושענא למענך אלקינו הושענא.

(דברי יחזקאל)

גמר וסיום מצות הד' מינים, אומרים בהושענות קו"ל מבש"ר שהוא בגימט' מכוון אתרו"ג חיי"ם, לרמז שע"י קיום מצות הד' מינים שגמר מצותיו הוא בהושענא רבה נזכה לייחד אתרוג עם הג' מינים ונזכה למלכות בית דוד, שהיא בחי' אתרוג ובחי' חיים שהוא חי וקיים לעד בביאת משיח בן דוד. כן נזכה במהרה לקול מבשר בביאת משיח צדקינו ב"ב אמן סלה, כי"ר.  
(מגן דוד – טאלאנא)

שמעתי מאבותי הקדושים זי"ע, מה שמקובל איש מפי איש מרבינו הקדוש מלובלין זי"ע בשם רבינו הקדוש הבעש"ט זי"ע מפי אליהו ז"ל, שמי שמתפלל כראוי לכוון לבו באלו השלשת ימים – הושענא רבה שמיני עצרת ושמחת תורה, אז מסוגל להתפלל כל השנה בכוונה כראוי, כי אז הזמן לדבק עצמו בהשי"ת ותפלה לשון דביקות.  
(שער יששכר)

המנהג שלוקחין הטבעת מהלולב. י"ל על דרך הכתוב (אסתר ח, ב) "ויסר המלך את טבעתו אשר העביר מהמן ויתנה למרדכי", כי החותם הוא בטבעת המלך, כמ"ש "וחתמו בטבעת המלך" (שם ח, ח), וסתם המלך רומז על הקב"ה, שנותן החותם להצדיקים ואומר להם "כתבו על היהודים וחתמו כטוב בעיניהם, ונותן הממשלה אל

שמסירים לב מאחרי ה'. וזהו "ברה כחמה" – פי' לעולם כל ישראל זכאים במצות ולבם ברה כחמה, רק מחמת "גולה וסורה" – שע"י הגלות הם סרים מדרך הישר, ואעפ"כ "דמתה לתמר" – כי כמו תמר אף אחר שנתגרשה מבית יהודה לא פרדה מאתו, וקשרה את עצמה בו, אף אנו כנסת ישראל אומרים להקב"ה אף אחר כל הצרות שאתה מביא עלינו לא נפרוש ממך כי רצוננו לדבק בך.

(אור מלא)

"הושענא מרוטת לחי". י"ל דאמרינן בגמרא דעירובין (ט:) גבי לחי, נראה מבפנים ושוה מבחוץ כשר. וא"כ גם ישראל, אפילו אם ח"ו עושין איזה עבירה בסתר, אל ישגיח הקב"ה על זה, רק באם טובים מבחוץ לעיני בשר, יושיע להם. וזה "הושענא מרוטת לחי" היינו שיושיע הקב"ה לישראל ויהיה להם הדין כמו גבי לחי, דנראה החסרון מפנים ושוה מבחוץ כשר.

(עטרת יהושע)

"הושענא עניה סוערה, פדות טוביה". צריכין להבין, למה אמר "פדות טוביה" דוקא שהוא משה רבינו ע"ה, והלא עיקרי הגואלים העתידים יהיו אליהו הנביא ומשיח בן דוד. אבל י"ל עפ"י מה שמובא בספח"ק אגרא דפרקא (אות י"ד) דאם מתמרמר ובוכה האיש על גלות

"הושענא עלית שבטים". פי' באם ח"ו יצא איזה שבט רשע מלמעלה להכות זרע ישראל, אנו מבקשים שיעלה זאת בחזרה למעלה, כמ"ש בנוסח הפייט "תשוב לנדן ברק השנון". וזה פירוש "הושענא עלית השבטים" אשר כל השבטים וגזירות רעות יעלו בחזרה למעלה.

(אמרי נועם)

"הושענא דביר המוצנע". כי יש בני אדם אשר קרבת אלקים יחפצו, ומשתוקקים לעבודתו ית', ומ"מ כשהמה עומדים להתפלל אין להם בחי' דיבור להוציא מילין לפני השם בשלימות. לכן אנו מתפללין "דביר המוצנע" – "דביר" הוא לשון דיבור, היינו הדיבור שהוא מוצנע וטמון בלב כל אחד מישראל, יקשיב וישמע ה'.

(אמרי אלימלך)

"הושענא פנת יקרת". דהיינו כל פנה ופנה שאדם פונה להקב"ה יהיה יקר בעיני ה'.

(אמרי אלימלך)

"הושענא ברה כחמה, גולה וסורה דמתה לתמר וכו'". דהנה הספח"ק מלאים מזה, דבאמת פנימיות של ישראל אפילו הפחות שבהם הוא טוב ומוכן בכל עת למסור עצמו לקדושת שמו ית"ש. רק מחמת הגלות הנורא ההולך וחזק יום אחר יום, ואין יום דומה לחבירו, זהו גרמא בנזקין

מקימני כמה פעמים, אני קם, ואימתי אני קם, לכשתראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים. ואמר בבכיה רבה ובצעקה, "רבש"ע אין לנו שום זכות לבקשך, כי נשארנו ריקם, רק זאת שדלוני מאוד, ולכן הושענא".

(דברי יחזקאל)

"הושענא כל שיח תדשא ותושיע". אמר אאמו"ר ז"ל, היינו שכל שיח ודיבור מאיש הישראלי בתורה ותפילה יעשה פרי.

(אמרי אלימלך)

"נשיאים להסיע, שעירים להניע, עננים מלהמניע". י"ל דבא לרמז שאל תקשה על נסיעה אל הנשיאים צדיקי הדור, מדוע בחר ד' להיות נשיא בעמו. דהרי חזינן גבי שני שעירים ביום כיפורים שהיו שניהם שוים, ועכ"ז עלה הגורל אחד לד' וחבירו לעזאזל, כי אין טעם בגורל ואין טעם ברצון, והקב"ה מתנשא לכל לראש. וזה "נשיאים להסיע" – היינו מה שנוסעים אל הנשיאים צדיקי הדור, אין קושיא מדוע בזה בחר ד', "שעירים להניע" – פי' דחזינן גבי שני השעירים שבאחד בחר ד' ולא בחבירו. ולזאת – "עננים מלהמניע", שהתפלות שיתפללו הנשיאים לא יהיה עליהם שום ענן ומסך המבדיל, ויתקבל תפלתם לרצון לפני אדון כל.

(עשרת יחושע)

השכינה, אז מתעורר בו ניצוץ משה רבינו עיי"ש. ולפי"ז ממילא מובן דכשנתעורר בחי' משע"ה הוא יתפלל על הגאולה, וכאשר הבטיח השי"ת למשה (כמבואר במדרש) כי לעתיד יבוא לארץ ישראל עם קהל גדול ויוליכם קוממיות לארצינו. וזה הסמיכות "עניה סוערה" – היינו שסוערים על הגאולה, ועי"ז "פדות טוביה" – נתעורר בחי' משה רבינו, וממילא הוא יעורר רחמים לפדות אותנו, ונזכה עם משה רבינו שיוליך אותנו קוממיות לארצינו.

(שער יששכר)

הנה שמעתי בשם אא"ז הקדוש מראפשיץ, פעם אחד בעת אמרו "הושענא אדון המושיע בלתך אין להושיע". בכה ואמר, רבונו של עולם בוש אני ממך, הרבה פעמים אמרתי שאהיה טוב ואעפ"כ אני טוב. על כן אני בוש מלומר ולהבטיח עוד, רק מה אעשה כי אין לי אלוקי אחר שיושיע לי, על כן מוכרח אנכי להניח הבושה ולבקש ממך עוד, כי אין לנו אל מי לפנות. וזהו "הושענא אדון המושיע", אבל בוש אני ממך כנ"ל אך מה אעשה "בלתך אין להושיע", על כן מוכרח אנכי להניח הבושה, ודפח"ה.

(אור ישע)

"הושענא דלתוי ולי יהושיע". אמר לשון המדרש פ' וישלח (פ' ע"ה) אמר לו הקב"ה, דוד בני, אפילו את

בְּעוֹלָמוֹת הָעֲלִיּוֹנִים, אֲנוּ מִבְקָשִׁים  
שִׁיבּוֹא לְעוֹלָם הַגִּשְׁמִי, וְזֶה, צִמְחִים  
לְגִשְׁמִיָּה דִּיִּיקָא, וְהִבֵּן.

(עֲסֶרֶת יְשׁוּעָה)

"הוֹשַׁעְנָא אֲדָמָה מֵאֲרֵר". הַתְּחִיל  
לְפָרֵשׁ הַ"הוֹשַׁעְנָא אֲדָמָה מֵאֲרֵר".  
וְאָמַר, אִם כִּי הֵן אֲמַת שְׁאֲנַחְנוּ מִתְּפִלִּים  
שֶׁהִי לָנוּ שְׁנָה טוֹבָה וּמְבוֹרָכָה,  
וְהַפִּירוֹת וְהַנִּכְסִים וְהַבְּהֻמוֹת יִתְּבָרְכוּ  
וְלֹא יִשְׁלוּט בָּהֶם מֵאֲרָה, אֲבָל אֵין זֶה  
עֵיקָר הַבְּקָשָׁה בְּיוֹם זֶה, אֲשֶׁר הֵעֵת  
לְשִׁפּוֹךְ נַפְשׁוֹ לָהּ. וְרַק יֵשׁ לוֹמַר  
דְּבַהֲקָפָה שְׁשִׁית זֹו אֲנוּ מִתְּפִלִּין  
שִׁיתוּקָן מֵה שְׁפִגְמָנוּ בְּמַדַּת יִסּוּד, אֲשֶׁר  
עִי"ז ח"ו נִתְקַלְקְלוּ כָּל צִינּוּרֵי הַשְּׁפָעָה,  
וְאֲנַחְנוּ חוֹזְרִין בְּתִשׁוּבָה וּמִבְקָשִׁין  
שִׁיתוּקָן הָאֲדָמָה מֵאֲרֵר, אֲשֶׁר נִתְקַלְלָה  
בְּעִבּוֹר הָאָדָם, דְּכֹאֲשֶׁר נָהִי אֲנַחְנוּ  
מִתּוֹקְנִים יְהִי הַכֹּל מִתּוֹקָן.

(דְּבָרֵי יִחְזַקְאֵל)

"הוֹשַׁעְנָא דָּגֵן מְדַלְקֵת". שְׁמַעְתִּי  
בְּזֶה רִמְזוּ נִפְלָא מֵאֲמוֹר"ר ז"ל [הַמְּגִיד  
מִקּוֹזְנִין זי"ע] שְׁדָּגֵן מִרְמָזוּ לְבַחְרוּרֵי  
יִשְׂרָאֵל עַל דֶּרֶךְ "דָּגֵן בַּחֲוֵרִים" (זְכוּרִיה  
ט"ז), וּבְקִשְׁתֵּינוּ הוֹשַׁעְנָא לְהַצִּילָם  
מִדְּלֻקָּתָהּ, הוּא תְּבַעֲרֵת הִיצְה"ר שֶׁלֹּא  
יִתְּלַחַב וְיִבְעִיר לָבָם לְעִבְרִיהָ ח"ו,  
וּדְפַח"ח.

(בְּאֵר מִשָּׁה)

"הוֹשַׁעְנָא שֶׁלֶשׁ שָׁעוֹת". דִּהְנָה  
כְּתוּב בְּכַנִּי יִשְׁשַׁכָּר (אֲלוּל מֵאֲמַר א' אוֹת  
טו) דְּמִקּוּהָ טִהְרָה הוּא תִתְקַ"ס לְוָגִין,

"הוֹשַׁעְנָא שְׁעִירִים לְהַנִּיעַ". ע"י  
שְׁפּוֹגֵם בְּהַדִּיבּוֹר הוּא מִגְרָה עֲלֵיו  
שְׁלִיטַת הַנַּחֲשׁ, שְׁמִרּוֹמּוֹ בְּשְׁעִירִים,  
כַּמ"ש (יִשְׁעִי יג, כֹּא) "וְשְׁעִירִים יִרְקְדּוּ  
שִׁם", עַל זֶה אֲמַנָּם מִתְּפִלִּים  
בְּהוֹשַׁעְנוֹת "שְׁעִירִים לְהַנִּיעַ" – שִׁסִּיר  
וַיִּנֵּיעַ הַשִּׁי"ת שְׁלִיטַתָּם מֵאֲתָנּוּ.

(מִגֵּן אֲבֵרָה)

"הוֹשַׁעְנָא שִׁיחִים לְקוֹמְמָה, פְּרָחִים  
לְהַעֲצִימָה, קָרִים לְזוֹרְמָה". "שִׁיחִים  
לְקוֹמְמָה" – שֶׁהִשִּׁיחַ וְדִיבּוֹר בְּתוֹרָה  
וְתַפְלָה יוֹעִילוּ וַיַּעֲשֶׂה פִירוֹתֵיהֶם  
לְהַקִּימָה, לְהַקִּים שְׁכִינְתָא מֵעַפְרָה.  
"פְּרָחִים לְהַעֲצִימָה" – שִׁיתַּעֲצֻמוּ  
וַיִּתְּחַזְּקוּ פְּרָחֵי בְנֵי הַנַּעֲוִרִים לְתוֹרָה  
וְעִבּוּדַת הַשֵּׁם. "קָרִים לְזוֹרְמָה" –  
לְהַזְרִים חֲמִימוֹת וְהַתְּלַהּבוֹת בְּקִרְיֹת  
עִבּוּדָתָנוּ.

(הִרְה"ק ר' מִשָּׁה מִקּוֹבְרִין זי"ע)

"הוֹשַׁעְנָא עֲדָנִים לְעִצְמָה, פְּרָחִים  
לְהַעֲצִימָה, צִמְחִים לְגִשְׁמָה". בְּכֹאֵן אֲנוּ  
מִתְּפִלִּין שֶׁתִּהְיֶה הַגְּאוּלָּה בְּמַהֲרָה, כִּי  
בֹא עֵת שִׁיבּוֹא מִשִּׁיחַ צְדִיקָנוּ וַיְהִיה  
קִיבוֹץ גְּלוּיֹת. וְזֶה "עֲדָנִים לְעִצְמָה" –  
מִלְשׁוֹן זִמֵּן וְעִידָן, הֵינּוּ שְׁכַבְרָא בֹא זִמֵּן  
הַגְּאוּלָּה. "פְּרָחִים לְהַעֲצִימָה" – הֵינּוּ  
פְּרַח רֹמֵז עַל רַפ"ח נִיצוּצוֹת הַקְּדוּשִׁים  
שִׁיתִּקְנוּ, וְאִזּוּ יְהִיה הַגְּאוּלָּה. וְזֶה  
"צִמְחִים לְגִשְׁמָה" – הֵינּוּ צִמַּח רֹמֵז  
עַל מִשִּׁיחַ צְדִיקָנוּ שְׁנִקְרָא צִמַּח, כְּמוֹ  
שְׁאוּמְרִים "אִישׁ צִמַּח שְׁמוֹ הוּא דוֹד  
בְּעִצְמוֹ". וְהֵגֵם שְׁמִשִּׁיחַ הוּא גַם כַּעַת

הושענא רבה יום אחרון מסוכה דאורייתא, יכולין לבלוע תוך פנימיות הלב קדושת הסוכה וכל המצוות. דאי' שענה אליהו ז"ל לאלישע אם יכול לראות בפרידתו יקבל פי שנים, כן בפרידתנו ממצות יקרות אלו, נוכל להשיג אור גדול מהמצוות. זהו עיקר הישועה להמבקשים, וממילא נתקבל בקשות המים וכל השפעות בכלל.

(שפתי צדיק)

ענין הערבה בהושענא רבה, הוא בחי' צפית לישועה, והוא בחי' דוד המלך ע"ה, לכן תקנו את צמח דוד וכו' בברכת מצמיח קרן ישועה. כי אמרו (ויק"ר ל-יב) הערבה רומז למי שאין בו טעם וריח, א"כ מה החשיבות, רק להיות מצפה לישועה, ואז הוא כלי מוכן להיות נושע בה'. וכן הוא בדורות השפלים, כי עיקר הישועה תהיה במהרה בימינו בדורות השפלים דוקא כמ"ש (צפניה ג, יב) "עם עני ודל וחסו בשם ד'".

(שפת אמת)

ע"פ הירושלמי דבריה בטלה בתתק"ס. והנה ימי הרצון ימי התשובה הניתנים במתנה מן השי"ת לישראל עם קרובו לטהרם מעונותיהם כמו מקוה טהרה ויתהוו כבריה חדשה, הן המה מ' יום מר"ח אלול עד יוה"כ. הנה הם תתק"ס שעות כמו מקוה טהרה לביטול הבריה ולהתהוות אח"כ כבריה חדשה עכ"ד. ולפי"ז דחשיבנן תתק"ס שעות כתתק"ס לגוין נמצא דשעה הוא כמו לוג. והנה במקוה שלשה לוגין פסולין פוסלין את המקוה, וא"כ כמו כן שלשה שעות שאינן כשרין דהיינו שאין עושין בהן רצון הבורא, יכולין לפסול כל המ' יום. וזה שאנו מתפללין "הושענא שלש שעות", שלא יהיה שלש שעות פסולים בהמ' יום ויפסלו ח"ו כל המ' יום. אך באמת במקוה פסולה יש עצה שיעשה השקה למקוה כשירה דמהני להכשיר המקוה, וכמו כן כאן אף שאדם אינו הגון בעצמו, אם מחבר עצמו לאדם כשר וטהור נעשה טהור בעצמו.

(אמונת עתיד)

### שמיני עצרת

בסוכה והיא בחינת אמא המסככת על בניה, שהבורא ב"ה מסכך ומגין עלינו ובזה אנו ממשיכין הגנה על כל השנה. והנה כל העובדות שאנו עושים

"שור או כתב או עז כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה" (ויקרא כב, כז). דהיינו השי"ת צוה אותנו לישוב



לקרבת – להתקרב ולהתייחד עם השי"ת באחדות הגמור, ואז "אשה" – היינו הגבורות והדינים יתקברו להוי"ה, שהקב"ה גוזר והצדיק מבטל כנ"ל.

(כאור עינים פ' האזינו)

"ביום השמיני עצרת תהיה לכם". עצרת דא כנישתא שמתאפסים ומתייחדים כל נשמות ישראל ואפילו הנשמות הנפולים והמפוזרים בארבע כנפות הארץ כולם מתייחדים עם הבורא ב"ה ע"י חסד הבורא... כי ביום הו"ר אברהם מתעטר בריש אבהן שמתגלה בעולם מדת אברהם שהכניס בני דורו תחת כנפי השכינה. וכמו כן בכל שנה ושנה מתעלים כל הנשמות הנפולים והנדרחים וזוכים לביום השמ"ע תהיה לכם – דא כנישתא שכל הנשמות יתאספו ויתיחדו עם הבורא ב"ה. ועי"ז נזכה כולנו לקיבוץ גליות מכל הקליפות והסט"א בביאת משיח צדיקנו ב"ב אמן סלה.

(מגן דוד – טאלאנא)

במס' תענית (ז.) גדול יום הגשמים כמיום שניתנה בו תורה, שנאמר (דברים לב.) "יערף כמטר לקחי", ואין לקח אלא תורה שנאמר (משלי דב.) "כי לקח טוב נתתי לכם". רבא אמר יותר מיום שניתנה בו תורה, שנאמר "יערף כמטר לקחי", מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול, עכ"ל. נרמז בכאן על יום חג שמ"ע, וכינו אותו בשם

בחודש זה, ר"ה ויוה"כ שופר סוכה ולולב, תכלית הכל הוא בשביל שמיני עצרת, שאנו מתייחדים עם הבורא באחדות הגמור. והנה אמרו רז"ל (מו"ק טז:) על פסוק (עי' ש"ב כג.) "צדיק מושל ביראת אלקים" – הקב"ה גוזר והצדיק מבטל. והקושיא כתוב בזוה"ק, וכי צדיקייא קטרוגא דמאריה אינהו. אבל הענין כתוב בפסוק גופיה במה מושל הצדיק דהיינו ביראת אלקים, שהוא במדת מלכותו של השי"ת כמאמר "ומלכותו בכל משנה". וכשהצדיק מתדבק ומתייחד עם השי"ת יש בכחו למשול בכל העולמות במדת מלכותו ית' אשר בכל משלה. וזהו "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" לשון ממשלה, כמו "הוא יעצור בעם" [זה יעצור בעמי] (ש"א טז:), שבשמיני עצרת ניתן לנו זה להיות בכחנו למשול ולצוות בכל העולמות בהיותנו מתייחדים עם הבורא ב"ה באחדות הגמור. וזהו "שור או כשב או עז", הם ג' מדריגות שיש בישראל – צדיקים רשעים בינונים. צדיקים נקראים "שור" על שם הבטה שמביטים ומדקדקים על מעשיהן. "כשב" נקרא בינונים. "עז" נקראים רשעים מלשון עזות, "כי יולד" – היינו ביוה"כ שמוחלים כל העונות ונעשה כקטן שנולד. נותנת התורה עצה – "והיה שבעת ימים תחת אמו", היינו בסוכה בחי' אמה המסככת על בניה כנ"ל. "ומיום השמיני ירצה

קרה"ת דשמחת תורה) שהק' מהו ענין הקריאה של שמ"ע ושמח"ת של וזאת הברכה, דמבואר בספר משך חכמה (דברים לד-יב ד"ה בשמחת) דקריאת פרשת וזאת הברכה הוא מדין קריאת המועד וחובת היום. וצ"ב, היכן מוזכר בהאי פרשתא עניינו של יום. ועיי"ש שהניח בצ"ע. וכשהרציתי קושיא זו לפני מורי [הר"מ וואלפסאן] שליט"א ענה לי ששמיני עצרת הוא ע"ש "קשה עלי פרידתכם" (רש"י ויקרא כג-לו ד"ה עצרת) ויום פרידה הוא, ובפרידה יש ברכת פרידה, וזהו פרשת וזאת הברכה שהוא ברכת משה בשעת פרידתו מכלל ישראל, וזהו גם כן כל הענין של ההפטרה שקוראים אנו אז, והבן.

(ודבר דבר)

"יום הגשמים", ע"ש שמברכין בו מוריד הגשם, ונעשה בחי' הגשמים יורדין. ולזה רמזו חז"ל גדול יום הגשמים, היינו שמיני עצרת, כיום שניתנה בו תורה שהוא חג השבועות. אבל רבא פליג עליה ואמר דמעלתו יותר גדול.

(עבודת ישראל)

במשנה (סוכה פ"א משנה ב') "ובחג נידונים על המים". לכן מתפללין על הגשם, ומסתמא עיקר הכוונה על התורה שנאמר (ישעי' נה,א) "כל צמא לכו למים".

(שפת אמת)

ראיתי מאת הגרמש"ד סולובייצ'יק שליט"א בספרו מאור המועדים (בענין

## שמחת תורה

נשמתן, כנודע שיש ס' רבוא אותיות לתורה כמספר שרשי נשמת ישראל. ולכן קורין בפ' וזאת הברכה שאחר התיקון שנעשה בזמנים הללו נשפע ברכה מלמעלה לכל אחד מישראל, ע"י שנתייחדו בתורה ובבורא ב"ה כל שרשי נשמות ישראל.

(מאור עינים פ' אמור)

יום שמחת תורה הוא יום הגדול שבכל השנה, והוא יסוד כל השנה.

(הרה"ק מרוזין זי"ע)

ונקרא יום אחרון של חג "שמחת תורה", שהוא שמחה לתורה עילאה, ששבו ועלו אצלה ונתקברו כל חלקי שרשי נשמות ישראל ונתייחדו בה. כי כל אחד שב ע"י תיקון הזמן של המועדים להתורה שמשם שורש נשמתו. ועל כן המנהג שכל ישראל עולין לתורה ביום שמחת תורה, שבאמת אז עולין להתורה ברוחניות ג"כ, שמקרבן שורש נשמת וחלק אלקי שבהן להתורה שמשם שורש

שמחת תורה, שיתבונן האדם גדלות התורה שהם דברי אלקים חיים. וע"י התשובה והשמחה להתדבק בתורה נשאר אח"כ דביקות מעסק התורה. כמ"ש במדרש (וזאת הברכה) שיש ברכת התורה לפניה ולאחריה, ולכן אף אנשים סוחרים שבכל השנה אין עוסקים תמיד בתורה, מ"מ ע"י השמחה בתחילת השנה שקובע בלבו וקשה לו לפרוש מדברי תורה, מועיל לו שלא ישכח לגמרי אף שעוסק בדברים אחרים. וכתוב (דברים לג, יח) "שמח זבולן בצאתיך". וקשה כי למה ישמח בחלק זה, רק שהוא עצה שע"י השמחה קודם שיצא לסחורה ע"י זה יהיה נשמר בצאתו. ולכן יש שמחת תורה בתחילת השנה, כנ"ל.

(שפת אמת)

"וישכון ישראל בטח בדד עין יעקב וגו'" (דברים לג, כח). ונראה בס"ד על פי דמצינו גבי יעקב אבינו (בראשית כח, יא) "ויפגע במקום", ופירש"י (שם) מדברי רז"ל (סנהדרין צה:) איהו עד חרץ אזל כד מטי להתם, אמר, אפשר שעברתי על מקום שהתפללו אבותי ולא התפללתי שם, יהיב דעתיה למיהדר ובא הר המוריה לקראתו. דבאמת היתכן שיעקב אבינו לא יהיב דעתיה להתעכב במקום שהתפללו האבות הקדושים עד שהוצרך אח"כ למיהב דעתיה ולמיהדר. וגם למה לו הנס שיצא הר המוריה לקראתו, וכי

הנה זה החג הקדוש הוא כולל כל הרגלים, כמאמר זוה"ק (תקנ"ז דף כט:) חג דכל חגין מתחגגין ב'. ונראה בדרך רמז דחג הפסח נקרא זמן חירותינו, ושבועות זמן מתן תורתנו, וסוכות זמן שמחתנו. נוט' שמח"ת הוא – ח'רותינו מ'תן ת'ורתנו ש'מחתנו, להראות שזה החג שמחת תורה הוא הכולל כל הרגלים, על כן נקרא בשם שמח"ת לרמז על כל הנ"ל. (אמרי נועם)

א"א ז"ל הי' אומר [הרה"ק ר' שלום מבעלז זי"ע] מה הם הריקודים אני יכול להגיד לכם, אבל זאת אני אומר, שכל התפלות שאין להם עליה בכל השנה, עולות ביום זה ע"י הריקודים. ובזה יש לפרש בדרך רמז מה דאיתא בגמ' (ר"ה ד:) דשמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב, פירוש התפלות הפזורות שבכל השנה שאין להם עליה יש להן עליה ביום זה והקב"ה מקשיב להן. (מור"י מבעלז זי"ע)

נודע ומקובל מאבותינו הקדושים נ"ע, אשר נשמת אבות הצדיקים באים מגן עדן אל הקפות של בניהם. (עטרת יהושע)

שמחת תורה הוא הכנה על כל השנה להיות קבוע בתורה, כמ"ש חז"ל (ב"מ פה:) על שלא ברכו בתורה תחילה. ולכן בתחילת השנה יש

השי"ת שולח לו ג"כ אורות אלו להאיר מחשכו.

ובזה אתי שפיר מה שאמר הכתוב "וישכון ישראל בטח בדד", דמשה רבינו ברח את ישראל דיכולין להיות בטוחים, אפי' כשהימים הקדושים כבר חלפו ועברו, אין להם לדאוג על כך, וקאמר "עין יעקב", דזהו כעין דאשכחן גבי יעקב אבינו, דכד יהיב דעתי' למיהדר שלח השי"ת הר המוריה לקראתו.

(ערוגת הבושם)

"ביום השמיני עצרת תהיה לכם" (במדבר כט, לה). איתא במדרש (במדבר כא-כג) אמרה כנס"י לפני הקב"ה, עליך להוסיף עלינו מועדות וכו' א"ל הקב"ה חייכם, איני מחזיר ימים טובים מכם, אלא אני מוסיף לכם מועדות שתשמחו בהם שנאמר "ביום השמיני עצרת". וצריך להבין הכוונה שבקשו ישראל להוסיף להם מועדים, הלא כל המצות שנתן לנו הקב"ה אין להוסיף עליהם. ואם רצון הקב"ה לתת רק מועדים אלו, למה יבקשו ישראל מועדים נוספים. ועוד מה השיב להם הקב"ה שלא יחזיר מהם ימים טובים, הלא ישראל בקשו שיוסיף להם. ועוד איך משמע מהפסוק "ביום השמיני עצרת תהיה להם" שלא יחזיר מהם ימים טובים.

ושמעתי מא"א ז"ל ששמע מאביו ז"ל שאמר בשם הבעש"ט הק'

מה היה חסר אם הוי טרח למיזל עד דמטי להתם.

אבל כל מעשה אבות סימן לבנים, והנה הבורא כל העולמים ית"ש מאיר באור פני מלך חיים. ביום ראש השנה – באור היראה, וממנו יוכל האדם לשאוב יראת שמים על כל השנה. ושוב בעשי"ת – באור התשובה, ובפרט ביום הקדוש יוה"כ. ושוב בימי סוכות זמן שמחתנו השי"ת מאיר ללכות עמו ישראל באור השמחה, ממנו יוכל האדם ליקח לנפש שמחה אמיתית לשמחה בעבודת השי"ת ובתורה ובמעש"ט כל ימות השנה. והנה השי"ת צופה ומביט עד סוף כל הדורות, ראה דור אחרית – דור עני ואביון שיגיעו ימים הקדושים האלו, ואין איש שם על לב להתעורר בהתעוררות אמת לאמיתו. ושוב כשבא נעילת החג חושב מחשבות וחשבון הנפש איך חלפו ועברו ימים הקדושים האלה, ולא פעל בהם מאומה ולא התעוררות כדבעי למעבד. ומה לו לעשות כיום שהימים כבר חלפו ועברו וא"א להשיב הזמן שכבר חלף והלך לו. והנה מעשה אבות סימן לבנים, על כן סיבב השי"ת סיבובים שיעקב אבינו יעבור על מקום המקדש ולא ירגיש בנפשו, ושוב כד יהיב דעתו למיהדר קפצה הר המוריה לקראתו. ובזה פעל לדורות, דאפילו כשכבר חלפו הימים הקדושים אלא שיהיב דעתו למיהדר,

שהקדושה הנשמעת בימים טובים לא יחזיר מכם ותשאר בכל ימי השנה. וזו הראי' מהפסוק "ביום השמיני עצרת", כי גם שמיני עצרת הוא מהמשכת קדושת ימי הסוכות, כמש"כ הט"ז (סי' תרס"ח סק"א) ואמר הקב"ה לישראל, דכשם שאני נותן לכם את החג שמיני עצרת שהוא נעצר מחג הסוכות, כן תזכו להמשכת קדושה מכל המועדים לכל השנה כולה.

(מהרי"ד מבעלזא זי"ע)

אמר ענין שמחה בשלשה רגלים הם כמו מילתא דבדיחותא קודם הלימוד, דפסח וסוכות הם לפני התחלת זמני הלימוד הקבועים, ושבועות הלא הוא זמן קבלת התורה.

(חידושי הרי"ם)

יהא רעוא קמי' דתשרי על עמי' וכו'. יה"ר מלפניו יתי' שהחודש תשרי שעם ישראל התקשרו בו להשי"ת ע"י עבודתם הק', ישאר על עמי' ולא ילך לריק וישאר קשר של קיימא.

(בית אברהם)

זצוקלל"ה שכל ימים השנה הם רק השלמה לימים הקדושים. ופירש הכונה, שכל יום מימי השנה יש בו קדושת המועדים, וכאשר השי"ת עוזר לאדם והוא מקדש את עצמו בימים הקדושים ובמועדים, הוא יכול להרגיש בכל יום קדושת הימי דאורייתא ויומא דרבנן. וכ"ק הרה"צ ר' הרשילע זידיטשובר ז"ל אמר שלילות החורף יש בהם קודשת חול המועד. והאר"י ז"ל אמר שיש יחוד אחד המתחיל מהימים הנוראים ונמשך עד ערב הפסח, ואדם מישראל צריך לקדש את עצמו בחימים הקדושים עד שיהי' בכוחו להמשיך על עצמו קדושת המועדים לכל השנה, ולהרגיש בכל יום בימות השנה את הקדושה של ר"ה ויוה"כ וסוכות ופסח ושבועות, ואפי' ממועדים דרבנן חנוכה ופורים. אד"ק ז"ל.

וזה פי' המדרש אמר ישראל עליך להוסיף עלינו מועדים, ר"ל שנזכה להמשיך עלינו קדושת המועדים לכל ימות השנה, והשיב להם הקב"ה חייכם אני מחזיר ימים טובים מכם,



# לעילוי נשמות

ר' אהרן ב"ר יהודה גרשון ע"ה  
 וזו' לאה בת ר' ישראל יוסף ע"ה  
 ובניהם אלעזר ושמואל דוד ע"ה  
 ובניהם שנהרגו עקה"ש  
 רבקה [ובעלה משה ב"ר דוב ויוצ"ה]  
 אברהם, מרים, רחל, ויוסף יהודה  
 חי"ד



החבר שלמה ב"ר אלעזר ע"ה  
 וז' חוה אסתר בת מורנו ר' ישראל ע"ה



יונה ב"ר מרדכי צבי ע"ה  
 פעשא לאה בת ר' שמחה משה ע"ה



אלעזר ליפמאן ב"ר דוד ע"ה  
 רייכנען בת ר' יונה ע"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

# כולל משכן יחזקאל

מעמקי לבבנו מביעים אנו מיטב הכרתינו הטובה

לבית המדרש המפוארה "אמונת ישראל"

בבארא פארק

על היותם אכסניא של תורה

לאברכי כוללנו

באופן הכי געלה עם כל צרכותינו

הן באוצר הספרים ענקי

הן בשתייה חמה כל היום

והן במזג אויר הנוחים ע"י המסגנים

והעולה על כולם ההערצה החמה

שאנו מרגישים ע"י מתפללי הבית מדרש

ויה"ר שהשי"ת ישפיע לכל המתפללים

שיתקבלו תפילתם אצל אבינו שבשמים

ויתברכו כל אחד ואחד בכל משאלות לבו לטובה

בברכת כתיבה וחתימה טובה

שלום ישראל שלום צהר

ראש הכולל

יחזקאל שרעל קאפאט"ל

נשיא הכולל